

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERINSTITUCIONAL
EM FILOSOFIA
UFPE – UFPB – UFRN

A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO DA NEGATIVIDADE
(Da Negatividade à Kehre heideggeriana)

José Carlos Marçal

RECIFE
2011

A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO DA NEGATIVIDADE

(Da Negatividade à Kehre heideggeriana)

Tese de José Carlos Marçal apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interinstitucional (UFPE-UFPB-UFRN), sob a orientação do Professor Doutor Jesus Vázquez, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia, na área de concentração Metafísica.

Recife, PE

2011

M313t Marçal, José Carlos
 A tradição do pensamento da negatividade (da negatividade à Kehre heideggeriana) / José Carlos Marçal. – Recife: O autor, 2011.
 226 f. ; 30 cm.

 Orientador: Prof. Dr. Jesus Torres Vázquez
 Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
 Programa de Pós-Graduação Filosofia, 2011.
 Inclui bibliografia.

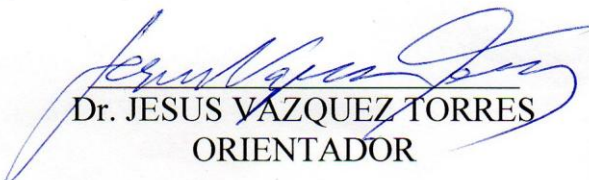
 1. Filosofia. 2. Ontologia. 3. Negatividade. 4. Nada. I. Vazquez Torres, Jesus (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)UFPE/CFCH2012-03)

TERMO DE APROVAÇÃO

JOSÉ CARLOS GOMES MARÇAL FILHO

Tese de Doutorado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPE/UFRN/UFPB.

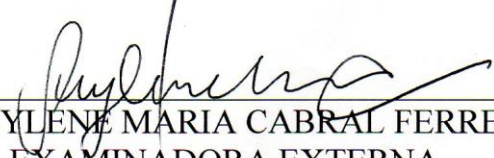


Dr. JESUS VAZQUEZ TORRES
ORIENTADOR


Dr. MARCELO LUIZ PELIZZOLI
EXAMINADOR INTERNO



Dr. OSCAR FEDERICO BAUCHWITZ
EXAMINADOR INTERNO



Dr^a. ACYLENE MARIA CABRAL FERREIRA
EXAMINADORA EXTERNA



Dr^a. CLÁUDIA PELLEGRINI DRUCKER
EXAMINADORA EXTERNA

RECIFE/2011

DEDICATÓRIA

A Jesus Vázquez,
em reconhecimento e admiração.

RESUMO

O objetivo deste presente trabalho é analisar tematicamente os conceitos de nada, diferença ontológica e transcendência do Dasein – e seus desdobramentos estruturais com os conceitos de λόγος, ἀλήθεια e destinamento do ser – como conceitos que podem convergir para uma corrente específica do pensamento Ocidental que denominaremos de *tradição do pensamento da negatividade*. Tal abordagem liberta estes conceitos do corpo estrito do pensamento heideggeriano e nos permite vislumbrar uma tradição que, a despeito da ontologia metafísica tradicional, aponta para uma dimensão ontológica mais radical. Esta tradição é entendida como iniciada por Filon de Alexandria, seguida por Ammonius Saccas e Jâmblico, desenvolvida por Plotino e Proclo e cristianizada pelo misticismo de Dionísio, o Areopagita e Mestre Eckhart. Partindo deste último, poderemos estabelecer um vínculo entre esta corrente e o pensamento heideggeriano.

Não se trata aqui de delimitar um elemento místico no pensamento do filósofo da Floresta Negra, mas sim de fornecer pistas capazes de atrelar a abordagem da analítica existencial e os desdobramentos posteriores do pensamento de Heidegger, a *Kehre*, com as doutrinas dos pensadores acima citados. Os vínculos que serão estabelecidos possuem convergências que abrem novas possibilidades para pensarmos a destruição do acervo da antiga ontologia; entretanto, demonstraremos que tais similitudes permitem contemplar a dimensão mais profunda e particular destes conceitos e fornecer chaves valiosas de interpretação para os mesmos não apenas dentro do pensamento heideggeriano, mas também dentro da própria tradição que os funda. Trata-se de uma tarefa fenomenológica-hermenêutica capaz de conquistar o sentido histórico-filosófico destes conceitos e, finalmente, estabelecer os parâmetros para delimitarmos tais pontos dentro da filosofia de Heidegger com mais clareza devido ao seu nexos com uma tradição específica.

PALAVRAS-CHAVES: Negatividade, Ontologia Fundamental, Kehre, Nada, Diferença Ontológica e Transcendência do Dasein.

ABSTRACT

The aim of this work is thematically analyze the concepts of nothing, ontological difference and Dasein transcendence - and its structural developments into the concepts of λόγος, ἀλήθεια and Being destination - as concepts that can converge to a specific current of Western thought that we will call as *negativity thought tradition*. This approach frees these concepts from the strict heideggerian's thought body and allows us to glimpse a tradition that, despite the traditional metaphysical ontology, points to a more radical ontological dimension. This tradition is understood as initiated by Philo of Alexandria, followed by Ammonius Saccas and Jamblico, developed by Plotinus and Proclus and christianized by the mysticism of Dionysius, the Areopagite and Meister Eckhart. From this last on, we can establish a link between this tradition and the Heidegger's thought.

We are not defining a mystical element into the Black Forest philosopher's thought, but providing clues that can harness the existential analytic approach and later developments of Heidegger's thought, the *Kehre*, with the thinkers doctrines mentioned above. The links that will be established have convergences which can opening new possibilities up for thinking the collection of ancient ontology destruction, however, demonstrate that these similarities allow to contemplate the deeper dimension and these particular concepts and provide valuable clues for the interpretation not only within the Heidegger's thought, but also within the quoted tradition. It is a phenomenological-hermeneutic task capable of achieving a sense of historical and philosophical concepts, and finally set the parameters to define these points within the philosophy of Heidegger more clearly due to its link with a specific tradition.

KEY WORDS: Negativity, Fundamental Ontology, Kehre, Nothing, Ontological Difference and Dasein Transcendence.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO:

Tradição judaica, Negatividade e a <i>Kehre</i> heideggeriana	10
---	----

CAPÍTULO I

A Tradição do Pensamento da Negatividade

1. As raízes cabalísticas do conceito de Negatividade.....	28
2. Filon de Alexandria: helenismo e tradição hebraica.....	38
3. Plotino: teurgia e Negatividade.....	46
4. Proclo: teologia platônica e Negatividade	56
5. A Negatividade do <i>Corpus Areopagiticum</i>	64
6. Mestre Eckhart e a <i>via negativa</i> : <i>Abgeschiedenheit</i> e <i>Gelassenheit</i>	73

CAPÍTULO II

A questão do nada e a diferença ontológica

1. <i>Das Nichten des Nichts</i>	85
1.1. <i>Gestell</i> : a questão da ciência e da técnica.....	90
1.2. A questão da re-velação do nada.....	95
2. Diferença, Negatividade e tradição onto-teo-lógica	102
3. Heidegger e a teologia	113
4. Heidegger e Eckhart: <i>Abgeschiedenheit</i> , angústia e nada	126
5. Heidegger, Plotino e Dionísio: ser não entitativo e a diferença ontológica	137

CAPÍTULO III

A transcendência do Dasein e o destinamento do ser

1. A transcendência do Dasein e a questão da alma no Neoplatonismo.....	149
1.1. <i>Ereignis</i> e a abertura da alma	154
2. Destinamento do ser e <i>Gelassenheit</i>	166
2.1. <i>Geviert</i> : o lugar do sagrado em Heidegger	166
2.2. <i>Lichtung</i> , destinamento do ser e <i>Gelassenheit</i>	172
3. Ἀλήθεια, λόγος e Negatividade	183

3.1. Λόγος: mostrar-se e velamento	183
3.2. Ἀλήθεια: existência, verdade e liberdade	187
4. Heidegger e a Tradição do Pensamento da Negatividade	201
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 211
REFERÊNCIAS	218

APRESENTAÇÃO:

Tradição judaica, Negatividade e a *Kehre* heideggeriana.

A destruição do acervo da antiga ontologia proposta por Heidegger inicialmente no § 6 de *Ser e Tempo* tem como objetivo fundamental apontar para o esquecimento da questão do sentido do ser no seio da tradição que desde Platão a Nietzsche articula-se num modo metafísico onto-teo-lógico. Heidegger quer atingir o impensado da tradição numa tarefa que possui dois sentidos: *Andeken* e *Vordenken*. Tais modos do pensamento se referem à relação com a tradição: o primeiro indica o pensamento que quer pensar o ser num movimento de retorno, enquanto o segundo aponta para um direcionar-se ao futuro. Tal tarefa quer visitar a origem (*Anfang*), tanto num sentido positivo (definindo as possibilidades positivas, ou seja, os limites da tradição), quanto num sentido negativo (voltando-se para os modos vigentes de se tratar a história da ontologia).

O primeiro Heidegger – na figura de *Ser e Tempo* – traz à tona a necessidade deste empreendimento já indicando seus desdobramentos nos conceitos de λόγος no § 7 e ἀλήθεια no § 44. Essa abordagem inicial – que permitirá os desenvolvimentos posteriores de seu pensamento quando da virada (*Kehre*) de seu pensamento – também explicitará que a urgência da mesma se faz sentir pelo esquecimento da diferença ontológica. Esta diferença é tematizada inicialmente com o esclarecimento das constituições ontológicas diferentes quando da passagem do ser para o Dasein e do Dasein para a existência e demais modos de ser valendo-se dos termos temporário (*temporal*), temporariedade (*Temporalität*), temporal (*zeitlich*) e temporalidade (*Zeitlichkeit*), chegando a radicalidade da diferença entre ser e ente desentranhada a partir do método fenomenológico da ontologia que é composto por uma série de passos que são dados para “[...] acessar o ser enquanto tal e para estabelecer suas estruturas”.¹

Além do mais, *Ser e Tempo* compõe o conceito de mundanidade do mundo a partir das determinações da constituição existencial do Dasein que, ela mesma, se dá a partir da própria diferença ontológica. A abertura da significância conduz aos fundamentos da determinação ontológica do “mundo” para alcançar a totalidade do fenômeno ser-no-mundo e os constitutivos existenciais como ser-com, ser-próprio e o impessoal. Salta-se, então, para a constituição do *Da*, atingindo-se a compreensão do Dasein como disposição que, ontologicamente indicada, é onticamente aquilo que é o mais cotidiano, o humor (*Stimmung*).

¹ HEIDEGGER, Martin. *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenologia*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. p. 399.

Em conexão com essa estrutura, Heidegger define no § 30 o temor como modo da disposição e elege – a partir do desdobramento da questão da totalidade originária estrutural do Dasein que demonstra a unidade ontológica da existencialidade e da facticidade, chegando à cura como ser do Dasein – a angústia como abertura privilegiada do Dasein. Na angústia, o Dasein se encontra numa determinação característica: “[...] o nada e o ‘em lugar algum’”.

A questão do nada, aqui presente, encontrará eco na *Kehre* heideggeriana atingindo na aula *Que é Metafísica?* de 1929 a conquista da compreensão do nadificar do nada e suas conquistas posteriores. O primeiro Heidegger, portanto, e mesmo a despeito das diferenças surgidas na virada de seu pensamento, portará as bases para a realização da *Kehre*. Mas, mesmo após a virada, ainda permanece o sentido da destruição da tradição e o reconhecimento de seu caráter onto-teo-lógico. Contudo, há um testemunho dado pelo próprio Heidegger na conferência *O Princípio do Fundamento* de 1956 que parece indicar um momento dentro da tradição que foge às delimitações de uma abordagem ôntica sobre a questão do sentido do ser: Heidegger cita textualmente um místico, Angelus Silesius, e afirma que “[...] nos agradaria chegar à ideia de que à grande Mística pertenceria a mais extrema agudeza e profundidade de pensamento. Esta é, com efeito, também a verdade. Mestre Eckhart demonstra-o”.²

Agudeza e profundidade de pensamento são, para Heidegger, elementos de sua ontologia fundamental e constituintes de sua virada, o segundo Heidegger. Não há, entretanto, esclarecimento do local da grande Mística no pensamento, ou seja, Heidegger não discute essa tradição. De fato, quando trata da mística, Heidegger a define apenas em relação a Agostinho³. Mas toda mística, cristã ou pagã, “[...] vive de uma experiência radical: aquela da unidade do mundo com o supremo Princípio ou do homem com Deus. Trata-se de uma experiência *imediata* de Deus ou simplesmente do Uno”⁴. Colocando a mística na esfera do pensamento – agudo e profundo – Heidegger nos permite assinalar para uma tradição que possivelmente possa portar um dizer e uma abordagem sobre Deus ou o Uno que a libertem de uma aproximação meramente ôntica em relação ao sentido do ser – que nessa tradição

² Idem. *O Princípio do Fundamento*. Lisboa: Piaget, 2000. pp.61-2.

³ Cf. Idem. *Estudios sobre Mística Medieval*. 2ª ed. México: FCE, 1997. (Heidegger também define a mística à luz da vivência, via teologia mística e religiosidade mística, uma vez que “[...] o mundo religioso se concentra aqui na agitação da experiência vivencial de encontrar a Deus que se precipita”. Op. Cit. P. 160.)

⁴ BOFF, Leonardo. In: MESTRE ECKHART. *O Livro da Divina Consolação*. 5ª Ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005. Introdução. p. 16.

procurará, via teologia negativa, estabelecer esforços “[...] para salvar Deus de todo atributo ôntico”⁵.

Alguns pensadores começaram a tecer comentários sobre a obra de Heidegger (mais especificamente em relação ao segundo Heidegger) em relação à tradição mística na tentativa de encontrar convergências não explicitadas ou mesmo não pensadas ou citadas pelo próprio Heidegger. John Caputo, na obra *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, fala de similitudes (*kinships*) entre Heidegger e Eckhart. John Jones, no artigo *A Non-Entitative Understanding of Be-ing and Unity: Heidegger and Neoplatonism*, aproxima a abordagem não entitativa de Deus levada a termo por Dionísio com a concepção da diferença ontológica [de fato, Jones chega mesmo a denominar de diferença ontológica (*ontological difference*) o termo ὑπερουσίως presente no *Corpus Areopagiticum* para denominar a diferença entre Deus e as criaturas]. Marlene Zarader, na obra *A Dívida Impensada. Heidegger e a Herança Hebraica*, aponta numa direção ainda mais distante quando afirma que há uma dívida impensada de Heidegger com a tradição judaica⁶.

Caputo trata de similitudes, Jones de estruturas similares e Zarader de uma dívida impensada. Nestes termos, parece ser pertinente estabelecer as seguintes questões: É possível estabelecer na tradição Ocidental um local em que esta proveniência do ser ao homem e vice versa tenha lugar fora da ontologia fundamental e da Kehre heideggeriana? Ou ainda: há um pensamento que trate do homem para além de uma compreensão meramente entitativa e aponte a diferença, a eclosão e o ocultamento como lugares privilegiados, indo além de uma compreensão onto-teo-lógica da metafísica? Há, na tradição, uma compreensão sobre o ser ou Deus que indique uma abordagem não entitativa? É possível estabelecer convergências entre essa tradição e o pensamento heideggeriano, mesmo sabendo que o mesmo não explicita essa possibilidade, apenas quando cita Silesius e Eckhart?

Similitudes, se apenas estruturais, parecem esvaziar qualquer aproximação de conteúdo, enquanto pensar numa dívida impensada, numa influência subterrânea, parece ainda mais difícil quando o próprio Heidegger não faz qualquer referência a herança hebraica. É preciso estabelecer, se quisermos abrir em definitivo novas possibilidades para a tarefa da destruição da tradição (tanto em seu aspecto negativo quanto positivo), convergências que mesmo impensadas ou não ditas por Heidegger possam demonstrar seu direito de

⁵ YANNARAS, Christos. *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*. Londres: T&T Clark, 2005. p. 56.

⁶ A riqueza do pensamento heideggeriano serve não apenas para se estabelecer as convergências e diferenças entre aqueles pensadores nomeados em suas obras, mas também para escolas que parecem portar um dizer não-entitativo sobre o ser. Assim o atestam as abordagens que aproximam Heidegger da tradição mística ou do budismo, por exemplo.

aproximação. Esse “passo de volta” precisa conquistar o dizer de uma tradição que trate do nada, da diferença, do homem e de Deus (num sentido que busca libertar o sentido do ser de uma compreensão ôntica) sempre num modo estruturalmente não entitativo. Se Mestre Eckhart possui o direito primordial dessa tarefa – e isso a partir do testemunho de Heidegger – então se faz necessário descobrir a que tradição Eckhart se filia para que a tarefa da destruição possa ser enriquecida.

A hipótese inicial é de que essa tradição – que denominaremos de *tradição do pensamento da negatividade* – remonta, via Eckhart, a Dionísio, Proclo, Plotino e Filon, alcançando a tradição hebraica da Cabala com o conceito de negatividade. Mas como é possível pensar o lugar dessa origem? O papel da tradição judaica como uma das fontes inspiradoras para o pensamento filosófico alemão talvez sirva como norteador para iniciarmos nossa pesquisa. De fato, diversos pensadores perceberam uma influência judaica subterrânea dentro das diversas escolas filosóficas alemãs. Não apenas devido ao fato de que muitos dos grandes filósofos da Alemanha eram de origem judaica, mas também pelas ligações estruturais que se apresentavam entre a tradição judaica e sua herança cabalística e certas concepções específicas e fundamentais que surgiram no seio das doutrinas filosóficas dos mais diversos pensadores alemães. Jürgen Habermas, num texto que aborda os pontos de contato entre esta tradição e o idealismo alemão, afirma que:

É surpreendente, com efeito, até que ponto momentos centrais da Filosofia do idealismo alemão, essencialmente determinado pelo protestantismo, podem ser esclarecidos produtivamente a partir da experiência da tradição judaica. Essa tradição ilumina a natureza do idealismo de forma tanto mais clara quanto a herança cabalística foi uma das correntes que contribuíram para a formação deste mesmo idealismo, no qual algo sobrevive da mística judaica, por mais imperceptível que pareça⁷.

O ponto de partida do texto de Habermas é ir contra o interdito de Ernst Jünger que afirmava que “o judeu não pode desempenhar qualquer papel criador na vida alemã, nem para o bem nem para o mal”⁸. Habermas afirma que na época em que leu esta interdição de Jünger

⁷ HABERMAS, Jürgen. O idealismo alemão dos filósofos judeus. In: _____. *Sociologia*. Org. B. Freitag e S. P. Rouanet. São Paulo: Ática, 1980. p. 78. Reproduzido de HABERMAS, J. *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen* – 1961. In: _____. *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 1973. pp 37-66.

⁸ Cit. in Op. Cit.

ainda não havia se dado conta da origem judaica de pensadores do porte de Husserl, Wittgenstein, Scheler e Simmel. Entretanto, é naqueles pensadores que elaboraram um retorno à origem judaica ou usaram desta tradição para fundar suas idéias que Habermas irá dar especial atenção. Buber, Rosenzweig, Cohen, Maimon, Liebmann, Liebert, Lask e Hönigswald, entre tantos outros, compõem uma lista de peso que assinala de modo indiscutível e determinante a influência da tradição judaica dentro do pensamento alemão mais contemporâneo – além das determinações essenciais dadas por Scholem, Arendt e Benjamin, por exemplo.

Habermas está ciente do papel que esta tradição exerceu no idealismo alemão. Contudo, há um ponto em seu texto que parece destoar do todo de sua exposição. Num confronto entre Hegel, Kierkegaard e Schelling e esta genealogia de cunho judaico, Habermas trata a partir da obra *A estrela da redenção*⁹ de Franz Rosenzweig de uma interpretação “do pensamento idealista a partir das profundidades do misticismo judaico”¹⁰. Ele afirma que o idealismo limitava-se a competir com a teologia da criação – preso ainda à Filosofia grega – e “não olhava o mundo irreconciliável na perspectiva da salvação possível”¹¹. Esta abordagem, segundo Habermas, só é possível por causa de uma lógica que, ao contrário da lógica idealista, “não renega seu invólucro lingüístico”¹². Trata-se de uma velha ideia cabalística: a linguagem alcança Deus porque ela mesma foi enviada por Deus.

Neste ponto, Habermas tece uma comparação que de início pode surpreender. Ele afirma que “o idealismo rejeitou a linguagem como *órganon* do conhecimento, substituindo-a por uma arte deificada. Através dessa reflexão *sui generis* um judeu antecipou-se a Heidegger, o *philosophus teutonicus*”¹³. Habermas cita o fato de que Simmel, na sua obra *Introdução à Filosofia*, lança mão da mística do Mestre Eckhart como uma chave para a compreensão da revolução copérnica de Kant. Eckhart, como veremos à frente, possuía uma doutrina que pode ser posta ao lado da mística judaica, mas o problema aqui não é inserir Eckhart numa

⁹ Cf. ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 2006. (Em relação às similitudes e diferenças do pensamento de Rosenzweig e Heidegger, ver GORDON, Peter Eli. *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German Philosophy*. Califórnia: University of California Press, 2003. Especialmente o Capítulo 6).

¹⁰ HABERMAS, J. Op. Cit. p. 79.

¹¹ Op. Cit. p. 80.

¹² Op. Cit.

¹³ Interessante notar que *Philosophus Teutonicus* era também a alcunha de Jacob Boehme. Escreve Habermas: “Jakob Spaeth, adepto da mística de Böhme, impressionado com as afinidades dessa doutrina com a teosofia de Isaac Luria, converteu-se ao judaísmo. E quando, inversamente, o pastor protestante Friedrich Christoph Getinger, cujos escritos tinham sido lidos tanto por Hegel e Schelling como por Baader, visitou poucos anos depois o cabalista Koppel Hecht no gueto de Frankfurt, para ser iniciado na mística judaica, este lhe respondeu: ‘Os cristãos têm um livro que fala da cabala mais claramente que o Sohar’. Estava aludindo a Jakob Böhme”. In Op. Cit. p. 94.

aproximação com Kant, mas sim entender como Heidegger surge neste percurso. A questão é: há um elemento da tradição judaica no pensamento de Heidegger? Qual o sentido da antecipação de Rosenzweig e Simmel às idéias heideggerianas? Ou melhor: há estruturas similares entre os pontos cruciais da ontologia heideggeriana e a tradição judaica? Mas como Heidegger, tão conhecido por seu endossamento ao Nacional Socialismo de Hitler, poderia estar ao lado de Rosenzweig? A resposta a tal questionamento – que de início pode soar estranho – se desdobra em duas frentes: John Caputo e Marlene Zarader.

Caputo elabora suas análises às ideias de Heidegger – no que concerne ao problema levantado aqui – em dois momentos que se portam de modo antagônico. Primeiramente, temos uma análise minuciosa daquilo que Caputo denomina de “assombrosas e provocativas similaridades”¹⁴ entre Eckhart e Heidegger. Nesta obra – *The Mystical Element in Heidegger's Thought* – Caputo afirma que Heidegger desenvolve uma relação com o misticismo que de modo algum é arbitrária, já que na sua *Habilitationsschrift*, de 1915, o próprio Heidegger aponta o fato de que na Idade Média a escolástica e o misticismo pertencerem “essencialmente um ao outro”¹⁵. Segundo Caputo, Heidegger possuía um interesse especial por Mestre Eckhart, um místico medieval. A idéia é que se uma determinada filosofia não está aberta e receptiva às visões dos místicos, esta desemboca num racionalismo estéril e, do mesmo modo, o misticismo que não se vale e se torna mais claro com a ajuda da filosofia se transforma num irracionalismo que não alcança fim nenhum.

Caputo acredita que esta abordagem do jovem Heidegger – anterior à sua analítica existencial – será uma chave muito importante para interpretarmos com a devida clareza a *Kehre* heideggeriana e seu caminho em direção à Serenidade. Temas fundamentais do pensamento heideggeriano – o nada, a diferença ontológica e a transcendência do Dasein¹⁶

¹⁴ CAPUTO, John D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986. p. 8. (Nota: os títulos que aparecerem em idioma estrangeiro possuem as citações referidas traduzidas pelo autor).

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1972. p. 352.

¹⁶ A tradição em língua portuguesa se reserva o direito de traduzir Dasein por ser-aí, pre-sença ou ser-o-aí. 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 ou ser-o-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 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 ou o ser-o-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

que se desdobram na compreensão muito particular de Heidegger sobre o λόγος, a ἀλήθεια e o destinamento do ser – possuem suas raízes mais profundas no misticismo medieval, mais especificamente nas idéias de Mestre Eckhart. São as concepções eckhartianas sobre a *Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit* e *das Nichts* que permitem a Heidegger, segundo Caputo, atingir pontos cruciais dentro de sua análise¹⁷.

Neste primeiro momento, o trabalho de Caputo é demonstrar as similitudes que surgem entre o pensamento eckhartiano e o pensamento heideggeriano. O que falta na abordagem de Caputo é atingir as influências de Eckhart, o que nos permitiria traçar uma Tradição muito específica em que a idéia central da negatividade trafega como o norteador de uma abordagem ontológica radical que nos fará remontar aos primeiros momentos do Neoplatonismo – mas tocaremos neste ponto mais à frente. O que é importante sublinhar aqui é que a ausência de uma análise da história da negatividade causa no segundo momento do próprio Caputo um abandono às suas abordagens iniciais – inclusive ele mesmo traça comparações proveitosas entre Heidegger e Tomás de Aquino¹⁸ - apontando para um saudosismo da *essentia* medieval no trabalho que se segue, intitulado *Desmitificando Heidegger*.

Neste segundo momento, já não temos mais um Caputo interessado em se debruçar sobre as influências de Heidegger para erigir o edifício de suas idéias mais instigantes¹⁹. Ao contrário, o que vemos é um Caputo mais religioso – e portanto menos místico – tentando justificar filosoficamente as atitudes políticas de Heidegger. Inicialmente, Caputo traça o ponto de partida da analítica existencial a partir de uma persistente preferência dada por Heidegger aos primeiros gregos. Cria-se, assim, uma mitologia do ser. Em *Ser e Tempo*, diz Caputo, é a temporalidade (*Zeitlichkeit*) do Dasein que nos fornece a pista para entendermos a temporalidade (*Temporalität*) do ser²⁰: deve-se buscar um desvelamento - ἀλήθεια - a-histórico, uma vez que se funda a temporalidade do ser na sua própria verdade. Mas o que era

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.

¹⁷ Mais especificamente os pontos citados anteriormente: o nada, a diferença ontológica e a transcendência do Dasein.

¹⁸ Cf. CAPUTO, John. *Heidegger and Aquinas. An essay on overcoming Metaphysics*. New York : Fordham University Press, 1990.

¹⁹ É o próprio Caputo quem nos diz que “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”. In CAPUTO, J. *The Mystical Element*. Op. Cit. p. 8.

²⁰ Cf. Idem. *Desmistificando Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2000. p.30.

para ser a-histórico, indica Caputo, ganha contorno histórico em Heidegger, já que se funda o mito do ser entre os gregos que primeiro trataram da questão do sentido do ser.

Este mito não surge inicialmente nas primeiras conferências de Heidegger em Freiburg que deram origem a *Ser e Tempo*, já que inicialmente teríamos aqui uma “hermenêutica da facticidade” que Caputo compreende em duas frentes: “[...] por um lado, do mundo da vida fáctico das comunidades do Novo Testamento, sedimentadas abaixo da ontoteologia dogmática da tradição; e, por outro lado, do mundo da vida fáctico da ética aristotélica, sedimentada abaixo da metafísica da *ousia*”²¹. Se seguirmos Caputo, podemos mesmo afirmar que já no § 44 de *Ser e Tempo* há uma possibilidade de divisarmos este mito, e portanto o funda, uma vez que ali se pensa o fenômeno originário da verdade (*Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit*) em oposição ao conceito tradicional de verdade (*Der traditionelle Wahrheitsbegriff*)²².

Isto é possível porque são os primeiros gregos que pensavam o ser na sua existência como presença dentro da ἀλήθεια. A verdade só pode ser romantizada e cristianizada como *veritas* após as tentativas de Platão e Aristóteles em precisar “esta concepção com uma <<definição>> do elo existente entre o pensamento e o ser que relegou para segundo plano o aspecto da *alétheia* como desocultação”²³. A questão de Caputo é: como este *Wesen* da história – que permite que a história seja – e que nunca pode ele mesmo ser histórico, pode deixar suas marcas numa época histórica?

O alvo é uma afirmativa complexa: este *Wesen* retorna da Grécia Antiga até a Alemanha de Heidegger por meio de uma filosofia e de um Estado que permitem que o sentido originário do ser seja novamente posto em questão. O mito do ser é também o mito da origem (*Ursprung*) e do começo (*Anfang*) e que atinge, agora, um retorno histórico. A compreensão heideggeriana sobre a essência da técnica – *Gestell* – assim nos faz crer Caputo, é uma tomada de posição clara em direção ao nazismo. Caputo entende que Heidegger, influenciado por Hölderlin e os primeiros gregos, está contra as turbinas, os computadores e “as horríveis e trituradoras rodas do *Gestell*”²⁴. Heidegger, segundo Caputo, esquece a alta taxa de mortalidade entre os primeiros gregos, bem como o lugar reservado às mulheres e aos escravos.

A crítica que Heidegger faz à tecnologia é, então, a parte mais poderosa de sua obra, onde tudo é sintetizado ao sabor do λόγος. Esta abordagem que surge apenas nos anos 30 se

²¹ Op. Cit. p. 19.

²² Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 19ª ed. Tübingen: Niemeyer, 2006. pp. 214 e 219.

²³ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 40.

²⁴ Op. Cit. p.58.

distancia do que nos é dito em *Ser e Tempo* onde a ciência aparece de modo positivo quando, no § 69, b, procura-se estabelecer um conceito existencial da ciência (*einen existenzialen Begriff der Wissenschaft*)²⁵. O *Gestell* preenche o esclarecimento dado no seu próprio afastamento. No invisível do esclarecimento emerge a tecnologia que não é o ser, mas o modo como pretende ser, sendo algo dado, que não é o *Ereignis* e nem tampouco o *Es gibt* – e isto, para Caputo, parece um grande distanciamento do real, da História, da vida dos homens que trabalham e sofrem. Só um deus pode nos salvar, eis a célebre conclusão de Heidegger e isso mesmo porque o ser se representou como *Gestell*.

Diante desta essência da técnica que coloca em um só bojo a produção de trigo para produzir o pão que alimenta e a produção de armas que matam, Caputo coloca a *phronêsis*²⁶. Esta não é um conhecimento do imutável, mas sim conhecimento que lida com um cenário que oscila e que se dá num mundo que muda. Ela é “uma sensibilidade para as exigências da situação individual, uma intuição (*nous*) que o entendimento prático efectua das idiossincrasias do particular”²⁷.

O intuito de Caputo é definir que esta postura de Heidegger em favor do *Wesen* aponta para suas escolhas políticas. É conhecida a anuência de Heidegger à pergunta de Löwith se seu envolvimento político estava na essência de sua filosofia, acrescentando que era sua concepção de historicidade que constituía a base deste envolvimento. Agora se torna claro o intuito de Caputo: o endossamento de Heidegger ao nazismo está na base de sua própria filosofia – o mito do ser (que reúne sobre um único privilégio os primeiros gregos e os alemães) valida o programa político nazista na medida em que o povo (*Volk*) alemão está na ponta, dentro da História, da escuta atenta do destinamento do ser.

É interessante notar que num artigo de 1992 – *Heidegger and Theology* – e que daria ensejo a Caputo para estruturar o Capítulo 9 de seu *Desmistificando Heidegger* – Caputo parecia muito ciente da necessidade de colocar fundamentos da formação intelectual de Heidegger como ponto de partida para inserir suas “influências místicas”. Ele parte das investigações históricas de Hugo Ott onde “aprendemos os detalhes da educação e criação iniciais de Heidegger na Igreja Católica”²⁸. O objetivo aqui é fundamentar os primeiros momentos do pensamento heideggeriano e assegurar seu retorno dentro de sua própria história – e este retorno possui caracteres marcadamente místicos.

²⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. Cit. p. 357.

²⁶ Cf. CAPUTO, J.. *Desmistificando Heidegger*. pp. 98-9.

²⁷ Op. Cit. p. 99.

²⁸ Idem. Heidegger e a Teologia. *Revista Perspectiva Filosófica*. Vol II, 26, 2007. Trad. do Autor. p.111.

Ott descobriu as primeiras publicações de Heidegger numa revista católica ultraconservadora nos anos entre 1910 a 1912²⁹. O percurso do jovem pensador apontava para pontos que marcariam profundamente o seu modo de pensar. Escreve Caputo:

Os primeiros interesses filosóficos e teológicos de Heidegger naqueles dias estavam centrados numa nova e promissora apropriação da filosofia escolástica medieval à luz de suas pesquisas nos fundamentos da moderna lógica e na refutação de Husserl ao psicologismo. Como filósofo, Heidegger rejeitava o psicologismo – a tentativa de encontrar lógica e matemática na composição psicológica da mente humana – como uma forma de empirismo e relativismo, mesmo quando ele era teologicamente contrário ao modernismo como forma de relativismo histórico que ameaçava minar a eterna verdade teológica. 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*).³⁰

Este artigo de Caputo se aproxima mais de seu tomo *The Mystical Element* do que o todo buscado na obra *Desmistificando Heidegger*. Neste sentido, as pesquisas de Ott demonstram como as abordagens de Heidegger saltam de seus interesses em teologia à sua carreira universitária como filósofo. Inicialmente, entretanto, Heidegger – nestes textos encontrados por Ott – publica no “*Der Akademiker* da União dos estudantes alemães católicos”³¹ um artigo na sombra do círculo de Romano Guardini e Oswald von Neel, “estudante de matemática, pioneiro da doutrina social católica”³², onde afirma a profunda contradição existente entre as concepções modernas da vida e a antiga sabedoria da tradição cristã.

Na primavera de 1911, no número de março, Heidegger publica outro artigo onde reconhece a filosofia como uma *philosophia perennis*, ‘um espelho verdadeiro do eterno’³³. Caputo está ciente deste período histórico do pensamento de Heidegger. Há, aqui, uma preocupação com o lado vivo da tradição medieval; a “experiência de vida” medieval

²⁹ Cf. OTT, Hugo. *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*. Paris: Payot, 1990. pp. 65-69

³⁰ CAPUTO, J. Op. Cit. pp. 111-2.

³¹ OTTO, Hugo. Op. Cit. p. 66.

³² Op. Cit.

³³ Op. Cit. p. 68.

(*Lebenserfahrung*) apontaria para uma oposição ao modo lógico e logocêntrico de encarar esta mesma vida. Neste ponto, Caputo retorna a sua tese inicial: Heidegger diz que “devemos escutar a teologia moral e o misticismo medieval, em particular a do Mestre Eckhart”³⁴.

Em *Ser e Tempo* – e isto nota o próprio Caputo – a analítica existencial surge livre de um ideal existenciário, seja ele grego ou cristão. O problema parece ser o fato de que *Ser e Tempo* tenta “formalizar as estruturas da facticidade da vida cristã”³⁵. Rudolph Bultmann saudou a obra com grande entusiasmo por entender que ali poderia residir uma fonte importante para a teologia cristã. *Ser e Tempo* havia descoberto, segundo Bultmann, a estrutura de uma existência religiosa e cristã, “mas sem a visão de mundo ôntico-mística que era uma característica idiossincrática das ontologias do primeiro século”.³⁶ A questão parece problemática já que exige estabelecer uma ligação entre a analítica existencial e a formalização citada. Escutar Eckhart, como indicado por Heidegger, indica a possibilidade de pensarmos a tradição da negatividade como ponto de convergência mais seguro em relação a Kehre – e isso mesmo a partir do conceito de nada heideggeriano.

Heidegger retoma a problemática do nada na sua aula inaugural em Freiburg-im-Breisgau no ano de 1929. Sua aula-preleção, intitulada *Que é Metafísica?* (*Was ist Metaphysik?*), afirma que o “nada se revela na angústia”³⁷, já que nesta última o ente em sua totalidade se torna caduco. O nada, aqui, é que permite ao Dasein ser conduzido diante do ente enquanto tal. Como o nada aqui dado pode servir como esta ponte? Há uma influência subterrânea aqui não dita? Caputo tenta solucionar este problema apontando para um fato interessante: Heidegger lança sua preleção exatamente a 600 anos após a morte de Eckhart. Além do mais, a temática da preleção, o nada, foi um dos assuntos essenciais da mística eckhartiana.

A negatividade de Deus [único ser que possui o privilégio de ser puro de todo ente (*puritas essendi*)] funda, para Eckhart, a diferença entre Este e o mundo criatural. A alma, para atingir o cerne desta diferença e se realizar na plenitude da negatividade divina, deve se desprender do mundo pelo desprendimento (*die Abgeschiedenheit*). É o desprendimento que permite à alma (ou ao Dasein, se assim preferirmos) realizar a união perfeita com o ser em si mesmo, entendido aqui como o que é *outro* em relação a todos os entes (*Andere zu allem*

³⁴ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 112.

³⁵ Op. Cit. p. 115.

³⁶ Op. Cit.

³⁷ HEIDEGGER, M. Que é Metafísica? In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril, 1984. (Os Pensadores). p. 40.

Seienden)³⁸. Ora, “a negação do nada é o ser dos entes”³⁹ e este, em Eckhart, é Deus. Para Heidegger, como é explicitado em sua preleção – e que retoma o § 40 de *Ser e Tempo*, onde a disposição fundamental da angústia é entendida como abertura privilegiada do Dasein (*eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins*) – o nada nadifica (*Das Nichts nichtet*) pela angústia, tornando o ente caduco em si mesmo.

Caputo está ciente desta possibilidade de interpretação, mas falha exatamente por não dimensionar as influências de Eckhart. O pensamento eckhartiano é devedor das conquistas de Dionísio, o Areopagita – especificamente as suas obras *De caelesti Hierarchia* e *De divinis nominibus* – através do conceito de negatividade, Deus e mundo, ascensão da alma e hipóstases já dadas pelo Neoplatonismo, via Plotino e Proclo, mas definitivamente trazidas à tona do pensamento Ocidental pela junção entre tradição judaica e tradição helenística realizada por Filon de Alexandria, o que podemos notar nas suas obras *Leggum Allegoriae*, *De Vita Mosis* e *Quaestio in Genesis* que refundam a questão da negatividade da tradição judaico-cabalística nos termos da filosofia platônica. Zarader percebe esta dimensão de uma tradição tão específica, ou seja, uma tradição que pensa o ser pelo viés da negatividade em que o ser é constantemente ‘desdito’ mais do que é ‘dito’, ou seja, se oculta mais do que se revela. Neste sentido:

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 δίασθημα de Plotino, há como que uma ‘tradição’ paralela, tradição mais subterrânea – porque negativa⁴⁰ – do que a sólida tradição positiva que, do platonismo oficial ao saber absoluto, caracteriza a ontologia clássica.⁴¹

O trabalho inicial de Zarader foi tornar claro para nós a busca de Heidegger pelas palavras da origem na tradição grega – aquilo que Caputo denomina de mito do ser. Se suas pesquisas apontaram para a citação dada acima, dever-se-ia traçar os dizeres mais específicos e relacionados a tal desdizer do ser – nomeadamente em relação aos pensadores citados e à

³⁸ A mística cristã posterior entenderá esta idéia como a comunhão do ser. Cf. ZIZIOULAS, John. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

³⁹ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 21.

⁴⁰ No Capítulo I iremos definir a expressão *tradição do pensamento da negatividade*, especificamente para nos apartar daquilo que Marcuse chama de *filosofia negativa* nomeadamente em relação a Hegel. Cf. MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004. p. 33.

⁴¹ ZARADER, M. *Heidegger e as Palavras da Origem*. Op. Cit. p. 191.

sua influência sobre Heidegger – na sua obra seguinte, *A Dívida Impensada*. Mas Zarader assim não o faz.

Ela se volta muito mais, na obra referida, às aproximações plausíveis de serem feitas entre Heidegger e a Bíblia, a nossa herança hebraica. Zarader deriva sua obra não daquilo que ela mesma havia traçado inicialmente com suas pesquisas sobre o retorno de Heidegger aos gregos, mas sim a partir de um curso intitulado “Heidegger e a Bíblia”, lecionado na Universidade Paul Valéry no ano letivo 1986-1987.⁴² A formulação heideggeriana sobre as nossas origens possui como resposta apenas uma via: somos herdeiros dos gregos. Zarader entende que falta a tal resposta um elemento importante: a nossa herança hebraica. Esta herança está na base daquilo que Paul Ricouer chama de grupo hebraico e que assim o define Zarader:

Grupo propriamente gigantesco, abundante, onde se entrelaçam de uma forma inextrincável: uma língua (o hebreu), um texto (a Bíblia), uma tradição de pensamento e de escrita (as literaturas talmúdicas, midráquica, cabalística...), uma religião (o judaísmo), um povo e finalmente a sua história e os seus mitos.⁴³

Entretanto, se podíamos esperar uma abordagem que levasse a termo as influências da tradição hebraica no pensamento de Heidegger, Zarader segue uma via completamente oposta, ou seja, quer ir para além de Heidegger ao nos informar que não podemos pensar o todo de nossa História, do pensamento Ocidental e de sua tradição sem pensarmos a constituinte hebraica que perpassa tais pontos da origem ao presente, mesmo que ao confrontar Heidegger com Lévinas lemos Zarader afirmar que “Heidegger está mais perto do universo bíblico do que aquilo que diz, e Lévinas mais perto de Heidegger do que aquilo que pensa”⁴⁴. Zarader estava ciente de que não se podia falar de uma influência direta desta tradição sobre o pensamento heideggeriano. O problema é que Heidegger parece conhecer bem a Bíblia em grego, mas não o texto hebraico⁴⁵ – nem tampouco parece suspeitar de uma tradição específica que inclui o Talmude, a vertente midráquica, o Sêfer Ietsirá, o Zohar, o Bahir e os

⁴² Cf. Idem. *A Dívida Impensada. Heidegger e a Herança Hebraica*. Lisboa: Piaget, 1999. p. 12.

⁴³ Op. Cit. p. 23.

⁴⁴ ZARADER, M. *A Dívida Impensada*. Op. Cit. p. 179.

⁴⁵ Cf. DUPUY, Bernard. Heidegger et le Dieu inconnu. In: KEARNEY, R. e O'LEARY, J.S (org.). *Heidegger et la Question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980.

cabalistas que derivam destes textos. Deste modo, parece problemática a questão de imputar uma determinada influência da tradição hebraica sobre Heidegger.

Zarader, seguindo Ott e Caputo, compreende que há uma filiação subterrânea que se desenha a partir da própria formação de Heidegger enquanto estudante de teologia. Mas a teologia para Heidegger é sempre a teologia cristã e o Deus onto-teo-lógico heideggeriano também é dado apenas em conexão com esta mesma tradição. Os estudos do jovem Heidegger – em relação à Bíblia – foram sempre um estudo do Novo Testamento, excluindo qualquer aproximação com os profetas e o Deus vetero-testamentário. A preocupação heideggeriana neste momento é com a vinda do Senhor, a Παρουσία e com o tempo em suas dimensões, a saber, *καίρός* e *χρόνος*. Lehmann e Pöggeler, como indica Zarader, sublinham que a experiência cristã do tempo – a marca do *καίρός* escatológico – permanecerá para além da analítica existencial, mesmo lá na *Kehre* e na noção do destino do ser. A pergunta que devemos fazer é: onde há, então, uma influência desta tradição hebraica no pensamento de Heidegger? Zarader nos responde em duas frentes:

[...] 1) dependência do pensamento heideggeriano (incluindo o mais tardio) face a algumas noções *neo-testamentárias*; foi ela que foi parcialmente reconhecida por Heidegger, ao mesmo tempo que negligenciada na reconstrução que propõe da sua obra; 2) dependência dessas noções neo-testamentárias com relação na sua base hebraica e *vetero-testamentária*[...] ⁴⁶.

Abrem-se, então, duas possibilidades de pensarmos a influência da tradição hebraica sobre o pensamento heideggeriano: 1. Com Caputo podemos pensar não apenas o elemento místico presente na obra de Heidegger (mais especificamente o *segundo* Heidegger), mas as convergências entre seu pensamento e a mística de Mestre Eckhart. A questão, que faltou a Caputo ⁴⁷, é delinear as próprias influências de Eckhart, traçando o percurso da *tradição do pensamento da negatividade*, inserindo aqui a origem desta tradição com Filon de Alexandria (*Leggum Allegoriae*, *De Vita Mosis* e *Quaestio in Genesis*) e a mística judaica (*a tradição cabalística*), passando por Jâmblico (*De Mysterii*), Clemente (*Stromata*), Plotino (*Eneadas*), Proclo (*Elementos de Teologia*), Dionísio, o Areopagita (*De Caelesti Hierarchia* e *De divinis nominibus*) e, por fim, Mestre Eckhart (*Tratados e Sermões*); 2) Com Zarader podemos delimitar a esfera de articulação da tradição hebraica e possíveis convergências com o

⁴⁶ ZARADER, M. Op. Cit. pp. 194-5.

⁴⁷ Trataremos de novas convergências que poderão radicalizar ainda mais a tarefa aqui citada.

pensamento heideggeriano via seus estudos de teologia e as marcas deixadas ao longo de sua obra, inferindo que o trabalho de Filon de Alexandria foi exatamente o de fundir a teologia hebraica com a filosofia helênica, o que abre em definitivo as possibilidades de realização da mística medieval e o caráter mais próximo desta com a tradição hebraica não dita por Heidegger e tampouco por Zarader.

Ora, Heidegger – na obra *Fenomenologia da Vida Religiosa* (*Phänomenologie des religiösen Lebens*) – afirmava que “a teologia medieval descansa sobre Agostinho”⁴⁸. Aqui, a mística medieval é entendida como “uma revitalização do pensamento teológico e da prática eclesial da religião, que se volta, no essencial, a motivos agostinianos”⁴⁹. Heidegger entendia o agostinianismo de dois modos: *filosoficamente* e *teologicamente*. O primeiro se refere a um platonismo de caráter cristão contra Aristóteles; e o segundo a uma determinada concepção da doutrina do pecado e da graça⁵⁰. Mas há um ponto aqui que não pode ser olvidado.

Nas suas *Confissões*, Agostinho nos diz que leu os neoplatônicos e que, ainda mais, “instigado por esses escritos a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração sob tua guia, e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio”⁵¹. Heidegger estava ciente do alcance desta influência em Agostinho. No texto *Augustinus und der Neuplatonismus* – que integra a coletânea *Phänomenologie des religiösen Lebens* – Heidegger reconhece que de um ponto de vista histórico-objetivo, em relação à filosofia agostiniana, “trata-se da questão da medida e do modo da influência da filosofia neoplatônica sobre o trabalho dogmático-filosófico de Agostinho”⁵². O problema reside na compreensão heideggeriana de que há apenas uma vertente de fundo: a vertente grega. Trata-se, em Heidegger, de delinear apenas a influência Grega no cristianismo; o processo de helenização deste último.

Heidegger entende que a questão da verdade se transforma, em Agostinho, na questão de Deus. A equação é: *beata vita* = *vera beata vita* = *veritas* = Deus. A abordagem fáctica do problema⁵³ não se resume ao simples sentido dado pela igualdade desta equação. Este sentido encobre a escolha desde já sempre tomada por Heidegger: a dogmática e a filosofia agostiniana possuem um único solo originário: a Grécia. Não é de se estranhar que todas as abordagens heideggerianas sobre os três modos da *tentatio* – e a busca por sua devida medida

⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Estudios sobre Mística Medieval*. Op. Cit. p. 13.

⁴⁹ Op. Cit.

⁵⁰ Cf. às discussões de Heidegger com Troeltsch, Harnack e Dilthey sobre este caráter, ver Op. Cit. pp. 14 a 20.

⁵¹ AGOSTINHO. *Confissões*. VII, 10.

⁵² HEIDEGGER, M. Op. Cit. p. 23.

⁵³ Como diz Heidegger citando Agostinho: “*Veritas est Vera beata vita: ‘Veritas’* [A verdade é a verdadeira vida feliz: ‘Verdade’]”. In Op. Cit. p. 52.

enquanto um *existencial* genuíno - possuam como base uma interpretação heideggeriana-grega. Não há, em momento algum, uma aproximação com a tradição hebraica.

No outro texto que segue à mesma coletânea – *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* – Heidegger afirma que quando tratamos dos fundamentos da mística medieval numa abordagem meramente histórico-filosófica (o que significa delimitar seus “pressupostos metafísicos, os pontos de vista epistemológicos, as doutrinas éticas fundamentais e, sobretudo, o aspecto científico desta vivência”⁵⁴) erigimos uma compreensão que nos conduz a Stoa, Platão e Aristóteles. Parece, então, que a mística medieval não deve nada de sua construção à tradição hebraica. Ou pior: o caráter mais profundo da mística hebraica – a Cabala – parece não ter exercido nenhuma importância sobre esta mesma mística.

Parece que o “caráter estrutural de unidade do objeto e do sujeito”⁵⁵ e que responde por seu viés irracional – aquilo que se chama de consciência apofática – não possui um elemento fortemente marcado pela tradição cabalística-hebraica. Nossa afirmação vai contra a tese de Heidegger de que a teologia medieval possui como alicerce apenas uma base agostiniana – entendida aqui desprovida de seu elemento hebraico. Afirmamos: a mística medieval possui tanto uma base grega quanto uma base hebraica para sua realização. O misticismo cristão medieval em si mesmo é fruto destas convergências.

Não é nosso intuito traçar aqui as interpretações de Heidegger sobre Agostinho; isto já foi muito bem feito anteriormente⁵⁶ e se trata de uma tarefa que foge completamente aos nossos interesses aqui postos. É *nosso objetivo* demonstrar que a compreensão heideggeriana sobre o nada, a diferença ontológica e a transcendência do Dasein – e seus desdobramentos nos conceitos de λόγος, ἀλήθεια, sagrado, abertura, serenidade e destinamento do ser - podem encontrar convergências com uma tradição metafísica surgida no seio do Neoplatonismo, com raízes no misticismo hebraico, e que possui como centro gravitacional de interpretação para sua ontologia o conceito de negatividade. A tarefa da destruição da metafísica – a história da ontologia (*die Geschichte der Ontologie*) – encetada por Heidegger (e que possui um caráter positivo e outro negativo)⁵⁷ não sugere que haja elementos da tradição hebraica não apenas na *Suma Teológica* de Aquino ou nas *Disputationes Metaphysicae* de Suarez, mas que a própria *Lógica* de Hegel não é devedora da mesma. Não

⁵⁴ Op. Cit. p. 160.

⁵⁵ Op. Cit. p. 169.

⁵⁶ Cf. DE PAULO, Craig J. (Edt.). *The influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*. EUA: Edwin Mellen Press, 2006. (Os estudos aqui presentes tratam mais especificamente da influência de Agostinho sobre o Heidegger de *Ser e Tempo*).

⁵⁷ Caráter positivo: “[...] definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas” (In. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 51.), seus limites. Caráter negativo: “sua crítica volta-se para o ‘hoje’ e os modos vigentes de se tratar a história da ontologia”. Op. Cit.

entendemos com Heidegger que a ontologia medieval é uma mera “ontologia grega desarraigada”⁵⁸, mas concordamos quando este afirma que “dentro de uma recepção dogmática das concepções fundamentais do ser dos gregos, a sistematização medieval comporta ainda muito trabalho não realizado e pioneiro”⁵⁹.

Entretanto, acrescentamos: *a própria sistematização medieval possui elementos da tradição judaica que permite à mesma repetir uma ontologia da negatividade; uma ontologia que não fala do ser apontando para o ente, mas fala do ser a partir do nada*. Iremos compreender que é com Filon de Alexandria que o elemento hebraico adentra a esfera da filosofia neoplatônica e cria as estruturas necessárias para permitir que uma tradição do pensamento da negatividade seja fundada e tome corpo na mística cristã medieval. Heidegger entende que “foi com a ajuda da doutrina das ideias proposta por Platão que se apreendeu o conceito cristão de Deus”⁶⁰. O conceito de *summum ens* ou *ens realissimus*, derivado daqui, possui sempre um caráter ôntico. Filon – e a tradição cabalística – parece trafegar num âmbito em que se quer pensar Deus para além das determinações ônticas através da via negativa.

Como explica David Runia, Filon estava ciente das dificuldades de interpretar Deus nos diversos modos dados pela *Septuaginta* – Deus é único, espírito, fogo, luz, verdade (os mais familiares) – e da necessidade de remover “o perigo da teologia materialista estóica ao descrever o processo da criação em termos platônicos”⁶¹. Neste sentido, ele funda uma interpretação das Escrituras baseada numa aproximação híbrida entre o platonismo e a mística judaica da negatividade⁶². Esta mesma negatividade dará ensejo aos desenvolvimentos posteriores dos neoplatônicos Jâmblico, Saccas, Plotino e Proclo e na mística cristã de Clemente, Dionísio e Eckhart. Inserir convergências entre os conceitos de nada, diferença ontológica e transcendência do Dasein – e os desdobramentos citados - com os conceitos fundamentais da teologia-mística acima citada será o objetivo principal de nosso trabalho.

Nesta empreitada, lançaremos mão da ontologia fundamental do primeiro Heidegger – a analítica existencial de *Ser e Tempo* – para demarcarmos nossa pesquisa a partir da elaboração da destruição da tradição – em seu sentido positivo e negativo – e o entendimento inicial dos conceitos de λόγος e ἀλήθεια. Ainda no âmbito do primeiro Heidegger, lançaremos mão de seus conceitos de diferença ontológica, mundanidade, humor e angústia para alcançarmos a sua Kehre. De fato, é no segundo Heidegger que encontraremos solo

⁵⁸ Op. Cit. p. 50

⁵⁹ Op. Cit.

⁶⁰ HEIDEGGER, M. Da Essência da Verdade. In: idem. *Ser e Verdade*. Vozes: Petrópolis, 2007. p. 156 .

⁶¹ RUNIA, David T. "Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew," *Studia Philonica Annual* 7 (1995), p. 157.

⁶² Tema que iremos discutir de modo detalhado no Capítulo I.

fecundo para trazermos à tona aproximações com a tradição citada, mais especificamente em relação aos conceitos referidos e as conquistas posteriores como a compreensão heideggeriana para a serenidade, abertura, sagrado, *Ereignis* e destinamento do ser⁶³.

Para alcançar esta meta, *nosso método* se guiará por três frentes específicas: uma abordagem fenomenológica-hermenêutica da tríade temática estudada; uma leitura gramático-histórica dos textos antigos e uma composição temática dos conceitos dados em três capítulos distintos, mas que – assim acreditamos – possuirão unidade estrutural quando estabelecermos as relações necessárias entre os mesmos. A unidade desta estrutura advirá não apenas das conquistas de *Ser e Tempo* – a base de toda analítica existencial – mas também a partir da confluência que será estabelecida entre estes conceitos e os temas do segundo Heidegger com os fundamentos da tradição do pensamento da negatividade. A busca pela conquista do sentido de Deus, a compreensão desta tradição sobre mundo e alma e sobre o papel de determinados existenciais fundamentais na consecução deste todo conceitual à luz da negatividade nos fornecerão pistas para atingirmos convergências que abram em definitivo novas possibilidades para a destruição da tradição. Assim, será possível aproximar a tradição do pensamento da negatividade com a analítica existencial e os seus desdobramentos a partir da *Kehre* heideggeriana. Conquista-se, deste modo, uma nova maneira de entendermos o papel da desconstrução da tradição metafísica Ocidental exigida pelo próprio Heidegger, tanto elaborando um passo de volta quanto se lançando no futuro.

⁶³ É importante aqui diferenciar entre a ontologia fundamental e a *Kehre*. Entendemos a ontologia fundamental em dois sentidos que se completam: 1. É fundamental por ser a partir dela que todas as outras ontologias podem surgir. As antigas ontologias se fundam na estrutura ôntica do Dasein: “[...] as ontologias que possuem por tema os entes deprovidos do modo de ser do Dasein se fundam e motivam na estrutura ôntica do próprio Dasein, que acolhe em si a determinação de uma compreensão pré-ontológica do ser. É por isso que se deve procurar, na *analítica existencial do Dasein*, a *ontologia fundamental* de onde as demais podem originar-se”. Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 40. 2. Ela é também fundamental por ser uma ontologia fundada na analítica do Dasein: “[...] agora revelou-se que a analítica ontológica do Dasein em geral constitui a ontologia fundamental e que, portanto, o Dasein se evidencia como o ente a ser, em princípio, previamente *interrogado* em seu ser”. Op. Cit. p. 41. A *Kehre*, por seu turno, significa uma mudança no pensamento heideggeriano e um salto sobre a própria analítica inicialmente estabelecida em *Ser e Tempo* e uma concentração na própria *Ereignis*: “A *Kehre*, a então chamada virada durante a década de 30, é onde o ponto focal da reflexão de Heidegger passa sutilmente do [Dasein] para o ser em si mesmo”. Sheehan, Thomas. *GESCHICHTLICHKEIT /EREIGNIS /KEHRE. Existential (Meletai Sophia)*. Budapeste, XI, 3-4, 2001. p. 248. É na *Kehre* que Heidegger compreende que o esquecimento do ser não é imputável ao pensamento e, assim, não se pensa mais o ser à luz do Dasein, mas sim a partir da história onde ele se retira.

CAPÍTULO I

A Tradição do Pensamento da Negatividade

1. As raízes cabalísticas do conceito de Negatividade.

A Cabala representa a suma judaica¹. Trata-se de uma tradição judaica – que no decorrer dos séculos adentra a esfera do misticismo cristão e islâmico - que se debruça sobre as coisas divinas. Esta tradição caminha lado a lado com a Bíblia e funciona como “*uma tradição* destinada a capacitar certa classe de iniciados a explicar e compreender a Lei (Thorah)”². Em termos da dogmática místico-filosófica da Cabala, esta pode ser estruturada a partir de duas obras essenciais: o Sêfer Ietsirá e o Zohar. As especulações místicas nesta área se dividem na *obra do carro* (*maase mercaba* – o Zohar) e na *obra da criação* (*maasse bereschit* – o Sêfer Ietsirá)³. O Sêfer Ietsirá trata da obra da criação estruturando uma diferença entre o Deus não manifesto entendido como pura negatividade, o Ein-Sof Or (אין סוף אור), e o mundo manifesto, ou seja, as dez Sephiroth e os vinte e dois caminhos da Árvore da Vida (עץ החיים). O Zohar, por seu turno, “é um comentário cabalístico do Pentataeuco”⁴.

O Sêfer Ietsirá – texto provavelmente construído no século I d.C.⁵ – constitui uma das fontes principais para se entender a filosofia e a dogmática mística da Cabala. Entretanto, há uma controvérsia sobre a origem do conhecimento e da própria tradição cabalística. Adolphe Franck, por exemplo, sustenta a tese de que os principais conteúdos das doutrinas cabalísticas foram tomados emprestados dos teólogos persas⁶. Scholem cita a teoria de F. A Tholuk (*Commentatio de vi, quam graeca philosophia in theologia Tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuerit. II. Particula: De ortu Cabbalae*) que afirma que a Cabala é historicamente dependente do Sufismo Mulçumano⁷. Scholem, porém, acredita que estas teses não devem ser levadas academicamente a sério. Scholem parte da análise das teorias de Graetz e Neumark para delimitar a origem da Cabala. Para Graetz, a Cabala surge como uma

¹ Cf. SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e seu simbolismo*. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 7.

² PAPUS. *A Cabala*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 22.

³ Cf. Op. Cit.

⁴ Op. Cit. p. 34.

⁵ Como indica Kaplan: “O Sêfer Ietsirá é, sem dúvida, o mais antigo e 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”. In: KAPLAN, Ariele. *Sêfer Ietsirá. O Livro da Criação*. São Paulo: Sêfer, 2002. p. 17.

⁶ Cf. FRANCK, Adolphe. *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*. 3ª ed. Paris, 1892.

⁷ Cf. SCHOLEM, G. *Origins of the Kabbalah*. Princeton: Princeton University Press, 1987. p. 6.

resposta contra o racionalismo radical de Maimônides⁸. Neumark, ao contrário, assinala uma data anterior e propõe que a Cabala na verdade se trata de um desenvolvimento filosófico e místico do próprio judaísmo⁹.

Scholem defende a teoria de que a Cabala “como um fenômeno histórico no judaísmo medieval”¹⁰, nasceu em Provença, e mais ainda na parte ocidental, ou seja, em Languedoc. Todavia, o próprio Scholem reconhece a impossibilidade de datarmos acertadamente o Sêfer Ietsirá e cita um manuscrito do século dez do texto que não pode ser tomado como original, mas apenas como indicação da existência mais tardia desta mesma tradição¹¹. É nesta direção que Kaplan pode afirmar a antiguidade do texto.

Os estudiosos da Cabala – independente desta controvérsia - afirmam que há três divisões categorias para a mesma: teórica, meditativa e mágica. A primeira divisão trata da dinâmica espiritual e se concentra, basicamente, no Zohar¹². Neste tratado temos a análise cabalística para o mundo fenomênico – as dez Sephiroth¹³ – a estrutura da alma e dos anjos. A segunda categoria trata do uso dos nomes divinos através de meditação e que traz em seu lastro a maioria dos textos publicados sobre Cabala. A terceira categoria está estritamente ligada à segunda. Trata-se do uso de “sinais, encantamentos e nomes Divinos através dos quais se poderá influenciar ou alterar os eventos naturais”¹⁴.

Neste sentido, o Sêfer Ietsirá – de acordo com a tradição talmúdica – seria um texto meditativo. Entretanto, a despeito de sua essência prática, o texto possui como base uma metafísica própria necessária à compreensão da prática meditativa. Esta metafísica é a base mesma da estrutura filosófica da Cabala. Há, então, duas esferas de articulação: uma esfera que a linguagem representacional não alcança, já que sua natureza é de pura negatividade e outra cuja linguagem se debruça por um processo de surgimento desta esfera anterior. Em

⁸ Op. Cit. p. 7.

⁹ Op. Cit. p. 9.

¹⁰ Op. Cit. p. 12.

¹¹ Op. Cit. p. 25.

¹² Cf. SCHOLEM, Gershon. *Zohar – The Book of Splendour*. EUA: Schocken Books, 1995; GREEN, Arthur. *A Guide to the Zohar*. Stanford: Stanford University Press, 2003; ROSENROTH, Knorr von. *Kabbalah. The Kabbalah Unveiled*. 6ª Ed. York Beach: Weiser, 2002.

¹³ As dez Sephiroth (ספירות) – Sephirah (ספירה) no singular - respondem pela estrutura manifesta de Deus a partir da negatividade, Ein-Sof Or (אין סוף אור). Esta estrutura recebe o nome de Árvore da Vida (*Etz Hachayyim* - עץ החיים) como em Gênesis 2:9) – dez centros e vinte e dois caminhos (as 22 letras hebraicas) que os interligam. Segundo Fortune: “Cada Sephirah (forma singular do substantivo plural Sephiroth) representa uma fase de evolução e, na linguagem dos rabinos, as Dez Esferas recebem o nome das Dez Emanações Sagradas. Os Caminhos entre elas são fases da consciência subjetiva, os Caminhos ou graus [...] através dos quais a alma desenvolve a sua compreensão do cosmo. As Sephiroth são objetivas; os Caminhos são subjetivos”. In: FORTUNE, Dion. *A Cabala Mística*. São Paulo: Pensamento, 1999. p. 35.

¹⁴ KAPLAN, A. Op. Cit.

termos filosóficos, poderíamos estabelecer uma analogia com a esfera ontológica e a esfera ôntica.

Em termos cabalísticos do próprio Sêfer Ietsirá, como lemos no Capítulo 1, Deus (Yah) gravou com “32 caminhos místicos de Sabedoria” a estrutura de seu universo a fim de criá-lo. O verbo gravar (Chacac, צחק) tem “usualmente a conotação de remover material”¹⁵. Mas este verbo só pode ser devidamente compreendido nesta fórmula quando possuímos a idéia exata de criação dada. Isto significa:

Antes do universo ser criado, existia um espaço vazio no qual ele pudesse ser feito. Mas, inicialmente, só Deus existia, e toda a existência estava cheia da Essência Divina, a Luz do Infinito (*Or Ên Sof*). Nesta Essência indiferenciada, um espaço vago teve que ser gravado. O processo, conhecido pelos cabalistas como o TsimTsum (Construção)¹⁶, está claramente descrito no Zohar: *No princípio da autoridade do rei/ A Lâmpada da escuridão/ Gravou um vazio na Luminescência Divina.../ O vazio gravado na Luminescência Divina foi o espaço Vago, no qual toda a Criação subsequentemente ocorreu*¹⁷.

