

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**HEIDEGGER E O PROBLEMA DA ORIGEM DA NEGATIVIDADE A PARTIR DO
FENÔMENO DO NADA**

TACIANE ALVES DA SILVA

São Carlos

2020

TACIANE ALVES DA SILVA

**HEIDEGGER E O PROBLEMA DA ORIGEM DA NEGATIVIDADE A PARTIR DO
FENÔMENO DO NADA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos

Coorientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

SÃO CARLOS

2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado da candidata Taciane Alves da Silva, realizada em 12/03/2020:

Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos
UFSCar

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
UFSCar

Prof. Dr. Fernando Costa Mattos
UFABC

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
UFPR

Profa. Dra. Marco Aurélio Werle
USP

Prof. Dr. Roberto Wu
UFSC

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Marco Antonio Valentim, Roberto Wu e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ao) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa

Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos

À Nati, ao José e à Orlete

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Paulo R. Licht dos Santos, pela orientação paciente e cuidadosa, pela constante disponibilidade para dialogar, pelas sugestões e pelas correções sem as quais certamente o desenvolvimento dessa tese não teria sido possível, pelas aulas, por todos os valiosos ensinamentos, pelo exemplo e pela generosidade ímpar.

Ao Prof. Marco Antonio Valentim, pela orientação no mestrado, pela coorientação no doutorado, por toda ajuda, paciência, pelas valiosas contribuições para a realização desse trabalho. Não tenho palavras para expressar minha gratidão.

Ao Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá e ao Prof. Dr. Luiz Damon dos Santos Moutinho, por participarem de meu exame de qualificação e por darem sugestões e contribuições extremamente importantes para a continuidade da tese.

Ao Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, ao Prof. Dr. Fernando Costa Mattos, ao Prof. Dr. Marco Aurélio Werle e ao Prof. Dr. Roberto Wu, que gentilmente aceitaram participar da banca de defesa.

A todos os demais professores e funcionários do Departamento de Filosofia da UFSCar, especialmente ao Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto e a Vanessa Cristina Migliato, técnica do PPGFil-UFSCar, por toda disponibilidade, auxílio incansável e suporte na solução das questões acadêmicas.

A todos os participantes do grupo de estudos sobre Kant e do grupo de estudos sobre Fenomenologia.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, pela acolhida, pela oportunidade e por todo auxílio que me foi dado para a realização de meus estudos.

Aos queridos e inesquecíveis amigos que fiz em São Carlos, cuja companhia foi indispensável: Zé, Paty, Roberta, Gabriel, Adriano, André, Bentinho e Tuxo.

Aos amigos de toda uma vida, com quem sempre posso contar, Geisa e Pedro.

Ao Evandro, pela diversão e pelos jogos.

Aos meus pais, José e Orlete, por me deixarem livre para escolher meus caminhos, por me fortalecerem sempre com sua compreensão e cuidado.

À melhor amiga e irmã que poderia ter, Nati, pela inspiração, pelo exemplo, pela motivação e pela resiliência.

A todas as pessoas que, de forma direta ou indireta, contribuíram para a realização deste trabalho.

À Capes pela concessão da bolsa de estudos de doutorado¹.

¹ Número do processo: 1555217. Vigência do Processo: 09/2015 - 08/2019.

Resumo

Em nenhuma outra parte do itinerário de *Ser e tempo* (1927), Heidegger problematiza tão explicitamente o estatuto do nada inerente à estrutura de ser da existência humana quando, a partir da noção de nulidade (*Nichtigkeit*), reconhece, no § 58, a constituição infundada (finita) do *Dasein*. No que se refere ao esclarecimento propriamente dito do nada, da negatividade (*Nichtheit*), latente na estrutura existencial da nulidade, como índice de finitude, o sentido e a significação últimos de ambos são deixados, em *Ser e tempo*, como tarefa a ser cumprida. Com base em tal diagnóstico, esta tese propõe investigar o sentido ontológico-metafísico do fenômeno do nada, partindo da hipótese de que o problema pode ser tomado como fio condutor para compreender parte significativa do percurso investigativo de Heidegger, principalmente o percurso que se estende de 1912 a 1939. Pretende-se sustentar que tal fio condutor apresenta caráter fundamental e sistemático, na medida em que, para ser elucidado, demanda a determinação do estatuto da relação entre ontologia, metafísica e lógica no itinerário de pensamento heideggeriano. Assim, longe de constituir, à primeira vista, uma preocupação circunstancial relativamente ao *leitmotiv* do pensamento de Heidegger, a *Seinsfrage*, a questão do nada e da finitude seria central para o desenvolvimento, subsequente à publicação de SZ, de seu projeto de metafísica. Como consequência, ao suscitar o problema da origem da negação, o conceito de nada permitiria estabelecer o lugar ocupado pela própria lógica no seio da ontologia e da metafísica. É precisamente o problema do sentido do nada que, em seu registro histórico-desconstrutivo, possibilita a confrontação crítica (*Auseinandersetzung*) de Heidegger com Hegel, visto que, por ser um tema essencial, a negatividade é investigada tanto no sistema hegeliano, que representa a consumação da história da metafísica ocidental, quanto na história da metafísica em geral. Neste sentido, a despeito de a tematização heideggeriana do nada como finitude de ser aparentemente se contrapor ao poder infinito da negatividade do sistema lógico-metafísico hegeliano, pretendemos sustentar que há uma profunda afinidade entre as posições de Hegel e de Heidegger. Se essa hipótese de um pressuposto comum a ambos estiver correta, será possível não apenas compreender o alcance do problema aberto pelo conceito de nada no *Denkweg* heideggeriano, como também abrir uma perspectiva, não explicitada por Heidegger, para tematizar a própria origem do nada a partir de seu caráter antropogenético.

Palavras-chave: Nada, ser, nulidade, finitude, negação, lógica, ontologia, metafísica, negatividade, origem.

Abstract

Nowhere else in the itinerary of *Being and Time* (1927) does Heidegger explicitly problematize the status of the nothing inherent in the structure of being of human existence when, from the notion of nullity, he recognizes in § 58 the unfounded (finite) character of *Dasein*. Regarding the clarification of nothingness, negativity (*Nichtheit*), latent in the existential structure of nullity, as an index of finitude, the ultimate meaning and significance of both are left, in *Being and Time*, as a task to be accomplished. Based on this diagnosis, this thesis proposes to investigate the ontological-metaphysical meaning of the phenomenon of nothingness, starting from the hypothesis that the problem can be taken as a guiding thread to understand a significant part of Heidegger's investigative path, mainly the path that extends from 1912 to 1939. It is intended to maintain that such a conducting thread has a fundamental and systematic character, insofar as, to be elucidated, it demands the determination of the status of the relationship between ontology, metaphysics and logic in the Heideggerian thought itinerary. Thus, far from being, at first sight, a circumstantial concern regarding the leitmotiv of Heidegger's thought, *Seinsfrage*, the question of nothingness and finitude would be central to the development, subsequent to the publication of SZ, of his metaphysics project. As a consequence, in raising the problem of the origin of negation, the concept of nothing would allow to establish the place occupied by logic itself within ontology and metaphysics. It is precisely the problem of the sense of nothingness that, in his historical-deconstructive record, allows Heidegger's critical confrontation (*Auseinandersetzung*) with Hegel, since, as an essential theme, negativity is investigated both in the Hegelian system, which represents the consummation of the history of Western metaphysics, as well as the history of metaphysics in general. In this sense, in spite of Heidegger's thematization of nothingness as a finiteness of being apparently opposed to the infinite power of negativity in the Hegelian logical-metaphysical system, we intend to maintain that there is a deep affinity between Hegel's and Heidegger's positions. If this hypothesis of an assumption common to both is correct, it will be possible not only to understand the scope of the problem opened by the concept of nothing in the Heideggerian *Denkweg*, but also to open a perspective, not explained by Heidegger, to thematize the very origin of nothing from its anthropogenic character.

Keywords: Nothing, being, nullity, finitude, negation, logic, ontology, metaphysics, negativity, origin.

Lista de abreviações das obras de Heidegger (cf. referências bibliográficas)

Frühe Schriften – FS

Sein und Zeit – SZ

Was ist metaphysik? – WM

Kant und das Problem der Metaphysik – GA 3

Holzwege – GA 5

Unterwegs zur Sprache – GA 12

Logik. Die Frage nach der Wahrheit – GA 21

Die Grundprobleme der Phänomenologie – GA 24

Einleitung in die Philosophie – GA 27

Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die Philosophie Problemlage der Gegenwart – GA 28

Hegels Phänomenologie des Geistes – GA 32

Einführung in die Metaphysik – GA 40

Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles – GA 61

Hegel – GA 68

Bremer und Freiburger Vorträge – GA 79

Seminare: Hegel-Schelling – GA 86

Sumário

Introdução: O problema do sentido e do estatuto do conceito de nada	11
Objetivos e estrutura da tese	27
CAPÍTULO I	30
Da ontologia à metafísica: nada e finitude de ser	30
1.1 Introdução.....	30
1.2 Nulidade, finitude e negatividade na ontologia fundamental	36
1.3 Da ontologia à metafísica: metontologia	41
1.4 A <i>Grundfrage</i> da metafísica: nada e finitude de ser	45
CAPÍTULO 2	57
A origem ontológico-metafísica da negação: Heidegger e o caráter derivado do juízo ...	57
2.1 Introdução.....	57
2.2 Lógica da validade (<i>Geltungslogik</i>) e juízo negativo nos primeiros escritos de Heidegger (<i>Frühe Schriften</i>)	60
2.3 O problema da origem da negação em <i>Que é metafísica?</i>	68
2.4 A origem do juízo negativo a partir dos fenômenos ontológico-existenciais da compreensão e da interpretação.....	71
2.5 O nada como origem do juízo negativo.....	78
TERCEIRO CAPÍTULO.....	82
Morte, nada e origem da negatividade: a <i>Auseinandersetzung</i> de Heidegger com Hegel	82
3.1 Introdução.....	82
3.2 “O poder mágico que converte o negativo em ser”	90
3.3 Dialética do desejo e do reconhecimento: morte e negação abstrata	104
3.4 Para além de uma ontologia da vida e do vivente: morte existencial, nada e finitude	115
3.5 Uma estreita afinidade: morte como “patrimônio antropogenético”	131
QUARTO CAPÍTULO	136
O nada como origem ou a origem do nada?.....	136
4.1 Introdução.....	136
4.2 Privação de mundo	138
4.3 Tédio e desvelamento de mundo como possibilitação originária.....	153
Considerações finais	161
Referências bibliográficas.....	167

Introdução: O problema do sentido e do estatuto do conceito de nada

A originalidade do fenômeno do nada ao longo do pensamento de Heidegger não apenas parece evidente como também foi, em certa medida, reconhecida pela literatura secundária. Trata-se, contudo, de um dos conceitos mais obscuros e controversos de toda a produção filosófica de Heidegger, em virtude, sobretudo, do conjunto de problemas que o fenômeno do nada suscita. Heidegger situa, por exemplo, a noção de nada no cerne de seu pensamento ontológico-essencial sobre o ser e, como resultado, adota-o como fio condutor adequado para investigar a natureza da metafísica, para estabelecer a relação desta com a lógica, bem como para confrontar-se criticamente com Hegel a partir da pergunta pela origem da negatividade. Desde o pronunciamento da conferência inaugural *Que é metafísica?*, em 1929, na Universidade de Freiburg, o tema do nada ganhou destaque no comentário crítico e reconstrutivo e se tornou alvo de sérias objeções, dadas as polêmicas declarações de Heidegger sobre a dissolução da primazia da lógica no âmbito da filosofia, a partir da tese de que o fundamento da negação reside no nada e não o contrário. Trabalhos relevantes destacaram adequadamente a centralidade do conceito de nada na elaboração da analítica existencial do *Dasein*, no desenvolvimento do problema do sentido de ser em geral e no exame crítico da negação². Não obstante, ainda carece de investigação a estratégica função metódico-sistemática que o fenômeno do nada desempenha na problematização da relação entre ontologia, metafísica e lógica no itinerário de pensamento heideggeriano. É necessário, por isso, nesta introdução, demarcar o contexto existencial no qual se situa a abordagem do conceito de nada em *Ser e tempo* e, da perspectiva da ontologia fundamental, assinalar os problemas específicos por ele suscitados. Desse modo, será possível delinear o horizonte para abordar mais amplamente as questões sobre a essência da metafísica, da lógica e da confrontação fundamental de Heidegger com Hegel. De fato, em sua formulação do problema do nada, Heidegger é profundamente questionado pelo pensamento de quem ele considera ser um interlocutor privilegiado, aquele que, mais do que qualquer outro, mostrou o papel decisivo que a negatividade desempenha na constituição metafísica do saber absoluto. Neste sentido, Heidegger não apenas oferece uma interpretação à temática hegeliana da negatividade, mas, acima de tudo, problematiza seu

² Cf. MOHANTY, J. N. *Heidegger on Logic*, 2002. KÄUFER, Stephan. *The nothing and the Ontological Difference in Heidegger's What is Metaphysics?*, 2005. REGVALD, Richard. *Le problème du nêant et l'appropriation de la métaphysique*, 1986. REIS, R. R. *Modalidades existenciais e negação*, 2011.

estatuto originário mediante um projeto de *Auseinandersetzung* com Hegel, iniciado ao final dos anos 1920.

O problema investigado por esta tese pode ser apresentado e justificado duplamente. Em primeiro lugar, cumpre investigar como, segundo o próprio diagnóstico de Heidegger, em *Ser e tempo*³, o conceito de nada é tão central como obscuro e, por isso, carece ser elucidado. Cabe analisar, em segundo lugar, o desdobramento desse diagnóstico, determinando o alcance e a pertinência do problema, isto é, tomando-o como fio condutor para problematizar a relação entre ontologia, metafísica e lógica. O conceito do nada suscita pelo menos duas ordens de problemas, a serem explicitados a seguir: (I) embora seja central para a questão sobre o sentido do ser, Heidegger acusa a ontologia e a lógica tradicionais, bem como a filosofia dialética⁴, de terem partido de uma orientação inadequada para tratar do conceito e de não problematizá-lo devidamente. (II) Em relação à tradição, Heidegger acredita ter dado um passo adiante, ao estabelecer que o ponto de partida adequado para elucidar o fenômeno do nada é a *Seinsfrage* (questão do ser).

Um exame atento de SZ parece suficiente para mostrar que o nada desempenha função crucial, embora muitas vezes implícita, em praticamente todas as etapas da análise das estruturas de ser do *Dasein*, assim como em todos os momentos críticos da investigação ontológico-fenomenológica por Heidegger desenvolvida sobre o sentido de ser. Na economia argumentativa da obra, cumpre, sobretudo, ao § 58 problematizar explicitamente, pelo fio condutor do fenômeno da culpa (*Schuld*), a vigência do nada e da negatividade na constituição mais elementar do modo de ser do homem: o cuidado (*Sorge*). Ao delimitar a estrutura formal do conceito de *Schuld*, Heidegger depara com a presença de um traço negativo no próprio cerne da existência, a ser elucidado a partir da perspectiva estritamente ontológica e não em termos de ausência e falta de propriedades substanciais ou descumprimento de normas e deveres⁵. “O *Dasein* é fundamento de um ser determinado por um não – ou seja, [é] *fundamento de uma*

³ As citações de *Ser e tempo* serão indicadas com a sigla SZ, seguida da paginação da edição alemã. As citações da preleção *Que é metafísica?* e das outras obras de Heidegger serão indicadas, respectivamente, com as siglas WM, seguida da paginação da edição alemã, e GA (*Gesamtausgabe*), com o número do volume correspondente. Já no tocante às traduções das obras de Heidegger, seguiremos o procedimento padrão das referências.

⁴ A crítica de Heidegger à metafísica tradicional não é, como acertadamente adverte Shirley, uma rejeição indiscriminada de sua linguagem e de seus conceitos, mas antes uma reinterpretação que a fundamenta em um conceito mais originário de ontologia (SHIRLEY, 2010). A noção de crítica deveria, em rigor, ser compreendida no mesmo sentido que Heidegger, na *Introdução* (§ 5) de *Ser e tempo*, atribui ao termo *destruição* (*Destruktion*), ao postular a necessidade de uma destruição da história da ontologia tradicional: “Se se deve obter para a questão do ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos como a *destruição* do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo fio condutor da questão do ser até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser (...)” (SZ, 22).

⁵ Sobre esse ponto, cf. REIS, 2011, p. 277.

nulidade. [...] Enquanto projeto, [o *Dasein*] é em si mesmo essencialmente um *nada*. Em sua essência, o cuidado está totalmente impregnado do nada. O cuidado – o ser do *Dasein* – enquanto projeto lançado diz, por conseguinte: o ser-fundamento (nulo) de um nada” (SZ, 285).

Para esclarecer em que medida a existência do *Dasein* é, em seu fundamento, determinada por um estrutura negativa, Heidegger julga necessário determinar como esta última se faz presente em cada uma das três modalidades essenciais do cuidado, a saber, a facticidade (ser-lançado), a compreensão de ser (projeto) e a decadência (*Verfallen*)⁶. Cada um destes três momentos é determinado por uma nulidade, que não deve ser interpretada como privação de alguma propriedade, nem como uma falha diante de um modelo de existência ideal, nem como um defeito carente de correção. Segundo um exame meramente formal, a nulidade da existência humana denota, *grosso modo*, a articulação da projeção em possibilidades na compreensão de ser e a condição fáctica do *Dasein* ou ainda, segundo uma expressão de Reis, a “estrutura conjuntiva e disjuntiva da projeção em possibilidades existenciais” (2011, p. 278). A facticidade exprime a condição lançada do *Dasein* e a nulidade desta se refere principalmente ao fato de ele *não* chegar à existência em virtude de sua própria decisão, de *não ser* a causa de si mesmo. Por não ser o criador de seu próprio ser, nem da situação em que se encontra, o *Dasein* carece de fundamento (*Haltlosigkeit*). Ainda assim, a responsabilidade pelo seu próprio ser lhe foi entregue, de modo que ele sempre deve “decidir” o que “fará” de si, isto é, deve escolher em quais possibilidades se projetará, ainda que haja um conjunto delas que *não* foi por ele escolhido, para constituir uma “identidade” para si mesmo. “O *Dasein* não é ele mesmo o fundamento do seu ser, na medida em que este surgiria de um projeto do próprio *Dasein*, mas o *Dasein* como ser-si-mesmo é, contudo, o ser desse fundamento” (SZ, 285).

Com a compreensão, que sempre se estrutura num projeto de possibilidades essencialmente negativo, também surge uma nulidade na existência do *Dasein*, porquanto a atividade de projetar sempre implica a exclusão de determinadas possibilidades. Em todo projeto está contida uma escolha, em que, ao optar por uma possibilidade, a existência humana *não pode* se decidir por outras. Neste caso, a facticidade é a responsável por delimitar sempre o circuito de possibilidades que podem ser escolhidas. É por estar lançado (*geworfene*) no mundo que o *Dasein* encontra as possibilidades estruturadas por sua projeção, de modo que seu poder-ser está sempre necessariamente em uma ou outra possibilidade, havendo, assim, a

⁶ Sobre a nulidade da decadência, que exprime o fato de o *Dasein* ser constantemente absorvido por suas ocupações cotidianas e, conseqüentemente, de fugir de si mesmo, bem como sua tendência para se interpretar de modo impróprio, Heidegger apenas afirma que ela está fundada na nulidade inerente ao projeto de possibilidades (cf. SZ, 285).

exclusão de outras. Não há como evitar esta nulidade, já que tão logo uma possibilidade é selecionada ou escolhida, as demais possibilidades já “não existem” como tais, e, assim, *não* podem ser escolhidas. Além disso, tanto as possibilidades do projeto quanto as possibilidades da facticidade, ou melhor, a existência como todo, também são limitadas pela possibilidade mais fundamental e originária do *Dasein*, a morte, entendida como *o poder-não-ser (Nicht-sein-können)*.

Não obstante, é preciso reconhecer que essa caracterização formal da nulidade ainda não alcança seu pleno sentido, embora esteja essencialmente vinculada a um núcleo de problemas a serem ulteriormente investigados, com a exposição oferecida por Heidegger no § 58 de SZ. Logo depois de ressaltar que a nulidade não é qualidade acessória passível de remoção nem defeito relativo a um ideal de existência ainda não alcançado, tampouco privação, Heidegger lança mão de uma série de observações e questões pela qual atesta, segundo Sallis, a incompletude de sua análise (Cf. SALLIS, 2017, p. 20). Heidegger a inicia concedendo que “o sentido ontológico da negatividade dessa nulidade ainda permanece obscuro [*der ontologische Sinn der Nichtheit dieser existenzialen Nichtigkeit noch dunkel*]” (SZ, 285), tanto para a ontologia fundamental quanto para a tradição filosófica. Numa consideração subsequente e mais geral, Heidegger declara que “também a *essência ontológica do não em geral [aber das gilt auch vom ontologischen Wesen des Nicht überhaupt]*” exige elucidação. Posteriormente, seguem-se breves menções ao uso do *não* feito pela lógica e pela ontologia tradicionais, além da dialética, bem como um conjunto de questões que ampliam o alcance da problematização suscitada pela *Nichtheit*:

Não há dúvida de que a ontologia e lógica atribuíram muito ao não e, dessa maneira, tornaram visíveis suas possibilidades aqui e ali, sem o desvendarem ele mesmo ontologicamente. A ontologia encontrou o não e dele fez uso. Mas será tão evidente que todo “não” significa um “*negativum*”, no sentido de uma deficiência? A sua positividade fica esgotada em constituir uma “passagem” [*Übergang*]? Por que toda dialética se refugia na negação sem fundamentar dialeticamente *a ela mesma*, inclusive sem poder sequer determiná-la *como problema*? Sequer alguma vez já se problematizou a *origem ontológica* da negatividade ou, *antes disso*, já se buscaram as condições sobre cujo fundamento se pode colocar o problema do não, de sua negatividade e de sua possibilidade? E onde mais se pode encontrar essas condições senão no esclarecimento temático do sentido de ser em geral? (SZ, 285-6)

O conteúdo da passagem é profundamente relevante tanto por seu teor crítico quanto propositivo, na medida em que nele se torna visível como Heidegger problematiza a temática do negativo e do “não”, inscrevendo-os na problemática do nada e de sua relação originária

com o ser. Em primeiro lugar, a ontologia e a lógica tradicionais, bem como a dialética, não seriam capazes de legitimar, a partir dos próprios recursos, o uso que fazem do “não” e a significação “negativa” que lhe atribuem. Neste sentido, ainda que breve, a menção do excerto à filosofia dialética já parece conter implicitamente os motivos do confronto de Heidegger com Hegel e com a tradição lógica e ontológica como um todo. Em segundo lugar, quanto à elucidação do conceito de *Nichtheit*, o sentido e a significação últimos desse nada constitutivo da estrutura existencial da nulidade, como índice de finitude, são deixados como tarefa, de modo que Heidegger tão somente esboça um campo temático prolífico, a ser desenvolvido após a publicação de SZ. Até mesmo porque ele inequivocamente afirma que as condições para a inteligibilidade do sentido da negatividade são estabelecidas mediante a abordagem do “sentido de ser em geral”. Desse modo, seria necessário, em particular, retirar uma interpretação ontológica da negatividade da própria constituição de ser do *Dasein*, do ser em geral ou de algum outro fenômeno com estatuto tão primordial quanto o deste último? Longe de decidir o debate, SZ deixa por resolver uma série de questões de relevância primordial.

Após a publicação do tratado, Heidegger dedica especial atenção aos problemas relacionados ao não (*das Nicht*), à negação (*die Verneinung*) e à nulidade (*die Nichtigkeit*), desenvolvendo-os sob fio condutor do conceito de nada (*das Nichts*) e do problema fundamental acerca da essência mesma da metafísica. Nesse contexto, o pensamento de Heidegger passa pelo que ele próprio designou de “conversão meta-ontológica”, elaborada a partir da relação de pressuposição entre ser, compreensão de ser, finitude do *Dasein* e entes como um todo (*das Seiende im Ganzen*, mundo). Porém, o protagonismo reivindicado pela metafísica no período seguinte à publicação de SZ não resulta no abandono do *leitmotiv* de seu percurso filosófico, a *Seinsfrage*, mas significa, antes de tudo, que a pergunta pelo ser e o projeto ontológico por ela demandado deverão se delinear sob o pano de fundo e como consequência de um novo sentido de metafísica, radicalmente distinto do da tradição, que Heidegger almeja encontrar.

Posto que apenas há ser quando o ente está na abertura, na ontologia fundamental se encontra latente a tendência de uma transformação metafísica originária que somente é possível quando o ser é compreendido em sua problemática total. A necessidade interna de que a ontologia retorne para ali de onde partiu pode ser esclarecida no fenômeno originário da existência humana: que o ente “homem” compreende ser; no compreender ser está também a realização da diferença entre ser e ente; dá-se ser apenas quando o *Dasein* compreende ser. Em outras palavras: a possibilidade de doação de ser no compreender tem como pressuposição a existência fáctica do *Dasein*, e esta, por sua vez, a subsistência fáctica da natureza. Precisamente no horizonte do problema do ser delineado radicalmente se mostra que tudo isso é visível e pode ser compreendido como ser quando existe já uma totalidade possível de

entes. Daqui se segue a necessidade de uma peculiar problemática que tem como tema o ente em sua totalidade. Este novo delineamento da questão se encontra na essência da ontologia mesma e se produz a partir de sua conversão, de sua *metabolé*. Designo esta problemática como *meta-ontologia* (HEIDEGGER, 2007, p. 183).

Para elucidar a especificidade e a intenção mais própria da problematização heideggeriana da metafísica no período posterior a SZ, faz-se necessário determinar o fio condutor de tal proposta, bem como explicitar sua função estratégica no esclarecimento dos problemas da metafísica. Assim, em vez de realizar uma análise exaustiva das temáticas desenvolvidas por Heidegger ou uma reconstrução pontual da posição heideggeriana no contexto de abordagem da metafísica, nosso propósito consiste, antes, em sustentar que o fio condutor que permite estabelecer a essência, a possibilidade e os limites desta é a pergunta fundamental pelo nada. Em outras palavras, não pretendemos seguir passo a passo a consecução do projeto metafísico de Heidegger, mas sim caracterizá-lo a partir de sua unidade e do horizonte aberto por sua interrogação fundamental: o sentido do nada. Nos termos de Heidegger:

Dasein significa, entre outras coisas, o seguinte: assumir uma atitude em relação ao ente como tal; e isto de tal modo que a assunção desta atitude perfaça o ser-ente do *Dasein*, o ser que denominamos existência. O que o *Dasein* é reside no modo como ele é, isto é, no modo como existe. Toda e qualquer assunção humana de uma atitude em relação ao ente como tal só é possível em si, se ele consegue compreender o não-ente como tal. O não-ente e a nulidade apenas são compreensíveis, se o *Dasein* que compreende se retém desde o princípio e a partir de seu próprio fundamento no nada, se é mantido exposto ao nada. Vale compreender o poder mais intrínseco ao nada, para deixar o ente ser como ente [...]. Se o entendimento vulgar se apodera deste esclarecimento dos traços fundamentais do *Dasein*, ouvindo algo sobre o nada e sobre o fato de o *Dasein* ser mantido exposto ao nada, então ele não escuta falar aí senão do nada – algo de algum modo simplesmente dado – e também só conhece o *Dasein* como algo simplesmente dado (HEIDEGGER, 2006, p. 383).

Quando pretende tratar do conceito de nada, a metafísica tradicional, afirma Heidegger, adota o seguinte princípio lapidar: “*ex nihilo nihil fit*, do nada nada vem” (WM, 38). Por mais que o conceito de nada constitua o núcleo temático do enunciado, o filósofo acusa a tradição metafísica de não questionar e problematizar o nada em si mesmo em toda a sua originariedade. A acusação se justifica pelo argumento de que tanto a metafísica antiga quanto a dogmática

cristã pautaram suas investigações sobre o nada em determinada concepção de ente⁷. Não seria legítimo partir, segundo um esclarecimento preliminar de Heidegger, de uma concepção de ente para estabelecer o sentido próprio do conceito de nada, tampouco seria adequado concebê-lo como “o oposto indeterminado” daquilo que é, tomando-o, desse modo, como sinônimo do não-ser. O nada “se desvela como pertencente ao ser do ente”, isto é, apresenta um estatuto ontológico. Por ontologia, convém esclarecer, Heidegger concebe a tarefa fundamental de elucidar o sentido de ser já sempre pressuposto pelos entes, em sua totalidade, para se tornarem compreensíveis. É precisamente esta referência à totalidade, em busca da estrutura originária (o ser) que condiciona a sua manifestação, que possibilita a ontologia, por sua vez, questionar e descobrir o que é a metafísica em seu fundamento (*Was ist Metaphysik in ihrem Grunde sei*). Cabe ao projeto ontológico de Heidegger realizar semelhante tarefa porque uma das características básicas de sua concepção de metafísica é a ultrapassagem dos diversos domínios particulares de entes, visando apreendê-los como um todo e delimitar os seus modos de ser. A metafísica, em outros termos, define-se como uma investigação que transcende o ente, para, então, recuperá-lo, mediante a compreensão, em sua totalidade ou em suas modalidades ontológicas. Dada a definição, Heidegger afirma haver uma questão que, por ultrapassar o ente em sua totalidade visando à determinação do sentido desta, abrange a própria totalidade da metafísica: é a questão sobre a essência do nada. É precisamente esta característica apresentada pela questão que motiva Heidegger a sustentar a tese de que o nada, assim como o ser, é a estrutura responsável por condicionar a manifestação dos entes, em suas principais especificidades. Em suma, a questão do nada não interroga pelas características distintivas do ente ou mesmo por causas ou princípios, mas pelo fato de o ente, apesar de ser, poder igualmente não-ser.

A coincidência do conceito de nada com as modalidades de ser requeridas pelos entes para se manifestarem como tais constitui, no entanto, uma das principais dificuldades da tarefa de elucidar a forma pela qual ele opera. A esta dificuldade, acrescenta-se outra, que é por Reis designada de “característica meta-analítica do conceito de nada” (2014, p. 242): o nada não pode ser obtido, nem compreendido, por meio da negação; ao contrário, é em virtude do nada, tomado como modalidade fundamental de ser, que a negação se torna compreensível. Para esclarecer esta relação do nada com a negação, Heidegger recorre à seguinte tese, que é um dos

⁷ Heidegger, no curso do semestre de verão de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, de 1927, já alertava que “a possibilidade da ontologia (...) coincide com a possibilidade de levar a cabo de modo suficientemente claro a distinção entre e ser e ente e, portanto, com a possibilidade de partir da consideração ôntica do ente para a consideração ontológica do ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 31).

principais enunciados da preleção *Que é metafísica?*: “O ‘não’ não surge pela negação, mas a negação se funda no ‘não’ que, por sua vez, se origina do nadificar do nada” (WM, 36-37). Heidegger, como é possível verificar, estabelece uma espécie de primazia ontológica do nada em relação ao próprio não e deste, por sua vez, em relação à negação. Em termos mais claros, em escala ontológica, o nada seria aquela estrutura originária cujo modo de operar engendraria o não, partícula que, longe de ser fundada pela negação, seria o próprio fundamento desta. Disso se infere que o nada atuaria como a própria condição de possibilidade – em outras palavras, a origem ontológica – da revelação do não e que a negação, por sua vez, operaria sob a condição da manifestação prévia do não:

(...) O “não” somente pode revelar-se quando sua origem, o nadificar do nada em geral e, com isto, o próprio nada foram arrancados de seu velamento. O “não” não surge pela negação, mas a negação se funda no “não” que, por sua vez, se origina do nadificar do nada. Mas a negação é também apenas um modo de uma revelação nadificadora, isto quer dizer, previamente fundado no nadificar do nada (WM, 36).

A tese, contida no excerto supracitado, acerca da precedência ontológica do nada quando comparado ao não e à negação suscita a questão sobre como, no horizonte heideggeriano de pensamento, se dá a própria relação entre lógica e metafísica, entre metafísica e ontologia e ainda entre lógica e ontologia, respectivamente. Desde a conferência de 1929, o corolário de Heidegger de que “‘a ideia de lógica’ se dissolve no turbilhão” (WM, 37) de uma questão mais originária sobre a essência do nada, cuja principal premissa é a de que “o nada é a origem da negação e não vice-versa, a negação a origem do nada”, foi frequentemente tachado de anti-lógico e irracional⁸:

O nada é a origem da negação e não vice-versa, a negação a origem do nada. Quando a potência do entendimento se encontra assim esgotada no campo da questão do nada e do ser, então se decide, dessa forma também, o destino do

⁸ Embora Heidegger, desde seus trabalhos acadêmicos iniciais, tenha escrito muito sobre lógica, a partir de preleção em Freiburg, em 1929, em que apresentara suas teses mais célebres contra a lógica, ele tem sido, segundo Fay, frequentemente tratado como anti-lógico e partidário do irracional (Cf. 1974, p. 77). Ainda segundo o intérprete, “por muitas das declarações de Heidegger serem polêmicas em seu tom, não houve pouca má-compreensão de sua posição, além de muita distorção dela. Com demasiada frequência, a posição tomada como sendo a de Heidegger que é atacada é quase uma irreconhecível caricatura dela” (FAY, 1974, p. 77). Disso resultaria a necessidade de determinar, tomando como orientação o fio condutor o sentido ontológico-metafísico do nada, qual seria, de fato, a posição do filósofo no tocante à lógica, partindo de seus primeiros trabalhos publicados sobre o tema para chegar à preleção de 1929. Com esta tarefa, poder-se-ia, ao menos, resolver algumas das maciças confusões que envolvem este aspecto muito relevante de seu pensamento, além de estabelecer qual é o papel desempenhado pela lógica no projeto heideggeriano da ontologia fundamental e da metafísica.

domínio da “lógica” no interior da filosofia. A própria ideia de “lógica” se dissolve no turbilhão de uma interrogação mais originária (WM, 35-6).

Os conceitos de nada e de negação, como é possível depreender da passagem, constituem o núcleo do argumento heideggeriano para questionar a relação que a filosofia mantém com a lógica. Heidegger se utiliza da tese da precedência originária do nada quando comparado à negação para justamente contestar a posição que a lógica ocupa no âmbito da filosofia. Torna-se evidente, desse modo, que o problema do sentido do nada não apenas concerne à totalidade da metafísica ou ainda ao problema mais geral acerca da natureza da relação entre ontologia e metafísica, mas também se converte no ponto de partida adequado para problematizar o lugar ocupado pela lógica no próprio seio destes dois domínios do pensamento filosófico. Mas cumpre, aqui, indagar: de que tipo de lógica Heidegger está, a princípio, questionando a legitimidade primária? Estaria referindo-se à lógica indiscriminadamente, à lógica geral, ou seja, à legalidade que deve satisfazer todo pensar como tal? Ou Heidegger estaria dirigindo suas investidas críticas à lógica contemporânea? Nota-se que a conferência de 1929 não oferece as ferramentas necessárias para que se responda a estas questões. Ela não oferece uma definição da noção de lógica, além de, particularmente, sequer, segundo Reis, “tornar manifesto o extenso envolvimento filosófico com a Lógica, desdobrado por Heidegger ao longo de praticamente todos os seus cursos nos anos vinte, e mesmo nos escritos anteriores a 1919” (2003, p. 426). Ademais, apesar de partir da tese de que o “nada é a origem da negação” para contestar o lugar ocupado pela lógica no seio da filosofia, a preleção também é excessivamente econômica no que concerne à abordagem do próprio conceito de negação.

Em vista dessas sérias dificuldades, é particularmente digno de nota que, tanto no artigo de 1912 acerca das *Pesquisas mais recentes sobre lógica* quanto na tese de doutorado de 1914, sobre *A doutrina do juízo no psicologismo*, Heidegger já identificasse o juízo negativo como caso limite da teoria do juízo vigente em sua época (FS, 35, 181)⁹. No entanto, nesse período, Heidegger acredita que a doutrina do juízo constitui o âmbito adequado para elaborar a problemática do juízo negativo, na qual se destaca, especialmente, a questão de saber se ele e o juízo afirmativo representam duas formas elementares, justapostas e de idêntica validade ou se um deles teria prioridade sobre o outro. Não obstante, é significativo que, na década de 1920, não apenas a doutrina do juízo deixa de ser o âmbito privilegiado para a abordagem da negação como também se acentuam as críticas ao procedimento lógico que, por se apartar dos autênticos

⁹ Editados nos *Frühe Schriften* (FS) da *Gesamtausgabe* de Heidegger.

fenômenos, seria incapaz de aceder à origem dos elementos judicativos, de suas formas e relações. Não por acaso, Heidegger encerra o curso de Marburg de 1925/26, *Lógica: a pergunta pela verdade*, com a declaração decisiva de que a lógica “é a mais imperfeita das disciplinas filosóficas e somente poderá seguir adiante se refletir sobre as estruturas fundamentais de seu fenômeno temático, sobre a estrutura de ser do lógico como um comportamento do *Dasein* (...) (GA 21, 415)”.

Nesse período, o problema alcança uma dimensão muito mais ampla, envolvendo a tarefa de reconduzir à lógica a seus fundamentos existenciais-ontológicos, isto é, ao ser e ao nada, e no horizonte de tal empresa se situa uma confrontação com Hegel a partir da problema da origem da negatividade. À medida que a interpretação da negação, do “não” e, portanto, do negativo, deverá se construir sobre a base do problema do nada e de sua relação originária com o ser e com o *Dasein*, eles estariam enraizados em uma perspectiva muito mais profunda (existencial-ontológica) do que aquela (lógico-metafísica) seguida pela tradição, sobretudo, por sua figura mais proeminente, Hegel, para investigá-los. Não por acaso, no § 45 de *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger levanta duas questões decisivas, inseridas no âmbito de exposição da ideia da ontologia fundamental e da *Crítica da razão pura*, que parecem delimitar o contexto no qual está inserida sua confrontação com a filosofia hegeliana e com o idealismo alemão “como um todo”.

Que significa a luta incipiente contra a “coisa em si”, no idealismo alemão, se não um esquecimento crescente do que Kant conquistou, a saber, que a possibilidade interna e necessidade da metafísica, ou seja, sua essência, não se apoiam e se mantêm senão numa elaboração mais originária e no aprofundamento do problema da finitude? Aonde foram parar os esforços de Kant, se Hegel define a metafísica como lógica nestas palavras: “A lógica tem de ser, desse modo, apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do puro pensamento. *Esse reino é a verdade, como ela é em si e para si mesma, sem invólucro*. Por esse motivo, podemos exprimir que esse conteúdo é a *exposição de Deus, tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito* (GA 3, 244 apud *Wissenschaft der Logik. Einleitung*. WW Bd. III, S. 35f)?” (GA 3, 244)

A desarticulação do sistema hegeliano com a essência da metafísica não representa uma circunstância ocasional e superável, mas resulta da própria posição de fundo da abordagem idealista e de seu compromisso para com o domínio do pensamento puro: a conversão da metafísica em lógica, em rigor, a coincidência de ser e pensar¹⁰. Embora, aqui, a violência

¹⁰ No curso, *A Doutrina do Logos de Heráclito*, ministrado durante o semestre de verão da *Universidade de Freiburg*, em 1944, Heidegger declara: “De fato, a lógica ocidental atinge sua consumação no sistema da

hermenêutica heideggeriana pareça estar em pleno vigor, é Hegel quem declarará expressamente, no Prefácio à primeira edição da *Ciência da Lógica*, que “a ciência lógica constitui a metafísica propriamente dita ou a pura filosofia especulativa”, embora o teor, alcance e implicações dessa afirmação serem motivo de profunda controvérsia entre os comentadores¹¹. Para não incorrer em uma interpretação equivocada, mediante enfoque tradicional e escolar-acadêmico, será preciso ter presente, esclarece Heidegger no curso do semestre de verão de 1933 sobre *A questão fundamental da filosofia*, que, por lógica, Hegel não compreende a disciplina legada pela tradição (Wolff e Kant, por exemplo). Não se trata, em rigor, da ciência das leis necessárias do entendimento e da razão (conceitos, juízos e silogismo) ou das formas mais elementares do pensar, desconsiderando aquilo mesmo que é pensado “em seu como substantivo”: o ente e, portanto, o ser (HEIDEGGER, 2011, pp. 57-8). Hegel tampouco teria em vista a disciplina acadêmico-filosófica responsável por estabelecer os diferentes modos pelos quais a faculdade de conhecimento deve retamente se conduzir para evitar o erro e, assim, aceder à verdade. A principal consequência extraída por Hegel dessa concepção tradicional é que à lógica estaria reservada a tarefa de tão somente estabelecer as condições formais do conhecimento verdadeiro, não contendo em si a verdade como tal, tampouco o caminho para ela, uma vez que “justamente o essencial da verdade, o conteúdo ou a matéria, residiria alhures (cf. HEGEL, 2011, p. 22). Tal conceito de lógica estaria construído sobre a rígida separação entre conteúdo do conhecimento (verdade) e sua forma (certeza), acabando por se converter, segundo a conhecida expressão de Hegel, em “esqueleto morto”, carente de conteúdo, espírito e substância (Idem, p. 23)¹². A noção sofreria de duas insuficiências inseparáveis: uma relativa

metafísica, especificamente, no de Hegel. E não apenas isso! O próprio Hegel nomeia o fundamento e o núcleo do sistema da metafísica de “lógica” e a compreende como o autoconhecimento da ciência absoluta da razão. A metafísica é, no cerne de sua essência, lógica. Na medida em que o pensamento ocidental como pensamento metafísico é em seu fundamento o desdobramento da “lógica”, ele (particularmente na era atual) dá seus passos mais essenciais no campo da “lógica”, que, por sua vez, evolui e se molda em sua essência predeterminada” (HEIDEGGER, 2018, p. 178).

¹¹ Sobre esse ponto, cf. HOULGATE, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic: From being to Infinity*, 2006.

¹² “Se a lógica é admitida como a ciência do pensamento em geral, entende-se com isso que esse pensamento constitui *a mera forma* de um conhecimento, que a lógica se abstrai de todo *conteúdo* e que o chamado segundo *elemento*, que pertence a um conhecimento, a saber, a *matéria*, tem de ser dado de outro modo. Assim, a lógica, da qual esta matéria seria total e inteiramente independente, apenas pode indicar as condições formais do conhecimento verídico, mas que não pode conter a verdade real mesma tampouco o *caminho* para a verdade real, porque justamente o essencial da verdade, o conteúdo, reside fora dela” (HEGEL, 2011, p. 22). “O conceito tradicional de lógica repousa sobre a separação, pressuposta como definitiva pela consciência comum, do *conteúdo* do conhecimento e da *forma* do mesmo ou da *verdade* e da *certeza*. *Primeiramente* pressupõe-se que a matéria do conhecimento está dado em si e para si como um mundo acabado fora do pensamento, que o pensamento em si é vazio, se aproxima exteriormente como uma forma àquela matéria, se preenche com ela e apenas assim conquista um conteúdo, tornando-se desse modo um conhecimento real. Logo, esses dois elementos (pois eles tem de ter a relação de elementos e o conhecimento é constituído a partir deles de modo mecânico ou no máximo em termos químicos) se encontram um diante do outro na seguinte hierarquia: o objeto é algo para si consumado, acabado, que poderia dispensar perfeitamente o pensamento para sua efetividade; ao contrário, o pensamento seria algo

a seu conceito mesmo, na medida em que ela se deixa compreender como ciência puramente formal, e outra relativa à sua esfera de atuação, já que lhe cumpre lidar com as “determinações fixas” (*festen Bestimmungen*) do pensamento, formas de conceitos, juízos, raciocínios justapostos e externos uns aos outros (Cf. DOZ, 1987, p. 14)¹³.

Um exame exaustivo seria suficiente para nos mostrar a falta de legitimidade da suposição de que a lógica deva prescindir da matéria, dedicando-se apenas às regras formais, porque se o pensar constitui, em última instância, seu correlato, depreende-se que “ela já possui imediatamente seu conteúdo peculiar; ela também tem com isso aquele segundo elemento do conhecimento, a matéria, de cuja constituição ela se ocupa” (HEGEL, 2011, p. 22). Da concepção usual de lógica, Hegel retém apenas que se trata da ciência do pensamento puro (mais literalmente, do pensar puro), ou mesmo ciência pura, embora haja a necessidade de acrescentarmos que se trata da atividade de pensar que se desdobra diante de si própria e se torna consciente de si mesma” (DOZ, 1987, p. 14). Nesta dinâmica, encontrar-se-ia articulado o processo interno e necessário de configuração do próprio pensamento, que é o verdadeiro conteúdo da lógica, cuja ordem e determinação se desenvolvem seguindo suas próprias leis internas e imanentes (ou sua própria alma ou espírito) e não um conjunto estático de categorias. Sob perspectiva positiva, Hegel atribuirá à lógica a função de tematizar as determinações categoriais do pensamento a partir si mesmas, ou seja, não mais compreendidas apenas sob viés formal, mas também sob a perspectiva de seu conteúdo, no puro processo de gênese e de constituição, sem assumir quaisquer pressupostos exteriormente fixados sobre o que seja o pensar. Nenhuma outra ciência imporia mais fortemente a necessidade de começar sem concepções preliminares, haja vista que toda forma de reflexão, regras e leis do pensamento já comporiam o conteúdo da lógica, devendo ser fundamentados em seu próprio âmbito. Trata-se de um ponto bem evidenciado pela interpretação de Heidegger, ao considerar que o objeto da

deficiente, que primeiramente teria de se completar com uma matéria e, na verdade, como uma forma dócil e indeterminada, teria de se adaptar à sua matéria. Verdade é a concordância do pensamento com o objeto e, a fim de produzir essa concordância – pois ela não está em si e para si dada – o pensamento deve ajustar-se e acomodar-se ao objeto (Idem, p. 23).

¹³ Como bem observa Dastur, “a lógica de Hegel se confunde com a metafísica [e vice-versa]. A metafísica não é outra coisa que o saber das categorias, ou seja, das determinações ontológicas do ente: como tal, ela é o saber do *logos*, porque as categorias não são mais que modos de interpelar o ente. Ela se confunde, então, com a lógica quando toma consciência dela mesma como ciência categorial que abarca a totalidade do ente, o que advém com Hegel. Mas a discussão que se refere aos gêneros do ser, aos *gene tou ontos*, se nomeia desde Platão “dialética”, e a última tentativa, ao mesmo tempo a mais potente, de pensar as categorias, ou seja, de submeter o ser aos imperativos da razão, é a dialética de Hegel. Que significa para a lógica o fato de devir dialética? [...] Heidegger reconhece na dialética a dimensão mais alta do pensamento metafísico, aquela pela qual este advém verdadeiramente a si mesmo, pois adquire a possibilidade e a necessidade de refletir-se em si mesmo, de pensar ele mesmo, de devir especulativo e de unir-se ainda mais profundamente a seus objetos. Não obstante, o pensamento especulativo-dialético é lógico em sua essência e como tal permanece determinado por esta forma particular de *logos* que é a proposição” (DASTUR, 1996, pp. 14, 15).

lógica hegeliana consiste no pensamento como tal, tomado “não sob um enfoque psicológico ou gnosiológico”, mas sim como pura e simples atividade, cujo “correlato intencional” não poderia ser algo outro que não o universal ativo ou o conceito (HEIDEGGER, 2011, pp. 57-8). Um passo adicional, porém, com graves consequências para o desdobramento da tradição metafísica como um todo, é dado por Hegel ao supor que o universal, como a origem e produto da atividade de pensar, contém o valor de matéria ou objeto, ou seja, ele expressa o que é essencial, interior, verdadeiro da própria objetividade como tal. Esse aspecto universal das coisas não seria, em última instância, redutível a algo subjetivo, pertencente apenas a nós, mas antes constituiria, em contraste com um mero fenômeno transitório, a natureza verdadeira, objetiva e real das próprias coisas, nelas existindo na qualidade de gênero substancial.

Quando se trata de examinar o pensamento como tal, sem, contudo, pressupor que tenha qualquer estrutura prévia, isto é, sem que se procure fixar seus conceitos ou ainda estabelecer preliminarmente as regras pelas quais é governado, uma grande dificuldade se impõe: o início. A questão crucial colocada, a princípio, por Hegel é seguinte: qual o começo ou o fundamento (*Grund*) que deverá servir como ponto de partida das investigações da ciência lógica?

Apenas está presente a decisão, que também pode ser vista como uma arbitrariedade, a saber, que se quer considerar *o pensamento como tal*. Assim, o início tem de ser início *absoluto* ou, o que aqui significa a mesma coisa, início abstrato; assim, ele não pode *pressupor nada*, ele não pode ser mediado por meio de nada, nem possuir um fundamento; ele deve antes ser ele mesmo o fundamento da ciência inteira. Ele tem de ser, por conseguinte, pura e simplesmente *um* imediato ou antes apenas o *imediato* mesmo. Assim como ele não pode ter uma determinação diante de outra coisa, do mesmo modo ele não pode também conter nenhuma nele mesmo, nenhum conteúdo, pois o mesmo seria a diferença e a relação do que é distinto um para com o outro, ou seja, uma mediação. O início é, portanto, o *ser puro* (HEGEL, 2011, pp. 52-3).