Os cabalistas usam dois termos para falar deste espaço conceitual vazio que contém a possibilidade para a informação: o Caos (*Tohu*) e o Vazio (*Bohu*)¹⁸. Isto é retirado do próprio relato do Gênesis 1:2 onde lemos que a terra antes era caos e vazio. O Caos é onde há a possibilidade da informação existir, mas “no qual esta possibilidade ainda não foi realizada”¹⁹ – os cabalistas determinam esta região como o Espaço Vago onde primeiro temos o uso do verbo “gravar” para depois surgir o verbo “criar”. A distinção aqui dada é importante: o Espaço Vago permite que o manifesto – os fenômenos – surjam. O mundo manifesto, fenomênico, é entendido na Cabala como a Árvore da Vida com suas dez Sephiroth e seus vinte e dois caminhos. As Sephiroth abrangem o mundo dos atributos divinos. Entretanto, para os místicos, as Sephiroth são a própria vida divina na medida em que esta se move em direção à Criação. Mesmo que possamos pensar numa diferença ontológica dada aqui pela

¹⁵ Op. Cit. p. 42.

¹⁶ Cf. ROTENBERG, Mordechai. *Existência à Luz da Cabala. Teoria e prática do Tzimtzum (Contração) e Psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

¹⁷ Op. Cit. p. 43.

¹⁸ *Tohu* indica a substância pura sem informação, enquanto *Bohu* fala da informação pura. Cf. aos conceitos em relação às letras hebraicas e às Escrituras, ver KAPLAN, Ariele. *The Bahir Illumination*. Nova York: Samuel Weiser, 1979.pp. 88-97.

¹⁹ Op. Cit.

própria Divindade em si e as Sephiroth, devemos entender que para os cabalistas esta vida não estava apartada da própria Divindade:

Mas essa vida não é separada da Divindade, nem lhe é subordinada, mas é, antes, a revelação da raiz oculta, a respeito da qual nada pode ser dito, nem mesmo através de símbolos, já que ela nunca é manifestada, raiz essa que os cabalistas chamam *en-sof*, o infinito. Mas esta raiz oculta e as emanções divinas são uma só coisa²⁰.

É do Espaço Vago que advém aquilo que é enquanto fenômeno. No versículo 1:2 do Sêfer Ietsirá lemos: “Dez Sefirot do nada”²¹.

As Sephiroth, as emanções que manifestam mundo e que advêm da pura negatividade, *Ein-Sof Or*, originam-se *do nada*. Para falar do nada o Sêfer Ietsirá usa a palavra *Beli-ma* (בלי־מה) que pode também ser traduzida por *absoluto*, *inefável*, *abstrato*, *fechado*. De modo conciso, temos:

Esta palavra aparece uma só vez na Escritura, no versículo: “Ele estende o norte sobre o Caos, pendura a terra sobre um nada (*Beli-ma*)” (Jó 26:7). Segundo muitos comentários, a palavra *Beli-ma* deriva de duas palavras, *Beli*, que significa “sem”, e “*Ma*”, que significa “o que” ou “algo”. A palavra *Beli-ma* viria então a significar “sem absolutamente nada” ou “nada”²².

Todavia, o conceito de *Beli-ma* não deve ser apressadamente associado ao conceito de Deus. Na valoração cabalística para *Beli-ma* – o valor numérico que cada letra hebraica possui somado na palavra – teríamos a soma 87, enquanto que em relação ao nome divino *Elohim* teríamos a soma 86; o número anterior. Deste modo, os cabalistas parecem entender que *Beli-ma* se trata na verdade de um estágio posterior à pura essência do Divino. É este caráter incognoscível desta essência – sua compreensão – que permite a distinção entre a negatividade e o manifesto.

Porém, no solo próprio em que os conceitos da negatividade e do nada se articulam, parece haver uma co-pertença entre ambos, uma dinâmica muito própria – se é possível falar

²⁰ SCHOLEM, G. *A Cabala e seus simbolismos*. Op. Cit. p. 47. (É possível encontrar a grafia, em português, para o termo negatividade em hebraico como *Ein-Sof*, *Em-Sof*, *Ain-Sof*, *Ein-Sof*. Optamos pela primeira forma).

²¹ KAPLAN, A. Op. Cit. p. 51. O Termo *Sephiroth* aparece também grafado como *Sefirot* em algumas obras.

²² Op. Cit. P. 52.

assim sobre o que é incognoscível – que é o fundamento daquilo que existe. Na dimensão própria do manifesto, os cabalistas se referem a Kether (כתר), a primeira Sephirah, como a Causa, enquanto que Malkuth (מלכות), a última Sephirah, seria o Efeito. Mas como a Causa não pode existir sem o Efeito, há uma interdependência entre estas duas Sephiroth. Assim, em termos cabalísticos: “Como Causa não pode existir sem Efeito, o Efeito é também a causa da Causa. Neste sentido, o Efeito é a causa e a Causa é o efeito. Já que princípio e fim são inseparáveis, ‘seu fim está contido em seu princípio e seu princípio em seu fim’”²³.

Entretanto, a Cabala não quer conquistar com isso uma definição do que possa ser Deus. Deus, para a Cabala, não pode ser entendido como causa, uma vez que a causa é, em algum grau, dependente de seu efeito. A causa é uma criação e, portanto, posterior a Deus e Este, em si mesmo, não depende de Seu efeito. Coloca-se, então, uma questão problemática sobre Deus e a Criação. Primeiramente devemos entender que para a Cabala – especialmente em seu sentido mais prático de aproximação com o Divino – todo e qualquer conhecimento religioso de Deus só pode ser obtido através “da contemplação do relacionamento de Deus com a criação”²⁴. Faz-se necessário, portanto, estabelecer minimamente a possibilidade de entendermos não a Divindade em sua essência, mas sim o limite imposto entre aquilo que pensamos entender e o que não está sujeito a tal apreensão. Esta distinção é fundamental se quisermos tornar claro o que a Cabala pensa sobre Deus e sua negatividade. Em sua essencialidade divina, Deus não pode ser compreendido, ou seja:

Deus em Si, a Essência absoluta, está além de qualquer compreensão especulativa ou mesmo extática. A atitude da Cabala para com Deus pode ser definida como um agnosticismo místico, formulado de uma maneira mais ou menos extremada *e perto da posição do neoplatonismo*. A fim de expressar este irreconhecível aspecto do Divino os antigos cabalistas da Provença e da Espanha cunharam o termo *Ein-Sof* (“Infinito”). Esta expressão não pode ser remontada a uma tradução de um termo filosófico em latim ou árabe. É, antes, uma hipostatização que, em contextos que lidam com a infinitude de Deus ou com Seu pensamento que “se estende sem fim” (*le-ein sof* ou *ad le-ein sof*), trata a relação adverbial como se fosse um nome e a usa como um termo técnico²⁵.

²³ Op. Cit. p. 83.

²⁴ SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Judaica, Vol. 9. Rio de Janeiro: Koogan, 1989. p. 80.

²⁵ Op. Cit. O primeiro grifo é nosso. Isto se faz importante na medida em que passaremos a tratar da negatividade em Filon de Alexandria já no próximo item deste Capítulo.

Scholem afirma que o termo Ein-Sof não remonta a uma tradição filosófica exterior à tradição judaica. Ele tem em mente a tese de David Ginsburg onde o termo é uma derivação e imitação do termo grego Apeiros (Ἀπειρος) e, mais ainda, o sentido dado ao Ein-Sof – superior ao conhecimento, pensamento e ao ser atuais – é de origem neoplatônica²⁶. O equívoco de Ginsburg, segundo Scholem, é entender que o documento mais antigo da tradição cabalística refere-se ao catecismo neoplatônico sobre as Sephiroth elaborado por Azriel que era discípulo de Isaac que em seus trabalhos já cita o Bahir como uma das bases para suas doutrinas cabalísticas. Para Scholem é possível falar em certos momentos em que o conceito de Ein-Sof trafega por influências neoplatônicas, mas jamais se pode afirmar que este trânsito delimita o todo do conceito. A questão, posta por Scholem, e que é derivada deste contexto, é: em que termos podemos entender a origem do conceito Ein-Sof? Ele explica:

Ele (o conceito) não resulta de uma tradução deliberada, mas de uma interpretação mística dos textos que contém a composição do termo *en-sof* num sentido perfeitamente adverbial, e não como um conceito específico. A doutrina de Saadya Gaon, em particular, abunda em afirmações sobre a infinitude de Deus [...] Tobias ben Eliezer, que escreveu por volta de 1097, também acentua precisamente esta qualidade de Deus no contexto de uma referência aos escritos místicos de Hekhaloth²⁷.

Neste sentido, parece plausível afirmar que Scholem corrobora a tese de Kaplan sobre a antiguidade das origens desta tradição. A negatividade não surge em sentido derivado, mas como um conceito muito próprio, já que responde por uma interpretação mística dos textos e, em especial, da própria Bíblia – o Velho Testamento.

Ein-Sof é a perfeição absoluta e há, mesmo nesta “definição”, a manutenção deste “mistério” que envolve Deus. Pode-se falar, em termos didáticos, de uma “causa infinita” – o que, para bem da verdade, não diz absolutamente nada, já que os cabalistas entendem que na negatividade nem mesmo há vontade. A direção apontada aqui é a de que com referência à negatividade Divina o pensamento não pode atingir uma compreensão. Trata-se de uma “luz”

²⁶ Cf. GINSBURG, David Christian. *The Kabbalah*. Londres, 1865.

²⁷ SCHOLEM, G. *Origins of the Kabbalah*. Op. Cit. p. 266.

escondida²⁸, de uma superfluidade (provavelmente uma tradução para o termo neoplatônico *hyperousia*)²⁹.

Por mais díspares que sejam os termos dados pelos cabalistas, devemos entender que eles não estão atrás de uma conceituação do termo. Ao contrário, querem apenas indicar que Ein-Sof e “seus sinônimos estão acima ou além do pensamento”³⁰. Isto é possível de entender quando a Cabala fala do ocultamento de Deus. Mesmo as especulações acerca de uma possível diferença entre o Deus oculto e o Deus manifesto não é legítima para esta tradição, já que a Criação possibilita, em si mesma, que a Divindade torne-se “acessível para as investigações contemplativas”³¹, porém não em categorias exteriores ao Divino, mas dentro do próprio Deus.

Há uma aproximação – que é seguida por alguns cabalistas - entre a compreensão aristotélica da “causa de todas as causas” e o sentido neoplatônico de “raiz de todas as raízes” com o Ein-Sof. Entretanto, este parentesco só é possível de ser estabelecido quando o Zohar indica que há uma relação entre o Ein-Sof e as “nove luzes do pensamento que brilham a partir do Pensamento Divino, e trazem dessa maneira o Ein-Sof para fora do ocultamento até um nível de emanção mais modesto”³².

Para a Cabala luriânica³³ – principalmente seu desenvolvimento posterior – temos diversas diferenças dentro de Ein-Sof. O problema surge quando se aponta para um sentido que afirma que Ein-Sof pode ser entendido como a realidade absoluta em conjunção com o pensamento divino. Mesmo quando surge a relação de Ein-Sof com a luz, deve-se entender que há a busca aqui por um sentido hiperbólico e é possível distinguir, nestas tradições, a diferença entre o próprio Ein-Sof e a luz de Ein-Sof. Scholem sintetiza esta possibilidade de citar ou indicar o que venha a ser Ein-Sof usando de uma explicação de Kosover. Este último diz que:

Ein-Sof não é Seu Nome, mas uma palavra que significa seu *ocultamento* completo, e nosso idioma sagrado não tem palavra como estas duas para indicar o ocultamento. E não é correto dizer

²⁸ O conceito de *luz* aqui possui apenas natureza hiperbólica.

²⁹ Cf. Op. Cit. p. 81. (Trataremos mais detalhadamente deste termo quando abordarmos as concepções de Dionísio).

³⁰ Op. Cit.

³¹ Op. Cit. p. 82.

³² Idem. *Cabala*. Judaica, Vol. 9. Op. Cit. p. 81.

³³ Refere-se às doutrinas cabalísticas do Rabino Isaac Luria que viveu no século XVI e que elaborou apenas uma obra, o *Sifra di-Tzeni'uta* (Livro de Ocultamento) que trata de uma seção do Zohar. Suas doutrinas eram oralmente passadas aos seus discípulos, “instruindo-os tanto no seu sistema original de Cabala Teórica quanto no modo de comungar com a alma dos justos (tsadikim)”. SCHOLEM, G. Op. Cit. p. 383.

‘Ein-Sof, bendito seja Ele’ ou ‘ possa Ele ser abençoado’ porque ele não pode ser abençoado por nossos lábios³⁴.

Sendo Deus criador, como é possível pensar, então, este ocultamento à luz da Criação? Parece que há uma decisão de sair do ocultamento e mostrar-se. Liga-se, assim, a idéia de uma transição de Ein-Sof para o que se manifesta, o fenômeno, que seria “Deus o Criador”, centrada na compreensão de que há uma primeira emanção. Entretanto os cabalistas estavam cientes de que não se poderia elaborar um relato objetivo deste processo no Ein-Sof. Scholem entende que explicações desta natureza possuem função meramente simbólica e acrescenta:

A decisão de sair do ocultamento para a manifestação e criação não é em nenhum sentido um processo que é necessária consequência à essência do Ein-Sof; é uma livre decisão, que permanece um mistério constante e impenetrável (Cordovero, no início de Elimah). Portanto, na opinião da maioria dos cabalistas, a questão da motivação última da criação não é legítima, e a alegação encontrada em muitos livros de que Deus queria revelar a medida de Sua bondade está ali simplesmente como um expediente que nunca é sistematicamente desenvolvido. Esses primeiros passos para fora, em resultado dos quais a Divindade torna-se acessível para as investigações contemplativas dos cabalistas, acontecem dentro do Próprio Deus e não “saem da categoria do Divino” (Cordovero).³⁵

O que divisamos até aqui é uma doutrina cabalística que trata da emanção e da criação. O problema surge quando se quer pensar as determinações capazes de indicar este primeiro movimento do Ein-Sof em direção à criação. A doutrina das etapas de manifestação contínua das Sephiroth parece, portanto, se confundir com esta primeira emanção. Porém, seguindo uma direção um pouco diferente, temos a doutrina da criação na Cabala luriânica. Ali, temos uma diferença radical (um abismo) entre o Ein-Sof e o mundo da emanção. Esta doutrina possui três pontos fundamentais de articulação: os conceitos de *Tsimtsum* (Contração), *Shevirah* (A Quebra dos Vasos) e *Tikun* (Reintegração Cósmica)³⁶.

De modo sucinto, podemos delimitar o corpo conceitual destes termos do seguinte modo:

³⁴ KOSOVER, Baruch. *Amud há-Avodah*. Apud SCHOLEM, G. Op. Cit. p. 82. Grifo nosso.

³⁵ SCHOLEM, G. *Cabala*. Op. Cit. p. 82.

³⁶ Cf. Op. Cit. p. 116.

1. *Tsimtsum*: O primeiro ato do Ein-Sof não foi “de revelação e emanção, mas, pelo contrário, foi de ocultamento e limitação”³⁷. Deus se contrai e permite que algo que não o Ein-Sof possa vir à existência. Este lugar é entendido como um ponto em Sua infinitude – mas, segundo os cabalistas, compreende todo o Universo de nosso ponto de vista. Todos os poderes de Deus estão ocultos no Ein-Sof, mas o *tsimtsum* foi a realização de um julgamento (*Din*) e autolimitação. O Ein-Sof continua o *tsimtsum* dando força formativa à criação, daí a compreensão cabalística acerca da distinção da luz do Ein-Sof (a vontade) e o próprio Ein-Sof incognoscível (é a primeira que permite que algo como a continuação ocorra). A diferenciação, o múltiplo da criação se dá não no Ein-Sof em si mesmo, mas no *tsimtsum* através da criação de vasos (*kelim*) onde a “essência divina que permaneceu no espaço primordial é precipitada para fora”³⁸. Entretanto, devemos ter em mente que para os cabalistas toda esta descrição deve possuir caráter apenas figurativo já que baseada numa perspectiva humana.

2. *Shevirah*: trata-se da exigência de dá termo aos processos anteriores à estrutura complexa da criação e de uma diferenciação. Os vasos são as formas do manifesto que vão da primeira forma assumida depois do *tsimtsum* (o Adam Kadmon, ou seja, o homem primordial ou arquetípico) à Malkuth, a décima Sefirah. As luzes das Sephiroth recebiam vasos para se organizarem – as três primeiras Sephiroth conseguiram manter sua luz, mas a luz que se propagou para as outras Sephiroth foi derramada de uma só vez e os vasos de cada Sephiroth se quebraram. Parte desta luz retornou para sua fonte, “mas o resto foi arremessado junto com os próprios vasos”³⁹ e das cascas surgiram tanto a matéria bruta quanto a essência do mal, as *kiplot*.

3. *Tikun*., os vasos quebrados estavam sujeitos à restauração e é por isto que Tikun significa a “restauração do universo a seu desígnio original na mente do Criador”⁴⁰; trata-se de recompor a luz emanada por Adam Kadmon, ou seja, um processo de redenção que só cabe ao homem realizar⁴¹.

Contudo, apesar destes desenvolvimentos posteriores à compreensão da distinção entre Ein-Sof e mundo emanado, ainda permanece a questão de sabermos se o conceito de negatividade é, na tradição judaica, anterior ao *Sêfer Ietsirá* como aponta Kaplan ou se o

³⁷ Op. Cit. p. 117.

³⁸ Op.Cit. p. 118.

³⁹ Op. Cit. p. 125.

⁴⁰ Op. Cit. p. 127.

⁴¹ Cf. a uma abordagem mais extensa e profunda sobre estes três conceitos, ver SCHOLEM, G. Op. Cit. pp.116 a 129.

mesmo é plenamente devedor do neoplatonismo com alguns acréscimos originais como indica Scholem.

Como a primeira posição é inverificável, devido ao caráter mesmo das impossibilidades de verificação documental sobre o tema, devemos partir das raízes neoplatônicas do conceito da negatividade que surgem com Filon de Alexandria quando este conjuga a filosofia grega com a metafísica mística dos judeus para conquistarmos uma visão mais abrangente do conceito e as implicações filosóficas de seus desenvolvimentos na História. Com Filon se abre, em definitivo, a compreensão desta negatividade do ser-Deus e que trará implicações fundamentais nos desenvolvimentos do Neoplatonismo e da mística cristã que seguirá aquilo que ficou conhecido como a *via negativa*.

2. Filon de Alexandria: helenismo e tradição hebraica.

Estudiosos como Emile Bréhier, David Runia, Hans Lewy, Giovanni Reale e Torrey Seland estimam que Filon de Alexandria viveu no período que compreende os anos 20 a.C a 50 d.C. Este parece ser o período ideal para se estabelecer um ecletismo de idéias que confluíam de diversas fontes, principalmente da tradição judaica (especialmente sua metafísica e a moral) e a filosofia grega propagada no mundo helênico. Filon traz em si este caráter eclético e sincrético que paira no mundo Ocidental, mas é exatamente o modo como ele conduz tal ecletismo que traz sua marca de originalidade. De suas diversas fontes, comenta Bréhier:

A obra de Filon vibra com todos os ecos; ligado à lei judaica, vendo nos estóicos os melhores dos filósofos, íntimo dos cultos dos mistérios, conhecedor de Platão e dos pitagóricos, usando, para comentar a Bíblia, um método tal que pudesse inserir nela elementos diversos, ele não podia ser estudado sem que de todos os lados se abrissem horizontes; nele se refletia toda a história da filosofia grega até nossa era bem como a situação religiosa de seu tempo; nele se anunciava a mística pagã e cristã que se seguiriam⁴².

A indicação de que Filon não podia ser estudado sem que “de todos os lados se abrissem horizontes” é sintomática de uma abordagem que conjuga a um só tempo os elementos próprios da filosofia helênica e os elementos místicos da teologia hebraica. Ao casar estes dois universos, o lugar do λόγος e da πίστις ganha novo contorno, especialmente quando esta conjunção adentra o universo da mística cristã posterior. Sobre o impacto deste casamento, comenta 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 greidade 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

⁴² BREHIER, Emile. Comment je comprends l'histoire de la philosophie. *Etudes de philosophie antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955. pp. 2-3.

séculos posteriores. Com Filo, em suma, como foi justamente observado, começa, em certo sentido, a história da Filosofia cristã e, portanto, ‘européia’.⁴³

Bréhier, todavia, não acredita que Filon esteja devidamente assentado sobre raízes profundas no judaísmo por acreditar que a colônia judia alexandrina ficara esquecida pelos comentadores da Torah⁴⁴. Wolfson, por outro lado, discorda plenamente de Bréhier por acreditar que o judaísmo no tempo de Filon pertencia ao mesmo tronco do judaísmo farisaico que dominava o Sinédrio e que prosperava na Palestina⁴⁵. Além do mais, Filon é acusado de desconhecer o idioma hebraico e lançar mão da *Septuaginta*, a tradução grega da Bíblia. Seja como for, o próprio Filon não encarava tal questão como problemática, 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, 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 Filon. 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. Este Deus, para Filon, que “ama a virtude, a piedade e a excelência”⁴⁶, é “Pai e Criador do Universo”⁴⁷ e possuidor de um abismo em que Ele mesmo é invisível, sem forma, sendo um mundo incorporeal, a essência, que é o modelo de todas as coisas existentes⁴⁸.

⁴³ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Vol. IV. São Paulo : Loyola, 1994. p. 221-2. (Nos textos em português aparecem as grafias Filon, Filo, Philo e Philon. Optamos pela primeira).

⁴⁴ Cf. BREHIER, Emile. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie*. Paris: J. Vrin, 1950.

⁴⁵ Cf. WOLFSON, Harry Austryn. *Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

⁴⁶ *De Vita Mosis* I, XXVII, (148).

⁴⁷ Op. Cit. XXVIII, (158).

⁴⁸ Cf. Op. Cit.

Mas esta negatividade divina frente ao mundo não define uma diferença ontológica insuperável. Ao contrário – assim como o processo de *tikun* cabalístico – o homem pode se voltar para esta realidade e relacionar-se com ela. Esta é a estância ontológica do divino que estabelece o modelo de tudo o que pode ser visitado pelo homem que se dedica à virtude e à excelência, pois em sua alma será possível realizar esta união, já que a própria origem é fonte e pela imitação de suas virtudes no mundo manifesto a alma pode inserir-se num estado de relação com a mesma. Escreve Filon:

E felizes são eles que foram capazes de tomar, ou que trabalham diligentemente para tomar uma cópia fiel desta excelência em suas almas; por deixar a mente, acima de todas as outras partes, tomar a perfeita aparência da virtude e, se isso não se realizar, então é preciso deixar que um sentimento decidido e constante surja para alcançar esta aparência; pois, de fato, não há ninguém que não saiba que um homem numa condição inferior é imitador do homem de alta reputação e estes últimos, como vemos, desejam principalmente em direção àquilo que aponta para suas próprias inclinações e esforços⁴⁹.

A lei divina, portanto, aqui parece indicar um modo pelo qual o próprio Deus pode indicar um caminho para que a alma se direcione a Ele e realize esta união. Filon levava em alta conta a figura de Moisés que lhe parecia “o maior e mais perfeito homem que já existiu”⁵⁰. Esta perfeição indica um modo de viver exatamente esta virtude, piedade e excelência exigidas por esta esfera originária. Tal compreensão é importante por permitir que os primeiros cristãos usassem as idéias de Filon saltando de Moisés para Jesus Cristo. Apesar de Filon não ter nada a ver com as igrejas cristãs em seus estágios iniciais, é interessante notar que os trabalhos de Filon só sobreviveram “porque eles foram tomados pela tradição cristã”⁵¹. Runia inaugura sua interpretação da influência do pensamento filoniano no pensamento cristão inaugural através de uma comparação entre a compreensão de Agostinho para Êxodo 3:14-15 e a abordagem de Filon.

Agostinho se depara inicialmente com a idéia de Êxodo 3:14 quando Deus responde – quando perguntado por Moisés qual seu nome - que seu nome é, de acordo com a Bíblia

⁴⁹ Op. Cit. (159-160).

⁵⁰ Op. Cit. I, (1).

⁵¹ RUNIA, David T. Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew. *Studia Philonica Annual* 7, 1995. pp. 143-160. p. 144.

latina, *ego sum qui sum* (eu sou aquele que sou). Ele diz a Moisés: “Eu sou me enviou a vós”⁵². Contudo, a sequência desta passagem, de acordo com Runia, é menos bem conhecida.

Em Êxodo 3:15 lemos que Deus agora se mostra como “Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob” (Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó)⁵³. Agostinho relaciona o que é dito no Salmo 101:25 com o dito em Êxodo 3:15. Neste último – o Êxodo - temos que Deus decreta a Moisés que deve dizer que estes são seus nomes na eternidade que deverá ser lembrado de geração em geração (*et hoc memoriale meum in generationem et generationem*) o que Agostinho relaciona com o Salmo que diz “Meu Deus, disse eu, não me leves embora no meio dos meus dias! Teus anos cobrem todos os séculos”⁵⁴ (No final, lemos *in generatione generationum anni tui*, ou seja, de geração à geração dando a idéia de todos os séculos). Tal aproximação permite a Agostinho elaborar uma explicação que aponta para uma possível base platônica. Explica Runia:

Os anos de Deus indicam sua eternidade. A eternidade de Deus é sua substância, pois ela não possui nada que possa de algum modo mudar, nem o passado e nem o futuro, apenas o presente convém ao verbo *est* (ele é). Este é o Deus que envia Moisés. Ele (Moisés) perguntou o nome Daquele que o está enviando. Sua súplica não é deixada insatisfeita, já que a resposta é ouvida: ela não é tomada pela *curiositas* (curiosidade), mas pela *necessitas ministrandi* (uma necessidade de ministrar ao povo). Meu nome, Moisés aprende, é o grande *est*⁵⁵.

O que espanta Runia é que não há nenhum predecessor cristão que apresente esta aproximação, mas apenas nos exegetas judeus e no filósofo Filon⁵⁶. Em Filon, “Deus enquanto ser não é compreensivo para a mente humana”⁵⁷. Nenhum nome pode predicá-lo de modo apropriado, ou seja, a “natureza de Deus é para ser e não para ser falada”⁵⁸. No *De Vita Mosis* lemos a idéia filoniana de que Deus instrui Moisés nos seguintes termos: “Primeiramente diga ao povo que eu sou aquele que é, então eles poderão aprender a distinção

⁵² Ex 3: 14.

⁵³ Ex 3:15.

⁵⁴ Sl 101:25.

⁵⁵ RUNIA, D. T. Op. Cit. p. 146.

⁵⁶ Runia cita o fato de que no seu escrito contra o maniqueu Faustus, Agostinho elogia Filon como *vir liberatilter eruditissimus*. Mas esta visão positiva de Agostinho ganha acentos negativos a maior parte do tempo, especialmente porque era convicção sua de que Filon era o primeiro exemplo do que ocorre quando alguém, assim como Faustus, não interpreta de maneira cristocentrada o Antigo Testamento. Cf. RUNIA, D.T. Op. Cit. p. 147.

⁵⁷ Op. Cit.

⁵⁸ Op. Cit.

entre ser e não-ser e também serem ensinados que nenhum nome me descreve de modo apropriado”⁵⁹. Inferir que o estoicismo – especialmente nas figuras de Zenão e Cleanthes – é recorrente na obra de Filon não nos deve induzir a afirmar que ele seria um seguidor desta escola. Filon surge mais como um crítico do estoicismo, e isto se torna claro quando em Filon Deus não pode se resumir aos atributos que o homem lhe dá⁶⁰.

Quando nos deparamos com os textos fundamentais de Filon temos a larga impressão de que um novo platonismo é formado, já que ele junta às teses essenciais do platonismo àquilo 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, por outro lado este só é usado na medida em que Filon 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.

Seu passo para além de Platão – ou melhor, num sentido que parece apontar para uma abordagem mais hebraica do que grega - se dá na sua compreensão de que este Deus está acima do conhecimento da virtude, daquilo que nosso intelecto possa entender por Bom e Belo enquanto realidades inteligíveis. Pois, como lemos em sua obra *De praemiis et poenis, de execrationibus*, Deus é seu próprio brilho e compreendê-Lo a partir das coisas criadas é o mesmo que tentar definir a unidade a partir da dualidade, sendo a primeira o princípio⁶¹.

Em Filon, Deus é entendido como o “mais alto”. Entretanto, tal compreensão pode conduzir a uma confusão de caráter teológico, já que esta determinação parece indicar que Deus “tem um aspecto espacial ou corporal, que Ele deve estar localizado em um lugar em particular (tais ideias são muito comuns na filosofia grega)”⁶². Mas ao usar da citação extraída de Gênesis 14: 18-22 (onde lemos que Melquisedec – *Malki-Sédeq* – era sacerdote de Deus, o Altíssimo) que aparece em *Flaccus e Legatio ad Gaium* é preciso levar em conta que a idéia

⁵⁹ De Vita Mosis. I, LXXV.

⁶⁰ No estoicismo, Deus é compreendido como uma causa ativa, a alma ou o intelecto universal. Filon, seguindo a tradição da Negatividade hebraica, aponta para um sentido da negatividade divina que irá se aproximar daquilo que os cabalistas definem como Ein-Sof o que, por si só, já é um caminho oposto aos estóicos que rejeitavam a transcendência e o inteligível. Nestes termos, Filon irá criticar o naturalismo panteísta de seu tempo. O Deus filoniano não pode ser confundido com o *pneuma* (πνευμα) grego já que Deus é absolutamente imaterial. Como diz Filon, deve-se separar todo conceito daquilo que é criado Daquele que é incriado, imutável e imortal. Cf. Filon de Alexandria. *De sacrificiis Abelis et Caini*. § 101.

⁶¹ *De praemiis et poenis, de execrationibus*. §§ 43, 45-46. Cf. ao caráter transcendente do Demiurgo platônico ver REALE, M. Op. Cit. pp 124-152.

⁶² RUNIA, D. T. How to read Philo. In:_____, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria* (Variorum, Aldershot, 1990), pp. 185-198.p. 197.

exposta aqui de Altíssimo está mais atrelada à idéia de Deus Criador (como lemos em Gênesis 14:22) do que uma idéia de lugar da Divindade no plano cósmico. Este papel do Deus Criador é fundamental já que estabelece não apenas uma diferença entre aquele que cria o mundo e o mundo em si, mas por permitir uma idéia de ocultamento e revelação do Criador, bem como a possibilidade de que cada alma possa retornar ao seio da divindade criadora – processo este que vimos como o *Tikun* cabalístico. Entretanto, *há aqui um caráter que aponta para certas doutrinas platônicas e estoicas que antecedem as teses centrais da Cabala*. Filon, contudo, transforma o Demiurgo platônico no intelecto universal (ὁλῶν νοῦς) estoico e indica uma novidade: o Lógos (Λόγος) é o pensamento de Deus criando o mundo – Deus cria o mundo de Seu pensamento⁶³.

No *Legum Allegoriae*, Filon entende o Gênesis não apenas como a história do primeiro homem e do povo eleito por Deus, mas sim como uma descrição dos processos da alma desde sua queda do seio da Divindade até os caminhos que ela deve encetar para retornar a esta mesma Divindade. Assim, Filon conecta a idéia da diferença ontológica entre Deus e mundo à idéia de relação entre esta diferença e o modo como a alma deve lidar com esta mesma diferença. A alma, através de suas experiências, deve buscar por sua origem divina. Estas experiências estão atreladas a estados morais como prudência, fortaleza e sobriedade⁶⁴. Porém, há uma distinção moral entre o homem bom e o homem mau, já que apenas aquele que possui uma alma boa terá o direito de retornar ao seio da Divindade. Afirma Filon:

A morte do bom é o início de outra vida; pois a vida possui dois lados; uma vida no corpo, corruptível; outra vida sem o corpo, incorruptível. Por esta razão, um homem mau realmente morre a morte enquanto está ainda respirando e entre os vivos está desde sempre enterrado, tanto quanto não retém em si mesmo nenhuma centelha da vida real que é a virtude perfeita. Mas um homem bom – aquele que merece tal título – realmente não morre, mas tem sua vida prolongada e então alcança um fim eterno⁶⁵.

De fato, temos aqui não apenas a idéia de uma distinção entre o bom e o mau, mas entre a vida verdadeira e a vida falsa, sem “nenhuma centelha da vida real”. É nesta vida verdadeira que a alma deve trafegar enquanto encarnada para poder ter acesso ao abismo que

⁶³ Cf. BRÉHIER, E. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Op. Cit.

⁶⁴ Cf. FILON. *Quaestiones et solutiones in Genesim*. I, 13.

⁶⁵ Op. Cit. I, 16.

conduz ao Deus Criador. Este retorno surge já em Platão e ganha contornos relacionados a uma cosmologia criacionista com Filon. Parece-nos que Scholem se equivoca quando afirma que este retorno é uma exclusividade das idéias cabalísticas:

Todas as coisas saem do Um e retornam ao Um de acordo com uma fórmula emprestada dos neoplatonistas; mas este movimento possui sua meta e seu ponto de retorno no homem quando, voltando-se para dentro, ele começa a reconhecer seu próprio ser e da multiplicidade de sua natureza se esforça para retornar à unidade de sua origem.⁶⁶

Ainda que Scholem afirme que “ao discutir as concepções específicas dos cabalistas acerca do significado da Torá, deparamos inevitavelmente com alguns impressionantes paralelos em certas passagens da obra de Filon”⁶⁷ – parece-nos que a partir das idéias de Baer e não da leitura do próprio Filon – é possível demarcar seu desconhecimento das ideias filonianas acerca do retorno da alma à Divindade. Mesmo que possamos aproximar tal ideia de um sincretismo entre platonismo, estoicismo e princípios pitagóricos, não se trata de contemplação através de uma reminiscência da alma das realidades inteligíveis como vemos, por exemplo, em diálogos como o *Mênon*, *Fédon* e *A República*; trata-se, com efeito, de uma purificação da alma e de uma revelação divina que se combinam num jogo dinâmico de ascese espiritual onde a purificação da alma dos sentidos do corpo a aproxima da graça entendida como uma dádiva de Deus.

A alma se prepara, então, para receber esta dádiva que lhe abre uma realidade inteiramente nova e que antecipa claramente as ideias cabalísticas de “restauração dos vasos”. A alma, permanecendo na perfeição da vida – que significa aqui a aproximação com o divino em contrapartida ao sensível – atinge outra esfera de realidade que não é sensível, corporal. Enoque, segundo Filon, agradou a Deus e foi trasladado para esta esfera do real por ser um exemplo em vida desta vida perfeita e verdadeira⁶⁸. Este elemento de retorno à unidade será a temática central dos neoplatonistas teurgistas como Saccas, Jâmblico, Plotino e Porfírio. Este neoplatonismo, por seu turno, incorporará práticas teúrgicas aos elementos doutrinários de ascese espiritual em direção ao Uno. Parece plausível pensar na influência que idéias como a de Filon criaram nestes círculos de filósofos-místicos. A doutrina da diferença ontológica

⁶⁶ SCHOLEM, G. *Origins of the KABBALAH*. Op. Cit. p. 415.

⁶⁷ Idem. *A Cabal a e seus Simbolismos*. Op. Cit. p. 46.

⁶⁸ Cf. FILON. Op. Cit. I, 86-87.

entre o Uno e o mundo fenomênico e o percurso de retorno da alma à sua origem divina, o Uno, retomam as concepções neoplatônicas filonianas e escondem seu solo hebraico.

No próximo item iremos tratar das bases da compreensão plotiniana sobre estes tópicos, o que irá demonstrar, assim acreditamos, uma junção de caráter estrutural entre as principais ideias de Filon a respeito do tema e as doutrinas cabalistas luriânicas e pós-luriânicas. O fundamental até aqui, por enquanto, é tornar claro a idéia neoplatônica de diferença ontológica entre Deus-Uno e mundo criado, bem como a possibilidade de estabelecermos o percurso que a alma deve galgar para atingir sua origem divina⁶⁹.

⁶⁹ Apenas no Capítulo II, quando iremos tratar mais especificamente dos conceitos de nada, diferença ontológica e transcendência do Dasein em Heidegger em conexão com as doutrinas expostas pela tradição do pensamento da negatividade, é que poderemos retornar de modo mais detalhado sobre os pontos pertinente à tal conexão com os pensadores trabalhados no presente capítulo.

3. Plotino: teurgia e Negatividade.

O Neoplatonismo⁷⁰ teúrgico traz em si três matizes fundamentais: uma base doutrinária e metafísica assentada sobre as idéias principais de Platão e sua escola; práticas mágico-teúrgicas e dos mistérios que se fundam no misticismo grego e em suas Escolas de Mistérios, bem como nas práticas das escolas platônicas e a compreensão da diferença entre o Uno e o ser manifesto, além do percurso que a alma deveria fazer para atingir o Princípio-Intelecto e o próprio Uno.

O principal representante do nascimento desta corrente foi Ammonius Saccas – entre os séculos II e III d.C. – que a funda sobre três pilares: o médio-platonismo, o neopitagorismo e alguns elementos do pensamento filoniano⁷¹. Ammonius Saccas tomou parte no grupo conhecido como Filaleteianos, ou seja, os “amantes da alétheia” advindos dos filósofos alexandrinos ou *theodidaktos* (θεοδιδάκτορας), os ensinados por Deus. Foi através do trabalho de Jâmblico, *De Mysteriis*, que Porfírio e Plotino adentraram a escola teúrgica, já que inicialmente ambos rejeitavam este tipo de misticismo. Mas ao assumirem para si este caminho, pensadores como Porfírio, Plotino, Orígenes e Longinus amalgamaram diferentes tendências e formaram o que hoje se chama de Escola Eclética⁷².

Para nossos estudos, entretanto, iremos nos centrar apenas na doutrina metafísica de Plotino que nos é legada através de sua célebre obra, as *Eneadas*. Aqui, por ora, trataremos do conceito de Uno, o Princípio-Intelecto, as hipóstases e a união da alma e do Intelecto, ou seja, o percurso espiritual desta em direção ao Uno. Sobre o Uno, lemos na Quinta Enéada:

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 posseção [...]. 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

⁷⁰ “O neoplatonismo é, inequivocamente, um fenômeno da Antiguidade Tardia. Certamente podemos afirmar que foi a derradeira das filosofias helenísticas, engendrada pelas demandas éticas, morais e espirituais do complicado contexto histórico em que nasceu: o terceiro século”. NETO, Ivan Vieira. Filosofia, Religião e Misticismo na Antiguidade Tardia: Plotino, Porfírio e Jâmblico e as Diferentes Nuances do Neoplatonismo. *As Origens do Pensamento Ocidental*. Nº 5, Julho, 2010. p.129.

⁷¹ 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. Cf. a esta última obra, ver PORPHYRE. *La vie de Plotin*. BRISSON, L. et al. (Ed.). Paris: Vrin, t. I, 1982 e t. II, 1992.

⁷² Cf. ao tema e sobre Saccas ver WILDER, Alex. *New Platonism and Alchemy*. US: Wizard Bookshelf, 1980.

produziu o novo: este produto volta-se novamente para seu progenitor e preenche-se e torna-se seu contemplador e então o Princípio-Intelectual⁷³

Três pontos devem ser ressaltados aqui: 1. O Uno é fonte de todas as coisas, é todas as coisas e nenhuma delas; 2. A origem do ser manifesto é anterior a este próprio ser, o que Plotino chama de gerador e 3. O que o Uno “produz”, o fenômeno, o mundo, todas as coisas, voltam novamente para sua fonte. O paradoxo filosófico – aquele mesmo que nos fala do Um e do Múltiplo no Diálogo *Parmênides* de Platão – entre o Uno e o Múltiplo, entre aquele que dá forma a tudo e é, em si mesmo, sem forma, é a base da compreensão plotiniana da realidade. Explica-nos Santa Cruz:

Plotino concebe a realidade como um dinamismo de natureza espiritual. A realidade é uma produção contínua do inferior pelo superior, produção que se verifica mediante a contemplação. Mais ainda, a contemplação, a θεωρία, é produção, é ποίησις. Tudo quanto existe tem um ponto de partida, um primeiro produtor que paradoxalmente produz sem produzir, permanecendo em si mesmo. É unidade e unicidade absoluta, além de toda dualidade. Quanto surge dele, surge sem que ele o queira, nem que se incline, nem o proponha. A perfeição mesma que lhe é propícia faz que algo surja dele, como um desborde. O primeiro produto nascido do Uno, em duas etapas (processão e conversão), é a Inteligência (Intelecto), primeiro grau ou nível em que se estrutura a realidade depois do Uno⁷⁴.

O produto primeiro que nasce do Uno surge em dois níveis: processão (πρόωδος) e conversão (επιστροφή). Aqui temos o primeiro grau da manifestação, o Princípio-Intelecto; e da autocontemplação deste princípio surge a alma. E esta, a alma, produz como imagem de si mesma as formas que habitarão o mundo sensível. A matéria (ύλη), por fim, é a última produção desta processão, ou seja, o suporte para estas formas. Compõe-se, neste esquema, uma estrutura ontológica que comporta em si um nível para o pensamento e para o conhecimento:

⁷³ *Enéadas*. V, 2,1..

⁷⁴ SANTA CRUZ, Maria Isabel. Modos de conocimiento en Plotino. *Estudios de Filosofia*, nº 34, 2006. In: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282006000200011&lng=pt&nrm=iso. Visitado em: 01/03/2010.

Como a realidade é de natureza espiritual, cada nível ontológico é simultaneamente um nível em que o pensamento e o conhecimento se estruturam de determinadas maneiras, cada vez mais múltiplas, mais complexas e cada vez mais imperfeitas. Deste modo, cada nível ontológico é assim mesmo um nível noético ou teorético⁷⁵.

O problema reside, todavia, na possibilidade do pensamento atingir a diferença entre o Uno e o mundo manifesto. 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. 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 Ein-Sof, 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 – uma das características da via negativa. Trata-se de uma aproximação insuficiente para o pensar, mas que em Filon e Plotino permitem estruturar a base concisa de seus sistemas. Explica Plotino que:

O Uno, Intellecto 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 definição⁷⁶.

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* (φύσις). 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 (πέρας) – *peras* indica já o limite e, portanto, aquilo que produz o delimitado e o determinado; o *eidos* (εἶδος) e a *ousia*

⁷⁵ Op. Cit.

⁷⁶ Op. Cit.. V, 3, 12.

(οὐσία) platônicas circunscreviam temática e conceitualmente a compreensão de ser, o que leva naturalmente à compreensão do fundante como *Ideia* (ἰδέα).

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.

O infinito plotiniano não está atrelado à compreensão da infinitude do espaço nem à própria quantidade. O infinito é entendido como “ilimitada, inexaurível e imaterial *potência produtora*”⁷⁷. Δύναμις – a potência – adquire não a significação de potencialidade, mas de atividade. Esta mudança plotiniana visa distanciar-se da idéia aristotélica de potencialidade atrelada à matéria, portanto ao ser corporal, ao sensível. Esta mudança neoplatônica – já presente em Filon – se faz necessária porque Plotino quer dar ao Uno um caráter transcendente que extrapola todos os níveis e possibilidades de linguagem. Há, portanto, a estruturação entre o nível ontológico do Uno e o nível ôntico do mundo, cabendo à linguagem lidar com o segundo, sendo o primeiro a fonte da própria linguagem e portanto terreno infrutífero para conceituação assim como ocorre inversamente na esfera ôntica.

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.⁷⁸ Este ponto é de extrema importância quando pensamos numa teologia da negatividade – ou teologia negativa: Plotino, assim como Filon, 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 conceitual, 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 (Νόος), possuidor único de todo ser verdadeiro, e não é uma coisa entre coisas; nós não podemos lhe dar nome porque isto

⁷⁷ REALE, G. Op. Cit. p. 444.

⁷⁸ PLOTINO. *Enéadas*. V, 3, 13.

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 multiplicidade⁷⁹.

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 negativa⁸⁰. 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”⁸¹, 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: 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 ideias. 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

⁷⁹ Op. Cit., V, 3, 13.

⁸⁰ A distinção se faz pertinente se tivermos em mente a ontologia fundamental em mira e sua compreensão para a tradição onto-teo-lógica. Falar em teologia negativa ou em tradição do pensamento da negatividade significa apontar para um momento dentro da história do pensamento Ocidental em que esta constituição foi suplantada por uma visão – seja de Deus ou do Uno – que extrapola suas determinações ônticas. Parece plausível assinalar que estas determinações, ou a impossibilidade das mesmas, apontam para uma esfera ontológica seja de Deus ou do Uno, daí a importância dada por estes pensadores à questão do conhecimento e da linguagem em sua ontologia metafísica.

⁸¹ REALE, G. Op. Cit. p. 460.

Uno – terá como essência não o pensar, mas em *produzir* e isto devido ao fato dela, a alma, estar também atrelada ao Primeiro Princípio.⁸²

Como a alma – Enéada V, I – é entendida como imagem do Intelecto, ela é da mesma natureza que seu princípio, apesar de estar num nível ontológico inferior, ou seja, mais sensível. A alma possui intelecto, ela é “dotada de intelecção, mas a intelecção que lhe é própria é inferior, discursiva. Enquanto que, no Intelecto, todo o pensamento está presente ao mesmo tempo, a alma pensa uma coisa após a outra: num momento é Sócrates, em outro é um cavalo etc.”⁸³. Esta distinção propicia a linguagem que é própria da intelecção. A união da alma com o Intelecto – já que a primeira é uma entidade díspare e inferior ao seu princípio – é explicada por Plotino em V, 2, onde é afirmado que cada ser mantém identidade com seu antecessor e gerador enquanto mantém contato com o mesmo sendo, ele mesmo, individualidade. São as partes superiores da alma que a conectam com seu princípio superior. A identidade do eu, a sede de sua subjetividade, estaria, em Plotino, atrelada ao princípio-Intelecto.

Pierre Hadot também tratou da questão em mais de um artigo. Em *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, ele diz que, segundo uma tradição platônica, à qual Plotino se liga, a alma possui diferentes partes que tendem a ser como que almas superpostas e constituem, por seu agrupamento, a realidade humana. A parte inferior exerce as atividades da alma animal, ou seja, a sensação e o movimento, e da alma vegetativa, que é o crescimento. A central é a parte racional, que realiza seu discurso interior ou exterior no tempo. Por fim, distanciando-se dessa tradição platônica, Plotino afirmaria que existe uma parte superior da alma, que exerce a atividade do pensamento puro, típico do Intelecto. Essa seria a parte da alma mencionada em IV, 8, que não desceu ao mundo sensível, permanecendo sempre no inteligível⁸⁴.

Há, portanto, uma diferença entre a alma encarnada – a esfera ôntica de sua realização – e a alma unida ao Princípio-Intelecto, a base de sua estruturação ontológica que permite que algo como o homem possa vir a ser. A alma, neste sentido, pode retornar à sua origem por ser, ela mesma, também, em sua essência, Intelecto. Todas as almas, ensina Plotino, advêm desta mesma fonte originária, o Intelecto. Este, por seu turno, seguindo as hipóstases, advém do

⁸² *Enéadas*. II, 3, 8.

⁸³ BRANDÃO, Bernardo. A união da alma e do intelecto na filosofia de Plotino. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007, p. 481-491. p. 482.

⁸⁴ Op. Cit. pp. 482-3. Cf. ao texto de Hadot ver HADOT, P. *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*. *Journal de Psychologie*, n. 2-3, p. 246-247, 1980.

Uno. A questão, todavia, não é saber aqui se a alma estava, antes de encarnar, no inteligível ou se a mesma era uma pura forma inteligível, o que permitiria distinguir entre inteligível e Intelecto⁸⁵. O que nos interessa aqui é saber que o próprio Plotino afirma que a alma, ao voltar-se para o Intelecto, harmoniza-se com ele. Lemos na Sexta Enéada:

Antes de nos tornarmos Aqui, nós existíamos Lá [no inteligível], sendo outros homens e, alguns, também deuses: éramos almas puras e intelectos unidos à totalidade da essência, partes do inteligível, sem separação, sem divisão, integrados ao Todo (e nem mesmo agora estamos separados). E mesmo agora, é verdade, não estamos separados; mas daquele homem primeiro introduziu-se outro homem, querendo ser, e nos encontrando, pois não estávamos separados do todo, ele se revestiu de nós e acrescentou a si mesmo aquele homem, o que cada um de nós era então⁸⁶.

O trabalho essencial da teurgia seria purificar a alma das suas relações com o corpo, sublimar sua parte inferior e voltar-se plenamente para o Intelecto. Mas em Plotino, como entre os neoplatônicos, não podemos entender este retorno como uma união mística ao modo dos místicos cristãos medievais. O sentido de união mística em Plotino carece das determinações medievais. Explica Brisson:

Tanto em Plotino, como em Porfírio, o termo *mystikôs*, e seus derivados, é, então, utilizado para designar um certo tipo de interpretação alegórica de mitos e de ritos que têm, como modelo, a prática dos mistérios. Uma interpretação alegórica desse gênero propõe-se a mostrar como os poetas que parecem falar da realidade sensível evocam, de fato, a realidade inteligível, que é o objeto da filosofia. Quando Plotino e Porfírio utilizam o vocabulário dos Mistérios, fazem, assim, referência a certo tipo de interpretação alegórica e não à união da alma com o primeiro princípio⁸⁷.

Mas tanto em Plotino quanto em Porfírio a alma pode retornar e realizar a união com sua origem. Mas o homem daimônico, aquele que opera constantemente em direção ao Intelecto e ao Uno graças às “noções que se encontram no seu intelecto (*taîs ennoíais*)”⁸⁸,

⁸⁵ Cf. BLUMENTHAL, H. Nous and Soul in Plotinus: some problems of demarcation. In: *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Roma: 1970, p. 203-219.

⁸⁶ Enéadas, VI, 4, 14.

⁸⁷ BRISSON, Luc. Pode-se falar em união mística em Plotino? Trad. Loraine Oliveira. KRITERION, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007, p. 453-466. p. 459.

⁸⁸ PORFÍRIO, *Vida de Plotino*, 23, 7-18. Apud Op. Cit. p. 460.

permitem que ele possa elevar-se em “direção ao deus primeiro e que se encontra para além (*tòn prôton kai epékeina*), seguindo as vias ensinadas por Platão no *Banquete*, que apareceu (*epháne*) este deus (*ho théos*) que não tem nem figura nem forma nenhuma (*méte morphèn mète tinà idéan ékhon*)”⁸⁹; este deus, que aqui opera em união com o Uno, “está estabelecido (*hidryménos*) acima do Intelecto e de todo o Inteligível (*hypèr dè noûn kai pân tò noetón*)”⁹⁰. A questão natural que faz Brisson é: mas em que consiste esta experiência de união com o Uno que Porfírio diz que seu mestre realizou quatro vezes e ele, uma? Eis a resposta de Brisson:

Em tudo fazer, graças às noções que se encontram no intelecto (*taîs ennoíais*), para se aproximar do deus supremo (*tôi epì pâsi theôi*), ação descrita pelos verbos *plesíazein* e *pelázein*, e em se unir a ele, em uma ação designada pelo verbo *enoûn*. Essa ascensão da alma lembra aquela descrita no *Banquete* (210a-212a), em que a alma ultrapassa as belezas sensíveis e as belezas psíquicas para atingir a contemplação da Beleza. Então, aparece (*epháne*) para a alma este deus que só pode ser o Um, pois ele está estabelecido acima do Intelecto e de todo o Inteligível (*hypèr dè noûn kai pân tò noetón*), o que explica que ele não tenha nem figura, nem forma nenhuma (*méte morphèn mète tinà idéan ékhon*)⁹¹.

O primeiro problema surge quando se pensa em como é possível contemplar aquilo que não possui forma. Plotino elabora um sistema de ação da alma que pode ser dividido em quatro seções principais: 1. A alma, inicialmente, deve praticar as virtudes cívicas que são um nível menor das virtudes cardeais: moderação, coragem, sabedoria e justiça; 2. Depois a alma deve se desligar das coisas terrenas através das virtudes purificativas, dirigindo a alma para seu ser verdadeiro; 3. As virtudes purificativas ainda se referem à junção da alma com o corpo e 4. Agora é preciso que a alma pratique as virtudes contemplativas que significam um desligamento gradual da alma com as coisas sensíveis, recusando as paixões terrenas. Ao distanciar-se das coisas terrenas, a alma atinge uma esfera contemplativa que lhe permite vislumbrar o ser verdadeiro, ou seja, o inteligível⁹².

Mas é preciso compreender que este processo está atrelado à alma unida ao corpo: “As virtudes purificativas são virtudes da alma humana, ou seja, da alma unida a um corpo. Sua

⁸⁹ Op. Cit.

⁹⁰ Op. Cit.

⁹¹ Op. Cit.

⁹² Na gnosiologia platônica, podemos afirmar que esta esfera corresponde à ciência (ἐπιστήμη) do inteligível em seu aspecto mais elevado, ou seja, a intelecção (νόησις) das Idéias.

aquisição faz-se nesta vida. E seu objetivo é liberar a alma de paixões que, até então, receberam apenas uma medida”⁹³. Sendo originalmente unida ao Intelecto, a alma atinge, agora, um nível de realização superior e que vai além dela mesma: trata-se das virtudes paradigmáticas. Estas virtudes “(*aretai paradeigmatikai*) são virtudes do Intelecto enquanto Ele é intelecto e separado da Alma. Elas encontram-se no Intelecto e são as formas inteligíveis. Superiores às virtudes da alma, elas são os modelos dos quais as virtudes da alma são as imagens”⁹⁴. Este esquema plotiniano parece ligado diretamente àquela ideia fundamental do *Fédon* de Platão que apresenta quatro perspectivas na relação entre o sensível e o inteligível: mimese (μίμησις), métexis (μέθεξις), koinonía (κοινωνία) e parusia (παρουσία)⁹⁵. Esta aproximação se faz importante porque com as virtudes paradigmáticas – ou virtudes-modelo – atinge-se um nível que extrapola o nível do humano, mas participa em seu mostrar-se a partir da relação que se estabelece entre o corpo, a alma, o Intelecto e o Uno. Assim, a alma vence o corpo em direção ao Intelecto e se assemelha a este. Mas o processo desta “união mística” não cabe à própria alma; é o Intelecto que ascende em direção ao Uno. A ideia de Plotino é que por alguma razão – em função de sua perfeição – o Uno sai de si mesmo e produz outro, o Intelecto. Mas ao se por como Intelecto, ele, o Uno, torna-se múltiplo – uma doutrina que pode ser derivada do diálogo *Parmênides* de Platão – incapaz de ver o Uno como ele é.

O Intelecto só pode contemplar o Uno como múltiplo. O Intelecto possui uma primeira potência para pensar que lhe permite ver o que há nele mesmo e uma segunda potência capaz de permitir o contato com o que está além dele mesmo, o Uno, através de um movimento de intuição que lhe conduz à simplicidade. No final deste estágio, é preciso que “o Intelecto volte atrás, por assim dizer, e que ele se retire, de algum modo, de si mesmo, que ele próprio se abandone, de algum modo, ele mesmo a isso que se encontra atrás dele, pois ele tem duas faces. E, então, se ele quer ver o Primeiro, é preciso que ele não seja inteiramente Intelecto”⁹⁶.

Na *Enéada* VI, lemos que, no mais alto grau deste estado de ascensão, a alma despreza o uso do seu intelecto, já que este uso indica certo movimento e ela não quer mais se movimentar. Daí a distinção plotiniana entre pensar e contemplar, já que no primeiro há movimento e no segundo há uma aproximação com o Princípio-Intelecto. A contemplação, aqui, significa tornar-se (a alma) uma com o Intelecto. Assim, o que é para o Intelecto um

⁹³ Op. Cit. p. 463.

⁹⁴ Op. Cit.

⁹⁵ Cf. PLATÃO. *Fédon*, 100 c-d.

⁹⁶ ENÉADAS, III, 8.

estado permanente, para alma é “um estado excepcional, o qual implica que, antes, ela tenha conseguido se estabelecer no Intelecto”⁹⁷.

Plotino estrutura uma dinâmica ontológica assentada sobre o Uno, o Intelecto e a alma. Na esfera sensível, a alma não se coloca na abertura que lhe permite, de modo autêntico, abrir-se à sua verdade mais radical, para além do próprio Intelecto. Quando coloca a negatividade do Uno, Plotino forja uma abertura que se distancia daquilo que é sensível para atingir a radicalidade originária do homem. O direcionar-se do Uno ao Intelecto e, posteriormente à alma, também possui o caráter de apelo, à alma, do retorno à sua casa. Nesta casa habita a verdade da alma que não pode ser entendida como algo da esfera sensível. A impossibilidade da linguagem de nomear essa abertura – e o Uno que se destina ao Intelecto – é sintomática de uma visão ontológica (distante de qualquer determinação ôntica sobre o Princípio ou o ser) que fundamenta um dizer que fala mais daquilo que se mostra no seu ocultamento do que daquilo que, se mostrando, poderia ser entendido como o todo da compreensão do ser.

A tradição do pensamento da negatividade é devedora desta composição plotiniana. Se Dionísio – como iremos ver no item 5 deste Capítulo – funda a mística cristã negativa a partir das hipóstases plotinianas, é de relevância colocar Proclo na esteira desta tradição, uma vez que é ainda mais evidente o conhecimento travado por Dionísio sobre as obras deste neoplatônico e que podem, assim, assegurar de modo mais rigoroso a tarefa de configurar os momentos mais importantes desta mesma tradição para atingirmos Eckhart e, deste modo, definitivamente Heidegger.

⁹⁷ BRISSON, L. Op. Cit. p. 465.

4. Proclo: teologia platônica e Negatividade.

Proclo nasceu em Bizâncio em 412 d.C e faleceu em 485 d. C. Um dos maiores representantes da escola de Plotino quando esta se desloca de Alexandria para Atenas, estudou com Olimpiodoro onde, inicialmente, busca conjugar as ideias de Aristóteles com Platão e Pitágoras, mas sem deixar de lado o mesmo élan místico e o rigor de pensamento tão presentes em Plotino. Como indica Simon, Marinus afirma na sua *Vida de Proclo* que este, em seus vôos mais altos, liberta-se do misticismo e da poesia, conduzindo seu pensamento à metafísica e à lógica⁹⁸. Junta-se a Plutarco e Syrianus na Escola em Alexandria e começa a redigir seus tratados mais conhecidos. Ali reler Aristóteles e coloca a filosofia e a razão como fontes de toda sabedoria, o que indica, de certo modo, que “o misticismo dos alexandrinos não é um misticismo de inspiração”⁹⁹.

Mesmo se aprofundando na lógica, moral, física, política e teologia aristotélicas, Proclo torna-se “com Syrianus um verdadeiro platônico, para quem Aristóteles não era mais que o degrau mais humilde, grandioso em si mesmo, vantajoso para os leitores, mas defeituoso, incompleto e voluntariamente exilado por sua oposição à teoria das ideias, do mundo dos fatos e das sensações”¹⁰⁰. Esta “retomada” ao mestre Platão acentua novamente a união do pensamento de Proclo com a Escola de Alexandria que amalgamava as doutrinas teológicas dos egípcios, os mitos gregos, o simbolismo pitagórico e as exposições metafísicas de Platão¹⁰¹. Isso se torna ainda mais evidente no comentário de Proclo ao *Timeu* de Platão – obra das mais importantes para a Escola de Alexandria por trazer, em si, as características acima citadas. Aqui se encontram as ideias de Proclo – à luz de Platão e da teurgia alexandrina – sobre Deus, a origem do mundo, o devir da humanidade, a metempsicose, as revoluções celestes, o lugar da alma no mundo e sua relação com Deus e da alma do mundo.

Segundo Simon, Proclo abraçou todos os conhecimentos de sua época: astronomia, música, geometria, política, filosofia, religião, teurgia, poesia, teologia, etc¹⁰². Este homem erudito e eclético nos legou diversas obras, sendo as mais importantes *Elementos de Teologia*, *A Teologia segundo Platão* e os comentários sobre o *Timeu* e o *Parmênides* de Platão. Seu espírito reunia a um só tempo “o filósofo e o iluminado, o platonista e o místico”¹⁰³. O caráter

⁹⁸ Cf. SIMON, Jules M. *Histoire de L'École d'Alexandrie*. Vol. II. Paris: Joubert, 1845. p. 385.

⁹⁹ Op. Cit. p. 388.

¹⁰⁰ Op. Cit. p. 389.

¹⁰¹ Cf. Idem. *Du commentaire de Proclus sur Le Timée de Platon*. Paris: Moquet et Comp., 1839. p. 12.

¹⁰² Cf. Idem. *Histoire de L'École d'Alexandrie*. Op. Cit. pp. 393-4.

¹⁰³ Op. Cit.

filosófico de Proclo é determinado pela dialética platônica e pelo espírito regular e sistemático de Aristóteles. Sobre essa junção, explica Simon:

Se para demonstrar as ideias ele recorre, como faria um platonista puro, à reminiscência, ele se aproveita das análises do pensamento, que a filosofia deve a Aristóteles, para estabelecer que toda demonstração repousa em definitivo em seus axiomas, e conseqüentemente sobre os princípios que não se demonstram, pois se os princípios se demonstrassem, qualquer demonstração seria impossível e entraria num círculo vicioso¹⁰⁴.

Proclo parte da compreensão de que todo princípio necessário do raciocínio reside nas ideias, identificando o sistema das categorias com a teoria das ideias – ecletismo essencial da Escola da Alexandria e que Proclo realiza de modo radical¹⁰⁵. Proclo não é apenas o mais eclético dos alexandrinos, mas o mais erudito também. Essa erudição se faz presente também em sua teologia. Aqui, Proclo se refere aos mesmos princípios que Plotino e aceita as hipóstases. A contribuição fundamental de Proclo aqui é que ele divide estas hipóstases numa trindade. Assim como todos os pensadores desta tradição que nomeamos de *tradição do pensamento da negatividade*, Proclo parte do Deus supremo e desconhecido em sua “essência”. Ele comenta no segundo livro de sua obra *Sobre a Teologia de Platão*:

Deixe-nos celebrar o primeiro Deus, não como estabelecido na terra e nos céus, não como o doador de substância à alma e a geração a todos os animais; de fato, ele produziu todas essas coisas, mas, entre as últimas coisas, e antes de todas elas, deixe-nos celebrá-lo como a explicação (desdobramento) na luz de todas as espécies de Deuses inteligíveis e intelectuais, juntos com todas as divindades supermundanas e mundanas – como o Deus de todos os Deuses, a unidade de todas as unidades, e além da primeira adyta¹⁰⁶, - tanto mais inefável do que todo silêncio, e mais

¹⁰⁴ Op. Cit. p. 396.

¹⁰⁵ No sistema de Platão, as ideias não são pontos dos axiomas, mas apenas dos seres, enquanto no sistema de Aristóteles os princípios do pensamento não são princípios dos seres, mas sim dos axiomas, ou seja, das formas necessárias – do entendimento ou da inteligibilidade. Acrescenta Simon: “Dar a estas formas supremas aquelas em que a ciência resolve todo ser e todo pensamento, o caráter de uma realidade concreta, ou como tinha dito Platão, o τὸ χωριστὸν εἶναι, é identificar o sistema das categorias com a teoria das ideias. Dar a esses seres eternos, necessários, imutáveis, que a reminiscência nos faz entrever, e que a dialética nos faz conhecer, sob essa lógica, se é que podemos nos expressar assim, aquelas nossas concepções acidentais, isoladas, efêmeras, indiferentes umas às outras, mas que se conecta e adquire a duração e a inteligibilidade ao se unir a uma noção de outra ordem que as governa e as coordena, é colocar em um único método a doutrina dos analíticos e a dialética de Platão – e tal é a grande arte de Proclo”. In: Op. Cit. p. 396-7.

¹⁰⁶ Isto é, a mais alta ordem dos seres inteligíveis.

desconhecido do que toda essência, - e santo entre todos os santos e oculto nos Deuses inteligíveis¹⁰⁷.