Considerada sob o ponto de vista de sua especificidade, a saber, a carência total de pressuposições, também designada por Hegel *dúvida universal*, o início da ciência lógica deve ser imanente, ou melhor, imediato. Esta exigência, por sua vez, somente pode ser convenientemente levada a cabo quando todas as reflexões e opiniões prévias que se tem acerca do pensamento são deixadas de lado e se toma a decisão, mediante um ato de liberdade, de apenas observar e acolher o que está dado, isto é, o pensar como tal, em toda sua pureza e simplicidade imediata (HEGEL, 1997, p. 82). Se, sob a ótica hegeliana, o pensamento livre e autocrítico, deverá deixar de lado todas as suposições sobre o que ele seja, seguir-se-á necessariamente que nada pode lhe restar para examinar a não ser a si mesmo, convertendo-se

em objeto. Quando, assim, se reflete sobre o que seja o pensar é este mesmo que põe-se a investigar sua essência ou constituição e quer saber em que consiste sua estrutura e natureza, procurando explicitar, desdobrar e demonstrar suas determinações fundamentais e leis, para, assim, desenvolver seu conteúdo mais próprio e necessário: o sistema das categorias, isto é, os conceitos que articulam a inteligibilidade da realidade. Conforme se lê no § 78 da lógica enciclopédica, “a liberdade que abstrai de tudo...apreende sua própria abstração pura, a simplicidade do pensar” (HEGEL, 1997, p. 82). Nesta consideração do pensamento como tal, entretanto, impõe-se a necessidade de compreendê-lo segundo sua acepção mais abstrata e imediata, em rigor, a partir de sua absoluta indeterminação, a de ser, que, por sua vez, dará origem a todas as suas determinações ulteriores. Assim, o ser puro é o pensar como atividade, a saber, o elemento abstrato, imanente ou primeira manifestação do pensamento, que se torna presente para si como “imediatismo indeterminado”, presença pura sem qualquer determinação adicional. Neste sentido, como bem ressalta Heidegger, Hegel localiza expressamente o objeto de sua lógica – o pensamento e sua atividade imanente, isto é, o saber de que seu objeto não é nada além de si próprio – no que a metafísica tradicional, desde a antiguidade, conhece como *ser* ou como a natureza do *ens* em geral (HEIDEGGER, 1973b, p. 388). Por este motivo entre outros, ele declara, numa célebre formulação, que “a ciência lógica constitui uma metafísica autêntica ou pura filosofia especulativa”. Com esta designação, Hegel, segundo Heidegger,

Traz algo decisivo à luz. Não há dúvida que se poderia esclarecer, num instante, a designação da metafísica como ‘lógica’ apontando para o fato de que para Hegel o ‘pensamento’ é o objeto do pensamento, sendo esta palavra entendida como *singulare tantum*. O pensamento, o ato de pensar, é, manifestamente, e, segundo uso antigo, o tema da lógica. Certamente. Mas também tão indiscutivelmente está constatado que Hegel, fiel à tradição, localiza o objeto do pensamento no ente como tal e no todo, no movimento do ser desde a sua vacuidade até sua plenitude desenvolvida (HEIDEGGER, 1973b, p. 393).

No tocante a este tópico fundamental, Heidegger acusa Hegel de permanecer fiel à tradição metafísica moderna iniciada com Descartes, para quem o ser do ente (*Seiendheit des Seienden*) se reduz à presença de tudo aquilo que pode ser pensado, ou melhor, o ente como tal e no todo, é retomado e recuperado no pensar e se determina segundo o que ele chama, sem mais, “pensamento”. O princípio que orienta a investigação hegeliana, ou a “coisa mesma” a ser tematizada, é o pensamento como tal, em rigor, o ser como pensar que pensa a si mesmo, mas que apenas se torna completamente acessível no processo de seu desenvolvimento especulativo, passando por uma série de etapas que correspondem a configurações

caracterizadas por um desdobramento diferente e, portanto, necessariamente em um primeiro momento não desenvolvido. No entanto, para além das considerações precedentes, o tópico crucial, aqui, diz respeito, apontará Heidegger logo em seguida, à questão de esclarecer como é possível que a noção de “ser” em geral, e, conseqüentemente, a de nada, tenha decaído a ponto de se reduzir, pura e simplesmente, ao “pensamento” (Idem, p. 393).

[Ser] é a pura indeterminidade e o vazio. – Não há *nada* a intuir nele, caso seja aqui possível falar de intuir; ou ele é apenas este intuir puro, vazio mesmo. Tampouco é possível pensar algo nele ou ele é igualmente apenas esse pensar vazio. O ser, o imediato indeterminado é de fato o *nada* e nem mais nem menos do que nada (HEGEL, 2011, p. 71).

Se a única especificidade de ser, neste estágio da lógica, consiste precisamente em seu caráter imediato, indeterminado ou “em sua vacuidade mais vazia” e “máxima generalidade”, de acordo com duas formulações de Heidegger, ele está presente, para o pensamento, como puro conceito sem determinação. Em outras palavras, o ser é, aqui, concebido em um sentido mínimo e bastante restrito, por justamente se encontrar desprovido de todo e qualquer conteúdo. Assim como o saber puro nada significa senão o saber como tal, inteiramente abstrato, assim também o ser puro não deve significar nada mais senão o ser em geral; ser, nada mais, sem nenhuma determinação ulterior ou preenchimento” (HEGEL, 2011, p. 52). Neste estágio, o pensamento, que apreende a si mesmo como puro ser, pura presença, nada é capaz de intuir, ou melhor, ele é apenas intuição pura e vazia, no sentido de que tampouco há algo nele que se possa pensar, pois ele é apenas este pensar vazio e abstrato. Em virtude disso, o que a lógica apresenta é uma abordagem de como ser e nada coincidem, de início, com o pensado, sem, contudo, reduzi-los a um objeto ou a um ente determinado. Somente um começo assim concebido garante, de fato, a ausência de qualquer pressuposto e corresponde à decisão de “querer pensar puramente”, que constitui o ponto de partida da especulação. Os conceitos de ser e nada presentes no início lógico, em sua radical carência de suposições, são, assim, uma rejeição total de qualquer relação com outro e, como tal, podem ser legitimamente pensados sob termos de absoluto “imediato” e de “indeterminado”.

Assim, a exposição hegeliana da simplicidade do conceito inicial de ser revela a sutileza pela qual a indeterminidade resultante da abstração absoluta contém em si mesma seu oposto, o negativo puro, também aqui inteiramente abstrato. “Ser oriundo da perfeita abstração se afigura, portanto, como negatividade abstrata, ou nada”. O momento do não-ser ou da negação abstrata, portanto, não se opõe simplesmente ao ser ou lhe é externo, nem consiste numa

propriedade que lhe é adicionada pela reflexão, mas está contido em seu próprio cerne: “*O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo*” (HEGEL, 2011, p. 72). Em vista de seu caráter abstrato e imediato, o ser denota o mesmo que a noção de nada, também aqui concebida, em sentido mínimo, como o “completo vazio, a simples igualdade consigo mesmo”, carente de toda determinação e conteúdo. Se considerarmos que a noção de puro ser é correlato do puro pensar que, pela primeira vez, se apreende em sua abstração absoluta, em rigor, que se desvincula das coisas determinadas, então intuir ou pensar o nada tem, ao contrário do que, a princípio, poderíamos concluir, um significado: é o próprio intuir ou pensar vazios. Em termos mais claros, em vez de interpretar o pensamento abstrato do ser e do nada como um não pensar, Hegel afirma que se trata, em última análise, do “pensamento vazio” (*das leere Denken*) ou mesmo de uma “intuição vazia” (*das leere Anschauen*). Uma vez que o intuir ou o pensar podem ser aqui mencionados, “[...] nada intuir ou pensar tem, portanto, um significado; ambos são diferenciados, assim o nada *é* (existe) em nosso intuir ou pensar; ou antes ele é o intuir vazio e o pensar mesmo e o mesmo intuir vazio ou o pensar como o puro ser” (HEGEL, 2011, p. 72).

Nas *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger declara que a metafísica, no todo de sua história, opera sem qualquer saber expresso acerca do que nela exerce a função de fio condutor, o ser, passando por alto seu sentido originário (2006, p. 218). Na medida em que o sistema hegeliano representa a consumação do movimento total da história da metafísica, o esquecimento de ser é, com efeito, elevado a seu ponto culminante, porquanto o “idealismo absoluto” o situa na esfera do pensar, ou melhor, o reduz a mero objeto do pensamento, ao que é trazido à presença pela atividade representativa. A principal consequência da tese hegeliana acerca de ser e pensar é que o nada, por Heidegger definido como a essência oculta e infundada de toda metafísica tradicional, é compreendido a partir do negativo, adquirindo o estatuto de categoria lógica ou de predicado do pensamento absoluto. “O ser [...] é como in-determinado, *in*-mediato precisamente já a pura negatividade da objetividade e do pensar (entidade e pensar)” (Idem, p. 219).

Neste sentido, em seu registro histórico-desconstrutivo, é precisamente o problema do sentido do nada que possibilita a confrontação crítica de Heidegger com a metafísica de Hegel, visto que, por ser um tema essencial, a negatividade é investigada tanto no sistema hegeliano, que “constitui a consumação da história da metafísica ocidental, quanto na história da metafísica em geral” (GA 68, 39). Mesmo compartilhando a tese hegeliana da identidade entre ser e nada (cf. WM, 39), Heidegger, em 1938-1939, faz um conjunto de observações que colocam em xeque o estatuto da negatividade presente na *Ciência da Lógica*, ao acusar Hegel de concebê-la como autoevidente e de lhe atribuir função meramente metodológica na busca pelo

conhecimento absoluto. Com efeito, haveria, de acordo com Heidegger, um modo de pensar o nada como origem do sentido mais básico de negatividade que não teria sido negligenciado, mas antes pressuposto por Hegel. A análise do teor fundamental dessas críticas de Heidegger a Hegel constitui, segundo Dahlstrom (2011, p. 519), uma árdua tarefa, dada a dificuldade inerente ao tópico e as concepções amplamente divergentes de metafísica em jogo. Não obstante, um confronto com Hegel não seria apenas produtivo para Heidegger como também incontornável, na medida em que a negatividade hegeliana não apenas constituiria um princípio, mas também decorreria da experiência básica dos entes como um todo, representando a consumação da genuína tradição da metafísica ocidental.

Objetivos e estrutura da tese

A partir das considerações precedentes, o objetivo principal desta tese é investigar como, segundo o diagnóstico de Heidegger, em SZ, o fenômeno do nada como origem da negatividade é tão central como obscuro, carecendo, por isso, de elucidação. Pretende-se tratar deste diagnóstico tomando o problema do sentido do nada como fio condutor para compreender parte significativa do percurso investigativo filosófico, principalmente o percurso que se estende de 1912 a 1939. Sustentaremos que tal fio condutor apresenta funções sistemáticas, na medida em que, para ser elucidado, demanda a determinação do estatuto da relação entre ontologia, metafísica e lógica no caminho de pensamento heideggeriano.

É precisamente a preeminência da pergunta pelo nada no âmbito da metafísica, assim como sua complexidade e centralidade no pensamento de Heidegger que encaminha a questão condutora do nosso primeiro capítulo: Qual sentido apresentado pelo conceito de nada permite a Heidegger elegê-lo como fio condutor adequado para a tarefa de delimitar a essência da metafísica no período posterior à publicação de SZ? Para tratar do problema meta-ontológico suscitado pelo conceito de nada, pretendemos, no primeiro capítulo, delinear os traços gerais do compromisso de Heidegger para com o projeto de delinear a essência da metafísica, isto é, seu fundamento impensado: a finitude de ser. Em outras palavras, trata-se de mostrar, sobretudo a partir de um exame detalhado da preleção *Que é metafísica?*, que, nos anos subsequentes à publicação de SZ, Heidegger sustenta que o problema do nada, investigado pela metafísica, enseja a verdadeira questão ontológica a respeito do ser do ente, isto é, a questão das condições transcendentais e finitas da possibilidade de manifestação do ente em seu ser e do ser em geral. Após demonstrarmos que o conceito de nada permite determinar a essência da metafísica e, conseqüentemente, sua relação com a ontologia fundamental, será necessário compreender, no

segundo capítulo, como tal conceito suscita o problema da origem da negação, permitindo estabelecer qual o lugar ocupado pela lógica no seio da ontologia e da metafísica. Nossa hipótese é a de que, ao partir da origem para formular a questão da negação, Heidegger pretende demonstrar o caráter derivado do núcleo estrutural da lógica, o juízo, em relação aos fenômenos do ser e do nada.

No terceiro capítulo, por sua vez, pretendemos mostrar como a ênfase decisiva de Heidegger na tematização metafísica do nada como fundamento da própria finitude ontológica do ser exige ser interpretada como contraponto necessário ao poder infinito da negatividade do sistema lógico-metafísico hegeliano. Para examinar o núcleo central desta confrontação e estabelecer seu significado decisivo, buscaremos demarcar as críticas de Heidegger a Hegel, bem como sua tentativa de superar o pensamento metafísico tradicional mediante a elaboração de um conceito de nada, a partir do fenômeno da morte, pretensamente mais originário que a negatividade hegeliana. Assim, para estabelecer o núcleo da confrontação, bem como seu significado decisivo, nosso intuito será o de problematizar se esse conceito de nada desenvolvido por Heidegger apresenta, de fato, um estatuto mais originário que a negatividade hegeliana ou se ele não estaria também inscrito no próprio horizonte de pensamento, a metafísica tradicional, que Heidegger procura superar.

Por fim, caso tenhamos sido bem-sucedidos nessa tarefa, poderemos discernir e delinear uma profunda correspondência entre a caracterização heideggeriana do nada, responsável por desvelar o nada e a finitude de ser da existência humana por contraste ao “fim” da vida animal, e a concepção hegeliana segundo a qual a experiência da negatividade se incumbe de diferenciar a consciência de si humana da “consciência do mero vivente”: a função não-originária e não-constitutiva da vida. Se nossa análise estiver correta, então Heidegger, apesar de pretender superar a metafísica tradicional, cujo ponto culminante é representado pela filosofia sistemática, mediante uma *Auseinandersetzung* com Hegel, orientada pelo fio condutor do problema da origem da negatividade, partilharia, tacitamente, de todo um horizonte de problemas legado por seu “predecessor”.

Se, por sua vez, os resultados alcançados pelo terceiro capítulo da tese estiverem corretos, estaremos habilitados a encaminhar a hipótese condutora do quarto e último capítulo da tese. Se o conceito ontológico de nada, elaborado por Heidegger, não é mais originário que o conceito metafísico de negatividade, desenvolvida por Hegel, na medida em que os dois conceitos estariam fundados sobre uma suposição comum, talvez a própria origem do nada em Heidegger, não simplesmente o nada como origem, repouse nesse pressuposto, ou seja, na diferença entre existência e vida, entre humano e animal. Se essa hipótese de um pressuposto

comum a ambos estiver correta, será possível não apenas compreender o alcance do problema do conceito de nada no percurso de heideggeriano, mas também abrir uma perspectiva, não explicitada por Heidegger, para tematizar a própria origem do nada a partir de seu caráter antropogenético.

Desse modo, por mais complexo que seja o desenvolvimento da tese, subjaz sempre o mesmo problema: o sentido e estatuto do fenômeno do nada tomado como fio condutor para compreender parte significativa do percurso investigativo de Heidegger, principalmente o percurso que se estende de 1912 a 1939. Apesar de alguns leitores terem percorrido alguns pontos do problema, o problema mesmo não foi abordado em toda a sua extensão: da relação entre ontologia, metafísica e lógica no itinerário de pensamento heideggeriano ao problema da antropogênese.

CAPÍTULO I

Da ontologia à metafísica: nada e finitude de ser

1.1 Introdução

A crítica de Heidegger em *Ser e tempo* à inteira tradição metafísica leva-o a evitar nessa obra o próprio termo metafísica. Por isso, é bastante surpreendente que, nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, curso de verão de 1927, Heidegger mesmo sem aderir à metafísica vulgar que deixaria inexpressos os fundamentos ontológicos, afirme haver uma identidade entre ontologia e metafísica. “A ciência transcendental do ser [ontologia] não possui nada em comum com a metafísica vulgar [tradicional], que trata de um ente qualquer por detrás do ente conhecido. Ao contrário, o conceito científico de metafísica é idêntico ao conceito de filosofia em geral: ciência criticamente transcendental, isto é, ontologia” (HEIDEGGER, 2012, p. 31)¹⁴. É igualmente surpreendente que a assunção da identidade entre metafísica e ontologia, enunciada de modo tão explícito no escrito de 1927, conduza Heidegger a conferir centralidade à investigação do próprio fenômeno do nada.

Embora repentina, a associação do programa da ontologia fundamental ao conceito de metafísica está longe de ser circunstancial, restrita apenas à introdução do curso de 1927. De fato, a onipresença da noção positiva de metafísica na maioria dos trabalhos posteriores à publicação de SZ documenta de modo inequívoco o crescente interesse de Heidegger pelo tema (cf. GRONDIN, 2006, p. 325). Também aqui não se trata de simples preocupação circunstancial orientada por questões acessórias e ligadas apenas à crítica de uma metafísica herdada. Trata-se, antes, de inaugurar novos horizontes de investigação e de propor uma tarefa que deve ser não apenas metodológica e sistematicamente fecunda, mas também dotada de unidade e estatuto próprios, bem como de um fio condutor, o sentido do nada, de relevância não menor que o da própria ontologia¹⁵. É com o propósito de oferecer “uma elaboração mais originária da

¹⁴ É digno de nota que, posteriormente, Heidegger renunciará a qualquer reivindicação de ordem científica, como será enfatizado em sua preleção *Que é metafísica?* (1929) em Freiburg, mas, ainda assim, a metafísica estará no cerne de suas investigações até meados da década de 1930 (Cf. BEAULIEU, 2015, p. 165).

¹⁵ O compromisso de Heidegger com o projeto de estabelecer a essência da metafísica a partir de um fio condutor de relevância não menor que o da própria ontologia não tem despertado muito interesse na literatura especializada. Uma posição predominante, inclusive, é que a partir do início da década de 1930, especificamente a partir do curso de inverno sobre Hegel (1930/31), Heidegger teria abandonado a tarefa de conferir uma significação positiva “à metafísica” em prol do programa “histórico-destrutivo” de sua superação, havendo, portanto, razões para identificar o pensamento de Heidegger com a crítica e abandono irrestritos da metafísica. Ainda que alguns intérpretes, sobretudo Grondin e Leyte, afirmem a necessidade de um estudo pontual que vise demarcar a posição de Heidegger em relação à metafísica no período imediatamente posterior a SZ, foram sobretudo Jaran (2010) e

metafísica”, a serviço de um pensamento mais radical que procura alcançar seu fundamento impensado, a finitude de ser, que Heidegger reinterpretará, sobretudo na preleção *Que é metafísica?* (1929) e em *Kant e o problema da metafísica* (1929), o projeto da ontologia fundamental de SZ como “metafísica do *Dasein*” (GA 3, 5-18).

No entanto, semelhante reinterpretação não depõe a favor da tese de uma virada efetiva, neste período, do pensamento de Heidegger ou mesmo do abandono do *leitmotiv* de seu percurso investigativo¹⁶. O ponto crucial é que tanto pergunta pela ser quanto o projeto de investigação sobre o sentido de ser, colocados por SZ, devem ser delineados tendo como ponto de partida e pano de fundo um novo sentido de metafísica, radicalmente distinto do da tradição, que o filósofo pretende encontrar. Até porque, nesta fase de seu desenvolvimento filosófico, Heidegger estaria particularmente empenhado num projeto de circunscrição de dois âmbitos de investigação, que para ele seriam muito próximos: a essência da metafísica e a ontologia fundamental. É justamente a íntima correlação entre ontologia e metafísica que lhe permitirá

Crowell (2001) que ofereceram análises aprofundadas desta temática e a conceberam como um projeto relativamente autônomo no itinerário de pensamento heideggeriano. A questão condutora da interpretação de Jaran é a associação do questionamento sobre a essência da metafísica com o problema da “constituição onto-teológica da metafísica”, peculiar aos textos do “segundo Heidegger”, principalmente aqueles escritos da segunda metade da década de 1930 e da década de 1940. Segundo ele, apesar da ausência textual do termo, haveria grande número de indícios para mostrar que, em meados da década de 1920, Heidegger já pensava que a essência da filosofia, e não apenas do pensamento aristotélico, mas de toda tradição filosófica, a partir das características constitutivas da onto-teo-logia. Crowell, por sua vez, propõe delimitar a filosofia de Heidegger até a década de 1930 em dois estágios principais: de 1936 a 1937, como a “década fenomenológica de Heidegger”, e de 1927 a 1937, como a “década metafísica de Heidegger”. A primeira década estaria orientada pela pressuposição de que a questão fundamental da filosofia deve ser de natureza ontológica: *Qual é o sentido de ser?* Já a segunda década seria conduzida pela determinação da possibilidade e dos limites da investigação metafísica, a partir da confrontação interpretativa com Kant, Leibniz e Aristóteles. Não obstante, a argumentação de Crowell pretende, em última instância, demonstrar que a incompletude de SZ se deve à concepção inconsistente de Heidegger acerca da conversão da ontologia fenomenológica em metafísica, ressaltando que o próprio Heidegger teria se dado conta de tal inconsistência ao reivindicar a superação da metafísica no final da década de 1930. Em descompasso parcial com as respectivas orientações interpretativas de Jaran e Crowell, pretendemos sustentar neste primeiro capítulo que o projeto metafísico que Heidegger pretende elaborar no período subsequente à publicação de SZ não pode ser adequadamente compreendido, a menos que consideremos o sentido e estatuto apresentados pelo fenômeno do nada.

¹⁶ Como adequadamente ressalta Leyte (2005, p. 155-6), ainda que a relevância do projeto de superação da metafísica, gestado principalmente a partir de meados da década de 1930, em prol de um pensamento essencial que recusa as rubricas de metafísica, de ontologia e de fenomenologia, não deva ser contestada, a simples identificação do pensamento de Heidegger com uma “crítica à metafísica”, que se converteu em um dos principais tópicos de recepção pela filosofia contemporânea, se torna estreita. À luz dos cursos e escritos (GA 3, GA 26, GA 27, GA 29-30, GA 40) da época imediatamente posterior a SZ, fica claro que a pergunta pela metafísica deve ser compreendida de modo muito circunstanciado, se não quisermos adotar uma perspectiva equivocada. Pois se, após tais escritos, Heidegger se vê requisitado a pensar “para além da metafísica”, tal exigência resulta de um problema anterior e não de uma preocupação suplementar. Este predomínio, que parece identificar no problema da metafísica um escopo específico orientou a interpretação da “filosofia de Heidegger” em termos de crítica à metafísica. Com base neste argumento em especial, parece ser legítima a conclusão de Ryioichi Hosokawa, subscrita por Crowell (*The Conception of Being and Time and the Problem of Metaphysics*, pp. 20–21 apud Crowell, 2001, p. 225), segundo a qual a concepção de metafísica, proposta por Heidegger no final da década de 1920, deriva de uma transformação do horizonte temático delineado pela ontologia fundamental de SZ e que “este período metafísico se estende até a primeira e a segunda preleções sobre Nietzsche, de modo que não seria adequado sustentar que ele inicia seu projeto de superação da metafísica já no começo da década de 1930”.

demarcar, no final da década de 1920, um novo eixo temático norteado pela incumbência de caracterizar o fundamento, em que a metafísica estaria enraizada, a partir do fenômeno do nada. “O *Dasein* humano somente pode entrar em relação com o ente se se suspende dentro do nada. A ultrapassagem do ente [transcendência] acontece na essência do *Dasein*. Esta ultrapassagem, porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à “natureza do homem”” (WM, 41). Como, porém, se justifica o estatuto privilegiado, inclusive, necessário, do nada para a consecução da tarefa de estabelecer a possibilidade interna da metafísica?

Uma resposta provisória a esta pergunta exige a consideração de que se o escopo da ontologia, em linhas gerais, consiste na originária explicitação do sentido de ser e, assim, desvelar a descoberta dos entes, ela não poderia se abster de examinar pormenorizadamente o fenômeno que, a princípio, parece representar o oposto imediato de seu “objeto” temático: o nada. Sobre este tópico, é sumamente decisiva a observação de Heidegger de que o conceito de ser é tão amplo e sua “universalidade”, incompatível com o gênero de um ente, tão *sui generis* que “ele encontra seu limite apenas no nada. Tudo que não é simplesmente nada, é – e, para [nós], mesmo o nada ‘pertence’ ao ser” (GA 27, 393). Além disso, ele também afirma que “a questão sobre *o que não é* e sobre o nada foi colocada em estreita correspondência com a questão sobre *o que é* desde o início do pensamento filosófico” (Ibidem). Deixando-se guiar, já em seus primórdios, pela ontologia da subsistência (*Vorhandenheit*), por meio da qual o “ente é apreendido em seu ser como “presença”, a saber, é compreendido a partir de determinado *modus* do tempo (o “presente”)” (SZ, 25), a metafísica teria se visto às voltas com a dificuldade, e mesmo com a impossibilidade, de aceder ao sentido do não-ser. Em uma tradição de pensamento que remonta a Parmênides, a rígida dicotomia entre ser e nada se tornou predominante, resultando em uma concepção do nada como conceito oposto ao ente verdadeiro, quer dizer, como sua negação. Não por acaso, segundo as próprias palavras do Estrangeiro de Eleia do Sofista de Platão, o não-ser é *alogon*, ou seja, ele é o contrário do Logos (238 c), e conseqüentemente impensável e impronunciável. Com efeito, a oposição essencial entre as estruturas de ser e de nada se manteve tão hegemônica na tradição filosófica que acabou por constituir um dos principais pontos de apoio da ideia de metafísica como tal (2001, p. 232)

Em total descompasso com essa tendência interpretativa preponderante, Heidegger, por sua vez, afirma o seguinte: “Mas se o ente é, quer dizer, se há ente, é porque o ente se mostra para nós. Mas o que tem que ser, isto é, o que tem que ocorrer para que o ente se mostre para nós? Para que o ente se mostre para nós tem que haver nada” (GA 27, 393). Dada a estreita vinculação do ser com o nada, sustentada na passagem, urge questionar: se o nada desempenha um papel fundamental na determinação do ser dos entes, uma concepção mais radical e

universal de seu sentido não deveria servir como fio condutor para uma elaboração originária (*ursprünglichere Ausarbeitung*) da ideia de ontologia e, por fim, de metafísica? Sobre a centralidade deste problema, também são particularmente relevantes as declarações de Heidegger no debate de Davos com Ernst Cassirer. Nelas, reconhece que, embora estivesse orientado pelos problemas do ser e do nada, sua analítica existencial não teria chegado ao núcleo de seu propósito:

Estes problemas centrais do ser, do nada e do porquê [fundamento] são os mais elementares e concretos. É para estes problemas que esteve orientada minha analítica do *Dasein*. A meu parecer, por este pressuposto se verá que toda suposição sob a qual opera a crítica de *Ser e tempo* não chegou ao núcleo propriamente dito do que era o seu propósito (GA 3, 284).

Em vez de uma apologia ao niilismo e ao irracionalismo, esta é somente uma entre as inúmeras declarações de Heidegger (Cf. GA 27, 393, GA 29-30, 433) em que o nada, aparecendo como um tópico digno de investigação, apresenta posição central e destacada no âmbito da *Seinsfrage*. Não admira, pois, que, nos anos subsequentes à publicação de SZ, Heidegger busque demonstrar que o problema do nada, investigado pela metafísica, suscita a verdadeira questão ontológica a respeito do ser do ente, isto é, a questão das condições transcendentais e finitas da possibilidade de manifestação do ente em seu ser e do ser em geral. Dito mais claramente, questionar o ser do ente significa, em última instância, levantar a pergunta pelo nada ou, ao contrário, é apenas formulando a questão do nada que o ser do ente se torna digno de tematização. Como justificativa para esta interdependência, Heidegger alega que qualquer tentativa de perguntar pelo que haveria para além do ser conduz, imediata e inevitavelmente, ao nada, que, por sua vez, indica a perda de toda possibilidade de fundamento, porquanto, para além do ser, não há mais fundamento, senão abismo.

Logo na introdução de SZ, o ser apresenta as acepções de sentido e de fundamento, permitindo concluir que a experiência que a existência humana tem do ente, segundo o que ele é e o modo como é, está condicionada ao fato de o ente ser algo fundado. O ponto crucial, aqui, é que para se tornar acessível como algo determinado e com sentido, o ente deve necessariamente ter um “fundamento” (*Grund*), a saber: um fenômeno que vigore, de antemão, para todo ente, como suporte. Assim, não tanto pela possibilidade de regresso ao infinito, mas, sobretudo, pelo risco de anular a diferença ontológica, a estrutura originária que atua como o fundamento apresenta um caráter “incondicionado” ou, segundo a terminologia heideggeriana, infundado. “[...] o ‘fundamento’ só é acessível como sentido, mesmo que ele seja o abismo da falta de sentido (SZ, 152)”. Haja vista que o ser se constitui como um evento primordial de

fundação que possibilita ontologicamente a descoberta do ente segundo suas determinidades particulares e suas respectivas modalidades, ele consiste no fenômeno, por excelência, irreduzível para o qual não deve haver razão necessária.

Quando examinada com a devida atenção, uma das teses centrais do § 7 de SZ é que “‘atrás’ dos fenômenos da fenomenologia não há essencialmente nada mais, embora seja possível que esteja oculto o que deve tornar-se fenômeno” (SZ, 36). A partir dela, parece legítimo concluir que o ser como fundamento é, em si mesmo, “abismo” (*Ab-grund*), nada, haja vista o questionamento lançado por Heidegger: Se formos além do ser, não chegamos imediata e inevitavelmente no nada, com o qual se perde toda possibilidade de fundamento e não há mais fundamento, apenas abismo? Nota-se, assim, que se a ontologia fundamental retira sua orientação última da tarefa de delimitar o sentido de ser, ela haveria de necessariamente confrontar o fenômeno do nada, como a instância metafísica que constitui o limite do ser e põe em relevo seu caráter “incondicionado”, infundado ou, em sentido rigoroso, finito. Por conseguinte, estaríamos autorizados a sustentar que a demonstração de que a possibilidade interna de ser em geral se funda no nada (abismo) estabelece os requisitos necessários para a prova da tese da finitude de ser, reivindicada pelo projeto metafísico de Heidegger. Como oportunamente destaca Polt, o nada não é de modo algum redutível à vacuidade da indeterminação conceitual, o nada opera originalmente no ser do ente, isto é, determina a doação fáctica de qualquer horizonte de sentido (2001, p. 232).

Embora essencialmente imbricado com a metafísica e constitutivo de sua *Grundfrage*, o conceito de nada não dispensa uma elucidação ulterior. Ao contrário, essa investigação é tanto mais necessária em vista de seu caráter complexo, obscuro e basilar para o pensamento heideggeriano. Na medida em que permanece irreduzível às noções de ausência, negação, privação, falsidade ou alteridade, tais como são compreendidas pelo pensamento lógico-metafísico tradicional, Heidegger não o concebe como um *nihil negativum*, mas sim como um *nihil originarium*. Isto significa que, mesmo não sendo um ente, seria admissível afirmar, em sentido amplo, que o nada “é” “algo” e que sua dinâmica de fenomenalidade (a nadificação) lhe permite se desvelar, segundo um modo de acesso adequado, para a existência humana. Além da centralidade de um conceito obscuro e complexo, é notória, no percurso investigativo de Heidegger, a equivocidade de tal conceito e sua função estratégica, porquanto apresenta significações variadas em diferentes contextos. Um bom exemplo é o curso do semestre de inverno de 1921/1922, no qual o nada (*Nichts*) designa o movimento de ruína (*Ruinanz*) ou de queda da vida fáctica, que, lidando com o mundo, se deixa absorver pelas tarefas cotidianas e perde a si mesma, no sentido de que entrega sua vida a outros (GA 61, 148). Porém, tendo em

vista a situação fáctica, também seria possível enumerar outros sentidos apresentados pelo nada: o nada da “monotonia histórica”, o nada do fracasso, o nada da falta de sentido, o nada da desesperança (GA 61, 146). Analogamente, haveria vários modos de dizer não, todos eles dependentes de seus respectivos contextos: o “não” da proposição cognoscitiva que determina as coisas como tais, o “não” da queda da vida fáctica, o “não” constitutivo da interpretação filosófica do movimento categorial da vida fáctica¹⁷ (GA 61, 146).

Quanto à primazia da questão do nada para a determinação da essência da metafísica, são, pelo menos, três os motivos que destacam seu papel privilegiado e, ao mesmo tempo, elevam seu grau de complexidade (cf. GA 40, 6). Com efeito, haveria uma preeminência da pergunta em relação a todas as demais questões, tanto as de ordem ôntica do conhecimento científico como as de natureza filosófica, que visam determinar as propriedades mais gerais dos entes. Ela teria prioridade por apresentar três características inter-relacionadas: ser a mais ampla, a mais profunda e a mais originária. No que concerne à amplitude, a questão “não se detém em nenhum ente, seja de qual espécie for” (GA 40, 7). O campo de sua visada não se constituiria por coisas singulares, nem por uma revisão gradual e ordenada de todos os entes. Por ser uma questão metafísica, ela se refere ao ente em sua totalidade. Por ser a mais vasta, a questão do nada se configuraria, em segundo lugar, como a mais profunda, porquanto não visa a uma determinada propriedade do ente nem à sua constituição, mas interroga pelo fundamento do ente, pelo porquê de o ente ser, em vez de não-ser. Por último, a questão do nada seria a mais originária porque, ao nos manter afastados de qualquer ente particular ou singular, apenas um ente é priorizado pela pergunta, isto é, quem a formula, a existência humana ou, dito mais rigorosamente, o *Dasein*.

É precisamente esta função assinalada da pergunta pelo nada no âmbito da metafísica, assim como sua complexidade e centralidade no pensamento de Heidegger que encaminha a questão condutora deste primeiro capítulo: Qual sentido apresentado pelo conceito de nada permite a Heidegger elegê-lo como fio condutor para a tarefa de delimitar a essência da metafísica no período posterior à publicação de SZ? Nossa hipótese é a de que, ao encontrar no conceito de nada a *Grundfrage* da metafísica, Heidegger pretende demonstrar a origem finita, limitada e contingente do ser dos entes.

Para levar tal hipótese a termo, cumpre desdobrá-la em três pontos, que constituirão o itinerário deste primeiro capítulo. Inicialmente, faz-se necessário destacar que a demanda pela metafísica estaria inscrita no próprio cerne da ontologia fundamental, na medida em que ela

¹⁷ Para uma análise detalhada do tópico da vida fáctica, cf. SÁNCHEZ, 2001, pp. 119-130.

deixa por resolver o problema do sentido da negatividade latente na nulidade (finitude) existencial do *Dasein*. Em seguida, será preciso articular esse tópico com os argumentos empregados por Heidegger para sustentar a necessidade de elaboração de uma metontologia. Em um terceiro momento, é importante examinar de modo detalhado os principais argumentos de WM; cabe aqui mostrar que a formulação da questão sobre o sentido de ser do ente implica, em última instância, a elaboração da interrogação fundamental pelo nada, uma vez que é com base na revelação do nada que se torna acessível a finitude dos modos de ser pelos quais os entes adquirem significação e sentido determinados.

1.2 Nulidade, finitude e negatividade na ontologia fundamental

Para o estudo do modo como Heidegger esboça a problemática do sentido do nada (*Nichtheit*, negatividade) inscrito na constituição ontológica da existência humana, é indispensável recorrermos à abordagem de SZ – do § 58, mais especificamente – acerca da nulidade existencial do *Dasein*. Antes, porém, de passar à análise deste primeiro tópico, é conveniente ressaltar que, sob o fio condutor da *Seinsfrage* e de sua concomitante demanda pela ontologia fundamental, a primeira etapa de SZ consistirá, a título de tarefa preparatória, na elaboração de uma analítica existencial, calcada no exame das estruturas de ser do *Dasein*. No decurso da análise, um dos momentos mais fecundos, do ponto de vista metodológico e sistemático, é a conquista, a partir do fenômeno denominado por Heidegger de cuidado (*Sorge*), da primeira delimitação formal “da totalidade” das estruturas de ser do *Dasein* (SZ, 192). Por designar a unidade estrutural dos inerentes à constituição ontológica da existência humana como ser-no-mundo, na própria fórmula do cuidado¹⁸ estariam analiticamente ilustrados os três fenômenos essenciais, trazidos à luz pelas abordagens precedentes (Cf. SZ, §§ 28-34), da dimensão de abertura do *Dasein* ao ser: existencialidade, facticidade e queda.

Quando examinado em seus contornos, o primeiro deles concerne à dimensão compreensiva da existência humana, pela qual está “para além de si”, vinculando-se ao próprio ser e ao ser do ente em geral, mediante projeção de possibilidades (Cf. SZ, 192). Com o movimento projetivo, Heidegger pretende destacar que, independentemente da modalidade, todo acesso ao ente é *a priori* regido por uma compreensão do sentido de ser, que configura o

¹⁸ A fórmula da *Sorge* pela qual estão articulados em uma unidade os caracteres essenciais da abertura do *Dasein* como ser-no-mundo é apresentada por Heidegger nos seguintes termos: “*Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sei-bei (innerweltlich begegnendem Seiendem)*” (SZ, 192). Em uma possível tradução: preceder-a-si-mesmo-em (o mundo) como ser-junto (ao ente intramundano).

“espaço de significação” e de descoberta (mundo) de tudo o que pode nos ser dado. O segundo fenômeno, por sua vez, alude à condição lançada (*Geworfenheit*) da existência humana, ao *factum* originário de ela se encontrar situada no mundo (cf. SZ, 192). Aqui, é possível entrever que o ser do *Dasein* apresenta uma concreção de fato, na medida em que ele sempre se vê limitado e definido por sua disposição “passiva” e afetiva num mundo “particular”, com possibilidades previamente delineadas e por ele herdadas. Por fim, o terceiro fenômeno se refere à queda (*Verfallen*), cuja função é destacar que a existência humana não apenas se encontra afetivamente disposta no mundo, mas também é “absorvida” de múltiplos modos, em níveis operacionais ou contemplativos, pelo ente intramundano (cf. SZ, 192)¹⁹.

Nesta descrição, contida no § 41 de SZ, da abertura total e unitária do cuidado está implícita a suposição de que a existência humana se constitui como um movimento de transcendência complexo e articulado. É em virtude de seu caráter transcendental, por sua vez, que a dimensão compreensivo-projetiva da existência redundante, em última instância, na operação primordial de ultrapassagem de si mesma e dos demais entes em sua totalidade, em direção ao horizonte²⁰ significativo do mundo, como estrutura de ser, pelo quais eles adquirem seus sentidos respectivos. Uma vez delineados os contornos dessa transcendência, é pertinente nos atermos a uma dificuldade resultante da própria elaboração interpretativa do cuidado. Não se trata de um obstáculo trivial, haja vista o reconhecimento, por parte de Heidegger, de que o estudo efetuado pela primeira parte de SZ, em vez de proceder à investigação exaustiva daquele fenômeno, almeja apenas alcançar uma delimitação provisória.

Embora pareça estreito, o objetivo visado é completamente legítimo e está em perfeita consonância com as exigências metodológicas da ontologia, sendo a principal delas a prevenção “contra uma superestimação de seus resultados” (SZ, 27). Ademais, não seria razoável minimizar a complexidade imposta pela tarefa de alcançar a necessária segurança fenomênica para uma interpretação originária do “sentido da unidade da totalidade de ser do *Dasein*” (SZ, 232). Inclusive, é importante observar que uma interpretação apenas cumpre o critério de originariedade quando a própria análise ontológica se deixa reger pelas estruturas compreensivas que determinam o fenômeno investigado. Quando examinado sob a ótica das cláusulas impostas pela hermenêutica fenomenológica, o cuidado poderia ser explicitado

¹⁹ Para um exame mais detalhado de cada uma das estruturas da *Sorge*, cf. VIGO, 2008, pp. 51-55.

²⁰ Com o termo horizonte, Heidegger, reportando-se à palavra grega *horizein*, compreende “o círculo do campo da visada”. Segundo ele, horizonte não está primariamente relacionado ao mirar e ao intuir, mas se refere ao que, em si mesmo e por si mesmo, delimita e cerca, ou seja, ao cerco e ao limite. Quanto à relação entre horizonte e mundo, é particularmente relevante a interpretação de Vigo de que um dos aspectos estruturais da transcendência do *Dasein* em direção a mundo, tal como a concebe Heidegger, é o seu caráter horizontal (VIGO, 2008, p. 48).

segundo uma perspectiva ainda mais acurada que aquela alcançada pela primeira parte de SZ²¹ (cf. SZ, § 46). Em relação à finalidade de nosso primeiro tópico, tal perspectiva nos direciona para um dos estágios mais prolíficos do tratado de 1927, a saber: a tematização da estrutura fenomênica mais elementar do *Dasein*: a nulidade existencial (*existenziale Nichtigkeit*), que denota o “ser fundamento de um ser determinado por um não” (SZ, 283). Para a temática aqui visada, não é necessário refazer todo o percurso argumentativo de Heidegger, sendo suficiente apenas destacar que tal fenômeno é, pela primeira vez, introduzido em SZ pelo § 58 e que ele se situa em um denso contexto, cuja meta consiste em encontrar “um poder-ser do *Dasein* que seja próprio e cuja possibilidade existencial seja atestada pelo *Dasein* ele mesmo” (SZ, 268). A seguinte passagem registra o caráter decisivo do tópico para o tratamento da constituição de ser da existência humana, ao pôr em relevo um componente formal, até então latente, da estrutura da *Sorge*: o não (*das Nicht*).

Sendo-fundamento, isto é, existindo como lançado, o *Dasein* permanece constantemente aquém de suas possibilidades. Ele nunca é existente *antes* de seu fundamento, mas é cada vez somente *a partir dele e como este*. Por conseguinte, ser fundamento significa *nunca* poder dominar o seu ser mais próprio a partir do fundamento. Este não [*Nicht*] pertence ao sentido existencial do ser lançado. Sendo fundamento, o *Dasein* é ele mesmo uma nulidade de si mesmo. (...) O *Dasein* é existindo seu fundamento, isto é, de tal modo que ele se compreende a partir de possibilidades e, compreendendo-se dessa forma, é o ente lançado. Mas isso significa que, podendo-ser, ele está cada vez numa ou noutra possibilidade, que constantemente ele *não* é uma outra a que ele renunciou no projeto existencial. O projeto não é só determinado, como cada vez lançado, pela nulidade do ser fundamento, mas *como projeto* ele é essencialmente *negativo*. (...) Tanto na estrutura do ser lançado como na estrutura do projeto reside essencialmente uma nulidade (SZ, 284-5).

O argumento é introduzido com a declaração de que ser fundamento significa, em sentido estrito, existir como lançado, fenômeno cuja função básica é, conforme atesta o § 29 de SZ, assinalar a obscuridade, enigma e mistério a que estão relegados a proveniência (de onde) e o destino (para onde) da existência humana (SZ, 134). Isto significa que, por já sempre encontrar a si mesmo lançado no mundo, não estaria em poder do *Dasein* uma apropriação completa e absoluta de seu ser a partir de princípios ou fundamentos inconcussos, pois ele próprio “*não* se deu a posse de si” (SZ, 283). Em vista disso, seria consistente concluir que,

²¹ Segundo a explicação de Peñalver, “o § 45 com o qual se abre a segunda parte de SZ apresenta uma significação muito clara no tocante à linha de elucidação lançada pelo próprio tratado sobre as condições de sua elaboração. São fixados aqui os resultados relevantes da fenomenologia do *Dasein*, desenvolvida na primeira parte, e se estabelece de uma maneira muito precisa que a problemática da analítica exige a posição prévia do sentido do *Dasein*” (PEÑALVER, 1989, p. 161).

apesar de seu horizonte estar aberto a diferentes possibilidades, há algo, contudo, que a existência humana *nunca* elegeu: “a facticidade da entrega à responsabilidade” (SZ, 135) por este poder ser que lhe foi entregue como seu. Um traço relevante que também nos seria permitido extrair dessa responsabilidade é a “contingência”, ou a nota de precariedade, pertencente à estrutura existencial do *Dasein*, que invalida o recurso a princípios e razões absolutos e transcendentais para ratificar, em definitivo, porque ele deveria existir, em vez do contrário (GA 27, 338). Baseando-se em tais considerações acerca da condição lançada da existência no mundo, Heidegger se permite declarar que ela é, de modo primário, formalmente determinada pelo *não*, em rigor, por “ser fundamento de uma nulidade”.

A presença de um traço nulo na condição lançada da existência, cuja posse de um absoluto fundamento de si lhe é denegada, não se restringe apenas à sua concreção fáctica. Seria também plausível admitir que a nulidade, o não, permeia outro momento estrutural da *Sorge*: a projeção (*Entwurf*) de possibilidades. Que não se devem supor quaisquer conteúdos essenciais ou determinação por propriedades categoriais na tematização do *Dasein*, visto seu ser consistir num puro poder expresso por modos, comprova, segundo Heidegger, que ele deve se projetar em possibilidades e fazê-las passar pelo crivo de sua eleição. Isto porque da nulidade de sua condição lançada a existência humana se vê conduzida para “a relativa claridade de seu poder-ser, ou seja, para a projeção de possibilidades de si” (GA 27, 351). Contudo, realça-se, aqui, o aspecto fundamental do projeto compreensivo de ser: apesar de articular as possibilidades com a quais a existência pode dar sentido para si e para os demais entes, sua estrutura não seria conciliável com a de um horizonte infinito. Ao contrário, em tal poder projetivo, anunciar-se-ia um elemento de restrição, porquanto o lançamento da existência humana em possibilidades se determine por condições fácticas incontornáveis. Segue-se, por conseguinte, que o projeto é igualmente permeado pela nulidade, já que o *Dasein* permanece incapaz de se apropriar de todas as suas possibilidades essenciais. Embora seja livre para escolhê-las, optar por uma implica renunciar a outras; sua liberdade deve arcar com a não escolha, bem como com a impossibilidade de mensurar como esta não escolha repercute na articulação de seu projeto existencial.

A partir deste breve exame formal, não seria arbitrário depreender que, nas acepções de restrição, de limitação e de falta de fundamento, a nulidade, enraizada no fenômeno do cuidado, registra o traço finito da existência humana. De fato, tal conclusão é subscrita por Heidegger no curso de inverno de 1928-29, *Introdução à filosofia*, no contexto em que pretende oferecer uma caracterização mais precisa da *Geworfenheit* mediante a facticidade da existência. Ali, ele alega haver um vínculo indissociável entre nulidade e finitude. O núcleo do argumento é a

premissa de que trazer à luz o caráter nulo da existência não significa estabelecer um “juízo de valor” sobre sua “irrelevância”, dado o escopo de revelar, com rigor e acuidade, que a finitude não constitui uma categoria extrinsecamente atribuída ao *Dasein* obtida mediante comparação com os demais entes (GA 27, 343). Mesmo sendo um esboço, a noção de finitude notadamente contribui para o breve exame da nulidade dos elementos do cuidado, de modo que cumpre, em poucas linhas, reinterpretá-los, a partir de tal contribuição explicativa.

Trata-se de um ganho duplo, pois a finitude revela, por um lado, que, dada sua condição lançada, a existência sempre se vê limitada pela “dependência daquilo que já está aí”, porquanto não tenha engendrado seu próprio existir, isto é, *não* tenha instaurado por si mesma o fundamento de seu poder-ser (FRANCK, 1986, p. 129). Por outro lado, ela torna visível o fato de que, como projeto lançado²², o *Dasein* somente poderia existir a partir de e como um fundamento do qual ele mesmo não é o criador, devendo escolher certas possibilidades em detrimento de outras para erigir um fundamento, ainda que precário, para si. Neste sentido, a estrutura do não, análoga à nulidade, está imbrincada com os fenômenos do ser lançado e do projeto, de modo tal que a totalidade unitária da existência humana, o cuidado, seria, em sua essência, atravessado de ponta a ponta pela nulidade, ou melhor, pela finitude. Desse modo, obter-se-ia a seguinte definição ontológica: “O cuidado – o ser do *Dasein* – significa, por conseguinte, como projeto lançado: o nulo ser-fundamento de uma nulidade” (SZ, 285).

Logo após ressaltar que a nulidade não é qualidade acessória passível de remoção, nem defeito relativo a um ideal de existência ainda não alcançado, tampouco uma privação, Heidegger lança mão de uma série de observações e questões pela qual atesta, segundo Sallis, a incompletude de sua análise (Cf. SALLIS, 2017, p. 20). Ele a inicia concedendo que “o sentido ontológico da negatividade dessa nulidade ainda permanece obscuro [*der ontologische Sinn der Nichtheit dieser existenzialen Nichtigkeit noch dunkel*]” (SZ, 285), tanto para a ontologia fundamental quanto para a tradição filosófica. Numa consideração subsequente e mais genérica, Heidegger declara que “também a *essência ontológica do não em geral* [*aber das gilt auch vom*

²² Sobre este tópico, convém considerar as esclarecedoras observações de Jaran (2010, p. 260). Segundo ele, a expressão *projeto lançado* tem por objetivo exprimir uma espécie de tensão ou contradição interna da estrutura de ser do *Dasein*. Caracterizada como projeto, a existência humana se notabiliza justamente por ser o *locus* da articulação das possibilidades de ser, na medida em que concede ao ente o sentido e a significação por ele requisitados e estabelece possíveis relações com o que é dado no mundo. Entretanto, a projeção do *Dasein* é contrabalançada por seu aspecto lançado, em rigor, pela *Geworfenheit*, que indica o fato de a existência humana estar sempre situada em um mundo que lhe é imposto. Desse modo, a livre projeção do *Dasein* encontra sua contraparte nesta restrição representada pelo mundo efetivo no qual ela se encontra. Todo o movimento de transcendência, de compreensão de ser, da existência humana, se caracteriza, portanto, como o encontro de um poder para projetar as possibilidades de um mundo e um completo desamparo em relação à subtração e a não projeção de algumas dessas possibilidades (JARAN, 2010, p. 260).

ontologischen Wesen des Nicht überhaupt]” exige elucidação. Posteriormente, seguem-se breves menções ao uso do não feito pela lógica e ontologia tradicionais, bem como um conjunto de questões que ampliam o alcance da problematização suscitada pela *Nichtheit*:

Não há dúvida de que a ontologia e lógica atribuíram muito ao não e, dessa maneira, tornaram visíveis suas possibilidades aqui e ali, sem o desvendarem ele mesmo ontologicamente. A ontologia encontrou o não e dele fez uso. Mas será tão evidente que todo “não” significa um “*negativum*”, no sentido de uma deficiência? [...] Alguma vez já se problematizou a *origem ontológica* da negatividade ou, *antes disso*, já se buscaram as condições sobre cujo fundamento se pode colocar o problema do não, de sua negatividade e de sua possibilidade? E onde mais se pode encontrar essas condições senão no esclarecimento temático do sentido de ser em geral?” (SZ, 285-6)

No tocante à elucidação propriamente dita da noção de *Nichtheit*, o sentido e significação últimos desse nada que estaria manifesto na estrutura existencial da nulidade, como índice de finitude, são deixados como tarefa. Assim, em vez de resolver o problema, ainda que provisoriamente, Heidegger nada mais faz do que abrir um campo temático, sem, contudo, percorrê-lo. Se, segundo as coerentes observações de Beaulieu (2015, p. 166), esta abertura parece ser o mais longe que SZ consegue chegar quando se trata de uma problematização do sentido do nada, não se segue, todavia, que a nulidade tenha o direito de reivindicar para si o estatuto de fio condutor para o esclarecimento do sentido da negatividade. Até mesmo porque Heidegger inequivocamente afirma que as condições para a inteligibilidade desse sentido seriam estabelecidas mediante “um esclarecimento temático do ser em geral”. Longe de decidir o debate, SZ deixa por resolver uma série de questões de relevância primordial. Seria necessário, em particular, retirar uma interpretação ontológica da negatividade da própria constituição de ser do *Dasein*, do ser em geral ou de algum outro fenômeno com estatuto tão primordial quanto o deste último? Na medida em que SZ não responde satisfatoriamente a estas questões, sendo talvez elas mesmas a causa de sua incompletude, não nos surpreenderemos ao saber que a questão do nada e da finitude passa a ocupar um lugar central no subsequente percurso filosófico de Heidegger.

1.3 Da ontologia à metafísica: meta-ontologia

As considerações precedentes sobre a nulidade existencial do *Dasein* pretendiam destacar os elementos de restrição, limitação e falta de fundamento por ela descobertos e expressos pela noção de finitude. Não obstante, este ganho conceitual acabou, de forma

significativa, por intensificar a complexidade do núcleo temático da ontologia fundamental. A maior complexidade decorre não apenas porque revela que a nulidade implica introduzir a finitude no horizonte da *Seinsfrage*, mas, sobretudo, porque nos conduz para o problema ontológico acerca do sentido da negatividade latente no caráter nulo da existência humana. Não surpreende, portanto, que, dada a profundidade do eixo temático por ela inaugurado, a noção existencial de nulidade, ao exibir os percalços enfrentados pela ontologia fundamental no exame do nada que nela estaria inscrito, pareça estar no cerne da própria requisição da ontologia fundamental pelo desenvolvimento de uma metafísica. É nos *Princípios metafísicos da lógica*, curso ministrado no semestre de verão de 1920, em Marburg, que Heidegger propõe dar o passo para uma autêntica metafísica, ou seja, propõe desenvolver a metafísica desde o início. Para tanto, ele desenvolve, no famoso apêndice inserido na segunda parte da preleção, que recebeu o título de *Descrição da ideia e função de uma ontologia fundamental*, uma espécie de auto-interpretação de sua *Hauptwerk*. Basicamente, Heidegger reconhecia ser necessária uma inversão no projeto da ontologia fundamental, a fim de compreender e fundamentar a metafísica tradicional²³.

Nesse pequeno excursão, Heidegger não apenas reconsidera os objetivos e tarefas da ontologia fundamental, retomando, em certa medida, o que já fora delineado por SZ e o que ficara por resolver, mas também esboça um projeto de investigação que ele próprio designa meta-ontologia. Aqui, é necessário, antes de tudo, ressaltar que o prefixo “*met-*” (*metá*) não designa, ao contrário do que poderíamos supor, “meta-ciência”, ou seja, não designa uma investigação sobre a estrutura formal ou fundamento de determinidade de uma ontologia possível. Heidegger visa antes uma inversão ou conversão (*Umschlag*) no próprio âmbito da ontologia fundamental. Assim, somos autorizados a concluir que essa “nova disciplina” se origina da “transformação” da tarefa originária de elucidação do sentido de ser em geral. Heidegger passará a compreender tanto a metontologia quanto a ontologia fundamental como duas investigações distintas e independentes, com escopos e campo temáticas comensuráveis entre si, uma vez que estariam essencialmente vinculados. Conforme se lê no curso de 1928:

Posto que apenas há ser quando o ente está na abertura, na ontologia fundamental se encontra latente a tendência de uma transformação metafísica originária que somente é possível quando o ser é compreendido em sua problemática total. A necessidade interna de que a ontologia retorne para ali de onde partiu pode ser esclarecida pelo fenômeno originário da existência humana: que o ente “homem” compreende ser; na compreensão de ser está também a realização da diferença entre ser e ente; dá-se ser apenas quando o

²³ Sobre este tema, são pioneiros os estudos de Crowell (2001, p. 222-243).

Dasein compreende ser. Em outras palavras: a possibilidade de dar-se ser no compreender tem como pressuposição a existência fáctica do *Dasein*, e esta por sua vez, a subsistência fáctica da natureza. Precisamente no horizonte do problema do ser delineado radicalmente se mostra que tudo isso é visível e pode ser compreendido como ser quando existe já uma totalidade possível de entes. Daqui se segue a necessidade de uma peculiar problemática que tem como tema o ente em sua totalidade. Este novo delineamento da questão se encontra na essência da ontologia mesma e se produz a partir de sua conversão, de sua *metabolé*. Designo esta problemática como *metontologia* (HEIDEGGER, 2007, p. 183).

Na passagem, é possível constatar as condições e premissas, brevemente indicadas e bastante complexas, que tornariam possível desenvolver um projeto de meta-ontologia. O primeiro período alude à dependência ôntica da compreensão de ser. Assinala, assim, que a própria ontologia não pode ser fundamentada de maneira puramente ontológica, de que sua própria condição de possibilidade se refere a um ente, isto é, a algo ôntico: o *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 34). Essa dependência também pode ser traduzida pela finitude intrínseca ao conceito de ser como tal, na medida em que seu desvelamento (*Offenbarkeit*) carece ou depende, em última instância, da existência humana, embora, aqui, a recíproca também seja verdadeira: o *Dasein* só chega a ser realmente quem é quando se instala, não em virtude de decisão própria, na abertura do sentido de ser. É com base nessa premissa que Heidegger se vê habilitado a concluir que haveria a necessária tendência de uma transformação metafísica originária, inteligível apenas quando o ser é compreendido em sua problemática total, inscrita no próprio âmbito da ontologia fundamental. A conclusão é, ao mesmo tempo, corroborada pelo passo argumentativo subsequente: a necessidade de que a investigação ontológica retorne a seu ponto de partida ou a sua origem decorre, antes de tudo, do caráter *sui generis* da existência humana e da facticidade que lhe é peculiar, a saber, da compreensão de ser na qual acontece a diferença ontológica. Dito mais rigorosamente, o problema da situação fáctica do *Dasein* em meio ao ente em sua totalidade, bem como sua dignidade ontológica exclusiva, é central para justificar de forma mais precisa o obscuro problema (que não podemos desenvolver aqui, por merecer investigação mais ampla), que conduz a ontologia fundamental à meta-ontologia. Não obstante, para nós, o decisivo, aqui, é como Heidegger conclui seu argumento, ao enunciar que a questão que, inscrita na essência da ontologia mesma, exige sua conversão em uma meta-ontologia, consiste precisamente no problema do ente na totalidade, isto é, no fenômeno do mundo, também designado pela preleção de 1928 *nihil originarium*:

O mundo é nada – se “nada” significa: não um ente no sentido de algo extenso, nenhum dos entes que o *Dasein* transcende, mas o *Dasein* também se

transcende. O mundo: um nada, não-ente – e ainda algo; nada de entes, mas ser. Assim, o mundo é nada não no sentido de “*nihil negativum*” [ou seja, não a simples negação absolutamente vazia de algo]. Que tipo de *nihil* é o mundo e, portanto, o próprio ser-no-mundo? [...] O mundo é o nada, que se temporaliza originariamente, o que simplesmente surge na temporalização e com ela, o denominamos, por conseguinte, *nihil originarium* (2007, p. 242).

A partir disso, Heidegger pretende oferecer uma nova definição para a ontologia, cuja tarefa fundamental em SZ era, *grosso modo*, elucidar o sentido de ser em geral mediante a consecução de uma genealogia, não construída de forma dedutiva, dos diversos e possíveis modos de ser (cf. SZ, 11). Um anos depois da preleção de 1928, em *Kant e o problema da metafísica*, por exemplo, a ontologia, aparentemente, assumirá um caráter propedêutico em relação à metafísica, sendo concebida como “analítica ontológica da essência finita do homem que deve preparar o fundamento da metafísica ‘conforme a natureza do homem’” (GA 3, 1). Essa nova concepção, baseada na ideia kantiana de *metaphysica naturalis*, se norteia pela exigência de que a metafísica em seu fundamento esteja em conformidade com a essência do homem. Aqui, portanto, Heidegger não tem em vista uma disciplina específica e previamente constituída mediante a convergência de suas diferentes perspectivas e problemas. O foco é, antes, tornar transparente um acontecimento fundamental da existência humana²⁴ e o vínculo que possui com o ser: o mundo ou o nada originário. A ontologia e a metafísica devem, a partir de agora, pôr em relevo o fenômeno que ocorre no cerne da constituição de ser do *Dasein*. Assim, se os novos contornos do projeto investigativo de Heidegger são delineados a partir dos problemas suscitados pela temática da metafísica, parece pertinente inferir que esse projeto requer uma análise pormenorizada do fenômeno do nada, cuja função não é outra senão desvelar a finitude de ser, em rigor, desvelar o abismo (*Abgrund*) da falta de fundamento dos modos de ser.

Por isso, parece lícito sustentar que o desafio e a necessidade incontornáveis para instaurar o projeto da metafísica já seriam propostos pela própria economia interna do projeto heideggeriano da ontologia fundamental, que não havia resolvido o problema da negatividade inscrita na constituição nula da existência. Neste sentido, o duplo resultado da análise da nulidade, a finitude existencial do *Dasein* e o direcionamento da visada da ontologia para o fenômeno do nada nela inscritos, seriam dois fortes indícios do ulterior estágio metafísico do

²⁴ Segundo Grondin, “Heidegger fala em *Kant e o problema da metafísica* de uma metafísica do *Dasein*, no duplo sentido do genitivo: como a metafísica pertence ao próprio *Dasein* (genitivo subjetivo), que a realiza sem cessar, a filosofia entendida como metafísica, deve tratar do próprio *Dasein* (genitivo objetivo), para trazer à luz sua estrutura metafísica. Por ser o *Dasein* o ente metafísico por excelência, esta metafísica do *Dasein* é de alguma maneira equivalente a uma “metafísica da metafísica”, recuperando a fórmula de Kant que Heidegger apreciava citar” (GRONDIN, 2006, p. 328).

pensamento de Heidegger. Consequentemente, para um exame do problema da metafísica como é legado desde o contexto de SZ, um estudo pontual dos principais argumentos de WM parece constituir um ponto de partida adequado, pois, a conferência desenvolve a interrogação pelo nada a fim de explicitar a finitude dos modos de ser pelos quais os entes adquirem um sentido e uma significação determinados.

1.4 A *Grundfrage* da metafísica: nada e finitude de ser

No tocante aos propósitos que temos em vista, mostra-se indispensável uma análise de WM, sobretudo porque é na preleção que Heidegger se dedica pela primeira vez à tarefa de propor e desenvolver de forma explícita a questão acerca do sentido do nada (*Nichts*), mais indiretamente aludido do que elaborado *per se* em SZ, com a finalidade de relançar a pergunta pelo ser a partir de sua intrínseca finitude. A preocupação com o problema da metafísica e do nada não surge no percurso investigativo heideggeriano como uma derivação das reflexões filosóficas tradicionais, mas é o interesse pela correlação necessária de ambos, precisamente, o que conduz, sobretudo após 1927, seu projeto de “metafísica do *Dasein*”. Para o tema que, aqui, será abordado, a originalidade da posição de Heidegger concerne tanto à elaboração do escopo ali proposto quanto à condução de sua linha investigativa, bem como aos resultados por ela alcançados. Por si só, já resultam decisivas as alegações presentes no início de WM, em que Heidegger adverte que não terá por mote uma abordagem direta e construtiva da metafísica, visando à determinação de seu campo e objeto temáticos ou ainda às especificidades de seu caráter doutrinal. Trata-se, em contrapartida, de discutir “uma determinada questão metafísica”, a pergunta pelo nada, cuja elaboração e desenvolvimento serviriam como fio condutor necessário para nos situarmos “imediatamente dentro da metafísica”, constituindo-se “a melhor possibilidade de [esta última] se apresentar a nós por si mesma” (WM, 24).

O recurso de Heidegger à pergunta (*Frage*) pelo nada como fio condutor da investigação metafísica não permanece, todavia, sem uma justificativa explícita. Com efeito, haveria uma preeminência da pergunta em relação a todas as demais questões, tanto as de ordem ôntica do conhecimento científico como as de natureza filosófica, que visam determinar as propriedades mais gerais dos entes. Ela teria prioridade por apresentar três características inter-relacionadas: ser a mais ampla, a mais profunda e a mais originária. No que concerne à amplitude, a questão “não se detém em nenhum ente, seja de qual espécie for” (GA 40, 7). O campo de sua visada não se constitui por coisas singulares, nem por uma revisão gradual e ordenada de todos os

entes. Por ser uma questão metafísica, ela se refere ao ente em sua totalidade. Por ser a mais vasta, a questão do nada se configuraria, em segundo lugar, como a mais profunda, porquanto não visa a uma determinada propriedade do ente nem à sua constituição, mas interroga pelo fundamento do ente, pelo porquê de o ente ser, em vez de não-ser. Por último, a questão do nada seria a mais originária porque, ao nos manter afastados de qualquer ente particular ou singular, apenas um ente é priorizado pela pergunta, isto é, quem a formula, a existência humana ou, dito mais rigorosamente, o *Dasein*. Portanto, a própria possibilidade de elaboração explícita do questionamento metafísico não faz senão documentar de modo expresso e assinalado o *factum* de que a questão metafísica não é uma contemplação desinteressada dos entes em geral, mas uma investigação sobre o nosso próprio modo de ser.

Antes, porém, de proceder ao exame da pergunta metafísica pelo nada, é imprescindível, de início, lidar com as dificuldades por ela suscitadas já no contexto de sua própria formulação²⁵. O foco, aqui, é contornar, de modo geral e provisório, algumas objeções, documentadas pela lógica, que aparentemente deslegitimam qualquer tentativa de tratamento do referido fenômeno, haja vista o grande número de reações provocado pela preleção de Heidegger. Além disso, pretendemos mostrar que uma possível resposta à pergunta somente poderá ser encontrada se não a desvincularmos do respectivo contexto em que é formulada e, igualmente, se não nos orientarmos pelas conotações atribuídas ao conceito de nada pelos preceitos normativos da lógica (cf. POLT, 1999, p. 59). A partir de tais considerações, parecem adequadas as seguintes questões: Interrogar pelo nada não significaria, em última instância, transgredir as regras basilares do pensamento, na medida em que estaríamos, antecipadamente, posicionando-o como objeto de referência e transformando-o em seu contrário? Se o nada deve, necessariamente, se distinguir daquilo que é, colocá-lo em questão não implicaria convertê-lo em seu oposto, a saber, em algo ôntico?²⁶ (cf. WM, 27) Por si só, esta conversão faria com que a própria pergunta se visse privada de seu objeto específico, de modo que “toda resposta a esta questão seria, desde o início, impossível” (WM, 27-8). Se o nada é o termo empregado para designar o inexistente como tal, seguir-se-ia, logicamente, a impossibilidade de seu uso, uma vez que o sentido de um termo se determina precisamente por aquilo a que ele se refere. Ademais, qualquer tentativa de conceber o nada como uma expressão referente violaria o

²⁵ Uma análise pontual dessas dificuldades e a reconstrução da estratégia argumentativa empregada por Heidegger para contorná-las foi oferecida por Käufer (2005, pp. 143-154), Shirley (2010, pp. 80-91) e Polt (1999, pp. 117-21).

²⁶ Este tópico será examinado mais pormenorizadamente em nosso segundo capítulo.

princípio de não-contradição, ou seja, “a regra fundamental do pensamento”, revelando, assim, a falta de significado do termo compreendido desta forma (cf. SHIRLEY, 2010, p. 81).

Caso seja legítima a normatividade da lógica, como instância basilar e absoluta, no tocante ao questionamento do sentido do nada, seria com seu auxílio unicamente que haveria uma possibilidade, ainda que mínima, de “determinar o nada e de posicioná-lo como problema específico, ainda que fosse um problema que devora a si mesmo” (WM, 28). Um exame pontual mostra que uma abordagem daquele fenômeno somente estaria autorizada se estivesse orientada pela perspectiva da negação (*Verneinung*), considerada pela “doutrina dominante e intata da ‘lógica’, um ato específico do entendimento” (WM, 28), pelo qual o sujeito, mediante a atividade judicativa, pode recusar determinado predicado a seu objeto, inclusive, à objetividade em geral. Desta interpretação tradicional, porém, não deixaria de resultar uma compreensão definida do nada, concebido como um produto, um *nihil negativum*, de uma completa e incondicionada “negação da totalidade do ente [*Verneinung der Allheit des Seienden*]” (WM, 28)²⁷.

No entanto, Heidegger é enfático ao mostrar seu desacordo com uma abordagem do nada que esteja orientada pela negação, aduzindo duas justificativas. Em primeiro lugar, para submeter a totalidade do ente à negação e, assim, extrair uma noção negativa de nada, é necessário que esta totalidade nos seja previamente dada. Em segundo lugar, quando a noção é empregada para designar a negação da totalidade dos entes, pressupõe-se não apenas a capacidade do entendimento para negar, mas também sua capacidade para representar a referida totalidade, de modo que ele já deve estar em posse de alguma concepção – ainda que imperfeita, incompleta ou problemática – da totalidade dos entes. Não obstante, qual é o significado apresentado pela “expressão” totalidade dos entes e quais as condições que permitem que esta totalidade seja dada para nós? Para responder a estas questões e para levar adiante a tarefa fenomenológica de buscar um adequado modo de acesso ao nada, é, especialmente, relevante o passo argumentativo dado por Heidegger, a fim de demonstrar que “a totalidade do ente nunca é, em si e absolutamente, passível de ser apreendida” (WM, 30) pelo ente finito.

Como foi examinado no parágrafo anterior, uma abordagem do nada a partir da negação da objetividade em geral se funda em duas pressuposições básicas e inadvertidas para o

²⁷ O nada se refere aqui à negação incondicionada e completa de todo ente, da totalidade do ente. Como negação da objetividade em geral, o nada já não seria, por sua vez, um possível objeto. Neste sentido, falar e refletir sobre o nada consistiria, a princípio, em um procedimento carente de objeto, um vazio jogo de palavras. Além disso, se observarmos com mais atenção, o nada se revela como a negação do ente. Negação, dizer não, é o caso contrário da afirmação, ambas são formas básicas do juízo, da enunciação, do logos apofântico. Como resultado da negação, o nada tem origem lógica. Contudo, o nada que provém da negação, do dizer não, é, segundo Heidegger, uma mera construção do pensamento, portanto, o mais abstrato (Cf. WM, 28).

pensamento lógico, ambas redutíveis à suposta acessibilidade do todo dos entes para a existência humana. Conseqüentemente, para elucidá-los, Heidegger introduz um argumento para distinguir as expressões “totalidade do ente” (*Ganzen des Seienden*) e “ente em sua totalidade” (*Seienden im Ganzen*). “Tão certo é que nunca podemos apreender (*erfassen*) a totalidade do ente em si e absolutamente, tão evidente é, contudo, que nos encontramos situados em meio ao ente de algum modo desvelado na totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência” (WM, 30). Nota-se, aqui, que o critério para distinguir a “totalidade do ente” do “ente em sua totalidade” é a potencial acessibilidade de ambos para a existência humana, dada a afirmação de que, embora a primeira seja impossível, o mesmo não ocorre com a segunda. Estando, a princípio, apenas preocupado em evitar o equívoco, que traria grandes prejuízos à exposição de WM, de se concebê-las como análogas ou idênticas, Heidegger não dispensa maiores esclarecimentos à natureza da referida totalidade.

Em virtude do caráter elusivo da passagem, faz-se necessário recorrer às abordagens de SZ e do curso de inverno de 1929-30, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, nas quais se evidencia que a expressão “ente em sua totalidade” se reporta ao sentido ontológico de totalização apresentado pelo fenômeno do mundo (Cf. GA 29-30, §§ 39-41). Embora sugerido em algumas passagens e, de fato, pressuposto na concepção de WM sobre a totalidade, a estrutura do mundo não aparece, entretanto, de modo explícito em WM. Entretanto, o tópico também é delineado e desenvolvido no importante texto de 1929, contemporâneo de WM, *Sobre a essência do fundamento*, e no curso do semestre de verão de 1927, *Princípios metafísicos da lógica*. Neles, a elucidação do sentido transcendental do mundo constitui um passo decisivo e necessário para a caracterização da estrutura da transcendência como ser-no-mundo do *Dasein*. “Graças às últimas considerações, nos demos conta de que ao conceito de mundo pertence, de alguma maneira, o caráter de totalidade, e sabemos que o mundo deve ser constitutivo da transcendência do *Dasein*” (GA 26, 233).

Na maior parte dos estudos fenomenológicos dedicados por Heidegger à estrutura do mundo, talvez uma das teses mais proeminentes seja a de que toda relação primária mantida pelo *Dasein* com o ente intramundano nunca coincide com a mera apreensão perceptiva de dados dos sentidos ou de objetos isolados, carentes de contexto e destituídos de significação (Cf. SZ, 68). No terceiro capítulo de SZ, Heidegger examina desde o início a experiência da existência cotidiana, orientada por ocupações imediatas, no mundo circundante (*Umwelt*). Neste âmbito, as relações concretas com os entes ocorrem em um nível imediato e sob a pressuposição de que sejam dados segundo um modo de ser determinado, isto é, de que sejam

descobertos com uma significação específica e estejam situados em um contexto de remissões significativas. O exame do mundo circundante da existência cotidiana serve como ponto de partida para alcançar fenomenicamente a estrutura geral do mundo: a mundanidade (*Weltlichkeit*). Ao definir a estrutura e a função ontológica do mundo, Heidegger, no § 18 de SZ, declara que ele é a totalidade que estabelece e articula as relações de conformidade e de remissão que os entes mantêm entre si. Além disso, mundo também é o âmbito em que estão estruturadas e delineadas as possibilidades, projetadas pela existência humana, em vista das quais os entes podem adquirir sentido e significação determinados. Como destaca Heidegger, a significatividade (*Bedeutsamkeit*) “é o que constitui a estrutura do mundo” (SZ, 87), com que o Dasein já está a cada vez familiarizado. Com ela, anuncia-se com toda clareza, de acordo com Vico, a orientação holística e contextualista seguida por Heidegger para traçar a função básica da mundanidade. Pois o mundo, em última instância, é o horizonte significativo que dá contexto aos entes, fornecendo os critérios pelos quais as coisas que nele são encontradas podem fazer sentido (VICO, 2008, pp. 59-86). Não obstante, em sua função de determinar o ente segundo uma modalidade específica de ser, o mundo em si mesmo não se desvela como algo determinado, mas tão somente como uma estrutura ontológica condicionante de toda determinação. Por isso, a principal implicação de seu caráter estrutural é que o mundo conduz o ente à descoberta à custa de seu próprio encobrimento, furtando-se a toda tematização direta.

No que concerne à totalidade do mundo especificamente, o ponto cardinal para os objetivos de Heidegger em WM é evitar o equívoco oriundo da suposição de que ela seria passível de apreensão conceitual abstrata e de investigação exaustiva em suas conexões internas, ou seja, em seus diferentes estratos e regiões. O propósito seria ressaltar que o desvelamento do ente na totalidade permanece irreduzível à mera soma de uma multiplicidade ôntica já conhecida ou ainda por conhecer. Não se trata, portanto, de um todo desvelado no sentido de um produto que somente emergiria da ocorrência conjunta de muitas coisas. Pois a totalidade significativa é, segundo Heidegger, a estrutura primária no interior da qual algo sempre se mostra como algo determinado e diferenciado, isto é, como um ente segundo este ou aquele modo de ser. “Vimos que quando falamos com sentido do mundo e da configuração de mundo por parte do homem, mundo tem que significar, em todo caso, algo assim como *acessibilidade do ente*” (HEIDEGGER, 2007, p. 342). Assim, independentemente de haver ou não apreensão cognitiva e investigação sistemática das coisas, a abertura do ente em sua totalidade possui sempre um caráter a priori e abrangente. Além disso, por mais sofisticada que uma investigação sistemática sobre o ente pudesse ser, ela nunca seria capaz de submetê-lo a um conhecimento exaustivo. Em resumo, é justamente esta impossibilidade de apreensão e

cálculo da soma do ente que atesta o caráter prévio e irreduzível do fenômeno do mundo, por meio do qual o ente está, de antemão, aberto em sua totalidade (cf. VIGO, 2005, p. 175).

Haveria, portanto, uma impossibilidade de princípio de que a totalidade significativa do mundo fosse apreendida mediante a soma dos entes particulares, justo porque se trata de uma estrutura a priori que, imediata e regularmente, não se mostra de modo temático, mas somente de modo atemático. Ademais, sua função ontológica de articular os âmbitos de sentido – variáveis quanto à amplitude, transparência e riqueza de conteúdo –, nos quais se dá a descoberta dos entes, seria concomitante com uma ocultação, que inviabilizaria todo acesso direto de nível ôntico. No entanto, é imperativo ressaltar que, mesmo sem haver uma conceitualização estrita, tampouco uma investigação exaustiva, o mundo já é previamente compreendido, no registro pré-ontológico, pela existência humana. A prévia abertura da totalidade do mundo na dimensão compreensiva do *Dasein*, por sua vez, é um dos motivos pelos quais Heidegger se vê habilitado a enunciar o seguinte em WM:

Parece, sem dúvida, que, na nossa rotina cotidiana, estamos presos sempre apenas a este ou àquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele domínio do ente. Mas, por mais disperso que possa parecer o cotidiano, ele retém, mesmo que vagamente, o ente numa unidade de “totalidade”. Justamente então, quando não estamos propriamente ocupados com as coisas e com nós mesmos, sobrevém-nos este “em sua totalidade”, por exemplo, no tédio propriamente dito. (...) O profundo tédio, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da nossa existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença (WM, 30-1).

Na passagem, Heidegger introduz o tédio como uma espécie assinalada de tonalidade afetiva (*Stimmung*) que permite ao *Dasein* se encontrar “passivamente” disposto em meio ao ente em sua totalidade. Quando, nas ocupações, a existência cotidiana lida com os entes, ela sempre se dirige intencionalmente a um ou outro ente, ou ainda a um conjunto deles, mas não aos entes como um todo. Entretanto, há ocasiões em que as “coisas” com as quais o *Dasein* se relaciona deixam de lhe requisitar, em que o tédio conduz à indiferença tudo o que até então era relevante para a realização de seus projetos e possibilidades. Isto porque os entes, ao se tornarem entediados, se distanciam e não são mais familiares, de modo que cada um deles deixa de apresentar um sentido e significação determinados, tornando-se indiscernível. Em tais momentos, precisamente, é que o ente em sua totalidade se torna acessível, de acordo com Heidegger. Ao eliminar as “diferenças qualitativas e quantitativas”, segundo uma expressão de

Marion, entre os entes, inclusive as diferenças entre eles e o *Dasein*, o tédio abre o mundo (1998, p. 190): “Devemos designar a extensão [*Weite*] deste “como um todo” [*im Ganze*], que se manifesta no tédio profundo, como mundo”²⁸.

Além do que foi exposto, estas breves ponderações sobre o tédio permitem ainda concluir, como destaca Marion, que ele não constitui a meta prioritária de Heidegger, apresentando apenas uma função subordinada e propedêutica para uma abordagem do nada (1998, p. 190). O escopo era justamente tornar explícito, de modo concreto, que a existência humana está afetivamente disposta em meio ao ente desvelado em sua totalidade, revelação esta que, longe de ser um episódio trivial, assinala um “acontecimento fundamental da existência do *Dasein*” (WM, 31). Contudo, uma vez demonstrada a acessibilidade, não conceitual e abstrata, do mundo²⁹, o essencial ainda está por ser alcançado: o acesso fenomenológico ao nada. Se, por um lado, será preciso demonstrar a possibilidade de que o próprio nada se desvele para o *Dasein*, por outro, o ponto de partida para a caracterização do que deve se mostrar requererá a busca pelo modo de acesso que lhe é genuinamente próprio, para, em seguida, se tornar objeto temático da investigação. Destarte, urge, segundo esta perspectiva metódica, encontrar uma tonalidade afetiva que revele “o nada segundo o sentido mais próprio de seu desvelamento” (WM, 31), isto é, segundo sua originariedade. Se nos reportarmos ao saldo deixado pela analítica existencial de SZ, especificamente o § 40, não será difícil constatar que a tonalidade afetiva que satisfaz às condições metodológicas exigidas por Heidegger não pode ser outra que a angústia, dado o caráter decisivo sua relação com o problema do nada como tal. Antes, porém, de passar ao exame de sua estrutura e função, assim como das consequências que dela cumpre extrair em WM, é preciso ter presente a seguinte indicação dada por Heidegger no Encontro de Davos: “A análise da angústia tem a única função não de tornar visível um fenômeno central no homem, mas sim de preparar a questão: Com base em qual sentido metafísico do próprio *Dasein* é possível que o homem possa estar colocado diante de algo como o nada?” (GA 3, 283) Para compreender em que consiste exatamente esta especificidade da angústia em relação ao *Leitfaden* da metafísica, o nada, convém atentar ao que se segue:

²⁸ Como se sabe, Heidegger oferece um estudo profundamente circunstanciado e rigoroso do fenômeno do tédio em *Os conceitos fundamentais da metafísica*. No curso, ele observa que, com o tédio, “o ente se tornou indiferente na totalidade, sem que possamos excluir dessa totalidade nós mesmos e as outras pessoas (...). O ente se recusa em seu conjunto. Retira-se a uma indiferença. O ente é subtraído de nós, mas segue ficando como o ente que é. Todo ente é subtraído de nós, sem exceção” (HEIDEGGER, 2007, p. 188).

²⁹ No tocante a este tema são bastante pertinentes os esclarecimentos de Sánchez. Com a tese de que a acessibilidade de mundo é irreduzível a operações conceituais do sujeito, Heidegger revela a posição essencial que determina a análise das tonalidades afetivas em WM. Isto porque não podemos aceder à totalidade do ente mediante um processo lógico de conhecimento no qual se subsume o particular sob o universal. Tampouco é possível hipostasiar a referida totalidade, a fim de transformá-la em uma imagem, representação ou ideia, porquanto ela apenas se torna acessível na abertura atemática e pré-reflexiva da tonalidade afetiva (2005, p. 134).

Na angústia – dizemos nós – “a gente sente-se estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente na totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este “nenhum”. A angústia manifesta o nada (WM, 32).

O primeiro ponto a ser ressaltado, no argumento, é a estranheza, suscitada pela angústia, na qual não é possível, em última instância, determinar quem por ela é afetado e o que a produz, pois o correlato intencional da experiência em questão permanece completamente indeterminado. Com o surgimento da estranheza, constata-se que são eliminadas todas as diferenças entre o que é e o que não é, de tal forma que todas as coisas e nós mesmos nos tornamos irreconhecíveis e irrelevantes. Contudo, a indiferença que recai sobre os entes não parece redundar em seu desaparecimento ou mesmo em sua destruição. O tópico crucial é que eles eludem à compreensão do *Dasein* e dele se afastam, em sua totalidade, mostrando-se sem significação. Mais precisamente, não é que a relação da existência humana com os entes seja cortada, pois eles ainda se manifestam, mas seu modo de manifestação é justamente não estar em conformidade com as possibilidades projetadas pelo *Dasein*. A angústia, portanto, parece desestabilizar a estrutura remissiva do mundo, concebida como o horizonte de totalização no qual as possibilidades de sentido se articulam primariamente, de tal forma que ela deixaria de ser familiar para a existência humana, ao não lhe oferecer suporte compreensivo.

É esta perturbação, por sua vez, introduzida pela angústia na totalidade significativa do mundo, que serve como motivo para Heidegger sustentar que “nada encontrando a partir de que possa se compreender, a existência humana “fica sem nenhum apoio”” (SZ, 343), em rigor, a existência só se apoia no “nada do mundo” (SZ, 343). Na falta de apoio, evidencia-se uma dinâmica profundamente decisiva. Trata-se da perda de sentido acarretada pela fuga do ente em sua totalidade, cuja principal consequência é a impossibilidade de o ente se tornar compreensível a partir de um horizonte significativo, bem como a “impossibilidade de o projeto de possibilidades da existência humana se fundamentar, primariamente, no ente intramundano” (SZ, 343). O resultado da operação da angústia, em que se anuncia a não conformidade, oriunda da falta de sentido, dos entes para com a atividade projetiva do *Dasein*, seria o cumprimento de sua função metódica: o desvelamento do nada. Sobre o sentido deste nada, Heidegger assevera:

Somente na clara noite da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é o ente – e não nada. Mas este “e não nada”, acrescentado em nosso discurso, não é uma clarificação tardia e secundária, mas a possibilitação prévia da revelação do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o *Dasein* diante do ente enquanto tal (WM, 34).

Segundo a indicação dada por Beaulieu para a interpretação do argumento, devemos nos atentar ao significado apresentado pela expressão “e não nada” (*und nicht Nichts*), também passível de ser enunciada sob a forma “em vez de” (*eher als*), correlata à latina “*potius quam*” (BEAULIEU, 2015, p. 229). Independentemente do caso em que é empregada, esta pequena fórmula marca, de fato, uma diferença, uma preferência em relação ao que poderia ser de outro modo. Por meio dela, revelar-se-ia uma característica essencial do ente em sua totalidade, em rigor, do mundo como totalidade significativa que articula os modos de ser pelos quais os entes são determinados: sua falta de fundamento. Na ausência de princípios ou razões ontológicos e metafísicos que sirvam de suporte para a compreensão de ser e para a concomitante configuração de mundo, ambas não são autossuficientes, estáveis ou necessárias, estando continuamente ameaçadas (e limitadas) pela perda de vigência, isto é, pela nadificação do nada. Em virtude de sua fragilidade, a articulação primária do sentido e dos modos de ser implicaria, portanto, um limite, uma estrutura fenomênica que pode comprometê-los, fazendo com que deixem de vigorar. Como adequadamente explica Polt, esta estrutura fenomênica que constantemente ameaça o sentido e a vigência dos modos de ser é o que Heidegger, em WM, denomina nada (2001, p. 70).

Embora o ente nos seja dado segundo uma modalidade determinada que possibilita sua identificação como isto ou aquilo, não há uma justificação absoluta para tal doação, não sendo possível eliminar definitivamente a possibilidade de ela ocorrer segundo outro modo ou ainda de não ocorrer. Realça-se, assim, a instabilidade intrínseca a toda doação do ente, isto é, a contingência da projeção de possibilidades que precede e condiciona originalmente a realização de sua individuação. Logo, não seria correto interpretar o nada como estando para além do ente em sua totalidade ou ainda como um fenômeno oposto ao mundo e à significatividade que este articula, justo porque, ao indicar a falta de fundamento da doação do sentido, o nada está inscrito no próprio ser do ente. Ao correlacionar os fenômenos de ser e de nada, Heidegger, ao contrário do poderíamos pensar a princípio, não está, segundo Polt, assumindo uma posição niilista segundo a qual entes não têm, absolutamente, sentido algum (2001, p. 70). Trata-se, antes, de afirmar que o sentido de ser se articula de forma contingente, porquanto não pode ser fundado sobre algo outro que não a si mesmo, estando, constantemente limitado, pela possibilidade de

dissolução. O fenômeno do nada, por conseguinte, descobre a constante precariedade, geralmente velada, inerente ao próprio ser, que, ao fundamentar o ente, não reenvia, para além de si, a nenhuma razão necessária. No entanto, para obtermos uma inteligibilidade mais aprofundada, é lícito considerar as seguintes observações feitas por Heidegger, com o intuito de esclarecer formalmente a natureza do vínculo entre ser e nada a partir da noção de finitude:

O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. Esta frase de Hegel enuncia algo certo. Ser e nada copertencem, mas não porque ambos – vistos a partir da concepção hegeliana do pensamento – coincidem em sua determinação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (*Wesen*), e somente se manifesta na transcendência do *Dasein* suspenso dentro do nada (WM, 39).

Abstraindo, por ora, da referência a Hegel, cumpre destacar que, se os entes adquirem sentido, isto é, se eles se mostram como determinados e diferenciados, tal diferenciação resulta de seus modos de ser. Isto não significa, todavia, que os modos de ser sejam propriedades categoriais dos entes, porquanto “é somente quando o ente intramundano é descoberto com o ser do *Dasein*, isto é, quando vêm à compreensão, [que] dizemos que ele tem *sentido*” (SZ, 151). Como bem explica Sheehan, mundo é outro nome para a totalidade compreensiva à qual o *Dasein* está aberto e que articula primariamente o sentido. Trata-se de um contexto vivido, e também restritivo, em que os entes podem apresentar certa significação em detrimento de outras, sendo, assim, diferenciados (SHEEHAN, 2015, 235). Com a revelação do nada, torna-se visível justamente o limite³⁰, designado por Heidegger de finitude, dos modos de ser pelos quais os entes são significativos e determinados: a perda de sentido, isto é, a suspensão provisória da vigência de ser no ente. Desta perda do sentido, por sua vez, emerge a completa falta de fundamento do ser, na medida em que sua vigência nos entes é estabelecida justamente tendo por base a revelação do nada (falta de sentido) na compreensão de ser.

Destarte, o nada não está para além dos limites do ser, pois a perda de vigência dos modos de ser mostra que não há razão ou fundamentos absolutos que os sustentam³¹. Para

³⁰ Sobre o termo finitude, Heidegger esclarece, em *Seminários de Zollikon*, que ele deve ser compreendido no sentido grego de *péras*, limite, como o que completa uma coisa naquilo que ela é, como o que a limita em sua essência e, assim, a deixa se distinguir (HEIDEGGER, 2013, p. 271).

³¹ Heidegger declara o seguinte, em SZ, sobre a noção de sentido: “E, quando perguntamos pelo sentido de ser, a investigação não se torna então profunda e não excogita nada que esteja atrás do ser, mas pergunta por ele mesmo, na medida em que ele está na compreensibilidade do *Dasein*. O sentido de ser nunca pode ser contraposto ao ente ou ao ser como “fundo” que sustenta o ente, porque o “fundamento” só é acessível como sentido, mesmo que ele mesmo seja o abismo da falta de sentido” (SZ, 152). O sentido, portanto, envolve uma compreensão de um horizonte de possibilidades projetadas, uma região transcendental na qual os entes estão alocados e que os tornam compreensíveis nos termos das possibilidades por eles oferecidas. Uma questão sobre o sentido das coisas nunca poderia ser respondida sem um horizonte pré-desvelado de sentido (cf. VAIL, p. 12).

Heidegger, a revelação do limite da compreensão de ser equivale a encontrar a fonte mesma de seu poder de atribuir sentido aos entes. A compreensão de ser se caracteriza, de forma primária e originária, como um movimento de transcendência pelo qual o *Dasein* ultrapassa o ente em direção ao que determina o ente como ente: o ser. Nesta dinâmica transcendental finita residiriam, por seu turno, as condições de possibilidade para que o ente se tornasse acessível para o *Dasein* e para que o *Dasein* se relacionasse consigo mesmo. Assim, se Heidegger, em SZ, sustentava a tese de que o ser consistia no “transcendente” por excelência (SZ, 38), é em WM, porém, que ele reconhecerá que este movimento originário de transcendência sempre esteve presente no cerne do acontecimento da metafísica (Cf. GRONDIN, 2006, p. 324). Logo, uma vez que na estrutura da compreensão de ser (transcendência) residem as condições que possibilitam a doação do ente como tal, então é lícito depreender que é precisamente o nada originário, cuja fenomenalização conduz à falta de sentido dos modos de ser, que constitui a raiz ontológico-metafísica última da transcendência (compreensão de ser do *Dasein*). Em resumo, o movimento de transcendência, porque enraizado no nada, se edifica sobre um abismo, em rigor, sobre um fundo abissal (*abgründiger Grund*), em si mesmo insondável e incompreensível (cf. SHEEHAN, 2015, p. 236).

Este abismo sob os pés do *Dasein* que transcende é um *nihil* que não é nem *absolutum* nem mesmo *negativum*, mas *originarium*, porque lança luz sobre o fato de que a compreensão de ser, a transcendência, o mundo e o sentido constituem uma linha muito tênue que separa a existência humana do nada absoluto. É nesta definição de transcendência obtida a partir do fenômeno do nada e em uma reflexão terminológica que Heidegger baseia sua concepção de metafísica. “O nome ‘metafísica’ vem do grego: *tà metà physikà*. Esta surpreendente expressão foi mais tarde interpretada como caracterização da interrogação que vai *metà* – trans – além do ente como tal. Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, como tal e em sua totalidade, para a compreensão” (WM, 38). A metafísica como investigação pelo nada e, conseqüentemente, pelo ser não consistiria, pois, senão na radicalização e pleno desdobramento da própria ultrapassagem, exercida originariamente pela existência humana, do ente para compreender o ser. Assim, se o nada se mostra como o fio condutor privilegiado para estabelecer a essência da metafísica é porque tal fenômeno corresponde à finitude ou à falta de fundamento de ser. Por conseguinte, à questão sobre o ser do ente sempre corresponderia à pergunta pelo nada, ou melhor, seria apenas mediante a elaboração da questão do nada que o ser do ente se tornaria digno de interrogação.

Com a noção de metafísica, portanto, Heidegger não visa à criação de um sistema, de uma doutrina ou de um conjunto de teorias. Não se trata de um ramo específico do saber, que,

graças à especificidade de um método ou de uma técnica, teria como tarefa última investigar um âmbito delimitado de objetos. A metafísica estaria “enraizada no destino da existência humana” e na condição finita desta, ou seja, constituir-se-ia como um exercício de finitude. Exercício de uma existência que se encontra diante de possibilidades não previstas, que está submetida a um destino que desconhece e que é incapaz de retroagir a sua origem, movendo-se continuamente numa situação que não domina e à qual está entregue. Cumpriria a metafísica, portanto, demonstrar como a finitude afeta e condiciona qualquer compreensão do ser em geral, uma compreensão à qual Heidegger enfaticamente se refere como “o que é mais finito no finito”. Seu escopo seria tornar transparente o *factum* originário de que somente pode haver ser ali onde a finitude (nada) emergiu. Em suma, trata-se de mostrar que, se o *Dasein* se caracteriza por estar no “centro” do ente, devido a seu poder de compreendê-lo e transcendê-lo em sua totalidade, nunca será ao modo de uma subjetivamente soberana, capaz de sozinha assumir a condição de fundamento absoluto e sistemático do ente como um todo. Isto porque, para Heidegger, o ser é o abismo sem fundo que, coincidindo com o nada, recusa todo fundamento ulterior.

CAPÍTULO 2

A origem ontológico-metafísica da negação: Heidegger e o caráter derivado do juízo

2.1 Introdução

Tanto no artigo de 1912 acerca das *Pesquisas mais recentes sobre lógica* quanto na tese de doutorado de 1914, sobre *A doutrina do juízo no psicologismo*, Heidegger já apontava o juízo negativo como um especial problema da teoria do juízo vigente (FS, 35, 181). Porém, são muitos anos depois, na preleção *Que é Metafísica?* (1929), que esse problema ganha proporções tão significativas e se mostra tão intrincado que surge a necessidade de determinar a própria origem da negação lógica, isto é, de trazer à luz sua essência (WM, 36). Na década de 1910, a doutrina do juízo constitui, para Heidegger, a via adequada para elaborar a problemática do juízo negativo, na qual se destaca, especialmente, a questão de saber se ele e o juízo afirmativo representam duas formas elementares, justapostas e de idêntica validade ou se um deles teria prioridade sobre o outro. Já na década de 1920, não apenas a doutrina do juízo deixa de ser o âmbito privilegiado para a abordagem da negação como também se acentuam as críticas ao procedimento lógico que, por se apartar dos fenômenos, seria incapaz de aceder à origem dos elementos judicativos, de suas formas e relações.

Não por acaso, Heidegger encerra o curso de Marburg de 1925/26, *Lógica: a pergunta pela verdade*, com a declaração decisiva de que a lógica “é a mais imperfeita das disciplinas filosóficas e somente poderá seguir adiante se refletir sobre as estruturas fundamentais de seu fenômeno temático, sobre a estrutura de ser do lógico como um comportamento do *Dasein* (...) (GA 21, 415)”. A recondução do comportamento lógico de enunciar e julgar a sua gênese, isto é, às estruturas ontológicas primordiais, até então veladas, que possibilitariam a emissão de juízos e enunciados, é o que Heidegger paulatinamente pretende realizar quando, a partir de 1920, delineia seu projeto de ontologia fenomenológica. A genealogia dos pressupostos inadvertidos da lógica adquire, entretanto, um desdobramento tão específico, complexo e sistemático em WM que, a princípio, se torna até difícil reconhecê-la. Ali, o problema, exposto de maneira sumária, consiste em esclarecer a essência da negação pelo caminho de fundamentação de sua origem: o fenômeno ontológico-metafísico do nada:

O nada é a origem da negação e não vice-versa, a negação a origem do nada. Quando a potência do entendimento se encontra assim esgotada no campo da questão do nada e do ser, então se decide, dessa forma também, o destino do domínio da “lógica” no interior da filosofia. A própria ideia de “lógica” se dissolve no turbilhão de uma interrogação mais originária (WM, 35-6).

Destaca-se ainda esta outra formulação do problema, que também nos interessa: “A questão que versa sobre o nada atravessa ao mesmo tempo a totalidade da metafísica, na medida em que nos conduz ao problema da origem da negação, isto é, no fundo, diante da decisão sobre o domínio legítimo da “lógica” na metafísica” (WM, 40). Não obstante seu caráter privilegiado, trata-se de um dos argumentos mais controversos da obra de Heidegger e a economia de WM, por si só, não contribui significativamente para dirimi-lo, dada a ausência de uma interpretação circunstanciada das noções de lógica e de negação. Retirada de seu devido contexto, a declaração tornou-se símbolo de uma rejeição, total e indiscriminada, da razão e da lógica e da promoção da irracionalidade³². Ela serviria como prova definitiva da tentativa de Heidegger de dissolver o escopo normativo das estruturas lógicas, em favor de uma tarefa investigativa, cuja consecução, no tocante aos problemas ontológicos e metafísicos, estaria desvinculada das normas basilares do pensamento.

Sem entrar no mérito desta recepção crítica por parte da tradição analítica, tópico de vasta discussão na literatura especializada, o ponto a ser ressaltado é que ela nem mesmo chega a tangenciar a questão condutora das afirmações de Heidegger: com que direito a lógica adquire a assinalada função de *leitmotiv* para o levantamento dos problemas metafísicos concernentes aos fenômenos de ser e de nada? A relação, que parece autoevidente, entre lógica e metafísica, apresenta, de fato, legitimidade primária ou deve haver uma problemática mais original que esteja enraizada em instâncias não judicativas de abertura de sentido e significação? (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 348). Para Heidegger, a elucidação destes problemas controversos ocupa posição destacada no núcleo de questões suscitadas pelos conceitos de ser e de nada, ou seja, na metafísica; tal empresa não seria possível, contudo, sem a prévia explicitação da origem da negação.

³² Para um estudo da recepção crítica dos argumentos de WM sobre o nada, a negação e a lógica, ver FRIEDMAN, 2000, pp. 11-25; POLT, 1999, pp. 121-5 e SHIRLEY, 2010, pp. 141-8. Os positivistas lógicos, Carnap, principalmente, foram, segundo Shirley, os primeiros interlocutores célebres da preleção. A série de declarações de Heidegger sobre o nada, a negação e a lógica foi considerada pelos lógicos, especialmente os do Círculo de Viena, como um violento ataque contra a lógica. Rudolf Carnap publica, em 1932, uma resposta a Heidegger que pretende mostrar o absurdo da concepção deste sobre o nada, no artigo intitulado *A superação da metafísica por meio da análise lógica da linguagem*. Carnap acusa Heidegger de irracionalismo e de uso equivocado da linguagem (Cf. SHIRLEY, 2010, p. 142).

O caráter decisivo da análise heideggeriana da origem da negação se justifica tanto pela referência a sua função sistemática na unidade argumentativa de WM e no desenvolvimento do programa da ontologia fundamental como por sua remissão ao campo temático do movimento fenomenológico. No tocante ao primeiro aspecto, é o próprio Heidegger quem introduz a relevância sistemática do problema, ao destacar sua repercussão no próprio cerne da metafísica, haja vista conduzir à decisão “sobre a legitimidade com que a “lógica” impera na metafísica” (WM, 40). Como evidência do estatuto privilegiado da negação na ontologia fundamental, cumpre ressaltar que a elaboração do problema em termos de origem, em WM, não apenas destoa da abordagem inicial de Heidegger do juízo negativo como vai ao encontro das exigências estabelecidas pela *Seinsfrage* e se desenvolve sob um viés de inversão. O enfoque do exame da negação, nos primeiros escritos, se restringe à esfera do juízo, que constitui para o jovem Heidegger a “célula”, o “elemento original da lógica”, “o que, em sentido próprio, pode ser verdadeiro ou falso” (FS, 64, 168). Alinhado a essas considerações, seu objetivo imediato será propor uma teoria não psicologista do juízo, centrada, por um lado, na identificação do conteúdo lógico do juízo com o sentido (*Sinn*) e, por outro, na determinação de sua forma de realidade como “validade” (*Geltung*). Quando comparado a tal propósito, bem como à filiação de Heidegger às doutrinas do juízo vigentes em sua época, o ulterior projeto da ontologia fundamental, que serve como pano de fundo para a elaboração, em WM, do problema da origem negação, representa um ponto sem retorno. Com a consecução do projeto, o juízo deixa de ser a estrutura mais básica e o exame de suas condições de possibilidade passa a ser capital.