A compreensão citada aqui se coloca dentro de uma ideia mais abrangente de trindade daquilo que Proclo entendia como a totalidade das relações do mundo: 1. A existência do eterno, absoluto e perfeito; 2. A existência do mundo efêmero e 3. A existência do homem em meio a estes dois pólos que são a base de todo pensamento e de toda a vida, lançado na terra pelas paixões e desejos do corpo e a caminho de Deus através da filosofia, religião, êxtase e da teurgia. Não interessa a Proclo a questão se o mundo existe ou não – ele admite a evidência dos sentidos e a existência do mundo – o que ele quer saber se é se há o perfeito. O perfeito deve existir por si mesmo, deve ser claramente percebido por nossa razão, deve ser a partida e o retorno de todo ato de nossa inteligência e que a vida do mundo sensível e real é derivada de uma via anterior que a contém.

Há, portanto, uma fonte de todas as coisas: “Destes ápices deslumbrantes, estas florações inefáveis, estas propagações divinas, ser, vida, intelecto, alma, natureza e corpo dependem; mônadas suspensas a partir das unidades; naturezas deificadas procedendo das deidades”¹⁰⁸. Cada mônada é a líder de uma série que se estende de si mesma até as últimas coisas manifestas. Porém, a base mais radical desta precessão reside num Deus sobre o qual nada pode ser dito ou pensado, uma vez que Ele mesmo é “infinito dentro de todas as ordens de perfeição”¹⁰⁹. Nestes termos, o mundo não pode existir sem Deus, já que o primeiro é imperfeito em si mesmo, não sendo eterno e, portanto, não necessário. Aqui há a necessidade de se estabelecer uma causa primária aos moldes de Aristóteles. Entretanto, a compreensão de Proclo para a substância (*substantia*, οὐσία) aristotélica adquire os traços da compreensão alexandrina para a questão: a *ousía* é derivada da hiperousía, ὑπερουσίως – termo recorrente em Dionísio como iremos ver¹¹⁰.

Assim como Plotino, Proclo parece saturado dos termos *ser* e *ousía*, uma vez que ambos indicam, em certa medida, “permanência” daquilo que é possuído pelos níveis de

¹⁰⁷ PROCLO. *Sobre a teologia de Platão*. Livro II.

¹⁰⁸ TAYLOR, Thomas. Introdução. In: PROCLO. *The six books of Proclus*. Vol. I. Londres: Edição do Autor, 1816. p. xi.

¹⁰⁹ SIMON, Jules M. *Histoire de L'École d'Alexandrie*. Op. Cit. p. 408.

¹¹⁰ Como indica Fackenheim: “A relação aristotélica substância-acidente é totalmente ignorada, mas não negada. O papel importante da estrutura cosmológica conduz a relação substância-acidente à insignificância”. In: FACKENHEIM, Emil. ‘Substance’ and ‘Perseity’ in *Medieval Arabic Philosophy with introductory chapters on Aristotle, Plotinus and Proclus*. Tese de Doutorado. Universidade de Toronto: Biblioteca da Universidade, 1945. pp. 73-74.

percepção do inteligível e da alma. O ser único, Deus, segundo Proclo, está “além” da *ousía* no sentido não apenas da anterioridade ou de ser a priori, mas do fato derivado mesmo da determinação de sua natureza incognoscível¹¹¹. Entretanto, a aporia que surge diante do fato inevitável de pensarmos a existência do mundo sensível à luz de uma causa ininteligível, Proclo resolve seguindo as diretrizes do Diálogo *Parmênides* de Platão: há a coexistência “de Deus e mundo, do um e do múltiplo, da causa e do fim, o mundo, o produto e a manifestação”¹¹². Proclo observa que nos Diálogos de Platão – *Sofista*, *Parmênides*, *Gorgias*, *Banquete* e *Protágoras* – se pensa o ser numa dinâmica dialética relacionada à unidade e, portanto, ao Um em si mesmo. Para Proclo, Deus é a unidade pura¹¹³.

Como observamos anteriormente, Proclo coloca as hipóstases plotinianas numa base ternária. Depois da Unidade, a forma mais próxima à perfeição é o Espírito. Como o Espírito não pode existir senão numa alma, o Deus de Proclo possui uma unidade e um caráter ternário, ou seja, Deus enquanto o Um, o Espírito e a Alma. Como o Um é superior à essência e ao pensamento, o mesmo não pode ser nomeado, compreendido ou descrito. Deve-se entender que em Proclo é a razão que não pode compreender Deus, sendo acessível apenas através do êxtase. A ciência não pode conduzir o homem a Deus, mas sim aos limites do mundo. Apenas o êxtase possui tal privilégio. Enquanto em Plotino o Uno é diferenciado das hipóstases inferiores pela negação, em Proclo Deus é a fonte e o autor de tudo, mas numa diferenciação radical com tudo aquilo de que Ele mesmo é fonte e criador.

Não conhecemos, segundo Proclo, a unidade, mas sim o múltiplo. Mas, em certa medida, ele segue Plotino ao entender que o múltiplo é o oposto da unidade e que de degrau

¹¹¹ Pode-se inferir que a partir da compreensão de Proclo de que “o Um é anterior e causa do ser” que estamos diante de uma influência de Speusippus – filho de Potone, irmã de Platão. Entretanto, essa influência não é evidente e é controversa – daí não colocarmos Speusippus como integrante da *tradição do pensamento da negatividade*. Suas ideias metafísicas são citadas por Aristóteles na sua *Metafísica* - VII 2. 1028b21 e XII 7. 1072b31 – mas não se pode nem mesmo falar em fragmentos de Speusippus. A visão de Proclo, se compartilhada por Speusippus, parece indicar muito mais uma leitura neoplatônica deste, ou seja, contaminada com as ideias daquela tradição. Como Speusippus nega que o Um é o Bem, possivelmente esta proposição deve ter parecido tão bizarra a um neoplatônico que parecia natural acrescentar “melhor do que” em relação à proposição citada. A controvérsia se estende desde a compreensão platônica dada na *República* - VII 518cd, 526e – em que a forma do Bem está atrelada ao ser. Talvez seja melhor falar de paráfrases dos neoplatônicos – Iâmblico, Porfírio e Plotino – em relação a Speusippus do que uma influência direta de citações deste. Mesmo as ideias em relação ao Um contidas no *De communi mathematica scientia* de Iâmblico mantém muito mais este caráter de paráfrase. Diante do *Theologumena arithmeticae* – possivelmente obra de Anatolius, Nicômaco de Gerasa e, talvez, do próprio Iâmblico – nos deparamos muito mais com um Speusippus pitagórico. Como indicamos acima, não há um consenso sobre o lugar de Speusippus em relação aos neoplatônicos, daí a dificuldade de iniciar esta tradição – seu conteúdo direcionado à negatividade - com o mesmo. Cf. DANCY, Russell, “Speusippus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, outono de 2009, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/speusippus/>>.

. Visitado em 15/04/2010.

¹¹² SIMON, J. Op. Cit. p. 408.

¹¹³ Cf. PROCLO. *Sobre a teologia de Platão*. I, 1.

em degrau, de hierarquia em hierarquia a alma vai se elevando e atingindo o abismo que separa a Unidade da multiplicidade. O caráter do êxtase se faz presente aqui: “em suas alturas, a atividade do pensamento expira, e tudo se passa em silêncio entre a alma e Deus”¹¹⁴. A alma é entendida, assim como a compreendiam Aristander e Numénius, “como um ser matemático, ou seja, como um intermediário entre o sensível e o supra-sensível”¹¹⁵.

Todas as formas da realidade e todos os atributos do ser não são o próprio Deus em si mesmo. De fato, Deus é a fonte das formas e do ser. Apesar de existir na “substância” mesma de Deus, o homem está separado deste por um abismo. Este Deus, portanto, não pode ser limitado por qualquer ser, “sendo indeterminado, superior a toda definição, inefável, incompreensível”¹¹⁶. Seguindo Plotino, Proclo entende que a imutabilidade de Deus é a causa das hipóstases inferiores. *Nous* é a segunda destas precessões e, por consequência, o ser – o ser é análogo à inteligência, sendo o primeiro inteligível. Mesmo havendo dualidade na segunda hipóstase – já que é inerente ao conhecimento a dualidade – há uma unidade entre ser e inteligência, a unidade existente, imagem a mais perfeita da unidade superior ao ser. A terceira hipóstase participa desta unidade, mas hierarquicamente está num nível ainda mais inferior.

Novamente, percebe-se que a trindade das hipóstases – Unidade, Espírito e alma – possuem seu ser em Deus, mas numa participação que indica sua maior ou menor perfeição. A alma é um intermediário entre o Espírito e as naturezas de ordem inferior. Mas, assim como na alma e assim como nas criaturas, o bem que estas possuem tem como fonte a unidade originária¹¹⁷. Assim, a alma “forma uma proporção com o Espírito e os corpos, ela é para os corpos o que o Espírito é para si mesmo”¹¹⁸. Deus, em si mesmo, é a unidade absoluta, sendo o primeiro múltiplo a inteligência-espírito (*Nous*), cabendo à alma o terceiro degrau nesta hierarquia – compreensão também plotiniana.

A distinção que Proclo faz em relação a Plotino é que este se relaciona mais diretamente com os detalhes interiores das hipóstases, enquanto o primeiro se volta para a natureza mesmo das coisas, saindo das teorias puramente alexandrinas e adentrando o campo da grande Filosofia. Para Proclo, a posse e o exercício do poder criativo é um aumento do ser. Entretanto, deve ficar bem claro que para Proclo estes três momentos diferentes nada

¹¹⁴ SIMON, J. Op. Cit. p. 414.

¹¹⁵ Idem. *Du commentaire de Proclus sur Le Timée de Platon*. Op. Cit. p. 64.

¹¹⁶ Idem. *Histoire de L'École d'Alexandrie*. Op. Cit. p. 417.

¹¹⁷ Cf. PROCLO. *Sobre a teologia de Platão*. I, XVII.

¹¹⁸ SIMON, J. Op. Cit. p. 419.

mais são do que “manifestações diversas de uma mesma natureza, uma hierarquia entre as funções de um mesmo ser”¹¹⁹.

A distinção que Proclo elabora em relação a Plotino e Porfírio – e seguindo os passos de Iâmblico e Teodoro - é compreender esta tríade como uma tríade inteligível. A questão que se põe, então, é como a unidade, o Um, pode ser pensado à luz desta multiplicidade, mesmo que a tríade se refira a diversos momentos de uma unidade, uma vez que a diversidade de momentos já assinala, em termos, um problema quanto à “essência” do Um. No capítulo II da obra *Sobre a Teologia de Platão*, Proclo discute o Um. Seguindo Plotino e a tradição que o precede – notadamente o *Parmênides* de Platão -, Proclo afirma que o Um é a causa de todos os seres. Todos os entes participam do Um, sendo este o mesmo em todas as coisas. Só há conhecimento sobre os entes porque o Um é. Entretanto, o problema reside exatamente em tornar claro como é possível pensarmos o “é” do Um, ou seja, o modo de sua existência – se é possível falarmos assim.

O Um não pode ser divisível, senão tomaria parte na multiplicidade e deixaria de ser Um. Assim, o Um “não é divisível, porque ele não tem partes. Além do mais, ele não tem início, meio ou fim. Novamente, se o Um sozinho possui substância, então nenhum ente terá figura”¹²⁰. Mas, como o múltiplo é, Proclo baseia-se em Platão para afirmar que o Um é e o múltiplo é, mas sendo o múltiplo a partir do Um: é o Um que possui o poder de unir o múltiplo e não ao contrário. Porém, o Um deve ser compreendido de um modo ainda mais radical no que se refere à essência. Proclo compreende que a essência não pode ser o mesmo que o Um. Escreve Proclo: “Mas se o Um de fato é anterior à essência, este – e não a essência – é o princípio de todas as coisas. Pois é necessário que nada seja melhor do que o princípio”¹²¹. O Um, enquanto princípio, é melhor do que o ser e a essência:

O princípio, contudo, é separado e pertence a um grau maior para si mesmo do que para as outras coisas. Além disso, toda coisa que é participada procede de outra causa mais excelente; desde que o que não participa é melhor do que o que participa. Não é possível, pois, conceber algo melhor do que aquilo que é o mais excelente e que nós chamamos de princípio [...] A causa de todos os seres, portanto, está acima da essência, separada de toda essência e não é essência, não possui uma essência adicionada à sua natureza.¹²²

¹¹⁹ Op. Cit. p. 431.

¹²⁰ PROCLO. Op. Cit. II, I.

¹²¹ Op. Cit. II, II.

¹²² Op.Cit.

Proclo coloca o Um como anterior à essência, ao ser e ao múltiplo, sendo a causa de todas as causas. Mas, ao mesmo tempo, esta distinção entre o Um e a essência obriga-o, como vimos, a chamar o Um – ou Deus – de incognoscível. Esta compreensão se assenta em Plotino e, como também vimos, advém de Filon. Nesta tradição, a alma possui lugar privilegiado, já que a mesma pode se abrir para a perfeição e, no êxtase, comungar com este abismo que separa a criação – o múltiplo – de sua causa – o Um, Deus. A alma aspira ao absoluto, mas isso só é possível porque ela mesma é fundada na causa, o Um. Há, portanto, uma co-pertença de caráter ontológico entre a alma e a causa. A alma, entretanto, vive no corpo e reside no mundo. Saltar sobre o mundo, reconhecendo que o mesmo não é nada, é a base da teurgia alexandrina e um dos pontos altos de suas práticas.

A alma quer se aproximar desta fonte infinita de felicidade, sentir sua força e seu amor. Trata-se de um processo dialético que vai de ideia em ideia, de causa em causa até atingir a unidade. Contudo, as ideias superiores devem negar a própria dialética, já que a dialética abstrai, sem dúvida, mas abstrai a partir dos limites. Assim, toda afirmação humana sobre Deus é impossível, já que toda afirmação implica, naturalmente, uma limitação. Aqui percebemos que Proclo se une, definitivamente, à tradição do pensamento da negatividade. Não se pode dizer que Deus é perfeito, mas que a perfeição está nele. O termo de Proclo, seguindo Plotino, é que o absoluto, Deus, não é existente, mas este termo é melhor do que o existente.

Esta separação se faz necessária para apartar Deus das criaturas em termos meramente ontológicos, já que onticamente todas as coisas possuem ser a partir do princípio, Deus. Este, em Si mesmo, só pode ser referido a partir da negação de tudo aquilo que é criatural, logo tudo aquilo que é no modo da afirmação positiva. O princípio, portanto, é negatividade radical em si mesmo – apartado de toda criatura, mas, ao mesmo tempo, causa de todas elas. A alma, neste jogo, deve se direcionar para o mais perfeito, Deus, através de uma ética e compreensão voltadas para saltar para além do mundo, o terreno positivo da criação, para atingir a união mística – o êxtase – com a Unidade.

Tal é, em termos sucintos, as bases da negatividade em Proclo. A importância de Proclo nesta tradição – de Filon a Eckhart, como estudado aqui – reside, primeiramente, na influência de Proclo sobre Dionísios – como demonstraram Koch e Stilgmayer a partir do conceito de *malorum subsistentia*¹²³ – como fato decisivo para que a negatividade adentre a teologia cristã. Fato controverso, entretanto, é a influência de Plotino e de suas Eneadas na

¹²³ Cf. MÜLLER, H. F. *Dionysios. Proklos. Plotino. Ein Historischer beitrage zur Neoplatonischen Philosophie*. 2ª ed. Münster: Aschendorffchen, 1926. p. 21.

obra de Dionisius¹²⁴. Seja como for – já que aqui não há espaço para tratarmos desta possível influência – o importante é sabermos que as doutrinas de Dionisius possuem influências diretas de Platão, mas com uma abordagem própria dos neoplatônicos que, assim acreditamos, se inicia com Filon e a tradição cabalística e alcança seu ápice em Plotino. Como Proclo, em seu ecletismo, reúne a um só tempo as principais concepções de Platão e Aristóteles à luz de Plotino e com uma abordagem também original, pode-se afirmar que Proclo – cujas obras eram conhecidas de Dionisius – foi a ponte necessária entre a negatividade neoplatônica e a negatividade da teologia cristã assim como esta aparecerá no *Corpus Areopagiticum*. Depois, como veremos no item 6 deste capítulo e no item 3 do capítulo 2, Eckhart adotará o método *tripartitum* de Proclo e seguirá a abordagem do caráter negativo da divindade.

Entretanto, é importante dizer que tanto Dionisius quanto Eckhart terão voz própria em suas doutrinas, já que novos elementos serão atrelados a tais abordagens teológicas. O papel de Proclo se faz sentir não apenas como uma ponte entre a tradição neoplatônica e Dionisius, mas também pelo caráter metodológico que, influenciando Eckhart, permitirá que este pense as proposições da Escolástica numa abordagem nova à luz da própria negatividade. O aspecto cristão de suas doutrinas será muito mais evidente do que suas bases filosóficas e, ainda mais, o caráter ontológico que as perpassa. Porém, ao assinalarmos as bases ontológicas desta compreensão que parte sempre da diferença, estaremos mais à frente aptos a delimitar com segurança as similitudes entre esta tradição e o pensamento de Heidegger.

¹²⁴ Cf. Op. Cit. p. 36.

5. A Negatividade do *Corpus Areopagiticum*.

Como atestam Boehner e Gilson¹²⁵, o equívoco que perdurou por muitos séculos de que Dionísio, o autor do *Corpus Areopagiticum*, fosse o mesmo Dionísio convertido por São Paulo já está hoje ratificado, mas isso não reduz as dificuldades de se estabelecer a realidade sobre a vida histórica deste autor¹²⁶. Pouco se sabe sobre sua vida, mas parece certo afirmar que este foi mesmo o autor das obras que na Idade Média circulavam com o título geral de *Corpus Dionisiacum: De Caelesti Hierarchia* (A Hierarquia Celeste); *De ecclesiastica Hierarchia* (A Hierarquia Eclesiástica); *De Divinis Nominibus* (Os Nomes Divinos); *De Mystica theologia* (A Teologia Mística); ainda dez Cartas ou Epístolas e alguns poucos escritos que se perderam.

Sabe-se, como afirma Gilson¹²⁷, que seus escritos apareceram na História pela primeira vez em 532 durante um colóquio teológico, o Concílio de Constantinopla. Na Idade Média, o *Corpus* foi considerado um modelo de Teologia Mística e vemos que seu nome recebeu inúmeros comentários, pois “basta dizer que Alberto Magno, quando em suas aulas em Colônia, ao que consta, montou o curso sobre a obra dionisiana. Pouco mais tarde, seu aluno, Tomás de Aquino, cita o Pseudo-Areopagita 1704 vezes”¹²⁸. Alguns pontos, entretanto, podem justificar esta importância: sua preocupação em provar a superioridade cristã sem refutar os gregos e o caráter fundamental de sua teologia negativa que afirma o fato de que a natureza íntima divina permanece incompreensível ao conhecimento humano. Mas o limite central desta situação se dá no âmbito mesmo da nossa linguagem, já que a própria divindade é transcendente à nossa capacidade linguística. Como o *Corpus Areopagiticum* opera, então, a possibilidade do homem conhecer a Deus se Este, em sua essência, transcende a linguagem?

A teologia negativa ou mística de Dionísio não é o elemento único e centralizador de suas doutrinas. Ao lado desta abordagem negativa, Dionísio traz a teologia afirmativa e a

¹²⁵ GILSON, Etienne; BOEHNER, Philotheus. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 9. ed. . Petrópolis: Vozes, 2004. p.115.

¹²⁶ Koch e Stilgmayer demonstram a influência de Proclo na obra de Dionísio e que os textos do *Corpus Dionisiacum* foram elaborados por um neoplatônico que viveu entre os séculos V e VI. Cf. BRANDÃO, B. G. Mística e Paidéia: O Pseudo-Dionísio Areopagita. *Revista Mirabilia*, nº 4. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval. Dezembro, 2004. In: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num4/artigos/index.htm>. Visitado em 20/06/2009. Cf. à influência da escrita de Proclo em Dionísio, ver MÜLLER, H. F. Op. Cit. p. 39.

¹²⁷ GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 83

¹²⁸ COSTA, Joice Beatriz da. A teologia mística do Pseudo-Dionísio. In: BAUCHWITZ, Oscar Frederico (org). *O Neoplatonismo*. Natal : Argos Editora, 2001. p. 48.

teologia simbólica. Assim, temos que a teologia afirmativa – de caráter catafático - cuida de tratar dos atributos de Deus, ou seja, os aspectos ônticos da divindade que podem ser tratados através da linguagem. Estes aspectos referem-se ao fenômeno mesmo do mundo que é entendido como uma manifestação desta causa essencial e informe. Assim, é atribuído a Deus as perfeições que o homem descobre no mundo criado por Ele como ser, bondade, vida, sabedoria, força, criando uma conexão entre o mundo criado e seu Criador, entre o modelo e o ser¹²⁹. A afirmação fala do múltiplo que indica, numa gradação ontológica, sua dívida com Aquele que “não se pode nem ver nem conhecer”¹³⁰, pois “está além de toda visão e de todo conhecimento”¹³¹. Nas palavras do próprio Dionísio:

Nos Esboços teológicos, celebramos as principais afirmações da teologia afirmativa, mostrando em que sentido a excelente natureza de Deus é dita una, em que sentido ela é dita trina, o que se chama nela Paternidade e Filiação, o que a teologia pretende significar quando fala do Espírito, o modo como do próprio coração do Bem imaterial e indivisível saíram as luzes da bondade, como estas luzes se difundiram ao mesmo tempo permanecendo, graças a seu eterno renascimento, nele mesmo, cada um em si e todas mutuamente umas com as outras¹³².

O tratado *De Divinis Nominibus* é a base da teologia simbólica em Dionísio. Esta teologia trata das “metonímias do sensível ao divino”¹³³. Entretanto, se a Supra-essencialidade ultrapassa a razão, o pensamento e a essência, se sobre a Deidade supra-essencial e secreta “é preciso evitar toda palavra”¹³⁴, é através da teologia simbólica que pode-se conhecer o que significam em Deus o que se mostra, aquilo que é fenômeno, o sensível. Assim, esta teologia indica o que significam em Deus:

[...] as formas, as figuras, as partes, os órgãos, o que significam em Deus os lugares e os ornamentos, o que significam as cóleras, as dores, os ressentimentos, o que significam os

¹²⁹ Cf. *De Divinis Nominibus*. 5, § 1, 816 B.

¹³⁰ *De Mystica theologia*. 2, 1025 B.

¹³¹ Op. Cit.

¹³² Op. Cit. 3, 1032 D.

¹³³ Op. Cit.

¹³⁴ *De Divinis Nominibus*, 1, § 2, 588 C.

entusiasmos e a embriaguez, o que significam os juramentos, as maldições, os sonos e as vigílias, e *todas as formas de que se reveste a santidade divina para lhe dar uma figura*¹³⁵.

A teologia simbólica trata, portanto, da transnomação do sensível ao Divino. Neste sentido, “esta teologia comporta já uma dialética de afirmação e de negação”¹³⁶, uma vez que a imagem, independente de seu valor de representação, “deve sempre ser purificada em favor da transcendência, ultrapassando assim a maternidade dos símbolos e o sentido limitado que lhe poderia conferir a inteligência humana”¹³⁷. O símbolo encerra em si esta própria dialética, já que ele mesmo funciona como uma semelhança sobre o que afirma, mas é, em si mesmo, uma negação ontológica daquilo sobre o que afirma. Esta teologia segue de perto os passos da teologia filoniana ao encarar que a partir da saída de Deus de si mesmo – sua criação – encetamos um caminho de volta ao negarmos aquilo que nos serve inicialmente de apoio, pois o sentido alegórico e transcendental de Deus funda a ordem sensível.

A teologia mística ou teologia negativa, por sua vez, é apofática¹³⁸. O caráter desta radical negatividade presente nesta teologia surge porque a mesma se assenta numa base “não-ontológica – ou, melhor ainda, supra-ontológica da compreensão de Deus”¹³⁹. A alma busca atingir o cume das ascensões divinas. Porém, mesmo neste alto grau de elevação, o sujeito ainda não está em relação completa com Deus, já que é a própria negatividade da Divindade quem pode reger esta impossibilidade, porque Deus “não é visível, mas somente o lugar onde Deus reside, o que significa, penso, que na ordem visível e na ordem inteligível os objetos mais divinos são apenas as razões hipotéticas dos atributos [de Deus]”¹⁴⁰.

O caráter fundamental desta negatividade é que o Deus de Dionísios transcende todas as categorias das coisas (os seres), sendo o mesmo passível de ser entendido como Aquele que

¹³⁵ *De Mystica theologia*, 3, 1033 D.

¹³⁶ NUNES COSTA, M. R e OLIVEIRA, J. E. O conhecimento de Deus e a problemática da linguagem em Dionísio Pseudo-Areopagita. *Ágora Filosófica*. Ano 1, nº 1. Jul/dez. 2007. p. 5.

¹³⁷ Op. Cit.

¹³⁸ Pode-se argumentar que se trata de dois tipos distintos de teologia, já que sendo cristão, Dionísios não negaria plenamente uma via de acesso a Deus. Entretanto, devido às suas influências de Filon, Plotino e Proclo – mesmo sabendo que ele não cai, todavia, numa via de mão única, como se deu com os Capadócijs 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 – vemos que é pela via apofática que se realiza uma negação do conhecimento e exaltação do silêncio (teologia mística) a partir das bases ontológicas levantadas sobre o ser Deus da teologia negativa. Há, de fato, um caminho de retorno da alma ao Criador, assim o atesta a teologia mística de Dionísios, mas este só é possível na medida em que este mesmo Deus se direciona à alma. Como diz Müller, “Deus é a luz, e se ela aparece, a alma é iluminada”. Op. Cit. p. 43. A vontade supraessencial vai além do conhecimento da alma sobre esta Luz.

¹³⁹ BUCUR, Bogdan. The Theological reception of Dionysian apophatism in the Christian East and West: Thomas Aquinas and Gregory Palamas. *The Downside Review*, 125, 2007. p. 131.

¹⁴⁰ *De Mystica theologia*. 1, § 3, 1000 D.

é além de todo modo de ser (ὑπερουσίως)¹⁴¹. Este termo, ὑπερουσίως, impede que rapidamente queiramos chegar a compreensão de Deus como Aquele que é supra-essencialmente, já que assim seríamos obrigados a inferir na Divindade um modo de existência.

Ao contrário, *Hiperousíos* indica que devemos entender a expressão dionisiana como Aquele que é “além de todo modo de ser”¹⁴². Além do mais, Dionisius caracteriza a divindade como ὑπερνωμένος – este termo “deve ser entendido como ‘além da unidade’ ou ‘além do que é unificado’ e não como o ‘supremo unificado’”¹⁴³. Seria difícil ajustar esta abordagem radicalmente “negativa” com o sentido que nos é dado na Teologia Simbólica, ou seja, Dionisius elabora um processo de compreensão da Divindade que se inicia com afirmações daquilo que é para atingir uma esfera ainda mais radical, aquilo que não é. Pode-se inferir, então, que a Teologia Mística elabora uma diferença ontológica entre as coisas que são, os entes, os seres e Deus. Como diz o próprio Dionisius:

Deus não é ser segundo esse ou aquele modo, mas de maneira absoluta e indefinível, porque contém em si, sintética e antecipadamente a plenitude do ser. É por isso que é chamado *Rei das durações perpétuas* (1 Tm 1,7), porque todo ser existe e subsiste nele e em relação com ele. Mas ele mesmo nem foi, nem será, nem se tornou, nem se torna, nem se tornará. Digamos melhor, ele não é ser, mas é o *Ser dos seres*¹⁴⁴.

Como podemos constatar, aqui há uma diferença entre os seres (os entes, as coisas, as criaturas) e o Ser. Este Ser, em Dionisius, é a “Perpetuidade das perpetuidades, ele que subsiste antes de toda perpetuidade”¹⁴⁵. Mas a temporalidade que pode ser escutada nesta perpetuidade procede deste mesmo Ser e isso já é um indício de que a existência em Dionisius é possuída pelos seres antes da vida em si ou da sabedoria em si¹⁴⁶. Tal ontologia permite, portanto, que haja um caminho em direção a esta Divindade, o que impede que possamos acusar Dionisius de ateísmo. Como considera Bucur:

¹⁴¹ Cf. BUCUR, B. Op. Cit.

¹⁴² Cf. JONES, John D. The Ontological Difference for St Thomas and Pseudo- Dionysius, *Dionysius* 4, 1980. p.121.

¹⁴³ Op. Cit.

¹⁴⁴ *De Divinis Nominibus*. 5, § 4, 817 C e D.(Grifo nosso).

¹⁴⁵ Op. Cit.

¹⁴⁶ Cf. Op. Cit. § 5.

Dionisius não é, evidente, um ‘ateísta’. Não podemos esquecer que estas expressões ocorrem num trabalho que acentua a *presença* de Deus, detalhando os níveis individual, eclesial e celestial da *experiência* de Deus. De fato, o discurso sobre Deus como ‘nada’ (isto é, coisa alguma, ‘*no thing*’) não é para o Areopagita antagônico com a experiência da purificação, iluminação e união, mas é, além disso, a condição *sine qua non* para a experiência genuína e o discurso teológico genuíno¹⁴⁷.

Em Dionisius, o sentido que se quer “conquistar” de Deus aponta para uma compreensão que traduz, a seu modo, uma diferença radical entre os entes e o ser. Deus é entendido aqui como “não-ser”, como Aquele que é “além de todo ser”. Deus é “além de toda maneira de ser”¹⁴⁸. É importante, então, retornar ao sentido dado pelo Areopagita ao vocábulo ὑπερουσίως, já que aqui se encontra a chave para interpretarmos adequadamente a ideia dionisiana da diferença ontológica entre Deus e criaturas. Dionisius quer afastar qualquer possibilidade de transformar Deus num modo de existência que implique a compreensão do ente. Ele lança mão do termo ὑπερουσίως para dar conta deste distanciamento, desta diferença que reside radicalmente entre Deus e as criaturas. Segundo Jones, o termo nomeia a diferença ontológica (*ontological difference*) em Dionisius. Em suas palavras:

O termo ὑπερουσίως nomeia a diferença ontológica para o Pseudo-Dionisius. Ele (o termo) não nega meramente que o ser está além de todas as essências finitas como uma essência infinita. Ele nega que o ser é qualquer essência e, portanto, qualquer ente. Logo, ele não reduz a diferença ontológica a uma diferença ôntica. Colocado de outro modo, desde que οὐσία expressa fundamental modos de ser, são precisamente os entes que são existentes (οὐσιως).

O ser em si mesmo não é um ente. Esta definição implica em entender que a divisão que a metafísica tradicional coloca sobre a possibilidade que temos de saber que Deus é, mas não saber o que Deus é não cabe aqui. Segundo Jones, à luz de ὑπερουσίως não cabe a essência de Deus, ou melhor, não podemos conhecer a essência de Deus pelo simples fato de que não há um “o que é” em Deus¹⁴⁹. Um dos temas essenciais do trabalho de Dionisius não é elaborar uma teologia capaz de dizer o que Deus é – impossível em si mesmo pelo termo dado

¹⁴⁷ BUCUR, B. Op. Cit. p. 132.

¹⁴⁸ JONES, J. Op. Cit.

¹⁴⁹ Cf. JONES, J. Op. Cit. p..

– mas sim construir uma celebração litúrgica da Divindade, celebração esta voltada para os nomes divinos, ou seja, para atingir “o cume das ascensões divinas”¹⁵⁰. Este processo que busca alcançar essa “unidade” possui como lastro uma compreensão plotiniana da processão do Inefável em direção ao sensível. Explica o Areopagita:

O próprio Deus, que é causa universal e cujo desejo amoroso, ao mesmo tempo belo e bom, se estende à totalidade dos seres pela superabundância de sua bondade amorosa, sai também de si mesmo quando exerce suas Providências em relação a todos os seres e que de alguma forma ele os cativa pelo sortilégio de sua bondade, de sua caridade e de seu desejo. É assim que, total e perfeitamente transcendente, não condescende menos ao cuidado de todos os seres graças a este poder extático, supra-essencial e indivisível que lhe pertence¹⁵¹.

Entretanto, para que não haja uma compreensão indevida do que foi citado, devemos lembrar que para Dionísios há uma distinção entre este Deus que é “causa universal” e a Divindade. A Divindade está além mesmo de Deus, trata-se da substancialidade que ultrapassa toda essência¹⁵². O que os estudiosos apontam é que a leitura de Aquino influenciou definitivamente o modo como se leria Dionísios. Bucur indica a passagem do terceiro argumento da Questão 12, artigo 2 da *Suma Teológica* como uma destas bases de interpretação. Ali lemos que “Deus não é um existente, como se de nenhum modo fosse existente, mas que está acima de todo e qualquer existente, pois Ele é seu ser. Portanto, daí não se segue que não possa ser conhecido de maneira nenhuma, mas que excede todo conhecimento, isto é, que não pode ser compreendido”¹⁵³.

Bucur indica que esta passagem opera duas ideias de importância crucial para o entendimento de Dionísios. Primeiro, enquanto Dionísios coloca Deus como além do ser, em Aquino Deus é o *superesse*, o *Esse* puro e simples¹⁵⁴. Segundo, o que nos escapa, aquilo que transcende nosso conhecimento é o modo de ser de Deus, o que transcende nosso

¹⁵⁰ *De Mystica theologia*. Op. Cit.

¹⁵¹ *De Divinis Nominibus* 4, § 13, 712 A, 712 B.

¹⁵² Cf. Op. Cit. 1, § 4, 641 A.

¹⁵³ AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. 1:12:1 ad 3. (Lemos no original: *Deus non sic dicitur non existens quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, inquantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci; sed quod omnem cognitionem excedat*).

¹⁵⁴ A questão de saber se cabe uma teologia mística em Tomás de Aquino é complexa e não caberia aqui. Cf. HANKEY, Wayne. *Aquinas's First Principle: Being or Unity?* *Dionysius* 4, 1980 e CAPUTO, John. *Heidegger and Aquinas*. New York : Fordham University Press, 2000.

conhecimento é o *invisibilia Dei*¹⁵⁵. Todavia, a transcendência indicada aqui ainda está operando no nível do “ser” e não na diferença. A diferença estabelecida por Aquino é ainda entitativa. Bucur cita Jones: “[...] há uma continuidade metafísica e epistemológica entre Deus e os entes que está enraizada na analogia do ente (*ens*) e se estende à essência”¹⁵⁶.

O percurso encetado por Dionísio é aquele já trilhado por Filon, Plotino, Proclo e que pode ser posteriormente encontrado também em João Scotus Eriúgena no seu *Periphyseon*¹⁵⁷, bem como em João Sarraceno, Roberto Grosseteste e Marsílio Ficino¹⁵⁸. John D. Jones, contudo, elabora uma visão interessante sobre as diversas vertentes que explicam o trabalho de Dionísio. Ele acentua que não há apenas esta base clara do Neoplatonismo. Para Jones, Dionísio também deve ser lido à luz da tradição escolástica e da tradição bizantina. A preocupação central de Jones neste artigo é discutir os conceitos de essência divina e energia divina, bem como a compreensão da relação de Deus com as criaturas e a possibilidade de uma união da alma com Deus. Estas preocupações, de fato, são fundamentais no *Corpus Areopagiticum*.

¹⁵⁵ BUCUR, B. Op. Cit. p. 135.

¹⁵⁶ JONES, John. Frameworks.pp. 380-381. Apud: BUCUR, B. Op. Cit. pp. 135-136.

¹⁵⁷ João Scotus Eriúgena (800 d. C. – 877 d. C.) foi um filósofo irlandês da era Carolínea. Sua familiaridade com a língua grega permitiu-lhe fazer uma tradução dos *Corpus Dionysii*, além de traduzir a obra *De hominis officio* de Gregório de Nissa e *Ambigua ad Iohannem* de Máximo, o Confessor. Para Eriúgena, a natureza divina suplanta tudo, já que ela não é *esse*, mas é dela que todos os *esses* derivam. Esta natureza está além do que é finito e da própria infinitude, já que Deus não conhece o que ele mesmo é, pois não cabe em Deus um “o quê”. A cosmologia de Eriúgena é marcadamente neoplatônica. Deus está além do ser e do não-ser, mas se articula a partir de sua “escuridão” divina em direção à luz do ser, falando a palavra (*Verbum*, λόγος) que é entendida por Cristo. Deus é o mais alto princípio que transcende tudo e deve ser dito sobre Ele que é “o não-ser que transcende o ser”. O *Periphyseon* elabora uma *physiologia*, ou seja, um estudo da natureza. Natureza (*natura*) em Eriúgena é definida como *universitas rerum*, a totalidade de todas as coisas – incluindo as coisas que são (*ea quae sunt*) e as coisas que não são (*ea quae non sunt*). Esta natureza divina possui quatro divisões que podem ser entendidas como Deus, ou seja, o Princípio, o Meio e o Fim de todas as coisas. Estas quatro divisões indicam a natureza que cria e a natureza que não é criada (Deus), a natureza que cria e é criada (Causas primordiais), natureza que é criada e não cria (Temporalidade) e a natureza que não é criada e não cria (Não-ser). Eriúgena elabora aqui as cinco modalidades de ser e não-ser. Eis as cinco modalidades: 1. Ele divide sua interpretação entre aquilo que é e aquilo que não é. Deus é *nihil per excellentiam*; 2. As ordens e diferenças entre as coisas criadas, se um nível da natureza é dito que é, os níveis acima ou abaixo são ditos que não são; 3. Contrasta o ser das coisas atuais com o não-ser das coisas potenciais ou possíveis; 4. Considera as coisas contempladas apenas pelo intelecto e que devem ser e 5. De caráter teológico: aqueles que foram santificados pela graça são, enquanto os pecadores que renunciam a imagem divina não são. Ao falar dos atributos de Deus, Eriúgena afirma que Deus é nada, *nihilum*, e cuja real essência é desconhecida para todos os seres criados. Neste sentido, Deus não conhece a Si mesmo, já que ele é o infinito dos infinitos; nem mesmo o mal Ele pode conhecer. Para Eriúgena, a ignorância de Deus é sua maior sabedoria. Eriúgena também elabora um retorno de todas as coisas para Deus, já que ele acredita que todas as coisas retornam para sua origem ou causa. Por fim, sua antropologia afirma que a natureza humana está num nível intermediário entre os animais e os anjos e reflete todas as coisas divinas em si e que busca em todas as coisas um retorno para o Criador. Cf: MORAN, Dermot, "John Scottus Eriúgena", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, outono de 2008, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/scottus-eriúgena/>>. Visitado em: 05/01/2009.

¹⁵⁸ Cf: JONES, John. An Absolutely Simple God? Frameworks for reading Pseudo-Dionysius Areopagite. *The Thomist*, 69, 2009, p. 371.

Jones cita o *Parmênides* de Platão – 141 D-142 E – onde é colocado que há “um princípio ilimitado que de algum modo transcende a forma: por exemplo, o bem além do ser (*epeikena tes ousias*). À luz da primeira hipótese do *Parmênides*, os neoplatonistas entendem este princípio ilimitado como o Uno”¹⁵⁹. Esta base neoplatônica encontra-se presente em Dionísio, mas o problema reside naquilo que a Escolástica teve que enfrentar diante de Aristóteles. Para ele, não há um ser infinitamente atual, já que tal coisa infinita é sempre potência. A cristandade afirma que Deus é puramente um ser infinito atual. A saída de Aquino é dada na sua *Suma Teológica* I, questões 2-4, onde Deus é *ipsum esse per se subsistens*, o ser si mesmo subsistindo em si mesmo. Contudo, já salientamos que a diferença proposta por Aquino ainda trafega no âmbito ôntico, ou seja, trata-se de “uma diferença entre duas ordens de entes: Deus como ser incriado e todos os outros seres como seres criados”¹⁶⁰.

Por fim, na tradição bizantina, Jones acentua as interpretações de Gregório Palamas, João Damasceno e Máximo, o Confessor. Gregório Palamas escreve que “a natureza divina deve ser chamada ao mesmo tempo de incomunicável e, num certo sentido, comunicável; nós atingimos a participação na natureza de Deus e, contudo ele permanece totalmente inacessível”¹⁶¹. Entende-se aqui que a energia divina desce até nós, mas a essência divina permanece a mesma. Damasceno confirma esta abordagem ao dizer que a divindade é inefável e incompreensível, já que sua essência nos escapa completamente¹⁶².

“A incompreensibilidade da essência divina não é apenas uma função de nossas limitações que será sobrepujada na próxima vida”¹⁶³, diz Jones seguindo as orientações de Palamas. A tradição bizantina, de fato, radicaliza a via negativa, o apofantismo de Dionísio quando entende que nem a essência e nem a natureza podem ser atribuídas a Deus. O que permanece da via negativa nesta abordagem é a manutenção consciente da absoluta diferença entre Deus e os seres. Se Deus é natureza, então todas as outras coisas não são natureza. Se Deus é ser, então todas as outras coisas não são ser. Parece-nos que esta aproximação possui muito do caráter judaico já presente em Filon e que acentuamos anteriormente¹⁶⁴.

Jones cita *Sobre a Fé Ortodoxa* de Damasceno para ilustrar a importância da compreensão adequada dos termos *ousía*, *energeia* e *hypostasis*. Os capadócijs tendem a não

¹⁵⁹ Op. Cit. p. 375.

¹⁶⁰ Op. Cit. p. 380.

¹⁶¹ PALAMAS, Gregório. Theophanes. Apud: Op. Cit.

¹⁶² Cf: Op. Cit. 383.

¹⁶³ Op. Cit.

¹⁶⁴ A cristandade se preocupava em entender como era possível a unidade de Deus e as três pessoas da Divindade, a Trindade. Entretanto, não é intuito deste presente trabalho discutir uma questão tão própria ao âmbito da teologia.

agrupar o sentido de *ousía* e *hypostasis*, mantendo entre elas a mesma distinção entre comum-particular e particular-universal. Segundo Damasceno:

Mas observe que energia [*energeia*] e a capacidade pela energia [*energtikon*] e o produto da energia [*energêma*] e o agente da energia [*energôn*] são diferentes. Energia é a atividade eficiente e essencial da natureza. A capacidade pela energia é a natureza de quem a energia procede. O produto da energia é aquilo que é efetuado pela energia. E o agente da energia é a pessoa ou o subsistente [*hypostasis*] que emprega a energia¹⁶⁵.

Estes três alicerces (*frameworks*) citados por Jones nos auxiliam a compreender com mais acuidade os principais conceitos de Dionísios. Entretanto, apesar das três aproximações conterem diferenças entre si, o que é essencial aqui é acentuar que o termo ὑπερουσίως οὐσία em Dionísios permite uma abordagem – a *via negativa* – da questão do ser-Deus. A negatividade do termo explicita a ideia de um “ser além do ser”, do inefável, daquilo que não se pode falar, já que se atingiu um limite drástico da linguagem. A caducidade daquilo que é, daquilo que se mostra como mundo é explodida pelo termo. A teologia mística e negativa de Dionísios segue um percurso diferente daquele trilhado pela Escolástica – onde Aquino afirmava que os nomes divinos se referiam às processões de Deus e nomeavam a própria fonte.

Em Dionísios é recuperada a via negativa inaugurada por Filon e seguida pela escola de Plotino. O que iremos notar, logo a seguir, é que esta tradição permaneceu subterrânea devido exatamente às interpretações de Aquino. Mas veremos que com Mestre Eckhart a negatividade ganha novo posto dentro da mística cristã e irá incorporar não apenas o cerne das questões metafísicas acerca da Divindade, mas também o modo como a moral cristã – a moral da mística cristã – irá sugerir novos pontos de contato com esta tradição através de conceitos inovadores como *Abgeschiedenheit* e *Gelassenheit*.

¹⁶⁵ DAMASCENO, João. *Sobre a ortodoxia da Fé*. Apud Op. Cit. p. 387.

6. Mestre Eckhart e a via negativa: *Abgeschiedenheit* e *Gelassenheit*.

Assim como inúmeros autores medievais, a biografia de Mestre Eckhart possui diversas lacunas. Afirma-se que Johann Eckhart nasceu em Hocheim perto de Gotha na Turíngia em 1260 – mas mesmo este dado ainda é controverso entre seus biógrafos e estudiosos. 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. É sabido que ele se torna 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 e neoplatônica. Ele, de fato, foi fortemente influenciado por Agostinho e Tomás de Aquino, Aristóteles e Filon. Quanto aos dois primeiros, ele chegou mesmo a efetuar uma síntese entre estes dois pensadores. Ao manter sua fé nos métodos escolásticos com suas divisões e subdivisões, as citações às Escrituras e seus silogismos, seu trabalho aponta já esta dívida, entretanto o mesmo é penetrado por uma forte corrente mística.¹⁶⁶

Nos *Sermões Alemães* de Eckhart – já que os Dominicanos foram ordenados pelo Papa para pregar às ordens religiosas femininas que não podiam aprender o latim – temos a construção de várias analogias e comparações que o levam a escolher as melhores palavras em alemão para traduzir a terminologia do latim, o que o transformou “num mestre da escrita com uma grande afeição por paradoxos”.¹⁶⁷ Eckhart, ao escrever em alemão, distancia-se da tradição escolástica e funda seu misticismo em três conceitos essenciais para seu pensamento: a negatividade de Deus, o desprendimento (*Abgeschiedenheit*) e a serenidade (*Gelassenheit*).

Eckhart entendia que Deus é o único que possui o privilégio de ser puro de todo ser (*puritas essendi*). Este entendimento aponta em direção oposta aquela dada por Aquino. A célebre proposição de Aquino é *deus est suum esse*, Deus é seu ser. Eckhart opera no mesmo sentido deixado por Dionísio quando afirma que o ser é Deus (*esse est deus*) – isso indica que o ser possui sua raiz em Deus e que não há uma identificação do primeiro com o segundo. Explica Caputo:

¹⁶⁶ Cf. ANCELET-HUSTACHE, Jeanne. *Master Eckhart and the Rhineland Mystics*. Harper: Hilda Graef, 1957.p. 52.

¹⁶⁷ CAPUTO, John. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Op. Cit.. p. 101.

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 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.¹⁶⁸

Caputo acentua a relação entre ser si mesmo (*ipsum esse*) e um ser particular (*ens hoc aut hoc*), distinção de caráter platônico, para indicar que Eckhart quer pensar Deus como a “pureza e plenitude do ser (*plenitudo esse, purum esse*)”¹⁶⁹. Eckhart elabora sua própria versão do Argumento Ontológico ao afirmar que nada é mais evidente do que uma proposição de identidade, logo se é verdade que ser é Deus, então Deus é. Os dois termos possuem uma identificação que deve ser meditada à luz da própria negatividade de Deus elaborada por Eckhart. *Eckhart quer se distanciar de uma aproximação do ser de caráter ôntico*. Ser e Deus pertencem, assim, a esta esfera comum em que a negação toma parte. Sendo assim, Deus só pode ser considerado como uma simplicidade atemporal que exclui qualquer traço de multiplicidade e sucessão. O Uno plotiniano e a teologia mística de Dionísios ecoam na definição eckhartiana do Um e da negação:

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

¹⁶⁸ Op. Cit., p. 103-4.

¹⁶⁹ Op. Cit. 104.

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.¹⁷⁰

A questão do Um como um “negar do negar” demonstra que qualquer predicativo que tenha como sujeito Deus, segundo Eckhart, acrescenta algo a Deus e isso, dentro de sua doutrina teológica, não ocorre. Deve-se perguntar, portanto, quais caracteres impeditivos surgem desta concepção. Bem, Deus é Um, logo este é entendido como aquilo a que nada se acrescenta. Sendo o Um, e, 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 caberia quando se trata de “pensar” Deus – pensar no sentido já dado por Dionísio -, 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 – daí a necessidade que tivemos de acentuar a região em que ser e Deus pertencem configurando a identidade entre ambos. Eis 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 à 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*.¹⁷¹

O problema enfrentado por Eckhart – de caráter conceitual – é adequar esta visão particular do ser e de Deus com a tradição cristã, especialmente o conceito de Trindade. O ser, identidade imutável, responde nesta tradição pela passagem do Intelecto à criação do mundo. Esta compreensão surge claramente em Agostinho quando medita sobre a Divindade à luz das

¹⁷⁰ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação*. 5 ed. Bragança Paulista : São Francisco, 2005.p.53.

¹⁷¹ GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 865.

*Enéadas*¹⁷². Nas *Confissões*, Agostinho fala da queda de Adão a partir da qual a humanidade foi privada de uma “similaridade” que significa, aqui, a inadequação ontológica da criatura com Deus. O termo usado por Agostinho é *regio dissimilitudinis* – o ser que não é verdadeiramente e que corresponde àquelas criaturas reguladas pelo devir plotiniano: os seres criados são e não são a um só tempo. Esta diferença obriga a teologia a pensar esta passagem da unidade inamovível de Deus para a criação, o mundo com seu devir. Em Eckhart, contudo, há uma radicalização extrema desta diferença e que acentua a via negativa. Segundo Lossky, “a expressão *regio dissimilitudinis*, tomada de santo Agostinho, recebe uma significação ontológica e noética ainda mais acentuada, pois ela deve designar a distância que separa Deus, ‘inamovível em sua imensidão’, de suas ‘obras exteriores’ a partir das quais Ele se faz conhecer e nomear”¹⁷³.

Mas como pensar esta diferença em Eckhart? O mestre de Hoheim usa de uma distinção tríplice para dar conta deste problema – distinção esta que aponta inegavelmente para sua dívida com Plotino e Dionísio. 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*. Eckhart situa o ser em Deus, mas o faz apenas na medida em que o primeiro está dentro do terceiro momento da precessão 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. 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. Como demonstra Gilson:

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 inteligência. Do ternário *esse*, *vivere* et *intelligere* é o terceiro que ele coloca em primeiro lugar, não mais simplesmente como

¹⁷² Cf. LOSSKY, Vladimir. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. 3^a ed. J. Vrin : Paris. 1998.

¹⁷³ Op. Cit. p. 175.

fizera Agostinho no *De libero arbitrio* (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.¹⁷⁴

O *intelligere* não permite definição por não caber em sua plenitude negativa uma predicação. Mesmo quando afirmamos que há no *intelligere* uma plenitude negativa já estamos, de certo modo, traindo a concepção original de Eckhart. No entanto, percebe-se que Eckhart equaciona, assim como Plotino, Deus com o ato de inteligência, primeira estância ontológica de Deus que surge aqui como o mesmo que o ser. O ser em Eckhart, portanto, só é possível de ser colocado à luz da diferença ontológica. Esta diferença, por seu turno, não comporta uma dimensão inatingível em toda a sua expressão, já que, em certo sentido, é ela mesma a causa do ser das criaturas. Eckhart parece lançar mão das hipóstases plotiniana para elaborar o percurso da alma a Deus:

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 comparam 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.¹⁷⁵

O processo indicado aqui possui mão dupla: o direcionamento de Deus para a alma e a preparação da alma para receber, em toda a sua plenitude, este chamado. É por isso que Eckhart irá afirmar que “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”¹⁷⁶. Este abandono de toda distinção – e portanto a possibilidade de estabelecer-se uma *unio mystica* – é indicada por Eckhart como a mais alta das virtudes, o desprendimento (*Abgeschiedenheit*). O termo, forjado por Eckhart, não é fácil de ser traduzido, já que para termos desta natureza não há uma referência imediata capaz de lhe assegurar um significado de fácil determinação; ao contrário, o que vemos – em relação a tais conceitos – é a

¹⁷⁴ GILSON, E. Op. Cit. p. 866.

¹⁷⁵ ECKHART, Mestre. Sermões Alemães. XIVº sermão.

¹⁷⁶ Op. Cit. Vº sermão.

necessidade de estabelecer um processo de construção de seu significado inserido em certo contexto. Leonardo Boff, na 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 ele¹⁷⁷.

O *desprendimento*, portanto, indica em Eckhart uma libertação das imagens, libertação de qualquer coisa que possa impedir o indivíduo de esvaziar-se completamente do mundo, não querendo nada, já que ao querer isto ou aquilo ele não é livre nem disponível para este chamado. A proposição de Eckhart é: *Sie will nichts anders als sein*, ou seja, “é querer simplesmente ser”. Trata-se de total pobreza (*eigentlichste Armust*) capaz de libertar a alma de seus grilhões com o mundo das criaturas, assentando-se no puro nada. O ato máximo deste desprendimento – e toda a carga de realização que a mesma encontra na mística eckhartiana – reside numa relação da alma consigo mesma: ela deve abandonar a sua própria vontade, o seu projeto pessoal, entregar-se plenamente ao apelo de Deus. 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. Liberta das imagens que habitam seu espírito, o homem estará apto a adentrar a região da plena liberdade e total disponibilidade.

Para Eckhart, o desprendimento é a mais alta virtude. Mais alta do que a caridade como esta é celebrada em *Coríntios I* -13, 1s, por são Paulo. O desprendimento é maior do que a caridade porque esta nos força a amar Deus, enquanto o desprendimento força Deus a nos amar¹⁷⁸. O desprendimento é, antes de tudo, uma categoria religiosa e não ética. Esta virtude constrói uma via de acesso à negatividade de Deus que está na base do processo místico e religioso defendido por Eckhart. Em suas palavras:

¹⁷⁷ BOFF, Leonardo. In: ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação*. Op. Cit. p. 37.

¹⁷⁸ MESTRE ECKHART. *O Livro da Divina Consolação*. Op. Cit. p. 148.

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 Deus¹⁷⁹.

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, segundo Eckhart, então seu negar do negar se transforma na máxima plenitude.¹⁸⁰ De certo modo, a alma deve visitar o nada através do desprendimento. Em termos mais concisos, o desprendimento possui o privilégio ontológico de conduzir a alma ao nada através de uma ruptura com o mundo que entra em caducidade.

Só o desprendimento permite que Deus se mostre à alma, que Deus ame a alma, que Deus se torne presença para a alma. Há uma constância do direcionar-se de Deus à alma, mas esta deve se “preparar” para este direcionamento através desta virtude. 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”¹⁸¹.

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”¹⁸² 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 e religiosa: a alma, através de um exercício – o desprendimento – conduz o homem à pureza, e da pureza à simplicidade e desta à imutabilidade.¹⁸³ A pureza, na mística medieval, se traduz pelo despojamento de tudo aquilo que liga a alma ao mundo. Este despojamento marca um processo que conduz à simplicidade,

¹⁷⁹ Op. Cit. p. 149. (Grifo nosso).

¹⁸⁰ Plenitude aqui nos diz: todas as criaturas são em Deus.

¹⁸¹ Op. Cit., p. 155.

¹⁸² Op. Cit., p. 150.

¹⁸³ Op. Cit., p. 151.

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 convicção: “Donde resulta uma semelhança entre Deus e o homem”¹⁸⁴. 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.

Mas devemos lembrar que Eckhart conjuga o desprendimento com sua base metafísica de compreensão da Trindade: *esse, vivere et intelligere*. O *vivere*, o Filho, é trazido à vida pelo Pai, o *intelligere*. O prólogo joanino celebra esta união: *In principio erat Verbum*, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος - No princípio era o Verbo ou: no fundamento há *lógos*. A essência do Pai é princípio e a essência do Filho é nascer. 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”¹⁸⁵. O Verbo é o mesmo que Deus e da mesma natureza. A filiação divina da alma e do nascimento do Filho é uma doutrina já presente na teologia ortodoxa cristã, nomeadamente Orígenes, Ciril de Alexandria, Gregório de Nissa, Ambrósio e Agostinho (a doutrina do corpo de Cristo) bem como no medieval Ricardo de São Vítor¹⁸⁶.

Eckhart elabora, além do mais, 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”¹⁸⁷. A alma possui um verbo interior (*verbum cordis*) e apenas pelo desprendimento este verbo poder atingir sua plenitude de realização, já que está ontologicamente atrelado ao nascimento do Filho e ao pai como Princípio.

O desprendimento conduz ao silêncio absoluto, ao nada em que Deus se comunica plenamente com a alma. Há um esvaziamento das possibilidades positivas que são superadas para se atingir uma experiência daquilo que está para além da linguagem, portanto fora da representação, mas que por este vínculo ontológico permanece em estado de realização cognitiva. Esta experiência que vai além da linguagem é definida como uma experiência da consciência apofática ou ascese apofática. Define Luiz Pondé:

¹⁸⁴ Op. Cit..

¹⁸⁵ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 114.

¹⁸⁶ Cf. RAHNER, Hugo. Die Gottesgeburt. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, 333-418, 1933. Apud CAPUTO, J. Op. Cit. p. 115.

¹⁸⁷ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 116.

É pela *presença* de Deus diante do campo de realização cognitiva que se dá a ascese apofática. Trata-se de uma experiência linguística 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 puras¹⁸⁸.

O caráter particular desta experiência precisa, até aqui, de um campo de referência próprio do universo místico. Esta catástrofe ou caducidade do mundo e da linguagem fala de uma ruptura, de uma diferença ontológica que pode ser vivida. Assim:

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 *eidós* 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 criatura¹⁸⁹.

O conteúdo desta experiência da não-substancialidade do mundo deve antes passar por um processo de preparação que se traduz pela ética mística e que em Eckhart possui uma condição muito especial, o desprendimento e, logo em seguida, a serenidade (*Gelassenheit*). O objetivo é alcançar uma união com aquilo que transcende o Deus do teísmo e atingir a Divindade, já que Deus aqui se refere à Trindade, enquanto a Divindade é aquilo que está para além de toda criação. A Trindade possui uma vida descrita por Eckhart como *bullitio*, fervura, cuja dinâmica interior surge como *ebullitio*, ebulição que resulta em criação¹⁹⁰. Seja como for,

¹⁸⁸ PONDÉ, Luiz Felipe. Elementos para uma teoria da consciência apofática. *Revista de Estudos de Religião*, PUC. Nº 4, 2003. p. 84.

¹⁸⁹ Op. Cit., p. 87.

¹⁹⁰ Cf. DOURLEY, John. Tillich e Mestre Eckhart. Trad. Jaci Maraschin. *Correlatio*. Universidade Metodista: São Paulo. In: <http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio07/tillich-e-meister-eckhart/>. Visitado em : 10/07/2009.

apenas a alma possui o privilégio ontológico de saltar sobre a *ebullitio* e alcançar o terreno *a priori* da *bullitio* – processo este que Eckhart define como uma realização mística, um estado de paz e união perfeita com a Divindade.

Esta união e este estado de paz são traduzidos por Eckhart como a serenidade: “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”¹⁹¹. A serenidade, ao lado do desprendimento, ocupa papel privilegiado dentro da doutrina eckhartiana. Se pelo desprendimento a alma busca atingir uma relação profunda com a Divindade, na serenidade a alma está sempre aberta para receber a Divindade. Explica 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 Filho¹⁹².

O apelo está sempre presente na alma, mas cabe apenas a ela realizá-lo à plenitude. Há, segundo Eckhart, dois grandes obstáculos para a realização deste chamado: o amor próprio (*Eigenliebe*) e a vontade própria (*Eigenwille*). Apenas se desvencilhando destes é que a alma estará apta a abrir-se para o nascimento do Filho – etapa inicial para a configuração da serenidade. 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 que “você deve desistir de você mesmo, completa e definitivamente, e então terá de fato tudo abandonado”¹⁹³. 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

¹⁹¹ ECKHART, M. O Livro da Divina Consolação. Op. Cit. p. 175.

¹⁹² Op. Cit. p. 118.

¹⁹³ Idem. *Sermões Alemães*. XIIº sermão. .

ser o princípio da vida e ser Ele mesmo sem princípio (*principium sine principio*) é que não há *por quê* em Deus.

Neste estágio ontológico, a alma realiza o *fiat divino* ao desprender-se das coisas (*Abgeschiedenheit*) e deixar-ser (*Gelassenheit*). Na serenidade, a alma descobre-se na ação sem fundamento (*ohne Grund*) já que ela mesma se desvencilhou de seus próprios fundamentos e permite-se tráfegar na esfera em que o fundamento da alma e o fundamento de Deus são um. A alma entrega-se ao apelo da Divindade que é transcendente a Deus e descobre, assim, sua origem:

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.¹⁹⁴

A imagem de Deus é o seu perfeito autoconhecimento e a alma, na compreensão verdadeira, se torna “da mesmíssima forma que esta imagem é”¹⁹⁵. Como a alma possui três poderes – o conhecimento, o *irascibilis* (poder que tenta encontrar aquilo que é mais elevado) e a vontade¹⁹⁶ - que se conjugam para atrair o amor de Deus para si mesma, pode-se falar numa ética mística em Eckhart, mas que não deixa de estar atrelada à sua compreensão ontológica da alma e de Deus: a questão do apelo, o direcionar-se de Deus à alma e a abertura que esta opera diante deste apelo. Temos, então, a estrutura fundamental da doutrina eckhartiana sobre Deus, a Divindade, a alma, o desprendimento e a serenidade.

Como vimos, Eckhart se insere na tradição do pensamento da negatividade e permite que haja uma especulação independente na Alemanha, transformando os místicos alemães em patriarcas desta direção¹⁹⁷. Esta tradição – o seu caráter próprio na especulação mística alemã, como indicam Dilthey e Maier – continuará nas especulações da Idade Média e no idealismo alemão de Fichte, Schelling e Hegel¹⁹⁸, surgindo como base para aquilo que ficou conhecido em Deleuze e Derrida como a filosofia da diferença e atingindo, de modo

¹⁹⁴ Op. Cit. XLIVº Sermão.

¹⁹⁵ Op. Cit. XXIIIº sermão.

¹⁹⁶ Cf. Op. Cit.

¹⁹⁷ Cf. a esta tradição na Alemanha ver PASQUA, Herve. *Eckhart, Le procès de l'Un*. Paris: Cerf. 2006.

¹⁹⁸ Cf. Op. Cit.

subterrâneo, a analítica existencial, mas especificamente os conceitos de nada, diferença ontológica e destinamento do ser.

Estabelecidos os fundamentos da tradição do pensamento da negatividade e seus representantes mais destacados, cabe-nos agora delimitar as convergências entre essa tradição e o pensamento de Heidegger. Como indicado anteriormente, lançaremos mão do primeiro Heidegger – especialmente *Ser e Tempo* – para conquistarmos o conceito de destruição da tradição e seu desdobramento na visão de Heidegger sobre a tradição metafísica onto-teológica, bem como o lugar dos conceitos de λόγος e ἀλήθεια e seus desdobramentos no sentido da quadratura (*Geviert*) e o lugar do sagrado no segundo Heidegger. Além do mais, *Ser e Tempo* nos permitirá divisar a diferença ontológica – sempre presente no pensamento heideggeriano e um de seus fundamentos mais essenciais – e a questão do mundo e da mundanidade que se desdobrarão no sentido da diferença entre mundo e terra; bem como a colocação, na analítica existencial, da angústia como um humor privilegiado que revela o nada, tema esse desdobrado no conceito do nadificar do nada. O segundo Heidegger, portanto, nos permitirá estabelecer convergências com a tradição referida, tarefa essa que enriquecerá a destruição da tradição e nos permitirá vislumbrar um momento em que o dizer sobre Deus, alma, mundo e abertura parecem portar uma abordagem não entitativa, portanto não ôntica e mais próxima da ontologia. Essa via não entitativa – e que fala sempre em termos da diferença – revelará o caráter ainda não acabado da destruição mesma e apontará para novas possibilidades de aproximações, além de justificar e tornar mais clara as aproximações que são estabelecidas.

CAPÍTULO II

A questão do nada e da diferença ontológica.

1. *Das Nichten des Nichts.*

No texto *Que é Metafísica? (Was ist Metaphysik?)*, Heidegger afirma que o “ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente. O absolutamente outro com relação ao ente é não-ente. Mas este se desdobra (*west*) como ser”¹. Heidegger estabelece a diferença entre o ente e aquele que é absolutamente outro com relação a este, o não-ente ou o ser (*Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende*). O Dasein, então, possui um privilégio ontológico para realizar o apelo de experienciar o ser no nada – esta disposição fundamental Heidegger denomina de angústia (*die Angst*). A angústia nos conduz ao abismo que diferencia o ser do ente e permite afirmar que “o nada é a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente”². Mas o nada é mais originário do que o não e a negação, já que o nada é “plena negação da totalidade do ente”³ – (*Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden*).

Ao pôr em fuga o ente em sua totalidade, a angústia nos suspende e manifesta o nada. O que responde ao próprio “com o quê” da angústia é o nada. Mas esta não pode ser entendida como uma apreensão do nada. Explica Heidegger:

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 em estranheza. Muito antes, e isto já o dissemos: na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade.

Na angústia não se trata de um retroceder diante de... mas sim de “uma quietude fascinada”⁴ que remete ao ente em sua totalidade em fuga – é desta maneira que o nada

¹ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 48.

² Op. Cit. p. 37.

³ Op. Cit. 38.