Quanto ao segundo aspecto mencionado, ou seja, a remissão ao campo temático do movimento fenomenológico, o problema da origem da negação apresenta traços prolíficos. Ao indicar a eminente posição conferida pela pesquisa fenomenológica à negação (cf. 2003, p. 338), Heidegger parece se situar numa linha programática paralela à da fenomenologia husserliana. Que a gênese mesma do juízo negativo e de suas modalidades, elementos relativos a uma parte central da lógica formal tradicional, se encontra na esfera antepredicativa da “experiência receptiva” é o que o próprio Husserl foi levado a sublinhar no § 72 de *Experiência e juízo* (1980, pp. 322-8). Destarte, a tarefa de estabelecer se e até que ponto as duas posições sobre o caráter secundário do juízo negativo apresentam consonâncias ou mesmo dissonâncias orienta um campo investigativo bastante promissor, inclusive, decisivo para a compreensão dos meandros da fenomenologia.

As considerações precedentes acerca da centralidade da origem da negação levam, portanto, à questão nuclear deste capítulo: quais são os operadores conceituais e argumentativos

que autorizam Heidegger a retirar, do problema da origem da negação, o corolário da dissolução da ideia de lógica no campo de uma investigação ontológico-metafísica mais originária? Nossa hipótese é a de que, ao partir da origem para formular a questão da negação, Heidegger pretende demonstrar o caráter derivado do núcleo estrutural da lógica, o juízo, em relação aos fenômenos do ser e do nada³³. Para testar a viabilidade da hipótese, cumpre desdobrá-la em quatro pontos, que orientarão o percurso de nosso segundo capítulo.

Em primeiro momento, faz-se necessário demarcar, buscando apoio em alguns intérpretes que se detiveram nesse problema, mas muitas vezes, precisando alcançar um ponto não visto por eles, as linhas gerais do contexto em que surge o conceito de negação nos primeiros escritos de Heidegger³⁴. Trata-se de ressaltar que, em seus trabalhos acadêmicos iniciais, o exame da negação se restringe à análise do juízo negativo segundo as doutrinas do juízo, orientadas pela lógica da validade (*Geltungslogik*), vigentes na época, principalmente as teorias de Lotze, Husserl e Lask. Em seguida, como segundo ponto, torna-se necessária a articulação desta explicação com o argumento de que Heidegger se vale para demonstrar, em WM, a tese de que o nada é a origem da negação e não a negação a origem do nada. Aqui, o intuito é destacar que a negação, compreendida como um juízo (S não é P), exige como condição ontológica a prévia descoberta de algo dado, num contexto de significação, e passível de ser ulteriormente negado. No terceiro ponto, pretende-se abordar o caráter derivado de cada um dos elementos (sujeito, predicado e cópula) do juízo negativo, em relação às estruturas ontológico-existenciais da compreensão e da interpretação, pelas quais algo é dado e se torna passível de ser negado. No quarto e último ponto, é importante destacar os principais elementos que nos ajudam a explicitar o problema da origem da negação a partir do nada.

2.2 Lógica da validade (*Geltungslogik*) e juízo negativo nos primeiros escritos de Heidegger (*Frühe Schriften*)

³³ Não há um consenso na literatura especializada sobre qual seria precisamente a concepção de lógica que estaria em jogo na passagem de WM sobre a dissolução da ideia de lógica. Stephan Käufer, por exemplo, interpreta, em *On Heidegger on Logic*, as críticas e concepções de Heidegger da lógica à luz de *Kant e o problema da metafísica* e mais amplamente no contexto de desenvolvimento do idealismo lógico (KÄUFER, 2001, p. 458) da escola neokantiana de Marburg. Não obstante, embora haja muitos escritos sobre a abordagem de Heidegger da lógica, comparativamente, há poucos estudos sobre sua análise do juízo negativo e sobre a relação deste com o problema da origem da negação a partir do nada e com o caráter derivado das estruturas judicativas em relação aos fenômenos da interpretação e da compreensão, tal como desenvolvidos por SZ. Nisto consiste precisamente a contribuição deste capítulo.

³⁴ Não se trata de sustentar que essa posição tenha se mantido na década de 1920 ou mesmo que tenha sido sistematizada ou exaurida, senão de delimitar o contexto no qual o problema se situa e o arcabouço conceitual por ele requerido.

A primeira referência escrita para um exame da abordagem inicial de Heidegger da negação é seu primeiro ensaio, escrito em 1911 e publicado em 1912, acerca das *Pesquisas mais recentes sobre lógica*³⁵. O trabalho é guiado pelo intuito de, como sugere o próprio título, resenhar as principais linhas teóricas da extensa literatura lógica da virada do século. Em desacordo com a “ideia tradicional de lógica como um conjunto fixo de formas e regras do pensamento não sujeitas à expansão e aprofundamento” (FS, 17), Heidegger se preocupa em estabelecer o objeto e domínio próprios da lógica, em determinar a natureza do juízo e a forma de realidade que lhe convém. Aqui já é possível entrever algumas posições husserlianas – em particular, dos *Prolegômenos das Investigações Lógicas* – assumidas por Heidegger, ao propor investigar a relação do significado lógico com o problema de seu estatuto e fundamentação³⁶.

A principal delas é tomar parte na crítica à vigência do psicologismo na filosofia da lógica, mediante a alegação da incomensurabilidade radical entre ato psíquico e conteúdo lógico, em rigor, entre a ocorrência real do ato judicativo no tempo e o sentido idêntico daquilo que é julgado. Estabelecidas as premissas de que a especificidade do juízo consiste em que, por dele, há um posicionamento relativo à disjunção verdade-falsidade e que é o conteúdo representacional do que significamos – o sentido puro, idêntico e válido –, que pode ser verdadeiro ou falso, Heidegger conclui que o “juízo é um sentido” (FS, 31), não uma atividade psíquica. A partir dessa conclusão, por sua vez, já seria possível obter uma definição preliminar de lógica como ciência pura das estruturas de sentido válidas.

Embora seja vital a relevância teórica da identificação do sentido imutável como estrutura basilar do juízo, tal identificação ficará comprometida se não estiver acompanhada de uma análise de como o sentido pode e deve se articular com seu correlato objetivo específico. Para demonstrar em que consiste esta articulação primária, sem transgredir a esfera lógica, mesmo reduzindo a estrutura teórica do sentido à constituição dos objetos, Heidegger considera indispensável operar com a noção de lógica proposta por Lask, sobretudo em *A teoria do juízo*

³⁵ Uma análise da temática que, neste tópico, serve de orientação para a reconstrução da análise heideggeriana do juízo negativo no artigo de 1912 e na tese de 1914, foi oferecida por Reis (2003, pp. 80-5).

³⁶ No primeiro volume das *Investigações Lógicas*, que constitui os *Prolegômenos à Lógica Pura*, Husserl dirige duras críticas ao psicologismo, isto é, ao intento de fundar a lógica sobre bases fatuais da vida psíquica. À lógica não interessariam as relações reais (de fato), mas as relações ideais (de direito); ela deveria se incumbir unicamente do conteúdo de verdade e não da realidade dos fenômenos da consciência, que seria tarefa própria da psicologia. Portanto, como enfatiza Husserl, “a lógica não se pergunta pela origem e pela consequência causais das operações intelectuais, mas pelo seu conteúdo de verdade; ela pergunta como são constituídas e como devem decorrer tais operações, para que os juízos resultantes sejam verdadeiros (...). Aos lógicos não interessam conexões naturais, o lógico busca conexões ideais” (HUSSERL, 2014, p. 42).

(LASK, 1912, S. 44-79 *apud* FS, 32)³⁷. Isto porque tal noção está comprometida com a definição de *sentido* como “a união da forma categorial e o material dado de modo sensível” (FS, 33), de modo que julgar ou conhecer nada mais seria do que abarcar a matéria com a forma. Calcado nestas considerações preliminares, Lask almeja fornecer uma análise meta-gramatical da estrutura judicativa que lhe permita fazer jus a sua complexidade.

Na medida em que o juízo é a estruturação categorial da matéria sensível, logicamente sem forma, o verdadeiro sujeito do juízo não é o sujeito sintático da proposição, mas a matéria que está submetida à estruturação categorial e seu verdadeiro predicado é a forma categorial dada a esta matéria (FS, 33). Matéria e categoria são os dois elementos que o juízo declara estarem, ou não, em concordância. Por exemplo, no juízo “*a* é a causa de *b*”, *a* não é o sujeito e “causa de *b*” não é o predicado: as matérias “*a* e *b*” são o sujeito e a categoria de causalidade, o predicado (1923, p. 51). Quando argumentamos que é “*a* é a causa de *b*”, afirmamos que as matérias “*a* e *b*” são capazes de receber a categoria de causalidade e que esta forma categorial é apropriada para elas. Uma das principais consequências da teoria meta-gramatical laskiana do juízo é que ela pode ser aplicada, sem grandes dificuldades, aos juízos impessoais. Por exemplo, o juízo “troveja” deve ser compreendido do seguinte modo: a matéria sensível “troveja” está sob a forma categorial “existência” (FS, 33)³⁸.

Ao tornar a distinção entre forma e matéria compatível com uma concepção geral da constituição do sentido, um dos aspectos sobressalentes da posição de Lask é o desenvolvimento de uma teoria judicativa que procura reinterpretar o conceito lotziano de *validade* (*Geltung*)³⁹. É esta estrutura, por sua vez, que evidencia a principal especificidade da

³⁷ Para uma investigação mais aprofundada da influência da doutrina do juízo de Emil Lask nas investigações lógicas iniciais de Heidegger, ver DASTUR, 2007, pp. 35-48, CROWELL, 1992, pp. 37-92 e SHIRLEY, 2012, pp. 20-31.

³⁸ Por influência de Lask, Heidegger insiste que, apesar de todo juízo apresentar uma forma gramatical específica, a estrutura dos juízos deve ser analisada separadamente de uma análise da gramática. Muitas sentenças agramaticais são capazes de expressar um sentido e, portanto, também podem ser verdadeiras ou falsas. Quando alguém, por exemplo, diz “Fogo!”, isto pode ser verdadeiro ou falso e, portanto, pode ser um juízo. No entanto, ele não exibe um sujeito, um predicado e uma cópula. Como bem destaca Collins, a preocupação de Heidegger com a separação da gramática da lógica está presente na maioria de seus primeiros escritos sobre lógica (cf. COLLINS, 2013, p. 75). Neste quesito, ele reconhece expressamente a influência de Lask: “A incomensurabilidade dos domínios da lógica e da gramática foi demonstrada com força por Lask em seu trabalho sobre o juízo” (FS, 32).

³⁹ É a Hermann Lotze, cuja *Lógica* de 1874 constitui o ponto de origem da noção de validade (*Geltung*), que deve ser atribuído o mérito de ter identificado o modo de realidade ao qual pertencem o juízo e, em definitivo, o sentido. Tal identificação se resume, consoante Heidegger, na fórmula: “junto ao que é, há o que vale” (FS, 170). Há um âmbito cuja forma de realidade efetiva é a validade e outro cujo modo de realidade é a existência. Ambos se diferenciam ontologicamente e, ainda assim, se complementam de modo epistemologicamente necessário, haja vista ser a esfera do sentido o que torna possível o conhecimento verdadeiro de algo como o objeto (cf. SUÁREZ, 2004, p. 27). Sobre a noção validade, é bastante instrutiva a seguinte observação de Heidegger: “O termo ‘validade’ e também o que ele visa se tornou dominante na atualidade mediante a lógica de Lotze. Contudo, somente ganhou clareza após a crítica de Husserl ao psicologismo e sua abordagem do ser ideal do conceito de validade, e também

instância formal-categorial: a remissão direta a um material dado de modo sensível. A validade, que designa o modo de realidade do sentido, já traz consigo essa função referencial, na medida em que significa que “algo é válido de ou a respeito de (*gelten von*) algo”. Como pertinentemente ressalta Vigo, “no dito é válido (a respeito) de...”, Lask identifica a relação primária entre a forma categorial e o material perceptivo (2013, p. 53). Em outras palavras, a noção de sentido proposta por Lask permanece vinculada ao conceito de validade justo porque a esfera de significação é, de imediato, compreendida como a articulação da forma categorial de validade e o material sensível para o qual ela é válida. O ponto decisivo é que a forma categorial afigura-se como uma estrutura de validade que ultrapassa a si mesma e que somente pode ser compreendida, em sua função específica, por meio da referência a uma matéria correspondente.

Em tal contexto teórico de discussão, no qual Heidegger visava mostrar, em linhas bem gerais, a total irreducibilidade da lógica às esferas psicológica e gramatical, o problema da negação é introduzido no artigo de 1912 com a seguinte declaração: “Um especial problema da teoria do juízo repousa no juízo negativo” (FS, 35). Seu caráter *sui generis* adviria de uma concepção corrente e bastante difundida, porém, não especificada por Heidegger, de que os juízos negativos, por serem compostos por um juízo positivo mais a negação, apresentariam maior complexidade que os juízos positivos. Contra esta concepção e a despeito de reconhecer a inquestionável prioridade do juízo positivo no âmbito cognitivo, Heidegger, seguindo Lask, sustenta que eles apresentam a mesma relevância em sua estrutura lógica (FS, 35-6). O juízo negativo estaria estritamente situado no mesmo plano que o juízo positivo e ambos, quando considerados em sua estrutura lógica, teriam o mesmo estatuto, apesar de formas gramaticais distintas. Para sermos mais exatos, a forma gramatical das sentenças, consoante a análise laskiana, nada teria que ver com a forma puramente lógica do juízo. O erro da concepção comum, por conseguinte, residiria na confusão da forma gramatical das sentenças com a análise da forma puramente lógica do juízo.

As reflexões de Heidegger sobre o juízo negativo, no artigo de 1912, são excessivamente breves e esquemáticas; contudo, elas se mostram pertinentes para a delimitação do contexto, o da teoria do juízo, no qual ele é primeiramente abordado. Um dos tópicos específicos de interesse seria precisamente o conteúdo representacional (sentido válido) do juízo negativo, sem levar em conta as condições psicológicas do ato psíquico de julgar. As mesmas

foi incluída na teoria do valor de Windelband e Rickert, de modo que a lógica atual pode ser designada, em geral, lógica da validade” (GA 21).

observações, conquanto aprimoradas e elucidadas em seus pormenores, serão mantidas na tese de doutorado de 1914, intitulada *A doutrina do juízo no psicologismo* (FS, 59-188). Em seu teor propriamente positivo, relativo à abordagem da realidade lógica, o mote da exposição da tese é o preceito lapidar de Rickert: “a eliminação do prejuízo generalizado e absurdo do psicologismo pertence à propedêutica da lógica” (FS, 64). Sem esta tarefa preparatória, que consiste em afastar do domínio lógico toda e qualquer forma de empirismo, representada pela contingência dos fenômenos da consciência, seria impossível reconhecer o fator idêntico e universalmente válido do juízo: o sentido.

Todavia, ao contrário do que poderíamos pensar a princípio, a análise do sentido não deve começar tomando o juízo como algo dado ou como um ponto de partida fundamental, porquanto o objetivo é o de, antes de tudo, “encontrar um acesso a ele” (FS, 166-7). Com este fim, Heidegger começa considerando um exemplo de juízo, cuja estrutura deverá fornecer alguns indícios do domínio lógico ao qual pertence: “A encadernação é amarela” (FS, 167). O que é articulado e assinalado neste juízo é o julgado como tal, o conteúdo judicativo: “o ser amarelo da encadernação” (FS, 168). Qualquer um de nós pode enunciá-lo, ou seja, indivíduos diversos em diferentes circunstâncias, em inúmeros contextos proposicionais e judicativos. O que é visado nesta série indefinida de casos é sempre o mesmo: um conteúdo judicativo idêntico. Isto significa que um juízo é algo que mantém sua identidade diante da multiplicidade de posições judicativas ocorridas na realidade, frente às circunstâncias e propriedades reais. A atividade psíquica mutável, quando comparada ao conteúdo judicativo permanente, não somente é concretamente diversa, mas fundamentalmente arbitrária. Evidencia-se, assim, o contraste entre, por um lado, a identidade e permanência do sentido ideal daquilo que é julgado e, por outro, o fluxo temporal do acontecimento psíquico.

Seguindo Lotze e Lask, assim como Husserl⁴⁰, Heidegger afirma que o que, em todos os casos, permanece idêntico— e acessível apenas por evidência — não é físico nem psíquico, mas é válido: “A forma de realidade do fator idêntico descoberta no processo de julgar só pode ser a ‘validade’” (FS, 170). Já o fator idêntico do juízo é denominado sentido, o fundamento lógico sem o qual juízos não poderiam ser emitidos: “como o que é imanente ao ato de julgar, ou seja, o conteúdo, o [sentido] pode ser chamado de esfera lógica do juízo” (FS, 172). Portanto, o sentido atemporal e válido como conteúdo lógico do juízo é precisamente o que o

⁴⁰ Para um estudo dos problemas centrais que estão na base do desenvolvimento da filosofia da lógica alemã da segunda metade do século XIX até as décadas iniciais do século XX, segundo uma linha investigativa que traça o contexto de surgimento da “lógica da validade” (*Geltungslogik*) e sua influência nas fenomenologias de Husserl e Heidegger, ver VIGO, 2012, pp. 17-102.

psicologismo negligencia, ao se restringir apenas ao ato de julgar. Como a esfera do sentido é o elemento central da teoria do juízo, a esta última caberia analisar a estrutura e os elementos do sentido.

O exame estrutural deveria ser conduzido a partir da noção de conhecimento, dadas as premissas de que a determinação do objeto compete ao juízo e de que todo juízo, na medida em que é válido, significa um conhecimento. Como a natureza do sentido se distingue pela validade e como o juízo é conhecimento que apreende ou determina o objeto, a principal característica do sentido é a validade objetiva. O sentido que está contido no juízo é válido para um objeto porque este último, quando se torna conhecido, é determinado por um conteúdo de significação (FS, 174). O juízo, quanto à sua estrutura e essência, seria precisamente uma relação de validade entre o objeto e o conteúdo de significação que o determina. Posto que o juízo contém uma estrutura relacional (o sentido), ele possibilita a objetividade; quando conhecemos algo é porque a apropriação do objeto pelo sentido ocorre concomitantemente.

Após estabelecer a estrutura e a essência do juízo a partir da relação de validade entre seu conteúdo de significação e o objeto, Heidegger está habilitado, portanto, a determinar os elementos que o constituem. Dois deles já haviam se revelado: o próprio objeto do juízo e o conteúdo significativo. Uma análise cuidadosa leva à observação de que a cópula, primeiramente pensada por Heidegger na tese, mas investigada com maior profundidade em seus pressupostos ontológicos na década de 1920 (GA 24, §§ 16-18), constitui o terceiro elemento do juízo (FS, 183). Longe de ter uma função secundária, a cópula seria, pelo contrário, o elemento judicativo essencial, ao estabelecer a validade da relação observada entre o conteúdo de significação do juízo e seu objeto. No juízo, a cópula significa “é válido para”: há um predicado que é válido para um objeto. Assim, se dizemos “a encadernação é amarela”, o que estamos afirmando é que “o ser amarelo é válido para a encadernação” (FS, 175).

A discussão heideggeriana sobre relação de validade, representada pela cópula, entre o conteúdo de significação determinante do juízo e seu objeto, toca num ponto crucial e decisivo com a introdução, ao final da tese, do juízo negativo: “O problema do juízo negativo não encontrou uma solução unânime na lógica contemporânea” (FS, 181). Ao empecilho representado pela perspectiva genética do psicologismo recairia a responsabilidade pelo problema não ter sido ainda solucionado. Para contorná-lo, Heidegger propõe uma investigação do problema com base nos resultados até então obtidos. Somente a partir deles é que será possível responder às questões sobre a estrutura e lugar lógicos da negação e sobre qual a posição do juízo negativo em relação ao juízo positivo. Formuladas as interrogações condutoras, o próximo passo a ser dado é o exame da forma linguística do juízo negativo: “ao

juízo positivo “da encadernação vale o ser-amarelo” vem oposto um negativo: “Da encadernação não vale o ser-amarelo” (FS, 181-2).

O juízo, segundo a definição antes apresentada, consiste numa relação, cujo modo de realidade é a validade, entre o objeto e o conteúdo de significação que o determina. Se aplicarmos à risca tal definição ao caso do juízo negativo, concebido em sua forma linguística, seremos forçados a sustentar que, nele, a relação de validade entre o conteúdo de significação e o objeto é categoricamente eliminada, de tal modo que o juízo é destruído. Esta dificuldade, sobretudo, torna evidente a relevância do problema da negação para a doutrina geral do juízo. Pois, a princípio, parece ser necessária uma modificação da definição lógica do juízo, já que este, de acordo com ela, deve respeitar a forma de realidade do elemento lógico: a validade. Um exame mais acurado da questão nos mostra, entretanto, que a própria forma linguística do juízo indica uma saída que tornaria dispensável a redefinição do juízo: introduzir a negação no predicado, ou seja, “em um dos membros da relação do juízo” (FS, 182). Desse modo, a proposição adquiriria a seguinte forma: “Da encadernação vale o não ser amarelo” (FS, 182).

No entanto, o que, de fato, obtivemos com o deslocamento da negação? Somos, agora, capazes de explicar “o que distingue o juízo positivo do negativo” (FS, 183)? É possível atingir a essência lógica da negação mediante sua inserção no predicado do juízo? Não se trata de questões arbitrárias, visto Heidegger não admitir que a especificidade da negação, tanto no conhecimento quanto no juízo, repousa no fato de ela representar “uma forma do predicado entre outras” (FS, 183). Logo, em vez de a introdução do “não” em um dos elementos do juízo dirimir a dificuldade inicial acerca da supressão da relação de validade entre o conteúdo de significação e objeto, ela apenas nos faz desviar do problema. Outro caminho para solucioná-lo seria concedermos, tal como faz Sigwart, que a negação deve “concernir (*affizieren*) à cópula”, de modo que ela não estaria “nos elementos do juízo, mas no modo e na forma em que esses elementos se referem um ao outro” (SIGWART, *Logik*, Bd. I, 1814, p. 161 apud FS, 183).

Tal alternativa, no entanto, faz surgir o seguinte dilema: Se concebemos a cópula como expressão, por um ato do pensar, da união de sujeito e predicado, uma cópula negativa, que suprime a relação de validade entre os elementos judicativos, não seria um contrassenso? Além deste, haveria ainda outro problema de maior alcance: O juízo negativo não seria precisamente o contraexemplo da tese de que a lógica diz respeito ao que é válido? Para responder a estas difíceis questões, a estratégia argumentativa de Heidegger é, inicialmente, recorrer à natureza própria ao modo de realidade lógica, por contraste à existência espaço-temporal dos objetos. Enquanto a negação da existência de um objeto real consiste em sua pura e simples supressão, a negação da validade, pelo contrário, ainda pode ser considerada um modo de validade, já que,

como na matemática, é possível atribuir à validade um sinal positivo e um negativo. Isto é bem ilustrado pela passagem a seguir:

Se eu digo a respeito do livro com a encadernação rosa: “Da encadernação não -vale o ser amarelo”, a relação de juízo não é quebrada pelo “não”. [Assim] como o matemático distingue em uma reta um sentido direcional [ou vetorial] positivo e um negativo e reta, em sentido matemático, é igualmente real na direção negativa e na positiva, na validade pode-se conferir um índice positivo e um negativo (FS, 184).

No tocante ao problema específico e muito discutido de haver uma subordinação ou coordenação entre os juízos negativo e positivo, Heidegger acredita não haver, sob o ponto de vista da validade, razões suficientes para sustentar a hipótese da subordinação. Embora o juízo negativo tenha, sem dúvida, um elemento específico que o distingue do juízo positivo – caso contrário, não haveria motivo para distingui-los e mantê-los separados –, a diferença entre ambos não radica no sentido do juízo, no conteúdo judicativo, uma vez que a relação de validade representada pela cópula poderia ser positiva ou negativa. Como a possibilidade de introduzir a partícula negativa no predicado “não é uma consequência imediata da especificidade da relação de validade” (FS, 184), é lícito inferir que “a negação se funda primariamente na cópula” (FS, 184-5). Consequentemente, também estaríamos autorizados a afirmar, como pontua Dastur, que, do ponto de vista lógico, não somente haveria uma equivalência entre os juízos negativo e positivo como também que o juízo negativo ilustraria uma característica fundamental da validade: seus índices positivo e negativo (DASTUR, 2007, p. 138)⁴¹.

Ressaltamos, em suma, que as primeiras referências a serem consideradas no exame do problema da origem da negação, em consonância com o ambiente filosófico-acadêmico no qual o jovem Heidegger estava inserido, constam no artigo de 1912 e na tese de 1914. Os escritos iniciais se mostram profundamente significativos porque, neles, Heidegger se pergunta pelo estatuto da negação a partir de uma análise do sentido do juízo negativo segundo as teorias do juízo, predominantes em sua época, e os problemas por elas colocados. Neste contexto, o problema do juízo negativo é introduzido como um caso especial da teoria do juízo por justamente se vincular a um núcleo de questões bastante intrincado. No artigo, o problema colocado, sob o pano de fundo da oposição entre as esferas lógica e psicológica, é se a negação diz respeito ao conteúdo representacional, sentido, do juízo ou se ela é uma propriedade do ato psíquico de julgar. Como foi observado, Heidegger opta pela primeira alternativa, afirmando

⁴¹ Para um estudo das ideias desenvolvidas por este parágrafo, ver REIS, 2003, pp. 82-4, DASTUR, 2007, p. 138 e SHIRLEY, 2010, pp. 19-20.

que o fio condutor do problema não deve ser a questão da possibilidade de emissão, ou gênese, de um juízo negativo particular sobre um objeto, mas de qual seria precisamente o sentido do juízo negativo. Desde o ponto de vista de seu conteúdo e a despeito de certas concepções, os juízos negativos não deveriam apresentar maior complexidade que os juízos positivos, isto é, aqueles não estariam subordinados a estes, uma vez que ambos, apesar de terem formas gramaticais distintas, se situariam num mesmo plano.

Já na tese de 1914, o exame da relação de validade, realizada pela cópula como estrutura essencial do juízo, entre o conteúdo de significação determinante e o objeto é ampliado com uma análise do juízo negativo. Mais uma vez, Heidegger se posiciona contra o psicologismo, ao responsabilizá-lo pela falta de solução ao problema do juízo negativo, mostrando que a negação não deve ser considerada uma propriedade do ato judicativo *per se*. Destarte, ele recorre ao modo de realidade da esfera lógica, o sentido idealmente válido, em contraste com a existência espaço-temporal dos objetos, para sustentar que, embora a negação de um objeto real consista em sua pura e simples supressão, a negação da validade, pelo contrário, ainda é um modo de validade. A diferença específica entre os juízos negativo e positivo residiria, portanto, apenas na relação bimodal da cópula, que pode ser tanto positiva quanto negativa.

2.3 O problema da origem da negação em *Que é metafísica?*

No tópico anterior, destacamos que de 1912 a 1914 há, por parte de Heidegger, a preocupação de pensar a negação, a partir de sua inextrincável relação com o juízo, no âmbito das doutrinas judicativas vigentes, sem, no entanto, questionar a sua origem ontológico-metafísica. Com efeito, não está no horizonte imediato do filósofo formular a questão fundamental, e impensada, de considerar o sentido, o juízo e a negação, a partir de seus fundamentos pré-lógicos. É o início da década de 1920, em contrapartida, que marca o rompimento do filósofo com a teoria do juízo, à medida que a questão pelo sentido de ser, e o projeto da ontologia fundamental por ela presidido, passa a nortear seu caminho de pensamento. Em compasso com a exigência de originariedade estabelecida pela *Seinsfrage* e pelo método fenomenológico por ela requerido, o juízo deixa de ser o âmbito privilegiado para a abordagem da negação, de modo que o problema central é a origem da negação, isto é, a pergunta pelo fundamento da possibilidade de sua estrutura interna, de sua essência⁴².

⁴² Reis abordou rigorosamente este ponto, ao defender a tese de que “a hermenêutica da negação concretiza-se como uma investigação sobre a origem” (REIS, 2014, pp. 232-241).

Não por acaso, na preleção *Que é metafísica?* (1929), o problema fundamental sobre a origem da negação a partir do nada não apenas é expressamente levantado como também ganha tamanha relevância que surge a necessidade de determinar a fonte mesma da negação lógica. Ao domínio da teoria do juízo permaneceria inacessível o âmbito originário do qual a negação retira sua condição de possibilidade. Em virtude disso, cumpriria à ontologia, presidida pelos fenômenos do nada e do ser, trazer à luz a gênese do sentido próprio de estruturas tais como negação e juízo, mais concretamente, do juízo negativo. Mas vejamos como este argumento é desenvolvido por Heidegger na passagem sobre a origem da negação, em WM:

O que testemunha de modo mais convincente, a constante e difundida, ainda que dissimulada, revelação do nada em nosso *Dasein*, que a negação? Mas, de nenhum modo, esta aproxima o “não”, como meio de diferenciação e oposição do que é dado, para, por assim dizer, colocá-lo entre ambos. Como poderia a negação também produzir por si o “não” se ela somente pode negar se lhe foi previamente dado algo que pode ser negado? Como pode, entretanto, ser descoberto algo que pode ser negado e que deve sê-lo enquanto afetado pelo “não” se não fosse realidade que todo o pensamento enquanto tal, já de antemão, tem visado o não? Mas o “não” somente pode revelar-se quando sua origem, o nadificar do nada em geral e com o isto o próprio nada foram arrancados de seu velamento. O “não” não surge pela negação, mas a negação se funda no “não” que, por sua vez, se origina no nadificar do nada. (...) Com isto está demonstrada, em seus elementos básicos, a tese acima: o nada é a origem da negação e não vice-versa, a negação a origem do nada. Quando a potência do entendimento se encontra assim esgotada no campo da questão do nada e do ser, então se decide, dessa forma também, o destino do domínio da “lógica” no interior da filosofia. A própria ideia de “lógica” se dissolve no turbilhão de uma interrogação mais originária (WM, 36-7).

Na primeira sentença interrogativa, há a declaração de que o nada não é – como podemos, a princípio, pensar – um fenômeno completamente oculto e obscuro para a existência humana, cuja primordial expressão de ser é indicada pelo termo *Dasein* (cf. SZ, 12). Por não ser alheio ou extrínseco ao modo de ser da existência humana, haveria para ela uma revelação – mesmo que difusa e dissimulada – do fenômeno do nada, testemunhada pela negação lógica, em rigor, pelo juízo negativo. Não obstante, logo em seguida, podemos notar a ressalva de que a negação, por si só, é incapaz de vincular ao que é dado a partícula de que ela própria faz uso para negar: o “não”, definido como elemento de diferenciação e oposição do que é dado.

Da oração interrogativa subsequente, estamos autorizados a inferir que, para algo ser negado, impõem-se, como condições prévias, que algo seja descoberto, isto é, seja dado e que o pensamento, de antemão, intencione a partícula negativa. Assim, não é a própria negação que realiza a diferenciação e oposição daquilo que é dado, mas sim uma estrutura mais fundamental

sobre a qual se funda o próprio ato de negar: o “não”. Contudo, o “não”, por seu turno, tem a sua possibilidade de revelação condicionada por um fenômeno ainda mais originário: o desvelamento do nada, ou melhor, a nadificação do nada. Na medida em que a negação demanda a manifestação prévia de seu correlato, algo dado, ela, especificamente, pressupõe que este algo se mostre como tal, sob a determinação da “possibilidade de ser diferenciado”, numa expressão de Reis (2008, p. 135).

No tocante à demonstração da tese de que o “nada é a origem da negação e não o contrário”, por ora, basta destacar – já que este ponto será desenvolvido no último tópico de nosso capítulo – que o nada é frequentemente pensado como um modo específico da negação lógica, como um conceito derivado da partícula negativa (“não”). Não obstante, como mostramos acima, a negação lógica é incapaz de engendrar a manifestação prévia de seu correlato, algo dado, e nisto consiste seu caráter derivado ou secundário. Para haver algo dado que possa ser negado, é necessária a prévia descoberta do ente segundo um modo de ser, ao qual, afirma Heidegger, pertence o nada (cf. WM, 35). Justamente porque o fenômeno do nada se mostra constitutivo das modalidades de ser, que possibilitam a descoberta do ente, isto é, de algo dado e passível de ser negado, é que ele não pode ser derivado da negação lógica; são, ao contrário, o juízo negativo e a partícula negativa que supõem o nada.

Parece legítimo, portanto, inferir que uma investigação sobre a origem da função da negação como um tipo de juízo ($S \text{ não é } P$), deve se conduzir pelo estabelecimento das condições ontológico-metafísicas mais básicas que permitem a descoberta de algo dado, e suscetível de ser negado. O foco de um estudo da origem da negação não seria, portanto, a negação *per se*, mas os fundamentos por ela exigidos para articular a diferenciação ou a oposição entre sujeito e predicado no nível lógico. Seriam estes, precisamente, os operadores conceituais e argumentativos que, para nós, autorizariam Heidegger a retirar do problema da origem da negação o corolário da dissolução da ideia de lógica no campo de uma investigação ontológico-metafísica mais originária sobre os fenômenos do ser e do nada. Desse modo, ao partir da noção de origem para formular a questão da negação, Heidegger pretende demonstrar o caráter derivado do núcleo estrutural da lógica, o juízo, em relação ao ser e ao nada.

Por conseguinte, pretendemos analisar, no tópico seguinte, como ocorre este processo de derivação, enfatizando o caráter secundário de cada um dos elementos (sujeito, predicado e cópula) do juízo negativo, em relação às estruturas ontológico-existenciais da compreensão e da interpretação, pelas quais algo dado e passível de ser negado se torna acessível de modo pré-lógico. A análise será conduzida desde a perspectiva da abordagem do juízo realizada por Heidegger no § 33 de SZ. Tal enfoque se justifica pela razão de que a tematização acerca do

“enunciado⁴³ como *modus* derivado da interpretação” conduz, consoante o registro de Lazzari, “à dissolução da concepção tradicional do juízo como núcleo fundamental da lógica” (2012, p. 117). Assim, o § 33 de SZ se mostra particularmente destacado porque nele está, por um lado, presente a mesma atitude crítica em relação à lógica, ou seja, à teoria do juízo, que aquela observada em WM e, por outro, está contida uma explicitação indireta desta crítica em seus elementos básicos. Isto é bem ilustrado por Heidegger no argumento subsequente: “O que é como tal articulado na interpretação, e o que de antemão é delineado como articulável na compreensão em geral, é o sentido. Na medida em que o enunciado (“o juízo”) se funda na compreensão e exhibe uma forma de execução que deriva da interpretação, ele *também* “tem” um sentido. Este não pode ser definido, porém, como algo que ocorre “em” um juízo junto ao ato de julgar” (SZ, 153-4).

2.4 A origem do juízo negativo a partir dos fenômenos ontológico-existenciais da compreensão e da interpretação

Antes de, propriamente, iniciarmos este terceiro tópico, é indispensável nos determos em uma dificuldade oferecida pelo § 33 de SZ. Ao demonstrar o caráter derivado do juízo, Heidegger toma como parâmetro os casos-limite do comportamento de julgar e de enunciar considerados como casos normais da lógica, o juízo categórico S é P, em vez de o juízo negativo S não é P. Diante dessa circunstância, o objetivo de estabelecer a origem do juízo negativo a partir dos fenômenos ontológico-existenciais da compreensão e da interpretação não se mostraria inviável? A questão é bastante pertinente e sua resposta seria positiva se desconsiderássemos a especificidade estrutural do fenômeno ao qual, de acordo com Heidegger, o juízo deve ser reconduzido: o *logos*. Dito mais concretamente, toda a análise realizada no § 33 tem como premissa implícita o reenvio das várias teorias do juízo ao lugar originário de onde elas, como deturpações, surgiram, a saber, a doutrina aristotélica do *logos* apofântico, do discurso que adquire a forma de um enunciado:

O exemplo formal do *logos* simples é: A é B. Sempre que na lógica se fala de *logos*, da proposição, do juízo, esta forma sempre é a forma exemplar em primeira instância, se é que não a absolutamente única. Mas junto a ela está

⁴³ Enunciado é uma tradução comum para o termo alemão *Aussage*. No entanto, logo no início do § 33 de SZ, Heidegger utiliza a palavra enunciado como sinônimo de juízo (*das Urteil*). No decorrer do parágrafo, ele também emprega as expressões “juízo teórico” (*theoretische Urteil*), proposição enunciativa categórica (*kategorischen Aussagesatz*) ou mesmo “proposição” (*Satze*). Todas elas devem ser tomadas como sinônimos. Apesar de usarmos, na maior parte do texto, os termos enunciado e juízo, ocasionalmente também usaremos os termos “sentença” e “proposição enunciativa”, sem qualquer diferença no sentido, entretanto.

também o enunciado negativo verdadeiro, e, ademais, o positivo falso e o negativo falso. Consequentemente, eles também devem ser considerados (HEIDEGGER, 2007, p. 399).

Segundo a indicação dada por Heidegger na passagem, apesar de a lógica tomar como forma padrão o juízo categórico afirmativo S é P, unidos a esta forma há, porém, outros tipos de juízo que também devem ser considerados como forma exemplar, um deles é o juízo negativo. Neste sentido, embora ele próprio não o faça, pretendemos empregar, a fim de caracterizar os fundamentos do juízo negativo, um procedimento análogo ao de Heidegger para, no § 33 de SZ, abordar a natureza secundária do juízo teórico positivo. Do ponto de vista formal, um exame do juízo negativo, cuja estrutura modal deriva da interpretação e da compreensão, requer a delimitação dos três significados apresentados pelo termo enunciado (SZ, 154-5). São eles: 1) Indicação, ostensão ou ação de mostrar (*Aufzeigung*), 2) predicação (*Prädikation*) e 3) comunicação (*Mitteilung*)⁴⁴. O primeiro significado, a indicação ou ostensão, exprime a estrutura intencional ou referencial do juízo, que se constitui como um “deixar ver” ou permitir que venha à presença e seja descoberto, sob um determinado modo de ser, o “objeto” do enunciado. Com este significado, Heidegger recupera o sentido originário da *apofansis*, presente na concepção aristotélica do *lógos apofântico*, definido como deixar ver (*sehen lassen*) ou mostrar o ente tal como ele é em si mesmo e a partir de si mesmo, que caracteriza a natureza básica e a intencionalidade referencial primária da estrutura do enunciado.

O segundo significado característico da estrutura do enunciado seria a *predicação*, em rigor, a determinação (*Bestimmung*), atributiva, no caso de um juízo positivo, ou denegativa, no caso de um juízo negativo, de um sujeito mediante um predicado. Comparando este segundo significado do enunciado com o primeiro, o de indicação, Heidegger argumenta que a possibilidade da determinação predicativa se funda no fenômeno da intencionalidade referencial e não o contrário. “Toda predicação é o que é somente como indicação. O segundo significado do enunciado tem seu fundamento no primeiro” (SZ, 155). Aqui, já é possível notar, segundo Vigo, a orientação ontológico-fenomenológica básica da concepção heideggeriana do enunciado: o privilégio da experiência antepredicativa. Isto porque, em vez de permitir que as coisas se tornem primariamente acessíveis, a determinação predicativa, justamente por estar fundada no fenômeno intencional da indicação, na *apofansis*, já sempre pressupõe a prévia descoberta do ente. Os elementos da determinação predicativa via denegação no juízo negativo,

⁴⁴ Para os fins que buscamos, ou seja, o esclarecimento do modo como o juízo negativo e seus elementos está fundado na experiência pré-judicativa, interessam-nos especialmente os dois primeiros significados.

o sujeito e o predicado, surgem da indicação e não o contrário, de modo que é necessário demonstrar como ocorre esta emergência.

Um enunciado negativo, que a lógica tem por objeto, está carregado de pressupostos que não são propriamente de natureza lógica, permanecendo, por isso, inadvertidos para ela. Na existência cotidiana mais imediata, ou seja, no nível dos comportamentos que lidam com as coisas mediante o uso e o manuseio, a descoberta dos entes está vinculada a uma totalidade de referências que lhes são latentes e que delimita quais possibilidades eles apresentam ou não. A dita totalidade não apenas se dá, segundo García, com o ente concreto, mas também permite ele seja dado, ou seja, pertence à sua descoberta, ao fato de ele se manifestar, não sendo obtida mediante inferência a partir do dado: a coisa remete, no fato mesmo de sua doação intencional (2014, p. 690), a um âmbito de sentido previamente compreendido⁴⁵.

É função da interpretação (*Auslegung*) tornar explícitos os diferentes níveis de relações que o ente mantém com outros entes na totalidade de referências, bem como as possibilidades e projetos em função das quais ele é compreendido. A explicitação interpretativa ocorre em três níveis (cf. SZ, 150). (i) Na posição prévia (*Vorhabe*), há uma compreensão do modo de ser do ente interpretado e da totalidade de referências (mundo) na qual ele se encontra. Por exemplo, o sentido concreto de algo, no contexto funcional-operativo em que se move a existência fáctico-cotidiana, é o “para quê” de uma serventia, a função concreta que ele cumpre num âmbito de possibilidades de ação ou de uso e que lhe outorga sua determinação ôntica específica. A partir do posicionamento na totalidade de referências, que discrimina a função de algo para isto ou aquilo num campo de possibilidades, (ii) a visão prévia da interpretação focaliza explicitamente o ente a ser interpretado e os aspectos que lhe pertencem ou não. Num terceiro nível, o da (iii) da concepção prévia, o que foi recortado na visão prévia é interpretado a partir de determinado aparato conceitual. Como pontua Vigo, “as possibilidades de conceituação já vêm sugeridas e delineadas, de algum modo, por meio dos mecanismos de expressão postos à disposição pela linguagem” (VIGO, 2008, p. 109).

⁴⁵ No tocante a este tema especificamente, são oportunos os esclarecimentos de Vigo (2008, p. 237-8). Segundo ele, as coisas, com as quais a existência cotidiana lida em suas ocupações, sempre significam algo, mesmo que esta significação não seja tematizada ou desenvolvida conceitualmente em juízos ou proposições, justo porque elas sempre são intramundanas, sendo compreendidas e interpretadas desde seus respectivos contextos referenciais. É na suspensão dessas conjunturas, por sua vez, na qual o ente intramundano é desvinculado de seu contexto de significação, desligado de seu mundo e isolado em sua pura subsistência (*Vorhandenheit*) pelo comportamento puramente teórico que se funda a possibilidade do ente se converter em tema de proposições e juízos. Mas trata-se de uma possibilidade derivada que exige a prévia consideração de que, em seu aparecimento primário e originário, os entes não nos são dados à margem de seu significado e que a interpretação oriunda da compreensão não consiste em recobrir algo puro ou a mera coisa com uma significação subsistente, tampouco em lhe atribuir um valor.

A execução originária nos três níveis mencionados da interpretação não redundaria por si mesma em um juízo negativo. Para que o ente interpretado se transformasse em um sujeito do qual um predicado é denegado seria necessária a transformação da relação intencional, mantida pela existência fáctica, com as coisas a partir de uma totalidade de referências que conforma as possibilidades de utilidade. Transformação esta que consistiria num novo modo de acesso às coisas, decorrente da passagem gradativa da visada da circunvisão (*Umsicht*), que guia e orienta as ocupações cotidianas da existência, para um puro e simples olhar para (*Hinsicht*) o ente mediante um comportamento teórico-contemplativo. O sentido da transformação radicaria, pois, no fato de a existência fáctica, ao se abster de seus afazeres e de suas ocupações com instrumentos e utensílios, se deter e se fixar num ente específico, mas sem utilizá-lo. Na abstenção de todo manejo se efetuaria o perceber, caracterizado como um modo deficiente de relação com o ente, na qual ele apareceria como algo isolado que estaria ante os olhos e teria a modalidade de ser da subsistência. Com a percepção, seria possível a determinação predicativa do ente mediante a denegação; em vista desta possibilidade, por sua vez, o ente percebido poderia ser converter em tema de juízos ou proposições negativas e, como tal, *enunciado*, retido e conservado (SZ, 62).

A retenção e a conservação do ente em um enunciado negativo produziriam uma modificação no primeiro elemento estrutural, a posição prévia, constitutivo da interpretação. Somente quando desvinculado da totalidade de referências, pela qual se configura seu modo de ser, e posicionado como tema de um enunciado é que o ente, como algo subsistente, poderia se converter em sujeito do qual um predicado seria denegado. Neste caso, a posição prévia da interpretação daria conta, em primeira instância, da origem do sujeito do juízo negativo. Com o segundo elemento estrutural da interpretação, a visão prévia, deveria ocorrer uma modificação, análoga à do primeiro elemento, que daria origem ao predicado denegado num enunciado negativo. Como bem nota Vigo, “se a posição prévia da interpretação dá conta, em primeira instância, da origem do sujeito do enunciado, a visão prévia e sua modificação característica no enunciado pretende explicar a origem do predicado” (2008, p. 107). A modificação da posição prévia no juízo já implicaria, por si só, uma transformação da visão prévia: o posicionamento do ente como sujeito de determinação pressuporia a restrição da visada teórica a certo aspecto não apresentado pelo ente, àquilo que dele será denegado. O aspecto de que carece o sujeito na visão prévia modificada assumiria a função do determinante, isto é, a função do predicado. Com a descoberta da neutralidade ou do caráter simplesmente dado do ente subsistente pela visada contemplativa, que oculta a disponibilidade do ente como instrumento para o uso e o manuseio, “pela primeira vez se franquearia o acesso a algo assim como propriedades” (SZ, 158).

No tocante ao terceiro e último elemento pertencente à estrutura da interpretação, o enunciado negativo apresentaria também uma concepção prévia (*Vorgriff*) modificada. Por certo, toda determinação predicativa realizada pelo enunciado negativo sempre implicaria uma articulação significativa do ente visado por um aparato conceitual específico (Cf. SZ, 157). Assim, um mesmo tipo de relação com o ente disponível na ocupação, ou seja, no nível da experiência imediata, originaria uma determinação predicativa ulteriormente denegada, realizada de maneiras distintas, dependendo do aparato discursivo, em cada caso, à disposição. Enunciados negativos como “o martelo não é pesado”, “o peso [não] pertence ao martelo”, “o martelo [não] tem a propriedade do peso” (SZ, 157) pressuporiam uma mesma experiência no nível antepredicativo, mas segundo um aparato conceitual distinto. Cada uma destas formas pelas quais a determinação predicativa se realiza conceitualmente teria seu fundamento na compreensão e na interpretação, atemáticas e não expressas, da experiência antepredicativa. Desse modo, a escolha por determinado aparato conceitual na operação judicativa apenas poderia ocorrer porque a compreensão e a interpretação, no domínio do acesso imediato ao ente, delineiam o conjunto de possibilidades discursivas em jogo em cada tipo de relação com os entes (Cf. VIGO, 2008, p. 108).

De acordo com o que foi examinado acima, o sujeito e o predicado do juízo negativo têm sua origem em modificações de orientação na posição e na visão prévias da interpretação. O ente e a propriedade a lhe ser denegada são retirados de seus contextos específicos para se tornarem objetos de determinação predicativa, num nível judicativo secundário. Nesta determinação teórica realizada pelo enunciado ou pela proposição, a cópula tomaria uma forma alternativa: não é. A constatação, por parte de Heidegger, da dificuldade fundamental que o sentido deste “não” representa para a lógica, isto é, no contexto dos juízos sobre os entes, aparece no curso de 1924/25 dedicado ao *Sofista* de Platão (1924/25): ainda carece de elucidação o “sentido do “é” ou do “não é” nas proposições “A é B” e “A não é B”” (HEIDEGGER, 2003, p. 416).

A dificuldade representada pelo sentido do “não” para a doutrina lógica fica bem assinalada na teoria do juízo negativo de Hermann Lotze, cuja análise é feita por Heidegger ao caracterizar o problema ontológico da cópula, a partir da referência histórico-crítica às doutrinas lógicas que concebem o ser como posição da relação entre sujeito e predicado no juízo (HEIDEGGER, 2012, pp. 258-98). O fio condutor do exame lotziano do juízo negativo é a premissa de que a cópula seria um conceito de ligação. Desta, Lotze teria extraído a conclusão da impossibilidade da cópula negativa (1874, *Logik*, p. 88 apud HEIDEGGER, 2012, p. 290): se no juízo “S não é P”, P é negado de S, então, ao invés de haver a ligação de P com S, há uma

cisão entre P e S. No entanto, dada a definição da cópula como ligação de conceitos, uma cópula negativa, uma cópula que separa, ao invés de ligar, seria, por si mesma, uma contradição; logo, para resolver este problema, os juízos negativos deveriam ser concebidos como casos especiais de ligação. Nesta ideia, por sua vez, estaria o pressuposto sobre o qual Lotze posteriormente desenvolve a teoria do juízo duplo: “A negação é no juízo negativo apenas um juízo novo, um segundo juízo sobre a verdade do primeiro, que sempre precisa ser pensado propriamente de maneira positiva. O segundo juízo é um juízo sobre a verdade e a falsidade do primeiro” (1874, *Logik*, p. 87 apud HEIDEGGER, 2012, p. 290). O ponto central da argumentação é a necessária referência do juízo negativo a um juízo positivo; por isso, ele deve ser pensado como um juízo positivo secundário para atestar a veracidade de um juízo positivo principal. Um juízo negativo (S não é P) seria, portanto, composto de dois juízos positivos: um juízo principal sobre o conteúdo judicativo (S é P) e um segundo juízo sobre a veracidade do primeiro juízo (“S é P” é falso). Assim, não apenas a cópula do juízo negativo seria uma combinação de sujeito e predicado, mas, sobretudo, uma combinação de juízos: um juízo principal que expressa o conteúdo da proposição e um juízo secundário sobre a veracidade do juízo principal.