⁴ Op. Cit. p. 40.

assedia o Dasein na angústia. Não há, aqui, destruição do ente ou sua total negação. O que ocorre é a revelação, até então oculta, da estranheza do ente como absolutamente outro, e isto em face do nada. Esta revelação Heidegger define como o “nadificar do nada”⁵. Este conceito de que o nada nadifica, o nadificar do nada (*das Nichten des Nichts*), até então totalmente novo, surge como uma das bases centrais do pensamento heideggeriano e é alvo de diversas controvérsias.

A controvérsia mais conhecida, possivelmente, aparece no texto *Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*⁶ de Rudolf Carnap⁷. Carnap principia afirmando que a lógica moderna possibilitou novas e mais exatas respostas às questões metafísicas e que as análises lógicas conduzem a resultados positivos ou negativos. O sentido positivo é conquistado no domínio das ciências empíricas, já que seus conceitos e ramos são clarificados, enquanto o lado negativo reside na metafísica, pois “as sentenças alegadas neste domínio são inteiramente desprovidas de sentido”⁸. As sentenças metafísicas, para Carnap, na verdade são pseudo-sentenças.

Carnap responde à questão “o que é o significado de uma palavra?” através de duas direções que se completam: “Primeiro, a sintaxe da palavra deve ser fixada”⁹ – o que ele chama de sentença elementar – e, depois, “para uma sentença elementar S contendo a palavra, uma resposta deve ser dada para a seguinte questão que pode ser formulada de diversos modos”¹⁰: 1. De quais sentenças S é dedutível e quais sentenças são dedutíveis de S? 2. S é verdadeira ou falsa em quais condições? 3. Como é possível que S seja verificada? e 4. Qual o significado de S?¹¹

⁵ Op. Cit. p. 41.

⁶ No original: *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*. In: *Erkenntnis*, Vol. II, 1932.

⁷ Quando colocamos o texto de Carnap em relação à concepção do nadificar do nada heideggeriano, não estamos tentando estabelecer o lugar da linguagem nesse debate. De fato, a extensão da problemática da linguagem no pensamento heideggeriano exigiria, por si só, uma tese a parte. Nosso intuito é apenas ilustrar a controvérsia para, a partir daí, demonstrar os desdobramentos que o conceito ganha no segundo Heidegger. O lugar da linguagem ganha em importância, no contexto de nossa pesquisa, quando Heidegger, a partir de suas interpretações aos poemas de Hölderlin, transita “[...]da questão do sentido e história do ser para esta da linguagem como sentido e história do ser”. FERREIRA, A. Maria Cabral. O Sagrado em Heidegger. In: Idem (Org.) *Fenômeno e Sentido*. Salvador: Quarteto, 2003. p. 9. É a partir desses estudos – surgidos a partir da Kehre heideggeriana - que Heidegger inclui o conceito de sagrado em sua obra em conexão com os conceitos de clareira, *Ereignis* e quadripartido (*Geviert*). Evidencia-se, assim, o lugar privilegiado do segundo Heidegger quando da estruturação de convergências entre conceitos fundamentais da tradição do pensamento da negatividade com os temas sugeridos e presentes na virada.

⁸ CARNAP, Rudolf. *Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*. In: AYER, A. J. (ed). *Logical positivism*. Nova York: The Free Press. 1959. p. 61.

⁹ Op. Cit. p. 62.

¹⁰ Op. Cit.

¹¹ Cf. Op. Cit.

Carnap estava ciente de que entre os teóricos do conhecimento não há unanimidade quanto ao fato de que as sentenças elementares se reportam aquilo que é denominado como *o dado* (*the given*). Os diversos sentidos apontam, basicamente, para três definições sobre *o dado*: 1. As sentenças sobre o dado falam das qualidades mais simples dos sentidos; 2. Referem-se às experiências e similaridades entre elas e 3. Estas sentenças referem-se às coisas. Seja como for, para Carnap:

Independentemente desta diversidade de opinião, é certo que a sequência de palavras tem um sentido apenas se as suas relações de dedutibilidade para as sentenças protocolares são fixadas, seja qual for as características das sentenças protocolares; e; similarmente, uma palavra só é significativa somente se as sentenças em que elas possam ocorrer são redutíveis a sentenças protocolares.¹²

Carnap afirma que para seu intento não interessa discutir a forma das sentenças primárias (as sentenças protocolares). O que importa é determinar o significado da palavra através de um critério de aplicação, o que significa apontar as relações de dedutibilidade que ocorrem por suas sentenças-formas elementares, por suas condições de verdade e por seu método de verificação. E muitas palavras que pertencem ao âmbito da metafísica, segundo ele, são sem sentido como as palavras *princípio* (ἀρχή, *principio*) e *Deus* (Θεός, *Deus*).

No caso da palavra Deus, ela trafegou em diversos sentidos e saiu da esfera mitológica para entrar na esfera metafísica que a une com outras palavras como o *absoluto*, o *incondicionado*, a *base primordial*, etc. Estas palavras não acrescentam nenhum esclarecimento. Mas isso indica apenas que o fato natural da linguagem permitir sentenças sem sentido sem contrariar as regras gramaticais derivam da inadequação, em sentido lógico, da sintaxe.

Para ilustrar sua teoria, Carnap lança mão da preleção *Que é Metafísica?* de Heidegger para discutir, principalmente, a sentença *o nadificar do nada*. Tais sentenças ou pseudo-sentenças, indica Carnap, só são possíveis devido ao defeito lógico da linguagem. O problema da assertiva heideggeriana de que *o nada nadifica* reside no tratamento dado ao nada como substantivo. Do mesmo modo, tratar o nada como um

¹² Op. Cit. p. 63.

nome para descrever uma entidade cai em erro pela própria definição, criando uma sentença contraditória e absurda, já que o nada deveria ser encarado apenas como um operador existencial.

Como é possível, então, pensar seriamente a questão do nada? Ainda mais: Heidegger afirma categoricamente que a alegada superioridade e sobriedade da ciência não podem ser levadas a sério se ela mesma não considerar a questão do nada. A posição de Heidegger, segundo Carnap, corrobora esta ideia, ou seja, um metafísico coloca a questão “fora” da esfera da lógica e da ciência.

Alegar uma limitação para o conhecimento humano traz em si outra limitação: “se o significado de uma palavra não pode ser especificado, ou se a sequência de palavras não entra em acordo com as regras da sintaxe, então não se pode nem mesmo elaborar uma questão”¹³. O problema essencial da questão do nada, para Carnap, é a impossibilidade intrínseca de sua verificação. Sem este teste, a questão deve ser posta de lado, já que trafega num reino sem sentido¹⁴. Nosso conhecimento só pode aumentar através do contato com outros entes, “não importando se eles sabem mais, menos ou tudo”¹⁵. Para Carnap, o erro de Heidegger é o mesmo de todos os outros metafísicos, a exemplo de Hegel que afirmava que o puro ser e o puro nada são o mesmo¹⁶.

Do mesmo modo, formas como “ser” e “não-ser”, que desde tempos imemoriais tomam um papel importante na metafísica, possuem a mesma origem. Numa linguagem logicamente correta, tais formas não podem nem mesmo ser construídas. Parece que no latim e no alemão as formas “ens” e “das Seiende” foram, talvez devido à influência sedutora do exemplo grego, introduzidas para serem usadas especificamente por metafísicos; deste modo, a linguagem deteriorou-se logicamente enquanto acreditava-se que tal adição representava uma melhoria.¹⁷

¹³ Op. Cit. p. 72.

¹⁴ Nestes termos, podemos aduzir que o que pode ser considerado o deve ser apenas pelas ciências naturais, tema desenvolvido por Wittgenstein no seu *Tractatus*, ou seja, de que a totalidade das proposições verdadeiras é a totalidade das ciências naturais.

¹⁵ Op. Cit. p. 73.

¹⁶ Carnap também nos fornece o exemplo da célebre proposição de Descartes: *cogito, ergo sum*. O fato de afirmar que *eu penso* não torna necessária a afirmativa de que eu existo, mas sim de que existe algo que pensa. Trata-se de um erro causado pelo próprio verbo ser, já que o mesmo indica ser e existir a um só tempo. O problema da metafísica foi não compreender bem essa distinção. Cf. Op. Cit. p. 74.

¹⁷ Op. Cit. p. 74-75.

A metafísica, com suas sentenças sem sentido ou pseudo-sentenças, só pode ser entendida como “uma atitude geral de uma pessoa em relação à vida”¹⁸. O metafísico é visto como um músico sem habilidades musicais e que se usa das sentenças metafísicas para expressar uma atitude de caráter geral da pessoal diante da vida - exatamente esta atitude de caráter geral (*Lebenseinstellung, Lebensgefühl*). Neste sentido, a metafísica se origina da mitologia e alcança o terreno da poesia que “intensifica os efeitos da mitologia na vida de um modo deliberado”¹⁹. Além do mais, a metafísica toma o lugar da teologia que se baseia numa fonte de conhecimento de natureza trans-empírica. Assim, o metafísico acredita que a verdade e a falsidade estão em jogo em suas assertivas quando, para Carnap, elas possuem um conteúdo de expressão idêntico às assertivas dos artistas.

Heidegger quer responder à questão sobre os fundamentos da metafísica: um pensar que medita a partir dos fundamentos da metafísica, mas que é, em si mesmo, não mais metafísico. Se podemos pensar a questão essencial da preleção em relação às críticas de Carnap, então parece necessário estabelecer três caminhos – e que sempre se tocam – que Heidegger usa para “falar” sobre o nada: 1. Redimensionar o privilégio da ciência como referência de mundo que é sustentada por um comportamento humano de caráter marcadamente objetivo e que, na sua ação, determina e funda o ente naquilo que Heidegger chama de *pensamento calculador*²⁰; 2. A partir do entendimento do insólito da questão, elaborar a mesma à luz da ontologia fundamental, ou seja, a partir da diferença ontológica e das disposições essenciais daquele que interroga, reconhecendo que o Dasein está suspenso dentro do nada, ou seja, ele procede diante do ente enquanto tal a partir do nada revelado e 3. Situar a questão no âmbito de uma tradição específica do pensamento: a tradição do pensamento da negatividade via aproximação de estrutura similar com o pensamento de Mestre Eckhart, o que lhe confere uma nova dimensão e possibilita, ao mesmo tempo, uma nova abordagem.

A partir do último ponto indicado, seremos capazes de abrir definitivamente a discussão entre os fundamentos da ontologia fundamental e a dimensão negativa da metafísica da referida tradição que parece fugir da prisão imposta pelo próprio Heidegger quando delimita toda a tradição metafísica à esfera da constituição onto-teológica. Sendo assim, trataremos, aqui, dos itens 1 e 2 acima citados, enquanto nos

¹⁸ Op. Cit. p. 78.

¹⁹ Op. Cit.

²⁰ Cf. Idem. A questão da técnica. In: _____. *Ensaio e conferências*. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes. 2001.

reservamos o direito de elaborar de modo mais demorado o item 3 a parte, uma vez que se fará necessário ir além das páginas da preleção e convocar Caputo, Zarader e Jones para clarificar esta “filiação subterrânea”. Entretanto, devemos partir, inicialmente, do próprio Heidegger para que esta dimensão indicada possa ganhar sentido.

1.1. *Gestell*: a questão da ciência e da técnica.

Em termos gregos, para Heidegger, νοεῖν, εἶναι e μοῖρα definem um território em comum, o *Ereignis*: o advento, o acontecimento-apropriação pelo qual o ser se ilumina no que lhe é próprio, ou seja, na sua essência e na sua proveniência. Neste sentido, parte-se primeiramente do pensamento (νοεῖν) para o trazer de volta ao ser como Dobra (εἶναι) que só é possível ser pensado a partir de sua destinação (μοῖρα). Mas desde Parmênides – Frag. 6 – que o pensamento está atrelado ao dizer, λέγειν. O dizer, em sentido mais originário – via Homero – nos indica um “pôr” (*legen*), constituindo uma plurivocidade do termo. Heidegger interpreta esta dinâmica de sentidos afirmando que “para os Gregos, deixar qualquer coisa ser posta-diante-de tal como já está posta, é deixá-la *aparecer*”²¹. Λέγειν e νοεῖν formam um par que surge como o “deixar-estar-posto-diante-de (*Vorliegen-lassen*) e o tomar à sua guarda (*In die Acht nehmen*)”²²: o primeiro determina o segundo, ocorrendo uma co-pertença, uma reciprocidade mútua entre ambos.

Deste modo, o pensamento, em sua abertura original, se mostra como uma memória e uma escuta, um recolhimento do presente²³. Tanto assim é, que νοεῖν irá aparecer no Fragmento 3 de Parmênides atrelado ao verbo εἶναι. Ser e pensar, o mesmo. O τὸ αὐτό – o mesmo – é compreendido como uma relação de pertença mútua entre ser e pensar. Mais ainda: o pensamento pertence ao ser. Só onde há ser, eclode o pensar. O pensamento meditante, segundo Heidegger, é aquele que se mantém na obediência ao ser. O pensamento calculador, por outro lado, é aquele que se afastou de seu elemento original. Não se trata de um pensamento vazio, sem conteúdo, mas de um pensamento que se mantém na obediência daquilo que não lhe é próprio. Como nos diz Heidegger na sua carta *Sobre o “Humanismo”*:

²¹ ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Piaget, 1998.p. 134.

²² Op. Cit. p. 135.

²³ Cf. Op. Cit. p. 138.

Para primeiro aprendermos a experimentar, em sua pureza, a citada essência do pensar, o que significa, ao mesmo tempo, realizá-la, devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles. O próprio pensar é tido, ali, como uma *tékhne*, o processo da reflexão a serviço do fazer e do operar²⁴.

O sentido da reflexão, neste ponto, se assenta sobre a *praxis* e a *poíesis*. A *ποίησις*, que já no *Banquete* (205b) de Platão surge como produção – e que tem na natureza, *νύσις*, sua máxima expressão – rege a essência daquilo que foi denominado como *τέχνη* (*tékhne*). Este entrelaçamento, que une sob uma co-pertença termos que aparentemente são distintos entre si, permite que Heidegger pense a essência da técnica atrelada à sua compreensão muito particular da verdade, *ἀλήθεια*. Se nós traduzirmos a palavra grega *ἀλήθεια* de modo direto, teremos o termo desvelamento (*Unverborgenheit*). O que se pensa com esta afirmação é que a *ἀλήθεια* é, mais precisamente, “a saída para fora da *λήθη*, o surto ao aparecer, a vinda à presença”²⁶. A *ἀλήθεια* fala de um deixar para trás a *λήθη*, 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 *νύσις* grega, ou seja, “a eclosão mesma do ente no seu ser”²⁷, já que o ser é o que se oculta e se vela e se mostra a partir deste ocultamento²⁸.

É assim que Heidegger poderá definir a técnica como “uma forma de desencobrimento”²⁹. Este desencobrimento vale como o traço fundamental da técnica, daí sua relação com a verdade. As quatro causas fundantes da filosofia – causa *materialis*, *formalis*, *finalis* e *efficiens* – encontram seu seio no âmbito mesmo deste desencobrimento. Por quê? Ora, é no desencobrimento que se funda toda produção.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. Sobre o “Humanismo”. In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril, 1984. (Os Pensadores). pp. 149-50.

²⁵ Trataremos de modo mais detalhado a *ἀλήθεια*, *Ereignis* e o destinamento do ser no Capítulo III.

²⁶ ZARADER, M. Op. Cit. p. 78.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer. 1953. p. 77. Apud ZARADER, M. Op. Cit. p. 78.

²⁸ 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.

²⁹ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: _____. *Ensaaios e conferências*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 17.

Produzir já diz este trazer à tona, o desocultar daquilo que estava velado, de-monstrar, trazer à luz. Diferentemente da *νύσις*, que é um “surgir e elevar-se por si mesmo”³⁰, a técnica “des-encobre o que não se produz a si mesmo e ainda não se dá”³¹. Mas, em sentido diverso da técnica entendida como *ποίησις*, a técnica moderna é uma exploração que “impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada”³²; trata-se de uma *provocação*. Heidegger, para acentuar esta diferença, usa de exemplos que, num primeiro momento, nos parecem estranhos – a nós, aqueles inseridos na *vida fáctica* da técnica moderna. Assim, o trabalho do camponês, bem como o antigo moinho de vento, não provocam e desafiam o solo agrícola ou o rio. A técnica moderna dis-põe da natureza, e isto mesmo no sentido de uma exploração. Este processo abre e ex-põe a própria natureza.

Há, neste ponto, a compreensão de um desencobrimento explorador: aquele que extrai, transforma, estoca, distribui e reprocessa. Entretanto, mesmo aqui, sabendo-se que é o homem quem realiza a exploração que des-encobre o chamado do real, para Heidegger o homem não possui em seu poder o desencobrimento “em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde”. O homem realiza sua participação no desencobrimento quando age na técnica. Isto significa que a essência da técnica está para além de sua onticidade. Este modo de pensar só é possível porque Heidegger, desde os primórdios de sua analítica existencial, elaborou a questão do sentido do ser à luz da diferença ontológica. Ele salta do *essentia* latino-romântico para o *Wesen* greco-germânico.

O homem é provocado a abordar a natureza como objeto de investigação. Heidegger propõe um termo de difícil tradução para indicar esta “interpelação única que reúne o homem e o real à volta de uma única tarefa de que eles são apenas os dois elementos complementares”³³: *Ge-Stell*. Nas palavras de Heidegger, *Ge-Stell* significa “a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade”³⁴. Esta compreensão está atrelada à própria compreensão heideggeriana da diferença ontológica: a diferença entre o ser e os entes. Esta diferença, e sua estruturação na vida fáctica, comporta, ainda, uma idéia heideggeriana bastante interessante: trata-se do destinamento do ser. Este destinamento

³⁰ Op. Cit. p. 16

³¹ Op. Cit. p. 17.

³² Op. Cit. p. 19.

³³ ZARADER, M. Op. Cit. p. 148.

³⁴ HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. Op. Cit. p. 24.

nos diz que “o ser se nos atribui e se aclara e clarificante arruma o tempo-espaço, onde o ente pode aparecer”³⁵. E ainda mais: “[...] o ser, ao remeter-se, produz o campo livre do espaço de jogo temporal e com isso o homem primeiramente num campo livre liberta as suas respectivas possibilidades essenciais remetidas”³⁶.

A história do direcionar e do libertar é a base para entendermos que, na época moderna, “o presente mostra-se em posição de objetividade”³⁷. Deste modo, Heidegger pode entender que a essência historial da técnica, posterior a aparição histórica da ciência – entendida aqui como teoria do real – é que determina seu curso. O Ge-Stell determina, nas diversas manifestações da técnica, sua essência enquanto comum. Este encadeamento histórico – que envolve um *a priori* e um *a posteriori* – permite pensar o coração da ciência moderna como ἐπιστήμη (*episteme*). Esta determinação da essência da técnica não se dá como algo técnico ou maquinal, mas indica, outrossim, o modo como o todo do ente se des-encobre - e aí reside a dis-ponibilidade. Não se trata, contudo, de pensar uma demonia da técnica, já que Heidegger localiza o perigo em outro lugar. Uma vez que ao realizar a técnica o homem já participa da dis-posição – entendida como um modo de desencobrimento – entende-se o perigo atrelado ao fato do homem ficar ex-posto a *um perigo* que provém do próprio destino. O perigo mesmo é o destino do desencobrimento, nomeadamente quando o homem equivoca-se com o desencobrimento e chega a interpretá-lo mal. Para Heidegger, não se trata de um entre tantos outros perigos, mas este é *o* perigo.

A conferência *A questão da técnica* de 1953 é um desdobramento da preleção *Que é Metafísica?* de 1929. Na preleção, Heidegger afirma que “em todas as ciências nós nos relacionamos, dóceis a seus propósitos mais autênticos com o próprio ente”³⁸. A ciência, em seu papel de desvelar as coisas objetivamente, pergunta pelo ente e mais nada: “somente o ente e além dele – nada”³⁹. Heidegger possui uma preocupação que não cabe no âmbito da própria ciência que trata apenas do ente e nada quer saber do nada. Além do mais – e aqui podemos entender as críticas de Carnap – Heidegger também quer pensar a questão do nada para além do império da lógica. Sua afirmação é categórica: “pois o nada é a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente

³⁵ Idem. *O Princípio do Fundamento*. Lisboa: Piaget, 1999.p. 95

³⁶ Op. Cit. p. 138.

³⁷ ZARADER, M. Op. Cit. p. 145.

³⁸ HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica?*. Op. Cit. p. 35.

³⁹ Op. Cit. p. 36.

[...] o nada é mais originário que o ‘não’ e a negação”⁴⁰. O absolutamente não-ente (*das schlechthin Nicht-Seiende*) é mais originário que o não e a negação entendidos como operadores lógicos, ou seja, circunscritos à esfera da linguagem.

Pode-se inferir que a disputa entre Carnap e Heidegger está assentada nas escolhas neo-kantianas que ambos tomaram. Carnap seguiu as tendências da escola de Marburg onde não pode haver uma distinção entre linguagem lógica e o mundo, enquanto Heidegger entende que a lógica é posterior ao entendimento do Dasein sobre mundo. Peter Gizzi esclarece este ponto entendendo que este desacordo reside na compreensão da relação entre lógica e mundo:

Carnap, seguindo a tradição neo-kantiana de Marburg, acredita que a lógica e a realidade não podem ser entendidas como unidades independentes. Heidegger, contudo, acredita que a lógica é secundária à compreensão do Dasein sobre o mundo. Deste modo, é apropriado perguntar à ciência como ela exclui e requer a existência do nada. Enquanto acredito que Heidegger retrata de modo mais acurado a maneira como nós interagimos com o mundo, reconheço que o argumento de Carnap é consistente dentro de sua própria perspectiva⁴¹.

O ponto essencial aqui é que para Carnap não pode haver diferença entre a lógica e o mundo, enquanto para Heidegger é preciso estabelecer novas bases para a ontologia através da compreensão do Dasein sobre mundo à luz de sua totalidade e do nada. Como acentua Gizzi, Heidegger pode pensar o nada também a partir da tensão entre linguagem e lógica, ou seja, através do fato de que há duas concepções de linguagem: a concepção da linguagem técnica e científica (*Sprachauffassung*) e a linguagem especulativa, da experiência hermenêutica (*Spracherfahrung*)⁴². Para Heidegger, a linguagem proposicional e a lógica são posteriores à compreensão de mundo do Dasein. Assim, torna-se plausível colocar a questão do nada não apenas diante da ciência, mas do próprio pensamento rigoroso. A questão da técnica serve como base para levantar o problema, mas não para respondê-lo. Para isso, Heidegger

⁴⁰ Op. Cit. p. 37.

⁴¹ GIZZI, Peter. In Defense of Nothing. *SubStance* - Nº 110, Volume 35, 2, 2006, p. 127.

⁴² Cf. KOCKELMANS, Joseph. “Heidegger on Theology”. In: *Thinking About Being: Aspects of Heidegger’s Thought*. Ed. Robert W. Shahan & J.N. Mohanty. OK : University of Oklahoma Press, 1984. 85 – 108.

precisará elaborar um novo olhar sobre a questão. De fato, assim ele o faz na preleção *Que é Metafísica?* Seu ponto de partida é o fenômeno mesmo que permite uma aproximação com a pergunta pelo nada através de uma abordagem fenomenológica.

De início, iremos tratar da questão assim como esta é abordada por Heidegger. Seguiremos seus passos tanto na preleção referida quanto em *Ser e Tempo* que lança as bases para a compreensão do problema dentro da analítica existencial. Depois, munidos desta compreensão, estaremos apto a seguir John Caputo na aproximação que este pensador faz da ideia heideggeriana em relação à compreensão de Mestre Eckhart sobre o desprendimento e a serenidade. Estabelecida as similitudes entre o pensamento de Heidegger e as doutrinas de Eckhart, estaremos aptos a abrir caminho em direção à tradição aqui estudada e inferir novas similitudes capazes de nos auxiliar a compreender as críticas à tradição onto-teo-lógica encetadas por Heidegger. Além do mais, as mesmas podem encontrar na tradição do pensamento da negatividade um eco *a priori*, demonstrando que a questão essencial exigida por Heidegger não está tão esquecida assim dentro da História da Filosofia, fazendo-se presente nomeadamente entre os neoplatônicos.

1.2. A questão da re-velação do nada.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger dá um lugar privilegiado à angústia. Inicialmente, devemos entender que na analítica existencial o Dasein é entendido como disposição (*Befindlichkeit*) – isso, onticamente falando, é indicado pelo humor (*Stimmung*), ou seja, o estado e a integração de sentir-se e relacionar-se em todas as suas variantes, ocorrendo, aqui, os sentimentos, emoções e afetos⁴³. O Dasein tem de ser - ele está, desde sempre, lançado em seu *Da*, ou seja, enquanto ser-no-mundo, esse ente específico ser sempre o seu *Da*. Estar-lançado (*Gerworfenheit*) deve “indicar a facticidade de ser entregue à responsabilidade”⁴⁴. Facticidade (*Faktizität*) aqui não indica o modo de ser do ser simplesmente dado⁴⁵, mas sim, e apenas, um caráter

⁴³ Como indica Heidegger, “o humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para...”. In: Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 191.

⁴⁴ Op. Cit. p. 189.

⁴⁵ Cf. ao conceito de ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*) a partir da compreensão heideggeriana para o termo existência (*Existenz*) como este surge na tese de Kant sobre o ser presente na *Crítica da Razão Pura*, ver MARÇAL, J. C. “Existência” e “Verdade” em Martin Heidegger. *Saberes: Revista Interdisciplinar de Filosofia e Educação*: Natal, nº 6, 2011.

ontológico do Dasein assumido na existência. Assim, na disposição o Dasein se coloca sempre diante de si mesmo num dispor-se no humor. O enigma inexorável, como o chama Heidegger, reside no fato de que o humor coloca o Dasein diante do fato de seu *Da* – e este, o humor, é um modo originário de ser do Dasein.

O primeiro caráter ontológico da disposição é que esta “*abre o Dasein em seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquivava*”⁴⁶. Todo *direcionar-se para* do Dasein só é possível porque o humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade. Daí o segundo caráter fundamental da disposição: “ [...]ela é um modo existencial básico da *abertura igualmente originária* de mundo, de co-presença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo”⁴⁷. O terceiro caráter essencial se revela no fato de que o mundo que se abriu permite que o ente intramundano venha ao encontro, o que caracteriza uma abertura prévia do mundo pertencente ao ser-em. A circunvisão (*umsicht*) é um modo da disposição que deixa e faz vir ao encontro, daí o fato de *poder ser atingido*. Isso significa, portanto, que “o estado de humor da disposição constitui, existencialmente, a abertura mundana do Dasein”⁴⁸.

No parágrafo 30 de *Ser e Tempo*, Heidegger prepara a questão da angústia e do nada à luz da compreensão do temor como modo da disposição. Heidegger analisa o fenômeno do temor através de três perspectivas: o que se teme, o temer e pelo que se teme. De modo sucinto, podemos afirmar que *o que se teme*, o temível, “é sempre um ente que vem ao encontro dentro do mundo”⁴⁹ - este possui o caráter de ameaça. Segundo, *o temer* libera a ameaça que se deixa e faz tocar a si mesma, ou seja, “a circunvisão vê o temível por já estar na disposição do temor”⁵⁰. Apenas a espacialidade essencialmente existencial do ser-no-mundo pode liberar a possibilidade de aproximação. Por fim, o próprio ente que teme, o Dasein, “é aquilo *pelo que* o temor teme. Apenas o ente em que, sendo, está em jogo seu próprio ser, pode temer. O temer abre esse ente no conjunto de seus perigos, no abandono a si mesmo”⁵¹. Sendo assim, o temor desentranha o Dasein no ser de seu *Da*.

Nos parágrafos 39 e 40 de *Ser e Tempo*, Heidegger discute a questão da totalidade originária do todo estrutural do Dasein e a disposição fundamental da

⁴⁶ HEIDEGGER, M. Op. Cit. p. 190.

⁴⁷ Op. Cit. 191.

⁴⁸ Op. Cit. p. 192.

⁴⁹ Op. Cit. p. 195.

⁵⁰ Op. Cit. p. 196.

⁵¹ Op. Cit.

angústia como abertura privilegiada do Dasein. Heidegger entende que o ser-no-mundo “é uma estrutura contínua e originalmente total”⁵². O que se busca aqui, inicialmente, é determinar a totalidade do todo estrutural do Dasein do ponto de vista ontológico-existencial. Heidegger questiona a “unidade ontológica da existencialidade e da facticidade, a copertinência essencial destas com relação àquela”⁵³. Inicialmente, Heidegger estabelece a maneira originária do ser-no-mundo atrelada ao ser junto e ser-com, chegando à de-cadência e à cotidianidade mediana:

O ser-no-mundo, ao qual pertencem, de maneira igualmente originária, tanto o ser junto ao que está à mão quanto o ser-com os outros, é sempre em função de si próprio. Mas, de início e na maior parte das vezes, o próprio é impróprio, ou seja, o próprio-impessoal. O ser-no-mundo já é sempre numa de-cadência. Pode-se, portanto, determinar a cotidianidade mediana do Dasein como ser-no-mundo aberto na de-cadência que, lançado, se projeta e que, em seu ser junto ao “mundo” e em seu ser-com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio.⁵⁴

Heidegger questiona-se, então, se é possível apreender esse todo estrutural da cotidianidade do Dasein em sua totalidade. Essa possibilidade não pode ser montada a partir de diversos elementos, já que, segundo Heidegger, o ser do Dasein é sustentação ontológica para esse todo estrutural e que se torna acessível num olhar completo capaz de revelar esse fenômeno originariamente unitário, fundando cada momento estrutural em sua possibilidade. A base para a resposta de Heidegger à questão referida reside na sua compreensão de que um olhar orientado para o ente intramundano “não é capaz de oferecer o Dasein, ôntica e ontologicamente, à análise ontológica”⁵⁵. A análise ontológica exige que o ser do Dasein não seja reduzido à ideia de homem – a concepção de sua *humanitas* -, exigindo, ao contrário, a compreensão do ser a partir da abertura ao mesmo através da disposição e da compreensão que constituem o modo de ser desta abertura. É preciso, portanto, estabelecer uma disposição compreensiva do Dasein privilegiada, ou seja, uma disposição em que o Dasein estaria aberto para si mesmo.

⁵² Op. Cit. p. 243.

⁵³ Op. Cit.

⁵⁴ Op. Cit. p. 244.

⁵⁵ Op. Cit.

Heidegger entende que a exigência de buscar “uma das possibilidades de abertura *mais abrangentes e mais originárias* dentro do próprio Dasein”⁵⁶ é satisfeita através do fenômeno da angústia (*das Phänomen der Angst*). Aqui, segundo Heidegger, temos o solo fenomenal em que podemos conquistar a apreensão explícita da totalidade originária do Dasein. Esse ser, afirma Heidegger, desentranha-se como *cura*⁵⁷. A vontade, o desejo, a tendência e a propensão estão fundados e derivam da cura e não ao contrário.

A exigência metodológica de se colocar a cura como estruturação do Dasein parte da constatação de que as tentativas para responder à questão do sentido do ser se deram a partir de uma compreensão pré-ontológica ou ôntica que surgiu através da colocação da questão à luz da compreensão do ser no sentido de ser simplesmente dado, permanecendo o ser do Dasein indeterminado. Como Heidegger quer discutir o nexo ontológico que há entre cura, mundanidade, manualidade e ser simplesmente dado para atingir o ser do Dasein, faz-se necessário voltar-se para a própria abertura do Dasein para que a compreensão à questão torne-se ontológica, já que estamos tratando de um nível originário – portanto ontológico – de fundamentação do Dasein.

Numa perspectiva ontológica, Heidegger alega que a angústia é uma disposição privilegiada capaz de atingir o solo em que o Dasein se coloca diante de si mesmo a partir de seu ser. O Dasein foge de si mesmo “como seu poder-ser propriamente”⁵⁸ na de-cadência, já que aqui ele imerge no impessoal junto ao “mundo”. Em sua abertura constitutiva, o Dasein, *a priori*, se coloca sempre diante de si mesmo – de outro modo, ele não poderia *fugir de si mesmo* na de-cadência: é a propriedade do ser-próprio que esta obstruída aqui. Esse fugir de si mesmo significa “o fato do Dasein de-cair no impessoal e no ‘mundo’ das ocupações”⁵⁹. O caráter do temor já antevê essa possibilidade mais originária; o problema inicial é que a angústia e o temor possuem um parentesco fenomenal. Entretanto, o que pode ser temido e adquirir o caráter de “temível” que se descobre no temor advém sempre de algo intramundano. A angústia possui um caráter ainda mais originário, já que para Heidegger “o desvio da de-

⁵⁶ Op. Cit. p. 245.

⁵⁷ O Dasein sempre se dá num exercício de relação com os seres simplesmente dados e os outros seres que possuem seu mesmo modo de ser. Heidegger utiliza-se do termo alemão *Sorge* (do latim “cura”) para explicitar a base desses dois campos de irradiação e exercício: *Besorgen* é ocupar-se (relação com os seres simplesmente dados) e *Fürsorge* é preocupar-se (relação com os seres existentes). *Cura*, portanto, refere-se à constituição ontológica do Dasein, ou seja, o nível de estruturação do mesmo.

⁵⁸ Op. Cit. p. 247.

⁵⁹ Op. Cit. p. 249.

cadência se funda na angústia que, por sua vez, torna possível o temor”⁶⁰. A afirmação fundamental de Heidegger, neste ponto, é que “*aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal*”⁶¹.

O privilégio ontológico se estabelece na angústia, em detrimento ao temor, por sair da esfera ôntica – os seres intramundanos que adquirem o caráter daquilo que pode ser temido – e atingir a esfera ontológica: na angústia, é o próprio ser-no-mundo que é a base da realização do fenômeno. A analítica existencial conquista esta afirmação quando entende que o *com o quê* a angústia se angustia possui um caráter inteiramente indeterminado, impossibilitando circunscrever fenomenologicamente que ente intramundano surge como ameaça na angústia. Explica Heidegger:

Nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se. A totalidade conjuntural do manual e do ser simplesmente dado que se descobre no mundo não tem nenhuma importância, ela se perde em si. O mundo possui o caráter de total insignificância. *Na angústia, não se dá o encontro disso ou daquilo com o qual se pudesse estabelecer uma conjuntura ameaçadora*⁶².

Na compreensão ontológica fundamental, o nada não se revela “em parte alguma”. Sendo assim, o ameaçador da angústia, que não se encontra em lugar algum, só pode ser o próprio nada. A angústia não sabe com o que ela se angustia. Sendo a compreensão o ser do poder-ser do Dasein que é “a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio”⁶³ e saber-se a quantas ele mesmo anda, a angústia possui, então, uma conexão com esse existencial. Compreensão e angústia só podem ser compreendidas num nexos existencial de parentesco quando entendemos que: 1. A angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo; 2. A angústia se angustia com o mundo como tal; 3. Na angústia, o mundo se impõe em sua mundanidade; 4. O nada da manualidade se funda no mundo⁶⁴; 5. Em sentido ontológico, o nada pertence ao ser do Dasein como ser-no-mundo; 6. Como modo da disposição, a angústia abre o mundo como mundo; 7. A angústia impossibilita o Dasein o poder de compreender a si

⁶⁰ Op. Cit.

⁶¹ Op. Cit.

⁶² Op. Cit. p. 250. (Grifo nosso).

⁶³ Op. Cit. p. 199.

⁶⁴ “O nada da manualidade funda-se em ‘algo’ mais originário, isto é, no *mundo*”. Op. Cit. p. 251.

mesmo a partir do “mundo” e na interpretação pública e 8. A angústia singulariza o Dasein em seu próprio ser-no-mundo⁶⁵. O poder-ser mais próprio é revelado na angústia.

Há, na angústia, uma função libertadora que se verifica no fato de que ela arrasta o Dasein para o *ser-livre para*, ou seja, para a “propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é”⁶⁶. O que ocorre na angústia é “um sentimento de estranheza, de nadificação, de sentir-se fora de casa. Por isso, retira o homem da aparente segurança e bem-estar de sua fuga decadente no ‘mundo’”⁶⁷. Neste sentido, a angústia lança o Dasein diante de uma estranheza que lhe é inerente: ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser. A existencialidade, a facticidade e a decadência - constitutivos do ser do Dasein como cura – se revelam como totalidade existencial de toda a estrutura ontológica do homem como ser-no-mundo através da angústia.

Além do mais, a angústia “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”⁶⁸. Como a analítica existencial define o ser-em como *habitar em...* e *estar familiarizado com...* determina-se a estranheza da angústia exatamente como este “não se sentir em casa”. A angústia priva o Dasein de seu empenho de-cadente no “mundo”, rompendo a familiaridade cotidiana: “O Dasein se singulariza, mas *como* ser-no-mundo”⁶⁹. O fenômeno mais originário, portanto, não é o sentir-se em casa, mas , ao contrário, e isso numa compreensão existencial e ontológica, o *não sentir-se em casa*. Aqui, o Dasein se abre para a possibilidade de propriedade e impropriedade, já que na angústia se realiza a liberdade de ser para o poder-ser mais próprio que significa que “em seu ser, o Dasein já sempre *precedeu* a si mesmo”⁷⁰.

Ao afastar os entes intramundanos como *o quê* do angustiar-se e colocar em caducidade o “mundo”, a angústia aponta para o além de todo ser simplesmente dado. O indeterminado da angústia se torna foco da abordagem existencial. Como explicitar

⁶⁵ Escreve Heidegger: “A angústia singulariza o Dasein em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo pelo que se angustia, a angústia abre o Dasein *como ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade”. Op. Cit. p. 252.

⁶⁶ Op. Cit.

⁶⁷ TORRES, Jesus Vázquez. Angústia e Desamparo numa perspectiva heideggeriana. *Perspectiva Filosófica*. Volume VI, nº 11. Janeiro/Julho de 1999. p. 151.

⁶⁸ HEIDEGGER, M. Op. Cit.

⁶⁹ Op. Cit. p. 253.

⁷⁰ Op. Cit. 256.

existencialmente, portanto, essa indeterminação? Como indicamos no início deste capítulo, o absolutamente outro com relação ao ente é não-ente e este se desdobra como ser. Ora, Heidegger afirma que o Dasein possui um privilégio ontológico para realizar o apelo de experienciar o ser no nada. O cerne desta experiência – *o nadificar do nada* – Heidegger tratará de modo mais específico na preleção *Que é Metafísica?* Sendo assim, trataremos desta abordagem no item 4 deste Capítulo, mas agora não apenas centrados na visão heideggeriana, mas sim inferindo essa compreensão à luz da tradição que a precedeu: o desprendimento de Eckhart. As similitudes entre o nadificar do nada e a questão da negatividade em Eckhart nos permitirão, mais à frente, vislumbrar um novo modo de encarar as críticas de Heidegger àquilo que ele mesmo chamou de tradição metafísica onto-teo-lógica.

2. Diferença, Negatividade e tradição onto-teo-lógica.

A questão do sentido do ser é o ponto de arrancada da analítica existencial. Em *Ser e Tempo*, Heidegger inicia o §1 afirmando que nos consideramos dispensados de desenvolver novamente uma γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας, uma real investigação sobre esta questão: de Platão a Aristóteles até a Lógica de Hegel, a questão referida foi esquecida. Ser se tornou, portanto, o conceito mais universal e vazio. A questão, que antes incomodava a filosofia, encoberta em si mesma, transforma-se em evidência meridiana. O que ocorre na tradição, de acordo com Heidegger, é uma “dispensa de um questionamento do ser”⁷¹.

Neste âmbito, a tradição responde à questão através de três pontos chaves: 1. Ser é o conceito mais universal; 2. O conceito de ser é indefinível e 3. O ser é o conceito evidente por si mesmo. Resumidamente, Heidegger apresenta os problemas que esta tradição traz ao atrelar à questão do ser a estes três pontos básicos: 1. A universalidade do ser transcende toda universalidade genérica, entendida por Aristóteles como unidade da analogia e discutida variadamente na ontologia medieval, principalmente nas escolas tomista e escotista, até chegar a Hegel com a definição de ser como o imediato indeterminado. A crítica de Heidegger é que definir o conceito de ser como o mais universal não o torna mais claro sendo, na verdade, o conceito mais obscuro; 2. O ser não pode ser concebido como ente – mas esta definição negativa só faz emergir novos problemas, notadamente o fato de que tal impossibilidade de definição não dispensa a questão, mas a exige e 3. A evidência do conceito esconde um enigma já “sempre inserido a priori em todo ater-se e ser para o ente, como ente”⁷². Tal obscuridade só reforça a necessidade de repetir a questão.

Coloca-se a questão do sentido do ser (*die Frage nach dem Sinn Von Sein*). Heidegger assinala que àquilo para onde a filosofia está a caminho é o ser do ente⁷³. Entretanto, a tradição indicada por Heidegger petrificou o questionamento, sendo necessário agora “uma apropriação e transformação do que foi transmitido”⁷⁴. A analítica existencial deve se apropriar da história e encontrar uma via para se chegar ao

⁷¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 28.

⁷² Op. Cit. p. 29.

⁷³ Cf. Idem. *Que é isto – a Filosofia?* In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril, 1984. (Os Pensadores).

⁷⁴ Op. Cit. p. 20.

questionamento radical da pergunta pelo sentido do ser. Heidegger chama esta apropriação e transformação de “destruição”:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se *o fio condutor da questão do ser* até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas⁷⁵.

Como a analítica existencial atrela a questão do sentido do ser à compreensão do Dasein, Heidegger defende que a ontologia grega e sua história, com seus desdobramentos, entendem o Dasein e o ser mesmo a partir do “mundo”. Mas Heidegger está ciente de que na Idade Média – e aqui acrescentaríamos, em sentido oposto, a tradição dos neoplatônicos e sua *via negativa* – há uma recepção dogmática das concepções fundamentais do ser dos gregos e que *muito trabalho ainda não realizado e pioneiro deve ser feito*. Das *Disputationes Metaphysicae* de Suárez à *Lógica* de Hegel, Heidegger entende que o essencial da ontologia grega se transformou na metafísica e filosofia transcendental da Idade Moderna. Há, nesta tradição, regiões privilegiadas do ser:

Na medida em que, no curso desta história, se focalizam certas regiões privilegiadas do ser que passam então a guiar, de maneira primordial, toda a problemática (o ego cogito de Descartes, o sujeito, o eu, a razão, o espírito, a pessoa), essas regiões permanecem inquestionadas quanto ao ser e à estrutura de seu ser, de acordo com o constante descaso da questão do ser. Ao invés disto, estende-se a este ente o acervo categorial da ontologia tradicional mediante uma formalização correspondente e delimitações meramente negativas; ou então, recorre-se à ajuda da dialética com vistas a uma interpretação ontológica da substancialidade do sujeito⁷⁶.

⁷⁵ Idem. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 51.

⁷⁶ Op. Cit.

A substancialidade do sujeito e a dialética ganham lugar nesta tradição para responder ao questionamento sobre o ser. Entretanto, o fio condutor de toda ontologia, sua orientação fundamental, é grega. Heidegger, portanto, realiza dois movimentos fundamentais para atingir seu questionamento: 1. Retornar aos gregos num retorno que busca pensar a essência da verdade e do ser. Este passo de volta (*Schritt zurück*) significa partir “da tradição para o seu fundamento secreto, ou do pensado para o impensado”⁷⁷ e, ainda mais, “efetuar o *Schritt zurück*, é neste caso voltar a subir da metafísica para sua trave-mestra (a distinção *quidditas-quodditas*) e desta para a sua proveniência (a diferença do ser e do ente)”⁷⁸ e 2. “Destruir” uma tradição específica que trata da questão do ser no modo do esquecimento, voltando à tematização do problema à luz da diferença ontológica. Comenta Heidegger:

Falamos da diferença entre o ser e o ente. O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é o *esquecimento da diferença*. O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *léthe* (ocultamento), velamento que por sua vez originalmente se subtrai. O esquecimento faz parte da diferença porque esta faz parte daquele. O esquecimento não surpreende a diferença, apenas posteriormente, em consequência de uma distração do pensamento humano.⁷⁹

O esquecimento da diferença (*die Vergessenheit der Differenz*) está no centro da problemática da ontologia tradicional. É preciso suplantar este esquecimento e retornar aos fundamentos do pensamento originário onde a questão do sentido do ser foi originalmente posta. Há um modo desta tradição ontológica ou metafísica encarar a questão. Heidegger parece vislumbrar apenas um viés desta tradição. Ele comenta:

⁷⁷ ZARADER, M. *Heidegger e as palavras de origem*. Op. Cit. p. 132. (De fato, parece que Zarader limita de modo radical o passo de volta heideggeriano, ou seja, limitando-o ao universo da metafísica, excluindo, assim, o retorno encetado por Heidegger ao escutar os gregos matinais. O sentido do passo de volta e o olhar para o futuro – constituições do pensamento enquanto *Andenken* e *Vordenken* – assinalam para uma dimensão mais ampla – positiva e negativa - do que a que foi indicada aqui por Zarader).

⁷⁸ Op.Cit. p. 183.

⁷⁹ HEIDEGGER, M. A constituição onto-teo-lógica da Metafísica. In: _____. *Identidade e diferença. Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril, 1984. (Os Pensadores). p. 193.

A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como o fundamento fundante. Por isso, toda a metafísica é, basicamente, desde o fundamento, o fundar que presta contas do fundamento; que lhe presta contas e finalmente lhe exige mais.⁸⁰

O princípio da metafísica é exatamente pensar o fundamento. Mas o fundamento deveria apontar para o ser, e não para o ente. O princípio do fundamento reza que *nihil est sine ratione*. É Leibniz quem traz, pela primeira vez, a formulação do princípio como *principium rationis sufficientis*⁸¹. Este princípio indica que *nada é sem fundamento*. Mas o sentido da entonação inicial da proposição possui um caráter metafísico arraigado na tradição: nada, aqui, significa “não um qualquer de tudo aquilo que de algum modo é, o é sem fundamento”⁸². Como princípio fundamental, há a determinação da identidade, que significaria, aqui, a “co-pertença de vários no mesmo, ou mais claramente: co-pertença de vários com fundamento do mesmo”⁸³. Todavia, ao voltar-se sobre si mesmo, o próprio princípio parece esgotar-se e não encontra fundamento para si mesmo – seguindo o princípio da contradição indicado por Aristóteles⁸⁴.

O objetivo principal de Heidegger na conferência *O Princípio do Fundamento* foi demonstrar que como para Leibniz o *principium rationis* era pensado rigorosamente como *principium reddendae rationis* - e este significa devolver o fundamento - fazia-se necessário mudar a entonação da proposição-princípio para atingir a diferença, saltando sobre a identidade. O fundamento exige que seja devolvido como fundamento – “restituir, a saber, na direção do re-presentado, isto é, do sujeito representante e *através* deste *para* aquele”⁸⁵. É na *ratio reddenda* que o fundamento “demonstra-se no caráter da reivindicação à entrega”⁸⁶. Esta entrega – e o *através* e *para* indicado acima – só é possível de ser pensando quando a ontologia salta das determinações tradicionais e

⁸⁰ Op. Cit. p. 195.

⁸¹ Cf. idem. Sobre a essência do fundamento. In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril, 1984. (Os Pensadores).

⁸² Idem. *Princípio do Fundamento*. Op. Cit. p. 14.

⁸³ Op. Cit. p. 19.

⁸⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Γ 3 e segs.

⁸⁵ HEIDEGGER, M. Op. Cit. p. 47.

⁸⁶ Op. Cit. 55.

elabora uma analítica existencial do Dasein: o *onde* da entrega, do *através* e do *para*. Heidegger entende que no “*porquê?*” reside a nossa pergunta pelo fundamento. Ele usa um verso do místico Angelus Silesius para chegar do fundamento ao ser e ao nada. O verso diz: “A rosa é sem porquê; ela floresce, porque ela floresce, ela não repara em si própria, não pergunta, se a vemos”⁸⁷. Este “porquê” contém, então, a referência respondente ao fundamento. Heidegger faz uma importante observação sobre esta relação estabelecida entre o *principium reddendae rationis*, o verso de Silesius e o lugar do “porquê”:

Na medida em que a primeira parte do primeiro verso nega a presença do fundamento, mas a segunda parte do mesmo afirma terminantemente o subsistir do fundamento através do <<porque>>, apresenta-se afinal uma contradição, isto é uma simultânea afirmação e negação do mesmo, quer dizer, do fundamento. Afinal, o fundamento que o <<porquê>> busca e o que o <<porque>> alega, é o mesmo fundamento? A resposta dá-no-la o segundo verso do dito. Ele contém o esclarecimento do primeiro verso. Todo o aforismo é tão espantosamente claro e laconicamente construído, que *nos agradaria chegar à ideia de que à grande Mística pertenceria a mais extrema agudeza e profundidade de pensamento. Esta é, com efeito, também a verdade. Mestre Eckhart demonstra-o.*⁸⁸

Os fundamentos que essencialmente determinam o homem são sem fundo (*Ab-Grund*). A direção dada aqui aponta para dois caminhos que se encontram: 1. O “sem porquê” e o “sem fundamento” não são o mesmo e 2. O *Ab-Grund* aponta para a esfera da diferença ontológica. Estes caminhos permitem Heidegger compreender que o princípio do fundamento possui como sujeito não o próprio fundamento, mas sim o ente. Esta possibilidade se abre quando pensamos o princípio à luz da entonação forte que reside no fundamento: Nada é sem *fundamento*. Esta entonação “permite-nos ouvir uma unissonância de <<é>> e <<fundamento>>, *est e ratio*”. Agora, a escuta atenta concentra-se no início da proposição: Nada é... Explica Heidegger:

⁸⁷ SILESIUS, Angelus. *Cherubinischen, Wandersmann*. Apud Op. Cit. p. 59.

⁸⁸ HEIDEGGER, M. Op. Cit. pp. 61-62. (Grifo nosso. Trataremos mais à frente da questão da grande Mística (*grosse Mystik*) em relação ao pensamento heideggeriano. Neste momento, vale ressaltar que colocamos essa citação na Introdução como lugar privilegiado em que Heidegger permite que a tradição aqui estudada possa ser posta em convergência com seu pensamento. É o próprio testemunho de Heidegger que salvaguarda essa aproximação).

<<Nada é...>> O que diz: <<é>>? 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.*⁸⁹

O princípio do fundamento, agora, é entendido como *um falar sobre o ser*. Sendo assim, ser e fundamento “pertencem um ao outro de modo concomitante. A partir da sua copertença com o ser enquanto ser, o fundamento recebe sua essência”⁹⁰. Heidegger identifica – e isto a partir do referido princípio – o ser como o sem-fundo (*Ab-Grund*). A explicação de Heidegger aproxima esta compreensão do ser como sem-fundamento com a negatividade de Deus da tradição do pensamento da negatividade. Nas palavras de 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 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.⁹¹

⁸⁹ Op. Cit.p. 78.

⁹⁰ Op. Cit. pp. 80-81.

⁹¹ Op. Cit.. p. 80-1.

O que se revela aqui é que a essência do ser ainda permanece oculta, já que o modo como o ser no ente se nos dedica na tradição é apontando para o ente⁹². Este olhar para a questão do ser do ente dado pela tradição, Heidegger denomina metafísica. Mas esta metafísica é aquela entendida a partir da concepção tradicional dada por Baumgarten na sua obra *Metaphysica*: 1. *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens* e 2. *Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia, et theologia naturalis*. Ou seja: a metafísica é a ciência que contém os primeiros princípios nos quais se realiza o conhecimento humano e se refere à ontologia, cosmologia, psicologia e teologia natural⁹³.

Mas a ontologia desta tradição – onde o princípio do fundamento se faz presente – trata do ente enquanto tal e não do sentido do ser enquanto tal. A metafísica, portanto, nada mais é do que a verdade sobre a totalidade dos entes. O pensamento ocidental-europeu em que o todo do fundamento da metafísica habita é conduzido pela questão “que é o ente?”: “É fazendo esta pergunta que ele questiona o ser”⁹⁴. Ao questionar “o que é o ente?”, a metafísica segue em direção ao ente supremo – âmbito relativo ao divino e a Deus, o que fornece o caráter teológico ao questionamento. Quando questiona “que é o ente em geral enquanto ente?”, a metafísica possui o caráter ontológico.

Há, então, um caráter ambivalente da questão do ente. Em relação a esta ambivalência, Heidegger a denomina de caráter onto-teo-lógico da tradição metafísica. Tal constituição “emerge do imperar da diferença que sustenta separados e unidos ser como fundamento e ente como fundado-fundamentante, sustentação que a de-cisão consuma”⁹⁵. Engajada na diferença como tal impensada, a metafísica não pode pensar o

⁹² No Capítulo III trataremos do *destinamento do ser* como desdobramento da abordagem heideggeriana ao princípio do fundamento.

⁹³ Cf. HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1991. p. 22.

⁹⁴ Idem. A tese de Kant sobre o ser. In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril, 1984. (Os Pensadores). p.237.

⁹⁵ Idem. *A constituição onto-teo-lógica da Metafísica*. Op. Cit. p. 201. (Há um problema de tradução aqui. De fato, no original da *Constituição onto-teológica da Metafísica*, lemos: “Der Gott kommt in die Philosophie durch den Austrag”. HEIDEGGER, M. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: _____. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006. p. 77. Ernildo Stein traduziu *der Austrag* por *de-cisão* e assim se justifica: “Heidegger procura captar a ambivalência que se oculta na di-ferença (entre ser e ente) com as palavras ‘sobrevento’ e ‘advento’. Sobrevento (*Überkommenis*), como acontecimento inesperado, é o *ecsaiphnes* (de repente) que manifesta o advento (*Ankunft*). O ser é o sobrevento que desoculta o ente e assim desvela aquilo que oculta: o advento do ente. Chega-se então a uma solução, que logo se torna dis-solução; por isso traduzo *Austrag* por *de-cisão*, que designa a insuprimível *di-ferença* entre ser e ente”. Nota para Heidegger, M. *A Constituição onto-teo-lógica da metafísica*. Op. Cit. p. 198. O problema aparece quando lemos no Vol. II de *Ser e Tempo*, § 60, a afirmação de que “chamamos de *de-cisão* 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*”. Idem. *Ser e Tempo*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2000. p.86. No original, lemos:

nada e o ser a partir da diferença ontológica mesma. O distanciar-se – ou não aproximar-se – da diferença em si mesma, fornece-lhe o caráter de onto-teo-logia. Como assinala Heidegger:

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 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.⁹⁶

No que se refere ao âmbito próprio da constituição onto-teo-lógica da metafísica – daí a importância de pensar o princípio do fundamento e sua relação com o ser e o ente – Deus entra na filosofia pela de-cisão por onde se manifesta a diferença entre ser e ente. Mas ser aqui é pensado na relação com o ente fundado, ou seja, ser como causa, como fundamento que necessita, ele próprio, a fundamentação que lhe é adequada. O termo que Heidegger usa para tratar de Deus como causa sui é *Ur-sache: Dies ist die Ursache als die Causa sui*⁹⁷. *Ur-sache* é a coisa mais originária. O Deus desta tradição está inegavelmente atrelado ao princípio do fundamento e à compreensão da copertença

“Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit – das *verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein* – nennen wir die *Entschlossenheit*”. Idem. *Sein und Zeit*. Op. Cit. pp. 296-297. *Die Entschlossenheit* é um modo privilegiado de abertura (*die Erschlossenheit*) do Dasein. Evidente que *Austrag* e *Entschlossenheit* não podem dizer o mesmo; de fato, indicam relações diferentes do ser com o ente e com o Dasein. Sendo assim, manteremos a tradução de Stein – *Austrag* por de-cisão – mas indicaremos *Entschlossenheit* como *destrancamento*. 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” (*Ser e Tempo*. Vol. II. 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*, tanto para alcançar um sentido mais próprio ao termo, como para desvinculá-lo de um possível erro com o vocábulo *Austrag*.

⁹⁶ Op.Cit. PP. 200-201.

⁹⁷ Idem. *Identität und Differenz*. Op. Cit.

entre ser e ente a partir do esquecimento mesmo da diferença, já que o nada, como assinalamos antes, é pensado como *nihil negativum*.

Heidegger radicaliza a diferença a partir da compreensão do fato de que o homem pertence ao ser e que este pertencer escuta ao ser e somente o homem, aberto para o ser, pode propiciar-lhe o advento enquanto apresentar. Há um comum-pertencer (*Zusammengehörigkeit*) entre ser e homem. Mesmo lançando mão da dialética, a tradição parece esquecer este comum-pertencer. Como pensar, então, de modo rigoroso, esse acontecimento privilegiado? O Dasein, então, o homem, é apropriado ao ser na sua co-pertença (*Zusammengehören*) que se dá no *Ereignis*⁹⁸. 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 proveniência⁹⁹.

Estabelece-se, assim, a *diferença* no pensamento heideggeriano na escolha dos termos *Differenz* e *Unter-Schied* que já é um indicativo da necessidade de Heidegger pensar a diferença mesma como um movimento de diferenciação, ou seja, não há a ideia 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. Só a partir da diferença é que o ser pode ser pensado.¹⁰⁰ Na diferença se oculta a unidade. Explica Zarader:

A diferença não tem pois nada de uma verificação posterior (verificação segundo a qual o ser não é redutível ao ente). Ela é aquilo *a partir do qual* <<há>> tanto ser como ente; mas como a divisão por ela instaurada é também de fato um relacionar, ela é igualmente aquilo

⁹⁸ 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.

⁹⁹ ZARADER, M. Op. Cit. p. 169.

¹⁰⁰ Cf. Op. Cit. pp. 183-4.

a partir do qual há, num só, ser-ente, quer dizer o ser *do* ente. Assim se torna visível pouco a pouco o que acreditamos ser a condição absoluta para toda e qualquer apreensão do pensamento heideggeriano da diferença: a saber, que esta – mesmo quando Heidegger a apresenta como <<diferença do ser ao ente>> ou <<do ser e do ente>> - não é a diferença de *dois*, mas o diferenciar de um *mesmo*, de um Simples, que no entanto não é simples senão pela sua Dobra. Por outras palavras, pensar a diferença, não é de maneira nenhuma contentar-se com distinguir um (<<o ser>>) do outro (<<o ente>>)) – como se estivéssemos aí duas realidades distintas que Heidegger se esforçaria por delimitar uma em relação à outra – mas é captar simultaneamente o afastamento e a relação de um com o outro¹⁰¹.

A radicalização da compreensão da diferença do mesmo é o traço fundamental do esquecimento, pela tradição metafísica, da questão da diferença ontológica e da questão pelo sentido do ser. O passo de volta heideggeriano se remete apenas ao início do pensamento grego¹⁰² – toda a tradição é entendida a partir, e apenas assim, deste esquecimento. Mas será que esse salto sobre um abismo (sem-fundamento) e que se direciona para o pertencer ao ser, não é sentido, em termos estruturais, em nenhum momento desta tradição? Será que pensar ser e fundamento como o mesmo, numa co-pertença, e isso a partir da abertura privilegiada que a disposição da angústia conduz através do nada, não surge no horizonte da tradição em momento algum? Será que pensar o ser como o “é” sem fundamento (*Ab-grund*) não se faz presente nesta tradição? Será que o acontecimento apropriador que é “a lei porque reúne os mortais no apropriar de sua essência”¹⁰³ e que permite que o poder escutar, portanto escutar a diferença mesma, não são ouvidos em outro momento da tradição? Toda a tradição descrita por Heidegger é sempre onto-teo-lógica, mas será que dentro desta mesma tradição não há nenhum salto sobre esta compreensão, ou seja, um salto que permita, dentro da tradição, escutar um traço indicativo de uma ontologia fundamental? Será que, nesta tradição, Deus é sempre pensado como *causa sui* e, portanto, onticamente?

¹⁰¹ Op. Cit. pp. 185-186.

¹⁰² Não caberia aqui discutir a relação de Heidegger com a compreensão aristotélica para a metafísica como a “filosofia primeira”, ou seja, o estudo do ente enquanto ente. Cf. THOMSON, Iain. *Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics*. *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 8 (3), 2000. pp. 297-327. Nem tampouco a dimensão desta discussão em relação aos conceitos de *dynamis* e *energéia*. Cf. HEIDEGGER, M. *Metafísica de Aristóteles θ 1-3*. Petrópolis: Vozes, 2007 ou a tradição renascentista que tomou para si diversos conceitos de Plotino, Proclo e Dionísio. Cf. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. James Hankins (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

¹⁰³ HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 208.

Acreditamos que há uma tradição que segue uma via diferente. Uma tradição que permite, por exemplo, que Silesius afirme que “eu sei que sem mim, Deus não vive um só instante”¹⁰⁴ e que “para onde devo pender então? Devo ir além de Deus, a um deserto”¹⁰⁵ e que, por fim, afirma que “sou tão grande quanto Deus. Ele é tão pequeno quanto eu”¹⁰⁶, não contém estruturas que vão além de uma compreensão ôntica sobre o ser? Esta tradição, que encontra em Eckhart seu termo mais acabado, profundo e rigoroso, não pode nos fornecer pistas suficientes para pensarmos sobre um novo ângulo a “desconstrução” exigida por Heidegger? Será possível estabelecer convergências entre esta tradição que denominamos de *tradição do pensamento da negatividade* e a ontologia fundamental e a Kehre heideggeriana ?

Antes que iniciemos a tarefa de conjugar as convergências entre o pensamento de Heidegger e o dizer desta tradição, se faz necessário que entendamos o início do pensamento heideggeriano. Essa aproximação com a formação intelectual de Heidegger, assim cremos, nos dará uma base para alcançarmos uma compreensão histórica da ontologia fundamental e da Kehre que alarga o passo de volta e que encontra eco nas vozes indicadas da tradição da negatividade. Lançaremos mão das pesquisas de Ott, Caputo e Safranski para que, via biografia intelectual, possamos inserir a tradição da negatividade numa aproximação adequada com os principais conceitos de Heidegger, já que esse início permite, em certa medida, tornar clara a presença de Eckhart nos escritos de Heidegger.

Este primeiro momento de nossa aproximação se faz necessário para que as aproximações indicadas não pareçam arbitrárias, mas sim devedoras de uma compreensão inicialmente trazida à tona pelo próprio Heidegger. Tornar-se-á evidente que, mesmo entre os comentadores que buscam sugerir similitudes, esta aproximação só é válida se encararmos o caráter subterrâneo que esta tradição possui no pensamento heideggeriano. No entanto, estaremos seguindo as exigências levantadas pelo próprio Heidegger em relação à tradição quando construirmos – a partir de Caputo e John Jones – trabalho ainda não elaborado e aproximações ainda não feitas que permitam vislumbrar o lugar da negatividade e da ontologia fundamental e seus desdobramentos dentro do pensamento ocidental numa confluência ainda não pensada. Aqui reside a maior originalidade de nossos esforços.

¹⁰⁴ SILESIUS, Angelus. *O Peregrino Querubínico*. I, 8.

¹⁰⁵ Op. Cit. I, 7.

¹⁰⁶ Op. Cit. I, 10.

3. Heidegger e a teologia.

Na sua biografia sobre Heidegger, escreve Safranski:

Ele (Heidegger) foi realmente um “mestre” da escola do místico Meister 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.¹⁰⁷

Como é possível, logo na abertura da biografia, uma afirmação tão veemente? Um mestre da escola de Eckhart. No final do referido tomo, Safranski complementa afirmando que “os exercícios do pensar o ser começam pois com um esvaziamento. Assim também Meister Eckhart e Jakob Böhme quiseram vivenciar o Deus de Heidegger”¹⁰⁸. Mas que trajetória encetou Heidegger para merecer esta alcunha de “mestre” de uma escola de base nitidamente mística? Essa mística aqui indicada – a *grosse Mystik* – possui os traços já delineados no capítulo I. Interessa saber como Heidegger se aproxima desta tradição e, até que ponto, esta tradição possui confluências com o seu pensamento.

No seu artigo *Heidegger and theology* – John Caputo¹⁰⁹ 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”¹¹⁰. Fincando Heidegger num determinado espaço geográfico e cultural, Caputo quer nos mostrar que é a partir desta influência inicial que nascerá o pensamento

¹⁰⁷ SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo : Geração Editorial, 2000. p. 18. Veremos mais à frente que Paul Hühnerfeld chama Heidegger de “o falso Eckhart”.

¹⁰⁸ Op. Cit. p. 364.

¹⁰⁹ 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.

¹¹⁰ 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.)

heideggeriano. 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”¹¹¹.

Heidegger, na época 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’”¹¹². 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”¹¹³. Heidegger buscava se apropriar da filosofia escolástica medieval a partir da refutação de Husserl ao psicologismo e das conquistas da lógica moderna, já que ele enxergava 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”.¹¹⁴

A validade desta apropriação reside no fato de que esta tradição possui um lastro anti-relativista e anti-psicologista, já que as formas da gramática e da linguagem (*modus significandi*) são entendidas como funções de um reflexo puro, ou seja, formas universais de pensamento (*modus intelligendi*) que são reflexões do *modus essendi*, o ser mesmo. Todavia, esta apropriação possui uma base ainda mais profunda: Heidegger estava também preocupado com o aspecto da experiência de vida (*Lebenserfahrung*) medieval¹¹⁵. 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”¹¹⁶. 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

¹¹¹ Op. Cit..

¹¹² Op. Cit..

¹¹³ Op. Cit..

¹¹⁴ Op. Cit. p. 112.

¹¹⁵ Trata-se de uma apropriação que privilegia a vida religiosa em si mesma mais do que em seu aspecto lógico e logocêntrico.

¹¹⁶ Op. Cit..

metafísico-conceitual de que “o intelecto tem uma harmonia interna com e pertencente (*convenientia*) ao ser”¹¹⁷.

Segundo Caputo, reside aqui o primeiro passo de “desconstrução” da Metafísica levada a termo por Heidegger. No seu livro *Heidegger and Aquinas*¹¹⁸, Caputo nos mostra uma carta que o próprio Heidegger escreveu para Engelbert Krebs, o jovem padre que havia casado 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.¹¹⁹

Neste momento, o aspecto mais forte da *Kampfphilosophie* heideggeriana – e que se aproxima da teologia da cruz de Lutero pelas reminiscências contidas na mesma – está na busca por uma neutralidade filosófica que aponte apenas para a concretude histórica da existência – quer grega ou cristã – através das estruturas universais da existência fáctica. Caputo afirma 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

¹¹⁷ Op. Cit..

¹¹⁸ CAPUTO, J. *Heidegger and Aquinas. An essay on overcoming Metaphysics*. New York : Fordham University Press, 1990.

¹¹⁹CAPUTO, J. *Heidegger e a teologia*. Op. Cit. p. 113.

teologia medieval”¹²⁰. 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”¹²¹. 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 (no sentido de abrir à compreensão um modo mais radical dessa vivência) a experiência cristã originária de tempo que se desvela na medida em que se adentram as superestruturas da metafísica neoplatônica que são tão próprias do pensamento de Agostinho.

É preciso assinalar que Heidegger não leva a termo a análise das influências neoplatônicas presentes no pensamento de Agostinho. De fato, mesmo quando se debruça de modo *en passant* sobre Mestre Eckhart, não há indícios de reconhecimento explícito destas influências. E nem tampouco assim o faz o próprio Caputo¹²². Segundo ele, o caráter a-histórico dos existenciais 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”¹²³. 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 vida¹²⁴. 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

¹²⁰ Op. Cit..

¹²¹ Op. Cit.

¹²² Caputo cita *The Heidegger affair* de Hühnerfeld, citando a relação que este estabelece entre Heidegger e Plotino, mas não vai além de uma simples citação. Cf. CAPUTO, J. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Op. Cit. pp. 31 e segs.

¹²³ CAPUTO, J. *Heidegger e a teologia*. Op. Cit.. p. 115

¹²⁴ Bultman – teólogo cristão – como informa Caputo, havia saudado *Ser e Tempo* com grande entusiasmo. Cf. Op. Cit.

tratava-se muito mais, através de um discurso enfaticamente filosófico, de desmitologizar a cristandade.

Contudo, o caráter desta a-historicidade possui elementos forjados dentro de uma tradição muito específica. Os existenciais heideggerianos surgem num tempo histórico que, devedores das conquistas ou esquecimentos anteriores, só podem ser realizados a partir dos mesmos. Parece plausível pensar, assim como o faz Derrida¹²⁵, que o próprio Heidegger opera sua “desconstrução”, e, portanto o início de sua ontologia fundamental, tendo como ponto de partida um esquecimento e uma memória. *“Esquecimento” da dívida hebraica que dormita como influência subterrânea na tradição neoplatônica via Filon de Alexandria e a compreensão da via negativa e “memória” enquanto retorno ao pensamento originário dos primeiros gregos.*

Este esquecimento se opera em diversas frentes. Numa carta que Heidegger escreveu para Karl Löwith em agosto de 1921, em que afirma que “trabalho de forma concreta e fáctica a partir do meu ‘eu sou’ – a partir de minha herança espiritual inteiramente fáctica”¹²⁶ 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 compreendo. A esta, a minha facticidade, pertence o que designo brevemente assim: sou um ‘teólogo cristão’”¹²⁷. 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 “infernado endossamento ao Nacional Socialismo e seus ardorosos esforços para nazificar a universidade alemã”¹²⁸ e seus interesses passando de Kierkegaard, Lutero e Aristóteles para Nietzsche.¹²⁹

¹²⁵ Estamos centrados na questão das convergências entre Heidegger e a tradição do pensamento da negatividade, enquanto Derrida, na referida conferência, centra-se na questão do esquecimento da questão do Espírito dentro da tradição. Escreve Derrida: “Por que esta lacuna com relação à tradição e esta discriminação? Por que na rejeição mesma deste legado, o Geist não ocupa o lugar que lhe é legítimo nos grandes temas e nas grandes palavras – o ser, o Dasein, o tempo, o mundo, a história, a diferença ontológica, o Ereignis, etc?”. DERRIDA, Jacques. *De l'Esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987. p. 10.. Além do mais, vale salientar que Derrida afirma – ao ler Nietzsche “liberto” de Heidegger em *Esperons: Les Styles de Nietzsche e De La Grammatologie* – que Heidegger não possuiu a habilidade de transcender a época metafísica. Embora Heidegger buscasse evitar atingir uma realidade metafísica última, Derrida pensa que Heidegger ao falar da presença do ser e de sua apropriação já está envolvido numa metáfora metafísica e que a base desta ambigüidade está na teoria da linguagem heideggeriana. Cf. HOY, David Couzens. Forgetting the text: Derrida's critique of Heidegger. *boundary 2*, Vol. 8, No. 1, The Problems of Reading in Contemporary American Criticism: A Symposium. Outono, 1979.

¹²⁶ BARASH, Jeffrey Andrew. *Heidegger e seu século*. Lisboa: Piaget, 1997. p. 103.

¹²⁷ Op. Cit..

¹²⁸ . CAPUTO, John. *Heidegger e a teologia*. Op. Cit. p. 117.

¹²⁹ Sobre dois pontos de vistas tão interessantes quanto antagônicos relativamente ao nazismo de Heidegger, ver as obras FARIAS, Victor. *Heidegger e o Nazismo*. São Paulo : Paz e Terra, 1998 e LOPARIC, Zeljo. *Heidegger réu*. São Paulo: Papirus, 1990.

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”¹³⁰. Entretanto, esta hostilidade corre em paralelo com os estudos que os teólogos faziam do pensamento heideggeriano, chegando mesmo a se apropriar de suas ideias em termos teológicos, como o faz, por exemplo, Rahner em sua obra *The Theology of Death* quando se apropria do ser-para-a-morte da analítica existencial. 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.¹³¹

Rigorosamente falando, não é possível estabelecer essa guinada pessoal de Heidegger em direção ao Nazismo como uma das fontes de seu esquecimento da dívida hebraica que possibilitará a leitura negativa da divindade e que, deste modo, possibilitará uma visão metafísica voltada para a própria diferença a partir de si mesma e não da identidade. Também, não se pode negar a influência gigantesca que os gregos exercerão na tradição Ocidental de suas apropriações tanto do Velho quanto do Novo Testamento. O que incomoda neste esquecimento e memória é o fato de que Heidegger parece manter, de modo subterrâneo, uma ligação ao grupo hebraico, numa relação que parece “secreta e disfarçada”¹³² e privilegiando apenas o retorno às fontes gregas. A questão da regra de leitura que guia Heidegger diante da tradição – e que o força a estabelecer a “desconstrução” – é sempre guiada a partir, exclusivamente, do segundo ponto.

A história da metafísica, para Heidegger, em certo sentido, ocultava a história do pensamento originário. Mas Heidegger irá saltar dessa manhã grega inaugural do

¹³⁰ Op. Cit.

¹³¹ Op. Cit., p. 120.

¹³² ZARADER, M. *A Dívida Impensada*. Op. Cit. p. 27.

pensamento originário para a compreensão de que a essência original da verdade, portanto do sentido do ser, não está devidamente “configurada” entre os pré-socráticos. A verdade do ser não foi objeto de experiência. Desde a sua célebre “carta” a Jean Beaufret – onde Heidegger levantava “os limites ‘humanísticos’ do existencialismo e da exigência real de ‘pensar o ser’”¹³³ – percebemos um Heidegger menos voluntarioso, deixando de lado suas especulações acerca da vontade e se centrando mais numa perspectiva de “deixar ser”, ou seja, a *Gelassenheit*, que fora uma das palavras mais 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 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”¹³⁴.

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.¹³⁵

¹³³ CAPUTO, J. *Heidegger e a teologia*. Op. Cit.. p. 121.

¹³⁴ Op. Cit. p. 122.

¹³⁵ Op. Cit. pp.123-4.

Diversas aproximações foram levadas a termo a partir desta constatação¹³⁶. Mas a questão norteadora aqui é: como é possível pensar as convergências entre o pensamento heideggeriano e a tradição do pensamento da negatividade a partir de seu envolvimento com a teologia? Isso não significa, contudo, afirmar que há algo de místico ou teológico no pensamento heideggeriano. O que há, de fato, é um elemento místico em seu pensamento e que é devedor de uma tradição que o precede. Hühnerfeld acusa Heidegger, a partir desta influência, de arrogância, nacionalismo e irracionalismo. Interessa-nos apenas o último ponto.

Para Hühnerfeld, os temas da analítica como angústia, morte e nada estavam já presentes entre os poetas expressionistas alemães: Heidegger surge como um filósofo da melancolia niilista, já que, segundo Hühnerfeld, Heidegger se nega a encontrar um sentido racional nas coisas: isso se evidencia quando ele salta do princípio do fundamento para o sem-fundamento de Silesius, por exemplo. Hühnerfeld acusa *Ser e Tempo* de soar místico sem sê-lo. Entretanto, a afirmação mais contundente de Hühnerfeld é que Heidegger gravita sobre duas fontes principais: Plotino e Eckhart¹³⁷.

Em relação a Plotino, Hühnerfeld afirma que Heidegger toma emprestada uma distinção própria do neoplatonismo das *Enéadas*: a distinção entre aquilo que é visto pelo poder de iluminação do sol (a esfera ôntica em que as coisas, os fenômenos podem ser pensados) e a luz do sol em si mesma (a esfera ontológica em que o ser e o fundamento se confundem para trazer à luz algo como o ente). A verdade ôntica só é possível de ser pensada quando o sol em si mesmo traz a verdade ontológica, o ser. O que separa Heidegger de Plotino, indica Hühnerfeld, é que em Plotino o sol é a representação de Deus no sentido ontológico do termo, ou seja, a negatividade daquilo

¹³⁶ Não é nosso intuito aqui traçar os envoltimentos de Heidegger com a Escola de Kyoto ou com a tradição mística medieval, por exemplo. Este envolvimento daria para elaborar uma obra à parte devido à extensão de suas conseqüências. Muitas obras poderiam ser citadas que tratam deste envolvimento de Heidegger com a tradição mística medieval e budista. Eis algumas especialmente interessantes: HIRSCH, Elisabeth Feist. Martin Heidegger and the East. *Philosophy East and West*. Vol. 20, nº 3. Julho, 1970. GUMBRECHT, Hans Ulrich. Martin Heidegger and his Japanese interlocutors: about a Limit of Western Philosophy. *Diacritics*, Vol. 30, nº4. Inverno, 2000. MACQUARRIE, John. *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. New York : Harper, 1965. MARX, Werner. *Heidegger and the Tradition*. Evanston : 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. DALLMAYR, Fred. Nothing and Sunyata: a comparison of Heidegger and Nishitani. *Philosophy East and West*. Vol. 42, nº 1. Janeiro, 1992. ZIMMERMAN, Michael. *Heidegger, Buddhism, and deep ecology*. In: Cambridge Companion to Heidegger. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

¹³⁷ Caputo traça em seu *The Mystical Element of Heidegger's Thought* as principais concepções de Hühnerfeld, Versényi e Löwith sobre esse elemento místico no pensamento heideggeriano. Cf. CAPUTO, J. Op. Cit.

que se mostra, o “é”. Mas o mundo mesmo e a razão são pensados como caminhos para se atingir essa luz originária.

De Eckhart, diz Hühnerfeld, Heidegger se vale de seu vocabulário. Aqui ainda se mantém as aproximações e diferenças entre Heidegger e Plotino. Para Eckhart, o homem deve se afastar das multidões, do barulho do cotidiano e da busca por consolação nas coisas, voltando-se unicamente para o desejo de se unir a Deus. Esta união que se dá através do desprendimento e encontra sua contraparte mais refinada na serenidade não indica um desprezo pelo mundo, já que este é sempre visto como criado por Deus e em estrita relação com Este. No mundo, o homem, pelo desprendimento, se abre para os braços amorosos de Deus. Em Heidegger, salta-se do mundo para o nada, onde a impropriedade reside exatamente no mundo das ocupações cotidianas, no “eles”.

Para Hühnerfeld, pode-se entender que as aproximações com Plotino e Eckhart nos permitem entender que o misticismo de Heidegger é pretensioso e uma simulação. Esta crítica se assenta em duas frentes: 1. Heidegger nos fala de um salto que é um abismo de nada, não sendo um pleno do ser e nem confiável e 2. Heidegger não chega a elaborar um juízo adequado para a relação entre ser e razão: o mundo não é pensado filosoficamente – daí o lugar da técnica e do pensamento originário. Na mística, Deus não pode estar ausente, mesmo entendido em sua negatividade. Para Hühnerfeld, o que falta em Heidegger é exatamente Deus, sendo o seu pretenso misticismo um puro vocabulário sem conteúdo¹³⁸. Entretanto, deve-se assinalar que Hühnerfeld é a favor do misticismo Ocidental: sua crítica está baseada no vazio de conteúdo estabelecido pelo vocabulário heideggeriano, especialmente o “último Heidegger”.

Karl Löwith, por outro lado, na obra *Heidegger: Thinker in a Time of Need*, centra-se no ultimo Heidegger para criar uma conexão com a tradição do misticismo Ocidental. A questão essencial para Löwith é saber se o fundamento do Dasein está em seu ser autêntico mesmo ou no ser mesmo que se apropria do Dasein. Löwith entende que Heidegger nos dá duas respostas ao questionamento: 1. Na *Carta sobre o “Humanismo”*, entende-se que é o Dasein a base do há (*es gibt*) ser e 2. É o ser mesmo que está na base do há (*es gibt*) Dasein. O que é preciso saber aqui é a garantia de que o ser se concebe, se oculta e se revela a si mesmo. Há, de fato, esta garantia? No “perigo”

¹³⁸ Hühnerfeld entende que é difícil afirmar que a experiência (*Erfahrung*) da linguagem e do pensamento, assim como Heidegger as entende, possa ser realmente uma experiência de primeira mão e não simplesmente um vocabulário sem conteúdo. Além do mais, Eckhart encontra, no final das contas, uma consolação, a divina. Em Heidegger, encontra-se apenas o perigo e a falta de esperança. Cf. HÜHNERFELD, Paul. Op. Cit.

há algo como a “salvação”, repete Löwith. Mas como estabelecer este enraizamento (*Bodenständigkeit*) entre os objetos? Esta garantia é fundamental para que possamos, assim como ensina a mística, nos portar diante das coisas deste ou de outro modo. Há uma conexão aqui entre a compreensão do fundamento e a atitude prática: a *via contemplativa* e a *via ativa*.¹³⁹

Löwith também entende que o “último Heidegger” – que para Caputo representa o retorno final de Heidegger às suas bases teológicas – radicaliza a compreensão sobre o sentido do ser. A diferença ontológica radicaliza o ser, não sendo mais tratado como o ser dos entes – o termo que Heidegger usa é *Seiendheit*. Löwith pensa que aqui encontramos a raiz para se pensar o ser em sua ab-solutidade, o que em termos da mística eckhartiana pode ser entendido como o desprendido. Como é possível, então, que o ser se dirija e encontre-se com o Dasein, abrindo esse aí? Na mística cristã e na mística neoplatônica isso não possui grande dificuldade, já que a alma possui origem ontológica no próprio Deus, dirigindo-se sempre, no mundo, para Ele.

Mas como o ser de Heidegger não é o deus cristão, como é possível que o homem preserve o ser em sua verdade? Löwith acredita que tais concepções heideggerianas só podem ter surgido a partir de uma aproximação subterrânea com os motivos do pensamento religioso: Heidegger possui um pensamento de caráter religioso – mesmo não o sendo. O Heidegger pós-cristão, diz Löwith, determina o Dasein como ser-no-mundo, mas ainda deixa ambígua e indeterminada a questão de sabermos se o ser em geral fala sobre tudo, assim como o mundo para o Dasein do homem ou como Deus em seu direcionamento para a alma.

Caputo acerta quando afirma que Heidegger não está interessado com a relação da alma com Deus, mas sim com o tempo e a história, acrescentando que Löwith nos permitiu ver que para Heidegger esta relação – da alma para com Deus – deve ser entendida como um “modelo” para a relação de ser com o pensamento. A literatura mística sempre acentuou a importância desta relação, assim como o faz Heidegger quando trata da relação entre ser e Dasein: seja em que estrutura se articule, há sempre um direcionar-se, uma espera e uma escuta, um esquecimento e uma clareira. Como já indicamos, o problema central está no fato de que as próprias indicações deixadas por Heidegger a respeito de seu envolvimento com esta tradição são sempre obscuras e

¹³⁹ Na sua entrevista ao *Der Spiegel*, Heidegger é questionado se há algo que ele possa dizer para ajudar as pessoas comuns a tomarem decisões em suas vidas. A resposta de Heidegger é enfática: “Não, não posso”. In: *Der Spiegel*. Interview with Martin Heidegger. In: <http://web.ics.purdue.edu/~other1/Heidgger%20Der%20spiegel.pdf>. Visitado em : 23/05/2009.

evasivas. Mas o “último Heidegger” parece mais próximo destas comparações. As obras *Gelassenheit* e *Der Satz vom Grund* assim o indicam. É aqui que o pensamento de Heidegger toma uma dimensão mais abertamente simpatizante da tradição mística Ocidental.

Laszlo Versényi, na obra *Heidegger, Being and Truth*, segue essa mesma visão. Versényi chega mesmo a falar em características místicas no pensamento de Heidegger. O Heidegger de *Ser e Tempo* não é negado na *Carta sobre o “Humanismo”*, diz Versényi. Ao contrário, há um caminho que Heidegger trilha do relativismo inicial para um pensamento mais centrado no ser mesmo. Heidegger busca suplantar uma visão que aponte para a humanização da verdade, atingindo o ser em seu abismo mais radical: a verdade do ser mesmo que se nos dirige e, assim, nos permite ser. A verdade é um evento que acontece para o homem a partir do ser mesmo. Mas, nesta direção, Versényi acredita que Heidegger desumaniza a verdade, mas humaniza o ser, já que o ser ainda precisa do homem.

Em *Ser e Tempo*, ser e Dasein se dão numa co-pertença: “há” ser apenas enquanto “há” homem e “há” homem apenas enquanto “há” ser. Nesta correspondência, o ser se endereça ao homem e este responde a tal apelo. Entretanto, Versényi acredita que os textos de Heidegger acima citados - *Gelassenheit* e *Der Satz vom Grund* – abalam esta delicada balança. Para Versényi, o movimento dialético de correspondência entre o ser e o homem é diminuído e seus contornos não possuem mais clareza. Ele acentua que:

Em seu uso original, pelos místicos alemães, *Gelassenheit* denota a atitude e o estado de mente de um homem que tenha resignado sua própria vontade, desprendendo-se de si mesmo e do mundo e abandonando tudo o que seja terreno, devotando-se, confiando e abandonando-se totalmente a Deus. A palavra possui uma conotação de duplo movimento: longe de si mesmo e do mundo e voltando-se para Deus. Apesar da relutância de Heidegger em falar de Deus – “nós fomos muito tarde para os deuses e muito cedo para o ser” – seu uso da palavra carrega o mesmo tom e refere-se a uma relação estruturalmente idêntica à *Gelassenheit* mística.¹⁴⁰

¹⁴⁰ VERSÉNYI, Laszlo. *Heidegger, Being and Truth*. Apud CAPUTO, J. Op.Cit. p. 39.

Em *Der Satz vom Grund*, Versényi entende que Heidegger ainda mantém a co-pertença entre ser e Dasein, mas entende que é difícil dizer por que há esta co-pertença e esta necessidade recíproca. Tanto o destino do ser como o destino do homem tornam-se um mistério: este mistério bloqueia o questionamento, sendo necessário abandonar a filosofia como reflexão e como autoreflexão, restando apenas encontrar consolo na fé e na poesia mística. Nestes termos, parece apropriada a citação que Heidegger faz de um verso de Angelus Silesius onde este afirma que a rosa é sem porquê. O dito de Silesius se contrapõe ao dito de Leibniz do *Princípio da Razão Suficiente*. O uso do verso de Silesius indica que o questionamento sobre o fundamento deve ficar de lado e o próprio fundamento – o ser – deve ser, ou seja, o homem é verdadeiramente quando, assim como a rosa, é sem porquê.

Este dito de Silesius já está presente na mística eckhartiana. Este fundamento que é revelado ao pensamento é, de fato, um fundamento que não é fundamentado, um abismo (Ab-grund). Contudo, para Versényi, quando Heidegger nos fala de um abandono ao fundamento sem fundamento, ele destrói o diálogo entre ser e Dasein, já que agora o homem se vê inserido numa dinâmica em que espera suplicante pelos movimentos de um “mistério” enigmático.

Versényi, por fim, chega a quatro conclusões: 1. Heidegger bloqueia a discussão filosófica quando assume uma posição de “profeta” ou “místico”, colocando-o numa posição metodológica impregnada que a razão, em si mesma, não possui mais espaço neste jogo, já que se trata de um caráter humanístico e inválido; 2. Heidegger trafega num tipo de misticismo e teologia negativos, ou seja, fala uma língua não humanística ao deixar a metafísica humanística para trás. Para Versényi, o próprio Heidegger torna-se vítima daquele perigo do esquecimento do ser que ele tanto sublinhara. O ser e os entes formam os dois pólos essenciais do pensamento filosófico que não podem ser transcendidos dentro da própria filosofia – apenas o misticismo e a teologia assim o podem fazer. Para além da filosofia e do domínio do pensamento empírico e técnico, reside o ser sozinho que se move num abismo vazio e formal; 3. A teologia negativa – acentuadamente Mestre Eckhart – há muito tempo assumiu a tarefa indicada por Heidegger: atender um apelo que surge além do mundo. Ao buscar os limites da linguagem, Heidegger apenas descobriu seus limites mais extremos. Porém, afirma Versényi, esta descoberta é de caráter filosófico: similar às considerações de Platão sobre a impossibilidade de dizer adequadamente algo sobre o Bem; ou ao argumento de Kant de que, para além das condições da experiência, as categorias do entendimento

são sem sentido; ou à constatação de Kierkegaard de que a filosofia não pode pensar o que o cristianismo é ou às tentativas de Wittgenstein de estabelecer criticamente as fronteiras da linguagem. A crítica heideggeriana à metafísica ocidental, portanto, é uma tarefa da própria filosofia e 4. Para Versényi, por fim, Heidegger falha por não indicar um critério para determinar o que é para ser feito ou o que não é para ser feito. A relação de Heidegger com a ética é deteriorada: no último Heidegger entende-se que todas as ações humanas – ética, política, social, etc – são tão desvalorizadas que a questão da ética não pode nem mesmo ser posta. A perda de si mesmo e a passividade que aparecem no último Heidegger, diz Versényi, é própria da ética do misticismo: Heidegger toma para si o modo do misticismo e abandona a esfera da atividade.

A partir das análises de Hühnerfeld, Löwith e Versényi, Caputo questiona se a experiência do ser em Heidegger é genuína ou se estamos diante de um “falso Eckhart”? A experiência de Heidegger é genuína? É mística? O que se torna, então, a humanidade do homem diante deste fundamento que não é fundado? O caminho de Heidegger para o desprendimento (*Abschied vom Seiendem*) e para o “deixar ser” (*Gelassenheit*) está numa esfera distante de todo terreno religioso ou místico? É possível, então, pensar numa relação entre pensar e ética a partir destas categorias não humanísticas? Há um lugar para pensarmos a relação do pensamento com a filosofia, na medida em que é uma questão da razão?¹⁴¹

Tais questionamentos acentuam ainda mais a trilha que iniciamos neste Capítulo: indicar as convergências do pensamento heideggeriano com esta tradição do pensamento da negatividade. Entretanto, iremos para além de Caputo quando inserirmos nestas similitudes não apenas o pensamento de Eckhart, mas a tradição neoplatônica que possui acento negativo na sua compreensão do ser. O neoplatonismo nos permitiu pensar a própria base de realização da negatividade em Eckhart via Dionísio. Mas o pensamento de Dionísio é devedor de uma tradição que o precede, daí a validade de pensarmos o todo desta tradição de caráter negativo. Ao elaborarmos tais convergências, as dificuldades levantadas pelo pensamento heideggeriano não apenas encontrarão uma afinidade com a tradição filosófica e mística, mas poderão ser pensados à luz da própria história da filosofia, ou seja, à luz de uma compreensão que não o isola mais.

¹⁴¹ Cf. CAPUTO, J. Op. Cit. p. 45.

4. Heidegger e Eckhart: *Abgeschiedenheit*, angústia e nada.

Ao elaborar a questão sobre o nada, Heidegger responde que o nada é “a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente”¹⁴² e que o mesmo é “mais originário do que o ‘não’ e a negação”¹⁴³. A negação, enquanto atividade do entendimento, depende, em certo modo, do nada. O nada, que é a plena negação da totalidade do ente, se manifesta na angústia que surge como disposição privilegiada. O que sobrevém e resta na fuga do ente é o fato de que o Dasein se vê diante de “nenhum” apoio. A angústia, portanto, suspende o Dasein ao por em fuga o ente em sua totalidade. O que Heidegger se pergunta, então, é o que acontece com o nada. Já dissemos antes que o nada, ao assediar o Dasein na angústia, não destrói o ente em sua totalidade, mas sim que há a revelação da estranheza do ente como absolutamente outro em face do nada: tal revelação é o citado *nadificar do nada*.

Heidegger afirma que o Dasein está suspenso dentro do nada por entender que o nada pertence originariamente à essência mesma do ser: “no ser do ente acontece o nadificar do nada”¹⁴⁴. Entretanto, Heidegger assinala que esta angústia originária raramente ocorre e isso devido ao fato de que o Dasein se perde, de determinada maneira, absolutamente junto ao ente. O Dasein, em suas ocupações cotidianas, afasta-se do nada, jogando-se na pública superfície de si mesmo. Mas, enquanto originário, o nadificar do nada é quem remete o Dasein ao ente – é aqui que o Dasein sustenta seu estar-jogado, ainda que não o domine. Ou seja: “o estar suspenso do Dasein dentro do nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência”¹⁴⁵.

Na angústia, portanto, há uma fuga: “[...] fugimos continuamente da angústia, ameaçada pelo poder-ser si mesmo da existência. Numa dialética discreta, mostra-nos Ser e tempo que, nesse sentimento, o intramundano cede lugar ao mundo, ao passo que o objeto ameaçador *nada é*”¹⁴⁶. Mas, além da fuga, há uma revelação: enquanto o temor revela a inautenticidade, a angústia revela a autenticidade: “Onde o temor está

¹⁴² HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* Op. Cit. p. 37.

¹⁴³ Op. Cit.

¹⁴⁴ Op. Cit. p. 41.

¹⁴⁵ Op. Cit. p. 42. (A questão da transcendência do Dasein será tratada no Capítulo III).

¹⁴⁶ NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2002. p. 20. Grifo nosso.

direcionado para algo específico, a angústia é sobre o mundo como um todo”¹⁴⁷. Esta compreensão só é possível de ser defendida quando se entende que a angústia possibilita ao Dasein escolher seu próprio ser, ou seja, encarar a possibilidade de sua potencialidade-para-ser. De maneira geral, o Dasein existe num modo inautêntico. Contudo, a angústia o conduz ao apelo de encarar seu próprio ser com honestidade e integridade. Neste jogo entre a inautenticidade e a autenticidade, há dois movimentos *em direção a...* que o Dasein exerce existencialmente. Como explicita J. M. Magrini:

A existência autêntica constitui a possibilidade mais extrema da existência do Dasein que primariamente determina seu ser. Em oposição ao mover-se passivamente na correnteza e no fluxo das coisas, o Dasein, pela primeira vez, está enfaticamente *escolhendo escolher a si mesmo* e seu próprio caminho no mundo. Por esta razão, Heidegger considera a existência autêntica uma possibilidade extrema para o Dasein. Todavia, antes que o Dasein comporte-se autenticamente, ele deve ser trazido para fora da queda [...] Isto se realiza através do modo revelador da angústia que para Heidegger representa o prenúncio da autenticidade¹⁴⁸.

No extremo desta experiência, em que o nada é revelado, Heidegger assoma a ideia de co-pertença entre ser e nada. A diferença ontológica¹⁴⁹ – a diferença entre o ser e o ente – demarca a possibilidade de se pensar esta co-pertença, já que o ser também é pensado como diferenciado de todo ente. A ontologia fundamental parece, portanto, colocar a questão do ser numa esfera totalmente diversa da tradição metafísica que a precede. O que interessa a Heidegger, então, é justificar sua postura

¹⁴⁷ TIETZ, John. *Martin Heidegger's Being and Time*. Frankfurt: Humanities Online, 2001.p. 85. In: www.humanities-online.de. Visitado em 05/10/2009.

¹⁴⁸ MAGRINI, J. M. “Anxiety” in Heidegger's Being and Time: the Harbinger of Authenticity. *Philosophy Scholarship*, 15, abril, 2006.p. 78. In: <http://dc.cod.edu/philosophypub/15>. Visitado em : 25/10/2008. A queda, aqui referida, deve ser sempre entendida à luz da de-cadência e de seu conteúdo ontológico. Como explica Lourenço Leite: “Caído e retomado, desmoronado e fracassado, o homem do Dasein experimenta a perda do nada. A sua parceria de jornada, a angústia, irá conduzi-lo, e, ao mesmo tempo amá-lo como se o resgatasse na sua própria presença de ser-aí e não de ser deslocado. Nesta facticidade de queda não está presente uma hermenêutica ontológica da queda e do fracasso ontológico de um movimento (Heidegger em Ser e Tempo,p. 180), mas confirma a sua existencialidade (Existenzialität).O homem perde-se de si-mesmo e encontra a si-mesmo numa experiência da própria perda e de cuidado”. In: LEITE, Lourenço. Da estranheza ao cuidado: uma questão de tempo: com Freud e Heidegger uma trajetória na temporalidade dos afetos. *Ideação*. nº 1. Feira de Santana, setembro, 1997. p. 32.

¹⁴⁹ Trataremos especificamente da diferença ontológica no próximo item deste Capítulo.

diante desta tradição e afirmar sua originalidade. Surge, portanto, a questão do lugar do nada dentro da tradição metafísica que precede a analítica existencial.

Antes que passemos à análise de Heidegger sobre o nada na compreensão da metafísica a partir da concepção da enunciação *ex nihilo nihil fit*, devemos destacar dois pontos essenciais à sua preleção – determinação fundamental para efetuar a aproximação estrutural com Mestre Eckhart: 1. Ao deixar a metafísica falar por si mesma à luz da questão do nada, Heidegger já possibilita uma ponte entre o seu dizer e o dizer da tradição e 2. Ao entender que o nada é algo experienciado, encontrado numa experiência fundamental (*Grunderfahrung*), Heidegger não apenas assinala que o nada é diferenciado (*unter-schieden*) dos entes, mas que o próprio nada é a revelação da distinção do ser – daí, novamente, a importância da diferença ontológica como fundamento determinante desta possibilidade.

Ora, para Heidegger, a metafísica antiga concebia o nada no sentido do não-ente, ou seja, “da matéria informe, que a si mesma não pode dar forma de um ente com caráter de figura, que, desta maneira, oferece um aspecto (eidos)”¹⁵⁰. A dogmática cristã, por seu turno, nega a verdade do enunciado citado, modificando o sentido do nada como a absoluta ausência do ente fora de Deus: *ex nihilo fit – ens creatum*. Na concepção de Heidegger, temos:

O nada torna-se agora o conceito oposto ao ente verdadeiro, ao *summum ens*, a Deus enquanto *ens increatum*. A discussão metafísica do ente mantém-se, porém, ao mesmo nível que a questão do nada. As questões do ser e do nada enquanto tais não têm lugar. É por isso que nem mesmo preocupa a dificuldade de que, se Deus cria do nada, justamente precisa poder entrar em relação com o nada. Se, porém, Deus é Deus, não pode ele conhecer o nada, se é certo que o “absoluto” exclui de si tudo o que tem caráter de nada¹⁵¹.

Há uma co-pertença entre o ser e o nada que esta tradição metafísica desconhece. Heidegger assinala que desde Aristóteles o desvelamento do ente enquanto tal se projetou numa dupla direção: 1. A metafísica representa a totalidade do ente enquanto tal, no sentido de traços gerais e 2. A metafísica representa esta mesma totalidade no sentido do ente supremo, divino. Há um sentido ontológico e teológico na metafísica

¹⁵⁰ HEIDEGGER, M. Op. Cit. p. 43.

¹⁵¹ Op. Cit.

que corta de cima a baixo toda compreensão do ente e, por isso mesmo, do ser¹⁵². A metafísica surge, seguindo esta compreensão, como a representação do ente enquanto ente, impossibilitando a si mesma de experienciar o ser, já que ela representa o ente “constantemente apenas naquilo que a partir dele se mostrou enquanto ente”¹⁵³. A ontologia fundamental se desloca desta aproximação do ente enquanto ente (*òn he ón*) à luz da metafísica e procura o elemento velado no *ón* – de fato, esta interrogação é o seu fundamento.

A separação estabelecida por Heidegger parece, à primeira vista, uma cisão radical com a tradição metafísica. Por outro lado, a preleção *Que é Metafísica?* já se move no âmbito próprio da metafísica ao colocar a questão do nada como essencial. A tonalidade própria de co-pertença com o ser é que dá à questão seu poder de ruptura. Entretanto, surge um novo questionamento: *A cisão elaborada por Heidegger possui, de fato, o direito de delimitar toda metafísica como esquecimento do ser, ou seja, da diferença ontológica e do sentido ontológico mesmo do nada? Não haverá, portanto, uma tradição em que o ser é pensado, de certo modo, em uma “co-pertença” com o nada?* Zimmerman nos dá uma pista:

Para a maioria, quando pensamos na negatividade, nós simplesmente pensamos... em nada! A negatividade, na nossa mente, é meramente a ausência de qualquer coisa: pura falta, o vazio num sentido negativo. Pensadores ocidentais que enfatizaram a importância da negatividade foram, inicialmente, místicos como Mestre Eckhart - que influenciou enormemente o último Heidegger. Eckhart insistiu que “Deus” está longe de nossas categorias conceituais, que são apropriadas apenas para compreender as criaturas. Em vez de falar de Deus em termos positivos, é melhor falar da negatividade Divina.¹⁵⁴

Eckhart elabora o todo de sua obra a partir de uma base ternária: a sua *Opus tripartitum*. A mesma está dividida em *Opus propositionum* (a obra da proposição), *Opus quaestionum* (a obra da questão) e *Opus expositionum* (a obra da exposição). Esta

¹⁵² O caráter ontológico da metafísica reside no fato desta possuir um *lógos* (enunciação) sobre o *ón* (o ente). Seu caráter teológico reside na sua interpretação da totalidade do ente enquanto ente no sentido do ente supremo, Deus.

¹⁵³ Op. Cit. p. 62.

¹⁵⁴ ZIMMERMAN, Michael E. *Heidegger, Buddhism, and deep ecology*. In: *Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 241.

abordagem não é apenas nova na Idade Média, como é “derivada do neoplatônico Proclo (*Elementatio theologica*) e do anônimo *Livro das Causas (Liber de Causis)*”¹⁵⁵. Um dos motivos desta estrutura ternária reside na necessidade de Eckhart de seguir um caminho diferente de Aquino na sua *Suma Teológica* – a causalidade das cinco vias – e responder à questão sobre a proposição “ser é Deus” (*Esse est Deus*)¹⁵⁶. O primeiro tratado da *Opus* é exatamente sobre a diferença de ser (*esse*) e ente (*ens*).

Eckhart elabora uma metafísica dos transcendentais, já que o foco é o ser, a unidade, a verdade e a bondade como relacionados com os *transcendentia* (teoria desenvolvida no século XIII). Nos tratados I-V, Eckhart divide os *transcendentia* em termos abstratos e concretos: “um *abstractum* significa uma perfeição separada de seus termos concretos”¹⁵⁷. Diferentemente de Aquino, Eckhart concentra-se nos transcendentais abstratos. Essa distinção é importante para entendermos que em Eckhart a compreensão de que Deus é ser, um, verdade e o bem vai num sentido ainda mais radical daquele posto por Aquino, onde os nomes transcendentais são, ao mesmo tempo, nomes divinos. A questão, aqui, ganha dois rumos: 1. Em que sentido os transcendentais podem ser ditos de Deus? e 2. E em que alcance os transcendentais podem ser ditos das coisas finitas? Estas questões aportam numa ainda mais essencial: se ser e *intelligere* são o mesmo em Deus?

A dimensão alcançada por Eckhart – e que já vimos no capítulo anterior – é de que este “desenvolve uma série de argumentos apoiando a prioridade do entendimento (*intelligere*) do ser, argumentos que podem ser lidos como *uma crítica à teo-ontologia medieval*”¹⁵⁸. A quarta proposição do *Livro das Causas* afirma que a primeira das coisas criadas é o ser – então, para Eckhart, Deus não é *esse*, mas *intelligere*. Essa afirmação eckhartiana indica uma de suas ideias centrais, a distinção entre ente (*ens*) e este ou aquele ente (*ens hoc aut hoc*). A proposição *Deus communis est* indica não apenas o fato de que Deus é comum a todas as coisas, mas que Ele mesmo “está” para além de todo gênero ou espécie. A propriedade dos transcendentais nas coisas é derivada do próprio Deus, já que é a partir de Deus que as criaturas possuem suas propriedades. Conclui Artsen:

¹⁵⁵ AERTSEN, Jan A. *Mestre Eckhart*. In: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002. p. 435.

¹⁵⁶ Concordamos com Artsen e entendemos que a obra em latim de Eckhart possui as mesmas características fundamentais de sua obra em alemão.

¹⁵⁷ Op. Cit. p. 437.

¹⁵⁸ Op. Cit. 438. (Grifo nosso).

Dos transcendentais são ditos “analogamente” a Deus e às criaturas. Na compreensão de Eckhart da analogia, as perfeições são tais como apenas uma das *analogia*, Deus; elas não são enraizadas nas criaturas. Eckhart nega qualquer autonomia relativa às criaturas. Em si mesmas, isto é, separadas de Deus, elas são “nada”. Esta visão determina a estrutura dos tratados I-V; elas se relacionam com os transcendentais e seus opostos: “nada”, “muitos”, “falso” e “mal”. Esta estrutura dialética reflete a oposição entre Deus e as criaturas quando mais tarde são separadas de Deus. Fora do ser, que é Deus, há o “nada”¹⁵⁹.

Esse “nada” indicado aqui coloca a questão da participação das coisas – e aí se inclui o homem e a sua alma – no ser, Deus. As criaturas, finitas, participam dos transcendentais que são próprios de Deus. O homem, na estrutura teológica eckhartiana e participante do misticismo de Dionísio – possui seu fim em Deus, já que na ética e no pensamento medieval as criaturas racionais visam este fim. A diferença entre Deus e as coisas possui uma conexão nesta possibilidade de união do homem com Deus (*filius Dei*). Como vimos, é pelo desprendimento (*Abgeschiedenheit*) que a alma atinge Deus em sua extrema negatividade.

O problema do “nada” (*das Nichts*) é a questão fundamental do tratado *O desprendimento* de Eckhart. Há, aqui, o apelo ao homem para abrir a si mesmo para a presença de algo que o ultrapassa e da qual ele recebe sua essência enquanto homem, abertura esta possível através de uma disposição fundamental, ou seja, o próprio desprendimento. Para o homem, entregar-se ao desprendimento, deixar-ser, permite que Deus seja Deus. Na preleção *Que é Metafísica?*, Heidegger segue numa direção semelhante: o nada é revelado por uma disposição privilegiada, a angústia, que permite que o ser do Dasein se revele.

Como acentua Caputo, “Heidegger apresenta sua preleção seis séculos depois da morte de Eckhart”¹⁶⁰. Para Caputo, há uma grande proximidade entre os dois trabalhos, apesar da distância histórica. Esta conexão possui uma estrutura de similitude (*kinship*): em Heidegger, temos o ser, o Dasein, os entes, a de-cadência, a angústia e o nada; em Eckhart, temos Deus, o homem, as criaturas, a consolação nas coisas, o desprendimento e a negatividade. Para estabelecer com mais clareza esta

¹⁵⁹ Op. Cit. p. 440.

¹⁶⁰ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 10.

similitude estrutural, seguiremos os passos de Caputo na compreensão do desprendimento eckhartiano e da angústia heideggeriana.

Caputo faz uma distinção importante entre o nada (*nothing*) e o Nada (*Nothing*). Esta distinção é necessária para estabelecer o lugar privilegiado do desprendimento dentro da doutrina mística de Eckhart. O desprendimento surge como a mais alta virtude, já que se a alma possuir o desprendimento ela irá possuir todas as outras virtudes. O sentido dado ao vocábulo desprendimento por Eckhart já é indicativo desta superioridade. Literalmente, o desprendimento significa um estado do ser em que este está separado de algo (*ab-scheiden*). Caputo indica que, no alemão moderno, *Abschied* significa “partida” e que *das Abgeschiedene* significa aquele que partiu, no sentido de ter morrido. Num sentido mais estrito, “Mestre Eckhart usou a palavra alemã *Abgeschiedenheit* da Alta Idade Média como tradução para *abstractus*, aquilo que é ‘retirado’ e é ‘removido da’ matéria e das condições da matéria”¹⁶¹. Tal termo também significa “substância separada” (*substantia separata*), como tradução para a palavra *separatus* – substância separada da matéria: *der abgeschiedene Geist*. O sentido mais abrangente, portanto, é: *Abgeschiedenheit* significa a separação de tudo o que é criado; trata-se de uma separação do “mundo”, um estado de “pureza” da alma.

Deus, para Eckhart, é puro desprendimento. Daí a separação entre nada e Nada estabelecida por Caputo. Deus é, nestes termos, o *ens separatissimum*. Deus não é isto ou aquilo. A expressão mais radical de Eckhart é que Deus é um *puro nada*: “[...] o ser de Deus é uma simplicidade perfeitamente imutável que é totalmente intocada por toda sorte de criaturas”¹⁶². A conclusão eckhartiana é de que o desprendimento está perto do nada – mas este nada aqui assinalado é o Nada indicado por Caputo.

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 que 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 pelo advento da *Gelassenheit*.

¹⁶¹ Op. Cit. p. 11.

¹⁶² Op. Cit. p. 12.

O desprendimento possui um caráter ainda mais privilegiado quando Eckhart afirma que a caridade “me força a amar Deus, ao passo que o desprendimento força Deus a me amar”¹⁶³. O Nada – a negatividade da Divindade – não é alcançado no trato cotidiano com as coisas, mas sim com a ruptura radical com as mesmas. 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. 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. O desprendimento, portanto, dá acesso ao Nada:

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 Deus [...] o desprendimento toca tão de perto o Nada que não há o que se interponha entre o desprendimento perfeito e o Nada.¹⁶⁴

Eckhart acrescenta que há dois tipos de homens: o *interior* e o *exterior*. O primeiro serve-se dos cinco sentidos e está cheio de todas as criaturas, portanto, vazio de Deus; o segundo se refere às potências que a alma possui para além daquilo que aplica aos cinco sentidos e está vazio de toda criatura, portanto, cheio de Deus¹⁶⁵. O assentar-se no puro nada do desprendimento só é possível no homem interior, apartado das preocupações do “mundo”. Tanto a *Abgeschiedenheit* quanto à 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. Em Heidegger, 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*

¹⁶³ MESTRE ECKHART. *O desprendimento*. In: O Livro da Divina Consolação. Op. Cit. p. 148.

¹⁶⁴ Op. Cit. p. 149. (Eckhart estabelece, assim, uma co-pertença entre Deus e o nada, assim como Heidegger estabelece a co-pertença entre ser e nada).

¹⁶⁵ O sentido dado por Eckhart aqui de cheio e vazio não deve ser tomado de modo literal.

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.

A base da aproximação da convergência se dá no fato de que em Eckhart a questão do nada se refere à relação entre Deus e a alma, enquanto em Heidegger a questão do nada se refere à relação ser e Dasein. Em ambos, o interesse sobre o nada é notório, sugerindo que há uma importância no nada que é “mais do que meramente a ‘nulidade e vazio’, o ‘*nihil negativum*’”¹⁶⁶. Em Heidegger, o nada é “experenciado” ou “encontrado” ou “alcançado” através de uma experiência fundamental que estremece o Dasein em suas preocupações cotidianas com “o que é”, a esfera dos entes. Como humor privilegiado, a angústia não “tem haver com isto ou aquilo, mas com aquilo que é fundamentalmente diferenciado (*unterschiedene*) disto ou daquilo”¹⁶⁷. Explicita Caputo:

A analogia com Eckhart torna-se mais próxima. Assim como Eckhart, Heidegger define o ‘nada’ como aquilo que não é nem isso ou aquilo de determinado ente. Assim como Eckhart, há a necessidade de uma experiência fundamental – para Eckhart era o desprendimento – pela qual nós nos apartamos de nossos vínculos com as coisas e abrimos a nós mesmos para a “revelação” do nada. Ambos pensadores fazem uso de uma expressão similar. Para Eckhart, Deus subsiste no puro “*Ab-geschiedenheit*”; para Heidegger, o nada é fundamentalmente “diferenciado” (*unter-schieden*) dos entes¹⁶⁸.

No texto *Identidade e Diferença*, Heidegger assinala que o ser e o homem se co-pertencem. Mas tal comum-pertencer só é possível a partir da diferenciação mesma entre ser e ente. A palavra *Unter-Schied* indica a diferenciação mesma e possui sentido próximo à *Abgeschiedenheit* eckhartiana. Assim como Heidegger, Eckhart não entende o nada como algo meramente negativo. Se em Heidegger o nada não é uma simples

¹⁶⁶ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 18.

¹⁶⁷ Op. Cit. p.19.

¹⁶⁸ Op. Cit.

negação daquilo que é, mas o ser em si mesmo tomado como outro que todo ente, em Eckhart o nada é o próprio Deus: Deus é puro ser e puro nada e sua pureza consiste em ser desprendido das coisas, de tudo aquilo que é isto ou aquilo. O ser de Heidegger ou o Deus de Eckhart possuem, portanto, um traço em comum: ser outro que os entes. Assim como em Heidegger o homem só ganha acesso ao ser pela diferença, o Deus de Eckhart só é alcançado pelo desprendimento. Assim como a angústia de Heidegger, o desprendimento de Eckhart não possui um objeto específico de realização: ambos conduzem o homem para além do mundo dos entes e das ocupações cotidianas, atingindo a esfera da diferenciação que arrasta o homem para além da agitação do “mundo”.

Há, aqui, então, uma aproximação com outra compreensão eckhartiana: o homem exterior e o homem interior: o *homem exterior* se refere aquele homem absorvido nas tarefas cotidianas, preocupado com o mundo, enquanto o *homem interior* é aquele que salta sobre as coisas em direção a Deus pelo desprendimento. Em Heidegger, o *homem exterior* é aquele que é arrastado pelas preocupações do cotidiano, voltado apenas para os entes, enquanto o *homem interior* se refere ao homem tomado pela angústia em que o mundo cotidiano se esvazia e o nada se manifesta.

Este paralelo pode ser notado também na compreensão de Heidegger para a questão da técnica e da ciência. Há o pensamento representacional (*vorstellendes Denken*) e o pensamento essencial (*wesentliches Denken*): o primeiro se dedica às coisas, aos entes, enquanto o segundo se direciona a experienciar o ser. Em Eckhart, o homem exterior despende seus esforços e o poder de sua alma nas coisas exteriores, enquanto o homem interior vai além dos sentidos, das imagens e das representações para atingir um pensamento não representacional, deixando a razão metafísica para trás. “Para Heidegger e Eckhart há a percepção de que o caminho para relacionar-se com o transcendente e a realidade ‘simplesmente outra’ (de Deus ou do ser) é não relacionar-se de modo algum, mas permitir que ele relacione-se conosco”¹⁶⁹.

Em Eckhart, Deus une-se melhor ao homem do que o homem une-se a Deus e o terreno em que o pensamento essencial torna-se um evento do ser é chamado por Heidegger de *Ereignis*¹⁷⁰. Como vimos, no nada o Dasein experiencia sua finitude radical, mas isso mesmo por apontar para o próprio ser, daí Heidegger ter determinado a angústia em termos de calma, serenidade, descanso e silêncio. Na *Gelassenheit*, o

¹⁶⁹ Op. Cit. p. 25.

¹⁷⁰ Cf. ao sentido de abertura ver nota 95 do item 2 do Capítulo II.

Dasein entra em contato com outro que o ente: de fato, a Gelassenheit não é a contrapartida da angústia, mas sim o seu refinamento.

Se em Eckhart o desprendimento é uma experiência do homem em direção a Deus, em Heidegger esta experiência se dirige ao ser. Caputo assinala que o *postscript* da preleção *Que é Metafísica?* possui um tom extremamente místico – e até mesmo religioso. Para Caputo, Heidegger usa expressões que dão a impressão de que ele quer consciente e intencionalmente aludir aos místicos: “Se alguém quer aprender a pensar, aprender o que o pensamento é, ele parece dizer, então vá para os místicos”¹⁷¹. No misticismo de Eckhart, por exemplo, há o sacrifício da essência humana em direção à essência divina, enquanto em Heidegger o sacrifício significa a preservação da verdade do ser. A graça que o ser reserva para o homem, reservada em seu apelo que se direciona para o Dasein, possui similitude com o apelo que Deus faz à alma: em ambos os casos, há um empobrecimento do Dasein ou da alma em favor do ser ou de Deus.

O caminho que o Dasein percorre em direção ao ser é o caminho do pensamento não representacional que é tomado pela essência de todo sacrifício que é, neste sentido, um desprender-se e uma abertura para o ser. O caminho não discursivo empregado por Heidegger em direção ao ser é o mesmo caminho empregado por Eckhart em direção a Deus: trata-se de um caminho preenchido por uma postura meditativa serena e sempre aberta. Todavia, vale salientar, por fim, que o Deus eterno e criador de Eckhart não pode ser posto ao lado do ser heideggeriano que é essencialmente histórico: ser não é criador de entes e nem mesmo o ser poderia ser sem os entes – em Eckhart, Deus não é afetado pela extinção do mundo ou pelo desaparecimento das criaturas. O que é preciso acentuar aqui é a similitude estrutural que Eckhart e Heidegger possuem em comum no que se refere ao direcionar-se a algo que não é entitativo, que não é uma coisa, um ente. Esta estrutura, esta similitude, também pôde ser sentida quando tomamos a doutrina negativa de Dionísio e comparamos com a compreensão heideggeriana da diferença ontológica – tarefa que encetaremos no próximo item deste Capítulo.

¹⁷¹ CAPUTO, John. Op. Cit. p. 27.

5. Heidegger, Plotino e Dionísios: ser não entitativo e a diferença ontológica.

Em termos aristotélicos, a metafísica pode ser concebida inicialmente como pesquisa das causas primeiras. Aristóteles define causa como aquilo que funda e estrutura aquilo que é. São quatro as causas: *formal*, ou seja, a forma ou a essência (εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι); *material* ou matéria (ύλη); *eficiente*, ou seja, aquilo de que provém a mudança e *final* que é o bem (ἀγαθόν) de cada coisa. A questão fundamental aqui, portanto, é a questão do ente enquanto ente (ὄν ἢ ὄν)¹⁷² que se desdobra nas categorias que dizem o que um ente propriamente é¹⁷³. Contudo, a articulação da resposta ao questionamento citado dirige-se à busca pelas causas e princípios em conexão com o ser e a unidade¹⁷⁴. Mas o ser, na Metafísica, “se diz em múltiplos sentidos”¹⁷⁵. Esta multiplicidade encontra sua unicidade, ou seja, uma referência única de sentido na *ousía* (οὐσία), aquilo que determina a forma pela qual a matéria é determinada coisa¹⁷⁶.

Forma-se um dogma a partir desta arrancada grega, já presente em Platão, para interpretar o ser que Heidegger identificou como o esquecimento da questão do sentido do ser e o caráter onto-teo-lógico da metafísica¹⁷⁷. Entretanto, seria razoável questionar a postura de Heidegger e indicar outros pensadores que tentaram, cada um a seu modo, dar uma resposta não entitativa à questão do sentido do ser. Eis a ideia de John Jones:

Contudo, nos escritos de Heidegger e dos neoplatônicos, Plotino e Dionísios, encontramos uma compreensão não entitativa do ser e da unidade (*ereignis* para Heidegger), uma compreensão que nega que ser e unidade são entes ou aquilo que é. Tal compreensão requer

¹⁷² Aquino, seguindo Aristóteles, define o ente como aquilo “que significa a substância de alguma coisa” em junção à essência, *quidditas*, que indica aquilo que é “comum a todas as naturezas, através das quais os diversos entes são englobados nos diversos gêneros e espécies. Cf. AQUINO, Tomás de. *De Ente et Essentia*. I.

¹⁷³ Aristóteles elenca dez categorias: “substância” (οὐσία), qualidade (ποιόν), quantidade (ποσόν), relação (πρός τι), ação (ποιεῖν), paixão (πάσχειν), lugar (που), quando (ποτέ), ter (ἔχειν) e jazer (χρεῖσθαι).

¹⁷⁴ Cf. JONES, John D. A Non-Entitative Understanding of Being and Unity: Heidegger and Neoplatonism. *Dionysius*, Vol. IV, Dezembro, 1982. p. 94.

¹⁷⁵ ARISTÓTELES. Metafísica. G 2, 1003 a 33-b 6.

¹⁷⁶ Cf. Op. Cit. Z 17, 1041 b 5-9.

¹⁷⁷ Yannaras afirma que Heidegger identifica em Nietzsche a clara compreensão de que a teologia cristã é um pensamento platônico. Heidegger parte da célebre afirmação de Nietzsche que Deus está morto e entende não apenas que este Deus é o Deus da cristandade, mas que o mesmo foi “identificado com o mundo transcendente da metafísica racionalista, tanto quanto, também, foi identificado com o contexto cultural ou objetivos de estruturas sociais específicas”. YANNARAS, Christo. *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*. Nova York : Continuum Publishing, 2005. p.46.

a negação das pressuposições acima citadas (que une ser e unidade ao conceito de um ser simples e supremo chamado Deus e que implica, nestes termos, uma visão entitativa). De fato, tal negação é feita de diversos modos nos escritos destes autores.¹⁷⁸

Jones compreende – assim como Caputo entende em relação às similitudes entre Eckhart e Heidegger – que há convergências, mas também diferenças, entre Heidegger e os neoplatônicos citados. Inicialmente, devemos entender que a crítica heideggeriana à metafísica se assenta na sua compreensão de que a mesma une os entes a princípios e causas entitativas. Heidegger explicita esta abordagem já no § 2 do Primeiro Capítulo de *Ser e Tempo*:

O *questionado* da questão elaborada é o ser, o que determina o ente como ente, como o ente já é sempre compreendido, em qualquer discussão que seja. O ser dos entes não “é” em si mesmo um outro ente. O primeiro passo filosófico na compreensão do problema do ser consiste em μυθόν τινα δινγείσθαι. “Não contar estórias” significa: não determinar a proveniência do ente como um ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível.¹⁷⁹

A grande confusão da metafísica consistiria em entender o ser enquanto ente. Esta má compreensão adentra a maneira em que o ser é questionado dentro da tradição metafísica. Sócrates, Platão e Aristóteles teriam como questão fundamental a pergunta “o que é isto?” – então o conhecimento significaria saber o que uma coisa é. Os caminhos tomados possuem parentesco entre si: “Sócrates/Platão respondem a esta questão posicionando os *eidei* que determinam os entes para ser o que são”¹⁸⁰. A resposta de Aristóteles é indicada “ao elucidar as essências (os múltiplos *to ti en einai*)”¹⁸¹. A primazia que o questionamento *por aquilo que é* tem na tradição grega reside na “insistência da finitude e determinabilidade do que é”¹⁸². Como Aristóteles nega qualquer eficácia e atualidade ao infinito, a questão, no cristianismo, adquire uma postura inversa: o ser, agora, é infinito e o ser mais real é Deus. O *infinitum* e *primum*

¹⁷⁸ JONES, John. Op. Cit. p. 94.

¹⁷⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Vol. I. Op. Cit. p. 32.

¹⁸⁰ JONES, John D. Op. Cit. p. 96.

¹⁸¹ Op. Cit.

¹⁸² Op. Cit.

ens ainda transparece esse caráter entitativo derivado do questionamento por aquilo que é. Este ser é “uma substância: supersubstancial e infinita, para ser claro, mas ainda uma substância”¹⁸³.

A tese fundamental de Jones é que o criticismo que Heidegger elabora - a partir da noção de que o entendimento de Deus enquanto ser implica no desconhecimento daquilo que ele é e que ainda se pauta pelo questionamento daquilo que é, o ente, portanto um questionamento entitativo - não está sozinho, mas encontra suas raízes no neoplatonismo, mas especificamente em Plotino e em Dionísio. De fato, essas raízes já podem ser encontradas no próprio Platão, mas precisamente na primeira hipótese do diálogo *Parmênides*.

Neste diálogo, a questão do ser, posta pelo filósofo eleata, se transforma na questão do *um*. Logo na abertura do diálogo, Zenão – que também nasceu em Eléia e era discípulo e amigo de Parmênides – afirma que se os seres são múltiplos, “então é preciso que eles sejam tanto semelhantes quanto dessemelhantes, mas que isso é impossível, pois nem as coisas dessemelhantes podem ser semelhantes nem as semelhantes, dessemelhantes”¹⁸⁴. Zenão afirma isto por querer dizer que o Todo, o ser, é uno. Sócrates pergunta, então, se Zenão não julga haver uma certa forma em si: daí haver um em si da semelhança e um em si da dessemelhança. Para Sócrates, não há problema em demonstrarmos que somos um e múltiplos. Ele afirma que a semelhança mesma é algo separada da semelhança sensível, da mesma forma que temos também o uno e as múltiplas coisas.¹⁸⁵

O questionamento de Parmênides é o seguinte: se as formas são divisíveis, e as coisas que delas participam participariam de uma de suas partes, seria plausível admitir que a forma, *uma*, em verdade, se divide e mesmo assim permanece *uma*? Sócrates não admite esta tese que em si mesma parece ser contraditória. Aqui Parmênides inicia o célebre argumento do “terceiro homem”. Eis o argumento:

“Creio que tu crês que cada forma é *uma* pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti, que as olhas todas, haver uma certa idéia uma e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser um.

Dizes a verdade, disse ele.

¹⁸³ Op. Cit.

¹⁸⁴ PLATÃO. *Parmênides*. São Paulo: Loyola, 2003. 128 e.

¹⁸⁵ Op. Cit. 130 b.

Mas... e quanto ao grande mesmo e às outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma, para todos esses, não aparecerá, de novo, um grande, *um*, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecerem como grandes?

Parece que sim.

Logo, uma outra forma da grandeza aparecerá, surgindo ao lado da grandeza mesma e das coisas que desta participam. E, sobre todas essas, <aparecerá> de novo uma outra, de modo a, em virtude dela, todas essas parecerem grandes. E não mais será *uma* cada uma das tuas formas, mas ilimitadas em quantidade”¹⁸⁶.

Sócrates responde que cada uma dessas formas é um pensamento e que não lhe cabe surgir em nenhum outro lugar a não ser nas almas. O problema é que o pensamento é sempre pensamento de algo, diz Parmênides. E retruca: “”Não é <pensamento> de algo *um*, <algo> que esse pensamento pensa como estando sobre um todo, <algo esse> que é uma ideia *uma*?”¹⁸⁷. Para resolver esta aporia, o diálogo de Platão se desdobra em tese e antítese sobre as hipóteses que serão levantadas por Parmênides. De início, parece que “é-nos incognoscível tanto o belo mesmo, o que realmente é, como o bem e todas as coisas que concebemos como sendo idéias mesmas”¹⁸⁸.

Diante desta impossibilidade, Parmênides aceita fazer uma demonstração sobre o exercício de tirar conseqüências de hipóteses. A 1ª hipótese é: Se é *um* e tem como conseqüência o fato de que ele não é nem todo nem partes. O *um*, sendo, não poderá ter fim nem limite e nem poderia ser coisas múltiplas. Não poderia ser o todo, já que este é composto de partes e nem poderia ser as partes mesmas. Não tendo fim e limite, não poderia ser nem reto e nem circular, já que redondo é aquilo cujas extremidades, em todos os pontos, distam igualmente do meio¹⁸⁹ e reto aquilo cujo meio “esteja fazendo obstáculo às duas extremidades”¹⁹⁰.

O *um*, então, também não estaria nem em si mesmo nem em outra coisa, logo não estaria no espaço e também não estaria nem em repouso e nem em movimento. Primeiro, é impossível algo estar em algo que não o envolva - e que uma coisa seria o envolvente e o outro o envolvido. Se assim fosse, o *um* seria agente e paciente, logo não seria *um* e sim *dois*. Da mesma forma, não poderia estar em movimento, já que o movimento se dá por alteração ou deslocação, o que não caberia ao *um*; por outro lado,

¹⁸⁶ Op. Cit. 131 e, 132.

¹⁸⁷ Op. Cit. 132 c.

¹⁸⁸ Op. Cit. 134 c.

¹⁸⁹ Cf. Op. Cit. 137 e.

¹⁹⁰ Op. Cit.

não pode estar em repouso, pois como o *um* não pode estar nem em si mesmo e nem em outra coisa, o *um* jamais estaria no mesmo lugar ou estado. Tudo isto só é possível de pensar em relação aquilo que possui partes.

Do mesmo modo, o *um* nem é o mesmo e nem o diferente: “[...] se o *um* e o mesmo de maneira alguma diferem, toda vez que algo <se tornasse> *um*, <tornar-se-ia> o mesmo. – Perfeitamente. – Logo, se o *um* for o mesmo que si mesmo, não será *um* consigo mesmo, e, assim, sendo *um*, não será *um*”¹⁹¹.

Ora, o mesmo e o diferente nos indicam que o *um* também não seria o semelhante, nem tampouco o dessemelhante. Assim, também não seria nem igual e nem desigual, principalmente porque o *um* não é uma *unidade de medida*. A unidade matemática de medida *parece* ser derivada deste *um* primordial.

O *um* também não está no tempo. O tempo cronológico sempre nos diz de um anterior e um posterior, de um jovem e um velho e isto é sempre alteração. Quando algo está no tempo, é necessário que sua idade mude – e isto não caberia ao *um*.

Estas conquistas iniciais obrigam Parmênides a afirmar que sobre o *um* não há ciência, enunciação, percepção ou conhecimento. O que se falou até agora do *um* possível é de caráter puramente negativo¹⁹². Este ensinamento toma lugar na compreensão de Plotino sobre o *um* e em Dionísio sobre a unidade e o ser. A afirmação de Dionísio é de que a unidade e o ser estão para além do pensamento e dos entes – e nem mesmo pode ser um ente infinito¹⁹³. Entretanto, Jones indica que diferentemente de Heidegger, Plotino e Dionísio nem sempre entendem o ser no modo de contraste com os conceitos em que os entes adquirem sua significação determinante ou estabelecem considerações metodológicas sistemáticas para reforçar essa mesma diferença ou forjam um vocabulário para evidenciar essa diferença¹⁹⁴.