Não é nosso propósito, aqui, avaliar a correção da interpretação heideggeriana da doutrina lotziana do juízo duplo, nem examinar o complexo problema da cópula negativa, cuja contradição, apontada por Lotze, redundava na concepção do juízo negativo como composto de um juízo principal e de um juízo secundário sobre a veracidade do primeiro juízo. Por ora, basta ressaltar a consideração de Heidegger de que o originário sentido do “não é” não se tornaria acessível com a cópula negativa e que esta não seria um autêntico problema, por pressupor a noção de cópula como ligação de conceitos. Se o problema do sentido do “não é” permanece irreduzível ao problema da cópula negativa e se o “é” do enunciado ou juízo não se apresenta originalmente como cópula (HEIDEGGER, 2012, p. 294), segue-se que a compreensibilidade do “não é” deve derivar não de sua função conceitual-formal no enunciado ou no juízo, mas de uma estrutura mais básica que a condicionária. Desse modo, podemos depreender que o tópico digno de consideração não é a questão de definir o lugar lógico do “não é”, mas sim o exame de suas condições ontológicas de possibilidade.

A cópula não é o ponto de partida adequado para abordagem originária do “é” e do “não é”, porque ela já impõe ao “é” e ao “não é” uma determinada concepção, baseada no modo de ser da subsistência, que os tornam indiferentes e nivelados em seus significados. Embora a indiferença e nivelção da cópula não sejam propriamente defeitos, mas fatores característicos da natureza secundária de toda proposição enunciativa, o acesso ao real sentido do “é” e do “não é” requereria a abstração de seu caráter extrinsecamente copulativo (HEIDEGGER, 2012,

p. 308). Contudo, garantir o adequado acesso não constitui, por si só, uma tarefa isenta de dificuldades. A principal delas consiste em que a indeterminação do significado do “é” e do “não é” na proposição não se funda no próprio âmbito proposicional, mas no caráter ostensivo da estrutura do enunciado, cuja intencionalidade referencial depende, do desvelamento do ente, individuado e determinado, segundo um modo de ser.

Mais precisamente, quem enuncia algo numa proposição, seja por meio da atribuição ou da denegação, se comporta com respeito ao ente e o compreende de um modo ou de outro, em seu ser, antes de toda proposição. Como consequência, o significado indiferente e nivelado da cópula, seja positiva ou negativa, supõe uma compreensão primária e interpretativamente articulada do ser, segundo um ou outro modo, visado no “é” ou no “não é”. Não obstante, é preciso destacar o ponto decisivo dessa última formulação: a disjunção presente no nível compreensivo. A expressão “segundo um ou outro modo” indica que a cópula obtém, muito *antes* de ser expressa na proposição, a sua diferenciação na compreensão fática. Semelhante indicação permite inferir, por sua vez, que o desvelamento do ente e seu modo ser e a diferenciação inerente à compreensão de ser são as prerrogativas ontológicas da cópula, que, no juízo, denota o “é” e “não é” em seus significados indiferenciado, indeterminado e nivelado (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 308).

Em resumo, o juízo negativo pressupõe a prévia manifestação do ente sobre o qual denegamos uma propriedade, a partir de um modo de ser. É em virtude de uma totalidade referencial e significativa, cuja função é presidir o desvelamento primário de algo, que este pode ser, na proposição, negado. A prévia descoberta do ente, por sua vez, não pode ser conduzida pelo juízo mesmo, porquanto “aquele que enuncia já compreende antes do enunciado o modo de ser do ente sobre o qual fala” (HEIDEGGER, 2012, 307). Antes foi observado que o sujeito e o predicado do juízo negativo resultam de modificações de orientação na posição e na visão prévias, respectivamente, da interpretação, nas quais o ente e seu aspecto são recortados de seus contextos específicos para se tornarem objetos de determinação predicativa via denegação. Nesta, a cópula tomaria uma forma alternativa: “não é”. Porém, quando considerada como mero operador lógico de posicionamento da relação entre sujeito e predicado, a cópula apresenta uma significação indeterminada.

Ao ser, todavia, restituído à sua fonte originária de sentido, o “não é” indeterminado da cópula assinala precisamente a diversidade fática da existência, na qual o *Dasein* compreende e interpreta, de um modo diferenciado, a multiplicidade dos modos de ser dos entes que vêm ao seu encontro no mundo (Cf. BERTORELLO, 2008, p. 133). Portanto, após mostrarmos que as estruturas da proposição negativa (sujeito, predicado e cópula) devem ser reconduzidas ao

âmbito compreensivo-interpretativo da experiência pré-lógica, podemos, dar o quarto e último passo necessário para a análise do problema da origem da negação. Trata-se de mostrar que a negação, como juízo determinante, é possível somente porque, para serem descobertos, os entes não apenas requerem uma compreensão de ser, mas também uma compreensão do nada.

2.5 O nada como origem do juízo negativo

A observação específica acerca das características derivada e secundária do juízo negativo é expressa por Heidegger ao apontar que a negação é, em si mesma, incapaz de produzir o “não”, como meio de distinção e oposição, ao que é dado. Semelhante incapacidade se explica pelo fato de a negação requerer como condição, para poder negar, que algo lhe seja previamente dado. Entretanto, a descoberta de algo que possa ser negado, na medida em que foi afetado pelo “não”, apenas ocorre quando a origem do “não” e da negação, o nadificar do nada e o próprio nada, foram retirados de seu velamento. Segue-se, portanto, que o fundamento da possibilidade interna ou a origem essencial da negação deve ser encontrado no domínio ontológico ao qual pertencem as estruturas fenomênicas a que correspondem as noções de “nada” e “nadificação” (cf. REIS, 2014, p. 238).

Antes, porém, de passar ao exame do nada como origem da negação e, assim, dar o último passo para poder sustentar que a possibilidade juízo negativo reside no prévio desvelamento dos entes a partir de uma compreensão de ser e de nada, é preciso considerar a complexidade representada pelo fenômeno do nada na ontologia heideggeriana. Em primeiro lugar, apesar de estar vinculado a um conjunto de problemas bastante intrincado, pertencentes a domínios (metafísico, ontológico e lógico) filosóficos distintos, o conceito de nada apresenta uma estrutura pré-lógica. O aspecto decisivo é que Heidegger não o reduz a um *nihil negativum*, que, segundo ele, denota a simples e absoluta negação de algo em geral, mas a um *nihil originarium*. Neste sentido, a estrutura visada com o termo não poderia ser “subsumida sob a determinação mais alta do negativo” (WM, 28), resultante de uma operação de negação sobre a totalidade dos entes. Isso contribui, aliás, para acentuar a dificuldade do exame do conceito, simplesmente pela razão de que a noção de nada presente nas concepções filosóficas, ou mesmo na compreensão vulgar da existência cotidiana, é formulada quase que integralmente por recurso à negação (cf. REIS, 2014, p. 239).

Como Heidegger, entretanto, se orienta pelo pressuposto de que a negação não consiste na determinação suprema à qual o nada se subordina, como uma espécie particular de negado, as vias de acesso ao fenômeno não seriam noções tais como “a negação da totalidade dos

entes”, o “não ente”, “o não existente”” (REIS, 2014, p. 239). Embora o conceito do nada que está na origem da negação não denote um fenômeno antitético ao ente, com os sentidos corriqueiros de “vazia negação de tudo que é”, “falta”, “ausência de ser”, é possível supor que o conceito de nada designa algo de natureza ontológica: algo que se dá (*es gibt*)⁴⁶, mesmo não se referindo a ente algum e não portando determinações ônticas. Como algo que, mesmo não sendo uma coisa determinada, ainda assim se dá e, por isso, não deve ser confundido com o puro não-ser, o nada caracteriza o ser como tal. Parece ser essa a conclusão que a seguinte passagem nos autoriza a tirar:

Com isto obtivemos a resposta à questão do nada. O nada não é nem um objeto nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o *Dasein* humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada (WM, 35).

Nesta série de declarações, parece ficar explicitamente registrada a principal especificidade do conceito de nada, a saber, ele não se refere à esfera ôntica, nem ao domínio objetivo, mas pertence ao âmbito ontológico, constituindo a estrutura mesma do ser. Além disso, há um processo de revelação do nada, a nadificação⁴⁷, que ocorre no âmbito do ser do ente, isto é, dos modos de ser pelos quais eles são descobertos e compreendidos. Inclusive, isso é expressamente afirmado: ““O nada não permanece o indeterminado oposto do ente, mas se desvela como pertencente ao ser do ente” (WM, 35). Heidegger ainda fornece uma caracterização suplementar da noção de nada, logo após apontar, no debate de Davos com Cassirer, o traço decisivo da tonalidade afetiva da angústia para o problema do ser como tal. “Apenas quando compreendo o nada ou a angústia, tenho a possibilidade de compreender o ser. Ser é incompreensível quando o nada é incompreensível” (GA 3, 284). Esta passagem é muito

⁴⁶ Heidegger comumente emprega esta expressão, em seu significado literal “dá”, para tratar do ser ou de estruturas e fenômenos de ser que não suportam a determinação específica de “algo que é”, pois o “é” se aplica somente aos entes, às coisas que são determinadas, e não ao ser mesmo (Cf. INWOOD, 1999, p. 274).

⁴⁷ Ao processo de revelação do nada, Heidegger designa nadificação. A partir do termo nada, ele cunha um novo verbo, *nichten* (nadificar), sobretudo, por dois motivos. Primeiro, Heidegger habitualmente realiza uma distinção entre algo que é um ente (*Seiende*) e algo que, mesmo se dando, não é uma coisa determinada, mas uma estrutura que determina a própria coisa e permite que ela se mostre. Por exemplo, martelos, pessoas, árvores são entes, mas o mundo em que elas vivem, o tempo, o ser, o nada não são algo determinado (INWOOD, 1999, p. 274). Algo que não é um ente não pode, segundo Heidegger, apresentar características ou aspectos ônticos. Destarte, muitas vezes ele adota, e às vezes cunha, um verbo apropriado para indicar o modo de operação de tais estruturas fenomênicas. Por exemplo, Heidegger não afirma que o mundo é (*die Welt ist*), mas que o mundo mundaniza (*die Welt weltet*) (INWOOD, 1999, p. 274), para justamente mostrar que sua função é dar significado aos entes que nele são encontrados, fornecendo os critérios pelos quais eles podem fazer sentido. Isto também é válido para o emprego do termo nada: não podemos dizer que ele é, mas sim que ele nadifica.

relevante, pois significa que o conceito de nada também se refere à compreensão de ser, em rigor, que há uma compreensão do nada. Logo, para atingirmos uma inteligibilidade mínima sobre o sentido propriamente ontológico do conceito de nada, é necessário analisar o que quer dizer exatamente essa compreensão de ser e nada. Não se trata, entretanto, de uma tarefa isenta de obstáculos, devido às poucas e ocasionais referências à natureza bimodal da compreensão⁴⁸ e ao fato de Heidegger não ter se dedicado a desenvolvê-la.

Para a finalidade desse capítulo, que é a investigação do problema da origem da negação, é, no entanto, suficiente ter presente que o fenômeno do nada é primordial e originário por apresentar duas características inter-relacionadas. A primeira é que ele é constitutivo dos modos de ser: um ente é desvelado pela compreensão, e desenvolvido pela interpretação, num contexto ou totalidade de referências, segundo um determinado modo de ser e não outro. Já o segundo aspecto é que, como fenômeno pertencente ao ser e suas modalidades, o nada torna possível a descoberta, a individuação e a diferenciação dos entes (cf. SHIRLEY, 2010, p. 86). Dito mais claramente, os dois aspectos, concernentes ao estatuto privilegiado do fenômeno do nada na ontologia heideggeriana, evidenciam que ele, assim como o ser, é fundamentalmente caracterizado pela unidade na diferenciação. Dois corolários se seguem dessa formulação: (i) O nada pertence à essência mesma de ser e (ii) a descoberta dos entes é presidida pela compreensão, por parte do *Dasein*, de ser e nada.

Portanto, o problema da originária precedência do nada em relação ao juízo negativo se torna mais inteligível quando se leva em consideração o estatuto ontológico do conceito de nada, idêntico ao de ser, e os pressupostos envolvidos no surgimento do juízo negativo. As condições supostas pelo juízo negativo, o desvelamento de algo que possa ser negado, é precisamente aquilo que é proporcionado pela compreensão de ser e nada, isto é, “a manifestação descobridora dos entes”, numa expressão de Reis (2003, p. 436). Como já ressaltamos, Heidegger identifica no enunciado ou juízo uma estrutura modal, cuja origem reside no nível compreensivo-interpretativo, de forma que a determinação teórica presente nos juízos, proposições ou sentenças, sejam eles positivos ou negativos, depende da aparição prévia do ente num contexto de sentido. Não surpreende, portanto, o argumento de que a inteligibilidade do juízo não apenas supõe, mas retira sua condição de possibilidade do fenômeno do nada. O juízo negativo é incapaz de presidir o desvelamento do ente segundo este ou aquele modo, visto que esta operação cabe somente aos fenômenos de ser e nada. Denegar um predicado de um sujeito ou mesmo negar um juízo implica uma familiaridade prévia, por

⁴⁸ Salvo melhor juízo, foi Shirley quem primeiramente apontou e mais se dedicou a desenvolver a bimodalidade constitutiva das estruturas de ser (cf. SHIRLEY, 2010, p. 59).

parte do ser-no-mundo do *Dasein*, com os entes na diferenciação de seus modos de aparição. Uma vez que o desvelamento primário do ente, que, quando desvinculado de seu contexto compreensivo-interpretativo originário, se converte em objeto de um juízo negativo, não pode ser levado a termo pela própria atividade judicativa, aquele que julga deve antes compreender o modo de ser do ente que será negado.

TERCEIRO CAPÍTULO

Morte, nada e origem da negatividade: a *Auseinandersetzung* de Heidegger com Hegel

3.1 Introdução

Já em 1916, ao final da *Habilitationschrift* sobre *O problema das categorias segundo Duns Scotus*, o jovem Heidegger antecipava um programa a ser executado futuramente: a confrontação (*Auseinandersetzung*) com Hegel (GA 1, 411)⁴⁹. Nenhum outro pensador teria, de fato, conduzido a metafísica tradicional à consumação sistemática nem discernido ou desdobrado, em vista da articulação do conceito, o processo histórico de encontro da subjetividade absoluta consigo mesma. A despeito, porém, da completude alcançada pelo sistema do idealismo especulativo, a questão decisiva, que urgiria encaminhar, é se Hegel teria visto o centro radical (essência) da metafísica mesma, esgotando suas possibilidades e limites, ou se, pelo contrário, somente teria chegado ao “fim”⁵⁰ da metafísica por se mover no horizonte de problemas delimitados, já desde a antiguidade, pela tradição. Com efeito, numa das passagens mais conhecidas da conferência *Que é metafísica?* (1929), um grande passo, relativo ao fio condutor da confrontação, é dado para levar a termo o que, ao menos no início da década de 1920, parecia apenas mais uma entre muitas tarefas programáticas⁵¹: “O puro ser e o puro

⁴⁹ “O sistema de Hegel”, escrevia Heidegger em 1916, é “o sistema mais imponente quanto à riqueza e à profundidade, em virtude da experiência vivida e da conceitualização “portadora” de uma visão de mundo histórica, que suprassumiu [*aufgehoben*] todos os motivos dos problemas filosóficos fundamentais anteriores”. Apesar de já 1916 apontar a necessidade de um confronto com Hegel, as referências a ele nos primeiros escritos de Heidegger são raras e polêmicas, muitas vezes indiretas, pois estão inseridas no contexto de debate sobre “a escola filosófica” reinante no âmbito acadêmico de Marburg: o neokantismo. Ao que tudo indica, é em 1925-26, com o curso *Lógica: a pergunta pela verdade*, que emergem as linhas teóricas, pelo menos aquelas que constituirão os motivos mais duradouros no caminho de pensamento de Heidegger, da confrontação (cf. BRENCIO, 2010, p. 36).

⁵⁰ Sobre a ideia de “fim”, é relevante considerar as seguintes observações de Heidegger: “No sistema do idealismo especulativo, a filosofia chegou à sua plenitude, atingiu em outras palavras seu ponto mais alto e está, a partir dele, encerrada. A proposição hegeliana da consumação da filosofia escandaliza. Julgam-na pretensiosa e caracterizam-na como equívoco que já há tempo foi refutado pela história. Pois, após a época de Hegel, continuou existindo e ainda o continua, filosofia. Mas a proposição sobre a consumação não quer dizer que a filosofia chegou ao fim, no sentido de um deixar de existir e de uma interrupção. Antes, a consumação oferece justamente a possibilidade de múltiplas novas formas, até as mais simples: a brutal inversão e a maciça contraposição” (HEIDEGGER, 1973, p. 406).

⁵¹ Alguns expoentes da literatura especializada sustentam que o confronto de Heidegger com Hegel pode ser articulado em três momentos fundamentais, correspondentes a três diferentes fases de seu *Denkweg*: no primeiro momento, que compreende, sobretudo, a *Vorlesung* do semestre de inverno de 1925-26, intitulada *Lógica: a pergunta pela verdade* e o § 82 de *Ser e tempo*, Heidegger dedica especial atenção ao tratamento por Hegel oferecido ao conceito tempo, bem como sua relação com o espírito (*Geist*). Um segundo momento, que abrange

nada são, portanto, o mesmo. Esta frase de Hegel [*Ciência da lógica*, Livro I] enuncia algo certo. Ser e nada co-pertencem, mas não porque ambos – vistos a partir da concepção hegeliana do pensamento – coincidem em sua indeterminação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (*Wesen*), e somente se manifesta na transcendência do *Dasein* suspenso dentro do nada” (WM, 39).

O tema central da preleção situa-se no contexto de discussão com Hegel, mais precisamente, no tópico sobre a natureza da identidade dos conceitos de ser e nada. Nota-se que Heidegger se vê compelido, no excerto, a reconhecer um aparente acordo, consoante a tese da identidade de ser e nada, com Hegel, para, logo em seguida, minimizar a afinidade com quem e considera ser, por excelência, o representante da metafísica tradicional⁵². Assim, a preleção não nega a legitimidade dos notórios esforços de Hegel para estabelecer o estatuto e lugar do não-ser no âmbito de toda ontologia, sobretudo no início da *Ciência da Lógica*, que inauguraria a abordagem do pensamento especulativo com a declaração de que “o puro ser e o puro nada são o mesmo”. Não obstante, Heidegger não deixa de notar que já o título, *Ciência da Lógica*, indica, paradigmaticamente, o contexto carregado de prejuízos, precisamente, o da conversão da metafísica em lógica, no qual se situa a investigação do problema da “relação” entre ser e nada na história da filosofia. Se, por um lado, Heidegger admite que a tese hegeliana parece, a princípio, exprimir adequadamente os resultados de sua própria interrogação pelo sentido do nada, sendo, portanto, “legítima”; por outro lado, contudo, ele nega que o conteúdo fenomênico da tese hegeliana possa ser considerada uma verdade originária. O que Heidegger assinala, portanto, é que a mútua imbricação de ser e nada não se deixa esclarecer, como teria suposto Hegel, a partir da perspectiva do pensamento lógico-conceitual, isto é, da natureza imediata, abstrata e indeterminada que ambos os conceitos compartilhariam, mas sim da finitude de ser,

1930 e 1950, no qual seu interesse por Hegel cresce exponencialmente a partir da análise e interpretação da *Fenomenologia do espírito* e partes da *Ciência da lógica* sob fio condutor dos conceitos de negatividade e do nada. Por fim, um terceiro período, que, embora tenha ocorrido na última fase da produção de Heidegger, parece retomar os motivos que já em SZ ensejavam um confronto com Hegel” (Cf. BRENCIO, 2010, p. 31, COVER, 2000, p. 14). Além disso, como sustenta Cover, a literatura crítica que, até o momento, tratou da complexa relação entre Hegel e Heidegger aprofundou-se sobretudo nas fases inicial e final, lançando luz, por um lado, sobre as críticas endereçadas por Heidegger à concepção hegeliana de tempo na *Vorlesung* de 1925-26, *Lógica: a pergunta pela verdade*, e no § 82 de SZ, por outro, tentando esclarecer o conceito de metafísica como onto-teo-logia, conforme elaborado em *Identidade e diferença* (COVER, 2000, p. 14).

⁵² Heidegger discerne na filosofia hegeliana a posição mais elevada que reúne, em um grande bloco, todas as forças essenciais da história espiritual da tradição metafísica. Por um lado, olhando retrospectivamente, ela representa a conclusão da história da filosofia ocidental; por outro lado, visando projetivamente, ela constitui, ao mesmo tempo, o ponto de partida direto e indireto para as grandes vozes de advertência e destruidores da metafísica do século XIX: Kierkegaard e Nietzsche. Neste sentido, na confrontação com Hegel, Heidegger acredita poder estabelecer um profícuo diálogo com a inteira história da metafísica que por meio daquele ganha voz em sua totalidade, bem como encontrar, nesta interlocução, o acontecimento fundamental da história mais própria da existência humana e seu destino (HEIDEGGER, 2010, pp. 10-11).

que precisamente se desvela na transcendência do *Dasein* suspenso no nada: “Na medida em que se pode mostrar que a possibilidade interna do ser em geral repousa no nada [*das Nichts*], o conceito de ser é a prova mais originária da finitude [...]” (GA 28, 342).

Para além da concisa passagem supracitada, Heidegger, no entanto, não oferece nenhuma argumentação mais detalhada sobre a divergência que, nesse ponto, mantém com Hegel. Ao contrário, ele parece satisfeito em simplesmente declarar que a concepção hegeliana da identidade entre ser e nada é meramente formal, não apresentando qualquer semelhança real com sua própria abordagem dos referidos fenômenos. Ainda que breve, trata-se, porém, de uma passagem crucial, decorrente do propósito heideggeriano de demonstrar que sua tematização do caráter originário do nada sequer fora reconhecida pela história da metafísica, nem mesmo por sua figura mais proeminente, cujo procedimento negativo, efetuado pelo início da *Ciência da lógica*, de abstração do ser e do nada pareceria legitimar a possibilidade do pensamento puro (Cf. SCHMIDT, 1988, p. 77). Semelhantes conceitos, que constituem o ponto de partida da *Doutrina do ser*, se tornam, ali, acessíveis em seu caráter “imediatamente” (*unmittelbar*) e “indeterminado” (*unbestimmt*). A partícula *un*, que precede respectivamente “*mittelbar*” e “*bestimmt*”, adquire função significativa, visto que, a partir dela, ser e nada se mostram, em sua própria natureza, como abstrações que não prescindem de algo, mas que são abstrações em si mesmas e por si mesmas; não a negação de algo, mas a negação como tal ou a “*die reine Negativität*” (COVER, 2000, p. 209). Dada a relevância do argumento, é expressivo que, bem mais tarde, quase uma década após a conferência de 1929⁵³, em rigor, Heidegger revise seu conteúdo nas *Contribuições à filosofia (Beiträge zur Philosophie, 1936-38)*, assinalando o teor e as implicações decisivas da divergência que a preleção sumariamente prefigurara:

Quando em *Que é metafísica?* se introduz o enunciado da *Lógica* de Hegel: “Ser e nada são o mesmo”, isto significa e somente pode significar uma correspondência para a reunião de ser e nada em geral. Mas justamente, para Hegel, o “ser” [*Seyn*] não é apenas um grau determinado, primeiro, do que no futuro será pensado por ser, mas é in-determinado, in-mediatamente já na pura negatividade da objetividade e do pensar (entidade e pensar). [...] Apenas quando nos liberarmos da má-interpretação do nada a partir do ente, somente quando desde a nadificação do nada determinarmos a “metafísica”, em lugar de, vice-versa, desde a metafísica e a primazia do ente nela vigente reduzirmos

⁵³ Embora, no tocante à interpretação do fenômeno do nada, a conferência *Que é metafísica?* (1929) seja a mais conhecida, não se deve tomá-la, segundo Regvald, como a última palavra de Heidegger sobre um problema que ele teria posteriormente abandonado. Trata-se, antes, de um escrito, ao mesmo tempo, definitivo e provisório. Definitivo, porque encontra no problema do nada o fio condutor da interrogação pela essência da metafísica. Provisório, porque nos anos subsequentes, Heidegger escreverá vários prefácios, uma introdução e um posfácio para serem publicados com a preleção. Além disso, nas mais diferentes épocas e etapas de seu percurso investigativo, ele retoma o texto da conferência, relendo, anotando e fazendo referências a temáticas correspondentes, bem como reinterpretando seu sentido em publicações posteriores (cf. 1986, p. 47).

o “nada” ao mero *não* da *determinidade* e *mediação* do ente, como Hegel e todos os metafísicos entes dele, [...] vislumbraremos [...] a “experiência” do ser (GA 65, 266).

No mesmo período das *Beiträge*, em 1938-39, Heidegger também se dedica à elaboração de um conjunto de esboços e apontamentos, reunidos sob o título *Die Negativität*⁵⁴, para um grupo de leitura da *Ciência da Lógica*, onde estabelece, de um vez por todas, a questão nuclear, sob controvérsia e litígio, de sua *Auseinandersetzung*, bem como as diretrizes, já desenvolvidas ou que serão desdobradas em outros lugares, de sua leitura de Hegel: “Qual é a determinação fundamental da filosofia hegeliana, cujo exame aprofundado remonta a um ponto de vista mais originário [...]? Qual é esta determinação fundamental que, a cada vez, segue fazendo justiça ao elaborado sistema hegeliano? Nós afirmamos: esta determinação fundamental é a “negatividade”” (GA 68, 6). Uma análise aprofundada do *corpus* hegeliano pareceria suficiente para mostrar que a escolha do problema está longe de ser arbitrária. Nenhum outro conceito parece atravessar toda especulação de Hegel, a ponto de constituir seu “princípio determinante”, quanto o de “negatividade” (HEGEL, 2003, p. 44). A estratégia de Heidegger, no entanto, não consiste na demonstração de como a negatividade opera no espírito e na letra da doutrina hegeliana, tarefa que, inevitavelmente, redundaria na improfícua repetição de todo sistema. Trata-se, antes, de questionar em direção ao que legitima esta presença, a fim de colocá-la em perspectiva, a partir de um lugar considerado mais originário, isto é, a partir do conjunto de pressuposições sobre as quais repousa: o problema do co-pertencimento de ser e nada. Heidegger, inclusive, chega ao ponto de adotá-lo como critério para estabelecer a legitimidade de qualquer investigação filosófica, ao concluir categoricamente que “o ponto de comparação mais difícil, mas também menos enganador, para avaliar a autenticidade e o vigor de um filósofo é ver se ele capta, logo e radicalmente, no ser do ente, a proximidade do nada” (GA 40, 50). Revela-se capital, desse modo, se, em alguma parte do sistema, Hegel tematiza expressamente o conceito de negatividade sob a originária perspectiva do nada (GA 65, 266) ou se, pelo contrário, a proveniência originária do negativo permanece, para ele, na obscuridade,

⁵⁴ Não apenas o peculiar contexto de redação do texto, destinado a um grupo de estudos, mas igualmente as características particulares do âmbito da questão condutora que, ali se mostra controversa, transformaram-no, exceto a introdução, num intrincado conjunto de notas densas, às vezes, fragmentárias e aporéticas, distinguindo-se notadamente de outros exercícios de seminário que Heidegger havia produzido durante sua atividade acadêmica. Os esboços esquemáticos ali presentes parecem ter sido elaborados a título de experimentação e até mesmo de teste; há, de fato, bastante oscilação de estilo na estruturação dos tópicos a serem discutidos. Alguns são mais detalhados e elucidativos, seguindo um ritmo de discurso, enquanto outros enumeram apenas “perspectivas” e esquemas de pensamento e de conceitos extremamente condensados ou simplesmente diferentes formulações de questões e, quando muito, algumas tentativas de respostas.

sendo, portanto, tomada como autoevidente no “circuito” de pressuposições de seu pensamento lógico-metafísico: a infinitude do espírito absoluto. No texto de 1938-39, pois, a seguinte questão é exaustivamente reiterada: “Onde a negatividade de Hegel tem sua origem?” (GA 68, 23) Pergunta para qual Heidegger não poderia oferecer uma resposta mais enfática e controversa:

A negatividade como cisão e separação é a morte – o “senhor absoluto” – e a vida do espírito absoluto não significa outra coisa que suportar e resolver a morte. (Mas esta “morte” não deve nunca ser levada a sério; nenhuma catástrofe possível, nenhuma queda e subversão possível; tudo amortecido e nivelado. Tudo está já *incondicionalmente* assegurado e acomodado). A filosofia como ab-soluta, como in-condicionada tem que *conter em si a negatividade* de modo singular, e, todavia, no fundo não levá-la a sério. O desprendimento como conservação, a completa compensação no todo – O nada não se dá de nenhum modo (GA 68, 24).

À medida que Heidegger constrói sua crítica à ausência de tematização, por parte de Hegel, da origem da negatividade sobre a premissa de que o fenômeno da morte teria sido conservado e positivamente integrado à esfera absoluta do saber espiritual, não se deve ignorar a gravidade da acusação, mais delineada do que desenvolvida, presente na passagem supracitada, bem como a necessidade de examiná-la com o devido cuidado. A temática da morte, responsável por, em certa medida, caracterizar o método empregado por Hegel para descrever “a educação da consciência para o ponto de vista do espírito”, parece, de fato, estar inextricavelmente vinculada a um problema que constitui o centro sistemático da “metafísica absoluta”: a negatividade. A vida do espírito, como potência que encara diretamente o negativo e nele se demora, apenas alcança sua verdade, segundo o *Prefácio à Fenomenologia do espírito*, na medida em que suporta a morte e nela se mantém, convertendo, assim, o “negativo em ser” (HEGEL, 2003, p. 32). Essa morte que o espírito busca conservar estaria longe de testemunhar a vigência do nada no âmago do ser, em rigor, de desvelar a inalienável finitude da existência humana, tal como Heidegger propusera, mediante a ameaça da “possibilidade iminente, inevitável e insuperável” de deixar de existir, mas representaria, antes, apenas um momento do percurso dialético orientado à “positividade do absoluto”, ao “sim” incondicionado à vida (GA 68, 14). Essa temática, e as implicações fulcrais por ela trazida, parece constituir o núcleo problemático da *Auseinandersetzung* de Heidegger com Hegel: enquanto, para este último, o conceito de morte, pelo qual a negatividade se manifesta, se situa no âmbito da *Aufhebung*, sendo, portanto, conservado pela infinitude do saber absoluto; para aquele, em contrapartida, o

referido fenômeno se caracteriza por ser índice da finitude, da falta de fundamento, em rigor, do nada constitutivo da estrutura ontológica da existência humana e do ser como tal. Isto porque “ali onde se trata do nada e da morte, o ser é pensado da maneira mais profunda, e apenas ele, enquanto aqueles que ostensivamente se ocupam unicamente da “realidade” vagam no que é nulo” (HEIDEGGER, 1991, p. 208).

Não obstante, para um exame do núcleo central desta confrontação e de seu significado decisivo, seria pertinente questionar se esse conceito de nada, por Heidegger concebido a partir da morte, apresenta, realmente, um estatuto mais originário que a negatividade hegeliana ou se ele não estaria também “inscrito no próprio horizonte de pensamento, a metafísica tradicional, que Heidegger procura superar”, conforme uma formulação de Agamben (2006, p. 18). É precisamente a demonstração dessa segunda hipótese, bem como o desenvolvimento de seus principais meandros, que constituirá o fio condutor do presente capítulo. Para tanto, julgamos necessário estruturá-lo em três tópicos. Em primeiro lugar, acreditamos ser necessário reconstruir os principais pontos da crítica endereçada por Heidegger ao conceito hegeliano de negatividade, colocando-a em perspectiva a partir do argumento segundo o qual Hegel teria desconsiderado a origem do negativo pelo fato de situar a morte no horizonte do movimento dialético da consciência, com o intuito de garantir a persistência do absoluto, a saber, do positivo e da síntese. Em um segundo momento, convém examinar os traços gerais do conceito de morte tal como inicialmente concebido por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, isto é, como negação natural da consciência, visando mostrar que “a experiência da negatividade e da morte” seriam, em última instância, redutíveis a um específico “patrimônio antropogenético”⁵⁵ (AGAMBEN, 2006a, p. 132), sobre o qual estariam fundadas a constituição e dignidade específicas da consciência de si humana como tal, em oposição ao sentimento de si do vivente. Em seguida, dedicar-nos-emos ao exame da significação fenomênica apresentada pela morte na analítica existencial e, conseqüentemente, no programa da ontologia fundamental. O objetivo será mostrar que, visando assegurar o campo temático específico, nada e finitude de ser, de sua interpretação ontológico-fenomenológica, Heidegger, dissocia sua análise da morte de toda forma de consideração biológico-fisiológica e de toda possível ontologia da vida e do vivente.

Por fim, caso tenhamos sido bem-sucedidos no desenvolvimento desses dois tópicos, será possível discernir e delinear, num quarto e último tópico conclusivo, uma profunda correspondência entre a caracterização heideggeriana da morte, responsável por desvelar o nada e a finitude de ser da existência humana, e a concepção hegeliana segundo a qual a experiência

⁵⁵ Antropogênese significa, aqui, “aquilo que resulta da cesura e da articulação entre o humano e o animal. Esta cesura se dá, antes de tudo, no interior do homem” (AGAMBEN, 2006b, p. 145).

da negatividade e da morte se incumbe de diferenciar a consciência de si humana da “consciência do mero vivente” (AGAMBEN, 2006, p. 132). Por certo, não almejamos com isso simplesmente equiparar os conceitos de morte que estruturam a exposição fenomenológica ou a “metafísica absoluta” de Hegel e a ontologia existencial de Heidegger, nivelando-os, ignorando suas respectivas especificidades e obscurecendo os aspectos essenciais de ambas no que, assim nos parece, representa parte de suas principais contribuições à tarefa filosófica. Trata-se, antes, de estabelecer os pressupostos por ambos compartilhados no tocante à tematização do nada e da negatividade a partir da mortalidade, a saber: o fenômeno da vida (*Leben*). Tal contribuição se justifica e se faz necessária não pelo intuito de tomar posição em favor da metafísica hegeliana, visando, assim, restituir sua dignidade de direito ou mesmo salvaguardá-la da violência hermenêutica praticada pela *Auseinandersetzung*, mas por certa ambivalência inscrita na própria confrontação, em si mesma compreensível e justificável se considerarmos que o intuito de Heidegger não era de natureza exegética, bem como por sua especificidade. Por um lado, ele parece, em menor grau, encontrar motivos positivos de afinidade com Hegel, reconhecendo em seu caminho de pensamento possíveis passos originários. Por outro, identifica, em maior medida, em Hegel o pensador que conduz à metafísica ocidental à completude para, assim, marcar a devida distância em sua confrontação.

Não causa estranheza, pois, que, numa carta de 2 de dezembro de 1971, endereçada a Gadamer, Heidegger reconheça precisamente essa “ambivalência”: “Ainda não sei com clareza como minha ‘posição’ contra Hegel deve ser definida, como ‘posição oposta’ seria muito restrito; a identificação da ‘posição’ está ligada à questão do segredo do ‘começo’; é muito mais difícil, porque é mais simples do que a explicação dada por Hegel antes do início do “movimento” em sua lógica” (GADAMER, 1973, p. 150 apud BRENCIO, 2010, p. 33). Dificuldade que parece um pouco mais inteligível se considerarmos que a confrontação crítica não se orientará pelo propósito de refutar o idealismo absoluto, que, para Heidegger, é “o ponto de vista da filosofia de Hegel” (GA 62, 32), mediante contraprovas, mas pela escuta positiva das autênticas motivações e as tarefas originárias exigidas por seu fundamento oculto e a ele próprio indiferente. Tampouco haveria, aqui, a pretensão de retroceder a algo que Hegel devesse ter considerado, mas não o fez, senão o intuito de retomada do que não lhe era permitido considerar, isto é, da sua posição fundamental e dos pressupostos nos quais estaria construída, para pensar o que e como justamente o pensou. Em resumo, se nos atentarmos à advertência de que “o *limite* de um pensar nunca é carência, indigência, pobreza, senão a indecisão previamente forçada, oculta, que impulsiona a necessidade de novas decisões, sendo que neste limite se encontra a *grandeza* do que é mais digno de ser questionado, inacessível, e até *contra*

o próprio saber *respectivo*” (GA 68, 34), é o próprio Heidegger e sua *Auseinandersetzung* que nos instam, pois, a estabelecer a (“contra”) hipótese de haver uma profunda afinidade⁵⁶, relativa à subscrição de pressupostos comuns, quase oculta entre ele e Hegel no tocante a suas respectivas abordagens da negatividade e do nada a partir da morte.

Quais as consequências, portanto, de que, na metafísica, a [origem] negatividade seja ignorada por todo questionamento, uma vez que o que se questiona é tão somente a essência e a função do pensamento? Isto significa que fica sem decidir: 1) A relação do homem com o ser; 2) A diferença entre ser e ente. As duas coisas que, aqui, se distinguem pertencem a uma unidade, ou seja, a unidade desta e única questão: onde, se jamais é do ente, o ser retira a verdade de seu fundamento? [...] Questionar a negatividade como a “energia” do pensamento metafísico incondicionado significa conduzir o que fica sem decidir para uma decisão. Problematizar esta decisão, torná-la visível, para que possa ser provada, isto é, para torná-la urgente, este é o único intuito do pensamento que levanta a questão do ser (GA 68, 41).

Como nos mostra a passagem e também Schmidt (1982, p. 17), um dos temas centrais e mais controversos do itinerário de pensamento de Heidegger consiste precisamente na *Auseinandersetzung* com Hegel, bem como na desconstrução e superação da metafísica vinculadas com o projeto. Apesar, entretanto, da relevância desse compromisso expressamente assumido e reiterado em incontáveis ocasiões, ele continua suscitando dúvidas, incompreensões, equívocos e inúmeras dificuldades, sendo fonte de intenso debate pela literatura secundária (Ibidem). Parece haver ao menos dois motivos para a contínua discussão dessa questão central: em primeiro lugar, o problema encontrado nas declarações, muitas vezes contraditórias e ambivalentes, de Heidegger sobre a metafísica hegeliana. Em segundo lugar, o fato de que se nos detivermos apenas nas afirmações heideggerianas sobre esse projeto, negligenciarmos as ambivalências nele contidas, em vez de procurarmos examinar os detalhes de sua execução real, encontraremos uma consistência injustificada na relação de Heidegger com Hegel e na tarefa de confrontá-lo criticamente. Essa abordagem poderia, inclusive, levar à visão equivocada de que aquele pretendia se engajar no projeto de uma “nova metafísica” ou

⁵⁶ É o próprio Heidegger quem na *Vorlesung* de 1930-31 sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel esclarece o termo “afinidade” do seguinte modo: “esta não é a identidade do chamado ponto de vista, [...] menos ainda concordância com princípios e conceitos, tampouco o nivelamento no plano da concordância dos mesmos resultados e “progresso” de uma ‘pesquisa’. Em vez disso, afim “significa vinculado [*verpflichtet*] às primeiras e últimas necessidades de fato [*sachlich*] do questionamento filosófico”. Somente por meio dessa afinidade é possível “lidar com filosofia”, para produzir uma interpretação que não permaneça cega e que “representa mais que uma ocupação entre muitas, porque é capaz de “aderir ao essencial” (GA 38, 54).

ainda que ele se viu como maior adversário da metafísica hegeliana, quando, decerto, é preciso resguardar a possibilidade de que a divergência que separa os dois pensadores não seja tão ampla quanto o primeiro quis, na maioria das vezes, fazer parecer.

3.2 “O poder mágico que converte o negativo em ser”

Heidegger, no conjunto de notas *Die Negativität*⁵⁷ (GA 68, 15), inaugura propriamente sua *Auseinandersetzung* com Hegel. É a partir desse ponto, portanto, que se pode reconstruir os principais tópicos da crítica endereçada por Heidegger ao conceito hegeliano de negatividade. Ao reportar-se, nessas notas, ao contexto introdutório da *Fenomenologia do espírito*, Heidegger pretende examinar, em breves linhas, a primeira conotação, dado o emprego flexível do conceito, que Hegel oferece ao conceito de negatividade: “A desigualdade ou alteridade que se estabelece na consciência entre o Eu e seu objeto, a substância, seria, portanto, a diferença entre eles, a saber, o *negativo* em geral” (HEGEL, 2003, § 37, p. 46). Quando apreendida em sua estrutura mais elementar, a consciência consiste, de fato, na atividade formal de separar (*trennen*) e distinguir o objeto como algo em si existente, a despeito de já sempre se manter numa relação para com ele, sendo que sua marca distintiva, inicialmente, reside na cisão (*Entzweiung*) e na ruptura (*Zerrissenheit*), ou seja, num estágio de desunião que exige ser posteriormente reconciliado numa unidade superior. Lembremo-nos, aqui, da descrição hegeliana do sujeito no *Prefácio* da obra como “pura e simples negatividade”, como *Verdoppelung* (duplicação), que primeiro coloca a diferença (ou oposição), para, depois, negá-la e, assim, restaurar a identidade dos próprios opostos que ele mesmo postulava. Para Hegel, o termo consciência abarca duas estruturas: por um lado, a consciência do objeto; por outro, a consciência de si mesmo, do que é verdadeiro para ela, de seu saber da verdade (cf. HEGEL, § 85, p. 79). Assim, ela se caracteriza por ser intencional, ao sempre se dirigir a um objeto independente; porém, Hegel sustenta que, como a existência da consciência depende, em última instância, do “vínculo” por ela mantido com uma esfera objetiva que dela independe, este âmbito objetivo é um aspecto de sua estrutura ontológica.

⁵⁷ Esse trabalho elaborado por Heidegger está no centro de um percurso que parte da *Vorlesung* do semestre de inverno, em Freiburg, de 1930-31, sobre *A Fenomenologia do Espírito*, até os ensaios do início dos anos de 1940 sobre a *Einleitung* à obra hegeliana de 1807. Nesta fase de seu *Denkweg*, que, de modo circular, parte da *Fenomenologia*, desdobra-se no aprofundamento nos vários aspectos da obra no contexto de preleções e seminários realizados por Heidegger entre 1934 e 1936, para ser expressamente retomado no início da década de 1940, com especial atenção à introdução da obra, o confronto com Hegel é mais do que decisivo (Cf. COVER, 2000, p. 89)

No entanto, é justamente porque se encontra, a princípio, imersa na oposição a seu objeto que a consciência permanece impossibilitada, num primeiro momento, de adquirir uma “visão total” de seu correlato e de si própria. Como, inicialmente, não se apercebe de que esse objeto intencional é, na realidade, uma faceta de sua constituição mais própria, a consciência acredita ser em si mesma distinta daquele, estando, pois, alienada do que realmente é. Em sua forma imediata, a alienação da consciência ou a diferença entre ela e seu objeto é o negativo em geral, negatividade oriunda da impossibilidade daquela em compreender completamente sua estrutura ontológica. No entanto, ainda que essa diferença seja negativa, isso não significa que a consciência sempre a experimente negativamente ou mesmo que aquela constitua um estado permanente dela, mas necessariamente contribui para o processo pelo qual a consciência alcança níveis mais elevados de saber, ao, gradativamente, superar sua auto-alienação, desempenhando, pois, uma função positiva e constitutiva (Cf. RAE, 2012, p. 34). Desse modo, a cisão ou diferença entre consciência e objeto, ressalta Heidegger, não seria de forma alguma acidental ou evitável, mas constituiria um traço essencial do próprio “desdobramento do espírito”:

Na apresentação da simplicidade incondicionada do espírito, [ela mesma compreendida] como suprassunção de tudo [...] na unidade, uma cisão deve ocorrer, uma ruptura deve ocorrer; essa cisão se revela como negatividade, como um momento essencial do desdobramento do espírito. Uma [...] *Fenomenologia do espírito* não seria possível se a diferenciação eu/não-eu não se manifestasse [*nicht in die Erscheinung träte*], a fim de ser gradativamente suprassumida (GA 86, 729. Tradução nossa).

Aliás, é na diferença, inicialmente dada, entre consciência e objeto que Hegel, por sua vez, discernirá “a fonte de necessidade da filosofia”, a saber, a “reconciliação infinita do que parece, a princípio, oposto, dividido e limitado” (GW 4, 12). Segundo ele, “quando o poder de unificar desaparece da vida humana e quando as oposições perdem sua relação viva, sua interação, e ganham independência, nasce a necessidade da filosofia” (Idem, 14). No entanto, se nos orientarmos estritamente pela perspectiva de Heidegger para efetuar um exame mais atento, o sentido da diferenciação, manifesta pelo conceito de negativo, entre eu e não-eu, se revelará “paradoxalmente positivo”, porquanto nos convida a pensar em sua suprassunção gradativa pela unidade do espírito (GA 15, 288/374), “um substantivo para a atividade do pensamento”. Longe de dar conta do problema da origem ou mesmo de levantá-lo, a definição hegeliana do conceito de negatividade como “diferença da consciência” parece, segundo Heidegger, suscitar uma dificuldade fundamental (GA 68, 23). Embora a oposição, que se

estabelece entre o Eu e sua substância, o objeto, presente na própria consciência natural, constitua, em todo caso, o motor de seu movimento dialético e o oriente inexoravelmente para sua meta, é “somente quando a tese do objeto e a antítese do sujeito se veem abarcadas pela síntese, que os articula em unidade, que o movimento da subjetividade da relação consciência-objeto se encontra em seu verdadeiro curso” (HEIDEGGER, 1974b, p. 348).

A dialética é o processo de produção da subjetividade do sujeito absoluto e, como tal, a sua “necessária ação”. De acordo com a estrutura da subjetividade, o processo de produção tem três níveis. Primeiro, o sujeito, como consciência, se refere imediatamente a seus objetos. O que é imediato e, contudo, é representado de maneira indeterminada, é designado por Hegel também como “ser”, o geral, o abstrato. Pois nisso ainda se abstrai da relação do objeto com o sujeito. Somente mediante essa retro-referência, que é a reflexão, o objeto é representado *como* objeto para o sujeito e este para si mesmo, e isto quer dizer, como se referindo ao objeto. Enquanto, todavia, apenas distinguirmos objeto e sujeito, ser e reflexão, opondo-os um ao outro, e nos fixarmos nesta distinção, o movimento do objeto em direção ao sujeito ainda não se manifestou a totalidade da subjetividade *para* ela. O objeto, o ser, está, não há dúvida, mediado pela reflexão com o sujeito, mas a própria mediação ainda não está representada *como* o mais íntimo movimento do sujeito *para* este. [O movimento] parte da tese, avança em direção à antítese e passa pelo interior da síntese e desta, em totalidade, retorna, da posição posta, a si mesma. Este curso recolhe a totalidade da subjetividade em sua unidade desdobrada (Ibidem).

Nota-se que o processo de construção da subjetividade consiste, tal como interpretado por Heidegger, num movimento dialético-especulativo, cujo ponto de partida é a tese, em seguida, o avanço em direção à antítese, a passagem pelo interior da síntese, cuja função é acolher a totalidade da subjetividade em sua unidade desdobrada, que compreende três momentos essencialmente articulados entre si. Em primeiro lugar, a consciência ou o sujeito se dirige imediatamente a seus objetos, à entidade como objetividade; isso que é primeiramente representado, ainda de maneira indeterminada e imediata, Hegel denomina “ser”, cujo caráter genérico, universal e abstrato indica que, aqui, está em pleno vigor o procedimento de abstração de sua relação com o sujeito. Em tal contexto, já é possível inferir que “a característica fundamental do idealismo em sua relação com o ser é a “posição” (*Setzung*), a “*positio*” ou *thésis*, como observa Heidegger (GA 12, 237). Ao concebê-lo como imediato indeterminado e universal abstrato, Hegel não é capaz, ao contrário do que poderíamos a princípio supor, de compreender o sentido de ser para além de toda e qualquer referência ao sujeito especulativo-dialético, tampouco de resguardar as autênticas possibilidades de doação ontológico-fenomenológica daquele. Por isso, na confrontação, é de relevância crucial considerar se se tem em vista o conceito hegeliano de ser ou o conceito essencial de ser, porquanto Hegel vincule a

negatividade e a negação com uma acepção de ser, compreendida de modo *restrito* e não-originário, consistindo, pois, num momento capital da história da metafísica em termos de esquecimento da *Seinsfrage* e da *Grundfrage* do nada. Já o segundo momento, o da antítese, por sua vez, caracteriza a retro-referência ou reflexão do sujeito no retorno a si, também denominada por Hegel “mediação”, bem como sua auto-apreensão a partir do objeto representado *como* tal, ou seja, a consciência acede a si mesma após ter-se visto no objeto (outro). Todavia, enquanto persistir a distinção entre objeto e sujeito, isto é, ser e reflexão, no movimento do primeiro em direção ao segundo ainda não se tornará acessível o total desdobramento da subjetividade. Embora não haja dúvida de que o objeto, ser, esteja mediado pela reflexão com o sujeito, o fato é que a própria mediação, ou negatividade absoluta, ainda não foi representada para o sujeito como *seu* mais íntimo movimento e como sua atividade infinita.