Contudo, a infinitude do Uno plotiniano ou o *Hiperousíos ousía* de Dionísio apontam para a diferença. Jones indica que os três itens citados acima e elaborados por Heidegger conduzem a uma leitura destes neoplatônicos no sentido estrito de uma abordagem entitativa. Plotino e Dionísio seguem a tradição que os precedem, diferentemente de Heidegger, mas é preciso indicar que a questão da determinação do ser como presença está inserida na própria tradição. Heidegger, apesar de distanciar-se da tradição, parte da mesma para estruturar sua ontologia fundamental. Porém, Plotino e

¹⁹¹ Op. Cit. 139 d,e.

¹⁹² Esta sugestão reaparece no Sofista, 244 Dff.

¹⁹³ Cf. DIONÍSIUS. *De Divinis Nominibus*, I, 6. 593 D.

¹⁹⁴ Cf. JONES, J. Op. Cit. p. 97.

Dionisius parecem apontar para um sentido não entitativo da questão do ser que, de certo modo, assemelha-se ao percurso heideggeriano.

Nas *Enéadas*, Plotino afirma essa diferença ao afirmar que o ser só é conhecido por seus efeitos, sendo uma causa que é princípio e que, ela mesma, não tem princípio¹⁹⁵. Em relação a esta compreensão, Jones elabora quatro explicações:

Primeiro, a caracterização do um como não-subsistente (*me huposten*) claramente põe em perigo qualquer tentativa de entendê-lo como a primeira hipóstase. Segundo, somos nós que atribuímos o ente ao um. De fato, não deveríamos fazê-lo, pois a mais adequada apreensão do mesmo se faz sem o ente. Terceiro, nós profanamos o um ao atribuir algo a ele, até mesmo a essência. Assim, devemos desistir de perguntar “o que é?” o um como se essa questão pressuposse que a essência pertence ao um. Quarto, enquanto neste texto Plotino permite que o um seja chamado de “causa”, em outro lugar ele sugere que este termo descreve mais adequadamente nossa relação com ele do que simplesmente seja o um¹⁹⁶.

Para Plotino, quando nós “até mesmo chamamos o um de causa, não estamos predicando nenhum atributo a ele, mas sim a nós mesmos”¹⁹⁷. Plotino e Dionisius entendem que o discurso entitativo é paradoxal. O discurso de ambos procuram nos advertir da impossibilidade e inapropriação radical que este discurso possui quando se trata de pensar o ser: o ser não é o ente e não pode ser pensado de modo entitativo. Como vimos, o termo *Hiperousíos ousía* em Dionisius nega a *ousía* e a *unidade* ao ser. Nestes termos, o ser de Plotino e de Dionisius está para além da essência e da unidade¹⁹⁸. Esta direção é semelhante àquela tomada por Heidegger: “Heidegger, Plotino e Dionisius, cada um a seu modo, minam a prioridade da questão ‘o que é?’ tanto quanto a metafísica entitativa que surge deste questionamento”¹⁹⁹. Mesmo que ambos pensadores neoplatônicos ainda façam metafísica ao indicar que o Uno ou o infinitamente ser são a causa de todos os entes, não o fazem num sentido entitativo: a causalidade não possui natureza entitativa.

¹⁹⁵ Cf. PLOTINO, *Enéadas*. VI. 8, 11.

¹⁹⁶ JONES, J. Op.Cit. p. 99.

¹⁹⁷ PLOTINO. Op. Cit. III. 8, 15.

¹⁹⁸ Cf. à questão da relação entre ser, *ousía* e energias, ver o artigo de Jones *An Absolutely Simply God?* Op. Cit. p. 390 ss.

¹⁹⁹ JONES, J. *A Non-Entitative Understanding of Be-ing and Unity: Heidegger and Neoplatonism* . Op. Cit.p.100.

Além do mais, como nos lembra Jones, Heidegger privilegia o pensamento originário frente ao pensamento calculador, atitude semelhante àquela tomada por Aristóteles em relação às ciências da natureza e à metafísica, a ciência das causas. A questão pelo “ente enquanto ente” busca entender os primeiros princípios e causas. Entretanto, a questão pelo sentido do ser em Heidegger não se direciona para a questão da natureza dos entes e torna impossível delimitar o ser como causa, algo entitativo. Heidegger não considera o ser do ente como fator de determinação de seu caráter entitativo, mas indica que nossas possibilidades de compreensão do ente em sentido mais rigoroso e profundo devem passar pela elucidação da questão do sentido do ser.

Mas, então, ser, como uma condição *a priori* para a possibilidade de compreender os entes e como aquilo que determina os entes como entes é um fator explanatório dos entes e uma causa dos entes no sentido amplo que nós caracterizamos como “causa”. Enquanto não é o *telos* dos entes, é um tipo de *arché* para os entes. Com essa concepção da ontologia fundamental, *Ser e Tempo* oferece, ou melhor, permanece nos limites da metafísica que é fundamentalmente de caráter não entitativo²⁰⁰.

A “apropriação” que Heidegger faz após sua *Kehre* de um pensamento que se direciona para a serenidade - e que possui raízes na mística eckhartiana – parece indicar a possibilidade de pensarmos esse pensamento como uma metafísica da metafísica, já que em Eckhart teríamos o pensamento que realiza a união mística com Deus em sua negatividade radical²⁰¹. Em outros termos teríamos, de modo mais claro, um pensamento que é sem ter um *porquê*. O pensamento que se dirige assim ao ser se liberta da necessidade de pensar ou experienciar o ser pelo viés do ente: ser como início (*arché*) ou fim (*telos*) dos entes. Jones entende que essa atitude já se encontra presente

²⁰⁰ Op. Cit. p. 102.

²⁰¹ Parece plausível indicar aqui a possibilidade de pensarmos a questão da verdade do ser à luz da História e da própria História da Filosofia em dois sentidos: o primeiro sentido entende o ser como resposta ao que é o ente e uma segunda possibilidade que quer pensar o ser à luz do questionamento de seu sentido, portanto uma abordagem não entitativa. O problema reside em tratar a verdade num sentido a-histórico. A questão levantada por Caputo é: como é possível pensar esse *Wesen* da História – que permite que a história seja – e que nunca pode ele mesmo ser histórico, deixar suas marcas numa época histórica? Cf. CAPUTO, John. *Desmitologizando Heidegger*. Op. Cit. Em relação à problemática da questão da verdade do ser e sua relação com a História, ver OKRENT, Mark. *The Truth of Being and the History of Philosophy*. In: A Companion to Heidegger. Oxford: UK, 2005. Cf. ao caráter para além da *arché* da serenidade, ver SCHURMANN, Reiner. Heidegger and Eckhart on Releasement. *Research in Phenomenology*, Vol 3, 1973.

em Eckhart – assim como já apontaram Caputo e Schurmann – mas possui raízes ainda mais longínquas, ou seja, em Dionísio e Plotino:

Uma versão dessa superação radical da metafísica, que de fato é a fonte primária da compreensão de Eckhart para a serenidade, é também encontrada em Plotino e Dionísio. Esta superação da metafísica toma lugar na *henosis*. A teologia ‘negativa’ que conduz a tal união não é, como é frequentemente mal entendida, um aspecto da metafísica que expressa a diferença radical entre o um (ou ser ou Deus) e os entes. Mais do que isso, a prática de tal teologia mística negativa conduz ao abandono da diferença e, deste modo, identifica-se entre o em si mesmo e o inominado. Tal abandono requer o abandono da metafísica uma vez que na experiência metafísica uma causa é sempre experienciada como outra em relação a seus efeitos²⁰².

A diferença ontológica posta por Heidegger implica na necessidade de superar a metafísica. Entretanto, como a própria metafísica parece se mover sempre no sentido de falar sobre o ser em termos do ente quando elabora afirmações propositivas, Heidegger segue um caminho que necessita pensar o sentido do ser não mais a partir do ente, logo para além das afirmações propositivas. Não é de se estranhar que Heidegger nos legue proposições como “o nada nadifica”, “a apropriação apropria” e “a temporalidade temporaliza”, por exemplo. Estas frases são “embaraçosas para um positivista como Carnap”²⁰³. Mas, como já havíamos discutido antes, elas permanecem sem sentido quando se quer conquistar a compreensão das mesmas no terreno da entificação, ou seja, da afirmação proposicional. Heidegger parece quer livrar-se da incumbência de pensar o ser à luz deste terreno entitativo quando elabora frases que querem suplantar a relação sujeito-verbo.

Contudo, apropriação, temporalidade e o nada não são entes; “apropriar-se”, “temporalizar” e “nadificar” não se referem às atividades entitativas. Além do mais, as frases enigmáticas citadas acima expressam uma apropriação, temporalização e nadificação não entitativa. Para Heidegger, estas frases são todas maneiras de pensar o ser (*Das Sein*). Mas, é claro, Heidegger não entende o infinitivo “*das Sein*” como um substantivo.²⁰⁴

²⁰² JONES, J. Op. Cit. p. 103.

²⁰³ Op. Cit. p. 104.

²⁰⁴ Op. Cit.

Determinar o ser como presença – e aí a questão da verdade se transformar na questão da re-velação (*Unverborgenheit*) – parece ser uma das tarefas fundamentais da ontologia heideggeriana. O alinhamento que Heidegger faz com os termos nada, transcendência do Dasein, verdade, existência e dizer possuem como ponto de encontro a diferença ontológica que culmina na sua compreensão sobre o *Ereignis*. O todo do processo é inalcançável em termos de afirmações proposicionais, já que a compreensão do ser requer uma compreensão não entitativa. Como indica Jones, o caminho correto a seguir é atingir uma compreensão pré-proposicional ou pré-teorética.²⁰⁵

Em termos estruturais, encontramos essa mesma abordagem em Plotino quando esse trata do Uno Absoluto. Ele afirma que o Uno não possui um nome e não se pode falar sobre ele e, além do mais, não possuímos nenhuma percepção ou conhecimento sobre ele. O Uno não é nomeado ou falado, “não é objeto de opinião ou conhecimento, nem pode ser percebido por algo”²⁰⁶. O pensamento, para Plotino, unifica as multiplicidades daquilo que possui ser, sendo direcionado aos entes. Não há um conhecimento proposicional sobre o Uno.

A teologia mística de Dionísio, também de caráter negativo, segue a mesma direção quando fala do autor transcendente de todas as coisas. Ele afirma que sobre Deus é preciso adotar uma atitude diferente da aproximação entitativa, uma vez que para atingir a compreensão sobre Ele é preciso renunciar a toda visão e a todo conhecimento, única forma para que “possamos assim ver e conhecer que não se pode nem ver nem conhecer Aquele que está além de toda visão e de todo conhecimento”²⁰⁷. Dionísio parece entender essa compreensão também como pré-compreensão ou compreensão pré-proposicional: “Porque aí se encontra uma visão verdadeira e um verdadeiro conhecimento, e pelo fato mesmo de *abandonar tudo o que existe* se celebra o Supra-essencial segundo um modo supra-essencial”²⁰⁸. Este abandono parece indicar a necessidade de um pensamento pré-teorético e mais originário sobre aquilo que se quer conhecer, ou seja, Deus. Mas até mesmo indicar conhecimento aqui pode parecer contraditório, já que Dionísio deveria estar pensando num modo de conhecimento que está para além do conhecimento entitativo.

²⁰⁵ Cf. JONES, J. Op. Cit. e HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem*. Op. Cit.

²⁰⁶ PLOTINO. *Eneadas*. VI. 9. 1-4.

²⁰⁷ DIONÍSIUS. *De Mystica theologia*. 2, 1025-B.

²⁰⁸ Op. Cit. (Grifo nosso).

Assim como Heidegger sobre o ser - que exige uma apreensão sobre o ser que possua um caráter não proposicional e não entitativo - Plotino e Dionísio parecem indicar um mesmo modo de apreensão sobre o Uno ou Deus. Plotino e Dionísio aceitam aquele colapso que a linguagem sofre no *Parmênides* de Platão quando na primeira hipótese se refere a uma metafísica não entitativa. Contudo, ambos estão cientes de que a tarefa do pensamento é apreender a multiplicidade. Entretanto, nesta apreensão, há sempre a apreensão daquilo que é e que possui unidade e que tem um ser, mas que é pluralidade, ou seja, os entes. Plotino, além do mais, entende que a unidade é o que permite que os entes sejam entes e que a identidade na diferença jamais pode dar conta da apreensão toda, uma vez que é preciso ir além do pensamento eidético e do julgamento proposicional para se “experienciar” o Uno. Dionísio segue a mesma abordagem quando fala do ser ilimitado quando o ser, entendido como causa, não é um ente: “[...] consequentemente, nós não podemos entender a emergência dos entes como o ser em si mesmo deixando os entes serem”²⁰⁹.

Em seu terreno fundamental, o que esses pensadores parecem sugerir é que a gramática – a gramática do discurso proposicional-teorético – não dá conta de pensar algo para além dos entes. Estabelecer o que faz a distinção entre verbo e substantivo só é possível quando se sai da esfera entitativa e adentra-se a esfera ontológica radical do sentido do ser: “Mas para uma compreensão não entitativa do ser, não há nenhum ente deixando ser os entes no ser sendo”²¹⁰. Este último termo não pode ser entendido como substantivo ou verbo. John Jones, para ilustrar essa aproximação, vale-se do exemplo do décimo segundo tom na música de Schönberg que vai além da convencional harmonia diatônica. Um acorde dado no décimo segundo tom “pode geralmente ser analisado em termos da harmônica convencional, a transição entre os acordes sempre permanece não analisada, incompleta e faltando uma resolução”²¹¹. Falta um tom não tônico ao redor de como o mesmo é arranjado. Neste sentido, a expressão ser (*be-ing*) não encontra resolução na gramática tradicional.

²⁰⁹ JONES, J. Op. Cit. pp. 105-6.

²¹⁰ Op. Cit. 106.

²¹¹ Op. Cit. (Esta compreensão de John Jones só se torna clara quando entendemos que ele traduz ser (*das Sein*) por *be-ing*, em inglês. Jones quer mostrar a diferença radical entre o ente (*being*) e o ser (*be-ing*). A expressão chave de sua compreensão é “*be-ing beings*”, ou seja, algo como o ser sendo e que contém um gerúndio em *ing* no termo *be-ing*. Este gerúndio não é propriamente um substantivo verbal como se pegássemos um verbo e um substantivo e o combinássemos de maneira estranha à gramática tradicional: “[...] este gerúndio expressa infinitamente e transitivamente o que é anterior à distinção entre verbo e substantivo”. JONES, J. Op. Cit).

Dionisius procura solucionar esse problema numa direção que pode se aproximar da compreensão heideggeriana para o ser dos entes. Como nota Jones, tal expressão é ambígua por denotar tanto o ser quanto os entes que são – contudo, é preciso estabelecer, como já indicamos, em que consiste esta relação. Dionisius entende a expressão “existencial” dos entes como tendo ser – *habens esse* ou *metechon tou ontos*²¹² - ou seja, os entes devem ser entendidos como tendo ser. Nestes termos, *ousía* pode significar as maneiras do ser ou os modos como o ente é e a expressão “tendo ser” como *ousios on*. Com o termo *Hiperousíos*, Dionisius quer tratar do ser “supraesencial”, mas que não deve ser entendido em termos entitativos – isso indica a aproximação, sempre em termos de similitude estrutural, acima indicada.

Em termos gerais, pode-se afirmar que Plotino e Dionisius, assim como Heidegger, “criticam o discurso proposicional e sugerem uma compreensão pré-proposicional do ser e da unidade”²¹³. Heidegger pensa essa compreensão à luz da identidade e da diferença, uma vez que seu pensamento não metafísico indica a co-pertença do ser e do pensar no mesmo (a co-pertença, melhor dizendo, que se abre no acontecimento-apropriação, *Ereignis*). Quando Plotino e Dionisius procuram pensar o Um e o ser para além de uma substância-unidade substancial, acentuam ainda mais a similitude sugerida: a identidade não pode ser pensada sem a diferença. Mas é preciso acentuar que há diferenças entre estes neoplatonistas e Heidegger. Heidegger quer desenvolver um pensamento não metafísico, bem como um dizer do ser e do *Ereignis* também não metafísico. O que se estabelece a partir de uma abordagem não entitativa à questão do sentido do ser e da unidade em Plotino e Dionisius é a possibilidade de pensar essa similitude a partir de estruturas que buscam ir além do pensamento proposicional.

De Eckhart a Filon se abre uma tradição que pode servir como contraponto à compreensão heideggeriana sobre a tradição metafísica. Entender toda essa tradição como onto-teo-lógica é delimitar de maneira definitiva qualquer possibilidade de pensamento crítico. De Filon a Eckhart se abre uma compreensão radical sobre Deus ou o ser ou o Um que pode ser usada como modelo para pensarmos esta tradição como para além da tradição onto-teo-lógica que pensava o ser no modo entitativo. A partir de Eckhart a Filon é possível não apenas traçar possíveis influências subterrâneas no pensamento heideggeriano, mas também demonstrar o alcance de abordagens não

²¹² Cf. Op. Cit.

²¹³ Op. Cit. p. 108.

entitativas à questão do sentido do ser no Neoplatonismo como modos também radicais do pensamento ontológico pré-heideggeriano e que possibilitam desconstruir – no sentido estrito de alargar o passo de volta e a destruição da tradição - a crítica feita por Heidegger à tradição metafísica. As aproximações que faremos no próximo Capítulo entre temas fundamentais do pensamento heideggeriano (transcendência do Dasein, Serenidade, λόγος, ἀλήθεια e destinamento do ser) com esta tradição citada, tornarão ainda mais válida e ampla essa visão sobre uma tradição que se quer não entitativa.

CAPÍTULO III

A transcendência do Dasein e o destinamento do ser

1. A transcendência do Dasein e a questão da alma no Neoplatonismo.

Uma das tarefas essenciais de *Ser e Tempo* era tornar claro o projeto concreto-desvelador da transcendência do Dasein para se conquistar o horizonte transcendental da questão do ser. A compreensão heideggeriana da transcendência funciona como uma ruptura 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 articulação¹. 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”², 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”³. É preciso, portanto, evidenciar o que significa a transcendência em termos heideggerianos.

No § 16 de *Ser e Tempo* somos interpelados pelo 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 entendida como o fato de que “à cotidianidade do ser-no-mundo pertecem modos de ocupação que permitem o encontro com o ente de que se ocupa”⁴. Heidegger irá analisar os quatro sentidos fundamentais da expressão mundo ao longo da tradição para deles extrair o conceito ontológico radical da mundanidade. O conceito de mundo – para ir além da tradição metafísica – é fundamental para se conquistar o sentido mais rigoroso de transcendência do Dasein.

¹ *Transzendenz*, *transzendent* e *transzendieren* derivam do latim *transcendere* que indica escalar (*scendere*), atravessar (*trans*). Os filósofos medievais aplicavam os termos *transcendens* e *transcendentalis* ao ser, à verdade, à unidade e ao bem. A universalidade da aplicação destes termos a todos os entes em todas as categorias e nos gêneros mais altos lhe conferiam esse caráter transcendental. Kant entende o termo transcendente como um conceito ou entidade que estão para além de nossas experiências, reservando o termo transcendental àquilo que pertence às possibilidades de nosso conhecimento, mas não explica o que é a transcendência. Heidegger entende a transcendência como transcendência do Dasein e explica, como iremos demonstrar à frente, que a mesma possui quatro sentidos: transcendência ôntica, ontológica, fundamental-ontológica e epistemológica. Cf. INWOOD, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing, 1999. pp. 225-227.

² HEIDEGGER, M. Sobre a essência do fundamento. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 115.

³ Op. Cit..

⁴ Op. Cit. p. 115.

Heidegger se vale de 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 de conjuntura que se dá pela abertura da “significação como constituição existencial do Dasein, o ser-no-mundo”⁵ que se trata de uma condição ôntica da possibilidade da descoberta da totalidade inerente à conjuntura.

Como a questão do nada e da diferença ontológica está na base da ontologia fundamental e em seus desdobramentos, é preciso pensar o *principium rationis*⁶ - que reza que *nihil est sine ratione* – à luz do próprio nada. No curso *O Princípio do Fundamento*, Heidegger acentua o caráter de “devolver” presente em todo reconhecimento, já que *rationem reddere* significa devolver o fundamento e, ainda mais, todo conceber é *re-presentatio*. Ou seja: o que vem ao encontro, vem em direção ao eu representante. “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*)”.⁷ Heidegger opera uma mudança da tonalidade sobre o princípio do fundamento – *Nada é sem fundamento* – indicando que o mesmo 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 da negatividade. Mas em Heidegger a radicalidade reside na pertença entre ser e fundamento:

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

⁵ Op. Cit., p. 133.

⁶ Heidegger se refere ao tratado *Primae Veritas* de Leibniz.

⁷ Idem. Op.Cit. p. 40.

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 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

O sentido dado aqui é próprio daquele pensamento não entitativo tratado no Capítulo anterior. 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 des-construir a tradição metafísica onto-teo-lógica.

A análise hermenêutico-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 *νύσις* por *Aufhebung*, Heidegger quer nos fazer ver que “*νύσις* 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. O 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, ou seja, o pensamento teórico proposicional calculador. O *Abgrund* é trazido para que o pensar possa ir 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

⁸ Op. Cit., p. 80-1.

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

¹⁰ Percurso este encentado – guardada as devidas proporções – pela a tradição da negatividade quando esta quer pensar Deus pela diferença – Deus e *Divinitas*, Deus e as criaturas – e pelo nada, a própria negatividade.

¹¹ Op. Cit., p. 49.

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 antija a 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 Deus¹⁴.

A afirmação de que “o nada não permanece o indeterminado oposto do ente, mas se desvela como pertencente ao ser do ente”¹⁵ 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 assim que Heidegger pode assinalar que “somente no nada do *Dasein* o ente em sua totalidade chega a si mesmo”¹⁶.

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

¹² A questão de pensar o impensado de nossa tradição é delimitada 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 supracumir (*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 O conceito de Deus referido aqui é sempre como este é compreendido pela tradição do pensamento da negatividade.

¹⁵ Op. Cit.. p. 43.

¹⁶ Op. Cit..

acontece antes de qualquer comportamento – é colocada para se ajustar, dentro deste percurso, ao nada e ao ser e à 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’; mais 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 natureza¹⁷.

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 dados¹⁸. Deste modo é possível colocar a transcendência como ser-no-mundo. O mundo, neste sentido, nada mais é do que a estrutura unitária da transcendência e atribuída apenas ao *Dasein* humano, expressão que resume tudo o que é como unidade. Heidegger se vale da tradição para pensar a radicalidade da transcendência do *Dasein*.

A transcendência, portanto – e a partir da própria tradição – é pensada em quatro sentidos: 1. Transcendência ôntica: sentido próprio da cristandade que entendia que todo ente possuía um ser transcendente: Deus, o criador, transcende as criaturas criadas; 2. Transcendência ontológica: sentido dado por Aristóteles e seus seguidores medievais. A transcendência é entendida como *koinon*, ou seja, o sentido mais universal como é o caso do ser em relação aos entes. Entretanto, não torna clara a diferença mesma entre ser e ente; 3. Transcendência fundamental-ontológica: refere-se ao *Dasein* que está postado na clareira do ser envolvendo a compreensão do ser, ou melhor ainda, posto na verdade do ser que não implica conhecimento explícito do ser, mas que assegura, em termos heideggerianos, a liberdade do *Dasein* e a ultrapassagem (*Übersteigung*) e 4.

¹⁷ Idem. *Sobre a essência do fundamento*. Op. Cit. p. 104-5.

¹⁸ Evidente que isso é apenas uma figura de linguagem, uma vez que é apenas através e pela própria transcendência que nós podemos pensar num ser simplesmente dado.

Transcendência epistemológica: o Dasein está aberto ao mundo intramundano o que pode indicar a transcendência cartesiana em termos, já que o Dasein transcende “o mundo” e não “os objetos”.¹⁹ É a transcendência fundamental-ontológica que está no centro do pensamento heideggeriano:

A transcendência [...] refere-se àquilo que é próprio do Dasein e isto não, por certo, como um modo de comportamento entre outros possíveis de vez em quando posto em exercício, mas como constituição fundamental deste ente, que acontece antes de qualquer comportamento [...] A transcendência, contudo, é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-“se”-no-espaço.²⁰

1.1. *Ereignis* e a abertura da alma.

A importância da diferença ontológica²¹ se torna mais relevante quando entendemos que o Dasein é apropriado ao ser na sua co-pertença (*Zusammengehören*) que se dá no *Ereignis*²². 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 proveniência²³.

¹⁹ INWOOD, M. Op. Cit.

²⁰ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência do fundamento*. Op. Cit. p. 104.

²¹ 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 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).

²² 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.

²³ Op. Cit. p. 169.

O homem, enquanto ente, faz parte da totalidade do ser. Ele pertence e é inserido no ser, mas “o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde”²⁴. O ser se apresenta ao homem e é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo e aqui reside a radicalidade ontológica do Dasein: “[...] somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto apresentar”²⁵. No comum-pertencer (*Zusammengehörigkeit*) o homem e o ser se dão enquanto modo pelo qual o homem está entregue ao ser e como o ser é apropriado pelo homem. A palavra que Heidegger usa para tratar da a-propriação entre homem e ser é *Ereignis*. Como explica Heidegger:

A palavra Ereignis é tomada da linguagem natural. “Er-eignen (acontecer) significa originalmente: “er-äugen, quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com olhar, apropriar. A palavra ereignis deve, agora, pensada a partir da coisa apontada (*aus der gewiesenen Sache her gedacht*), falar como palavra guia do pensamento. Como palavra-guia (*Leitwort*), ela se deixa traduzir tão pouco quanto a palavra grega *lógos* ou a chinesa *Tao* [...] Ereignis apropria o homem e ser em sua essencial comunidade (*Das Er-eignis ist der in sichwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen*)”²⁶.

É determinado, deste modo, que o comum-pertencer (*Zusammengehörigkeit*)²⁷ aloja uma mesmidade entre ser e homem que só se pode dar exatamente pela diferença mesma 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.

²⁴ HEIDEGGER, M. *Identidade e Diferença*. Op. Cit. p. 182.

²⁵ Op. Cit.

²⁶ Op. Cit. pp. 182-3.

²⁷ Comenta Ernildo Stein que há uma dupla acentuação neste termo, ou seja, ora acentua-se *comum-pertencer* ora *comum-pertencer*. O primeiro, segundo Stein, demonstra 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. Assim como na tradição americana, optamos por manter o vocábulo Ereignis em alemão, especialmente para evitar uma possível confusão entre *Zusammengehörigkeit* enquanto “comum-pertencer” e *Ereignis*, segundo Stein, como acontecimento-apropriação. Cf. *Identidade e diferença*. Op. Cit. Nota 2 à p. 181.

Inicialmente, contudo, é preciso acrescentar que o sentido de *abertura* do Dasein está relacionado com a compreensão heideggeriana sobre a $\psi\chi\eta$ como este conceito aparece no *De Anima* de Aristóteles. Para Aristóteles, “a $\psi\chi\eta$ humana, seja no sentido da percepção sensível ($\exists \in \forall \phi \eta \varsigma < \gamma \phi \eta \forall 4$) ou como conhecimento intelectual ($\exists \in < \exists \gamma \phi <$), é uma $\text{B}\varsigma\text{P}\text{I}\gamma 4 < 94$, uma abertura-para-receber transcendental”²⁸. O termo latino *susceptiva* - $\text{P}\Lambda\text{Π}\text{Z}$ é $\ast\gamma 6946\text{Z}$ - indica que a “alma”, em essência, está aberta para receber as formas dos entes. É neste sentido de abertura que Heidegger poderá alinhar conceitos fundamentais para seu pensamento: *Lichtung*, *Welt*, ἀλήθεια, diferença, a verdade do ser, destinamento do ser e *Ereignis*²⁹.

Ereignis é o termo que Heidegger usa para falar da pertença e abertura, ou seja, “Ereignis é a reciprocidade entre ‘precisar’ (*das Brauchen*) e ‘pertencer’ (*das Zugehören*): as entidades precisam de uma clareira para ser entendidas como isso ou aquilo e a *raison d’être* do homem é pertencer e ser esta clareira”³⁰. O movimento interno que se abre na abertura é o ponto crucial de constituição do Ereignis.³¹

O processo encetado por Heidegger para traduzir τὸ χρεῶν por *der Brauch* – aquilo que nomeia a salvaguarda da entrega da coisa à sua essência própria – bem como entender ἀλήθεια como desvelamento (*Unverborgenheit*), νόσις como o processo de eclosão e ocultação do próprio ser e ἕὸν no sentido da diferença (*Unterschied e Differenz*) permitem pensar Ereignis à luz deste “movimento” de re-velação.

²⁸ SHEEHAN, Thomas. *Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics*. In: *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. New Haven and London: Yale University Press, 2000. p. 9. In: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/pdf/00-kehre.PDF>. Visitado em: 02/02/2010.

²⁹ No próximo item deste Capítulo, quando tratarmos do destinamento do ser, trataremos também do conceito heideggeriano de *Lichtung* e, no item 3 do mesmo Capítulo, trataremos da ἀλήθεια.

³⁰ Op. Cit. p. 11.

³¹ Heidegger, na preleção *Tempo e Ser*, chega a afirmar que o único objetivo desta preleção era examinar o conceito de ser enquanto Ereignis, acentuando que o dizer de Ereignis é diferente do dizer do ser. Isso é possível de ser afirmado quando Heidegger escreve que “*Ereignis* não é o conceito supremo abarcador, sob o qual seria possível inserir ser e tempo. Relações lógicas de ordem não dizem nada aqui. Pois, ao meditarmos sobre o próprio ser e perseguirmos o que lhe é próprio, mostra-se ele como o dom do destino de presença garantido pelo alcançar do tempo. O dom no presentar é propriedade do acontecer-apropriando. Ser desaparece no Ereignis. Na expressão: ‘Ser enquanto o Ereignis’, o ‘enquanto’ quer agora dizer: Ser, presentificar destinado no acontecer que apropria, tempo alcançado no acontecer que apropria. Tempo e ser acontecem apropriados no *Ereignis*”. HEIDEGGER, Martin. *Tempo e Ser*. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 269. Esta nota é importante se quisermos evitar uma identificação radical entre ser e Ereignis e perder o sentido de clareira e remetimento, uma vez que para Heidegger ser e tempo “só se dão no acontecer apropriador, deste faz parte o elemento característico que consiste em levar o homem, como aquele que percebe o ser, in-sistindo no tempo autêntico, ao interior do que lhe é próprio. Assim apropriado, o homem pertence ao ser”. Op. Cit. p. 270. Nesta direção será possível pensar – próximo item deste Capítulo – na relação entre abertura e o conceito de desprendimento e serenidade em Mestre Eckhart.

Em Mestre Eckhart, assim como acentua Caputo, há uma similitude entre o conceito heideggeriano de Ereignis e aquilo que Eckhart denominou de “o nascimento do Filho” na alma³². Interessantemente, nem Eckhart e nem Heidegger falam diretamente do “homem”: “Para ambos os pensadores, há algo mais profundo do que o homem, algo que não é meramente humano, que constitui a verdade, valor e dignidade do homem. Para ambos, há um fundamento escondido em que o ser mais verdadeiro e a natureza mais essencial (*Wesen*) residem”³³. Em Eckhart, trata-se de descobrir, assim como em toda a tradição neoplatônica, o fundamento secreto da alma que está para além da própria alma. Para Eckhart, a essência (*Wesen*) possui um sentido verbal e isso se evidencia quando Eckhart traduz o *esse* latino pelo *wesen* alemão, usando os termos *wesenheit* e *wesung* para traduzir *essentia*.

Em Eckhart, essa *Wesen* se refere ao “ser essencial”, àquilo que permite que algo seja. É nestes termos que Eckhart pode falar da transcendência do homem: “O ser essencial do homem não é para ser encontrado em sua relação com os entes, mas em sua relação com aquilo que transcende os entes, isto é, o ser”³⁴. Eckhart, para fugir de uma entificação deste fundamento, afirma que o fundamento da alma é “atemporal, inomeado e incriado”³⁵. Este fundamento, esta região, pode ser entendida, em Eckhart, como o “local” em que Deus e a alma se unem. É onde o homem permite que Deus seja Deus: é aqui onde se opera o “nascimento do Filho”, segundo Eckhart. Este “nascimento” procura divisar uma dimensão do homem – o ser do homem – que esteja para lá de uma determinação antropológica do mesmo.

De fato, Eckhart ultrapassa uma interpretação antropológica, já que o homem não é entendido apenas como um animal que é diferenciado por possuir a racionalidade: “Estas determinações do homem são metafísicas, isto é, elas tomam o homem como uma espécie que deve ser diferenciada”³⁶. Eckhart distancia-se desta abordagem quando afirma que o fundamento da alma é inclassificável, não pertence a uma categoria por ser

³² Caputo sempre faz questão de assinalar que tais similitudes convivem entre si com as mais radicais diferenças. Heidegger não procura por “santidade”, não se vale das Escrituras, da doutrina cristã-neoplatônica de que as ideias preexistem na mente de Deus e nem tampouco o ser de Heidegger é o Deus criador cristão. “As diferenças entre Heidegger e Eckhart são tão claras e tantas que elas ameaçam nos inundar antes mesmo que nós comecemos”. CAPUTO, J. Op. Cit. p. 155. Entretanto, deve-se saltar essa dificuldade inicial e apontar exatamente as similitudes existentes.

³³ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 156.

³⁴ Op. Cit. pp. 156-7.

³⁵ Op. Cit.

³⁶ Op. Cit. p. 157.

exatamente o “nascimento do Filho”. O Filho possui uma conexão ontológica com Deus:

A alma se transfigura, e se transforma, e é forjada exatamente naquela imagem que é o Filho de Deus. A alma é criada na imagem de Deus, mas os mestres dizem que o Filho é a imagem de Deus, e a alma é criada na imagem da imagem. Mas eu digo mais: o Filho é uma imagem de Deus acima de todas as imagens, ele é uma imagem da Sua essência de Deus oculta. *Desde ali, onde o Filho é uma imagem de Deus, do selo da imagem do Filho, a alma recebe sua imagem. A alma a tira de onde o Filho também a tira.* Mas a alma não fica presa ali onde o Filho sai do Pai: ela está acima de todas as imagens [...] A alma conhece apenas o uno: ela está acima das formas.³⁷

Como já indicamos, o desprendimento (*Abgeschiedenheit*) liberta a alma das imagens, dos entes, direcionando-a para seu próprio fundamento. O sentido ternário de Deus, Filho e alma possui o intuito de colocar o fundamento ontológico da alma para além das coisas sensíveis, a forma. Ela está acima de todas as imagens, quer dizer, ela possui como fundamento algo que não pode ser as coisas mesmas. O fundamento da alma não pode ser entendido como um ente: é o local em que Deus revela-se a si mesmo. No trecho citado, Eckhart fala de uma “essência oculta” que se direciona à imagem. A alma, assim como o Dasein, é entendido a partir de seu caráter de relação com seu fundamento que não é um ente. A alma não é algo que o homem possui, mas algo que possui e faz o homem ser o que é: além do *ego cogito*, da *res cogitans* ou do *animal rationale*, a alma é que permite que tudo isso seja possível.

Heidegger, entretanto, apesar de pensar o conceito de abertura a partir de uma interpretação sobre o termo ψυχή em Aristóteles, não está convencido de que o termo “alma” (*anima*) seja uma compreensão correta do caráter ontológico radical e essencial do homem. Na Quarta Lição da Segunda Parte da obra *O que quer dizer pensar?* (*Was heisst Denken?*), Heidegger limita-se à compreensão medieval do sentido ôntico dado aos termos *anima* e *animus*: “ ‘Disposição’, o coração do homem, tem um sentido mais amplo do que aquele dado no discurso moderno; significa não apenas o lado sensitivo e

³⁷ MESTRE ECKHART. *Semões Alemães*. 46°. (Grifo nosso).

emotivo da consciência humana, mas o ser essencial de toda natureza humana. Em latim é chamado de *animus*, num sentido diferente de *anima*”³⁸.

Anima, nesta distinção, refere-se à determinação fundamental de qualquer ser vivo. O termo *animus*, portanto, segue a mesma direção ao indicar apenas a distinção do homem enquanto organismo vivo que pensa e é racional, o que, para Heidegger, permanece no traço fundamental de uma antropologia que possui bases numa abordagem biológica. *Animus* se refere à alma para além deste princípio da vida (*Lebensprinzip*): “ ‘Alma’ neste caso não significa o princípio da vida, mas aquilo em que o espírito tem seu ser, o espírito do espírito, a ‘centelha’ da alma de Mestre Eckhart”³⁹. Mas a falha dos medievalistas, incluindo Eckhart, é, para Heidegger, não entender que o homem é o ente que está aberto a seu ser e que na habitação desta clareira reside sua essência.

Caputo, contudo, crê que há um equívoco nesta determinação heideggeriana. A centelha da alma (*the “spark” of the soul* ou *Seelenfünklein*) refere-se à fonte ou ao solo originário e mais essencial do ser da alma. Esta distinção, todavia, não pode significar uma distinção da centelha como se a mesma fosse uma coisa: “O fundamento da alma não é uma ‘coisa’; ele não pertence a nenhuma ‘classe’ de coisas”⁴⁰. Não tem nada a ver com algo como gênero, espécie ou diferença. “A verdade simples é que com sua noção de a ‘pequena centelha da alma’, Eckhart concebeu o homem não como homem, mas como uma pura relação com o ser que é – para Eckhart – Deus”⁴¹.

Eckhart pode, então, falar na necessidade que o homem tem de retornar à sua essência mais interior. Assim como o *Dasein* que é de modo radical e essencial em relação ao ser, a alma em Eckhart é esta relação que se dirige a Deus. Na sua teoria da criação – que antecipa em cem anos a concepção de Nicolau de Cusa sobre a teoria da relação – Eckhart acentua a diferença e a relação entre o Deus infinito e o ente finito, ou melhor, a criação é, “em Eckhart, modo de dizer tanto o absoluto quanto o relativo, ou o ‘relacionado’, em nossa terminologia”⁴². Essa dimensão relacional permite Eckhart

³⁸ HEIDEGGER, M. *Was heisst Denken?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. p.152.

³⁹ Op. Cit. p. 153. [Para Heidegger, o que a palavra latina procura é designar o sentido originário das palavras memória (*Gedächtnis*) e pensamento (*Gedanke*) em seu sentido mais primevo (*Gedanc*). Cf. Op. Cit. p. 154]

⁴⁰ CAPUTO, John. Op. Cit. p. 159.

⁴¹ Op. Cit.

⁴² GARCIA, Gilberto Gonçalves. *A visão da liberdade e o olhar relacional em Mestre Eckhart: uma fenomenologia da criação segundo o pensar em Mestre Eckhart*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007. p. 18. Disponível em : http://www.4shared.com/get/evxjs-sH/Eckhart_Meister_-_A_viso_da_li.html?jsessionid=7872B187BB8B00C0AC1528A9A9566112.dc322. Visitado em 06/06/2010.

pensar o homem exterior e o homem interior: o primeiro é o homem ocupado com as tarefas do cotidiano, voltado para os entes, esquecido daquilo que está oculto, ou seja, o fundamento silencioso da alma; enquanto o segundo refere-se ao “homem nobre” que galgando graus de “plenificação descrito como elevação do ser”⁴³, atinge o sexto degrau que consiste em:

[...] despojar-se da imagem (humana) e no revestir a imagem da eternidade divina, pelo esquecimento total e perfeito da vida transitória e temporal, de modo tal que, feito filho de Deus, e atraído por Deus, o homem se transmute em imagem de Deus. Degrau ulterior ou mais elevado não há. E ali reinam a paz e a bem-aventurança eternas, pois o fim último do homem interior e do homem novo é: a vida eterna.⁴⁴

Assim como Eckhart, Heidegger alerta para os perigos de “tornar-se muito preocupado com os negócios da existência diária assim como esquecer a questão do ser”⁴⁵. Tanto o Dasein quanto a alma estão decaídos no sentido ontológico de estarem num modo público de ser que o afasta da escuta do sentido do ser. Ambos pensadores convocam o homem a retornar para o fundamento esquecido e isso como um homem que é “mais profundo do que qualquer coisa humana”⁴⁶.

Caputo não nega a filiação ao neoplatonismo cristão de Eckhart, e nem acredita que em seus sermões alemães ele atingiu outra esfera que faz uma ruptura com a tradição metafísica que o precede. Caputo defende apenas que a ideia de fundamento da alma enquanto *Seelenfünklein* permite compreender uma esfera de quietude que é mais profunda e originária do que o “barulho” da vida cotidiana⁴⁷. Mas ele já assinala o que nos interessa: há uma filiação de Eckhart ao Neoplatonismo. Como se opera, em termos do fundamento da alma, essa filiação?

⁴³ Op. Cit. p. 127.

⁴⁴ MESTRE ECKHART. O tratado do homem nobre. In: _____. *O Livro da Divina Consolação*. Op. Cit. p. 93.

⁴⁵ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 160.

⁴⁶ Op. Cit. (Deve-se sempre acentuar que o fundamento da alma para Eckhart é Deus e “se ser é Deus para Eckhart, este ser não é exatamente o que Heidegger quer dizer com o ser enquanto o ser, o ser em sua diferença para com os entes”. Op. Cit. O sentido do ser em Heidegger possui o caráter epocal e de essência a-histórica a um só tempo. Em Eckhart, o fundamento é absolutamente atemporal e eterno).

⁴⁷ Voltaremos a tratar do evento do “nascimento do Filho” de modo mais detalhado no item 3 deste Capítulo quando será possível atrelar este conceito à compreensão heideggeriana de verdade em conexão com os conceitos de *Ereignis* e *Lichtung*.

Parece inegável que os traços fundamentais da mística eckhartiana – sua compreensão de Deus, mundo e alma – já estão presentes, em certa medida, na mística de Dionísios. A *unio mystica*, em Dionísios, ou seja, a união entre a alma e Deus, sua deificação, é “alcançada por um processo de ‘desconhecimento’, em que a alma deixa para trás as percepções do intelecto tanto quanto a racionalidade do intelecto”⁴⁸. Neste estágio, a alma mergulha na “escuridão divina” e “conhece” o ser que transcende a afirmação e a negação. O pai que sustenta o Filho em Eckhart possui a mesma estrutura da consciência apofática em Dionísios no “desconhecimento” iluminador de Deus. Essa mesma compreensão pode ser dada ao percurso que a alma leva para atingir o Uno em Plotino ou o sentido de percurso ético que a alma faz para atingir Deus em Filon. Este caráter apofático, essencial na doutrina neoplatônica e na mística cristã, é assim entendido por Pondé:

A consciência apofática caracteriza-se por um modo de contemplar o nome (a “alteridade” de Deus) que altera o fazer ontológico (e com este, todas as formas desdobradas de conhecimento). Se fôssemos descrever esse resto noético em chave profética, diríamos que o místico vê com os olhos transformados que *a natureza não existe* enquanto *suficiência*: qualquer *eidética* negativa implica uma redução do *ser* a apofática – pelo *nous*, dissocia-se, desnuda-se, depura-se o catafático a fim de processar a ascese, e este percurso caracteriza em grande parte as Questões Parisienses eckhartianas. A maiêutica eckhartiana revela-se como o *eidos* da dinâmica transcendente: superação contínua da angústia de referencia semântica ou pragmática. Sua obra dialética é uma ascética que define a noética como um tropismo para o Incondicionado: *denudatio* é o resultado da *vocação* do *nous* para a superação da atividade cognitiva entendida como *apreensão* do condicionado ou *relativo*. É isso que caracteriza a ultrapassagem da dianoética (conhecimento mediado). A *paidéia* eckhartiana será o esforço de em atitude dianoética (ou dialética) manter o conhecimento sem mediação: ou dito de outra forma, e mais precisa, é o movimento de fazer da dissolução dos nexos dianoéticos a *mediação* da teoria apofática (sua noética negativa).⁴⁹.

Entretanto, devemos sublinhar que essa catástrofe parece indicar melhor esse apelo que Deus ou o ser fazem à alma ou ao homem. Apelo que quando ouvido e posto em marcha causa essa catástrofe. A mesma pode ser entendida tanto no sentido posto

⁴⁸ PHAN, Peter C. The Window of Holy Fools in Postmodernity. *Theological Studies*. Milwaukee: Marquette University. 62, 2001. p. 743.

⁴⁹ Op. Cit., p. 89.

por Heidegger quando fala do Dasein em relação ao ser exposto em sua clareira quanto por Eckhart ou Dionísio quando falam do direcionar-se da alma para o apelo de Deus. Dionísio segue aquela ideia filoniana de que a alma se dirige de grau em grau à perfeição – diga-se distanciar-se do mundo – para abrir-se ao apelo divino. A similitude de Dionísio com Filon é tão acentuada que o primeiro chega mesmo a usar o exemplo de Moisés – que para Filon, como já indicado, indica um modo de ser da alma em direção a Deus – como aquele que percorre esses degraus e atinge o *local* onde Deus reside:

[...] o divino Moisés recebe, em primeiro lugar, a ordem de se purificar, e depois a de se separar dos impuros, e que depois da purificação ele ouve as trombetas de múltiplos sons, vê numerosos fogos dos quais os inumeráveis raios difundem um brilho vivo, e que, separado da multidão, atinge então a elite dos sacerdotes, o cume das ascensões divinas.⁵⁰

Interessantemente, Moisés ainda não está em relação com Deus e nem contempla Deus, já que este não é visível, mas contempla “somente o lugar onde Deus reside”⁵¹. Mas devemos lembrar que a *Hierarquia Celeste* em Dionísio busca a semelhança divina, o quanto se pode, entre a criatura e Deus, assemelhando-se “Àquele que é seu próprio princípio”⁵². O “lugar” onde Deus reside parece indicar uma abertura em que o chamado para a alma se opera e para onde esta pode se dirigir. Este processo de “dirigir-se a...” como constituição ontológica fundamental da alma já está plenamente presente em Plotino.

Para Plotino, o processo das hipóstases conduz à compreensão da forma como relacionada a si mesma e com o outro: na relação consigo mesma indica o que ela é e na relação com o outro indica a totalidade. A forma do homem também se dá nesse processo relacional, acrescentando a temporalidade: “Notamos que Plotino sublinha uma distinção entre o homem eterno, representado aqui pela Forma do homem, e o homem no devir. Plotino evidencia o pressuposto da atemporalidade para que algo seja

⁵⁰ *De Mystica theologia*. I, § 3, 1000C – 1000 D.

⁵¹ Op. Cit.

⁵² *De Caelesti Hierarchia*. III, § 2, 165 B.

completo e, então, explicita que, enquanto a Forma do homem é eterna e, por isso, completa, o homem no devir só adquire seu acabamento e sua completude no tempo”⁵³.

Na delimitação de sua antropologia filosófica, Plotino entende que a alma possui uma parte inferior e irracional que deseja e uma faculdade de perceber e sentir que iniciam seu distanciamento da esfera sensível em direção ao transcendente. O filósofo aparece na doutrina plotiniana como aquele que se move numa via superior, dialética, em direção ao Uno⁵⁴. Plotino reconhece que inicialmente o cume da viagem em direção ao inteligível é *Noûs*, mas que este percurso se desdobra em direção ao princípio, o Uno. Mas não há uma ciência ou conhecimento entitativo sobre o Uno. O traço dado por Plotino é muito próximo à abertura enquanto solo ontológico privilegiado na analítica heideggeriana:

O tratado 9 (*Enéada* VI, 9 [9] 4, 1-5), por sua vez, sustenta que o Uno não pode ser apreendido por uma ciência ou inteligência (*lógos*), isto é, pela dialética, enquanto atividade discursiva. *A alma apreende (sýnesis) o Uno por uma presença (parousía)*. Ora, afinal, há uma parte ou algo da alma que viu o Uno e que não está misturada ao sensível, mas permanece sempre no inteligível; nessa contemplação, o sujeito e o objeto, o que é visto e a visão ela mesma são superiores ao raciocínio.⁵⁵

Esta presença possui o caráter ontológico originário da alma, uma vez que a mesma só é em relação ao seu princípio que é “maior” e “anterior” à mesma. Plotino indica claramente que a alma deve ir além do raciocínio, das imagens, da ciência entitativa, para conhecer o solo em que ela é de modo mais autêntico e, portanto, originário. Não se pode pensar numa modalidade ôntica de interpretação antropológica aqui dada: o sentido ontológico parece querer direcionar o pensamento para a contemplação da dinâmica ontológica que vai além de qualquer determinação de gênero ou espécie. Explica Pinheiro:

No entanto, nós mesmos não somos somente o nosso corpo, *nem ele pode nos definir naquilo que nos é mais próprio*. Como já dissemos, o ato próprio da alma é sua

⁵³ FERREIRA, Elisa Franca e. O homem a caminho do Uno nas Enéadas de Plotino: As Vias do Músico, do Amante e do Filósofo. *Archai. As Origens do Pensamento Ocidental*. Nº 5, Julho, 2010. p. 60.

⁵⁴ Plotino ainda fala do artista-músico e do amante. Cf. Op. Cit.

⁵⁵ Op. Cit. p. 61. (Grifo nosso).

contemplação do intelecto, e é neste ato que somos mais nós mesmos: “Agora, nós não somos aquilo (o corpo em ato), mas somos o ato do intelecto (*he dè toû nooûntos enérgeia*), de modo que quando isso está ativo, nós estamos ativos.” No entanto, nós normalmente estamos identificados com estratos de nosso ser que não nos definem de modo mais eminente, isto é, estamos identificados com a vida múltipla do mundo terrestre. Mesmo sem prestarmos atenção ao ato inteligível de nossa alma, nós o somos de modo fundamental.⁵⁶

Plotino, enquanto neoplatônico, não se distancia de Filon no que se refere ao entendimento de que a alma – portanto a essência do homem – possui natureza que transcende qualquer caráter entitativo; mais ainda, assim como Plotino, Filon indica o processo em que a alma se direciona para seu fundamento que – assim como em Heidegger temos a relação do Dasein para com o ser – possui relação com Deus para além do sensível, da publicidade. Em Filon é preciso, para conhecer a unidade divina, ir além das criaturas, uma vez que Deus que é “Seu próprio brilho, é contemplado apenas por meio d’ Ele mesmo, sem que coisa alguma coopere à clara percepção de Sua existência”⁵⁷, só pode ser contemplado a partir do próprio Deus, ou seja, do próprio princípio.

Em qualquer sentido apontado, seja direcionando o pensamento de Heidegger para Mestre Eckhart ou à tradição neoplatônica anterior, é possível concordar com a observação de Caputo de que Heidegger – assim como a tradição citada – “encontra no homem algo mais profundo do que no homem mais do que seu comércio cotidiano com as coisas que o cercam”⁵⁸. Estas similitudes, já posta a questão do Ereignis e da abertura, conduzem para uma dimensão que segue as conquistas deixadas por Heidegger: pensar tais similitudes à luz do conceito mesmo de abertura, *Lichtung*, e do destinamento do ser que, como veremos no item que se segue deste Capítulo, possui “parentesco” com o conceito de serenidade (*Gelassenheit*) em Mestre Eckhart. Só depois de finalizada esta tarefa é que estaremos prontos para analisar o conceito de abertura em Heidegger em consonância com o conceito de liberdade e criação em

⁵⁶ PINHEIRO, Marcus Reis. Inconsciente, Consciente e Cosmologia em Plotino. *Archai. As Origens do Pensamento Ocidental*. Nº 5, Julho, 2010. p. 51. (Grifo nosso). Em Proclo, é dito que a alma é divina e que “iluminada, uniforme, simples e, como diz Sócrates, espetáculos imóveis se apresentam aos que estão perante os Deuses e para as almas que abandonam o tumulto abundante da geração e que ascendem à divindade pura e despojada de vestes de mortalidade”. PROCLO. *Sobre a teologia de Platão*. I, IX.

⁵⁷ FILON DE ALEXANDRIA. *De Opificio Mundi*. § 46.

⁵⁸ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 156.

Eckhart. De fato, parece que as conquistas do neoplatonismo se consolidam em Eckhart e abrem novas possibilidades para o pensamento pensar a tradição – e isso mesmo a partir da desconstrução heideggeriana.

2. O sagrado, destinamento do ser e *Gelassenheit*.

2.1. *Geviert*: O lugar do sagrado em Heidegger.

O verbo habitar (*wohnen*) e construir (*bauen*), em Heidegger, ganham um lugar especial quando lhe permitem pensar a quadratura (*Geviert*) terra e céu, deuses e mortais. Habitar é pensado em conexão com o ser do homem: “[...] habitar constitui o ser do homem”⁵⁹. Construir, por seu turno, é propriamente habitar, ganhando duas acepções, ou seja, construir como cultivo e crescimento e construir enquanto o ato de edificar. Construimos enquanto somos aqueles que habitam. Habitar, em seu traço mais fundamental, indica que “[...] o ser do homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra”⁶⁰. Esse de-morar-se aloja a quadratura numa pertença originária: terra e céu, deuses e mortais se articulam numa unidade. O sentido que Heidegger extrai dos elementos da quadratura são de caráter poético e mítico e isso mesmo a partir de seu retorno aos pensadores gregos matinais e na visita demorada ao poeta Hölderlin.

O solo poético em que o habitar é erigido surge quando Heidegger lança mão do poema “No azul sereno...” de Hölderlin e centra-se no verso “... poeticamente o homem habita”⁶¹. A linguagem – e aqui mais especificamente a linguagem poética – permite o acesso à essência do habitar. Enquanto medida privilegiada, a poesia, para Heidegger, é a “[...] capacidade fundamental do modo humano de habitar”⁶². A poesia, construindo a essência do habitar, desentranha, a partir de seu dizer, o traço fundamental dessa mesma essência. O homem habita sobre a terra e sob o céu e isso perante os deuses e enquanto pertencentes à comunidade dos homens, os mortais. Assim, o que significam os elementos da quadratura no pensamento de Heidegger? O que nos diz terra, céu, deuses e mortais?

Na obra *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger discute os conceitos de mundo e terra a partir de uma obra de Van Gogh. Mundo e terra são “[...] em si mesmos, cada um, segundo a sua essência, polêmicos e beligerantes”⁶³. Há uma contraposição entre o

⁵⁹ HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. In: _____. p. 128

⁶⁰ Op. Cit. p. 129.

⁶¹ Idem. “...Poeticamente o homem habita...”. Op. Cit. p. 165.

⁶² Op. Cit. p. 179.

⁶³ Idem. *A Origem da Obra de Arte*. Lisboa: Edições 70, 1977. p. 44.

mundo e a terra: mundo é humano, é onde realizamos a atividade humana, onde nos utilizamos da terra sobre a qual ele se encontra. Como explica Inwood:

Um mundo de atividades e produtos humanos é estabelecido pela domesticação e utilização da terra sobre a qual ele se encontra. A terra se defende, cobrindo de vegetação, destruindo e reivindicando as nossas obras se não as vigiarmos e protegermos. Terra e mundo precisam um do outro. O mundo fica sobre a terra e utiliza as matérias-primas da terra. A terra é revelada como terra pelo mundo.⁶⁴

O mundo é entendido como a clareira das sendas das orientações essenciais. A abertura que o mundo representa permite que o ente saia de sua ocultação e a terra indica o elemento que deve salvaguardá-lo. Heidegger utiliza um tom poético para descrever os elementos da quadratura. A terra “[...] é o sustento de todo gesto de dedicação. A terra dá frutos ao florescer. A terra concentra-se vasta nas pedras e nas águas, irrompe concentrada na flora e na fauna”⁶⁵. O céu é “[...] o percurso em abóbadas do sol, o curso em transformação da lua, o brilho peregrino das estrelas, as estações do ano e suas viradas, luz e crepúsculo do dia”⁶⁶. Os deuses são “[...] os mensageiros que acenam à divindade. Do domínio sagrado desses manifesta-se o Deus em sua atualidade ou se retrai em sua dissimulação”⁶⁷. E os mortais “[...] são os homens. Chamam-se mortais porque podem morrer. Morrer diz: ser capaz da morte *como* morte”⁶⁸. É essa simplicidade que Heidegger determina como quadratura: “Em habitando, os mortais são na quadratura”⁶⁹, daí o lugar privilegiado do verbo habitar acima mencionado.

Esse tom poético tem como meta atingir a sacralidade que se dá na “intimidade mesma da fenomenalidade em que se expressa o mundo por meio de ‘coisas’”⁷⁰. Na quadratura se dão terra e céu, deuses e mortais – mas no terceiro termo, os deuses, Heidegger indica que o Deus se manifesta. É preciso entender, então, o lugar do sagrado no pensamento heideggeriano para podermos pensar o lugar desse Deus que se

⁶⁴ INWOOD, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Oxford-Malden: Blackwell, 1999. p. 50.

⁶⁵ HEIDEGGER, M. *Construir, habitar, pensar*. Op. Cit. p. 129.

⁶⁶ Op. Cit.

⁶⁷ Op. Cit.

⁶⁸ Op. Cit.

⁶⁹ Op. Cit.

⁷⁰ BATISTA, João Bosco. Geviert: o sentido do sagrado no pensamento de Heidegger. “*Existência e Arte*”. Universidade Federal de São João Del Rei. Ano III, nº III, janeiro a dezembro de 2007. In: http://www.ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/3_Edicao/Joao%20Bosco.pdf. Visitado em 18/05/2011. p. 1.

manifesta. A abertura proposta pelo termo *Ereignis* dispõe o homem diante da quadratura e acena para o sagrado e o Deus. Mas em que sentido pode-se pensar o sagrado aqui proposto e Deus? Sobre o sagrado, explica Bosco:

O sagrado não é algo qualquer e muito menos um Deus transcendente, conforme é apresentado pelo pensamento judaico-cristão. Ele é, na verdade, o ente enquanto acontecendo como “coisa”. O sentido de sagrado também pode ser compreendido a partir da dimensão em que ocorre a revelação da “coisidade” da coisa. O sagrado, que não se dá em uma dimensão transcendente e atemporal, tem como horizonte “quatro” elementos: a terra, o céu, os mortais e os imortais (os deuses). [...] Sagrado assume também o significado daquilo que permite que a coisa apareça como sagrada e que possibilita o âmbito no qual acontece o sagrado. Para Heidegger somente a linguagem poética é capaz de alcançar a profundidade em que se dá a epifania da coisa, indizível em linguagem científica e inabordável pelo método lógico-formal. Para alcançar o sagrado, o homem não tem que erigir para si nenhum templo, mesquita ou igreja, pois ele se dá lá onde o homem “mora”, isto é, em sua estância própria, no seu modo de existir no mundo.⁷¹

O passo inicial dado por Heidegger em direção ao sagrado se dirige aos gregos matinais: Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Esse passo de volta refuta a origem enquanto princípio (*Principium*), querendo pensá-la à luz do abismo (*Ab-Grund*). Heidegger foge da determinação *daquilo que é* a origem, reconhecendo o mistério que lhe é próprio. Esse traço de mistério está em consonância com a dinâmica própria do ser, o ocultamento. Dos pensadores matinais, portanto, Heidegger retira não apenas os elementos que serão fundamentais em sua ontologia, mas recolhe também o sentido dos deuses e do sagrado, portanto essenciais na determinação do tema na sua virada.

De Anaximandro, Heidegger recolhe a duplicidade do ser, a diferença ontológica. De Heráclito, Heidegger escuta a *νύκτις* (representada pela deusa Ártemis – abrigo para o surgimento e declínio) e o *λόγος* (entendido como a reunião dos “[...] indícios que remetem aos extremos, compreendidos enquanto surgimento e declínio, estando assim estes indícios também presentes em suas constitutivas possibilidades de ausência e, por conseguinte, abrindo uma ‘região inobjetual’ (*gegenstandlosen*

⁷¹ Op. Cit. p. 2.

Gegend)”⁷². De Parmênides, Heidegger ouve a deusa ἀλήθεια que possui como traço fundamental o velamento. A dinâmica da ἀλήθεια comporta a um só tempo λήθη e ψεῦδος: 1. Λήθη enquanto ocultação (*Verbergung*) dita, para além da presença de si mesmo, a regência da essência do ser no sentido do α- dito privativo, já que λήθη está “[...] manifestamente incluído (de um ponto de vista linguístico) em ἀλήθεια”⁷³. Sendo assim, ἀλήθεια - como aquela que rege a νύσις - possui como coração a λήθη e pode ser pensada a partir do jogo entre velamento (*Verborgenheit*) e desvelamento (*Unverborgenheit*). Heidegger cita o mito da Politéia de Platão para assegurar à λήθη o âmbito que deixa e faz aparecer e vigorar alguma coisa, o que lhe confere um campo “demoníaco” num sentido excepcional e 2. O termo ψεῦδος indica um modo de ocultação e uma maneira em que aquilo que está velado se dá. Tò ψεῦδος possui como traço fundamental o encobrimento e o desencobrimento – o encobrir em sentido mais amplo - e, nesse sentido, rompe como sentido contrário à ἀλήθεια. O demoníaco (*Damönischen*) citado em relação à λήθη permite Heidegger vislumbrar a essência das deidades gregas e o extraordinário. Esclarece Daniel Toledo:

Daimónion é então “a intrusão do extra-ordinário no ordinário” (*die Hereinwesung des Ungeheuren in das Geheure*), sendo os deuses gregos, *daímones*, “aqueles que acenam e indicam do ordinário para o extraordinário”. Por fim, esta é, em síntese, “a referência à essência dos deuses, referência que repousa no ser” e que constitui assim a deidade que se entrega ao revelado. Esta entrega é a inserção na “localidade do extraordinário: o campo da ocultação que se retrai”⁷⁴.

Neste percurso, Hölderlin surge como um poeta privilegiado e que possui, a partir da fundamentação originária da questão do ser pelos pensadores matinais, uma voz que acena para a origem. Toledo cita o texto *Über den Anfang* (GA 70) para indicar a aproximação que Heidegger estabelece entre Hölderlin e os pensadores matinais como uma chave para entendermos o sagrado em seu pensamento.

⁷² TOLEDO, Daniel S. Heidegger e a dimensão do sagrado no pensamento originário. *Revista Ítaca*. IFCS-UFRJ, nº 13, 2009. p. 164.

⁷³ ZARADER, M. Op. Cit. p. 80.

⁷⁴ TOLEDO, Daniel S. Op. Cit. p. 166.

Na obra “*Über den Anfang*” (2005), é sugerida, para a interpretação de Hölderlin, a leitura de Anaximandro, Heráclito e Parmênides. No parágrafo 138, intitulado “O Sagrado e o Ser” (“*Das Heilige und das Seyn*”), Heidegger afirma: “Ambos designam o mesmo, e contudo, não o mesmo.” O que há de comum em ambos é que eles “manifestam” o que “predomina e se apresenta antes dos deuses e dos homens; antes e por sobre eles,...” E que, “não obstante, os nomeamos ‘a origem’: O Sagrado e o ser designam a mais própria história da outra origem.”⁷⁵

O sentido dos deuses adquire um caráter ontológico, pois eles se dão no âmbito da verdade do ser. Hölderlin visita o pensamento originário e pode, assim, pensar e nomear o sagrado. De fato, o lugar privilegiado de Hölderlin reside mesmo no fato do poeta trazer o sagrado à palavra. Pensamento e poesia habitam o mesmo, estão ambos expostos à abertura do ser: a poesia “[...] possui, portanto, uma intimidade, uma união essencial com a linguagem”⁷⁶. Mas o dizer poético possui como essência a instauração da verdade, a desocultação. A palavra poética é, para Heidegger, “[...] a própria doação originária e fundante”⁷⁷. O pensamento de Heidegger encontra em Hölderlin um aceno que o encaminha em direção ao sagrado:

O sagrado, para o qual se volta o pensamento de Heidegger e a poesia de Hölderlin, impõe à palavra a renúncia de ser em última instância. Por isto, tanto os poemas de Hölderlin, quanto a filosofia de Heidegger, velam mais do que esclarecem. A poesia aponta para a abertura na qual todo pensar se abisma. A designação poética remete assim ao que se antepõe ao pensamento, indica o aberto que permite e exige a linguagem que lhe corresponda na “insuficiência”, numa precariedade que arroja o pensamento ao infundado, no que se mantém em uma clareira de significação aquém do ôntico.⁷⁸

Como o sagrado aponta para a abertura em que o ser pode ser pensado na sua radicalidade, não cabe inserir aqui o sentido transcendental do Deus judaico-cristão como acima nos referimos. Sagrado e ser não podem ser preenchidos com conteúdos objetivos. O sagrado, enquanto o in-aproximável (*das Un-nahbare*), “[...] desloca toda

⁷⁵ Op. Cit.

⁷⁶ ZANELLO, Valeska. A linguagem poética em Heidegger. *Educação e Filosofia*. v. 18, n. 35/36, jan-dez. 2004, p. 293.

⁷⁷ Op. Cit. p. 303.

⁷⁸ TOLEDO, Daniel S. Traços hermenêuticos para a compreensão do sagrado em Heidegger. *Kínesis*, Vol. III, nº 05, Julho, 2011. p. 214.

experiência de sua habituação e lhe subtrai assim a posição”⁷⁹. Esse novo modo de experiência abre o aberto ao olhar do homem: “‘Ver’ a abertura, até mesmo compreendê-la, é o que distingue os seres humanos”⁸⁰. O caráter da abertura (*Offenbarkeit*) permanece um mistério e, assim, na sua proximidade com o ser, o sagrado – radicado no ser - exige que todo o seu sentido permaneça sempre aberto e inesgotável.

O sentido da abertura e desta relação entre ser e sagrado impede que possamos pensar um Deus ôntico em Heidegger. Como diz Heidegger, “o que é sagrado tanto recebe a sua luz do azul como nele encobre sua própria escuridão. Retraindo-se, o sagrado instaura relações. O sagrado sabe chegar, preservando-se na retração relacionadora”⁸¹. O sagrado, em sua espantosidade (*Entsetzlichkeit*), permanece ainda velado. Na sua análise do hino “Der Ister” de Hölderlin, Heidegger conjuga sua compreensão do Deus do sagrado e da abertura com sua compreensão sobre a tradição metafísica onto-teo-lógica: a teologia não pode falar desse Deus, uma vez que todo entendimento teológico já pressupõe um *théos*, um deus e esse Deus, em comunhão com o sagrado, é também ocultamento. O sagrado é o espaço da deidade e se dá na iluminação que o ser traz de sua própria verdade. O sagrado, por fim, “[...] é renúncia de si enquanto concessão à divindade que lhe advém a partir de seu espaço de jogo aberto pela retração do ser. Mas neste advento, a divindade também já deve se dar ao modo do sagrado. Logo, o sagrado é a *esfera* (*Sphäre*) onde os deuses se velam”⁸².

Parece, então, justa a recusa de Heidegger em aceitar a tradição metafísica de caráter onto-teo-lógico que unia ser e Deus numa única esfera como um pensamento radical diante da diferença ontológica. Contudo, a *tradição do pensamento da negatividade* porta em seu dizer um traço que aponta para Deus sempre por seu encobrimento, sua negatividade que só pode ser aproximada pela via negativa. Heidegger, pelo viés da proximidade entre sagrado e ser e pelo descobrimento de seu sentido velado via dizer poético, aproxima-se do dizer místico que busca a união com a divindade - o sagrado em seu sentido, para esta tradição, negativo.

Nestes termos, o sagrado em Heidegger permite conjugar a abertura e o caráter de direcionar-se do ser - o destinamento do ser e o Ereignis – com as estruturas da

⁷⁹ HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 63. Apud Op. Cit.

⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Hölderlin's hymn "The Ister"*. Indiana: Indiana University Press, 1996. p. 91.

⁸¹ Idem. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 34.

⁸² TOLEDO, Daniel S. Op. Cit. p. 220.

tradição negativa que se abre com Filon e atinge Mestre Eckhart. Verifica-se, portanto, a validade das convergências estabelecidas entre a clareira (*Lichtung*), o destinamento do ser e a serenidade (*Gelassenheit*) após termos estruturado as convergências entre *Ereignis* e a abertura da alma. De fato, o sagrado funciona tanto como um ponto focal na quadratura quanto um centro das radiações para a abertura da alma em direção a Deus – pensado aqui em termos da radicalidade não ôntica da tradição do pensamento da negatividade: a abordagem de caráter não entitativo sobre Deus e a dimensão da Divindade (assim como em Dionísio e em Eckhart, respectivamente)⁸³.

2.2. *Lichtung*, destinamento do ser e *Gelassenheit*.

Lichtung – a clareira – significa o desvelamento da ocultação que, para Heidegger, “constitui a essência integral da ἀλήθεια”⁸⁴. Mas, antes que tratemos de modo mais demorado a questão sobre a verdade – tarefa encetada no próximo item deste Capítulo – é preciso que conjugemos a clareira com o destinamento do ser para alcançarmos o sentido de *Gelassenheit*. A clareira é, segundo Heidegger, o que “garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se”⁸⁵ e, mais ainda, “é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta”⁸⁶. A clareira é um fenômeno originário onde tanto o espaço quanto o tempo estático e “tudo o que neles se apresenta e ausenta possui o lugar que recolhe e protege”⁸⁷.

Se em Heráclito já temos o entendimento de que a φύσις indica o desabrochar a partir de si – indicação que para Heidegger já assinala a essência inicial do ser – é preciso, portanto, pensar a abertura em que o desabrochar se faz presente. O avançar no aberto que permite que todo ente seja o que é indica o traço essencial da φύσις enquanto traço “fundamental pelo qual todos os entes vêm a ser *enquanto entes*”⁸⁸. Este processo originário não pode ser observado no ente em si mesmo, uma vez que a φύσις assim

⁸³ Quando insistimos para o fato de que há elementos místicos no pensamento do segundo Heidegger, mas o mesmo não pode ser tratado como um místico, isso se torna ainda mais evidente pela dimensão mesma do sagrado apontada aqui. A linguagem poética fala do ocultamento do sagrado e da inesgotabilidade desse velamento, enquanto a linguagem mística acena para a mesma profundidade do velamento, mas permite inferir uma união espiritual com a Divindade.

⁸⁴ ZARADER, Marlene. *Heidegger e as Palavras da origem*. Op. Cit. p. 82

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *O Fim da Filosofia*. In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril, 1984. (Os Pensadores). p.77.

⁸⁶ Op. Cit.

⁸⁷ Op. Cit.

⁸⁸ ZARADER, Marlene. *Heidegger e as Palavras da origem*. Op. Cit. p. 45.

concebida fala do ser do ente. Assim, na conjugação do desabrochar, manifestar-se e erguer-se abrindo é que $\nu\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ é entendida como *aparecer*. Este aparecer assinala um caráter fundamental do ser: desocultar-se. Em relação à *Física* de Aristóteles, Heidegger une a $\nu\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ e o ser para atingir uma visão que procura ir além do equívoco que permanece quando não escutamos com atenção a afirmação de que “ser é $\nu\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, o que se manifesta a partir de si”⁸⁹. Escreve Heidegger:

Desocultar-se é um traço fundamental do ser. Isso parece querer dizer: existe o ser, e este ser tem então além disso ainda o atributo, que ele se desoculta. Mas o ser não é provido com o atributo de se desocultar, senão que o desocultar-se pertence ao que é próprio do ser. O ser tem seu próprio no desocultar-se. O ser não é algo anteriormente por si, que é depois em primeiro lugar realizado por desocultar-se. Desocultar-se não é um atributo do ser, senão: desocultar-se pertence à propriedade do ser.⁹⁰

Para evitar o sentido ainda oblíquo que a expressão “pertencer à propriedade” pode trazer, Heidegger afirma que “o ser pertence à propriedade do desocultar-se”⁹¹. Contudo, ainda radica na essência do próprio ser o fato de que para nós – o homem, o Dasein – o ente seja o mais manifesto e o ser o menos manifesto, já que o desocultar-se quando se desoculta possui um ocultar-se, um retirar-se: “Ser como um remeter-se clarificador é ao mesmo tempo retirada. Ao destino do ser pertence a retirada”⁹². Mas antes que possamos pensar esse destino do ser e buscarmos convergências com a doutrina eckhartiana do “nascimento do Filho” e da centelha da alma, faz-se necessário entendermos como da clareira chegamos a este destino, ao apelo que o ser reinvidica ao Dasein.

Na sua arrancada em busca pelo sentido do ser, Heidegger parte dos pensadores gregos matinais para alcançar a primeira escuta em que o apelo do ser se fez presente em nossa História ocidental. Como Heidegger entende a essência integral de $\alpha\lambda\epsilon\gamma\theta\epsilon\iota\alpha$ como o desvelamento da ocultação, ele propôs o termo *Lichtung* para falar da exigência de que o desvelamento reclama de um aberto prévio e que, portanto, há a

⁸⁹ HEIDEGGER, M. *O Princípio do Fundamento*. Op. Cit. p. 104.

⁹⁰ Op. Cit.

⁹¹ Op. Cit.

⁹² Op. Cit. p. 105.

abertura deste aberto. Heidegger acentua a diferença entre o adjetivo claro (*licht*) e a luz (*Licht*) com o termo *Lichtung*: o último, a clareira, “não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboa e o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância”⁹³. O tom poético aqui usado quer falar do terreno tornado livre onde tanto a luz e a sombra podem jogar. É a claridade que torna possível tudo o que aparece: trata-se de uma *região livre*. A procura por algo prévio à luz mostra o passo atrás dado por Heidegger em relação à tradição grega:

Se a problemática da luz é constante em toda a história do pensamento ocidental – e isto desde Platão, para quem a ἰδέα é inconcebível sem claridade – a meditação heideggeriana dá um passo atrás: não há certamente ideia sem claridade que a torna visível, mas não pode haver claridade nem, portanto, visibilidade, sem a *Lichtung*.⁹⁴

A clareira fala tanto da claridade, daquilo que se mostra, quanto do ocultamento, o que permanece não desvelado⁹⁵. O traço essencial aqui se mostra no fato de que na clareira há uma retirada e um mostrar-se, um desvelamento e um ocultar-se. O ser salvaguarda o seu próprio no desocultar-se, onde o ocultar-se é o modo no qual o ser perdura e, mais importante aqui, remete: se consente. Mas como se dá esse remeter-se do ser? Heidegger explicita: “O ser remete-se ao homem, ao instalar, luminescente, um espaço de jogo temporal para o ente como tal. O ser desdobra-se como um tal destino, como desocultar-se, que simultaneamente perdura enquanto ocultar-se”⁹⁶. É nesta direção que Heidegger define o destino do ser:

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-espço, 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

⁹³ Idem. *O Fim da Filosofia*. Op. Cit. p. 77.

⁹⁴ ZARADER, Marlene. Op. Cit. pp. 84-5.

⁹⁵ No próximo item deste Capítulo trataremos da relação entre *Lichtung* e ἀ8Z0γ4V.

⁹⁶ Idem. *O Princípio do Fundamento*. Op. Cit. p. 114.

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 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.⁹⁷

A partir do destino do ser podemos pensar no caráter destinável do ser. Este caráter destinável – o ser se nos remete – unido ao próprio destino do ser pode ser traduzido como “*o destinamento do ser*”. Esta expressão que propomos não fala apenas do próprio destino do ser no sentido de atribuir-se e se aclarar, mas também no caráter destinável do ser, ou seja, ao remetimento e sua recepção. O remetimento significa que o ser sempre se nos remete e que no espaço clarificante torna possível que o ente como tal se mostre e que a História possa adquirir seu sentido mais originário. Heidegger alinha o fundamento e o destino do ser para falar do envio do ser ao Dasein, pois somos nós que recebemos aquilo que se nos remete. *O destinamento do ser* unifica a plurivocidade do sentido do destino do ser e do seu caráter destinável, além de acentuar o caráter de recepção do remetimento que o Dasein possui diante do apelo do ser. *O destinamento do ser* responde tanto pelo envio como pelo recebimento, tanto pela clareira quanto pelo jogo que se dá na mesma, tanto pelo desvelamento quanto pela ocultação.

O ser se dirige a nós em retirada e “se dirige através dele, os mesmos a quem o ser, enquanto tal destino, nega a clareira da origem da sua essência”⁹⁸. Somos nós os da clareira do ser e aqui, em definitivo, conquistamos o sentido da expressão *destinamento do ser*: na clareira em que o destino do ser joga, o Dasein possui a compreensão do ser, ou seja, na sua essência, o Dasein está aberto no projeto do ser. Esta compreensão adquire sua força maior quando posta em conexão com a clareira, numa clareira do ser. No destino do ser, “o ser não exprime outra coisa senão: remeter-se da aclaradora instalação da área para uma aparição do ente numa respectiva matriz, com uma retirada simultânea da origem da essência do ser como tal”⁹⁹. *O destinamento do ser* clarifica não apenas o sentido da aparição, mas também do envio, ocultação e recebimento.¹⁰⁰

⁹⁷ Op. Cit. p. 95.

⁹⁸ Op. Cit. p. 127.

⁹⁹ Op. Cit. p. 131.

¹⁰⁰ Não cabe aqui trazer à tona, em toda sua amplitude e desdobramentos, a questão da relação entre ser e tempo. Tempo e ser não podem ser reduzidos a puros entes, logo Heidegger sugere que há (*es gibt*) tempo e há ser. *Es gibt* nos fala de uma doação – Heidegger a caracteriza pela palavra destinar (*Schicken*),

A conquista desta expressão é valiosa para entendermos com mais acuidade o sentido que Heidegger dá ao vocábulo *Gestell* e à conexão do mesmo com o pensamento calculador e o pensamento originário e o salto em direção à serenidade (*Gelassenheit*). No Capítulo 2, 1.1., tratamos da questão da técnica e assinalamos que o pensamento, em sua abertura original, se mostra como um recolhimento do presente. Na tese de Heidegger, o pensamento pertence ao ser e o pensamento meditante é aquele que se mantém na obediência ao ser; o pensamento calculador, por sua vez, é aquele que se afastou de seu elemento original. O desdobramento das discussões sobre a técnica, o pensamento calculador e o pensamento meditante encontra seu desfecho no discurso pronunciado em 30 de outubro de 1955 em Messkirch em razão da celebração do 175º aniversário do compositor Corandín Kreutzer, e publicado por Neske, Pfullingen, em 1959 e intitulado “Serenidade” e que foi seguido do escrito “Debate sobre a Serenidade. De uma conversa sobre o pensar em um caminho do campo”. Heidegger parte da admissão de que somos dominados pela ciência e pela técnica, centrados no pensamento calculador, o pensar que “planifica, controla, organiza, investiga”¹⁰¹, voltado para determinados resultados, mas não centrado num processo meditativo sobre o sentido de tudo o que é.

Como já indicado anteriormente, Heidegger não quer pensar a ciência como uma arte diabólica. Dependemos dos objetos da técnica. O problema reside na nossa relação com os mesmos. Para Heidegger, a atitude adequada é que deixemos “os objetos técnicos entrar em nosso mundo cotidiano e ao mesmo tempo deixemos-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior”¹⁰². O objetivo de Heidegger no diálogo entre o investigador, o erudito e o professor é alcançar o sentido de *Gelassenheit* como a essência do pensar. A serenidade é a atitude que diz simultaneamente sim e não ao mundo técnico, um pensar que é o pensar do pensador, ou seja, o pensar meditativo. O pensar meditativo não nos aparta das coisas: “O pensar meditativo não nos aliena da realidade. Ao contrário, mantêm-nos extremamente focado em nossa realidade, no *hic et nunc* de nosso ser,

permitindo que o ser apareça como “o que é destinado” (*das Geschickte*). *Es gibt* também acentua o caráter de envio mais original que “dá” o ser – e isso mesmo em relação à doação dada pela história da destinação do ser e o resultado de um envio. Cf. ver HEIDEGGER, M. *Tempo e Ser*. Op. Cit.

¹⁰¹ BAUCHWITZ, Oscar Federico. Reflexões sobre a serenidade em Heidegger: a caminho do que somos. *Ética*. Rio de Janeiro, v. 13, nº 2. 2006. p. 104.

¹⁰² HEIDEGGER, M. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones de Serbal, 1994. p. 23.

‘existência’”¹⁰³. O pensar meditativo nos engaja em nós mesmos, nos recoloca em direção à clareira, ao nosso próprio ser. Trata-se de uma atitude:

A atitude pela qual nos mantemos abertos ao sentido oculto do mundo técnico é a abertura ao mistério (*die Offenheit für das Geheimnis*). Tal abertura e a serenidade se pertencem mutuamente. A partir desta relação, o estar-no-mundo torna-se outro. Esta atitude nos promete um novo solo e um fundamento sobre os quais subsistir, um novo enraizamento que se aproxima e nos permite pensar de que forma poderíamos estar no mundo técnico, mas ao abrigo de sua ameaça. A Serenidade para com as coisas indica uma nova relação para com as coisas, situando-nos além da relação moderna de sujeito e objeto, que é apenas uma variação histórica da relação do homem com a coisa, onde por um lado, as coisas se convertem em objetos antes mesmo de atingirem a sua natureza coisal (*Dingwesen*) e por outro, o homem convertido em egoidade (*Ichheit*), se mantém preso à definição de sua própria essência como animal rationale e não investe em procurar a sua essência além de si mesmo.¹⁰⁴

A serenidade em direção às coisas é “uma expressão de uma mudança no pensar. Pensar não é apenas calcular, mas ponderar o sentido envolvido e oculto por trás daquilo com que nos relacionamos e com a qual estamos engajados”¹⁰⁵. Neste ponto, é preciso salientar que Caputo encontra nesta serenidade heideggeriana uma convergência com a tradição mística de Eckhart: Heidegger não encontra uma palavra melhor do que serenidade (*Gelassenheit* do vocabulário eckhartiano) para descrever essa relação de cooperação do Dasein para com o ser, ou seja, trazendo o ser para sua verdade.

O professor, no diálogo referido, assinala que se ele apenas possuísse a serenidade certa, então ele estaria livre do querer. Contudo, o professor acentua que há uma diferença entre a serenidade defendida por ele e a preconizada pelos místicos: a serenidade não significa livrar-se da própria vontade em direção à vontade divina. Caputo entende que a posição de Heidegger só é possível de ser defendida porque Heidegger não queria pensar a serenidade em termos de moralidade, uma vez que o amor próprio (*Eigenliebe*) e a vontade pessoal (*Eigenwille*) parecem indicar, na doutrina de Eckhart, defeitos morais.

¹⁰³ PEZZE, Barbara Dalle. Heidegger on Gelassenheit. *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*. 10, 2006. p. 101. Visitado em: 10/05/2011. In: <http://www.mic.ul.ie/stephen/vol10/Heidegger.pdf>.

¹⁰⁴ BAUCHWITZ, Oscar Federico. Op. Cit. p. 108.

¹⁰⁵ PEZZE, Barbara Dalle. Op. Cit. p. 104.

O ponto de contato entre a serenidade eckhartiana e a serenidade heideggeriana reside na atitude de indicar um perigo e apontar para uma dimensão mais profunda do homem, seja libertando-o de uma compreensão que objetifica o ser (antropologia filosófica), seja indicando o perigo do racionalismo e da absolutização da razão contra a fé (atitude religiosa presente na mística). Além do mais, há em ambas as atitudes um direcionamento em direção à “pobreza”, já que Heidegger “também enaltece o simples e o rural”¹⁰⁶, uma vez que o homem é o pastor do ser – não o senhor das coisas, dos entes e tampouco do ser: “A pobreza do Dasein é que ele não tem poder de dispor do ser”¹⁰⁷. Para Caputo, a falta da metafísica é como o falso orgulho, já que neste último o homem pretende ser o que não é e não enxerga o que realmente é. Mas Heidegger não parece disposto a aceitar essas similitudes. Como explica Bauchwitz:

Como sugere M. Álvarez Gómez em seu artigo “Raíces místicas del pensamiento de Heidegger”, Heidegger conhece e recebe as influências de Mestre Eckhart e Angelus Silesius e “traduce la mística al pensamiento filosófico[...] Mestre Eckhart é lembrado no diálogo pela ressonância que possui a serenidade-gelassenheit em sua obra, mas, de uma forma inesperada, Heidegger quer mostrar uma diferença: “inclusive a serenidade pode ser pensada ainda dentro do domínio da vontade, tal como sucede com os antigos mestres do pensar, p.ex. o mestre Eckhart. De quem, no entanto, há muito de bom que aprender”. *É estranho que Heidegger recuse a aproximação com Eckhart*, que é conhecido pela sua doutrina do desprendimento ou abandono. De fato, Heidegger conhece e cita o mestre de Erfurt em diversas partes de suas obras. Aqui, no entanto, Heidegger nos diz que a sua “serenidade não menta o abandono da vontade própria em favor da vontade divina”. *O que nos surpreende é que em Eckhart tal abandono deveria ser matizado, porque deus não possui esta vontade e nem é mais o mesmo deus da tradição, em termos heideggerianos, onto-teo-lógica*. Por outra parte é evidente que o termo em Heidegger se mantém em um âmbito totalmente distinto ao vivido pelo místico e surge como resposta ao mundo da técnica contemporânea.¹⁰⁸

Entretanto, vale ressaltar que o mundo da técnica contemporânea está diretamente ligado ao pensamento calculador. A serenidade em Heidegger aponta para o não-querer, ou seja, uma determinação que ainda continua significando um determinado querer, mas tomado por um não que abdica o próprio querer: “Essa recusa patente na

¹⁰⁶ CAPUTO, John. Op. Cit. p. 176.

¹⁰⁷ Op. Cit.

¹⁰⁸ BAUCHWITZ, Oscar Federico. Op. Cit. p. 103.(Segundo grifo nosso).

expressão do não-querer é a recusa daquilo que vige em e pelo pensamento calculador. A expressão não se limita à negação do vigente senão que nela se antecipa um novo comportamento”¹⁰⁹.

Este comportamento do não querer é um deixar ser próprio da serenidade e que envolve, em si mesma, uma negação e que permanece absolutamente fora de qualquer tipo de querer. O sentido do não-querer trafega de uma estância de pura negação à uma atitude: “No início da conversação, Heidegger parece favorecer o primeiro sentido de não-querer – querer não querer (*willentlich dem Wollem absagen*). Mas, então, ele acrescenta que é ‘pelo significado’ deste primeiro sentido (*durch dieses*) que nós alcançamos o ‘pensar que não é um querer’”¹¹⁰.

Esta atitude significa um salto em direção “para nenhum outro lugar que aquele onde já nos encontramos e estamos admitidos, se ele aparece remoto é porque permanece oculto, embora sendo o mais próximo”¹¹¹. O caráter próprio aqui não é de uma atividade, “pois ela não pertence ao domínio do querer”¹¹². Assim como Eckhart determina que o homem deve libertar-se das criaturas através do abandono de seus desejos e de seu querer com o intuito de atingir uma região em que a alma é de modo mais próprio e em que pode relacionar-se com Deus em sua revelação, Heidegger nos fala da necessidade de se livrar (*Losgelassensein*) dos entes e do pensamento representacional – entendido aqui como o horizonte do representar subjetivo-transcendental – para atingir a essência do pensamento. Só indo além do representar transcendental-horizontal – que é uma renúncia – é que o Dasein pode atingir a região da abertura, a região que vem ao nosso encontro (*das uns Entgegenkommende*). Esta região (*Gegend*) é a região de todas as regiões: a região do encontro: “Esta abertura em si mesma, ‘a região de todas as regiões’, é aquilo que ‘vem nos encontrar’, assim que nós começamos a pensá-la como ‘a região’, ela se revela a si mesma como ‘aquilo que vem nos encontrar’”¹¹³. A região pode ser pensada em conexão com a verdade do ser em direção ao ente:

A Região é tanto amplidão livre (*freie Weite*) quanto morada (*Weile*), de modo que nela o aberto se mantenha e se sustente, deixando cada coisa abrir-se no seu repouso próprio. E, por

¹⁰⁹ Op. Cit. p. 109.

¹¹⁰ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 177.

¹¹¹ BAUCHWITZ, Oscar Federico. Op. Cit. p. 109.

¹¹² LUCENA, Antonio Dieguez. Thinking about Thecnology, but... in Ortega's or in Heidegger's Style? *Argumentos de Razón Técnica*, nº 12, 2009. p. 103.

¹¹³ PEZZE, Barbara Dalle. Op. Cit. 106.

isso, a Região menos vem ao nosso encontro do que se retira, dando abrigo a todas as coisas, de tal maneira que nela já não possuem o caráter de objetos diante de nós, senão que jazem, descansando no repouso de seu próprio ser.¹¹⁴

Se meditarmos sobre a relação entre *Gegend* e *Gelassenheit*, perceberemos que o aberto da região possui o caráter de determinação da relação do ser com o Dasein (em que se faz ouvir a verdade do ser, *Gegnet*) que se opera na atitude da serenidade. Além disso, a serenidade possui privilégio na relação com a região, já que a serenidade é “o envolvimento outorgado pelo aberto e aponta para um comprometimento com o não-querer. Em consequência, como um pensar que não representa, a ação meditativa deve possuir uma espécie de energia ativa (*Tatkraft*) e resolução (*Entschlossenheit*) que de nenhum modo possuem o teor de uma vontade”¹¹⁵.

Em Eckhart, a serenidade está diretamente ligada ao desprendimento. Eckhart exalta o desprendimento acima de todas as virtudes – o que ainda lhe confere um caráter moral – pois o mesmo “força a Deus a me amar”¹¹⁶. A alma se abre para que Deus possa entrar mais intimamente à ela e “unir-se melhor comigo do que eu poderia unir-me com Deus”¹¹⁷. Assim como a serenidade em Heidegger, Eckhart traça um movimento que abandona as criaturas, os entes, e se dirige para uma região em que encontra sua essência mais profunda, originária e verdadeira. Mas salta, também, para além do âmbito moral:

“Gelassenheit” em Mestre Eckhart não é para ser confinada dentro da esfera da moralidade. Ela pressupõe, para ser claro, a própria purificação moral. Isso é óbvio a partir de nossa leitura do tratado *O Desprendimento* no primeiro capítulo onde Eckhart argumenta que o desprendimento é a perfeição e o florescimento de todas as virtudes [...] Contudo, no sermão sobre a pobreza [...] Eckhart quer ir além do bem e do mal, isso é, além dos desejos bons e dos desejos maus para adentrar o reino do querer desconhecido em que o fundamento de Deus e o meu fundamento são o mesmo.¹¹⁸

¹¹⁴ BAUCHWITZ, Oscar Federico. Op. Cit. p. 111.

¹¹⁵ Op. Cit. p. 112.

¹¹⁶ MESTRE ECKHART. *O Desprendimento*. Op. Cit. p. 148.

¹¹⁷ Op. Cit.

¹¹⁸ CAPUTO, John. Op. Cit. p. 180.

Eckhart quer mergulhar no abismo divino saltando pelo barulho e tarefas do mundo. Heidegger quer saltar sobre o pensamento calculador para atingir a região em que o ser revela seu sentido e verdade. Caputo entende que a não aceitação de Heidegger à serenidade eckhartiana reside no equívoco de Heidegger em entender que esta se resumiria ao seu sentido moral. Para Eckhart, a serenidade exige não apenas a suspensão do querer num sentido estrito, mas sim em todo e qualquer sentido. A alma deve livrar-se do falatório – tanto interno quanto externo – livrar-se “de todos os conceitos, de todas as imagens e todas as representações para ter um ‘templo vazio’ em que Deus possa vir”¹¹⁹. Nessa união, em que a alma entra no abismo da divindade apartada das coisas, ela é admitida na região originária em que as coisas retiram seu sentido. A persistência da alma no desprendimento é atingir a serenidade e permanecer nessa união. Heidegger parece indicar que na serenidade “parece haver, portanto, uma persistência (*Ausdauer*) do homem em manter-se na origem de sua própria essência, o permanecer confiado à pertença da Região”¹²⁰.

Assim como o desprendimento nos coloca na região em que posso forçar Deus a me amar e unir-se à sua origem, o *Gegnet* – “outro nome para a verdade do ser”¹²¹ – move-se para nós e nos encontra através do pensamento meditante que põe o Dasein na região em que a serenidade possibilita o seu modo autêntico de ser ao postar-se na clareira, na abertura. O termo *Brauchen* indica, em Heidegger, o fato de que ser e Dasein se pertencem mutuamente. O evento da verdade só ocorre na clareira, na abertura, apesar deste evento não ser determinado pelo Dasein. Eckhart parece apontar no mesmo sentido dado por Angelus Silesius de que Deus e homem possuem uma co-poertença, já que Deus é tido como importante para a alma assim como a alma é importante para Deus.¹²²

Eckhart, ao ir além do querer e atingir uma região em que o aspecto relacional é decisivo, parece se aproximar daquilo que Heidegger quer pensar quando fala na serenidade. Ambos os pensadores indicam um modo impróprio de ser do Dasein ou da alma e indicam o pensamento calculador ou o falatório cotidiano (a consolação nas coisas) como indicações de que ainda não se atingiu a região radical em que o ser ou

¹¹⁹ Op. Cit.

¹²⁰ BAUCHWITZ, Oscar Federico. Op. Cit. p. 112.

¹²¹ PEZZE, Barbara Dalle. Op. Cit. p. 108.

¹²² Caputo parece reticente em admitir essa aproximação: “É verdade que Eckhart tende a desenhar Deus como precisando do homem para revelar-se, que ele tende a dizer que a alma é um complemento necessário à vida Trinitária. Mas quando a Inquisição o pressionou sobre este ponto, ele alegou que essas eram expressões ‘enfáticas’ que não implicavam uma dependência do ente em Deus”. CAPUTO, J. Op.Cit. p. 183. Diante de tal pressão, creio que seria muito difícil afirmar o contrário.

Deus possam falar a verdade. O Dasein e a alma saem de uma região de confinamento e desconhecimento da escuta atenta da verdade de Deus ou do ser para atingir a revelação, através de uma região privilegiada e de uma atitude também privilegiada, do sentido mais radical doado por Deus ou pelo ser num apelo direcionado à alma ou ao Dasein.

A dimensão aqui analisada coloca num mesmo terreno a Gelassenheit eckhartiana e a serenidade heideggeriana quando aponta o equívoco de Heidegger em entender a primeira apenas em seu âmbito moral, portanto de natureza ôntica. Eckhart, se quer atingir a esfera originária em que Deus se dirige à alma e esta pode ouvir, no silêncio do desprendimento e na postura da serenidade, seu apelo, então parece mesmo necessário que ele tenha ido além das determinações morais da serenidade. Em ambos pensadores, percebemos a construção de uma compreensão que vai além de um dizer entitativo e que se foia muito mais no caráter relacional da abertura: seja de Deus para com a alma, seja do ser para com o Dasein.

Conquistada, assim, a similitude entre a serenidade em Eckhart e Heidegger, resta realizar o estudo do conceito de verdade em Heidegger – e sua compreensão sobre o λόγος - para estabelecer uma ligação entre o mesmo e a compreensão eckhartiana de liberdade. O objetivo do próximo item deste Capítulo é acentuar a aproximação que pode ser estabelecida entre o termo em Heidegger – atrelado à existência – e as idéias de Eckhart sobre o nascimento do Filho na alma e a liberdade enquanto estrutura relacional.

3. ζ!8Zθγ4∇, λόγος e Negatividade.

Para conquistar a possibilidade de pensar o conceito de verdade em Heidegger em conexão com a doutrina eckhartiana do “nascimento do Filho na alma” e da liberdade em seu aspecto relacional, é preciso que seja estabelecido, seguindo os passos do próprio Heidegger, o entendimento inicial da verdade em conjunção com o conceito de λόγος. Esse passo é dado já no § 7 de *Ser e Tempo* e possui desdobramentos na obra de Heidegger que é importante seguir se o que se deseja é estabelecer uma leitura aproximativa entre Heidegger e Eckhart em relação a estes termos – o que vincula tal similitude ao Neoplatonismo e, por seu caráter negativo, à tradição do pensamento da negatividade.

3.1. Λόγος: mostrar-se e velamento.

Heidegger principia afirmando que em Platão e Aristóteles, “o conceito de λόγος é polissêmico”¹²³. Esta polissemia deriva de um modo de tratar o λόγος heraclítico: “Desde a Antiguidade, interpretou-se o λόγος em Heráclito das maneiras mais diversas: ora, como *Ratio*, ora, como *Verbum*, ora como lei do mundo, ora, como o que é lógico e a necessidade de pensamento, ora como sentido, ora como razão”¹²⁴. Seja como for, Heidegger entende que a palavra teve seu sentido próprio encoberto ao se “traduzir” λόγος por “razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção”¹²⁵. Na relação com juízo, λόγος aparece como discurso, mas que é preciso tornar claro o que é próprio do discurso. Aristóteles determina o discurso como αποναίνεθαι - o λόγος revela aquilo de que trata o discurso: “O λόγος deixa e faz ver

¹²³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 62.

¹²⁴ Idem. Logos (Heráclito, Fragmento 50). In: _____. *Ensaaios e Conferências*. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 184. (Note-se que em Filon o sentido de λόγος seria um intermediário entre o puramente imanente, sensível, e o puramente inteligível, significando o pensamento de Deus enquanto a ideia por excelência. Cf. BREHIER, Emile. Op. Cit. pp. 92-93, 113 e 139).

¹²⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit.

(ναίνεσθαι) aquilo sobre o que se discorre e o faz para quem discorre (médium) e para todos aqueles que discursam uns com os outros”¹²⁶.

Mas Heidegger quer atingir uma determinação ainda mais radical do λόγος. Esse passo tem que sair de Heráclito para “meditar mais extensamente, e para lá de apenas Heráclito, a abertura original do ser”¹²⁷. A forma estrutural de síntese (σύνθεσις) do λόγος atinge o sentido de um significado puramente apofântico que “indica deixar e fazer ver algo *como* algo, na medida em que se dá *em conjunto com* outro”¹²⁸. Busca-se, assim, saltar sobre o conceito de concordância para se conquistar uma dimensão mais originária do termo – tarefa essencial para desvelar o sentido originário da verdade. O ser verdadeiro do λόγος retira o ente de seu velamento e possibilita que haja discurso sobre o mesmo, que haja um dizer (λέγειν) sobre o ente desvelado (ἀληθεύς). Aqui, Heidegger conecta em definitivo λόγος e λέγειν: “É do λέγειν que depreendemos o que é o λόγος. O que significa λέγειν? Todo mundo que conhece a língua grega sabe a resposta: λέγειν significa dizer e falar; λόγος significa: λέγειν, como *aussagen* – enunciar, e λεγόμενον, como o enunciado *ausgesagten*”¹²⁹.

O λόγος, portanto, leva o fenômeno a aparecer por si mesmo e isso mesmo enquanto um apelo que nos chega na fala: “Heidegger desenvolve a dimensão de um *logos* originário, que remete o sujeito à pertença, como um lugar comum do qual faz parte e através do qual se compreende o mundo”¹³⁰. Torna-se clara essa assertiva quando entendemos que para Heidegger somos nós que escutamos o apelo, mas apenas quando *pertecemos* a este. O λέγειν fala de um deixar o real disponível no seu conjunto – pertencendo ao apelo da fala na disponibilidade da abertura para o real que dispõe a unidade de algo que se dispõe como ele mesmo. Acrescenta Heidegger:

Com isto se evoca o Λόγος: ὁ Λόγος, o *legen*, o de-por e pro-por, é o puro deixar dispor-se em conjunto o que, por si mesmo, assim se prostra. O Λόγος vige, pois, no e como o puro *legen*, o puro de-por e pro-por, que colhe, escolhe e recolhe no recolhimento originário

¹²⁶ Op. Cit. pp. 62-3.

¹²⁷ ZARADER, Marlene. Op. Cit. p. 204.

¹²⁸ HEIDEGGER, M. Op. Cit. p. 63.

¹²⁹ Idem. *Logos*. Op. Cit.

¹³⁰ STEFANI, Jaqueline. O *logos* em Heidegger: lógica, verdade e metafísica. *Conjectura*. V.14, nº 1, 2009. p. 55. HEIDEGGER, M. Op. Cit. p. 190.

de uma concentração. O Λόγος é, assim, o recolhimento originário de uma colheita original a partir de uma postura inaugural. ó Λόγος é postura recolhedora e nada mais.¹³¹

Indo além das determinações da ἐπιστήμη λογική - a lógica entendida como ciência ou saber do λόγος - Heidegger que ir além do sentido metafísico de λόγος que é derivado. Não se trata mais de apenas definir o λόγος como aquilo que enuncia alguma coisa a propósito de alguma coisa, pois só é possível enunciar a coisa se a mesma já foi “previamente captada e identificada como aquilo que é”¹³². A lógica possui uma compreensão posterior do sentido originário dado aqui por Heidegger ao λόγος:

A Lógica entende o λέγειν no sentido de λέγειν τι κατά τινος, para enunciar algo sobre alguma coisa. O algo sobre o que a proposição é feita é, neste caso, o que reside sob ele. O que reside sob é chamado em grego de ὑποκείμενον, *subiectum* em latim. Aquilo sobre o que o λέγειν enuncia algo é o sujeito da proposição; e aquilo que é declarado sobre o mesmo é o predicado. O λόγος, enquanto λέγειν τι κατά τινος, é o enunciado de alguma coisa a propósito de alguma coisa.¹³³

Zarader declara que Heidegger se esforça por se aproximar da origem, por atingir uma lógica original. Heidegger quer desvelar o sentido fundamental de λόγος numa conexão com o verbo λέγειν para evitar as ambigüidades que a lógica e as determinações ulteriores da tradição trouxeram ao termo. Seguindo Heráclito, Heidegger assinala a escuta em sentido próprio que ocorre quando se dá ouvido ao λόγος e que acontece enquanto a escuta pertence ao λόγος, permanecendo um λέγειν. Esta escuta, o dizer, o de-por e pro-por repousam no λόγος enquanto postura recolhedora. O Ἐν Πάντα heraclitiano – “Um: Tudo; tudo: um”¹³⁴ - fala “do vigor em que o Λόγος vige e se dá”¹³⁵. A postura recolhedora faz com que o λέγειν seja

¹³¹ Op. Cit. 190

¹³² ZARADER, Marlene. Op. Cit. p. 210.

¹³³ HEIDEGGER, M. *Was heisst Denken?* Op. Cit. p. 158.

¹³⁴ Idem. *Logos*. Op. Cit. p. 193.

¹³⁵ Op. Cit. p. 194.

agora entendido como o vigor da união em direção àquilo que o λόγος, enquanto postura recolhedora, encobre e desencobre. Esclarece Zarader:

Se, com efeito, λέγειν significa estender, é num sentido bem determinado que agora nos é acessível: significa exclusivamente estender-junto, quer dizer reunir numa posição extensa. Por outro lado, se é verdade que λέγειν, tal como acaba de ser explicitado, é outra coisa e mais do que uma actividade humana, se é ou pode tornar-se uma palavra do ser, então é preciso restringir ainda mais o sentido corrente da palavra <<estender>>, isolando-a do registro de <<fazer>>. É claro, com efeito, que se ele incide sobre a totalidade do ente, o seu <<objecto>> está já aí, já posto ou estendido junto diante – numa palavra: já presente. O λέγειν, em relação a esse presente, só pode então ter um sentido: o de <<deixar>> estendido junto o que, de si, está já estendido.¹³⁶

Na confluência da unidade entre λέγειν, λόγος e Πάντα, entende-se o primeiro como vigor da união e o segundo como aquilo que deixa dispor-se num conjunto o um-tudo, o terceiro termo. Se o λόγος “repõe o vigente na vigência”¹³⁷, então há um desencobrir do vigente em sua vigência – e aqui Heidegger afirma que todo desencobrimento é ἀλήθεια: acrescentando que ἀλήθεια e λόγος são o mesmo: “Em si mesmo, o Λόγος é *simultaneamente* des-velar e ve-lar. É a ἀλήθεια”¹³⁸. Mas antes que tratemos da própria ἀλήθεια, é necessário compreender a junção que Heidegger opera quando, para atingir a dinâmica originária da verdade via λόγος, usa a expressão ó λόγος λέγει: “[...] o Λόγος é o que deixa-estendido-junto-diante”¹³⁹. A intenção é fugir da dimensão lógica do pensamento sobre o λόγος, uma vez que “a doutrina do pensamento se chama lógica porque o pensamento se desenvolve no λέγειν do λόγος”¹⁴⁰.

O λόγος, portanto, é pensado como palavra-chave que quer pensar o ser do sendo. Neste pensar, reside uma abertura radical que trata do mostrar-se e velamento daquilo que vige e que, em termos estruturais, se fazem fundamentais para atingirmos uma compreensão adequada do conceito de verdade em Heidegger. Nesta abertura

¹³⁶ ZARADER, Marlene. Op. Cit. p. 219.

¹³⁷ HEIDEGGER, M. Op. Cit. p. 195.

¹³⁸ Op. Cit.

¹³⁹ ZARADER, Marlene. Op. Cit. p. 228.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Was heisst Denken?* Op. Cit. p. 171.

radical, em que Heidegger explora o mais profundo e originário do termo retornando e indo para além de Heráclito, desdobra-se o sentido de λόγος na direção da ἀλήθεια. Este desdobramento – a partir do λόγος que evoca “o que recolhe todo vigente em sua vigência e nela o deixa disponível”¹⁴¹ – propõe uma leitura ainda mais radical sobre a verdade, atrelando o termo à existência e à abertura, que nos possibilita não apenas ver a radicalidade com que Heidegger chega à linguagem¹⁴², mas ao conceito mesmo de verdade enquanto des-velamento num sentido ontológico fundamental. Cumpre agora, portanto, explorar o sentido de ἀλήθεια e verificar traços de parentesco com a tradição do pensamento da negatividade, mais especificamente com a doutrina do “nascimento do Filho na alma” e da liberdade como abertura relacional em Mestre Eckhart.

3.2. ζ18Zθγ4V: existência, verdade e liberdade.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger alega que há muito tempo que a filosofia correlaciona verdade e ser: seja na descoberta primeva de Parmênides do ser dos entes que identifica o ser com a compreensão do ser ou com Aristóteles que determina a própria filosofia como ciência da verdade. O nexos entre ser e verdade reside num âmbito da problemática ontológica fundamental. Para atingir a determinação da essência da verdade como verdade da essência, Heidegger partirá inicialmente do conceito tradicional de verdade para depois atingir o fenômeno originário de verdade. Este conceito tradicional possui três teses que caracterizam a apreensão tradicional da mesma: “1. O ‘lugar’ da verdade é a proposição (o juízo). 2. A essência da verdade reside na ‘concordância’ entre o juízo e seu objeto. 3. Aristóteles [...] não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição de verdade como ‘concordância’”¹⁴³.

O sentido desta concordância aparece de modo derivado – mas em sentido estrito – na tradição latina quando esta afirma que *veritas est adaequatio rei et intellectus*. A verdade, assim entendida, significa a adequação da coisa com o conhecimento ou do conhecimento com a coisa (*veritas est adaequatio intellectus ad*

¹⁴¹ Op. Cit. p. 200.

¹⁴² Não é nosso intuito traçar aqui as relações estabelecidas por Heidegger em relação ao conceito de ἀλήθεια e linguagem. Cf. ao assunto, ver HEIDEGGER, Martin. *A caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

¹⁴³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 282.

rem). Esta fórmula deriva da fé cristã e da teologia que, de modo sucinto, significa que “o intelecto somente é conforme com a ideia porque realiza a adequação do que pensa com a coisa, tendo esta que ser conforme a ideia”¹⁴⁴. O que se esconde nesta definição é o caráter relacional da verdade que não permite divisar seu contexto ontológico, uma vez que não estabelece com clareza a própria relação entre *intellectus* e *res*.¹⁴⁵

É o próprio ente o que se visa numa proposição: “A proposição é um ser para a própria coisa que é”¹⁴⁶. Por isso que indicar a verdade de uma proposição é apontar o ente em si mesmo. Há, portanto, uma determinação anterior, mais originária para o ser-verdadeiro (*Wahrsein*): o ser-descobridor (*entdeckend-sein*). Neste momento, Heidegger alinha a verdade com o Dasein: “Enquanto ser-descobridor, o ser-verdadeiro só é, pois, ontologicamente possível com base no ser-no-mundo”¹⁴⁷. Trata-se de uma constituição fundamental do Dasein e que passará a guiar a ontologia heideggeriana, ou seja, esta constituição é o fundamento do fenômeno originário da verdade. Alinha-se, assim, o conceito de verdade ao conceito de existência (a existência do Dasein). Heidegger não repudia a definição tradicional da verdade como adequação, mas quer atingir uma apropriação originária.

O que pertence ao λόγος (que diz como o ente se comporta), portanto, é o desvelamento, ἀλήθεια. 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 ἀλήθεια. Neste confronto, Heidegger nos aponta que desde sempre a Filosofia correlacionou verdade e ser. É com Parmênides que, através da primeira descoberta do ser dos entes, pode-se, pela primeira

¹⁴⁴ Idem. Sobre a essência da verdade. In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. (Os Pensadores). São Paulo: Abril, 1984. p. 134.

¹⁴⁵ Heidegger se pergunta sobre a problemática epistemológica referente à relação sujeito e objeto e o lugar da verdade nesta relação. Questiona: “Como se deve apreender ontologicamente a relação entre o ente ideal e o real simplesmente dado?” HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 284 Trata de estabelecer, aqui, os juízos de fato entre o conteúdo do juízo e o objeto real e entre o conteúdo ideal e a ação real de julgar. Essa problemática em *Ser e Tempo* levou alguns comentadores a tratar deste tema sob diversas abordagens: idealismo linguístico, realismo ôntico, múltiplo realismo hermenêutico e realismo deflacionário. Cf. à questão do idealismo ou realismo da relação entre verdade, existência e linguagem estabelecida em *Ser e Tempo*, ver CERBONE, David R. Realism and Truth. In: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

¹⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 286. (Aqui, Heidegger lança mão do célebre exemplo de uma pessoa que, de costas viradas para a parede, é perguntada se o quadro está torto. O que ocorre na verificação – portanto na concordância ou não entre a proposição e aquilo que se mostra – é o simples fato de que é o próprio ente que se visa na proposição).

¹⁴⁷ Op.Cit. p. 287.

vez, “identificar” o “ser com a compreensão que percebe o ser”¹⁴⁸. Isto se refere ao célebre fragmento 3: [...] *o mesmo é para pensar e para ser*¹⁴⁹ ou, como traduz Heidegger, “*o mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser*”¹⁵⁰. O tomo *Parmênides*, 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 ἀλήθεια deveria ser devidamente repensado pela Tradição. Aqui, novamente, Heidegger afirma que “pensar o verdadeiro significa experimentar o verdadeiro na sua essência”¹⁵¹. Pensar, portanto, é centrar-se no essencial; é a própria atenção para o essencial.¹⁵²

Nesta tarefa, aqui relacionada com o pensar sobre a ἀλήθεια, Heidegger se vê na incumbência de pensar, primeiramente, λήθη, já que para ele esta é a base da própria ἀλήθεια e para quem ela mesma se refere antes de tudo. Se nós traduzirmos a palavra grega ἀλήθεια de modo direto, teremos o termo desvelamento (*Unverborgenheit*). O que se pensa com esta afirmação é que a ἀλήθεια é, mais precisamente, “a saída para fora da λήθη, o surto ao aparecer, a vinda à presença”¹⁵³. A ἀλήθεια fala de um deixar para trás a λήθη, 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”¹⁵⁴, já que o ser é o que se oculta e se vela e se mostra a partir deste ocultamento¹⁵⁵.

Esta direção aponta para um sentido oposto aquilo que a tradição em Schelling e Hegel trazem como entendimento da ἀλήθεια, já que desde Descartes este vocábulo ganha o status de *certitudo*, estampado como a essência da *veritas*.¹⁵⁶ 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 foi obstruída pela Tradição. Ao direcionar o sentido da ἀλήθεια como desvelamento - e todas as implicações que este

¹⁴⁸ Op. Cit., p. 280.

¹⁴⁹ Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

¹⁵⁰ Idem. *Identidade e Diferença*. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).. p. 180.

¹⁵¹ Idem. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes. 2008. p. 13.

¹⁵² Cf. Op. Cit. p. 16.

¹⁵³ ZARADER, M. Op. Cit. p. 78.

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer. 1953. p. 77. Apud ZARADER, M. Op. Cit. p. 78.

¹⁵⁵ 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.

¹⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Op. Cit. p. 37.

sentido traz consigo – Heidegger quer justificar a própria transcendência do Dasein e a possibilidade de se pensar a diferença ontológica. Isto se torna mais claro quando ele ajunta ἀλήθεια ao termo ἀληθεύς. Eis a explicação dada por Heidegger:

ἀληθεύς na significação de “descoberto” se aplica a “objetos” que nos aparecem a nós, homens, e ἀληθεύς no sentido de ‘não-encobrido’ se aplica a asserções e a conhecimento sobre “objetos”, portanto, ao comportamento do “sujeito” com os objetos. Esta solução soa convincente. Mas ela permanece na pressuposição de que no âmbito de ἀλήθεια e ἀληθεύς, isto é, para os gregos, haveria algo como a distinção entre “objeto” e “sujeito” e a assim chamada relação sujeito-objeto. Mas é precisamente a essência da ἀλήθεια que torna impossível o surgimento de uma relação do tipo sujeito-objeto.¹⁵⁷

Ἀληθεύς é o descoberto e o que descobre. Platão e Aristóteles realizam a mudança no interior da ἀλήθεια em direção à ἀληθεύς. O homem só pode descobrir o ente, aquilo que é descoberto, apenas se o seu “comportamento revelador se ativer ao descoberto e permanecer numa concordância com ele”¹⁵⁸. Aristóteles une o sentido de ἀληθεύειν (*aletheíein*) com ὁμοίωσις (*omoíosis*). Assim nos explica Heidegger:

Aristóteles usa a palavra ἀληθεύειν para este comportamento: para ater-se de modo revelador ao descoberto num falar que deixa aparecer. Esta atinência e concordância com o descoberto é, em grego, ὁμοίωσις – a correspondência reveladora que expressa o descoberto. Essa correspondência toma e mantém o descoberto como o que ele é. Ter algo como significa em grego οἶεσθαι. Ο λόγος, que significa agora asserção, é constituído pela οἶεσθαι. Essa correspondência reveladora se atém e se realiza ainda completamente no espaço essencial da enquanto desencobrimento¹⁵⁹.

Quando ὁμοίωσις exerce a função normativa da ἀλήθεια é que o sentido mais originário da verdade-revelação se concretiza num sentido único. 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

¹⁵⁷ Op. Cit. p. 57.

¹⁵⁸ Op. Cit. p. 78.

¹⁵⁹ Op. Cit.

aparecimento em Descartes como *certum* e *usus rectus*, bem como a compreensão kantiana do considerar-algo-verdadeiro (*Fürwahrhalten*) ou a transformação da *veritas* em “justiça” por Nietzsche¹⁶⁰. O que nos diz o desvelamento da ocultação – que Heidegger propõe num termo único, *Lichtung* – é atingir a compreensão da clareira, da abertura. 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”¹⁶¹. 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*”¹⁶². 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:

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.¹⁶³

Neste ponto, a elucidação que Heidegger nos dá sobre a relação entre a essência de δαίμονιον - no sentido de atingirmos o significado da essência das deidades gregas – é conquistada quando se assegura sua relação com θεῖον. Pode parecer estranho, num olhar inicial, que tente se estabelecer tal correlação como um modo de nos aproximarmos do sentido originário de ἀλήθεια¹⁶⁴. Heidegger, além de querer se centrar na experiência mesma da vida (*Lebenserfahrung*) grega, também acentua um

¹⁶⁰ 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.

¹⁶¹ 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.

¹⁶² ZARADER, M. Op. Cit. p. 84.

¹⁶³ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 230.

¹⁶⁴ Cf. Idem. *Parmenides*. Op. Cit. pp. 175-186. 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 Lógos* in *Ensaio e Conferências*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

dos momentos fundadores da ἀλήθεια na constituição original do termo θεῖον – a relação é óbvia com a palavra ἀλή-θεια.

O mito platônico de Politeia responde à transição estabelecida entre o aí e o lá, e isto mesmo como um campo, o campo de λήθη – trata-se de uma região em que o aparecer pode se dar.¹⁶⁵ 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 λήθη, quer dizer de se conservar (eventualmente estando iluminado aí) numa ocultação entendida como um modo da presença, senão, talvez, como o seu modo fundamental.¹⁶⁶

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 heideggeriana¹⁶⁷ – 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 ἀλήθεια – 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

¹⁶⁵ Cf. Op. Cit..

¹⁶⁶ ZARADER, M. Op. Cit. p. 91.

¹⁶⁷ Cf. SCHÉRER, R. *Heidegger*. Paris: Seghers, 1973.

neste ponto crucial que temos estabelecido o destinamento do ser como um dos momentos essenciais desta viragem.

O ponto fundamental aqui é o alinhamento de ser-verdadeiro – enquanto ser-descobridor – com um modo de ser do Dasein: são os fundamentos ontológicos-existenciais do Dasein que possibilitam atingirmos o fenômeno mais originário da verdade. Esse fundamento é dado pelo fato de que “descobrir é um modo de ser-no-mundo”¹⁶⁸. A verdade diz o ser-descoberto enquanto a própria descoberta, ou seja, a descoberta dos entes intramundanos “se funda na abertura do mundo”¹⁶⁹. Heidegger explicita:

Abertura, porém, é o modo fundamental do Dasein segundo o qual ele é o seu Da. A abertura se constitui de disposição, compreensão e discurso, referindo-se, de maneira igualmente originária, ao mundo, ao ser-em e ao ser-próprio. A estrutura da cura enquanto *proceder a si mesma* por já estar num mundo, enquanto ser-junto aos entes intramundanos, resguarda em si a abertura do Dasein. *Com* ele e *por* ele é que se dá descoberta. Por isso, somente com a *abertura* do Dasein é que se alcança o fenômeno *mais originário* da verdade.¹⁷⁰

O Dasein possui um comportamento que está aberto sobre o ente. Se é pela abertura que é possível falar em conformidade da enunciação, “então aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade”¹⁷¹. Assim, o Dasein pode ser entendido como estando e sendo “na verdade”. Ainda mais, o caráter de descobrimento e velamento da verdade indica que o Dasein já está sempre na verdade e na não verdade: a verdade, em seu sentido ontológico mais originário, portanto, “é a abertura do Dasein à qual pertence a descoberta dos entes intramundanos”¹⁷². O α em ἀλήθεια aponta para a dimensão positiva e negativa do descobrimento e do velamento. De fato, Heidegger afirma que “o descobrimento (ἀλήθεια), ele mesmo, só pode ser apreendido adequadamente a partir de sua essência contrária [Gegenwesen], a não-verdade, aqui no sentido de falsidade, ou

¹⁶⁸ Op. Cit. p. 288.

¹⁶⁹ Op. Cit. 289.

¹⁷⁰ Op. Cit.

¹⁷¹ Idem. Sobre a essência da verdade. In:_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. (Os Pensadores). São Paulo: Abril, 1984. p. 136.

¹⁷² Idem. *Ser e Tempo*. Op. Cit.p. 292.

seja, no interior de uma experiência essencial, experiência esta que se abre com a ἀλήθεια¹⁷³. Por isso Heidegger estabelece a conexão entre ψεῦδος e ἀλήθεια, num sentido em que ψεῦδος soa diferente de desencoberto, o verdadeiro (ἀληθές).

Já assinalamos que o desvelamento (ἀλήθεια, *Unverborgenheit*) é pensado como a saída para fora da λήθη, ou seja, a vinda à presença. Ser e ἀλήθεια se relacionam na própria clareira, desvelando o que se oculta: “Somente na medida em que a ἀλήθεια vige, ela faz a clarificação irromper como descoberto. Porque a iluminação ocorre na essência encoberta da ἀλήθεια, experimentamos emergência e presença, isto é, o ser”¹⁷⁴. O sentido de ψεῦδος, numa dinâmica de co-pertença e polaridade com ἀλήθεια, permite que pensemos na clareira, no desvelamento e no ocultamento, ou seja, na possibilidade originária do discurso em ser verdadeiro (ἀληθές) ou falso (ψεῦδος). Entretanto, indo ainda mais além na determinação do solo originário da verdade – na abertura que torna possível a conformidade do enunciado – Heidegger determina a essência da verdade como liberdade: “A essência da verdade é a liberdade”¹⁷⁵. Estar livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto parece englobar o todo desta proposição. Mas o que quer dizer a liberdade em Heidegger?

A verdade expressa, em termos ontológicos fundamentais, uma região que abre o dizer e o pensar: “Aqui, recebemos a intimação de como χρή, que rege a conjugação de λέγειν e νοεῖν, é expressa através de ἀλήθεια”¹⁷⁶. A liberdade, então, funda a abertura que mantém esse comportamento. Mas Heidegger não quer entregar a verdade ao arbítrio humano – isso seria, em certo sentido, uma negação de seu sentido mais originário. A liberdade, enquanto fundamento da possibilidade da conformidade, aponta para uma dimensão mais profunda e originária do Dasein. Zarader assim define a liberdade heideggeriana:

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’,

¹⁷³ Idem. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 39.

¹⁷⁴ Op. Cit. p. 155.

¹⁷⁵ Idem. *Sobre a essência da verdade*. Op. Cit. p. 137.

¹⁷⁶ Idem. *Was heisst Denken?* Op. Cit. p. 213. (O vocábulo χρή significa a necessidade para que o pensamento seja o que é e que une λέγειν e νοεῖν: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε).

que em troca clarifica e define a essência do Dasein, quer dizer o que Heidegger chama ‘Ek-sistência’¹⁷⁷.

A liberdade, em Heidegger, é determinada como “liberdade daquilo que é manifesto no seio do aberto [...] A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente”¹⁷⁸. Este deixar-ser o ente coloca a liberdade como aquilo que se entrega ao aberto, onde a abertura permite que o ente entre e permaneça: a liberdade significa, portanto, exposição ao ente – daí a definição heideggeriana do ek-sistente. Isto não nega o aspecto derivado da liberdade, apenas se volta para sua determinação mais radical:

A liberdade não é somente aquilo que o senso comum faz com facilidade circular sob tal nome: a veleidade que de vez em quando se manifesta em nós, de oscilarmos em nossa escolha ora para este, ora para aquele extremo. A liberdade também não é a ausência pura e simples de constrangimento relativa às nossas possibilidades de ação ou inação. A liberdade também não consiste somente na disponibilidade para uma exigência ou uma necessidade (e, portanto, para um ente qualquer). *Antes de tudo isso (antes da liberdade “negativa” ou “positiva”), a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal.*¹⁷⁹

O abandono ek-sistente, segundo Heidegger, preserva o caráter de ser desvelado do ente: e é devido mesmo a este abandono que o Dasein (o *Da*) é o que é, ou seja, a abertura do aberto. A essência da verdade, portanto, pode ser entendida, agora, como liberdade: o deixar ek-sistente que desvela o ente. *Ereignis*, o acontecimento-apropriação, então, fala do evento da verdade, uma vez que o Dasein pode agora ser entendido como o lugar da verdade. Ao saltar sobre a determinação ôntica da liberdade, Heidegger coloca a mais alta dignidade do homem em seu solo ontológico, ou seja, o homem, em si mesmo, não é responsável pela verdade e por seu evento, mas está, ele mesmo, posto na abertura em que o evento da verdade pode ser.

Em Mestre Eckhart temos a doutrina de que o mais fundamental, o mais originário da alma é ser o lugar de nascimento do Filho, a clareira em que o Pai

¹⁷⁷ ZARADER, M. Op. Cit. p. 72.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. Op. Cit. p. 138.

¹⁷⁹ Op. Cit. (Grifo nosso).

engendra seu Filho. Pai e Filho, na doutrina eckhartiana, existem numa relação de um para o outro. O ser verdadeiro do Pai é fazer nascer e o ser verdadeiro do Filho consiste em nascer: “Nem o Pai e nem o Filho subsistem apartados de suas relações um com o outro”¹⁸⁰. A relação entre pai e Filho e entre ser e Dasein possuem a natureza própria do caráter relacional sem o qual nem um e nem o outro podem ser. Em Eckhart, o Pai gera o Filho na alma no processo de produzir sua própria imagem. A alma direciona-se ao aberto em que o Pai engendra o Filho e se une ao Pai: “O mesmo ocorre com a alma: quando ela absorve Deus, vira Deus, de tal forma que a alma se torna divina, mas Deus de sua parte não vira alma”¹⁸¹. A tarefa da alma – assim como a tarefa do Dasein – é tornar-se o que é. Eckhart entende que a tarefa da alma é habitar seu quarto que é o fundamento da alma, região em que, distante da publicidade das criaturas, poderá encontrar a imagem do Pai que gera o Filho.

Contudo, Eckhart acentua que a alma ajuda – no sentido de co-operar, co-trabalhar – com o Pai para que haja o nascimento do Filho. A alma, ao se tornar divina, torna-se totalmente unificada a Deus: o trabalho do Pai torna-se o trabalho da alma: “Eckhart não parece sugerir que a alma distanciada do Pai pode trazer o Filho – tanto quanto Heidegger não sugeriria que o Dasein está na posição de convocar ou comandar o ser para o desvelamento”¹⁸². Ambos, alma e Dasein, são pobres, pois eles podem apenas preparar o terreno para que o evento originário ocorra. O Filho, a Palavra do Pai, fala à alma do homem desprendido: “A alma em que o Filho fala torna-se um ad-vérbio (Beiwort) da palavra em si mesma”¹⁸³. Deus é entendido como um “insistir em si mesmo”¹⁸⁴. Na insistência de Deus há um apelo que se direciona à alma para que esta, pelo desprendimento, abra-se ao seu lugar mais originário onde a palavra do Filho se torna a imagem do Pai. Eckhart também coloca em evidência o fato de que o autêntico da alma não é a consolação das coisas – a de-cadência do Dasein perdido na ambiguidade, no falatório e na curiosidade – mas na proximidade e entrega para Deus. Em Eckhart, Deus é o mais próximo e o que torna autêntico o homem:

¹⁸⁰ CAPUTO, John. Op. Cit. p. 162.

¹⁸¹ MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães*. 45^a sermão.

¹⁸² CAPUTO, John. Op. Cit. p. 165.

¹⁸³ Op. Cit.

¹⁸⁴ MESTRE ECKHART. Op. Cit. 13^o sermão.

Deus está mais próximo de mim do que eu estou de mim mesmo; meu ser depende de Deus estar próximo de mim e presente em mim. Ele está próximo também de uma pedra e de um pedaço de madeira, mas eles não sabem disso. Se a madeira soubesse de Deus e conhecesse quão próximo dele está, como sabe disso o anjo mais elevado, então ela seria tão bem-aventurada quanto o anjo mais elevado. Por isso, o homem é mais bem-aventurado que uma pedra ou um pedaço de madeira, porque conhece a Deus e sabe quão próximo dela Deus está. E quanto mais conheço isso, tanto mais bem-aventurado sou, e quanto menos conheço isso, tanto menos bem-aventurado sou. Não sou bem-aventurado pelo fato de Deus estar em mim e me ser próximo e por eu possuí-lo, mas pelo fato de conhecer quão próximo de mim ele está e de saber de Deus.¹⁸⁵

Apenas a alma pode se abrir para esta proximidade, para o ser que lhe dá o seu “é” originário. Heidegger fala de um evento “transcendental”, o evento da verdade que possui o signo de uma linguagem primordial. Eckhart assinala que a linguagem, na alma, na sua abertura ao Pai no nascimento do Filho, não é nada humana, mas sim a linguagem de Deus – “a linguagem do ser para Heidegger”¹⁸⁶. O homem, em Heidegger, é aquele que responde à linguagem do ser, salvaguardando-a em sua verdade. O homem experimenta que o ente é apenas quando chamado pelo ser: “O pensamento originário é o eco do favor do ser pelo qual se ilumina e pode ser apropriado o único acontecimento: que o ente é. Este eco é a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser. A resposta do pensamento é a origem da palavra humana”¹⁸⁷. Eckhart se utiliza exatamente da mesma metáfora do eco “para descrever a dialética e reciprocidade entre o Pai sustentando e falando Sua palavra na alma e a alma respondendo a Ele ao falar e sustentar a palavra, Seu Filho”¹⁸⁸.

Eckhart insiste, assim como o faz Heidegger, de que apenas no silêncio – apartada a alma da consolação das coisas ou o Dasein distante do trato cotidiano com as coisas – é que esta linguagem primeva pode ser ouvida. A voz de Deus, assim como a do ser, é calma, é silêncio e apenas no silêncio é que pode ser ouvida. Eckhart entende que é preciso quebrar o significado superficial das coisas, ir além das criaturas para alcançar o que permanece velado, escondido para que é, em essência, velamento que se desoculta. O aspecto histórico-hermenêutico deste desvelar significa, em

¹⁸⁵ Op. Cit. 68º sermão.

¹⁸⁶ CAPUTO, John. Op. Cit. p. 166.