Somente quando a tese do objeto (ser) e a antítese do sujeito (reflexão) são articulados em sua necessária síntese que o movimento da relação sujeito objeto se põe plenamente em curso. Relação esta por Hegel denominada especulativa (*Speculum*: espelho), no sentido de que “mostra o movimento antes descrito, do sujeito ao objeto e do objeto ao sujeito, como um movimento *especular*, um movimento de ida e *volta* em que nenhum dos termos permanece fixo, senão que ambos resultam modificados, transformados em um saber superior” (CHIURAZZI, 2000, p. 82). Assim pensada, a especulação seria a positiva totalidade daquilo que a “dialética” quer aqui significar: o espelhamento e unificação do que se opõe como processo da produção do próprio espírito. Logo, ao situar a consciência ou o sujeito e seus correlatos no centro do próprio pensamento especulativo, Hegel parece, de acordo com Heidegger, trazer à tona não apenas a diferença, manifesta por aquele primeiro conceito de negatividade, entre ambos e seus dualismos não resolvidos, como também o princípio capaz de apreendê-los ou mesmo dissolvê-los, a negatividade absoluta (negação da negação) ou a operação sintética do saber absoluto⁵⁸. Nas próprias palavras de Heidegger, “o ‘nada’, e mesmo

⁵⁸ Para uma compreensão prévia do termo “absoluto”, Heidegger retoma a origem latina da palavra *ab-solvere*, procurando recuperar seu sentido radical: liberar, libertar, afrouxar, des-prender. Nos termos da problemática hegeliana, “absoluto” se configura como aquela entidade cujo saber se liberou, ao dissolvê-los, dos laços de dependência que até então mantinha com seus objetos (outro), para, desse modo, garantir sua verdade. O espírito “absoluto que se certificou de seu saber e, justamente, ante si mesmo e em si mesmo, já se retirou, assim, de todo representar isolado dos objetos, já não se fixa nos objetos para obter o verdadeiro neste fixar-se neles. O saber desprende-se da relação com os objetos. O representar [...] desprende-se (*absolvere*) de [tentar] encontrar no representar unilateral do objeto sua suficiente segurança. O desprendimento permite que este representar subsista, mas, com efeito, de um modo que já não se atenha apenas ao seu objeto. Este desprender-se da relação objetual [*gegenständlich*] por parte da certeza de si é sua liberação [*Absolvenz*]. [...] Declara-se livre de todo vínculo unilateral com os objetos e com o mero representar destes. [...] Só o verdadeiro, no sentido da certeza incondicionada de si, é o absoluto” (HEIDEGGER, 2002, 163). Uma tal concepção se torna mais clara e plausível

a ‘negação’ e o ‘negativo’ que Hegel estima tão altamente, na verdade, [são] apenas admitidos e apresentados aos poucos para que a mediação possa se apresentar diante de si na sua forma mais vazia e, com base no vazio desse pano de fundo, desdobrar o triunfo de seu devir” (2006, p. 250). Se o pensamento meramente formal se atém ao “abstrato” ou somente “à primeira negação” sem, todavia, considerar o “positivo em seu negativo”, a dialética-especulativa disso se encarrega ao negar essa negatividade formal por meio da “negatividade absoluta” ou “negatividade existente por si mesma” (GA 86, 716). Desse modo, o conceito de negatividade que primeiro emerge na *Fenomenologia* já está sempre comprometido com o processo de revelar a positividade do pensamento absoluto, pertencendo ao mundo da consciência que deve converter-se em espírito por meio da mediação (reflexão) por ela executada em cada uma de suas experiências com o objeto (BRENCIO, 2010, p. 218). Heidegger, inclusive, chega a argumentar que a “renúncia” da diferença é um “pressuposto essencial do possível caráter absoluto do pensamento incondicionado (GA 68, 14).

O mesmo volume (68) da *Gesamtausgabe* em que o conjunto de notas, *Die Negativität*, foi publicado, é também composto pelo ensaio, de 1942, intitulado *Elucidação da “Introdução à “Fenomenologia do espírito” de Hegel (Erläuterung der “Einleitung” zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”)*⁵⁹, no qual Heidegger identifica o fio condutor dessa obra no projeto de elaboração de uma ciência, cuja tarefa principal nada mais é do que caracterizar a experiência que a consciência⁶⁰ faz de si mesma e de seu objeto a partir da cisão que

se recordarmos a concepção de verdade que passou a vigorar na metafísica a partir de Descartes. Enquanto a verdade era conformidade do saber com o conhecido, o objeto desempenhava uma função indispensável, pois o sujeito cognoscente dependia de seu objeto para ser verdadeiro. Mas uma vez que a verdade é concebida como certeza, o ponto de interesse se torna o próprio conhecimento que se verifica e se comprova para si mesmo e em si mesmo. Para ser verdadeiro, o conhecimento não depende apenas de seu objeto, mas de sua própria certeza de si mesmo. Desse modo, o primeiro é liberado de sua completa dependência isolada do objeto no processo de aceder à verdade (RICHARDSON, 2003, p. 333).

⁵⁹ O comentário à *Introdução à Fenomenologia do espírito* de Hegel está estreitamente vinculado com o artigo publicado por Heidegger nos *Holzwege* sobre *O conceito de experiência em Hegel (1942)*, e com um seminário de 1942/43 sobre a *Fenomenologia* de Hegel e a *Metafísica* de Aristóteles.

⁶⁰ A esse respeito, Heidegger não deixa de ressaltar que é com Descartes que a metafísica, de acordo com as próprias palavras de Hegel, alcançou pela primeira vez a *terra firma [feste Land]* da “consciência”. No entanto, a principal diferença entre Descartes e Hegel consiste no fato de que, enquanto o primeiro apenas põe os pés nesta terra, o segundo a percorre completamente. Se Descartes, por um lado, a descobre nas *Meditationes de prima philosophia*, Hegel, por outro, dela toma posse em todo o *Sistema da lógica*, ou seja, tanto na *Fenomenologia do Espírito* quanto nas três partes da *Ciência da Lógica*: lógica do ser, lógica da essência como verdade do ser, e lógica do conceito como verdade da essência, na qual o ser está incluído (HEIDEGGER, 2003, p. 27). Além disso, Heidegger reconhece que, em relação a Descartes, Hegel tentou corrigir o isolamento e a ausência de mundo do cogito cartesiano, dando-lhe crédito por tentar superar a separação entre sujeito e substância, embora, na visão de Heidegger, ele o faz transformando a substância em uma noção ampliada do eu. Em vez de sair de si para se situar no mundo em que representa, a consciência se transcende apenas para encontrar a si mesma nesse mundo. O projeto filosófico de uma reconciliação com o mundo é, em certa medida, alcançado no sistema de Hegel ao conceber a relação Eu-mundo como identidade extrema. O saber absoluto é a auto-compreensão transparente da consciência de si. Por fim, Heidegger argumenta que esse ato reflexivo não revela o eu na sua compreensão de ser, mas é simplesmente autoapreensivo, não exprimindo a constituição fundamental do *Dasein* como ser-no-mundo.

inicialmente a caracteriza, cujo processo dialético consiste no próprio devir do espírito, bem como de seu saber incondicionado. Um dos traços decisivos da leitura heideggeriana consiste no peculiar significado ontológico atribuído ao termo “consciência”, em que já estariam contidas, por sua vez, as indicações necessárias para a determinação do lugar, previamente circunscrito por Descartes, ocupado por Hegel no âmbito da metafísica moderna. “A consciência [*Bewusstsein*] é agora a essência do ser do ente. Todo ser é objetividade da ‘consciência’. Portanto, quando Hegel subintitula por um momento [em 1807] esta obra *Ciência da experiência da consciência*, na qual se consuma a metafísica moderna, não devemos deixar de considerar a claridade desse momento, senão que a partir dele devemos explicar a obra” (GA 68, 78). Em seu itinerário em direção ao saber, Heidegger assinala a mobilidade essencialmente característica da consciência, declarando que seu ser consiste em “*estar a caminho para o que ela já é e, a cada vez, para o que ela mesma ainda não é*” (GA 5, 182). Em um primeiro momento, segundo Heidegger, ela é apenas saber relativo, ao ponto de que parece nada conhecer de si mesma, do que verdadeiramente é, haja vista que, por se encontrar absorvida por seu objeto, sua certeza (subjéctiva) se opõe a uma verdade (objetiva). Ao procurar continuamente preencher a lacuna entre seu conceito de saber e o que é em si mesma, como saber efetivo e real, ela, de modo gradativo, educa-se e transcende-se em direção ao ponto de vista da ciência do espírito.

Para tanto, a consciência deve, por um lado, superar sua posição anterior, ou seja, deve negar seu estágio precedente, por outro, cada nova figura deve seguir necessariamente a anterior, indicando que a negação de sua forma inatual não pode ser uma negação absoluta e que “as figuras da consciência não se sucedem umas às outras” (GA 68, 86). Cada nova forma não pode tomar a figura anterior da qual surgiu como algo puramente negativo, como puro nada ou um negar vazio, mas como a negação do resultado de um estágio precedente, ou seja, um “nada determinado que tem um conteúdo” (GA 68, 90)⁶¹. Hegel também denomina esta espécie

“Na metafísica de Hegel, a subjéctividade da razão é elaborada a ponto de ser absoluta. Como subjéctividade da representação absoluta, é claro que reconhece a certeza de si e a consciência de si corporal, mas apenas para absorvê-las no caráter absoluto do espírito absoluto” (HEIDEGGER, 1991, 225).

⁶¹ Na *Ciência da lógica*, Hegel recupera o movimento fenomenológico realizado pela consciência e a função metódica da negação determinada nesse processo, descrevendo-os com os seguintes termos: “Na *Fenomenologia do espírito* apresentei um exemplo desse método em um objeto mais concreto, a *consciência*. Apresentam-se aqui figuras da consciência, as quais em sua realização ao mesmo tempo se dissolvem cada uma a si mesma, têm sua própria negação como seu resultado – e com isso passam para uma figura mais elevada. A única coisa *para alcançar a progressão científica* – e em vista de cuja intelecção inteiramente *simples* é necessário se empenhar de modo essencial – é o conhecimento do enunciado lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação, e sim *a negação da questão determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada; que, portanto, no resultado está contido essencialmente aquilo do qual resulta – o que é propriamente uma tautologia, pois de outro modo seria um imediato, não um resultado. Na medida em

de negação de negação determinada: na medida em que a consciência se vê como resultado da figura que a precedeu, ela assume a forma anterior como seu conteúdo e, portanto, o conserva. Logo, o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular*. Na medida em que o que resulta, a negação, é negação *determinada*, ela possui um *conteúdo* e redonda em um novo conceito, porém, mais elevado, mais rico que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou oposição. Ela, portanto, o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu oposto (HEGEL, 2011, p. 34). No entanto, esse conteúdo não é algo absolutamente novo, desvinculado do conteúdo determinado do saber aparente, de cujas ruínas ele surge; pelo contrário, é precisamente neste novo conteúdo que se anuncia e se preserva a forma anterior do saber (cf. CHIEREGHIN, 2008, p. 46). Se nos ativermos à interpretação de Heidegger, “na medida em que o resultado, em verdade, é compreendido como negação *determinada* (*bestimmte Negation*), então assim se originou de imediato uma nova forma e foi feita a transição na negação, transição pela qual a progressão se dá por si mesma através da série completa das figuras” (GA 5, 121). Isto porque a negação determinada descreve o processo pelo qual a consciência nega, preserva e constrói a verdade de suas experiências passadas, permitindo-lhe obter uma melhor compreensão de seu objeto, já que ela aprende com seus equívocos anteriores (cf. RAE, 2012, p. 26). Em suma, como bem sustenta Werle, “a concepção de uma negação determinada assegura a superação do nada e do ceticismo. No percurso da consciência não verdadeira, a perda de seu objeto é somente negativa para ela, a consciência envolvida diretamente com uma determinada verdade alcançada mas do ponto de vista do processo inteiro, essa negação apenas prepara o estágio seguinte do trajeto fenomenológico [...]” (WERLE, 2003, 108).

A mobilidade ou o caráter transcendente da consciência decorre da inquietude e da angústia que ela carrega dentro de si, sendo constantemente movida pela necessidade de ultrapassar a si mesma, não se detendo nem se satisfazendo, portanto, com nenhuma estação precedente enquanto não atingir sua meta. Dito de outro modo, o esforço contínuo de busca pela unidade consigo mesma a impulsiona para além de qualquer satisfação limitada que possa adquirir em algum estágio particular no decurso de seu caminho, porquanto, a cada vez, seu objeto se mostra diferente do que até então parecia ser (GA 68, 102-103). Não por acaso, a

que o que resulta, a negação, é negação *determinada*, ela possui um *conteúdo*. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou oposição; ela, portanto, o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu oposto. Nesse caminho tem de se formar em geral o sistema dos conceitos – e se consumir em um percurso irresistível, puro, que não traz nada de fora para dentro” (HEGEL, 2011, p. 34).

consciência, ao longo de seu itinerário, sofre contínuas e dolorosas decepções, percorrendo, segundo Hegel, um caminho de dúvida (*Zweifel*) e de desespero ou inquietude (*Verzweiflung*), cuja origem é a cisão entre ela e seu objeto, em rigor, a negatividade que inicialmente a caracteriza. “A consciência natural irá revelar-se apenas ser conceito de saber, ou saber não real, assim assume para si este caminho um sentido negativo, e isso tem para ela o valor de uma perda de si mesma, o que é a realização do conceito; pois, por este caminho, perde a sua vontade. Pode por isso ser considerado o caminho da *dúvida*, ou, mais propriamente, o caminho do desespero” (HEIDEGGER, 2002, p. 146). Apesar disso, Heidegger, aqui, encontra um problema que, para ele, se mostra determinante: a natureza radical da cisão, da dor e do desespero deve ser atenuada em todos os âmbitos da *Fenomenologia* tão logo uma reconciliação seja prometida com antecedência, ou seja, tão logo o absoluto seja pressuposto como uma resposta à necessidade da filosofia. Trata-se, pois, de ressaltar que, embora o escopo de Hegel consista na descrição do processo de devir do saber absoluto e, para tanto, se mostre necessário começar pelo saber limitado da consciência e de sua diferença para com o objeto, em tal começo já está presente, de forma implícita apenas, o ponto de vista da ciência do espírito. “A fenomenologia se move, de acordo com sua intenção e sua tarefa interna, desde o início no elemento do saber absoluto e, portanto, somente ele pode ousar “preparar” esse elemento” (Ibidem). Um tópico que Heidegger não deixa de retomar numa nota dos cursos de 1941 sobre *A metafísica do idealismo alemão*; desta feita, porém, insinuando suas implicações para a tematização do negativo: “Negatividade: a cisão e a ruptura [*Zerrissenheit*]: sua origem está na unidade, como [unidade] infinita [leia-se: saber absoluto]” (GA 49, 180).

Na medida em que se caracteriza por impelir-se para sua verdadeira existência, a consciência, certamente, deve atingir um ponto em que se libertará de sua aparência de estar afetada por algo estranho, que é apenas para si e como algo outro. Quando, em rigor, sua aparição se igualar à sua essência, a sua apresentação, por conseguinte, coincidirá justamente com a autêntica ciência do espírito; e, por último, posto que ela mesma compreende esta sua essência, irá caracterizar a natureza do próprio saber absoluto. Para sermos exatos, a consciência não admite, em conformidade com o seu conceito, conter em si, embora de modo latente, a princípio, nada menos do que “todo o reino da verdade espiritual” (cf. HEIDEGGER, 2002, p. 154). O que mais intriga Heidegger sobre o desdobramento fenomenológico da realidade do espírito é, pois, o fato de nela residir tanto a “origem” quanto o resultado da progressão dialética da consciência, permitindo-lhe identificar uma certa “primazia ontológica” da unidade sintética da subjetividade absoluta sobre a negatividade como cisão. Em relação às figuras de sua essência, certo é que o espírito deverá se desenvolver a partir da mais vazia e pobre, em que, a

princípio, está o mais afastado possível de si mesmo; nesta alienação, entretanto, reside, por sua vez, a condição fundamental pela qual o absoluto, ao supracumir todas as formas de desigualdade do Eu no confronto com seu objeto, se dá a real possibilidade de se auto-apreender em unidade (GA 68, 86-7)⁶². Até porque “o saber tem sua *meta* fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito” (HEGEL, 2003, § 80, p. 76). O saber absoluto não é simplesmente movimento, mas movimento direcionado, um desenvolvimento teleológico da potencialidade para atualidade, do implícito, imediato, abstrato ao explícito, mediato e concreto. Por conseguinte, a despeito de desempenhar uma função decisiva na exposição fenomenológica, Heidegger constata que a temática da negatividade se encontra inserida no âmbito da pura atividade do sujeito absoluto, perfazendo o caminho por meio do qual a consciência⁶³ se eleva ao nível do saber espiritual e

⁶² Resulta um pouco mais compreensível que a busca pelo saber absoluto seja elaborada nos termos de ser-consciente e de ser-autoconsciente, se não passarmos por alto o fato de que saber (*wissen*) e ser-consciente (*Bewusstsein*) são, para Hegel, o mesmo e se explicitam reciprocamente (GA 5, 125). Sobre esse tópico, são especialmente elucidativos os comentários de Richardson, ao esclarecer que a equivalência de saber e consciência exige que consideremos, a título de acréscimo, o seguinte: saber é ser (*sein*) consciente (*Bewusst*), em rigor, ser no estado do saber, como condição na qual o sujeito cognoscente se encontra. Em semelhante estado, também estão, simultaneamente, presentes o correlato do saber, o conhecido (sabido, *Gewisste*) como tal – aquilo que o sujeito cognoscente ou sapiente (*Wissende*) representa imediatamente –, além do próprio representante e seu comportamento de representar ou saber. Quanto à significação de saber, Heidegger retoma a raiz indo-germânica *vid* para nela encontrar uma correlação com o termo alemão *wissen*, o que lhe permite interpretar o sentido fundamental de *wissen* como ver, avistar alguma coisa ou tomar conhecimento de algo. Ver, contudo, significa, em última instância, tornar-presente ou ter algo diante de si no re-presentar; o que foi visto está presente para quem vê porque foi presentificado (Cf. HEIDEGGER, 2002, p. 172). Nesse caso, o sentido de “ver” é ampliado para incluir qualquer tipo de presentificação, de modo que o saber de Hegel, assim como o pensamento (*cogitare*) de Descartes, abarca qualquer operação pela qual o sujeito torna “algo” presente para si mesmo, seja de ordem sensível, racional, volitiva ou afetiva. Saber, portanto, é ter-visto, ter-presentificado. No tocante ao saber absoluto, o que se torna presente é o próprio sujeito que presentifica, isto é, nenhum objeto particular, pois estamos lidando com uma entidade, um saber que se liberou da dependência de objetos específicos. Ser-consciente, portanto, considerado em sentido absoluto, significa ser no estado de tornar-presente a própria atividade de presentificar como tal. Em suma, “a presentificação é a característica fundamental do saber no sentido da autoconsciência do saber absoluto. Em outras palavras, a presentificação caracteriza o ser do absoluto como tal, cujo ser é presença [*Anwesenheit*] apenas no modo da representação (RICHARDSON, 2003, p. 335). Na representação, o sujeito retorna a si mesmo e se torna consciente de que é essencial para a possibilidade de presentificação de todo e qualquer objeto. Essa auto-descoberta que a representação revela mostra a relação essencial entre sujeito e objeto como subjetividade.

⁶³ Já na *Vorlesung* de 1929-30 sobre o *Idealismo alemão*, Heidegger estabelecia as diretrizes básicas dessa leitura interpretativa, ao declarar que, devido ao predomínio da dialética no idealismo alemão, “a concepção básica do eu como sujeito absoluto se torna conhecida, ou seja, é finalmente compreendida logicamente e isso significa que essa metafísica se afasta da questão básica em que toda a metafísica, tanto quanto sua possibilidade, está fundamentada: a questão do ser da existência humana [*Dasein*] a partir da qual a questão universal e fundamental do ser pode ser colocada (GA 28, 122). Logo a seguir, ele acrescenta que “precisamente, aqui, no esforço mais resolutivo pela metafísica, o ser não está presente antes de tudo” (GA 28, 122) e, como poderíamos acrescentar sem correr o risco de subverter o argumento de Heidegger, tampouco o nada. A inserção da problemática da estrutura ontológica do humano no âmbito da subjetividade absoluta, efetuada pelo idealismo, constituiria, pois, um dos principais e mais paradigmáticos entraves à tarefa fundamental de se elaborar conceitualmente a pergunta pelo sentido da estrutura que “determina os entes como entes” a partir da compreensão de ser inerente ao *Dasein* (GA 29/30, 305).

incondicionado. “A partir daqui, infere-se a plena resolução [*Auflösung*] da negatividade na positividade do absoluto” (GA 68, 14), resume ele.

Ainda que o negativo constitua parte essencial do movimento especulativo-dialético realizado pelo espírito, não podemos perder de vista que semelhante movimento não se reduz unicamente à negatividade, mas representa o processo de produção do sujeito incondicionado e seu pleno desdobramento, partindo da consciência imediata ou natural e se dirigindo ao saber absoluto⁶⁴. É por esse entre outros motivos que Heidegger, em *Die Negativität*, endereça a Hegel a seguinte objeção: “A ‘negatividade’ é a ‘energia’ do pensar incondicionado, porque, desde o início, [ele] abandonou já todo negativo, tudo que é ao modo do ‘não’ [*Nichthafte*]. A pergunta pela origem da “negatividade” não tem sentido nem fundamento [para Hegel]. A negatividade é o inquestionável: negatividade como essência da subjetividade” (GA 68, 14). Em termos mais claros, Heidegger encontra o núcleo essencial da divergência para com seu predecessor no diagnóstico de que, para este último, “[a negatividade] não é nada de negativo”, mas antes constitui a “posição na qual o espírito, pela sua atividade mesma, se põe como absoluto” (HEIDEGGER, 1973b, p. 408). Neste sentido, o negativo hegeliano seria, em última instância, estéril, porque se encontraria enraizado no processo de articulação da unidade mais ampla do positivo, da síntese, do absoluto, ou seja, pertenceria ao próprio movimento pelo qual o espírito procede continuamente para além do que ele é, convertendo-se em instrumento do método dialético. “Em Hegel, a negatividade já é completamente superada com antecedência, tornando-se inofensiva e, somente assim, e precisamente por esse motivo, está em jogo” (HEIDEGGER, 2006, p. 261). Essa perspectiva da abordagem hegeliana do negativo, desde o início concebido sob viés da subjetividade do pensar absoluto, não poderia receber confirmação mais inconfundível, ressaltará Heidegger numa passagem, no mínimo, controversa do conjunto de notas de 1938-39, do que no tratamento por Hegel oferecido ao fenômeno da morte:

A negatividade como cisão [*Zerrissenheit*] e separação [*Trennung*] é a morte – o “senhor absoluto” – e a vida do espírito absoluto não significa outra coisa que suportar e se libertar da morte. (Mas esta “morte” não deve nunca ser levada a sério; nenhuma catástrofe possível, nenhum colapso e subversão possíveis; tudo amortecido e nivelado. Tudo está já *incondicionalmente* assegurado e acomodado). A filosofia como ab-soluta, como in-condicionada tem que *conter em si a negatividade* de modo singular, e, contudo, no fundo

⁶⁴ Sobre este ponto, é especialmente significativa a interpretação de Werle: “[...] Importa também distinguir que o nada do qual se trata em Heidegger não é a negatividade, o negativo ou a *negação determinada* de Hegel. Pois em Hegel o nada é dominado pela subjetividade, submetido à força de determinação da dialética inerente à consciência em seu auto-movimento de determinação rumo ao saber absoluto” (2003, p. 108).

não levá-la a sério. O des-prendimento como conservação, a completa compensação no todo (GA 68, 24).

É bastante sintomático, contudo, que, a despeito da polêmica crítica, presente no excerto, Heidegger não ofereça, no conjunto de notas de 1938/39, um tratamento pormenorizado ao conceito hegeliano de morte. Tampouco se pode encontrá-lo em sua única *Vorlesung*, de 1930-31, inteiramente dedicada à interpretação pormenorizada dos primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito*, nem no ensaio *Elucidação da Introdução à “Fenomenologia do espírito”* de Hegel ou ainda no texto sobre o *Conceito de experiência de Hegel* (1942), embora vez ou outra mencione o referido conceito. Tendo em vista que a morte constitui, um problema vital, para Hegel, o modo como ele, no desenvolvimento da exposição fenomenológica, abordou sua função decisiva torna-se ainda mais significativo e deveria ter sido objeto de uma reconstrução detalhada por parte de Heidegger. Semelhante ausência e a abordagem redutiva, talvez até parcial, presente no excerto, correm o risco de privar o conceito de morte da complexidade e fecundidade por ela apresentada nos textos hegelianos. Ainda que somente esboçada, a crítica heideggeriana se articula, ao menos nos parece, em torno ao problema, cuja solução se mostra, em certa medida, tendenciosa, de considerar se, a despeito de constituir um momento importante do movimento dialético realizado pela consciência, a morte, como manifestação da negatividade, em rigor, do “princípio determinante” do sistema hegeliano, teria sido tema de abordagem originária. Com a acusação de que que a vida espiritual a suporta e a conserva, Heidegger parece ter em vista a capacidade do sujeito absoluto de, na experiência especulativo-dialética completa de si, abstrair das coisas externas e de sua própria existência (*Dasein*) imediata, superando a dor infinita da negação de seu imediatismo natural, isto é, a limitação, a finitude ou a morte. Que esta última seja um momento conservado e acomodado pelo absoluto parece receber comprovação notória quando, num texto de capital relevância, aludido diretamente por Heidegger em *Die Negativität* (GA 68, 24) e em alguns outras obras (1991, pp. 61, 62), Hegel afirma que a vida espiritual não consiste em se evadir da morte, mas sim em nela se sustentar e se manter.

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém, não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento [cisão] absoluto [a]. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é

nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser” (HEGEL, 2003, p. 32).

A alusão feita por Hegel à morte nesse excerto do prefácio torna visível, sob a ótica de Heidegger, a imagem metafórica que domina todo seu sistema: a de um absoluto que não é alheio à morte mesma, a saber, ao aniquilamento completo e definitivo (não-ser), mas que, em seu devir, deve triunfar sobre ela, ao mobilizar sua negatividade em proveito próprio (GA 86, 108). Hegel, por exemplo, na *Enciclopédia*, oferece uma definição formal à essência do espírito, declarando que sua natureza coincide com a liberdade, isto é, com “a negatividade absoluta do conceito como identidade consigo mesma”, porquanto ele seja dotado do poder de “abstrair de todas as coisas externas [...], ou seja, de sua própria existência (*Dasein*)”, ao “suportar a negação de seu imediatismo natural, a dor infinita, sem ser aniquilado, em rigor, mantendo-se afirmativo nesta negatividade e para si mesmo idêntico” (HEGEL, 1997, § 382, p. 436). Além disso, segundo o que o próprio Hegel escreve na *Fenomenologia*, o caminho para a dúvida mais profunda e para o dilaceramento mais radical como a negação real do existente são momentos fundamentais para a compreensão do espírito. Não obstante, eles apenas se tornam suficientemente inteligíveis se considerarmos que, em sua educação para o ponto de vista espiritual, “a consciência é arrancada para fora, para além de si mesma, isto é, do saber natural para o saber real. Nessa ultrapassagem, por assim dizer, ela não apenas perde aquilo que toma como seu verdadeiro, mas também a vida” (HEIDEGGER, 2002, p. 189). Por isso, a transcendência para fora, para além de si mesma, é, em certa medida, a morte constante da consciência natural, bem como das formas preestabelecidas por sua natureza. Ao morrer, observa Heidegger, ela “se sacrifica, para, com sua morte, ganhar pelo sacrifício, a ressurreição para si mesma. Neste arrancamento para fora, para além de si mesma, a consciência natural sofre uma violência. Porém, ela provém da consciência mesma. A violência é o vigorar da inquietude na própria consciência. Este vigorar é a vontade do absoluto” (Ibidem).

Isso significa que o espírito, em sua articulação essencial, se move no elemento de transcendência de toda e qualquer forma da existência imediata, simples e não refletida pela qual possa vir a se manifestar, mostrando-se capaz de sustentar a dor infinita da negação de seu caráter natural imediato, cuja limitação e finitude parecem impedi-lo de alcançar a suprema identidade conceitual consigo mesmo, em rigor, sua “verdadeira essência”. Como bem pontua Brencio, a “jornada do Espírito na negatividade é a morte: o absoluto deve poder suprasumir a finitude” (*die Endlichkeit aufzuzehren*) para efetuar seu devir”. Não é trivial, pois, que

Heidegger chama atenção para o fato de que, ao final da *Fenomenologia*, Hegel denomine o referido devir de “calvário do espírito absoluto” (GA 5, 202) e a ideia de morte parece, de início, bem representar esse martírio, pois constitui uma espécie de prova à capacidade espiritual de compreender-se em unidade, representando “o absoluto estremecimento – o absoluto tremor de tudo” (GA 68, 28). Se, por um lado, devemos reconhecer que o espírito “morre na dor da negatividade” e que Hegel não deixa de enfatizar a relevância dessa experiência, por outro, entretanto, seria preciso ter em conta, de acordo com Heidegger, que cumpre “à vida eterna do espírito triunfar sobre a morte, mobilizando sua negatividade em proveito próprio” (GA 86, 108). “Esse desapareço [*Loslösung*] de tudo que é finito, que é a essência do absoluto, ocorre com a ajuda da negação. A negação pode desempenhar esse papel porque o absoluto é designado como autoconsciência” (GA 86, 735). Por certo, Hegel não ignora a negatividade inerente à finitude, porém, ela se encontra desprovida de qualquer estatuto originário, uma vez que o movimento da consciência, já desde o início, se compromete com a ultrapassagem dialética de seus limites. Longe, pois, de representar a ruptura radical de todo horizonte de sentido, como reivindica Heidegger, a morte se apresenta como um “momento necessário na vida da absoluto”, a saber, o ponto de virada que também marca seu “retorno a si mesmo” desde a alienação em que se viu imerso ou, em outras palavras, sua “ressurreição” (W 13, 450/454). Com efeito, é a morte que efetua, para o espírito, a transição da singularidade de sua vida natural para a universalidade do saber de si interiorizado, num processo pelo qual ele se liberta de todos os laços de dependência para com tudo aquilo que é imediato. Portanto, se a morte da consciência singular pode, de fato, ser considerada sua negação abstrata, permanece o fato de que apenas a contingência de suas características não-essenciais, e, portanto, ineficazes, é abolida. “A morte perde essa significação natural na consciência-de-si espiritual, ou seja, torna-se seu conceito indicado acima: a morte daquilo que imediatamente significa, do não-ser *deste Singular* se transfigura na *universalidade* do espírito, que vive em sua comunidade, e nela cada dia morre e ressuscita” (HEGEL, 2003, § 784, p. 526), observa Hegel.

Neste sentido, parece legítimo concluir que morte se faz presente como mera figura de limitação, a ser superada e transcendida, no caminho da consciência para o saber absoluto, de modo que ele não se encontra verdadeiramente ameaçado pela “dissolução”. A situação é bem contrária, em rigor; pois, em tal cenário, a morte deixa de ser a condição extrema que ameaça a existência humana como um todo, mas representa a passagem “do indivíduo ao universal”, sendo, portanto, neutralizada pelo “poder mágico do espírito que converte o negativo em ser” (HEGEL, 2003, p. 32). Em termos mais claros, não parece exagero ressaltar, ainda sob a perspectiva de Heidegger, que não se trata mais da morte, no sentido apropriado da palavra,

mas da morte da singularidade que ressuscita na universalidade ou, se a considerarmos por outro ponto de vista, a morte da abstração, do caráter imediato, limitado e finito da essência espiritual, isto é, a negação da negação ou a morte da morte, conforme uma formulação de Wahl (1994, p. 74). Parece ser justamente esse o motivo pelo qual Heidegger se vê habilitado a declarar que Hegel não teria levado a negatividade a sério, já que durante a jornada do espírito, a morte permanece de todo irreduzível ao fenômeno do nada como finitude de ser e da existência mesma, sendo absorvida pela positividade, em rigor, pelo “ressurgimento da vida”, de modo que o “não”, como possibilidade da impossibilidade, da morte e o colapso que ela representaria teriam sido substituídos por um “sim” incondicionado. Se Hegel não é capaz de identificar na situação-limite da morte a origem radical da negatividade, tal como o próprio Heidegger o fizera, se deve ao fato de o espírito absoluto e seu poder positivo de síntese já tê-la, desde o início, internalizado, conservado e superado. “O negativo pertence à positividade da representação absoluta. Subjetividade é representação absoluta, que por si só medeia, preserva e suprassume tudo o que condiciona. É espírito absoluto” (HEIDEGGER, 1991, p. 143). O sentido da negatividade de todo pensamento especulativo como articulador do movimento de devir do espírito estaria, pois, fundado em uma negação da morte, que, por sua vez, o impediria de confrontar o verdadeiro sentido da perda, do sacrifício sem redenção, do puro e simples colapso oriundo da impossibilidade.

À luz dessas considerações e em virtude dos apontamentos críticos de Heidegger, não se deve passar por alto a tarefa, que, por sua vez, orientará o tópico subsequente do presente capítulo, de reconstruir os traços gerais da abordagem da morte efetuada por Hegel, bem como do contexto no qual emerge o problema, privilegiando, sobretudo, o quarto capítulo, a introdução e o prefácio da *Fenomenologia*⁶⁵. É bem conhecido que, na obra de 1807, o “contato antropogenético com a morte”, segundo uma expressão de Agamben tomada de empréstimo de Kojève, situa-se na célebre dialética do desejo e na busca por reconhecimento mediante a colocação da vida em risco na luta entre consciências (AGAMBEN, 2006, p. 68). Ao experimentar a angústia e o medo diante daquele “senhor absoluto” que é a morte, a consciência servil se desvincula de sua existência meramente natural e limitada, tornando-se consciência

⁶⁵ Em vista dos propósitos mais imediatos desse capítulo, foge de nosso escopo a reconstrução detalhada da função sistemática exercida pelo tema da morte na filosofia hegeliana, uma tarefa que, por si só, requereria outra pesquisa. Uma análise mais aprofundada do tópico deveria necessariamente examinar, para além da dialética da dominação e da servidão na *Fenomenologia do espírito*, também a seção sobre a *Liberdade absoluta* e sobre o *Terror*, bem como o capítulo da *Religião*. Além disso, seria necessário considerar a transição do reino da Natureza para o do Espírito, conforme explicitado na *Enciclopédia*, compreender o papel da guerra na *Filosofia do direito*, abordar a ideia lógica da vida, bem como identificar os usos metafóricos do tema da morte (especialmente aqueles que se referem ao simbolismo da pirâmide e da tumba) no sistema (Cf. BEAULIEU, 2015, p. 111).

humana, isto é, negatividade absoluta que suporta e se conserva na morte (Ibidem). Logo, é somente após compreendermos qual a significação denotada pela negatividade dessa última no horizonte de pensamento hegeliano que será possível examinar a interpretação por Heidegger oferecida aos respectivos conceitos, cuja função é constituir uma base mais profunda ou um fundamento desfundado (abismo) ao qual seria preciso reconduzir, mediante *Auseinandersetzung*, a abordagem de Hegel, dado seu caráter não-originário.

3.3 Dialética do desejo e do reconhecimento: morte e negação abstrata

“A consciência é autoconsciência” – esta proposição, que constituirá o ponto de partida do capítulo quarto da *Fenomenologia do Espírito*, deverá, tal como Heidegger aponta na *Vorlesung* de 1930-31, ser estritamente interpretada em sua significação especulativa (GA 32, 193). A cópula (“é”), ali presente, não denota, que, junto aos atos conscientes dirigidos a objetos, esteja sempre, ao mesmo tempo, contido um ato reflexivo. Ela, em vez disso, nos mostra que a *essência* ou verdade, em sentido absoluto, da consciência reside, em última instância, na consciência de si, definida como condição de possibilidade da objetividade em geral. Na passagem da consciência para a consciência de si, não estaria em jogo, pois, o mero retorno reflexivo e onticamente aperceptivo da consciência para si mesma, nem a transição para a esfera interna e imanente de suas vivências (GA 32, 193). Não seria intuito de Hegel, conforme a leitura heideggeriana, alçar a autoconsciência à condição de esfera última e primária da realidade, mas tão somente trazer, por meio dela, a *realidade efetiva do espírito* e do absoluto em geral (GA 32, 198). Tampouco seria demasiado ressaltar que, com a emergência da consciência de si, a exposição hegeliana se depara, pela primeira vez, com “uma certeza que é idêntica à sua verdade”, bem como com uma figura na qual “o objeto, por fim, corresponde ao conceito”, porquanto o sujeito ou o Eu torna-se objeto para si mesmo (Ibidem). Conforme se lê em Hegel: “O eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio” (HEGEL, 2003, § 166, p. 135). Isso, por sua vez, significará para a leitura de Heidegger que os

dois momentos da consciência de si (o ser-para-si e o ser-para-outro) não são duas determinações simplesmente dadas e justapostas, mas se co-pertencem de um modo que [...] poderíamos expressar assim: a consciência do objeto, quando a consciência acede a si própria e se torna autoconsciência, não é deixada para trás ou abandonada, mas é assumida e incluída no saber de si mesma da consciência (GA 32, 199).

A abordagem fenomenológica inicial da consciência de si exige a prévia distinção de seus dois momentos: o saber de si e o saber de outro, isto é, da objetividade, que é negativa em relação ao saber. Se nos três capítulos precedentes da obra, as figuras da consciência se constituíam, em última instância, como saber de outro, isto é, do mundo sensível, percebido e conhecido em geral, quando se realiza a passagem à autoconsciência, surge, em contrapartida, uma nova forma de saber, irreduzível, por sua vez, à tautologia sem movimento da identidade vazia do Eu consigo mesmo. O processo de constituição da consciência de si exigirá a reflexão a partir do mundo sensível percebido, ou seja, um retorno a partir do *ser-outro*, que, desse modo, é conservado nesta nova etapa, sem ter simplesmente desvanecido no itinerário dialético. O tópico decisivo, porém, é sobretudo o tipo de conservação que, aqui, se põe em jogo. A extensão do mundo sensível e percebido não mais apresentará o caráter de ser-em-si, ou seja, a qualidade de essência simples subsistente e independente que, de maneira passiva, refletia a consciência, mas estará presente na mera condição de momento da consciência de si. Perante algo outro, que nada mais é que seu objeto, o Eu opera de modo a subordiná-lo a si próprio ou, segundo a terminologia hegeliana, a negar sua subsistência independente, convertendo-o em mera aparência⁶⁶.

Não é o caso, contudo, de que a alteridade mundana se converta em algo ilusório, pois ainda se trata de uma objetividade real, sensível e perceptível, mas cuja presença se vê, neste caso, condicionada à vigência do Eu, passando a apresentar mero caráter fenomênico. Por isso, o mundo sensível e percebido, após ser negado pela consciência de si, passa a subsistir para ela na condição de mero fenômeno, ou de diferença, que, por não conter em si nenhum ser, consiste em mera aparência. Quando alçada a essa nova condição, a alteridade adquire o estatuto de mera abstração que, ao mesmo tempo, é, para a consciência, pura essência evanescente. A partir desse estágio, a consciência como saber de si mesma, terá duplo objeto: “um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcado *para ela* com o *signal do negativo*; o segundo objeto é justamente *ela mesma*, que é a *essência* verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto” (HEGEL, 2003, § 167, pp. 136-7). O ser-outro imediato, representado pelo mundo sensível e percebido, se situa no campo dessa essência verdadeira, não sob a condição de objeto que se coloca diante da consciência, mas como

⁶⁶ A consciência de si é o nascimento dialético do homem como o ser que está consciente de sua condição absoluta como sujeito pensante. O primeiro estágio dessa subjetividade é a intensa consciência do indivíduo de seu vazio, insegurança, ansiedade e inquietação – seu mero *Dasein* ou ser-aí como este indivíduo e não outro. A autoconsciência humana declara tacitamente: “eu sou eu”, mas ela ainda não provou para si mesma que é digna desta declaração. No decorrer do quarto capítulo, o sujeito se esforça por tornar objetiva sua certeza subjetiva, dando significado e validade concretas para a sentença: “eu sou eu mesmo”.

fenômeno que está marcado com o “sinal do negativo” após seu caráter em-si ter sido suprimido, no movimento do Eu pela busca de realização da identidade real e concreta consigo mesmo.

Por isso, o mundo sensível é para ela [consciência de si] um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem *em si* nenhum ser. Porém, essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência de si é desejo, em geral (HEGEL, 2003, § 167, p. 136).

Ao movimento reflexivo pelo qual a consciência retorna a si mediante a negação da subsistência de seu objeto, isto é, após a conversão do ser-em-si do mundo sensível e percebido em aparência ou fenômeno, buscando transformar a certeza de si mesma em verdade, Hegel denomina desejo (*Begierde*). Longe de coincidir com uma consciência teórica, pacífica, de um objeto, o desejo, esclarecem as *Vorlesungen sobre a Filosofia do Espírito*, de 1827-8, consiste, antes, na convicção “de que o existente é em si mesmo, para a autoconsciência, uma nulidade” (HEGEL, 2007, p. 184). A negação autoconsciente não resulta, pois, de um exercício teórico e abstrato, mas constitui uma atividade concreta e prática do sujeito situado e “encarnado”. Se a consciência de si deve ser compreendida sob a figura do desejo, segue-se que a representação mais imediata do correlato desse desejo não é, em última instância, o objeto sensível, mas sim o voltar-se do eu para si mesmo como ser vivo. O meio pelo qual, segundo Hyppolite, a consciência de si se prova e se busca, o que constitui sua primeira verdade e aparece como seu outro, é a vida. Assim, em vez de deixá-lo intacto, tal como ocorre em qualquer atividade puramente teórica, a consciência consumirá o objeto, anulando ativamente sua alteridade, de modo a ratificar a certeza de si mesma (HYPPOLITE, 1974, p. 161). Esta dialética da assimilação, engendrada pelo desejo, estará voltada, por sua vez, para a conservação da vida, já que anular genuinamente a alteridade do objeto desejado requer que a consciência o incorpore e o assimile, estabelecendo relações práticas com as coisas do mundo mediante atos de negação que anulam a existência de seus objetos, provando que estes dependem dela⁶⁷.

⁶⁷ A noção de desejo se torna um pouco mais inteligível se considerarmos que, para Hegel, a unidade da autoconsciência consigo mesmo não está previamente dada, mas deve ser alcançada, porquanto existe uma oposição ou cisão interna entre ela e seu objeto, uma espécie de alienação, a ser superada. Na medida em que a consciência de si não se define pela tranquila igualdade e unidade consigo mesma, em seu processo de constituição ou mesmo de formação, ela se vê obrigada a lidar seriamente com o ser-Outro, para então superá-lo. O desejo é a força negativa pela qual o Eu procura anular a alteridade do mundo e, assim, constituir a unidade consigo. Desse modo, a estrutura lógica da consciência de si não admite ser compreendida mediante a igualdade formal ou “tautologia sem movimento do eu=eu”, pois ela, em rigor, já sempre está voltada para o mundo, para o outro. Porém, o objeto é para ela mero fenômeno ou aparência evanescente, carecendo de subsistência, haja vista ter sido

A identificação, por parte de Hegel, dos processos conscientes de negação com a dinâmica desiderativa em geral não significa que a consciência seja a única que, nesta etapa do itinerário dialético, busca exprimir a certeza de si mediante desejo (GEORGE, 2008, p. 55). Pelo contrário, “nem mesmo os animais estão excluídos dessa sabedoria, mas antes se mostram iniciados mais profundamente nela; pois não ficam diante das coisas sensíveis como em si essentes, mas desesperando dessa realidade, e na plena certeza de seu nada, as agarram sem mais e as consomem” (HEGEL, 2003, § 109, p. 93). A consciência de si, neste contexto, admite, conforme a explicação de Kojève, ser comparada às formas de vida animal, governadas por apetites mais ou menos instintivos, ao buscar a certeza de si sobretudo na satisfação das necessidades apetitivas de consumo de objetos naturais (2012, p. 12). Como esse “sujeito de desejo” se notabiliza pelo mero vazio, estando essencialmente marcado pela falta, ele apenas é capaz de obter “um conteúdo positivo real” pela operação de negação, com a qual procura se satisfazer mediante a destruição, transformação e assimilação do objeto (não-Eu) desejado. Tão logo, porém, a vacuidade característica da consciência vivente é preenchida pelo conteúdo positivo do Eu, constituído pela negação, ela se revela como mera função do conteúdo positivo do não-Eu assimilado. Segue-se, assim, que se o desejo estiver, inicialmente, orientado ao objeto natural, o Eu também será natural, porquanto a consciência oriunda da satisfação obtida com o consumo apetitivo compartilhará a mesma natureza das coisas às quais esse desejo se dirige: será um Eu vivo, em rigor, um Eu animal orientado à sobrevivência e aos apetites do corpo (KOJÈVE, 2002, p. 12)⁶⁸.

Para que o homem seja verdadeiramente humano, para que se diferencie essencial e realmente do animal, é preciso que, nele, o desejo humano supere de fato o desejo animal. Ora, todo desejo é desejo de um valor. O valor supremo para o animal é sua vida animal. Todos os desejos do animal são, em

marcado com o sinal do negativo num processo de suprassunção da diferença necessário à posição da identidade do eu. Como puro movimento ou atividade em busca da realização da unidade consigo, a consciência de si se caracteriza, em sua forma mais básica, como desejo em geral.

⁶⁸ Kojève torna ainda mais claro esse ponto, ao declarar que, embora “o desejo animal seja condição necessária da autoconsciência, não significa que seja condição suficiente dela, haja vista que, por si só, esse desejo não constitui mais que o Sentimento de si, que se realiza pela “negação” do objeto desejado necessário à manutenção da vida, pertencendo a um ciclo interminável de sujeição aos apetites do corpo” (KOJÈVE, 2002, p. 11). É sobretudo por esta razão que se faz necessário evitar reduzir o desejo unicamente à função intencional ligada à satisfação das necessidades apetitivas da consciência, a ser eliminado pelo consumo do objeto natural. O que se põe em jogo, aqui, é precisamente a operação de auto-posição da consciência: mediante o desejo, ela procura a certeza de si mesma ao marcar imediatamente seu objeto com o caráter do negativo. Haveria, pois, certa ambiguidade ou dualidade no correlato objetivo suposto pela figura do desejo. O objeto para o qual ela se dirige verdadeiramente não é, ao contrário do que poderíamos a princípio inferir, o objeto sensível, visado apenas como um meio, mas sim a unidade do eu consigo mesmo. O que a autoconsciência tem em vista no desejo, embora o saiba de modo implícito apenas, não é propriamente o objeto, mas o próprio eu, isto é, o desejo como tal, pelo qual ela tenta provar sua certeza de si, tornando-a objetiva e real, ao efetuar a negação da independência do objeto.

última análise, uma função do desejo que ele tem de conservar a vida. O desejo humano deve superar esse desejo de conservação (KOJÈVE, 2002, pp. 13-4).

Em sua forma imediata ou natural, a experiência do desejo se caracteriza por ser essencialmente trágica, haja vista que, em seu decurso, a consciência de si experimenta a impossibilidade de o objeto fornecer a certeza que ela tanto almejava, isto é, a transcendência efetiva sobre o mundo. Mais precisamente, a atividade prática, que visa estabelecer a certeza da autoconsciência mediante a remoção da alteridade, se revela um fracasso, porquanto redundando tanto na infinita reprodução do desejo quanto de seu objeto, desembocando numa “má infinidade”. Se tivermos em vista que a satisfação ocorre apenas no nível singular e efêmero, o consumo do objeto nada mais faz do que reproduzir o desejo, reduzindo-o a uma compulsão implacável. Imerso no tempo como puro fluxo da vida, o eu apetitivo está à procura de algo que nunca encontra, de modo que, enquanto estiver neste nível, permanecerá constantemente insatisfeito. A vida apetitiva não redundando na confirmação de sua certeza, mas apenas revela sua dependência crônica e incessante da presença da objetividade natural para se satisfazer; ao destruir ou negar seu objeto, ela apenas acaba por posicioná-lo como independente ou, em terminologia hegeliana, por ressuscitá-lo no próprio ato de negá-lo. Assim, a consciência de si aprende que o objeto tem sua própria independência (HEGEL, 2003, § 175, pp. 140-1), pois consumi-lo significa apenas colocar novamente tanto o objeto quanto o desejo. Além disso, seria decisivo considerar que, por um lado, a negação da independência do objeto em face da exigência de satisfação do desejo apenas revela, para a consciência de si, uma identidade formal e vazia. Por outro, o objeto marcado com o sinal de negativo, isto é, consumido e alçado à condição de mera aparência, não é capaz de assegurar a mediação requerida pelo Eu para que o “saber de si” surja como suprassunção da alteridade⁶⁹. Em sua satisfação, o desejo é, ressaltando Hegel na *Enciclopédia*, destrutivo em geral, do mesmo modo que, em relação a seu conteúdo, é meramente egoísta (1997, § 428, p. 477).

A consciência de si não pode assim suprassumir o objeto através de sua relação negativa para com ele; pois essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo. De fato, a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si; e através de tal experiência essa verdade veio-a-ser para a consciência. Porém, ao mesmo tempo, a consciência de si é também absolutamente para si, e é isso somente através do suprassumir do objeto; suprassumir que deve

⁶⁹ O objeto do desejo é anulado na satisfação “ou desaparece no fluxo da vida”, pois, tendo perdido sua “natureza” em-si, não mais apresenta subsistência independente do sujeito e, portanto, é incapaz de realizar a mediação, exigida pela consciência de si, para tornar concreta a identidade abstrata do Eu, que posiciona a “si mesmo na diferença de seu objeto”.

tornar-se para a consciência de si sua satisfação, pois ela é sua verdade. Em razão da independência do objeto, a consciência de si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é *em si* o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é” (HEGEL, 2003, § 175, p. 145).

A independência do objeto do desejo significa, tal como nos mostra a passagem final do excerto, que a satisfação somente pode ser alcançada quando este mesmo objeto leva a cabo a negação de si mesmo, quando também ele apresenta o caráter de autoconsciência, isto é, se, além de ser objeto, ele também for um Eu. Neste sentido, a despeito do suposto fracasso de sua experiência em busca da satisfação, a consciência de si descobre, com o desejo, que, quando o objeto contém em si mesmo a negação, é possível preservar o caráter necessário da alteridade, sem que ela seja consumida, bem como o encontro do Eu consigo mesmo. O desejo humano, desse modo, deverá buscar um outro desejo, isto é, outra autoconsciência que contenha em si o poder da autonegação. Se, no nível apetitivo, o objeto parece “satisfazer” o desejo feito corpo, ao ser negado e consumido, em compensação, ele não satisfaz o desejo da consciência de alcançar a certeza de si, em rigor, de independência e de liberdade. Com efeito, é a capacidade profundamente humana de negação, em rigor, a negatividade da qual a consciência é portadora, que permitirá a esta última perseverar em sua busca pela conversão da certeza em verdade, desta feita, porém, mediante o reconhecimento de outro ser também capaz de realizar atos de negação (Cf. HYPOLITE, 1974, p. 169). Por isso, a experiência do reconhecimento deverá exceder a conexão estritamente natural do “desejo animal”, segundo uma expressão de Kojève, com meros objetos sensíveis. “[...] O desejo humano, ou melhor, antropogenético – que constitui um indivíduo livre e histórico consciente de sua individualidade, de sua liberdade – [...] difere portanto do desejo animal (que constitui um Ser natural, apenas vivo e tendo só o sentimento de sua vida) pelo fato de buscar não um objeto real, “positivo”, dado, mas um outro desejo” (KOJÈVE, 2002, p. 13)⁷⁰.

Em contraposição ao animal, o humano não seria conduzido pelo desejo único de conservar a vida, porquanto não esteja restrito à mera “existência natural”, senão que têm o desejo imperioso de ser reconhecido como autoconsciência por outra autoconsciência, de

⁷⁰ Agamben ressalta que, “na leitura de Hegel que faz Kojève, o homem não é, com efeito, uma espécie biologicamente definida nem uma substância dada de uma vez e para sempre; é, antes, um campo de tensões dialéticas já cortado por cesuras que separam sempre nele – ao menos virtualmente – a animalidade [...] e a humanidade que se encarna nela. O homem existe historicamente tão só nesta tensão; pode ser humano apenas na medida em que transcenda e transforme o animal [...] que o sustenta; apenas porque, mediante a ação negadora, é capaz de dominar e, eventualmente destruir sua mesma animalidade (é neste sentido que Kojève pode escrever que o “homem é uma enfermidade mortal do animal”)” (AGAMBEN, 2006b, p. 28).

ultrapassar a condição de vivente. Cada consciência de si tem necessidade para existir de ser reconhecida por outra, cada uma exige da outra este reconhecimento sem o qual não poderia existir senão somente como uma coisa vivente, e não como uma consciência da vida universal, um desejo absoluto. Quando o animal se alimenta, nada está em jogo para ele além da autopreservação, o homem, ao contrário, é o ser cuja certeza de si e identidade estão em jogo; ele é inquieto e inseguro, experimentando a angústia diante de seu ser, de sua unidade, de seu valor e de sua relação com o mundo. É preciso notar, segundo Houlgate, que essa noção de reconhecimento, como condição suprema da emergência do humano no seio da natureza, é puramente fenomenológica, não sendo motivada por nenhum imperativo moral, político ou teológico (2013, p. 95). O reconhecimento se faz necessário pelo fato de a consciência de si ser marcada pela contradição: ela deve se relacionar consigo de maneira mediata, isto é, a partir da relação com o que é irredutivelmente outro, com um “objeto” capaz de conter em si a negatividade. Em termos mais claros, o desejo de satisfação da consciência de si, por transcender o mero apetite e consistir numa necessidade espiritual, apenas se deixa alcançar em outra “consciência de si”, isto é, mediante um “objeto” que não pode ser meramente destruído ou negado na preservação da vida sem que o Eu original perca sua certeza e a confirmação de sua realidade. Trata-se, pois, de uma espécie distinta de objeto que, em certo sentido, “nega de volta”, e não apenas ao modo de uma presa que resiste ao predador, mas que pode também “efetuar a negação sobre si mesmo” ou que também esteja consciente de si mesmo (PIPPIN, 2011, p. 37).

Adotando um procedimento análogo ao levado a cabo nos três capítulos anteriores da *Fenomenologia*, Hegel inicia sua análise da experiência de reconhecimento tomando como parâmetro de consideração a autoconsciência duplicada em sua forma mais imediata e subdesenvolvida.

Consideremos agora este puro conceito de reconhecimento, a duplicação da consciência de si em sua unidade, tal como seu processo se manifesta para a consciência de si. Esse processo vai apresentar primeiro o lado da desigualdade de ambas [as consciências de si] ou o extravasar-se do meio-termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece” (HEGEL, 2003, §185, p. 127).

A relação entre os dois sujeitos não será, portanto, de reconhecimento mútuo, porquanto ambos se opõem “um ao outro, sendo um apenas reconhecido, o outro quem reconhece”. Essa “desigualdade” ou assimetria da relação entre ambos, convém ressaltar, decorre do fato de cada

um deles ter uma concepção totalmente primitiva de sua liberdade e identidade próprias, que implicam a exclusão de tudo aquilo que permanece irreduzível a si mesmo. Sob a figura do desejo, cada eu se compreende como totalmente livre, como puro “ser-para-si”, ou seja, pura ipseidade independente de qualquer sujeição à vida animal. Neste sentido, toda a dialética da luta das consciências de si parece se articular em torno à suposição de que cada uma delas busca se constituir como pura “negação de sua maneira de ser objetiva” ou em “mostrar que não está vinculada a nenhum ser-aí determinado, nem à singularidade universal do ser-aí em geral, nem à vida” (HEGEL, 2003, § 187, p. 128). Por ser eminentemente unilateral, a busca por reconhecimento engendra o “conflito”: cada um dos indivíduos compreende a sua autoconsciência como ser-para-si e, por isso, deseja o aniquilamento do outro. Em outras palavras, cada consciência se considera livre e independente da vida, isto é, um Eu puro, enquanto nega, buscando reduzi-lo a mera coisa, que o outro usufrua de semelhante estatuto. Ao procurar negar a presumida independência de seu outro, seu rival para a afirmação da individualidade, ela deve arriscar a própria vida, com intuito de superar a morte mediante um modo racional-especulativo de sobrevivência. É assim, que, como declara Hegel, “o indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como consciência de si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio” (HEGEL, 2003, § 188, p. 146).

Como se nota na passagem, especialmente decisivo é o sentido por Hegel atribuído ao conceito de morte nesse contexto. Trata-se, em rigor, da negação natural que expõe a consciência à “ameaça” de ser aniquilada e de, na condição de “mero cadáver”, ser reabsorvida pelo sistema da vida, do qual, a princípio, ela propunha demonstrar sua independência. “Com efeito, como a vida é a posição *natural* da consciência, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação *natural* desta mesma consciência, a negação sem a independência [...]” (Idem, § 188, p. 146). Diante dessa possibilidade de aniquilação, que a torna suscetível à negação natural, é imperativo que a consciência busque “assimilar” e “superar” racionalmente a morte, incorporando à sua constituição interna o que a natureza lhe impõe exteriormente. Tal como bem observa Kojève, é apenas ao aceitar voluntariamente o risco de morte numa luta por puro prestígio que o homem irrompe pela primeira vez no seio da natureza (KOJÈVE, 2002, p. 14). Mediante o conflito, aquele procurará demonstrar que sua “essência mais própria” não reside no mero apego animal ao ser imediato e à vida biológica, isto é, que seu Eu não se encontra restrito à dimensão imediata que o engendra e que, de início, constitui sua condição, além de tampouco se reduzir a uma realidade positiva dada em função

de necessidades e apetites impostos pela auto-preservação. Essa visão implica que a consciência não é algo determinado ou alguma categoria definida, mas uma atividade criadora, capaz de transcender cada coisa, conceito e ponto de vista particular.

A negatividade que constitui o traço essencial do humano estaria, pois, mais criticamente presente na morte, na medida em que esta apresenta duplo caráter: por um lado, manifesta-se como limite último da vida natural, porquanto a conduz ao “não-ser”; por outro, trata-se de um “fenômeno” de que o homem pode se tornar consciente e, acima de tudo, escolher livremente, ao pôr sua vida em risco. Depreender-se-ia, pois, que seria apenas na luta, pela qual a força do negativo se desvela na aceitação voluntária do risco de morte (senhor) ou pelo medo provocado pelo aparecimento consciente da morte (o escravo), o “senhor absoluto”, que o indivíduo seria capaz de tornar verdadeiramente humano e a consciência, por sua vez, autoconsciência. Apenas essa morte autônoma ou espontânea, que pode ser livremente aceita ou desejada, é, de fato, humana ou antropogenética” (KOJÈVE, 2002, p. 516). Neste sentido e com auxílio dos termos de Agamben, “é precisamente a ‘faculdade’ da morte que é capaz de abrir ao homem a sua morada mais própria, abrindo e desvelando esta morada como já permeada desde sempre pela negatividade e nela fundada” (2014, p. 10). Além disso, quando se expõe ao risco de morte, o que se busca provar é que na consciência de si, como puro ser-para-si, nada está presente que não seja para ela um momento que desaparece. Essa dissolução de toda fixidez e estabilidade, particularmente visível na passagem que se segue, pode ser definida como a negação da negação, porquanto tudo que é fixo e estável se configura para o homem uma negação, algo limitado ou naturalmente determinado que o restringe e o cerceia:

Primeiro, para a consciência escrava, o senhor é a essência; portanto, a *consciência independente para si essente* é para ela a *verdade*; contudo *para ela* [a verdade] ainda não está nela, muito embora tenha *de fato nela mesma* essa verdade da pura negatividade e do *ser-para-si*; pois *experimentou* nela essa essência. Essa consciência [a do servo] sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou. Entretanto, esse movimento universal puro, o fluidificar-se absoluto de todo o subsistir, é a essência simples da consciência de si, a negatividade absoluta, o puro ser-para-si, que assim é *nessa* consciência” (HEGEL, 2003, § 194, p. 150).

Fato é que a “origem” mesma da consciência de si é o que, na natureza, se configura como desaparecimento, morte ou mesma negação abstrata. Embora seja possível identificar a presença extrínseca dessa negação na esfera natural, sobretudo, na vida, a morte apenas se torna

conceito e saber quando o espírito, mediante ação conscientemente realizada, a conserva no interior de si mesmo e nela se mantém, compreendendo-a como negação absoluta. Em termos mais claros, “é pela faculdade da morte que o sujeito se mostra como livre e como elevado por sobre toda determinação, limitação” e finitude. Na *Doutrina do ser*, da *Ciência da lógica*, Hegel recorrerá ao seguinte exemplo para ilustrar essa posição, buscando explicitar o conceito de finitude a partir da natureza do organismo e de seu caráter biológico. Todo e qualquer ser orgânico se caracteriza por ser finito, por cessar de existir, justamente porque não carrega em sua constituição interna o não-ser, isto é, a morte. A subjetividade, em contrapartida, se distingue pela infinitude, na medida em que se torna consciente de sua limitação ou de seu não-ser, apropriando-se de sua morte e a assumindo por via racional e especulativa. Se a morte fosse apenas limitação externa ou negação abstrata, sequer seria possível haver experiência dela; não obstante, quando se torna constitutiva do sujeito, este último acaba por convertê-la numa limitação interna, elevando-se a um nível superior de determinação, ao transcender sua existência meramente natural.

O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é sua morte. Mas a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso, é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma. Junto com o singular, o além é posto para ela; embora esteja ainda apenas ao *lado* do limitado como no caso da intuição espacial (HEGEL, 2003, § 80, p. 76).

O que está em jogo na passagem é, conforme escreve Kojève, o tópico relativo à significativa diferença entre a morte do homem, a morte propriamente dita, e a deterioração (morte) de um ser que apenas vive” (2002, p. 516). Na exposição fenomenológica, a morte do ser-aí natural e imediato parece, de início, se configurar como uma limitação que lhe é extrínseca, justamente por ser inapreensível pelas formas preestabelecidas por sua natureza. Tratar-se-ia, portanto, de algo essencialmente dado, de uma realidade biológica, proveniente de fora que o conduziria para o fim no nada abstrato. A consciência de si, em contrapartida, seria capaz de transcender sua condição meramente natural e limitada, ou seja, de superar sua natureza imediata, arrebatando, assim, a morte à natureza para repatriá-la no cerne da subjetividade humana e convertê-la numa operação de autoconsciência, em rigor, numa operação espiritual (cf. HYPOLITE, 1974, p. 18). Neste estágio, a morte denota o limite da vida, isto é, sua negação abstrata, sendo, portanto, capaz de se tornar objeto da consciência. Hegel, inclusive, chega a declarar, nas *Conferências de Jena* de 1803-1804, que, quando o

indivíduo humano se torna consciente de si mesmo, isto significa precisamente sua morte como “um ser “incipiente” e natural, de modo que a própria natureza apenas alcança sua realização tornando-se espírito. Este é também a morte de sua particularidade e o surgimento de sua universalidade ou conceito (HEGEL, 1983, p. 69).

A negação do ser-aí que deve produzir-se necessariamente em razão de sua finitude é um negar que lhe resulta estranho, que não se encontra nele por si mesmo. Mas este não é o caso da consciência, que é seu próprio conceito, para si mesma, ou seja, que é para ela mesma a negação de seus termos limitados ou de sua própria morte, se se quer. Enquanto a morte é na natureza uma negação externa, o espírito leva a morte nele e dá àquela seu sentido positivo. Toda a *Fenomenologia* será uma meditação sobre esta morte de que a consciência é portadora e que longe de ser exclusivamente negativa, o fim no nada abstrato aparece, ao contrário, como uma *Aufhebung*, como uma suprassunção (HYPPOLITE, 1974, p. 18).

Assim, enquanto, por um lado, o ser-aí natural permanece incapaz de se relacionar com sua própria morte, justamente por ela se afigurar como um fenômeno externo, isto é, mera negação abstrata, por outro lado, a morte se apresenta para a consciência como um modo de limitação a ser superado em seu caminho para o saber absoluto, como “um momento necessário por meio do qual a consciência sobrevive e se eleva a uma forma nova”, segundo uma expressão de Hyppolite (1974, p. 170). Embora reconheça que também os animais morrem, para Hegel, eles não são capazes de estabelecer relação alguma com a morte, porquanto ela lhes seja indiferente, não lhes permitindo se elevar a um nível superior de determinação, nem se desapegar de toda limitação natural a que se encontram restritos. Já a autoconsciência tem sua existência autônoma no fato de que a negação, como superação do caráter imediato do vivente, não se produz fora dela, mas, como assunção refletida de sua determinação, é realizada por sua própria constituição interna. Logo, ao apreender a morte, “ela se torna abstração suprema do que era a interioridade da natureza, seu nada, seu desapego de todo *Dasein*, de toda determinação” (HYPPOLITE, 1970, p. 94). Embora a negação já esteja presente nas formas vivas que se sucedem no tempo cósmico ou se justapõem no espaço, trata-se, segundo Hyppolite de uma determinação particular, modalidade finita que, no processo vital, suprime a si mesma e morre ao dar nascimento a outra forma viva. Esta morte não está ainda interiorizada, superada, senão que está sempre mais além da figura particular da qual é, contudo, o motor (2009, p. 70).

3.4 Para além de uma ontologia da vida e do vivente: morte existencial, nada e finitude

As considerações do segundo tópico (3.2) nos permitiram mostrar que Heidegger constrói seu diagnóstico crítico, de que o pensamento hegeliano não oferece um tratamento suficientemente sério da negatividade, sobre a premissa de que o fenômeno da morte, como finitude da existência humana, teria sido absorvido pelo saber absoluto, não representando, portanto, verdadeira ameaça, nem um caráter puramente “negativo” e originário. Em vista da gravidade das objeções e após termos nos dedicado, no tópico anterior (3.3), a reconstruir os traços gerais do tratamento oferecido por Hegel à morte no quarto capítulo *Fenomenologia do espírito*, faz-se necessário, a partir de agora, demarcar a significação ontológico-fenômeno por Heidegger atribuída ao conceito⁷¹. É somente após a concretização dessa última tarefa que estaremos aptos, por sua vez, a dar o próximo e último passo requerido pela hipótese condutora deste capítulo, a ser diretamente sustentada e desenvolvida em nosso último tópico (3.5). Com base na exposição precedente e nos operadores conceituais que acreditamos serem necessários à discussão, será possível, ali, mostrar que o projeto de Heidegger, efetuado mediante uma *Auseinandersetzung* com Hegel, de pensar o impensável mesmo, de colher, pois, a própria origem do negativo hegeliano, a fim de ultrapassar a tradição metafísica, parece, a despeito de suas próprias pretensões, também permanecer no interior daquela, dada a estreita correspondência entre ambas as abordagens da morte, bem como as pressuposições por elas compartilhadas.

A noção de morte, notadamente, se revela, para Heidegger, capital, tanto por sua função metódico-sistemática no programa ontológico-existencial de SZ⁷² e das obras que gravitam em seu entorno, como também por sua referência à temática da originária elaboração das condições de possibilidade interna da metafísica, no intuito de alcançar seu fundamento impensado: o nada como finitude de ser. Embora o tratamento mais aprofundado por Heidegger oferecido ao fenômeno se situe nos primeiros capítulos da segunda seção de SZ, está claro que, no período subsequente de seu *Denkweg*, a partir da década de 1930, sobretudo, é possível notar uma verdadeira “reelaboração”, por assim dizer, do tema sob o fio condutor e no contexto do pensamento da história do ser como tal (CIOCAN, 2014, p. 258). No entanto, assim como este

⁷¹ É certo que a tematização heideggeriana do problema da morte admite uma abordagem segundo várias perspectivas distintas ou diferentes ângulos, no tocante à multiplicidade de temas e problemas por ela abarcada, cada um apresentando sua própria legitimidade e sua riqueza interpretativa específica, exigindo um exame completo e sistemático.

⁷² Para uma reconstrução sistemática do problema da morte no pensamento de Heidegger, cf. CIOCAN, 2014.

último, após a conhecida *Kehre*, admite uma investigação adequada somente quando se considera a ontologia fundamental, o exame tardio da morte, a despeito das diferentes perspectivas e ângulos de abordagem, da multiplicidade de facetas problemáticas, em si mesmas legítimas e profícuas que o orientam, apenas é passível de interpretação autêntica na esteira ou no horizonte da analítica ontológica do fenômeno delineada por SZ⁷³. Nas *Beiträge*, por exemplo, Heidegger declara que “a morte como extremo do [*Dasein*] é, a cada vez, a essência de sua possível transformação plena. E aí se encontra a cada vez a referência à mais profunda essência do nada” (HEIDEGGER, 2006, p. 263). De fato, cumprirá à experiência fundamental e extrema da morte desvelar ao ente humano o abismo sobre o qual repousa não apenas seu *Dasein*, como também o modo de ser que o caracteriza como tal: a finitude, o “não” radical da existência ou ainda a indicação formal do nada (*Nichts*) que, por sua vez, se revela idêntico ao ser. Uma conhecida declaração contida na conferência proferida por Heidegger em 6 de junho de 1970 na Academia de Belas-Artes da Baviera, que recebeu o título *A coisa*, já é suficiente para mostrar que a natureza da relação, expressa pelo conceito de finitude, entre *Sein* e *Nichts* será o fio condutor da maioria das abordagens da morte pós-SZ, indicando, por sua vez, que é nesta constelação interrogativa, em alguma medida prefigurada pelo tratado de 1927, que suas investigações parecem se situar.

Os mortais [*Sterblichen*] são os homens. São assim chamados porque podem morrer [*Sterben*]. Morrer significa: ter a capacidade da morte como morte [*Tod*]. Somente o homem morre. O animal fenece [*verendet*]. Pois não tem a morte nem diante de si, nem atrás de si. A morte é o santuário [*Schrein*] do nada, do que nunca, em nível algum, é simplesmente um ente e algo que é. A morte, como santuário do nada, contém a essência do ser (GA 79, 17).

O conceito existencial-ontológico de morte recebeu considerável atenção não apenas dos contemporâneos de Heidegger como também do estado de arte, convertendo-se em tópico de discussão e de reconstrução crítica por grande parte da literatura especializada, nas mais diversas vertentes (cf. THOMSON, 2013, 260-64). Recepção, em certa medida, justificável pelo estatuto central e estratégico daquele fenômeno no programa da ontologia fundamental, a complexa e obscura terminologia técnica empregada para explicitá-lo, bem como pelo caráter controverso de seu sentido e de sua função metódico-sistemática. A primeira e mais evidente

⁷³ A morte intervém no pensamento “tardio” de Heidegger em várias linhas reflexivas: na interpretação da tragédia grega, *Antígona* de Sófocles, em *Introdução à metafísica*, da poesia de Hölderlin ou de Rilke (em *Wozu Dichter?*, por exemplo), no pensamento da técnica e da linguagem, na relação entre ser e nada (*Beiträge zur Philosophie, Das Ding*) ou, por fim, no contexto da quadratura (*Construir, habitar, pensar*), mas sempre vinculada ao problema da essência do homem e de sua correspondência ao ser (CIOCAN, 2014, p. 200).

fonte de controvérsia, de acordo com Thomson, reside precisamente no fato de as passagens de SZ nas quais Heidegger, por exemplo, procura elaborar um conceito propriamente fenomenológico de morte serem, em certa medida, herméticas e opacas (Idem, p. 261). Esse hermetismo é, até certo ponto, consistente com a notória declaração, contida no segundo capítulo introdutório da obra: “para levar a cabo a tarefa de apreender o ser do ente, faltam, no mais das vezes, não só as palavras, mas, sobretudo, a “gramática”” (SZ, 39). Ainda que a linguagem mesma se veja conduzida a seus limites quando se põe em jogo o intento de reconduzir o olhar fenomenológico da apreensão do ente, como quer que uma tal apreensão se determine, para a compreensão de seu respectivo modo de ser (projetada com vista a seu desvelamento), não deixa de provocar certo estranhamento a terminologia, completamente distinta da usual, por Heidegger empregada no exame da morte.

Um claro exemplo disso seria a rigorosa definição fenomenológico-formal a ela oferecida por ocasião do desenvolvimento de seu pleno conceito existencial: “*a morte como fim do Dasein é a mais própria, não relativa e certa e, como tal, indeterminada, insuperável possibilidade do Dasein*” (SZ, 258-9) ou, ainda, a “*possibilidade da impossibilidade da existência em geral*” (SZ, 262). Outra fonte de controvérsia, talvez a principal delas, consiste na necessidade de se dissociar o referido conceito de toda perspectiva vital e fisiológica, isto é, do evento que marca o fim dos processos biológicos necessários à manutenção dos organismos vivos. Como a interpretação existencial da morte não a reduz a uma estrutura universal da vida nem a uma significação cultural específica, a morte (*Sterben*) do *Dasein* coincide com uma estrutura ontológica que subjaz e excede o horizonte da vitalidade (Cf. WINKLER, 2016, p. 406). Os entes vivos, ao contrário do homem, não são capazes de morrer, mas, no máximo, de fenecer, na medida em que se veem impossibilitados de sustentar toda e qualquer espécie de vínculo com seu próprio “fim”. Cumpre adiantar, pois, que a finitude da existência humana, manifesta pela morte, não coincide com o fenecimento, nem mesmo com o “colapso” das funções fisiológicas do organismo animado, mas sim “à possibilidade mais própria e insuperável” de não poder-ser. O modo pelo qual Heidegger delinea o problema metódico que apresenta a tarefa de tornar a morte fenomenologicamente acessível combina, pois, uma série de aspectos que devem ser claramente distinguidos, sob risco de se incorrer em violação construtiva, de se desfigurar ou encobrir a estrutura de ser da existência humana como um todo.

É assim que, após tratar das dificuldades fundamentais enfrentadas pela tematização da morte, Heidegger oferece, no § 49 de SZ, uma expressa, e predominantemente negativa, delimitação da problemática que pretende abordar. Trata-se de uma abordagem comparativa, cujo intuito consiste em estabelecer uma distinção radical entre a investigação, promovida pela

ontologia fundamental, da morte, e aquelas levadas a cabo pelas diversas pesquisas das ciências ôntico-positivas e pela ontologia da vida. Mais precisamente, o que ali se põe em jogo é a demarcação da análise da morte sob o ponto de vista existencial por contraste às possíveis interpretações biológico-fisiológicas, antropológicas e psicológicas. Para tanto, será preciso previamente proceder a uma diferenciação do conceito existencial de morte, investigado pela ontologia fundamental, daquele biológico-fisiológico operante nas pesquisas científicas. Neste registro, o especial desafio enfrentado pela analítica será o de conservar sem distorções a adequada doação prévia daquela, evitando desde o começo se orientar pelos entes que não tem o modo de ser da existência humana, em rigor, aqueles que meramente vivem. O intuito será, pois, assegurar o campo temático específico da interpretação ontológico-existencial, assinalando os limites que a circunscrevem, dada a necessidade de “uma expressa tomada de consciência daquilo pelo que ela *não* pode perguntar e sobre o que em vão se poderia esperar informação ou indicação” (SZ, 246).

A morte, no sentido mais amplo, é um fenômeno da vida. Vida deve ser compreendida como um modo de ser pertencente ao ser-no-mundo. Modo de ser que só pode ser ontologicamente fixado numa orientação *privativa* no *Dasein*. O *Dasein* pode ser também considerado como puro viver. Para a investigação fisiológico-biológica ele se desloca, então, para o âmbito de ser que conhecemos como mundo animal e mundo vegetal (SZ, 246).

Se, a princípio, Heidegger caracteriza a morte, em acepção ampla, isto é, ainda não existencial, como um fenômeno da vida, estritamente compreendida como um modo de ser específico de um ente cuja totalidade estrutural se constitui pelo ser-no-mundo, é apenas para acrescentar, logo em seguida, que uma fixação ou mesmo elucidação ontológica da vida somente seria possível sob perspectiva privativa. A relação problemática entre existência e vida é pela primeira vez inserida explicitamente no § 10 de SZ, quando Heidegger se incumbe de contrapor a abordagem fenomenológica da analítica existencial à assim chamada “filosofia da vida”, bem como à biologia, antropologia e psicologia⁷⁴. Nessa contraposição, já era possível constatar o desafio hermenêutico, relativo ao conteúdo e ao método, representado pela tarefa de se determinar a essência e as condições fenomenológicas de acessibilidade da vida, um modo

⁷⁴ “Não é, pois, capricho terminológico que nos leva a evitar esse termos da mesma maneira que as expressões “vida” e “homem” para designar o ente que nós mesmos somos. Mas, por outro lado, na tendência bem entendida de toda “filosofia da vida” diz tanto como botânica das plantas – encontra-se a tendência inexpressa para uma compreensão do ser do *Dasein*. Permanece surpreendente, e nisto reside seu defeito de princípio, que a “vida” ela mesma, como modo de ser, não se converta em problema ontológico. As investigações de W. Dilthey são constantemente animadas pela pergunta pela “vida”. Dilthey procura entender as “vivências” dessa “vida” em sua conexão estrutural e evolutiva, a partir do todo dessa vida ela mesma” (SZ, 46).

de ser que estaria situado entre a pura subsistência e a existência, no marco projetivo da ontologia fundamental.

Na ordem de sua possível apreensão e interpretação, a biologia, como “ciência da vida”, se funda na ontologia do *Dasein*, ainda que não exclusivamente nela. A vida é um peculiar modo de ser, mas essencialmente só acessível no *Dasein*. A ontologia da vida se efetiva pelo caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, para que possa haver algo assim como um não-mais-que-viver [*Nur-noch-leben*]. Viver não é pura subsistência, nem também *Dasein*. De sua parte, o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente determinado de modo que possa ser composto como vida (ontologicamente indeterminada) e como algo distinto disso (SZ, 49-50).

De fato, uma notável obscuridade envolve a temática da vida no horizonte de pensamento heideggeriano, sobretudo pelo motivo de que, como se nota na passagem citada, Heidegger, ao defender a tese segundo a qual uma ontologia da vida deveria se efetuar mediante interpretação privativa, recusa toda forma de acesso fenomenológico “direto” e “imediatamente” ao vivente e seu respectivo modo de ser. Embora reconheça que a constituição ontológica fundamental do “viver” constitua um problema próprio, Heidegger declara que seu tratamento deve ser realizado “a partir da ontologia do *Dasein* pelo caminho de uma privação redutiva” (SZ, 194). Como pontua Valentim, nas poucas ocasiões de SZ em que explicitamente se refere ao fenômeno da vida e alude à relevância do projeto de determinar seu sentido de ser, Heidegger tende a reduzi-lo à constituição ontológica fundamental do *Dasein*, sem sequer cogitar sua possível originalidade como um fenômeno irreduzivelmente diverso (VALENTIM, 2018, pp. 42-3). Logo, o modo de ser da vida, isto é, esta estrutura que determina os entes que, em sentido estrito, são por Heidegger denominados meros viventes, animais e plantas, apenas se tornaria acessível se fosse, de início, compreendida a partir das possibilidades constitutivas da existência. Enquanto sua explicitação exige o prévio delineamento das estruturas existenciais, afigurando-se, em rigor, como uma certa falta ou privação do que fundamentalmente constitui o *Dasein*, a recíproca não é verdadeira: os caracteres ontológicos daquele não podem ser descritos e interpretados mediante um modo de ser que não apresente estatuto originário (Idem, p. 43). Uma adequada caracterização das estruturas fundamentais do ente que nós mesmos somos recusaria, de antemão, uma base fenomênica composta por concepções emprestadas da biologia e da zoologia, na medida em que a vida animal e a existência humana representariam dois modos essencialmente distintos de ser. Depreender-se-ia, portanto, que uma conceituação do modo de ser do ente que apenas vive apenas seria inteligível, tal como propõe Heidegger,

mediante “procedimento” metódico abstrativo, ainda que a concreta elucidação desse caráter privativo, como uma indicação metodologicamente clara para o adequado acesso fenomenológico, a partir da estrutura ontológico-existencial do *Dasein*, à modalidade da vida, não seja oferecida por SZ. Como o tratado de 1927 se orienta rigorosamente pela tarefa de elaborar e desdobrar conceitualmente a *Seinsfrage*, é notório que não esteja no horizonte imediato de Heidegger o interesse por desenvolver uma “ontologia completa do *Dasein*, nem sobretudo a uma antropologia concreta”. É por essa e outras razões que o problema da vida constituirá uma tópica aparentemente “subsidiária” até o final da década de 1920, em rigor, quando, no célebre curso *Conceitos fundamentais da metafísica*, ministrado durante semestre de inverno de 1929/30, em Freiburg, retoma “a comparação com a biologia – que em *Sein und Zeit* – havia sido liquidada em poucas linhas – no intento de pensar de modo mais radical a relação entre o simplesmente vivente e o *Dasein*” (AGAMBEN, 2006b, p. 95).

Não deixa de causar certa estranheza que a forte insistência heideggeriana na impossibilidade de, sob viés fenomenológico, se interpretar adequadamente o modo de ser do *Dasein* mediante recurso à vida e mais alguma outra qualidade seja acompanhada por uma reflexão metodológica expressa segundo a qual aquela se torna acessível mediante modificação privativa, isto é, mediante subtração dos caracteres ontológicos da existência humana. Coloque-se, pois, a seguinte questão, que dá margem a esclarecimentos ulteriores: Partindo da premissa de que o *Dasein* não se reduz ao modo de ser do vivente e, de forma alguma, se determina como vida e mais alguma outra nota característica ($D \neq V + x$), por que seria legítimo concluir que o ente que apenas vive, o animal, por exemplo, deverá se tornar ontologicamente acessível por “privação redutiva” ($A = D - x$) a partir da existência humana? (Cf. BAILEY, 2011, p. 9) De acordo com essa interrogação, podemos afirmar, tomando como base o diagnóstico efetuado por Reis, que haveria motivos não arbitrários para reconhecer uma opacidade hermenêutica em relação ao modo de ser da vida (2014, p. 339). Se o ente que nós mesmos somos, o *Dasein*, for tomado como usufruindo apenas do modo da existência, então, aparentemente, o problema de compreender a vida mediante privação das possibilidades existenciais parecesse talvez ainda mais inteligível. Contudo, parece plausível supor que Heidegger admite a possibilidade de vigência de diferentes modos de ser em um mesmo ente, no caso, o *Dasein*, assumindo, assim, que a vida também estaria incluída no âmbito da existência humana, mesmo sendo por esta determinada e não havendo uma interação recíproca entre ambas. Dito de outro modo, seria permitido considerar que o *Dasein* “de mais a mais também vive”, a despeito de o modo de ser da vida, a princípio inteligível como o traço comum entre mero vivente e homem, receber no âmbito do existente um sentido totalmente diverso e próprio.

Em meio a uma consideração mais próxima, vê-se que nós, uma vez que nós mesmos não somos puros animais, para falar de uma maneira cautelosa, não compreendemos primariamente o mundo dos animais. No entanto, uma vez que vivemos de qualquer modo ao mesmo tempo como existentes – o que é um problema próprio – subsiste para nós a possibilidade de determinar redutivamente, a partir de um retorno àquilo que nos é dado como existentes, aquilo que poderia ser dado a um animal que apenas vive, que não existe (HEIDEGGER, 2012, p. 278).

No excerto, retirado de um comentário de Heidegger sobre a noção de cópula, presente na primeira parte, *De corpore*, da *Lógica*, de Hobbes, há a observação de que não é possível adquirir uma compreensão direta do “mundo” animal, autorizando-nos a supor que, sob a perspectiva fenomenológica, este último não seja capaz de se mostrar em si mesmo e por si mesmo, não se convertendo, portanto, em correlato de uma modalidade de acesso e interpretação positivas. No entanto, ainda assim, haveria a possibilidade de discernir traços em comum entre a existência humana e o ente que vive, uma vez que o *Dasein*, para além de existente, também se revelar, dentro de certos limites, como “vivente”, embora esta vigência de modos de ser distintos, irreduzíveis e não co-originários, em um mesmo ente constitua uma problemática própria. De acordo com isso, seria preciso conceder uma significação decisiva para a afirmação de Heidegger de que embora o *Dasein* apresente determinações características do vivente e, portanto, não-existenciais, todas elas seriam mediatizadas e modificadas por sua constituição fundamental e sua estrutura compreensivo-interpretativa. Uma assunção que parece traduzir sua fidelidade para com a tese de que a existência apenas se diz da essência do humano, como seu modo de “ser”, não se reduzindo, pois, a um caractere específico das criaturas vivas, não-humanas, porquanto apenas o *Dasein* se encontre vinculado à abertura de seu ser, não orientando-se primariamente pela “natureza”. A constante possibilidade de pôr a si mesmo em questão, de compreender e interpretar sua “natureza”, de transcendê-la, ao interrogar pelo próprio ser e com ele lidar de um modo ou de outro na existência, seria vista, por Heidegger, como evidência da precedência ôntico-ontológica desfrutada pelo *Dasein*, uma primazia pela qual ele se distinguiria do resto do “mundo” dos vivos.

Se esse privilégio em relação a todo ente que não lhe é conforme repousa no estatuto insigne da existência ou em sua dignidade ontológica exclusiva, então não poderíamos sustentar que tal modo de ser estaria de alguma forma fundado em uma ocultação ou negação da vida? Não se deve ignorar, pois, que desse questionamento e das considerações precedentes decorre um grave problema. É precisamente o problema que indica Reis e poderia ser assim formulado:

a primazia do modo de ser da existência e de sua essência compreensiva não significaria impor uma limitação restritiva ou mesmo um constrangimento originário às determinações oriundas do modo de ser da vida, redundando numa dicotomia abissal entre o vivente e o existente? (Cf. REIS, 2014, pp. 338-40). Em uma passagem muito relevante do parágrafo que encerra o tratamento da animalidade na preleção *Conceitos fundamentais da metafísica*, esse problema capital é expressamente reconhecido e trazido à luz. A partir de então, o problema é exposto em termos de abismo: “É uma questão de saber se o animal [...] pode apreender algo como algo, algo como um ente. Se não puder, o animal está separado do homem por um abismo” (HEIDEGGER, 2007, p. 264). Mesmo muitos anos após, em 1946, Heidegger, na *Carta sobre o humanismo*, mais uma vez recorrerá à noção de “abismo” – desta feita, porém, retomado em um nível mais originário – para caracterizar o “espaço” que cinde a essência da vida do caráter ek-sistencial do ente humano. Nesse contexto, a tematização do vivente se mostra especialmente complexa devido a sua profunda e peculiar ambivalência: se, por um lado, o homem, em sua essência ek-sistente, mantém com a vida um parentesco, expresso pela corporeidade, muito próximo; por outro, porém, os seres vivos estão separados da existência por tamanho abismo ontológico que até mesmo a essência do divino lhes seria mais próxima. A presença de uma aparente proximidade entre o homem e o animal seria, paradoxalmente, concomitante a uma distância essencial entre existente e vivente:

Provavelmente causa-nos a máxima dificuldade, entre todos os entes que são, pensar o ser vivo, porque, por um lado, de certo modo, possui conosco o parentesco mais próximo, estando, contudo, separado por um abismo de nossa essência ek-sistente. Em comparação, pode até parecer-nos que a essência do divino nos é mais próxima, como o elemento estranho do ser vivo; próxima, quero dizer, numa distância essencial, que, como distância, contudo é mais familiar para nossa essência ex-sistente que o abissal parentesco corporal com o animal, quase inesgotável para nosso pensamento (HEIDEGGER, 1973a, p. 353).

O vocabulário do abismo atravessa a *Carta*, é enunciado como hipótese na preleção de 1929/30 e, em boa medida, se afigura latente no *pathos* ontológico de SZ e dos escritos que o “circundam”. Apesar dessa centralidade, ele parece, contudo, não encontrar ressonância no início da década de 1920. Nessa etapa do percurso, aparentemente não há resquílios dos contínuos e efetivos esforços de Heidegger por desvincular a existência de toda e qualquer relação essencialmente constitutiva com a vida. No tocante ao problema por esta representado e à admissão de sua possível originariedade, inclusive, o movimento argumentativo é bem contrário e, aqui, dois exemplos parecem ilustrar esse fato. Na primeira formulação de seu

programa filosófico, Heidegger não emprega o termo vida em sentido restritivo, isto é, como um modo de ser característico do vivente, mas se vale da expressão “vida fáctica” em acepção ampla e indiscriminada. A vida fáctica, como ele indica nas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (indicação da situação hermenêutica), também conhecidas como *Natorp-Bericht*, redigidas em 30 de junho de 1922, é o “objeto da investigação filosófica” (HEIDEGGER, 2002, p. 34) e isto significa que a possibilidade de um delineamento radical da problemática ontológica da vida descansa na facticidade (Idem, p. 45), não repousando, pois, na existência⁷⁵. A confusa polissemia da palavra “vida” e seu uso equívoco não constituiria motivo suficiente, nem serviria de pretexto, para recusá-la sem mais, mas sim para acolher a possibilidade de rastrear as direções de significado que lhe pertencem autenticamente e que são as únicas que permitem abrir o campo de objetividade denotada em cada caso (Ibidem). A vida fáctica não seria, pois, algo positivamente dado e disponível, mas sim um âmbito a ser conquistado. Tratar-se-ia da expressão de um problema, cuja resolução se daria somente pela via aberta por uma hermenêutica que, neste caso, buscaria delimitar o caráter ontológico da vida não pela existência, tomada por Heidegger como uma possibilidade que “apenas se torna compreensível em seu próprio ser no questionamento da facticidade” (Idem, p. 44). Aqui, o vínculo entre vida e existência se mostra “assumidamente constitutivo”, de modo que a existencialidade é concebida como uma possibilidade, entre outras, da vida fáctica, no caso, a possibilidade pela qual ela se apropria de seu “ser”.

Pouco tempo depois, na preleção de 1923-4 sobre o *De anima* e o *De Motu Animalium* de Aristóteles, Heidegger oferece uma interpretação para esses escritos que, segundo ele, constituem “a primeira compreensão fenomenológica da vida” e possibilitaram a radicalização da ontologia. De acordo com uma sutil exploração hermenêutica da equivalência aristotélica entre vida e ser, ele apresenta uma definição de “vida” como “ser-no-mundo”, declarando que esta estrutura ontológica é extensiva aos animais e aos humanos e não apenas o “traço definidor”, por assim dizer, da existência. “*Zoé* é um conceito de ser; ‘vida’ refere-se a um modo de ser, de fato, um modo de ser-no-mundo. Uma coisa viva não subsiste (*vorhanden*) simplesmente, mas está em um mundo no sentido de que tem seu mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 15). Nessa passagem, reside um dos aspectos mais relevantes da preleção. Trata-se, em rigor, da presença de uma apropriação positiva, por parte de Heidegger, da ontologia da vida de Aristóteles, a ponto de não apenas o fenômeno cuja interpretação constitui o ponto de partida adequado para concretização do projeto da analítica existencial de SZ, o ser-no-mundo, como

⁷⁵ Para uma interpretação da noção de vida fáctica no *Natorp-Bericht*, cf. WU, 2012, pp.102-116.

também a compreensão pré-ontológica de ser apresentarem tamanha amplitude semântica que são partilhadas pelo vivente. “A compreensão pertence ao modo de ser dos animais. Dizer que algo é compreendido significa que ele se mostra em seu ser de um modo ou de outro: não está mais oculto. Na compreensão, há algo como a verdade, *alétheia*: aquilo que não está oculto, não está encoberto, mas pelo contrário, desencoberto” (Idem, p. 217).

Parece visível nessa análise que, no tocante ao problema da relação entre os modos de ser da vida e da existência, há uma significativa disparidade nas investigações de Heidegger, ao menos na década de 1920, passível de ser articulada em duas posições aparentemente antagônicas. Por um lado, no projeto hermenêutico da facticidade, vida fáctica e existência são apresentadas como dois fenômenos irreduzíveis, a ponto de o sentido fundamental da primeira não se deixar exprimir pela segunda, ocorrendo, o contrário, já que a facticidade exprime a totalidade ontológica do próprio viver fáctico. Por outro lado, o programa da ontologia fundamental, calcado na analítica existencial de SZ, parece operar com base no suposto e na exigência de uma prévia discriminação dos modos de ser da vida e da existência, bem como da incomensurabilidade de ambas, cuja totalidade estrutural se deixaria traduzir pelo fenômeno unitário ser-no-mundo, que, por sua vez, quase não seria discernível no vivente (não-humano).

Se, a partir de agora, novamente nos detivermos no conceito de morte, veremos, com auxílio das considerações precedentes, em que medida o traço especificamente problemático da vida não apenas intervém, como está na base da prévia exigência metódica de se elaborar um pleno conceito existencial do referido fenômeno. Se, no § 49, Heidegger concede que a morte, “no mais amplo sentido, é um fenômeno da vida”, ele, logo em seguida, vê a necessidade de, a título de acréscimo, impor a seguinte cláusula: “no interior de uma ontologia do *Dasein*, ordenada antes de uma ontologia da vida, a análise existencial da morte é, por sua vez, *subordinada* a uma caracterização da constituição fundamental do *Dasein*” (SZ, 247). Heidegger assume haver aqui uma expressa relação de fundamentação, desdobrada em três níveis escalonados, cuja articulação descreveremos com as duas afirmações subsequentes. Por um lado, a investigação biológico-fisiológica da vida e da “morte” traria consigo sempre já determinados pressupostos ontológicos que não poderia tematizar com seus próprios recursos explicativos, devendo delegar tal tarefa a uma ontologia da vida, que desse conta também do modo como a morte mesma se determina a partir de seu pertencimento à vitalidade. Por outro lado, toda ontologia da vida, como ontologia regional referida a determinado âmbito de ser, já sempre suporia a analítica existencial do *Dasein*, como etapa preliminar da ontologia fundamental. A principal consequência dessa fundamentação pretendida é que a “morte”, como “fato biológico” ou evento vinculado aos processos da vida, apenas se torna

fenomenologicamente acessível quando incluída no círculo da compreensão da existência humana. A partir desse corolário, Heidegger se sentirá habilitado a fazer algumas das declarações mais notáveis e controversas de SZ, ao introduzir uma distinção terminológica tripartida que recebeu mais críticas do que conseguiu evitar (Cf. CIOCAN, 2001, p. 64):

Já denominamos o findar do vivente de *fenecer* [cessar de viver, *Verenden*]. Na medida em que o *Dasein* também “tem” sua morte fisiológica, vital, embora não onticamente isolada, mas co-determinada por seu modo de ser originário, e na medida em que o *Dasein* também pode findar, sem que propriamente morra e que, de outro lado, *qua* *Dasein* ele não fenece simplesmente, designaremos esse fenômeno intermediário como *falecer* [deixar de viver, *Ableben*]. Mas morrer [*Sterben*] vale como termo para designar o *modo de ser* em que o *Dasein* está voltado *para* sua morte [*Tod*]. Segundo o que se deve dizer: o *Dasein* nunca fenece [ou cessa de viver]. Mas o *Dasein* só pode falecer na medida em que morre (SZ, 247).

Embora não desenvolvido em detalhes, o primeiro termo (*Verenden*), o conceito biológico-fisiológico de fenecimento, estritamente aplicável ao puro vivente, ao animal, por exemplo, e não ao *Dasein*, denota o fim da vida de um organismo animado, isto é, a cessação dos processos orgânicos mantenedores de suas funções vitais. O fenecimento consistiria, em última instância, na “desaparição ou cessação, nos entes, desses movimentos expressivos que lhes fazem aparecer como seres vivos, esses movimentos que sempre são respostas ao ambiente”. Embora haja, no excerto, o reconhecimento explícito, por parte de Heidegger, de que a existência humana também “tem” sua morte biológica, vital, o sentido desta, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, não se mostra análogo ao fenecimento dos entes vivos. Como não é possível, sem mais, reduzir a morte fisiológica e fáctica do *Dasein* àquela pertencente aos entes que simplesmente vivem, torna-se imperativo estabelecer uma diferenciação conceitual entre ambas: a primeira é por Heidegger designada *Ableben* ou falecer, já a segunda, como antes destacamos, *Verenden*, fenecer ou cessar de viver. O falecimento ou a morte fisiológica, vigente no âmbito da existência, representaria um fenômeno intermediário situado entre a chegada ao fim do vivente e a morte concebida em sentido propriamente ontológico-existencial.

Mas qual significação fenomênica deve ser atribuída à morte em uma ontologia hermenêutica que, para trazer à luz seu autêntico sentido, está desde o início orientada pelo propósito de privá-la de qualquer vínculo com o “fim” ou “colapso” das funções biológico-fisiológicas do ente que apenas vive? Essa questão somente pode ser esclarecida a partir do segundo passo argumentativo presente na passagem citada: a distinção ontológica entre falecer e morrer (*Sterben*). Por meio dela, fica evidente o esforço heideggeriano, no contexto de

delimitação do escopo de sua abordagem, em dissociar a morte de sua dimensão vital e fisiológica, na medida em que o conceito de vida não estaria apto a desempenhar uma função norteadora na interpretação originária do ser do *Dasein*, nem da morte que lhe é própria. Sua inadequação no quadro problemático da fenomenologia da morte parece estar em concordância direta com a suposição de que os fenômenos biológico-fisiológicos do corpo, por serem determinados pela existência, não desempenham uma função primária na explicitação ontológica daquela. Por um lado, Heidegger admite que o *Dasein* tem uma morte fisiológica, vital, permitindo-nos inferir que, em certo sentido, ele “fenece”. Por outro, porém, visando indicar que o processo de cessar de viver daquele é constituído pela existência e é por ela modificado, ele considera mais adequado designar este “cessar de viver”, característico dos entes vivos, de falecimento (*Ableben*), que, como fenômeno fáctico⁷⁶ e não factual, torna-se completamente inacessível “se se faz abstração das estruturas específicas da existência humana, exigindo, portanto, a prévia compreensão delas” (SZ, 135). É precisamente por este motivo que Heidegger declara que as investigações médicas e biológicas sobre o falecer podem obter resultados passíveis de se tornarem ontologicamente significativos apenas se a orientação básica por uma interpretação existencial-ontológica da morte for assegurada (cf. SZ, 247). A passagem do falecimento à morte seria, assim, o passo desde o imediatamente dado à sua condição de possibilidade interna: “O *Dasein* só pode deixar de viver [falecer] na medida em que morre (SZ, 247)”. Não deixa de parecer surpreendente e controverso o conteúdo, no mínimo incomum, dessa afirmação de Heidegger: a existência humana não apenas seria capaz de morrer sem que, para isso, falecesse, como também o fenômeno intermediário do falecimento seria “condicionado” ou co-determinado pela morte, em sentido ontológico-existencial⁷⁷.

Ao contrário do falecimento, a morte se caracterizará existencialmente, para Heidegger, como a “possibilidade da não-possibilidade da existência, isto é, como a pura e simples nulidade do *Dasein*” (SZ, 306), em vez de um fenômeno que apenas se acrescenta ao existir em seu último instante, na qualidade de “evento opaco que marca o ponto final da existência”, segundo uma expressão de Haar (1993, p. 5). Longe de constituir um acontecimento ainda não real situado em algum momento futuro, a morte está tão intrinsecamente vinculada à existência que

⁷⁶ “O morrer não é um evento, mas é um fenômeno a ser compreendido existencialmente e isto em um sentido assinalado, ainda por delimitar mais precisamente” (SZ, 240).