¹⁸⁷ HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica?* Op. Cit. p. 50.

¹⁸⁸ CAPUTO, John. Op. Cit.

Eckhart, ler as Escrituras tomado pelo Espírito Santo, ou seja, postar a alma na abertura do dizer inaugural da verdade de Deus escutando atentamente aquilo que se re-vela. Em Heidegger, o retorno aos gregos significa a busca pelo dizer da essência originária do ser. Se Heidegger quer ler os gregos para alcançar uma experiência originária do dizer do sentido do ser, Eckhart lê as Escrituras como um modo da alma se dirigir ao Pai, elaborando uma estrada em direção à abertura para que o nascimento do Filho possa ocorrer e dizer seu sentido mais profundo.

Eckhart põe em destaque que a unidade da alma com Deus se dá no fundamento da alma através do desprendimento que atinge a serenidade. A estrutura ontológica elaborada por Eckhart conjuga o apelo do Pai com o nascimento do Filho na alma no fundamento desta ao mesmo tempo em que coloca uma região privilegiada – além do modo privilegiado do desprendimento – como lugar da escuta atenta da verdade da Palavra. Deus, mundo e alma jogam num todo estrutural em que a alma é atingida pelo apelo de Deus – o destinamento do ser em Heidegger – e se posta na abertura originária em que este apelo e esta Palavra podem ser. O aspecto relacional – e, portanto, a possibilidade de erigirmos mais uma similitude estrutural entre a doutrina eckhartia e a ontologia heideggeriana – demarca um quadro importante na relação entre a alma e o apelo do Pai na doutrina de Mestre Eckhart. Heidegger alinha a liberdade com a verdade na abertura. Eckhart alinha a liberdade à abertura. Primeiramente, ele trata da ordenação conjuntural do ser:

A visão da liberdade, em Eckhart, privilegia a singularidade da criatura. Ele irá explicitar a liberdade como aquilo mesmo que se "revela" junto a uma ordenação conjuntural do ser. Em sua doutrina, a liberdade, nela mesma, nem se ordena, nem se constitui como um ser geral disposto para uma ontologia própria. Como determinação ontológica, a liberdade é a própria expressão da finitude do ser. Mestre Eckhart traz bem clara esta visão pelo olhar relacional. Liberdade, no seu entender, é sempre aquilo que cada vez se consuma como realização própria. Por isso, não concebe algo "dentro" da liberdade. Liberdade, propriamente, é o encoberto de suas manifestações.¹⁸⁹

¹⁸⁹ GARCIA, Gilberto Gonçalves. *A visão da liberdade e o olhar relacional em Mestre Eckhart: uma fenomenologia da criação segundo o Pensar em Mestre Eckhart*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007. p. 128.

A criação, em Eckhart, é entendida como um caminho para o aberto. Há a ideia de um “conduzir para...” que perpassa os sermões de Eckhart quando trata da liberdade. O fenômeno originário da liberdade fala da abertura a novas possibilidades, mas também fala de um modo autêntico que a criatura busca atingir quando tomada pelo apelo do Pai. A criatura, na liberdade, retorna a si mesma e se coloca na abertura originária onde reside o todo *a priori* das possibilidades do dizer – daí a liberdade ser ontologicamente o lugar originário da verdade enquanto dizer do Pai. Deus, vontade e liberdade se fundem:

E os mestres dizem que a vontade é tão livre que ninguém pode obrigá-la, a não ser Deus. Deus <porém> não *força* a vontade, coloca-a <antes> de tal modo assim na liberdade que ela, a vontade, não quer nada a não ser o que Deus ele mesmo é e o que a liberdade, ela mesma, é. E o espírito não pode querer nada a não ser o que Deus quer; Isso não é pois *privação da liberdade*. É ao contrário a sua própria liberdade originária.¹⁹⁰

O originário da liberdade reside em que ela é “o caráter de vivência interna da dinâmica conjuntural dos seres, e isso de tal forma inevitável, que liberdade pode ser vista justamente como critério do surgimento das criaturas”¹⁹¹. A essência relacional da liberdade está na própria abertura em que a mesma se encontra: relação para com Deus que dá o “ser” a cada criatura e, no caso da alma, o fornecer a possibilidade originária de ser na própria abertura, um modo autêntico de ser. Além do mais, estar na abertura da liberdade é a mais alta realização da alma: “[...] quando Deus a atrai (a alma) para si, ela é transformada em Deus, de modo que a alma se torna divina, e não que Deus se transforma na alma. Então a alma perde seu nome e sua força, mas não, sua vontade e seu ser. Então a alma permanece em Deus como Deus permanece em si mesmo”¹⁹². Heidegger nos fala de uma liberdade enquanto abertura e fundamento de possibilidade, bem como da verdade originária que pode possuir um dizer verdadeiro ou falso. Em Eckhart, a alma, na liberdade, une-se a Deus e dá lugar ao nascimento do Filho – o homem enquanto pastor do ser postado na abertura: *Ereignis*.

¹⁹⁰ MESTRE ECKHART. Op. Cit. 29º sermão.

¹⁹¹ GARCIA, Gilberto Gonçalves. Op. Cit. p. 132.

¹⁹² MESTRE ECKHART. Op. Cit. 80º sermão.

Como analisamos nos Capítulos anteriores, é possível conectar essa doutrina eckhartiana com o dizer da tradição do pensamento da negatividade – o seu momento neoplatônico. Se com Dionísio se conquista em definitivo a via negativa, é em Plotino e Filon que são acentuados o aspecto relacional e o direcionar-se da alma para seu fundamento: em Plotino com o caminho em direção ao Uno e em Filon com a ideia de que Moisés simbolizaria o percurso de retorno da alma em direção àquilo que lhe é mais próprio e que a funda, Deus. Eckhart, entretanto, possui uma voz mais apurada e que em termos filosóficos – e não estritamente místicos – se prestam melhor para uma elaboração de convergências com o pensamento heideggeriano. Resta, portanto, a tarefa final de enquadrarmos o todo desta tradição de modo a elaborar apenas estruturas de analogias possíveis, fugindo a qualquer tentação ver em Heidegger um místico, mas sim construindo convergências que possam enriquecer um novo olhar sobre a tradição.

4. Heidegger e a Tradição do Pensamento da Negatividade.

Estabelecer com rigor e precisão o início histórico da tradição do pensamento da negatividade – e, portanto, a virada hermenêutica em direção ao sentido do ser-Deus pela via negativa – não é, pelo menos por enquanto, uma tarefa possível. Mesmo que possamos pôr como ponto de partida a primeira hipótese do Diálogo *Parmênides* de Platão que trata do *um* como apartado dos entes e sua possível influência no pensamento de Speusippo, nada surge como evidência histórico-textual de que neste momento poderíamos ter o início desta tradição negativa. A possibilidade de traçar tal delimitação fica ainda mais difícil quando se coloca a questão de como os sábios da tradição hebraica tomaram conhecimento desta abordagem negativa pelo Diálogo de Platão ou pelo próprio Speusippo. Não se pode afirmar nem uma influência direta de Platão a esta tradição nem o caminho inverso, ou seja, de que Platão, no Egito, tivesse sido influenciado pelos sacerdotes hebreus, postura já defendida por Nietzsche. Ambas carecem de precisão e habitam apenas a esfera da suposição.

Entretanto, os textos do século I podem ser lidos à luz da via negativa. Estabelecer, ainda aqui, o início desta tradição em Filon ou na Cabala ainda permanece algo incerto. O que parece provável, contudo, é que o entendimento da negatividade do ser-Deus se desloca tanto na tradição hebraica quanto na tradição helênica. O Sêfer Yetsirá traz no Ein Sof a ideia de uma aproximação negativa que quer pensar Deus não pelo viés ôntico, mas a partir da diferença ela mesma, ou seja, pela diferença entre ser-Deus e as criaturas, os entes. Do mesmo modo, Filon, no *De Vita Mosis*, lê as Escrituras – e o entendimento do ser-Deus – pela via negativa, já que fala de Deus sempre pela diferença com as criaturas, estabelecendo o terreno negativo para “nomear” o que não pode ser nomeado, para “falar” do que não pode ser falado. Mas esse mesmo Deus é

buscado pelo apelo que ele faz às criaturas, daí Filon colocar Moisés como um símbolo da alma que exilada intenta reconciliar-se com sua origem, com seu fundamento¹⁹³.

A via negativa filoniana parece ter sido mais claramente recebida pela tradição neoplatônica do que a via negativa cabalística. Como dissemos antes, não possuímos ainda as fontes necessárias para delimitar com segurança o percurso histórico dessa compreensão, mas parece mais aceito que os tratados de Filon tenham chegado ao conhecimento daqueles que iriam inaugurar o Neoplatonismo pós-filoniano. Plotino, neste sentido, elabora uma cosmologia em que a alma, a partir de sua origem, é lançada no mundo sensível, mas é chamada pelo apelo de retorno ao Uno e pode, a partir deste apelo, iniciar o percurso em busca pela integração com seu fundamento, o próprio Uno. Parte-se da diferença radical entre alma e Uno para se atingir uma região em que a alma identifica-se com o Uno, mas este permanece sempre como o si mesmo inalterado, enquanto a alma, unida, torna-se o seu si mesmo na região originária

Proclo, seguidor de Plotino, parece ser, segundo a maioria dos comentadores, a ponte decisiva entre o Neoplatonismo e a mística cristã de Dionísios. O *Corpus Areopagiticum* estabelece em definitivo a negatividade como modelo de compreensão da Divindade, portanto do ser, e constrói uma possibilidade de interpretar o homem à luz desta mesma negatividade, ou seja, elabora-se – e isto já mesmo desde Filon e Plotino – a via negativa como referência à compreensão de Deus, mundo e alma.

Mestre Eckhart corrobora a via negativa ao falar de Deus a partir da negação da negação. A alma, posta em seu fundamento na abertura onde o nascimento do Filho realiza o apelo do Pai, realiza a si mesma em seu sentido mais originário, mas isso só mesmo quando conquistada a serenidade pelo desprendimento. Os *Sermões* eckhartianos não apenas elaboram uma ontologia negativa do ser-Deus, mas inserem a compreensão ontológica da alma para além de qualquer caráter antropológico. A alma recebe um apelo e, na abertura de seu fundamento, pode trafegar do consolo das coisas cotidianas para o seu lugar mais autêntico.

Seguindo os ensinamentos de Caputo, não se pode colocar Heidegger como um pensador que integra, ao modo de um místico, essa tradição. Acreditamos que não podemos falar em Heidegger como um místico. Ao contrário, é apenas na manutenção desta distância que se podem estabelecer com rigor as convergências que surgem entre

¹⁹³ Talvez seja mais acertado afirmar que a via negativa vai se consolidando como um dizer alternativo à via positiva tanto no seio da tradição helênica quanto no seio da tradição hebraica. Possivelmente, em algum momento ou em alguns momentos, houve a confluência desta abordagem na tradição que culminou, no século I, com o surgimento da tradição cabalística e os tratados de Filon.

Heidegger e a tradição do pensamento da negatividade. Heidegger principia de uma escuta atenta aos gregos pré-socráticos, nomeadamente Anaximandro, Heráclito e Parmênides. A *ύσις* heraclitiana surge como a essência inicial do ser que deve servir como norteadora para conquistas posteriores ainda mais profundas sobre a questão do sentido do ser. A partir da *ύσις*, Heidegger atinge o sentido essencial de *ἀλήθεια* - via conceito de *λόγος*. O *τὸ χρεών* de Anaximandro parece nomear a presença do presente, o ser. Heidegger traduz *τὸ χρεών* por *der Brauch* para nomear o uso que salvaguarda, ou seja, um deixar ser em que a coisa é nele entregue. Com Parmênides, Heidegger escuta atentamente o dizer não apenas da *ἀλήθεια*, mas entende a destinação (*μοῖρα*) em conexão com o pensamento (*νοεῖν*) e o trazer de volta ao ser como Dobra (*ἔόν*).

Tendo como ponto de partida o dizer dos gregos matinais, Heidegger vai em busca de um entendimento – ou, melhor ainda, de uma experiência originária – da questão do sentido do ser¹⁹⁴. A tradição que se segue – nomeadamente Platão e Aristóteles – faz, segundo Heidegger, um desvio e petrifica, em sua posteridade, a possibilidade de alcançarmos essa originalidade buscada por seu pensamento. De Platão a Nietzsche, Heidegger afirma, há uma tradição metafísica de natureza onto-teo-lógica que nos impede de realizar essa experiência decisiva: é a técnica e não mais o pensar meditante que se arvora no direito de nos falar do ser. É preciso, portanto, elaborar uma desconstrução desta tradição:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se *o fio condutor da questão do ser* até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas.¹⁹⁵

Essa tradição petrificada (*der verhärteten Tradition*) é devedora da ontologia grega que determina seu aparato conceitual através de muitas filiações e distorções. O

¹⁹⁴ *Es gibt* responde pela radicalidade dessa busca: “No começo do desvelamento do ser, é realmente pensado ser, *einai*, *eón*, mas não o ‘dá-Se’”. HEIDEGGER, M. *Tempo e Ser*. Op. Cit. p. 261.

¹⁹⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit. p. 51.

grande problema desta tradição é determinar a questão do ser a partir de “mundo”: isso significa tratar de modo ôntico o que deveria ser tratado de maneira ontológica. A destruição (*die Destruktion*) não quer arrasar a tradição ontológica; ela procura “definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus limites”¹⁹⁶. *Ser e Tempo* inaugura essa destruição que é seguida pela *Kehre* heideggeriana até atingir seus últimos escritos.

O método adotado por Heidegger possui quatro momentos decisivos: 1. Estabelecer o passo de volta (*Schritt zurück*) para que se possa estabelecer a essência da verdade, encetando um diálogo com a história do pensamento ocidental: “O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isso é o esquecimento da diferença. O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal”¹⁹⁷. 2. Esse passo de volta obriga a ontologia a escutar as primeiras experiências da tradição que dizem ser, daí a escuta que Heidegger desenvolve sobre Anaximandro, Heráclito e Parmênides. 3. Elaborar uma analítica existencial, já que a questão do ser se revelou, inicialmente, atrelada à questão da existência do Dasein. Esta tarefa exige o desvelamento de uma região privilegiada em que o ser se destina ao Dasein e estabelece o lugar da essência da verdade. 4. Delinear o dizer da tradição e seus desdobramentos, acentuando seu caráter onto-leo-lógico que possa justificar historicamente uma escuta que se quer originária e capaz de apontar com segurança para o quê essencial do esquecimento e desvelar o sentido almejado. A metafísica aparece como a consolidação desta visão que parece falar do ser apontando para o ente, mesmo que seja a tradição que trace um dizer sobre Deus: o sentido ontológico, portanto sempre *a priori*, perde-se em meio a determinações ônticas sobre o ser e sobre Deus. Em relação a este item, escreve Heidegger:

A metafísica é o conhecimento do sendo em seu todo. Segundo a tradição, Deus, o sendo supremo, *sumum ens*, domina e determina todo sendo. Num outro sentido, porém, *abrangente* é também o ser, o que convém e é o próprio de todo sendo, *ens in communi*. À luz do conceito universalíssimo de ser, porém, “Deus”, embora seja o ser supremo, é, contudo, apenas um sendo entre outros.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Op. Cit.

¹⁹⁷ Idem. *Identidade e Diferença*. Op. Cit. p. 193.

¹⁹⁸ Idem. *Ser e Verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 65.

No processo da destruição da tradição, Heidegger corta de cima a baixo toda a tradição e não permite escutar em lugar algum um dizer que não se configure nesta tradição que pensa o sendo em seu todo como metafísica, como abrangência que pensa apenas o ente e jamais o ser. A mística medieval e o neoplatonismo não são tratados como possuidores de um dizer que não quer apontar para o ente quando fala do ser ou de Deus. Mesmo que aqui e ali Heidegger seja obrigado a fazer referência a Mestre Eckhart – e mesmo que o indique entre aqueles que tomam parte na *grosse Mystik* – há uma relutância em operar a mesma escuta atenta dada aos gregos matinais a este mestre medieval. A *Serenidade*, como vimos, é um texto de Heidegger em que ele confronta diretamente Mestre Eckhart. Mas este confronto possui apenas uma dimensão negativa. A destruição da tradição é feita de modo a não permitir que o dizer deste pensador seja escutado em toda a sua dimensão.

No texto *Fenomenologia da Vida Religiosa* (*Phänomenologie des religiösen Lebens*), há um foco tão gigantesco em Agostinho que parece impossível pensar a dimensão da via negativa na tradição neoplatônica. Interessantemente, Heidegger questiona a religiosidade mística e a vivência da mesma e responde: “Porque o mundo religioso se concentra aqui na agitação da vivência experiencial específica de encontrar Deus que se precipita”¹⁹⁹. Contudo, a resposta heideggeriana ainda está atrelada à noção de Deus e mundo da Patrística e da Escolástica – dizer que, como já salientamos anteriormente – possui um sentido diverso da via negativa defendida tanto pela mística cristã de Eckhart e Dionísio, quanto pelo Neoplatonismo de Proclo, Plotino e Filon.

Se Heidegger tem em mira apenas a tradição onto-teo-lógica metafísica que alinha ser e Deus em seu sentido de *summum ens*, então toda destruição – toda crítica positiva – da ontologia fundamental e que se seguirá em sua virada é mais do que válida. Todavia, se não escutarmos com a devida atenção o que a tradição do pensamento da negatividade tem a nos dizer, parece válido inferir que o passo de volta foi traído e que nos precipitamos com demasiada pressa em dar respostas que precisam ser meditadas com mais acuidade.

Deve-se, entretanto, olhar com severidade posições que, também de modo apressado, querem colocar Heidegger em meio a uma tradição que ele não pertence. Hühnerfeld é um desses comentadores que se precipitam ao exagerar o tom místico em

¹⁹⁹ Idem. *Estudios de Mística Medieval*. Op. Cit. p. 160.

Heidegger. É fato que o pensamento de Heidegger – e isso mesmo graças ao passo de volta e a destruição da tradição – permite alinhá-lo com tradições que parecem dizer o mesmo – assim como foi estabelecida uma corrente que estuda Heidegger à luz da Escola de Kyoto e vice versa. Mas esse alinhamento não pode ganhar o tom de uma filiação. Isso seria desmerecer e retirar todo o crédito que a obra de Heidegger nos legou. Caputo está ciente deste fato e adverte que Hühnerfeld está equivocado. Inferir que Heidegger é um “falso místico”, um “Eckhart mascarado” não parece ser um caminho adequado quando a questão é atingir um pensar rigoroso.

A mística – assim como a filosofia Zen – possui a noção clara de que é preciso deixar as coisas serem o que elas são, que é preciso atingir a serenidade do deixar-ser. Heidegger não está longe desta direção. O problema se torna mais difícil quando se trata de verificar até que ponto a experiência da mística e da tradição neoplatônica são experiências de fato, assim como a experiência do destinamento do ser em Heidegger. Pensar em Heidegger como “um poeta do ser”, assim como Silesius parece ser para muitos estudiosos um “poeta da experiência da Divindade” em contraste com a experiência radical e originária de Eckhart é, antes de tudo, uma postura temerosa e apressada. Não se pode negar a contribuição decisiva que Heidegger erigiu ao pensar – ou experienciar – *Ereignis*. Aqui se define um momento revelador da nossa tradição e que abre, em definitivo, a possibilidade de pensar a questão do ser a partir do próprio ser.

Além do mais, esta inserção apressada vai de encontro ao pensamento do próprio Heidegger. A conferência *O Fim da Filosofia*, contudo, parece abrir uma brecha para que possamos não inserir Heidegger nessa tradição ao modo de uma filiação, mas sim que possamos inseri-lo ao modo de comparações com similitudes. Na referida conferência, Heidegger questiona-se sobre a ἀλήθεια e atinge a clareira, *Lichtung*. Ele fala da clareira da presença que se vela. O tom que o sentido de ocultamento e desvelamento traz parece indicar um viés místico ao seu pensamento. Mas Heidegger está ciente desta aproximação e questiona: “Mas não é isto tudo mística infundada ou mitologia de má qualidade; em todo caso funesto irracionalismo e negação da *Ratio*?”²⁰⁰.

O que deve ser acentuado aqui é a indicação de uma *mística infundada*. Só há uma mística infundada se, logicamente, houver uma mística fundada. Esta mística fundada

²⁰⁰ Idem. *O Fim da Filosofia*. Op. Cit. p. 81

Heidegger concordaria se tratar de Eckhart e Silesius, por exemplo. Mas Heidegger não quer falar de *Ereignis* em termos místicos. Para Heidegger, pensar não é misticismo. Mas o deixar-ser da mística fundada não traz em si a possibilidade de nos colocarmos na região em que até mesmo o pensamento é possível? Heidegger traduz φαίνεσθαι como “pôr-se a brilhar e aparecer em seu brilho. Aparecer ficar sendo, destarte, o traço fundamental no vigor do vigente, à medida em que este se lança no descobrimento”²⁰¹. Não há na mística rigorosa a busca por este traço fundamental? Uma busca pela abertura em que Deus – em seu sentido negativo – abre-se e destina-se à alma?

Quando se estabelece o lugar da tradição do pensamento da negatividade e prioriza a via negativa em que, como diz Zarader, o ser é constantemente “desdito” mais do que é “dito”, não está se erguendo um edifício em que o mesmo pudesse ser posto lado a lado com o pensamento heideggeriano e, a partir daí, montar convergências que o revelassem. *As diferenças são fundamentais e devem ser respeitadas*. Colocar essa tradição de cunho negativo é apenas seguir as exigências metodológicas do próprio Heidegger: seguir o passo de volta e desenvolver uma escuta atenta sobre a tradição. Essa escuta deve priorizar um modo aberto de ser, já que de outra maneira incorreria no erro já indicado por Heidegger: petrificar a tradição.

Caputo enxerga seis aproximações entre Heidegger e a tradição mística negativa:

1. Eckhart, na busca pela Palavra, nos fala do silêncio como morada original da linguagem. Heidegger nos fala da experiência enquanto experiência com a linguagem. O silêncio é “a condição para a linguagem autêntica”²⁰².
2. A experiência do ser em Heidegger se volta para o tempo e o histórico. Mas o *Wesen* do tempo – o tempo dá-Se – é a-histórico em sua essência, já que é a origem do tempo enquanto determinação cronológica. Eckhart nos fala de Deus enquanto eterno, atemporal, mas no desprendimento a alma se abre, no tempo cronológico, para essa região que permite que algo como esse tempo possa ser. Eckhart faz do tempo um a imagem da eternidade, o que pode ser aproximado do conceito heideggeriano de temporalidade autêntica: eternidade é “o agora permanente (*nunc stans*); tempo é o agora movente (*nunc movens*)”²⁰³. A alma deve transcender esse fluxo para atingir a região onde se destina o apelo de Deus à alma.
3. Deve-se acrescentar que o Deus dos místicos não é o Deus da

²⁰¹ Idem. *A caminho da linguagem*. Op. Cit. p. 104.

²⁰² CAPUTO, John. Op. Cit. p. 224.

²⁰³ Op. Cit. p. 226.

tradição metafísica onteo-teo-lógica, nem tampouco o Deus criador. Apesar dos resíduos metafísicos que aparecem em algumas distinções na mística – tempo e eternidade, por exemplo – Eckhart, assim como Heidegger, claramente quer suplantar os contrários herdados da tradição metafísica. 4. Eckhart, apesar de inserido na tradição mística cristã e influenciado por Agostinho e Plotino, constrói uma doutrina que o leva, de certo modo, para além dessa mesma tradição. Heidegger, no método já citado, parece caminhar no mesmo sentido. 5. Caputo entende que a assertiva heideggeriana de que a verdade do ser é melhor escutada na poesia, que expõe o pensar ao seu bem e ao perigo ao mesmo tempo, pode ser equacionado com o reconhecimento de que o misticismo fundado, ao contrário do misticismo infundado, representa o “quarto perigo”. 6. Assim como Eckhart, Heidegger expurga a dimensão ética de seu pensamento, uma vez que não se está chamando por uma moral ou por superar nossas inclinações, mas sim por colocar-se numa esfera em que toda metafísica e toda ética metafísica é posta de lado.

Caputo, assim como Schurmann, centra-se na comparação dos trabalhos de Eckhart com Heidegger. O que escapa a essa comparação – e que a enriquece substancialmente por alargar a visão sobre a mesma – é dimensionar o todo da tradição a que Eckhart está inserido e que permite, de maneira definitiva, alargar as fronteiras do passo de volta e escutar com a devida atenção a tradição. John Jones e Yannaras dão um passo atrás e atingem as similitudes entre Heidegger e Dionísios.

Diversos comentadores começaram a elaborar estudos similares, o que claramente indica uma necessidade real de nosso tempo: pensar a destruição da tradição levada a termo por Heidegger em novas frentes. Zarader, como citado, parecia ter atingido a esfera mais profunda dessas possibilidades, mas sua obra *A Dívida Impensada* não atingiu de modo adequado o dizer desta dívida. As discussões com Derrida e Lévinas não operam de modo decisivo esse passo de volta que a destruição exige. Zarader, por outro lado, quando quer aproximar Heidegger da tradição hebraica, o faz sempre por uma abordagem negativa, ou seja, pelo desconhecimento de Heidegger desta mesma tradição. Ela comenta:

É claro que aqui não se pode tratar de uma influência directa. Se Heidegger através de sua formação e dos seus primeiros interesses teóricos conhecia bem a teologia, tratava-se essencialmente da teologia do Novo Testamento. E o próprio texto bíblico, tal como o solicita – a fim de o comentar longamente nas aulas da juventude ou através de simples

evocações pontuais na obra posterior – parece reduzir-se aos evangelhos e às Epístolas. É claro, que lhe acontece nomear os profetas ou mais frequentemente ainda o Deus vetero-testamentário; mas fá-lo sempre a partir de etimologias gregas. É nomeadamente aquilo que B. Dupuy, deduzindo – legitimamente, a meu ver – que a Bíblia à qual Heidegger se refere, a única que conhece, é a Setenta.²⁰⁴

Não há dúvidas que Heidegger desconhecia a Bíblia em hebraico e, mais ainda, a tradição cabalística que a seguiu. O rigor que o passo de volta exige não pode se contentar em indicar apenas um desconhecimento. Caputo e Schurmann param no “fim” da tradição do pensamento da negatividade. Jones e Yannaras dão um passo além ao colocar Dionísio no círculo de possibilidades de leitura de uma tradição de alcance ontológico. Zarader, que poderia ter aberto novas possibilidades para essa vertente de comentadores, não conseguiu atingir o cerne daquela tradição que ela mesma havia preconizado na obra *Heidegger e as Palavras da Origem* quando faz referência a Plotino em relação a uma tradição que possui no “desdito” um traço fundamental de todo o seu dizer. Era preciso, então, circunscrever essa tradição em seu sentido histórico-filosófico a partir de uma aproximação hermenêutica-fenomenológica que possibilitasse extrair aproximações novas e dá ao passo de volta novos horizontes.

A destruição da tradição – a conquista da dimensão onto-teo-lógica da tradição metafísica e a elucidação da petrificação da tradição – pode apontar para terrenos sempre novos e ainda inexplorados. A tradição do pensamento da negatividade pode ser colocada como um dos momentos decisivos em que se busca pensar Deus por um viés radicalmente ontológico. Os pensadores dessa corrente pareciam ter pressentido que a dimensão positiva do dizer ser ou Deus não dava conta daquilo que eles experienciavam quando se defrontavam com o dizer da tradição que os precederam. Nesse impasse, parecia inevitável tentar traçar um dizer que saltasse sobre a tradição e alcance a radicalidade originária que apenas a experiência era capaz de confirmar.

Tradição que vai se formando de modo subterrâneo e ainda não plenamente desvelado, mas que ao ter suas fronteiras minimamente delimitadas pode nos ajudar a enxergar de modo também radical essa busca pelo pensamento em seu sentido mais rigoroso e profundo para além das imposições e interditos da ontologia fundamental e

²⁰⁴ ZARADER, Marlene. *A Dívida Impensada*. Op. Cit. p. 194.

da Kehre heideggeriana. Heidegger, ao se debruçar longa e profundamente sobre a tradição, nos legou uma escuta atenta necessária para que possamos alcançar o elemento mais originário da experiência do destinamento do ser.

A delimitação, ainda que mínima, das fronteiras desta tradição não pode ser entendida como um fechamento definitivo do que aqui se propôs pensar. A filosofia, e, portanto, o pensamento em seu âmbito mais rigoroso e profundo, está sempre em marcha. Não se trata de um acabamento. Ao contrário, o passo de volta e a destruição da tradição sempre indicam novas possibilidades de abertura de entendimento para esta mesma tradição. Os limites aqui postos estão aí apenas para serem pensados e alargados. De outra forma, estaríamos recaindo na petrificação da tradição e isso, parece evidente, não foi o que Heidegger almejava. Tampouco aqueles pensadores que nomeamos aqui sob a égide da tradição do pensamento da negatividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na tarefa de alcançar o impensado da tradição no que se refere à questão do sentido do ser, Heidegger se dirige em duas direções: *Andenken* e *Vordenken*. Ambas estâncias pertencem ao pensamento (*Denken*) e se referem às modalidades relacionais com a tradição do pensamento ocidental. O termo *Andenken* é o movimento de voltar-se para trás, numa tentativa de descobrir o que ainda não foi pensado no já dito. Por seu turno, *Vordenken* é o pensamento que avança. *Andenken* quer caracterizar o pensamento enquanto aquele que pensa o ser. *Andenken* pensa o *Anwesen* (a presença) como *Anwesen-lassen* (o deixar-vir-à-presença). *Andenken* é a memória que é “o modo de pensar a *Schickung*, o envio do ser enquanto envio”¹. *Vordenken* está voltado para o futuro, “guardando a memória do passado”².

Estes movimentos querem alcançar a origem (*Anfang*), entendida aqui como o que é já e sempre nos ultrapassou, daí seu caráter de anterioridade. A *Kehre* heideggeriana é a radicalização do alcance do passo de volta, mas com conquistas que permitem ampliar o dizer da tradição já que não se trata apenas da própria tradição, mas daquilo que a funda, o pensamento: “Heidegger pretendia não só repensar o passado mas também preparar o futuro”³. Encarar de modo apressado esse retorno e essa preparação aponta, inevitavelmente, para um olhar que se centra apenas nos gregos matinais como o início dessa aproximação radical do pensamento em direção ao ser e a partir do apelo deste e que, após Platão, se consolida como metafísica até Nietzsche e não encontra em outro lugar – a não ser no próprio Heidegger – a radicalidade pressentida na origem grega.

De Anaximandro, Heráclito e Parmênides, Heidegger extrai o primeiro aceno de um direcionar-se do ser: *χρεών*, *λόγος* e *μοῖρα* são lidos como traços da compreensão originária da distinção entre ser e ente e do apelo que o ser destina ao homem. O passo de volta, aqui feito, nos coloca em posição de escuta atenta daquilo que permanecia impensado na tradição. O pensamento – ou, melhor ainda, o *Dasein* – coloca-se, aberto, no seio do sentido daquilo que esses pensadores pensaram ou experienciaram. A linguagem retém esse direcionar-se e é preciso nos abrir para a experiência de seu *λεγέιν*. Todavia, a diferença mesma – agora esquecida nos

¹ VATIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*. Op. Cit. . p. 129.

² ZARADER, Marlene. Heidegger e as Palavras da origem. Op. Cit. p. 36.

³ Op. Cit. p. 376.

desdobramentos da tradição procedente – não é pensada em toda a sua radicalidade: daí o *Vordenken* que acena para o futuro. Mas são esses pensadores matinais que precisam ser escutados para que *Vordenken* possa iniciar sua marcha: “Embora eles não percebessem a natureza total da diferença, eles vislumbraram a dependência do que é na compreensão do ser que está embutido nas práticas culturais”⁴. É a partir dessa tríade de pensadores matinais que Heidegger pode inaugurar seu direcionamento ao desvelamento da questão do ser.

O caminho que se abre com a analítica existencial já revela a destruição da tradição em seu elemento mais positivo: escutar o esquecimento mesmo para que o desvelamento possa vir à tona. Das palavras da origem - $\chiρεών$, $λόγος$ e $μοῖρα$ - se atinge $ἀλήθεια$ como re-velação, como desvelamento (*Unverborgenheit*). Mas o nexo estabelecido aqui é a justificativa da analítica existencial: é apenas na análise de um ente privilegiado, o Dasein, que podemos atingir a clareira (*Lichtung*) em que a verdade do ser se destina e se faz presença no acontecimento-apropriação originário (*Ereignis*). A destruição, em sua dinâmica negativa, se remete sempre e apenas para a questão do esquecimento. Não encontra em lugar algum uma abertura ao aberto, um voltar-se que procura escutar o fundamental para além das determinações ônticas da tradição.

Do Neoplatonismo à mística medieval, Heidegger parece considerar apenas Agostinho como o seu mais alto e legítimo representante. Entretanto, essa consideração reflete apenas o interesse de Heidegger naquilo que pode ser entendido como o cristianismo greco-latino. Não parece cabível incluir aqui a Bíblia hebraica – assim como o queria Zarader. Heidegger está centrado numa tradição específica, numa limitação ainda mais específica e rigorosa. Incluir os textos vetero-testamentários seria saltar ainda mais em direção a uma teologia histórico-hermenêutica. Caputo acusa Heidegger de não encarar em toda a sua radicalidade a vida factica do cristianismo enquanto pessoas que amam e sofrem, vivem e morrem. Mas não é tarefa da analítica existencial e da ontologia fundamental exatamente buscar o fundamento de tudo aquilo que é e que se mostra, seja em termos entitativos ou em termos históricos?

Inserir a tradição cabalística nesse debate pareceria válido se tivéssemos em mente apenas sua repercussão na esfera do Renascimento e seus desdobramentos em pensadores como Nicolau de Cusa, Pico de Mirândola, Marsílio Ficino, Leão Hebreu,

⁴ WHITE, Carol J. Heidegger and the Greeks. In: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. p. 123.

Patrizzi, Telésio e Bruno, por exemplo. Mas Heidegger não se volta para o Renascimento. Sua destruição vai de Platão a Nietzsche passando por pontos fundamentais de nossa tradição: Aristóteles, Agostinho, Aquino, Suárez, Scotus, Descartes, Leibniz, Kant e Hegel. Então, não seria acertado, assim como propõe Zarader, pensar na influência subterrânea que a Bíblia hebraica exerceu na construção da metafísica teológica cristã e que, em certa medida, se reflete no pensamento ocidental a partir da Igreja?

O passo de volta e a destruição da tradição são elementos essenciais dentro do corpo da ontologia fundamental e nas conquistas posteriores alcançados pela Kehre, não apenas por nos obrigar a escutar atentamente o impensado da tradição, mas para preparar terreno para novas conquistas. Contudo, Heidegger não se volta à tradição citada e assim torna impossível encontrar algum traço de uma abordagem não entitativa sobre o ser ou sobre Deus. O único momento a que ele faz referência explícita é a Mestre Eckhart. Foi preciso estabelecer a formação inicial de Heidegger em seu ambiente religioso – diga-se o caráter teológico do início de sua formação – para que Eckhart pudesse ganhar ainda mais relevância quando a questão central aqui posta é estabelecer uma tradição que possua uma aproximação não entitativa sobre o ser ou Deus, ou seja, inserir no próprio passo de volta e na destruição da tradição um elemento novo e que indicasse, desde sempre, a radicalidade exigida pelos mesmos.

Parece temeroso definir Heidegger como místico, teísta ou ateu. De fato, “Heidegger não estava afirmando ou negando a existência do divino”⁵. Sua busca sempre foi pelo fundamento, seja em sentido ético ou da experiência religiosa, o que se quer desvelar é o solo em que o todo dessas possibilidades se dá. Mas é o próprio Heidegger quem cita Eckhart como um pensador que vale a pena ser escutado. Vimos que no texto *Serenidade* ele quer desviar-se de qualquer comparação com Eckhart, mas em *O Princípio do Fundamento* é Silesius, um mestre da escola mística aos moldes de Eckhart, que é ouvido com toda a deferência. E que escola é essa? Aquela que possui uma abordagem não entitativa sobre o ser ou Deus, definindo-se a partir da via negativa.

Não apenas Caputo e Schurmann se destacam na comparação de Eckhart com Heidegger. Comentadores se debruçam na tentativa de trazer à luz convergências possíveis. Numa dimensão própria, Derrida também é uma voz presente⁶ e que possui

⁵ PEROTTI, James. *Heidegger on the Divine*. Athens : Ohio University Press, 1974. p. 19.

⁶ Cf. DERRIDA, Jacques. *De l'Esprit. Heidegger et la question*. Op. Cit.

eco em Theodor Adorno e Stephen Erickson. Todos afirmam que Heidegger “tende a hipostasiar o ser como alguma forma de significado último ou um poder místico”⁷. Isso não quer dizer que Heidegger seja um místico da linhagem de Eckhart. Indica, e apenas isso, que o pensamento de Heidegger não parece estar absolutamente solitário nessa empreitada de atingir uma região originária em que o sentido do ser possa se desvelar a partir de uma tarefa ontológica e não ôntica.

Heidegger, em certa medida, não pode ser considerado um desconhecedor da tradição mística e da via negativa. Na sua tese *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, a dimensão negativa do *Unum* é citada: “*Unum* é a privação da privação que está no multum – isto, neste sentido, é a privação do *Unum*”⁸. O sentido da negatividade não pode ser extraído diretamente desta citação, uma vez que estamos, em relação ao texto referido, tratando de Duns Scotus e não de Eckhart. Porém, é a possibilidade de interpretar esse *Unum* no viés da negatividade dada quando se fala da privação da privação – termo que em Eckhart pode ser analogamente estendido á negação da negação. Na tese citada, Heidegger refere-se a Mestre Eckhart e assim o faz em diversos outros textos, até mesmo com um tom reverencial em *O Princípio do Fundamento*.

Sabe-se que em 1919 Heidegger proferiu uma série de palestra-curso sobre Eckhart intitulada de “*Os Fundamentos Filosóficos do Misticismo Medieval*”. Nenhum dos manuscritos chegou até nós e, se os mesmos ainda existem, não parece que tomarão parte no projeto de publicação da *Gesamtausgabe*. Não obstante, “sabemos com certeza que Mestre Eckhart teve um lugar proeminente nestas palestras através de uma estudante deste curso, Käte Oltmanns, que publicaria em 1935 um estudo simplesmente intitulado *Meister Eckhart*”⁹. Não podemos, é claro, nos valer da visão de Oltmanns para tentarmos entender o todo do curso proferido por Heidegger e, desta forma, atingir o que Heidegger teria eventualmente dito sobre Eckhart. O único caminho correto é tomar as doutrinas de Eckhart à luz do pensamento heideggeriano e descobrir até onde é possível estabelecer as similitudes.

Se nossa tradição já reconhece o lugar da aproximação entre Eckhart e Heidegger, então se fazia necessário estabelecer a corrente a que Eckhart estava filiado para que o passo de volta ganhasse em alcance histórico e que a destruição da tradição

⁷ REDDAN, Marion. *Heidegger and the Mystery of Being*. Tese de Doutorado. Wollongong: University of Wollongong, 2007. p. 267.

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.p. 226.

⁹ CAPUTO, John. Op. Cit. p. 153.

pudesse reconhecer uma vertente que deve ser ouvida de modo mais profundo, sempre num sentido diferente daquele dado pelo aspecto negativo da mesma. Elabora-se, então, uma corrente que trata da questão de Deus pela via negativa – tarefa sempre presente em Eckhart – e que possui um dizer não entitativo sobre a questão. De modo a retroceder no percurso histórico da via negativa, teríamos um caminho que partiria de Eckhart, passaria por Dionísio, Proclo e Plotino até chegarmos em Filon.

De fato, Filon parece inaugurar essa corrente que definimos como *tradição do pensamento da negatividade*. A obra *De Vita Mosis*, em especial, possui os mais diversos ecos: Pitágoras, Platão, os estóicos e a Bíblia se unem num pensamento inovador e que procura, no direcionar-se a esse Deus hebraico, uma estrutura platônica com linhas negativas. Inaugura-se, assim, uma corrente que poderia ter em Speusippo ou no Diálogo *Parmênides* de Platão as bases subterrâneas de sua fala tão própria. Filon faz uma fusão entre a teologia hebraica – até então ainda não presente na tradição ocidental – e a filosofia helenística. Definir a influência do judaísmo em Filon ainda é assunto de debate, mas é inegável que sua leitura das Escrituras, em sentido sempre original, carrega de acento hebraico sua doutrina negativa.

Esse tom negativo oriundo da tradição hebraica – e que se faz presente no século I – tem como vertente exclusivamente hebraica a tradição cabalística. Scholem nos ajudou a vislumbrar a natureza desta tradição, expurgando da mesma qualquer traço de fantasia e misticismo infundado. O Sêfer Ietsirá, com o conceito inovador de Ein-Sof (אין סוף אור) e das Sephiroth (ספירות), insere em definitivo a via negativa na sua compreensão de Deus, mundo e alma. A importância da via negativa é que a mesma serve como referência para a elaboração de convergências com o pensamento heideggeriano, uma vez que este último trata da questão do sentido do ser sempre a partir da diferença ontológica que possui, em certo sentido, uma dinâmica negativa.

Como acentuamos anteriormente, não parece uma tarefa sem grandes dificuldades estabelecer se a tradição do pensamento da negatividade surge com Filon ou com a tradição cabalística. Seja como for, parece possível afirmar que a necessidade de elaborar uma doutrina negativa sobre o ser ou sobre Deus era real e emergente, ou seja, os pensadores hebreus e a Escola de Alexandria possivelmente caminharam neste sentido: a conquista da via negativa e de uma interpretação não entitativa sobre o ser ou Deus.

Filon, enquanto neoplatônico, se filia, portanto, aos *theodidaktos* que com Ammonius Saccas e Jâmblico inauguram uma nova vertente do Neoplatonismo: o

platonismo teúrgico. O grande mestre desta escola é Plotino que com as *Enéadas* erige uma doutrina que fala do Uno como o diferente e o mundo como o múltiplo em que o Uno inscreve seu dizer. O Uno, em sua essência, transcende o conhecer, trata-se de um absoluto anterior à definição, portanto mais originário do que aquilo sobre o que dele se afirma. Há uma catástrofe da linguagem quando esta quer falar do Uno. Resta à alma, no caminho do filósofo, ascender de grau em grau em direção ao Uno. Mas este ascender só é possível na medida em que a alma se despe de tudo o que é material, sensível. A alma é imagem do Intelecto, possuindo, assim, uma co-pertença ontológica com seu princípio: a alma pode realizar a união com o seu princípio. Note-se que essa união explicita a anterioridade e supremacia do Uno, o princípio, em relação à alma. Sua autenticidade ontológica só é conquistada quando da realização da união.

Como estamos tratando de uma tradição e a formação de sua corrente – e como nosso intuito era atingir Eckhart via Dionísio – foi fundamental inserir Proclo na mesma. Deus, em Proclo, é entendido como o deus de todos os deuses, ou seja, como estância *a priori* em sentido ontológico daquilo tudo que fundamenta o que é. O homem, a alma, está inserido entre o mundo efêmero e a existência absoluta. Seguindo Plotino, Proclo coloca tudo em relação à Mônada originária, ao princípio que não pode ser definido já que, ele mesmo, é a fonte de toda possibilidade de definição – eis um dos termos mais marcantes da via negativa. A importância de Proclo está diretamente ligada ao conhecimento que Dionísio possui de seus trabalhos.

Dionísio, com seu *Corpo Areopagítico*, radicaliza a dimensão negativa de Deus numa teologia mística que influenciará a mística cristã de modo indelével. Ele fala das metonímias do sensível ao divino, indicando que a alma deve se portar no mundo de um modo tal que se abra para sua origem, distanciando-se do sensível, das preocupações cotidianas que lhe impedem de abrir-se ao aberto original em que Deus pode falar à alma. A radicalidade de Dionísio, querendo pensar para além das dimensões da ούσια aristotélica, estabelece Deus como Aquele que é além de todo modo de ser (ὑπερουσίως) e como além de toda unidade (ὑπερνωμένος). O indefinível que se ajunta a tais conceitos servem para demonstrar o anseio de Dionísio de pensar o ser Deus de modo não entitativo. Além disso, o termo ὑπερνωμένος, como vimos, nomeia a diferença ontológica para o Areopagita. Aquele que transcende nosso conhecimento só pode ser experienciado na abertura original da alma para o mesmo: só há sentido em falar do limite quando se atinge a

própria fronteira. A alma sofre o apelo Daquela que transcende todo o conhecimento, mas sempre como presença que se direciona para a mesma.

É no fim dessa trilha que inserimos Eckhart. Eckhart surge, então, como a fonte mais próxima de Heidegger. Essa proximidade justifica a tarefa de dar relevância à tradição do pensamento da negatividade. Os trabalhos de Jones e Yannaras, por exemplo, centram-se em analogias entre Heidegger e Dionísio, ou seja, descendo um degrau na escada da tradição: de Eckhart para Dionísio. Se é válido o todo desta empreitada, então nada mais justo do que tornar claro o todo desta tradição, indicando seus parentescos, similitudes e diferenças. Não se trata, como já frisamos antes, de dar um lugar para Heidegger nesta tradição. A ontologia fundamental e a *Kehre* possuem em si um olhar não entitativo sobre o ser – olhar compartilhado pela tradição do pensamento da negatividade – e que tem na diferença um de seus traços mais marcantes.

A diferença ontológica, o cerne do esquecimento, parece aqui presente. O que o pensamento procura preservar – a escuta atenta e o postar-se no aberto da clareira – não pode ser aqui olvidado. A tradição do pensamento da negatividade não apenas torna mais rica a destruição da tradição e enriquece o passo de volta, mas possibilita que o pensamento contemporâneo possa elaborar novas tarefas e tomar ciência de dizeres que pareciam já devidamente pensados, mas que graças ao método da ontologia fundamental, fazendo-se presentes e portadores de uma riqueza até então insuspeitada. De Heidegger para a tradição do pensamento da negatividade ou da tradição para Heidegger, o que se acresce ao pensamento é essa possibilidade sempre renovada de nos voltarmos para nossa herança e percebermos que não há uma voz solitária neste percurso.

Elaborar o todo desta tradição era uma tarefa exigida pelo próprio pensamento de Heidegger e por todo o rigor que o mesmo sempre portou desde o seu início. Se cortamos o pensamento de Heidegger de seu princípio com a analítica existencial de *Ser e Tempo*, passando pela *Kehre*, até atingirmos a *Serenidade*, foi pela demanda mesma dessa radicalidade explicitada em suas exigências. A destruição da tradição se mostrou como uma fonte rica de possibilidades. A tradição do pensamento da negatividade – da negatividade à *Kehre* heideggeriana – justifica não apenas os comentadores que se lançam a interpretar Heidegger em consonância com alguns dos pensadores aqui citados, mas abre novas fronteiras para que o pensamento possa realizar aquilo que é sua essência: por-se sempre em marcha.

REFERÊNCIAS

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: Os Pensadores. São Paulo : Abril Cultural, 1985.

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

BAUCHWITZ, Oscar Federico (org). *O Neoplatonismo*. Natal : Argos Editora, 2001.

BLAVATSKY, H. P. *A sabedoria tradicional*. São Paulo : Hemus, 1978.

BREHIER, Emile. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: J. Vrin, 1950.

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*. In: A. J. Ayer, ed. *Logical Positivism*. Glencoe : The Free Press, 1959.

CLEMENTE. *Stromata*. Calvin College : Christian Classics Ethereal Library. Edição Eletrônica, Bilíngue : Latim/Inglês. In <http://www.ccel.org>. 2007.

DE PAULO, Craig J. (Ed.). *The influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*. EUA: Edwin Mellen Press, 2006.

DERRIDA, Jacques. *De l'Esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.

DIVERSOS AUTORES. *Cambridge Companion on Heidegger*. EUA : Cambridge Press, 2000.

DIVERSOS AUTORES. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. James Hankins (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

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*. Bragança Paulista : São Francisco .5ª edição, 2005.
- _____. Sermões Alemães. Edição eletrônica. In <http://>. Visitado em 30/04/2007.
- 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. In: <http://www.torreys.org>. 2007.
- _____. *The Works of Philo judaeus*. Vol. I. Londres: George Bell & Sons, 1800.
- FORTUNE, Dion. *A Cabala Mística*. São Paulo: Pensamento, 1999.
- FACKEINHEIM, Emil. 'Substance' and 'Perseity' in Medieval Arabic Philosophy with introductory chapters on Aristotle, Plotinus and Proclus. Tese de Doutorado. Universidade de Toronto: Biblioteca da Universidade, 1945.
- FRANCK, Adolphe. *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*. 3ª ed. Paris, 1892.
- GARCIA, Gilberto Gonçalves. *A visão da liberdade e o olhar relacional em Mestre Eckhart: uma fenomenologia da criação segudo o pensar em Mestre Eckhart*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. e BOEHNER, Philotheus. *História da Filosofia cristã*. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GINSBURG, David Christian. *The Kabbalah*. Londres, 1865.
- GORDON, Peter Eli. *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German Philosophy*. Califórnia: University of California Press, 2003.
- GREEN, Arthur. *A Guide to the Zohar*. Standford: Standford University Press, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. O idealismo alemão dos filósofos judeus. In: _____. *Sociologia*. Org. B. Freitag e S. P. Rouanet. São Paulo: Ática, 1980.

- HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund*. 4ª ed. Pfullingen : Verlag Günther Neske, 1978.
- _____. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.
- _____. *Identität und Differenz*. 11ª ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- _____. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- _____. *Nietzsche*. Vol. II. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961.
- _____. *Sein und Zeit*. 14ª ed. Tübingen : Niemeyer, 1977.
- _____. *Was heisst Denken?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1965.
- _____. *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2007.
- _____. *Being and Time*. Albany : State University of New York Press, 1996.
- _____. *Hölderlin's hymn "The Ister"*. Indiana: Indiana University Press, 1996.
- _____. *Kant and the Problem of Metaphysics*. 2ª ed. Indiana: Indiana University Press, 1962.
- _____. *Parmenides*. Indianapolis : Indiana University Press, 1992.
- _____. *Estudios sobre Mística Medieval*. 2ª ed. México: FCE, 1997.
- _____. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones De Serbal, 1994.
- _____. *Ser y Tiempo*. Santiago : Editorial Universitaria, 1997.
- _____. *A caminho da linguagem*. Petrópolis : Vozes, 2006.
- _____. *A origem da obra de arte*. Rio de Janeiro : Edições 70, 1998.
- _____. *Metafísica de Aristóteles θ 1-3*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *Ensaio e Conferências*. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *A tese de Kant sobre o ser*. In:_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. (Os Pensadores). São Paulo: Abril, 1984.
- _____. *Identidade e Diferença*. Op. Cit.
- _____. *O Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*. Op. Cit.
- _____. *Que é isso - a Filosofia?* Op. Cit.
- _____. *Que é Metafísica?* Op. Cit.
- _____. *Sobre a essência da verdade*. Op. Cit.
- _____. *Sobre a essência do fundamento*. Op. Cit.
- _____. *Sobre o "Humanismo"*. Op. Cit.
- _____. *Tempo e Ser*. Op. Cit.

- _____. *O Princípio do Fundamento*. Lisboa : Piaget, 2000.
- _____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. 2ª Ed. Forense Universitari, 2006.
- _____. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Que é uma coisa?* Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Ser e Verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *Serenidade*. Lisboa: Piaget, 2000.
- HÜHNERFELD, Paul. *Sachen Heidegger: Versuch über ein deutsches Genie*.
Munique: Verlag, 1961.
- INWOOD, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Oxford-Malden: Blackwell, 1999.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril, 1988.
- KAPLAN, Arie. *Sêfer Ietsirá, O Livro da Criação*. Teoria e prática. São Paulo: Sêfer,
2002.
- _____. *The Bahir Illumination*. Nova York: Samuel Weiser, 1979.
- KEARNEY, R. e O'LEARY, J.S (org.). *Heidegger et la Question de Dieu*. Paris:
Grasset, 1980.
- LEIBNIZ, G. W. *A Monadologia*. In Os Pensadores. São Paulo : Abril, 1983.
- LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, le temps et la mort*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2000.
- LOPARIC, Zeljko. *Heidegger réu*. São Paulo: Papirus, 1990.
- LOSSKY, Vladimir. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*.
3ª ed. J. Vrin : Paris, 1998.
- MACQUARRIE, John. *An Existentialist Theology: A Comparision of Heidegger and
Bultmann*. New York : Harper, 1965.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. 2ª Ed. Rio de Janeiro : Rocco, 1985.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- MARX, Werner. *Heidegger and the Tradition*. Evaston : Northwestern University, 1971.
- MÜLLER, H. F. *Dionysios. Proklos. Plotino. Ein Historischer beitrage zur
Neoplatonischen Philosophie*. 2ª ed. Münster: Aschendorffchen, 1926.
- MÜLLER, Max. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg:
Kerle, 1964.
- NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2002.
- OTT, Hugo. *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*. Paris: Payot, 1990.
- PASQUA, Herve. *Eckhart, Le procès de l'Un*. Paris: Cerf, 2006.
- PAPUS. *A Cabala*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- PEROTTI, James. *Heidegger on the Divine*. Athens : Ohio University Press, 1974.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *Fédon*. Lisboa: Guimarães Editores, 1999.
- _____. *O Sofista*. São Paulo: DPL, 2005.
- _____. *Parmênides*. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *Timeu*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- PLOTINO. *Eneadas*. Chicago : University of Chicago, 1952.
- PORFÍRIO. *La vie de Plotin*. BRISSON, L. et al. (Ed.). Paris: Vrin, t. I, 1982 e t. II, 1992.
- PROCLO. *On the Teology of Plato*. Vol. I. Londres: Thomas Taylor, 1816.
- _____. *Two Treatises*. Londres: Thomas Taylor, 1833.
- PSEUDO-DIONÍSIO, O Aeropagita. *Obra Completa*. São Paulo : Paulus, 2004.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Vol. IV. São Paulo : Loyola, 1994.
- REDDAN, Marion. *Heidegger and the Mystery of Being*. Tese de Doutorado. Wollongong: University of Wollongong, 2007.
- ROSENROTH, Knorr von. Kabbalah. *The Kabbalah Unveiled*. 6ª Ed. York Beach: Weiser, 2002.
- ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlosung*. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 2006.
- ROTENBERG, Mordechai. *Existência à Luz da Cabala. Teoria e prática do Tzimtzum (Contração) e Psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo : Geração Editorial, 2000.
- SCHÉRER, R.. *Heidegger*. Paris: Seghers, 1973.
- SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e seu simbolismo*. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. *Cabala*. Judaica, Vol. 9. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.
- _____. *Origins of the Kabbalah*. Princenton: Princenton University Press, 1987.
- _____. *Zohar – The Book of Splendour*. EUA: Schocken Books, 1995.
- SIMON, Jules M. *Histoire de L'École d'Alexandrie*. Vol. II. Paris: Joubert, 1845.
- _____. *Du commentaire de Proclus sur Le Timée de Platon*. Paris: Moquet et Comp., 1839.
- TAYLOR, Thomas. Introdução. In: PROCLO. *The six books of Proclus*. Vol. I. Londres: Edição do Autor, 1816.
- TIETZ, John. *Martin Heidegger's Being and Time*. Frankfurt: Humanities Online, 2001.
- In: www.humanities-online.de. Visitado em 05/10/2009.

- 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.
- VYCINAS, 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.
- WILDER, Alex. *New Platonism and Alchemy*. US: Wizard Bookshelf, 1980.
- WOLFSON, Harry Austryn. *Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- YANNARAS, Christo. *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*. Londres: T&T Clark, 2005. 2005.
- 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 :

- AERTSEN, Jan A. *Mestre Eckhart*. In: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- BAUCHWITZ, Oscar Federico. Reflexões sobre a Serenidade em Heidegger: a caminho do que somos. *Ética*. Rio de Janeiro, v. 13, nº 2. 2006.
- BATISTA, João Bosco. Geviert: o sentido do sagrado no pensamento de Heidegger. “*Existência e Arte*”. Universidade Federal de São João Del Rei. Ano III, nº III, janeiro a dezembro de 2007.
- BLUMENTHAL, H. Nous and Soul in Plotinus: some problems of demarcation. In: *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Roma: 1970.

- BRANDÃO, Bernardo. A união da alma e do intelecto na filosofia de Plotino. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007.
- _____. Mística e Paidéia: O Pseudo-Dionísio Areopagita. *Revista Mirabilia*, nº 4. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval. Dezembro, 2004.
- BREHIER, Emile. Comment je comprends l'histoire de la philosophie. *Etudes de philosophie antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- BRISSON, Luc. Pode-se falar em união mística em Plotino? Trad. Loraine Oliveira. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007.
- BUCUR, Bogdan. The Theological reception of Dionysian apophatism in the Christian East and West: Thomas Aquinas and Gregory Palamas. *The Downside Review*, 125, 2007.
- 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.
- CARNAP, Rudolf. Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language. In: AYER, A. J. (ed). *Logical positivism*. Nova York: The Free Press. 1959.
- CERBONE, David R. Realism and Truth. In: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- DANCY, Russell. "Speusippus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, outono de 2009, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/speusippus/>>. Visitado em 15/04/2010.
- DALLMAYR, Fred. Nothingness and Suuyataa: A Comparison of Heidegger and Nishitani. *Philosophy East and West*, Vol. 42. Nº 1, Janeiro, 1992.
- DOURLEYJ, John. *Tillich e Meister Eckhart: Apreciação Crítica*. In <http://www.metodista.br/correlatio>.
- DUPUY, Bernard. Heidegger et le Dieu inconnu. In: KEARNEY, R. e O'LEARY, J.S (org.). *Heidegger et la Question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980
- FEHÉR, István. Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy. *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. LXIX, Nº 2. Primavera, 1995.

- FERREIRA, A. Maria Cabral. O Sagrado em Heidegger. In: Idem (Org.) *Fenômeno e Sentido*. Salvador: Quarteto, 2003.
- FERREIRA, Elisa Franca e. O homem a caminho do Uno nas Enéadas de Plotino: As Vias do Músico, do Amante e do Filósofo. *Archai. As Origens do Pensamento Ocidental*. Nº 5, Julho, 2010.
- GARAY, Jesus de. La Dialéctica en Proclo. *Archai. As Origens do Pensamento Ocidental*. Nº 5, Julho, 2010.
- GIZZI, Peter. In Defense of Nothing. *SubStance* - Nº 110, Volume 35, 2, 2006.
- GROISARD, Jocelyn. Plotino e o problema da mistura. *Archai. As Origens do Pensamento Ocidental*. Nº 5, Julho, 2010.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. Martin Heidegger and his Japanese interlocutors: about a Limit of Western Philosophy. *Diacritics*, Vol. 30, nº4. Inverno, 2000.
- HADOT, P. Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin. *Journal de Psychologie*, n. 2-3, 1980.
- HANKEY, Wayne. Aquina's First Principle: Being or Unity? *Dionysius* 4, 1980.
- HANSEN-LOVE. Fundamentalontologie oder Seinsmystik? *Wort und Wahrheit*, nº4, 1949.
- HIRSCH, Elisabeth Feist. Martin Heidegger and the East. *Philosophy East and West*. Vol. 20, nº 3. Julho, 1970.
- HOY, David Couzens. Forgetting the text: Derrida's critique of Heidegger. *boundary 2*, Vol. 8, No. 1, The Problems of Reading in Contemporary American Criticism: A Symposium. Outono, 1979.
- JONES, John. A Non-Entitative Understanding of Being and Unity: Heidegger and Neoplatonism. *Dionysius*, Vol. VI, dezembro, 1982.
- _____. An Absolutely Simple God? Frameworks for reading Pseudo-Dionysius Areopagite. *The Tomist*, 69, 2009.
- _____. The Ontological Difference for St Thomas and Pseudo- Dionysius, *Dionysius* 4, 1980.
- KOCKELMANS, Joseph. "Heidegger on Theology". In: *Thinking About Being: Aspects of Heidegger's Thought*. Ed. Robert W. Shahan & J.N. Mohanty. OK : University of Oklahoma Press, 1984.
- _____. On Heidegger and Language. *Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Evanston. 1972.

- LOPARIC, Zeljko. -*Heidegger and Winnicott*. In <http://www.lopatic.com.br>.
- _____. Heidegger e a pergunta pela técnica. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 6, nº2, São Paulo, UNICAMP.
- LUCENA, Antonio Dieguez. Thinking about Thecnology, but... in Ortega's or in Heidegger's Style? *Argumentos de Razón Técnica*, nº 12, 2009.
- MAGRINI, J. M. "Anxiety" in Heidegger's Being and Time: the Harbinger of Authenticity. *Philosophy Scholarship*, 15, abril, 2006. In: <http://dc.cod.edu/phisolophypub/15>. Visitado em : 25/10/2008.
- MARÇAL, J. C. "Existência" e "Verdade" em Martin Heidegger. *Saberes: Revista Interdisciplinar de Filosofia e Educação*: Natal, nº 6, 2011.
- MORAN, Dermot. "John Scottus Eriugena", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, outono de 2008, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/scottus-eriugena/>>. Visitado em: 05/01/2009.
- MARTINO, Gabriel. La Mística Plotiniana: Experiencia, Doctrina e Interpretación. *Archai. As Origens do Pensamento Ocidental*. Nº 5, Julho, 2010.
- NETO, Ivan Vieira. Filosofia, Religião e Misticismo na Antiguidade Tardia: Plotino, Porfírio e Jâmblico e as Diferentes Nuances do Neoplatonismo. *As Origens do Pensamento Ocidental*. Nº 5, Julho, 2010.
- NUNES COSTA, M. R e OLIVEIRA, J. E. O conhecimento de Deus e a problemática da linguagem em Dionísio Pseudo-Areopagita. *Ágora Filosófica*. Ano 1, nº 1. Jul/dez. 2007.
- OKRENT, Mark. *The Truth of Being and the Hist'ory of Philosophy*. In: A Companion to Heidegger. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- PEZZE, Barbara Dalle. Heidegger on Gelassenheit. *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*.10, 2006.
- PHAN, Peter C. The Winsdow of Holy Fools in Postmodernity. *Theological Studies*. Milwaukee: Marquette University. 62, 2001.
- PINHEIRO, Marcus Reis. Inconsciente, consciente e cosmologia em Plotino. *Archai. As Origens do Pensamento Ocidental*. Nº 5, Julho, 2010.
- PÖGGELER, 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. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, 1933.
- REDYSON, Deyve. Sobre o conceito de verdade em Martin Heidegger. *Studia Diversa*, CCAE-UFPB, Vol. 1, nº 1, outubro, 2007.
- RUNIA, David T. How to read Philo. In:_____, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*. Variorum, Aldershot, 1990.
- _____. Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew. *Studia Philonica Annual* 7, 1995.
- SANTA CRUZ, Maria Isabel. Modos de conocimiento en Plotino. *Estudios de Filosofía*, nº 34, 2006.
- SCHURMANN, Reiner. Heidegger and Eckhart on Releasement. *Research in Phenomenology*, Vol 3, 1973.
- SHEEHAN, Thomas. GESCHICHTLICHKEIT /EREIGNIS /KEHRE. *Existential (Meletai Sophia)*. Budapeste, XI, 3-4, 2001
- _____. Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics. In: *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. New haven and London: Yale University Press, 2000.
- STEFANI, Jaqueline. O logos em Heidegger: lógica, verdade e metafísica. *Conjectura*. V.14, nº 1, 2009.
- STEFFNEY, John. Transmetaphysical Thinking in Heidegger and Zen Buddhism. *Philosophy East and West*, vol. 27, July 1977. Honolulu, University Press of Hawaii.
- THOMSON, Iain. Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics. *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 8 (3), 2000.
- TOLEDO, Daniel S. Heidegger e a dimensão do sagrado no pensamento originário. *Revista Ítaca*. IFCS-UFRJ, nº 13, 2009.
- _____. Traços hermenêuticos para a compreensão do sagrado em Heidegger. *Kínesis*, Vol. III, nº 05, Julho, 2011.
- 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.
- WHITE, Carol J. Heidegger and the Greeks. In: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- ZANELLO, Valeska. A linguagem poética em Heidegger. *Educação e Filosofia*. v. 18, n. 35/36, jan-dez. 2004.
- ZIMMERMAN, Michael. A Postmodern, Prophetic, Liberal American in Paris. *Continental Philosophy Review*, 31, 1998.
- _____. *Heidegger, Buddhism, and deep ecology*. In: *Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- ZIZIOULAS, John. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.