⁷⁷ Segundo Reis, “Heidegger admitiu que há uma problemática ontológica própria que é derivada da relação entre o modo de ser da vida e a existência. Apesar de não ter elaborado o problema explicitamente, a questão da facticidade do condicionamento fisiológico da morte sugere que se trata de um problema de co-determinação ontológica, ou seja, do condicionamento das determinações peculiares a um modo de ser pelo modo de ser do *Dasein*. Este é exatamente o caso do fenômeno intermediário da morte fisiológica dos seres humanos, que jamais é apenas morte biológica, mas um fenômeno resultante da determinação pela existência” (REIS, 2014, p. 108).

esta última não chega propriamente ao fim ao falecer, mas, em vez disso, morre de modo constante, ao manter uma “relação de ser”, isto é, ao projetar-se para sua finitude, já desde o início inscrita no cerne do existir. “O *Dasein*, do mesmo modo que enquanto é, já é permanentemente o seu ainda-não, já é sempre o seu fim. O findar que é mencionado com a morte não significa um ter-chegado-ao-fim do *Dasein*, mas um *ser-para-o-fim* desse ente. A morte é um modo de ser que o *Dasein* assume logo que é” (SZ, 245). Ao contrário do que poderíamos a princípio supor, a morte existencial se deixa caracterizar como uma “situação-limite”, em vez da interrupção de um processo. O *Dasein* é finito não porque pode a qualquer momento deixar de viver ou facticamente falecer, mas antes pelo motivo de que sua existência é marcada, em última instância, pela limitação e pela nulidade (BLATTNER, 2006, p. 149). A nota de rodapé acrescida por Heidegger, anos depois de SZ, em seu exemplar de uso, também conhecido como “exemplar da cabana” (*Hüttexemplar*), ensina isso: a expressão *ser-para-a-morte* (SZ, 234) encontra seu sentido mais elementar no “ser do não-ser” (*Sein des Nichts*) (WHITE, 2005, p. 130), no nada, que caracteriza a existência como um todo.

A morte foi existencialmente concebida como a possibilidade caracterizada da não-possibilidade da existência, isto é, como a pura e simples nulidade do *Dasein*. A morte não se acrescenta ao *Dasein* no seu “fim”, mas como cuidado o *Dasein* é o fundamento lançado (isto é, nulo) de sua morte. A nulidade que originariamente atravessa de um extremo a outro o ser do *Dasein*, dominando-o, se lhe descobre a ele mesmo no *ser-para-a-morte* próprio (SZ, 306).

Na medida em que a constituição ontológica última da existência humana, bem como suas determinações características, está “dada” pela noção de poder-ser, entre as possibilidades nas quais o *Dasein* continuamente se lança, há uma que, devido à sua “natureza” *sui generis*, apresenta caráter assinalado: a própria possibilidade da impossibilidade da existência humana, seu poder não-ser ou a morte. No movimento argumentativo da segunda seção de SZ, a significação fenomênica desta última deverá ser buscada tendo-se em vista a estreita conexão por ela mantida com a experiência fundamental da angústia e com o nada por esta desvelado. “O nada diante do qual a angústia conduz desvenda a nulidade que determina o *Dasein em seu fundamento*, que é ele mesmo como ser-lançado na morte” (SZ, 308). A existência humana sempre se encontra suscetível a uma condição rara e extrema, a angústia, pela qual ela experimenta uma situação-limite (morte existencial) em que se vê momentaneamente conduzida à nulidade, ao nada, que constitui seu fundamento último. Nesta condição rara e extrema, o *Dasein* se defronta com o traço mais elementar de sua estrutura existencial, que ele é, como declara Heidegger, “ser-possível” ou “poder-ser”. Isto significará, pois, que o homem

apenas se revela verdadeiramente como *Dasein* naqueles raros momentos de angústia e de solidão quando sente sua inteira existência finita como uma “ameaça” e um fardo pelo qual ele é o único responsável.

Sustentamos no primeiro capítulo de nossa tese que, com o advento da angústia, a conexão de remissões, formalmente designada por Heidegger de significatividade, constitutiva da estrutura fenomênica do mundo, entra em colapso e perde vigência. É a partir da familiaridade com essas remissões que o *Dasein*, por sua vez, sempre se vê habilitado a conferir sentido a si mesmo projetando-se em possibilidades significativas em função das quais é capaz de obter certo fundamento, consistência ou determinação para sua existência. Tais possibilidades existenciais nas quais se projeta constituem, a cada vez, as funções, identidades e compromissos que moldam e circunscrevem os comportamentos e o envolvimento da existência humana em determinados contextos significativos articulados pelo mundo. Não obstante, a perda da significatividade do mundo, aberta na angústia, revela a impossibilidade de a existência humana encontrar qualquer sustentação compreensiva em seus possíveis. “A não-significatividade do mundo aberta na angústia põe a descoberto a nulidade do que pode ser objeto de ocupação, isto é, a impossibilidade do projetar-se em um poder-ser da existência primariamente fundado no que é objeto de ocupação” (SZ, 343). Não é que os entes e a existência humana sejam destruídos ou aniquilados ou mesmo que o horizonte do mundo perca sua vigência, mas sim que os entes intramundanos são em si mesmos tão desimportantes que, sobre o fundamento dessa *não-significatividade* de tudo que é intramundano, o mundo, unicamente em sua mundanidade, se desvela (SZ, 187). Logo, “nada encontrando a partir de que possa compreender-se, [o *Dasein*] só se segura no nada do mundo” (SZ, 343). Assim como sua incapacidade de compreender a si mesmo em termos dados por essa estrutura mundana o aliena do contexto instrumental e de sua respectiva totalidade conjuntural, ela também o desvincula das possibilidades oferecidas pela coexistência com os outros. “O ‘mundo’ já nada pode oferecer, nem também o *Dasein*-com os outros” (SZ, 187). O mundo *per se* nada tem a oferecer, não porque sua estrutura se torne defeituosa, mas sim porque, na angústia, tudo que é intramundano, incluindo os modos determinados pelos quais se é capaz de conduzir a existência, deixa de ser significativo e se mostra privado de sentido.

Uma das principais funções metodológicas da disposição afetiva da angústia é justamente mostrar que, em virtude de sua falta de fundamento e de conteúdo, isto é, de seu poder-ser, a existência (em seu exercício) notadamente se caracteriza por manter-se em possibilidades significativas pelas quais é capaz de obter, em alguma medida, certa consistência para si mesma. Não é que a ausência de conteúdo e de sustentação sejam um puro vazio, senão

que essa ausência ou falta, precisamente por ser ingrediente constitutivo do ente cujo ser consiste em um poder-ser, é ver-se remetido a possibilidades concretas pelas quais é capaz de se “autodeterminar”. Longe de estar completa ou concluída, de simplesmente subsistir como uma substância entre outras, a existência humana sempre está em face da pergunta sobre quem é e, portanto, aberta a um futuro de possibilidades, em que deve se projetar para, em certa medida, se constituir. A existência do *Dasein* não deve supor nenhum contraste com uma essência, nem tampouco a precedência desta sobre aquela: ela, antes, é “obrigada” a se “fazer”, a cada vez, e se manter sem essência, não apresentando, ao contrário dos demais entes, determinações e propriedades completamente estáveis, mas somente modos possíveis de ser, sempre sujeitos ao colapso. Nesse movimento, o aspecto decisivo é sobretudo a falta fundamental de adequação, trazida à luz pela angústia, entre o poder-ser e as possibilidades existenciais específicas por meio das quais o *Dasein* se projeta para “preencher” sua existência, na medida em que elas podem, a qualquer momento, deixar de oferecer sustentação compreensiva.

Com a angústia se põe justamente em jogo o fato originário de não haver conteúdo ou fundamento que esteja *a priori* inscrito no poder-ser pelo qual a existência se caracteriza. A falta de adequação necessária entre a abertura do poder-ser e o lançamento em certas possibilidades concretas, bem como a frágil sustentação por elas oferecida, aponta para o “estranhamento [*Umheimlichkeit*] e falta de domicílio, por assim dizer, no modo de ser do ser-aí”, segundo a formulação de Reis, que já não se sente em casa (*zu Hause*) (SZ, 188-9) em seu mundo circundante familiar e mais próximo. Esse *factum* de que, mesmo sendo um poder-ser não há possibilidades existenciais que estejam necessariamente implicadas no modo de ser existencial (REIS, 2014, pp. 247-8), desvela-se na angústia. É crucial, contudo, ressaltar que, quando os projetos específicos do *Dasein* entram em colapso, deixando-o sem um conjunto de possibilidades significativas para se vincular e obter consistência, o próprio poder-ser não deixa de vigorar. Mesmo impossibilitado – e é esta impossibilidade que caracteriza a morte como tal – de se projetar em possibilidades, o *Dasein* ainda se caracteriza pela abertura projetiva ou poder-ser, mas este perde consistência e se torna “insubstancial”, por assim dizer. Por justamente não encontrar sustentação alguma nos contextos de possibilidades significativas em que se viu lançada, a existência coloca-se, a partir da morte, em face de sua estrutura ontológica como puro poder-ser sem conteúdo ou consistência, isto é, como “uma projeção existencial primordial” mais básica do que qualquer um dos projetos específicos que geralmente lhe permitem construir uma “identidade determinada”. Como a existência humana é desprovida de essência, nenhum conjunto específico de possibilidades, que configura uma identidade pessoal

particular, está necessariamente implicado em sua constituição de ser mais básica. Segundo Blattner, a existencialidade do *Dasein* supõe que a questão “quem eu sou?” nunca pode ser definitivamente respondida e, portanto, que nenhuma possibilidade específica, exceto a da morte, pode ser inalienável e estável (1994, p. 60). Nenhum fundamento necessário o impede, por exemplo, de perder vinculação com as possibilidades determinadas em que está lançado, de ser-lhes indiferente e de enxergar a si mesmo, conforme uma formulação de Blattner, como “ninguém em particular” (Ibidem). Quando não apenas um, mas todos os projetos existenciais perdem consistência e entram em colapso, o *Dasein*, portanto, acede a si mesmo ou faz uma experiência de si como uma espécie de abertura projetiva “nua e crua”, marcada pela finitude, sem nenhum conjunto específico de possibilidades que perfaça um projeto existencial de auto-identificação.

De fato, embora a consistência para a própria capacidade de poder-ser apenas seja obtida pela sustentação em possibilidades específicas, o conteúdo por estas oferecido e, inclusive, elas próprias não são estáveis porque não encontram um fundamento último “no próprio modo de ser do *Dasein*, nem asseguram por si mesmas uma vinculação identificadora imune ao colapso” (REIS, 2014, p. 250). Todos os conteúdos que a existência humana pode efetivamente alcançar não são por si estáveis e independentes, mas decorrem de uma atividade projetiva original, “cuja vinculação não possui fundamento”⁷⁸. Neste sentido, a morte é o colapso total da significatividade das possibilidades concretas que oferecem consistência à estrutura ontológica do *Dasein*. É o próprio ser da existência humana que se põe em questão na experiência da morte, quando seus projetos existenciais perdem significância, ela se dá conta de que sua constituição ontológica reside na projeção como sua determinidade mais básica, já que tão somente ela (como mais “forte que a morte”) resiste ao colapso de todo e qualquer projeto particular. Assim, o que está em jogo no fenômeno da morte é a experiência do poder-ser e da abertura projetiva da existência mediante o colapso da sustentação compreensiva oferecida por determinadas possibilidades significativas nas quais o *Dasein* se encontra lançado, estando provisoriamente impossibilitado de “ser alguém em particular”.

O que aparece pela primeira vez como tal na desativação (na *Brachliegen*) da possibilidade é, assim, a origem mesma da potência e, com ela, do *Dasein*, isto é, do ente que existe na forma do poder-ser. Mas esta potência ou possibilitação originária tem – precisamente por isso – de maneira constitutiva

⁷⁸ É aqui notório que falta de fundamento significa, como bem pontua Agamben, que o nada “é aquilo que vai ao fundo (*zu Grunde geht*) para que o ser tenha lugar e – uma vez que tem lugar no não-lugar do fundamento (isto é, no nada) – o ser é o in-fundado (*das Grund-lose*)” (AGAMBEN, 2006a, p. 12).

a forma de uma potência-de-não, de uma impotência, enquanto pode somente a partir de um *poder não*, de uma desativação das singulares específicas possibilidades fácticas (AGAMBEN, 2006b, p. 126).

Em suma, a possibilidade da impossibilidade, que é a morte, já sempre limita e determina como finitas as possibilidades específicas nas quais o *Dasein* se lança para obter certa consistência para si mesmo, nela residindo o sentido pleno da caracterização positiva da existência como poder-ser, isto é, como possuindo somente modos possíveis de ser e nada mais. A condição excepcional e extrema da morte revela que as possibilidades existenciais, dada sua ausência de fundamento, isto é, sua finitude intrínseca, não são completamente estáveis, estando sempre sujeitas à perda de vigência e à impossibilidade, pelas quais podem, a qualquer momento, deixar de oferecer sustentação compreensiva. Logo, os campos específicos de possíveis da existência nunca admitem serem metafisicamente fundados em alguma entidade ou certeza absoluta, já que apresentam, em certa medida, uma “natureza” inatingível ou mesmo inalcançável e a significação por eles oferecida jamais está imune à perda e ao colapso (BLATTNER, 1999, pp. 81-5). Não obstante, cumpre esclarecer que esta falta de estabilidade da projeção existencial em possibilidades não redunde na perda efetiva da vida, não implicando, pois, no falecimento, mas antes se refere à articulação da dinâmica própria dos modos possíveis de ser do *Dasein*, que, por não lhe oferecerem qualquer determinação ou individuação estável e substancial, sempre vigoram sob a perspectiva da im-possibilidade, isto é, da “potência-de-não”, de uma “impotência”, já que sempre podem perder a significatividade que lhes é inerente.

3.5 Uma estreita afinidade: morte como “patrimônio antropogenético”

Heidegger constrói seu diagnóstico crítico, segundo o qual o pensamento hegeliano não oferece um tratamento aprofundado, ou melhor, suficientemente sério, da origem da negatividade, sobre a premissa de que o fenômeno da morte, tendo sido conservado e integrado à esfera absoluta do saber espiritual, não representa verdadeira ameaça. É justamente por atribuir à negatividade da morte um sentido dialeticamente vinculado à totalidade sistemática que Hegel, conforme a objeção de Heidegger, teria passado por alto a significação originária por ela denotada, a saber, o nada como finitude de ser. Em vez de reconhecer que a aceitação, sem reservas, do fato da morte é a fonte suprema de todo pensamento, o qual tira todas as consequências, mesmo as mais remotas, desse fenômeno, Hegel, acusa Heidegger, a converte em mero momento do sistema, desconsiderando, assim, seu verdadeiro caráter. Entretanto, após reconstruirmos os principais pontos da abordagem hegeliana da morte, bem como do tratamento

a ela oferecido por Heidegger, é certo que, na tentativa de pensar o impensável mesmo, de colher, pois, a própria origem do negativo hegeliano, ele, de fato, ultrapassa a tradição metafísica tal como pretende ou, ao contrário, nela permanece? Se, tanto para Hegel quanto para Heidegger, “é sobretudo na capacidade da morte que reside a principal especificidade do humano, no sentido de que constitui sua morada mais própria e a desvela como já permeada desde sempre pela negatividade e pelo nada”, essa semelhança entre as duas abordagens da morte é meramente casual ou nelas não se esconderia “uma comunhão essencial que urge ser interrogada” (AGAMBEN, 2006a, p. 30)? A análise heideggeriana da morte como condição extrema da existência humana, radicalmente distinta do cessar de viver do mero vivente, bem como a caracterização da estrutura de ser do *Dasein* em termos de finitude, não manteria uma profunda afinidade com a concepção hegeliana de que as figuras da morte e da negatividade seriam as responsáveis por humanizar a consciência? Com efeito, se a análise que conduzimos até aqui se mostrou adequada, seremos capazes de discernir uma estreita correspondência, relativa tanto ao conteúdo quanto ao método, entre ambas.

Se Hegel constrói sua abordagem sobre a dissociação da morte do homem, a morte propriamente dita, da deterioração de um ser vivo, em rigor, de um ser-aí natural e limitado, Heidegger também julga imprescindível distinguir sua investigação ontológica do fenômeno da morte de toda forma de consideração biológico-fisiológica e toda possível ontologia da vida, recusando, inclusive, a predicá-la do mero vivente e concebendo-a como irreduzível ao falecimento fáctico. Não obstante, a correspondência parece ser ainda mais essencial e profunda do que a meramente metódica, concernindo ao estatuto único e privilegiado que compete à morte como figura da pura negatividade, em Hegel, ou do nada originário, em Heidegger. Para Hegel, de fato, a consciência de si se distingue justamente por transcender sua condição meramente natural e limitada, ou seja, por superar sua condição imediata, arrebatando, assim, a morte à natureza para repatriá-la no cerne da subjetividade humana e convertê-la numa operação de autoconsciência, em rigor, numa operação espiritual. Inclusive não parece exagero sustentar que não haveria saber absoluto, nem conhecimento algum que dele se aproximasse, se o espírito não se elevasse à altura da morte, independentemente da angústia e do medo implicados no processo. Somente quando se coloca diante da morte é que a consciência de si se torna “efetivamente” capaz de ultrapassar a vida e a natureza que até então a limitavam e a restringiam, ao pôr em risco sua vida animal, para se libertar da servidão que antes a sujeitava. É nesta experiência, por sua vez, que seria possível discernir a origem mesma do humano, na medida em que ele notadamente se distingue de todos os demais seres por sua capacidade de arriscar a vida (animal), enfrentar o senhor absoluto, que é morte, para, assim, se desvincular

de toda determinação vital. Segundo Kojève, é nesse e por esse risco que ele, inclusive, se confirma, mostra-se, demonstra-se, verifica-se e se comprova como essencialmente diverso da realidade animal e natural (KOJÈVE, p. 13-4). Dito de outro modo, o traço essencial da autoconsciência não consistiria em ser algo dado e imediato, em estar imersa no seio da vida e ser por ela determinada, mas sim em não conter nenhuma determinação substancial, constituindo-se como puro ser-para-si, de modo que tudo que, para ela, está presente se caracterizaria por ser um mero momento que desaparece diante de sua constante atividade de negação (HYPPOLITE, 1997, p. 152-3).

Já na tematização heideggeriana da morte, seria possível identificar um pressuposto semelhante, na medida em que ao descrevê-la como uma possibilidade ontológica “excepcional, própria, não-relacional, insuperável e certa” da existência, Heidegger parece desvinculá-la tão radicalmente do fenômeno da vida a ponto de julgar necessário realizar uma essencial distinção ontológica entre o morrer, o falecer e o fenecer. Uma distinção tal que constituirá, por sua vez, o ponto de partida fenomenológico para assegurar a originalidade de toda pergunta pela essência da morte, bem como para “comprovar” se a questão é capaz de garantir o modo de acesso adequado ao fenômeno e de, sob o ponto de vista existencial-ontológico, elucidá-lo autenticamente. Em verdade, toda investigação que procurasse esclarecer o sentido da morte a partir do falecimento e do cessar de viver do mero vivente operaria uma violação construtiva ou uma “transgressão categorial”. Se é completamente equivocado supor que o mero vivente se caracteriza fundamentalmente pela compreensão de ser e pela abertura ao mundo, é igualmente inadequado, sob a perspectiva fenomenológica, proceder sem distinguir o fenecimento do animal, o falecimento “biológico-fisiológico” do homem e a morte existencial-ontológica, tomando-os como um mesmo fenômeno, mesmo que se pudesse fixar concordâncias físico-químicas e fisiológicas entres os dois primeiros. A “morte” ou, dito mais rigorosamente, o fenecimento do animal não consistiria, em sentido estrito, em *um morrer ou um ser-para-o-fim*, na medida em que aquela apenas se deixaria atribuir ao homem. Essa necessidade de se dissociar a morte, compreendida existencialmente como possibilidade da impossibilidade, do “colapso” das funções vitais do organismo vivo deriva do caráter imperativo de se obter um conceito adequado de finitude do *Dasein*. Por sua orientação estritamente ontológica, Heidegger afasta do escopo da interpretação existencial do fenômeno da morte toda uma problemática abrangente, composta por várias estruturas interdependentes: a biologia, a vida, a corporeidade, a “encarnação”, o falecimento, o sofrimento, a doença. Em termos mais claros, a compreensão da possibilidade suprema da existência humana comporta uma espécie de “desencarnação”, que, por sua vez, revela a ausência de qualquer função constitutiva da vida e

da “carne” na analítica do *Dasein* – daí a impossibilidade de se associar a morte à “destruição gradativa ou mesmo aniquilação” do corpo vivo. Neste sentido, como aponta Haar, a morte não mais constitui um símbolo enigmático de destruição, nem de incontornável adversidade, já que Heidegger não a vincula à possibilidade de decesso do corpo humano, nem do decaimento das “faculdades físicas e mentais” na velhice, tampouco ao possível absurdo do que prematuramente põe um fim à vida, cristalizando-a em um estado de incompletude radical, por exemplo (HAAR, 1993, p. 5).

Como experiência de perda e de angústia, a morte e a situação-limite que ela representa desvelam o colapso total da significatividade das possibilidades concretas que oferecem consistência à estrutura ontológica do *Dasein*, evidenciando a falta de estabilidade do existir segundo possibilidades, na medida que a sustentação por elas oferecida não encontra um fundamento último no próprio modo de ser da existência humana, nem asseguram por si mesmas uma estabilidade imune à perda de vigência. Não obstante, o tópico mais relevante a ser destacado, aqui, é que, nesta não-fundamentação, trazida à luz pela morte existencial, se anuncia a determinação ontológica última e positiva do *Dasein* como um poder-ser, que, para alcançar uma “identidade específica”, sempre deve se projetar em possibilidades significativas. Neste sentido, a morte, como bem aponta Haar, deixa de ser aquele evento opaco situado no fim do caminho, mas é repatriada no cerne da existência como um fenômeno transparente (1993, p. 5). Não encontraríamos também aqui um gesto semelhante ao da transformação dialética do “negativo” em “positivo”, pelo qual o primeiro é contínua e uniformemente convertido em ser? Para formular a questão de outro modo: O “não” da morte, como possibilidade da impossibilidade da existência, e o colapso por ela representado também não dariam lugar a um “sim”, a uma positividade, dessa vez, porém, não do espírito absoluto, como quis Hegel, mas da determinação ontológica última e positiva do *Dasein* como um poder-ser? Neste sentido, não seria a experiência da morte similar “ao espírito que a suporta e a suprassume”, sem, contudo, ser verdadeiramente ameaçado pela dissolução? A existência também não teria uma espécie de “poder mágico que converte o negativo em ser”, na medida em que lidar com a possibilidade de não-mais-poder-ser acaba apenas por reforçar e tornar, pela primeira vez acessível e transparente, o poder-ser do *Dasein* em sua totalidade e finitude?

Para concluir, e de acordo com o que foi examinado acima, a significação ontológico-existencial proposta por Heidegger ao fenômeno da morte, cuja condição extrema não admite ser confundida com o cessar de viver do mero vivente, parece guardar uma profunda afinidade com a abordagem hegeliana segundo a qual “a experiência da negatividade e da morte” são, em última instância, redutíveis a um “específico patrimônio antropogenético” (AGAMBEN, 2006a

p. 132). Embora a ontologia de Heidegger, no tocante ao problema da negatividade, pretenda ser mais fundamental e originária que o pensamento hegeliano, representante da consumação da metafísica tradicional, ela parece estar, a contragosto, inscrita numa espécie de aceitação tácita da herança legada por seu “predecessor”. Ainda que, para Hegel, a negatividade e a morte estejam a serviço do espírito absoluto, e, para Heidegger, em contrapartida, a morte desvele o nada e a finitude de ser da compreensão pré-ontológica da existência humana, seria possível identificar, para além dessa divergência substantiva entre essas duas figuras do fundamento negativo, uma profunda convergência. De fato, ambos partilham o mesmo pressuposto, sobre o qual constroem suas abordagens da negatividade absoluta e do nada originário a partir da morte: o caráter subsidiário da vida, sua função não-originária e assumidamente não constitutiva. Isto significa que se Hegel parece supor que apenas a morte assegura a vigência de um ser espiritual ou “dialético”, desapegado da vida animal, Heidegger também compartilha essa suposição, ao declarar que a capacidade para morrer é o que precisamente distingue, em termos de “essência”, o vivente do existente. Logo, para Hegel, é ao colocar-se diante da morte, irreduzível à deterioração do ser vivo, que o sujeito se mostra livre e desvinculado de toda determinação vital e de toda sujeição à vida. Já para Heidegger, é por meio dela que a existência humana experimenta sua própria finitude, visto se “tornar capaz de uma outra morte” (AGAMBEN, 2006a, p. 118), não mais análoga ao fenecimento do ente que apenas vive e ao falecimento, mas sim “à possibilidade mais própria e insuperável” de deixar de existir. Por isso, no limite, o nada da morte em Heidegger não seria senão um modo insigne – pretensamente originário – de assegurar o abismo metafísico entre existência e vida, humanidade e não-humanidade. Enquanto a negatividade da morte em Hegel, por sua vez, não seria senão a realização do devir da consciência humana, da autoconsciência, em rigor, mediante seu desapego da vida animal imediata e limitada.

QUARTO CAPÍTULO

O nada como origem ou a origem do nada?

4.1 Introdução

Nosso capítulo anterior procurou mostrar como a significação ontológica atribuída por Heidegger ao fenômeno do nada, a partir de um exame fenomenológico do conceito de morte, radicalmente distinto do cessar de viver do mero vivente, longe de ser mais originária que a concepção hegeliana da experiência da negatividade e da morte como “específico patrimônio antropogenético” (AGAMBEN, 2006b, p. 132), possui uma profunda afinidade com esta. Se nossa análise estiver correta, então Heidegger, apesar de pretender superar a metafísica tradicional, cujo ponto culminante é representado pela filosofia sistemática, mediante uma *Auseinandersetzung* com Hegel, orientada pelo fio condutor do problema da origem da negatividade, partilharia, tacitamente, de todo um horizonte de problemas legado por seu “predecessor”. Ainda que, para Hegel, a negatividade e a morte estejam a serviço do espírito absoluto, e, para Heidegger, em contrapartida, a morte desvele o nada e a finitude de ser da compreensão pré-ontológica da existência humana, pudemos discernir um pressuposto comum às duas posições: a função não-originária e não-constitutiva da vida. São precisamente esses resultados alcançados por nosso capítulo anterior que, por sua vez, estão no cerne do encaminhamento da hipótese condutora desse quarto e último capítulo. Se o conceito ontológico de nada, elaborado por Heidegger, não apresenta estatuto mais originário que a noção metafísica de negatividade, desenvolvida por Hegel, na medida em que os referidos fenômenos estão fundados sobre uma suposição comum, talvez a própria origem do nada, não simplesmente o nada como origem, repouse nesse pressuposto, ou seja, na diferença entre existência e vida, entre humano e animal. É o próprio Heidegger que, em certa medida, parece favorecer o nossa hipótese, quando descreve a vida animal, no curso do semestre de inverno de 1935/36, ministrado na Universidade de Freiburg e intitulado *Que é uma coisa?*, nestes termos: “o animal se relaciona com a comida, com a luz, com o ar e com outros animais, de um modo bem-ordenado [...], [mas] em tudo isso não há um comportamento para com os entes e o não-ente. A vida do animal se desenvolve abaixo da abertura ao ser e ao não-ser” (HEIDEGGER, 2018, p. 152).

Se é verdade que o animal não pode, de maneira alguma e apesar das aparências, entrar em relação com o ente como tal, o homem, por outro lado, como mostra claramente o contraste

que possui com o vivente não-humano, se caracteriza por já sempre manter aberto um âmbito de sentido, articulado pelos fenômenos de ser e de nada, em que estão discriminados os modos de ser pelos quais os entes se tornam acessíveis como tais. Assim, a própria pergunta pelo sentido e estatuto do nada, cuja necessidade de investigação é apresentada em WM como exigência de uma tematização da essência da metafísica (meta-metafísica), envolve e mobiliza, de saída, um questionamento sobre o problema básico da diferença entre humano e não-humano, entre existência e vida. É assim que, no curso de 1929-30, contemporâneo à preleção de 1929, Heidegger desenvolve uma complexa interpretação da vida animal que toma como ponto de partida a bem conhecida tese da pobreza de mundo do mero vivente, fundamentada na comparação com a abertura formativa de mundo (*nihil originarium*)⁷⁹, inerente à existência humana. Essa fundamentação implica uma restrição importante, pois toda a abordagem heideggeriana da vida animal deve se orientar pela privação negativa em relação a essa estrutura ontológico-fundamental e distintiva do *Dasein*. Além disso, não se deve ignorar o caráter profundamente controverso da tese, que desde o início se orienta pelo requisito teórico de ter de rejeitar qualquer concepção gradualista de continuidade biológica prévia entre o vivente e o existente humano (Cf. FIRENZE, 2019, p. 42). Dessa rejeição parece resultar, como pretendemos demonstrar neste capítulo, que o problema heideggeriano metafísico do mundo, isto é, do nada, parece se construir sobre um campo temático fundamental e profundamente problemático, uma vez que repousa, por um lado em uma diferença insuperável, descrita por Heidegger em termos de abismo ontológico⁸⁰, entre a existência humana e a vida animal e por

⁷⁹ Nos *Princípios metafísicos da lógica*, de 1928, Heidegger fornece a seguinte definição para o conceito de mundo: O mundo é nada – se “nada” significa: não um ente no sentido de algo extenso, nenhum dos entes que o *Dasein* transcende, mas o *Dasein* também se transcende. O mundo: um nada, não-ente – e ainda algo; nada de entes, mas ser. Assim, o mundo é nada não no sentido de “*nihil negativum*” [ou seja, não a simples negação absolutamente vazia de algo]. Que tipo de *nihil* é o mundo e, portanto, o próprio ser-no-mundo? [...] O mundo é o nada, que se temporaliza originariamente, o que simplesmente surge na temporalização e com ela, o denominamos, por conseguinte, *nihil originarium* (2007, p. 242).

⁸⁰ A ênfase inaudita conferida por Heidegger à diferença ontológica entre existente e vivente tem recebido considerável atenção nas discussões recentes, tornando-se, inclusive, alvo de inúmeras reconstruções críticas (Cf. MCNEILL, 2006, AIBINDER, 2013). Algumas, por exemplo, argumentam que, no âmbito de SZ, o fenômeno da vida teria recebido pouca ou nenhuma atenção, tendo em vista que os esforços de Heidegger estariam inteiramente orientados pelo desenvolvimento da analítica existencial como etapa preparatória para a ontologia fundamental. Já quando a vida, de fato, recebera um tratamento aprofundado, no curso de 1929/30 de Freiburg, fora por meio de uma delimitação comparativa e negativa frente ao modo de ser eminentemente característico do *Dasein*: ser-no-mundo” (AIBINDER, 2013, p. 213). Outras chegaram, inclusive, a declarar que a omissão de uma abordagem direta do fenômeno da vida representa uma insuficiência sintomática no percurso filosófico heideggeriano, relativa ao tratamento, que não o inessencial e o negativo, de vários outros temas e problemáticas que com ela mantêm vinculação essencial ou que dela dependeriam diretamente, tais como animalidade, corporeidade, falecimento, biologia etc. Além disso, Derrida não hesitará em endereçar a seguinte objeção a Heidegger: a redução privativa acaba por estabelecer uma cesura entre animal e humano, com a consequência decisiva de que a própria negatividade, expressa no discurso sobre privação, não poderia evitar uma certa teleologia antropocêntrica ou mesmo humanista. Estabelecer uma diferença de essência entre existência e vida acabaria por revelar um compromisso ainda presente com uma forma metafísica de antropocentrismo. Assim, mesmo o pensamento que

outro lado, numa aparente proximidade por elas mantida entre si. Se nossa hipótese estiver correta, devemos então investigar: (4.2) o modo como Heidegger tematiza a estrutura ontológica dos organismos animados, a perturbação; cabendo nesse ponto determinar a que precisamente o vivente tem acesso em seu respectivo ambiente, apreender qual o “sentido” e o estatuto ontológico dessa relação por ele mantida com seu entorno, bem como as características definitórias deste último. Em seguida, cumpre examinarmos (em 4.3) sob quais parâmetros o ente humano autoriza a comparação com o vivente, já que nela se encontra a raiz mais profunda da diferença que se estabelece entre ambos, no tocante ao problema da abertura ao mundo. Nesse segundo ponto, pretendemos demonstrar que a tematização heideggeriana da vida animal, sobretudo a adoção do procedimento comparativo, exige ser formalmente delineada pela disposição afetiva do tédio profundo, que, no curso de 1929-30, se apresenta como o “operador metafísico”, segundo uma expressão de Agamben, por meio da qual se efetua a passagem da privação negativa de mundo ao mundo (*nihil originarium*) como tal, ou seja, do ambiente do vivente ao mundo humano (2016b, p. 126).

4.2 Privação de mundo

No curso ministrado na Universidade de Freiburg durante o semestre de inverno de 1929-1930 e publicado com o título *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, Heidegger oferece a mais extensiva interpretação, do conjunto da obra completa (*Gesamtausgabe*), da disposição afetiva do tédio profundo, para, em seguida, desenvolver uma complexa hermenêutica da vida animal e de seu “mundo” ambiente fundamentada em um procedimento metódico comparativo. Para a execução dessa segunda tarefa, que se propõe a circunscrever o sentido da estrutura ontológico-fundamental do mundo⁸¹ como tema possível de um problema metafísico, Heidegger discute e demonstra três teses, supostamente não-hierárquicas, amplamente controversas e discutidas pela literatura secundária: (i) a pedra é sem de mundo (*weltlos*); ii) o animal é pobre de mundo (*weltarm*) e (iii) o homem é formador de

tentou preparar a ultrapassagem da metafísica estaria erguido sobre o solo de uma diferença intransponível entre a essência humana e a essência da vida (DERRIDA, 2002, p. 32).

⁸¹ “O caminho para a elaboração da pergunta “o que é mundo?” deve ser uma consideração comparativa. No entanto, esta pergunta mesma não é desprovida de raízes. A tonalidade afetiva fundamental é o lugar constante da pergunta e temos de nos lembrar sempre uma vez mais disto. Através de uma discussão comparativa das três teses: a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo, queremos circunscrever provisoriamente o que temos de entender em geral sob o termo mundo em que em direção temos de olhar em meio a esta compreensão” (HEIDEGGER, 2011, p. 238).

mundo (*weltbild*)⁸². Neste sentido, uma das contribuições mais relevantes do curso de 1929-1930 é o tratamento renovado que Heidegger dá ao fenômeno⁸³ em relação ao que apresentara antes em SZ, sobretudo nos §§ 14-18, no texto *Sobre a essência do fundamento* e, no curso *Introdução à filosofia*. No tratado de 1927, Heidegger procura alcançar uma primeira caracterização do conceito de mundo mediante uma interpretação do modo como a existência cotidiana se movimenta, de início e na maioria das vezes, em seu *mundo circundante*, sendo constantemente por este absorvida. Dessa forma, Heidegger parte do ente intramundano que está para nós cotidianamente disponível, do que usamos e empreendemos, e, em verdade, do que está à mão; desse ponto de partida, não haveria nenhuma apreensão conceitual explícita e temática do correlato de nossos comportamentos ocupacionais de uso e manuseio (2011, p. 229). A partir desse exame do mundo circundante da existência cotidiana, Heidegger pretendia avançar até a apresentação ontológico-fenomenológica da estrutura geral do mundo como um problema: a mundanidade (*Weltlichkeit*). Já o texto *Sobre a essência do fundamento*, que acompanha algumas etapas características da história da formação do conceito de mundo, *kósmos*, *mundus*, visaria determinar os limites nos quais o desenvolvimento do fenômeno estaria inserido:

O ponto mais conhecido mostra-se na diferença entre Deus e mundo. O mundo é a totalidade do ente que não é divino e que se encontra fora do divino. Em sentido cristão, temos ao mesmo tempo o ente criado diante do não-criado. Com isto, o homem é também uma parte do mundo assim compreendido. O homem, contudo, não vale apenas como uma parte do mundo. Ele não advém no interior do mundo e o co-perfaz, mas também se encontra diante do mundo. Este encontrar-se diante de designa uma *posse* do mundo como o lugar em que o homem se movimenta, com o que ele discute, o que ele domina e ao que ele ao mesmo tempo serve, ao que ele se vê entregue (HEIDEGGER, 2006, p. 229).

O que fica claro, à primeira vista, é a ênfase que o curso de 1929-30 confere ao conceito de *Welt* e à sua função metodológico-sistemática. De fato, o conceito de mundo está no centro do procedimento comparativo das três teses e atua como o eixo teórico em torno do qual são

⁸² No curso do semestre de verão de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger, por exemplo, escrevia: “O esclarecimento do conceito de mundo é uma das tarefas cruciais da filosofia. O conceito de mundo – o fenômeno, assim, designado – é exatamente o que a filosofia até agora ainda não reconheceu”. A questão da relação entre vida animal e existência humana é, para Heidegger, em última análise, uma questão de mundo, do que é “mundo” e do que significa “ter” mundo e estar em um mundo” (2012, p. 105)

⁸³ No decurso da década de 1920, Heidegger desenvolve uma noção de mundo que pretende ser fundamentalmente originária, marcada não apenas pela suposta radicalidade de seu delineamento, como também pela “subsunção” de um amplo conjunto de problemas e motivos filosóficos, à primeira vista desconectados, que consegue abarcar em uma perspectiva unitária.

definidas as essências do humano, do ente vital-biológico e do ente físico-material. Em outras palavras, o mundo é o “operador metafísico”, segundo uma formulação de Agamben, que marca a diferença essencial entre essas três esferas ônticas e seus respectivos e irreduzíveis modos de ser (cf. FIRENZE, 2019, p. 42). O exame da natureza material, a partir da rubrica da pedra, é liquidado em poucas linhas: em virtude de sua essência subsistente, ela estaria constituída pela ausência total e absoluta de qualquer modalidade de acesso a seu entorno, não tendo sequer a possibilidade de ser privada de algo como o mundo, porquanto seu modo de ser, a *Vorhandenheit*, se distingue precisamente pela *inacessibilidade* ao ente como tal. Não ter acesso é, em última instância, o que torna possível seu modo específico de ser, isto é, o domínio de ser da natureza física e material e das leis que o regem. Em suma, a falta de acesso da pedra aos entes que a “circundam” não seria simplesmente uma característica contingente, devendo-se antes a sua própria estrutura ontológica.

Depois desse breve exame, Heidegger se vê autorizado, em um primeiro momento e provisoriamente, a deixar para trás a tese sobre a pedra (não-vivente e subsistente), para deter-se na investigação da tese intermediária acerca do animal. É assim que Heidegger nos coloca diante do problema sobre a significação específica da noção de “pobreza” e sobre a conexão que ela possui com o fenômeno de mundo. De fato, o procedimento comparativo é amplamente empregado por Heidegger no decurso da preleção e não somente, como aponta Reis, na comparação dos entes vivos com os objetos físicos inanimados (animal e pedra) e da vida com a existência humana (animal e homem), embora seja este o ponto mais importante (REIS, 2010, p. 229). A tese sobre o animal aparece como o ponto de partida mais adequado para uma investigação que se proponha proceder de acordo com o método comparativo justamente porque trata da estrutura ontológica da suposta “intencionalidade” dos organismos animados a partir do ponto de vista da abertura formativa de mundo da existência humana. Se, diferentemente da pedra, o animal é pobre de mundo e, portanto, em algum sentido, tem algo como um “mundo”, segue-se que a explicitação da animalidade não poderá senão remeter negativamente à constituição ontológica daquele ente cuja totalidade estrutural se caracteriza pelo ser-no-mundo. A despeito de todo rigor e acuidade dispendidos por Heidegger na condução seu projeto hermenêutico da vida animal, não é possível deixar de constatar as profundas ambivalências que o marcam. Estas se encontram, sobretudo, no significado e estatuto da tese da pobreza de mundo e também no próprio procedimento adequado que Heidegger adota para demonstrá-la: a comparação. Por certo, semelhante modo de proceder supõe que é apenas da perspectiva da existência humana que o vivente deve ser descrito como não dotado de uma abertura ao mundo, como dela privado. No entanto, para elucidar a noção de pobreza ou de privação, Heidegger se

baseia numa estrutura ontológica que acredita ser a essência fundamental do organismo vivo: a perturbação (*Benommenheit*). Trata-se, pois, de um termo que não é obtido por um método comparativo, porquanto denota um traço essencial inerente às interações do vivente com seu meio que permite derivar *outras* estruturas ontológicas da animalidade. “Entre elas está”, como pontua Reis, “o momento da subtração (*Genommenheit*) da abertura ao mundo, isto é, a falta da estrutura hermenêutico-transcendental do algo como algo. Aparentemente, portanto, a tese da pobreza de mundo teria um significado apenas comparativo, mas seu real sentido teórico, explicitado pela noção de perturbação e seus derivados, possuiria uma significação essencial e não comparativa” (REIS, 2014, p. 221). Como se lê em Heidegger:

A privação como essência da animalidade é a condição de possibilidade para a caracterização meramente comparativa da animalidade através da pobreza de mundo, na medida em que o animal é visto desde o homem, ao qual pertence a formação de mundo. Nossa tese “o animal é pobre de mundo” permanece, portanto, muito distante de ser uma proposição metafísica fundamental sobre a essência da animalidade. Ela é, quando muito, uma proposição inferida (*folgesatz*) a partir das determinações de essência da animalidade e que, além disso, somente deveria ser inferida se o animal for visto em comparação com a humanidade (HEIDEGGER, 2006, p. 229).

É neste ponto que a tese sobre a pobreza parece suscitar graves problemas metodológicos, decorrentes todos de seu significado meramente comparativo; ou seja, é apenas da perspectiva do humano que os animais podem ser declarados como privados de uma abertura transcendente ao mundo, e, portanto, de uma abertura ao ser e ao nada, ou essa privação negativa designaria uma estrutura intrínseca às interações do vivente com seu meio ambiente? Do ponto de vista estritamente fenomenológico, o procedimento comparativo acaba por submeter ao homem a alteridade do animal ou, ao contrário, a tese sobre a pobreza de mundo do vivente é proposição inferida a partir das determinações de essência da animalidade como tal? O animal, por exemplo, é “pobre de mundo” porque é ontologicamente deficiente (privação redutiva) ou (contra-) ontologicamente outro (excesso irreduzível)? A tese da pobreza de mundo teria uma significação apenas comparativa ou seu autêntico conteúdo fenomênico denotaria algo essencial e não-comparativo? Heidegger parece em certa medida, estar ciente, no curso de 1929-30, dessas questões complexas e problemáticas; contudo, é apenas alguns anos depois, no curso ministrado, na Universidade de Freiburg, durante o semestre de verão de 1934, e intitulado *Lógica: a pergunta pela essência da linguagem*, que Heidegger as enuncia com a devida transparência, a despeito de, ali, não se dedicar a resolvê-las:

A particularidade do ser próprio dos animais não deve ser destruída pela equiparação apressada com o homem. A comparação com o ser humano conduzirá ao erro enquanto não forem colocados limites entre aquilo que nós atribuímos aos animais e aquilo que lhe é exclusivo. Contudo, a delimitação só pode ser colocada quando, antes, o ser do homem for experimentado de modo suficientemente originário e expresso em conceitos, de acordo com sua própria essência. Só assim será criada a possibilidade de libertar o ser animal e vegetal como simples ser vivo e aceitá-lo no seu próprio caráter miraculoso (HEIDEGGER, 2008, p. 217).

Antes, porém, de avançar na análise comparativa, Heidegger julga imperativo esclarecer a significação do termo “pobreza”, com base na advertência de que o conceito deve ser estritamente interpretado do ponto de vista da diferença entre modos de ser⁸⁴, não do ponto de vista de juízos de valor, de caráter depreciativo. Logo, a noção de pobreza não significaria o mero “ter menos”, o mero “ter em menor grau” em face do “ter mais” e do “ter em maior grau”, isto é, essa noção não designa o fato de se possuir pouco ou menos do que outrem. Tampouco lhe estaria atrelada a constatação da presença de uma alteridade qualitativa do ambiente do animal em comparação com o mundo humano, menos ainda distinções quantitativas de alcance, de profundidade e de grau (HEIDEGGER, 2006, p. 282). Para Heidegger permanece profundamente questionável a concepção de que os animais seriam qualitativamente inferiores ou mesmo imperfeitos e incompletos em relação ao homem. Se tomada em acepção positiva, a expressão *ser pobre* significa, em última instância, *ser privado*⁸⁵, isto é, significa a “falta ou ausência de algo que poderia estar presente e geralmente deveria estar presente”, embora não o esteja. Aqui valeria a máxima: “apenas onde se dá um ter, dá-se um não-ter”. Toda a originalidade, bem como as dificuldades, da abordagem heideggeriana da vida animal, no curso de 1929-30, residem precisamente na ambivalência desse não-ter, que, a cada vez, supõe um poder-ter, por Heidegger atribuído ao conceito de *pobreza*⁸⁶, cuja elucidação dependerá, em

⁸⁴ Trata-se de uma distinção de cunho ontológico que não diz respeito à diferenças de teor ôntico, de propriedades quidativas (materiais, físico-químicas, cognitivas, anímico-espirituais, etc), mas se restringe tão somente às especificidades dos diversos *modos de ser*, ou seja, o que está em jogo é, em última instância, uma *diferenciação modal*. Mais especificamente, Heidegger não está preocupado com “quê” o animal “é”, mas sim com seu modo de ser, com “como” os viventes “são”, já que se mostram como entes determinados. A tese da pobreza não é extraída, por abstração, de um exame empírico da animalidade, tampouco de uma análise especulativa sobre ela, mas tem sua origem numa pré-compreensão do modo de ser do vivente, que constitui o ponto de partida escolhido por Heidegger para, na segunda parte do curso de 1929-30, efetuar a tematização teórico-conceitual do fenômeno do mundo. Em outras palavras, a essência do ser humano ou do animal não poderá ser determinada mediante estudos morfológicos ou anatômicos, tampouco por meio de considerações teleológicas sobre a vida, mas tão somente com base em um método fenomenológico estritamente orientado pela busca do adequado acesso à sua respectiva essência ou modo de ser.

⁸⁵ No curso de 1929-30, Heidegger discute três modos de pobreza e de privação. Primeiro, a privação de mundo da vida animal, segundo, a pobreza de ser do *Dasein* contemporâneo e, terceiro, a privação de mundo na disposição afetiva do tédio profundo.

⁸⁶ É preciso observar, como nos adverte Reis, o sentido verbal em que o termo “essência” (*Wesen*) é usado na hermenêutica ontológica. Neste caso, não se trata de uma qualidade necessária ou do fundamento da possibilidade

última instância, da possibilidade de haver ou não uma espécie de abertura, por parte do vivente, ao mundo, isto é, de ele apresentar ou não a capacidade de aceder ao ente como tal e no todo. É certo que o animal, na especificidade de seu modo de ser, estabelece determinados vínculos com o que se mostra em seu ambiente, isto é, com o alimento, com a presa, com predadores, com seus parceiros sexuais. No entanto, o que cabe, aqui, questionar é justamente se os correlatos dessas relações são, para o vivente, compreensíveis como *algo*. Tendo em vista que, segundo a analítica existencial desenvolvida em SZ, mundo denota uma totalidade complexa e unitária de “relações de significação” a partir das quais os comportamentos da existência humana descobrem “algo” como um ente determinado segundo este ou aquele modo de ser, atribuir alguma espécie de acessibilidade a algo na estrutura ontológica da vida supõe que as interações do animal, no ambiente em seu entorno, também sejam dotadas de um correlato determinado, embora ainda não saibamos se, de fato, se trata de um ente. Todavia, essa suposição ao menos significa que, por seus diferentes “comportamentos”, algo aparece, de maneira determinada, para o organismo animado. Logo, tais “comportamentos” não admitem ser integralmente elucidados em termos de reações físico-químicas a estímulos ambientais desprovidos de uma “mínima significação” para o vivente. O que, porém, se mostra crucial, para Heidegger, é definir aquilo a que o animal tem acesso em seu respectivo ambiente, apreender qual o “sentido” e o estatuto ontológico dessa relação por ele mantida com seu entorno, bem como as características definitórias deste último.

Orientado por esses propósitos, Heidegger, em boa medida, estabelece um diálogo constante, embora muitas vezes implícito, com os resultados obtidos pelas investigações da zoologia e da biologia contemporâneas, particularmente com os trabalhos de *Jacob von Uexküll*. Quando se trata de compreender quais as *estruturas que permitem ao animal se relacionar com seu meio ambiente*, ele elogia sem reservas a “espantosa certeza e a abrangência das observações e descrições adequadas dos trabalhos do biólogo”. De fato, Heidegger não apenas afirma explicitamente que as investigações de Uexküll seriam “a coisa mais frutífera da qual a filosofia pode apropriar-se da biologia hoje dominante”, mas também a terminologia e os conceitos por ele empregados nas lições visivelmente se apropriam dessas investigações. Com efeito, a definição por ele oferecida à pobreza de mundo do animal, pontua Agamben, parece exprimir tão somente o que entende Uexküll quando utiliza os termos *Umwelt* (meio ambiente) e *Innenwelt* (mundo interior) (AGAMBEN, 2006, p. 96). Isto porque, segundo Reis, a

de determinação interna de um objeto. Antes disso, essência refere-se ao modo como algo pode ser determinado, designando muito mais as modalidades em que algo pode se mostrar. Assim entendido, o termo “essência” não implica a fixidez de qualidades” (REIS, 2010, p. 228).

interpretação da vida animal exibe uma característica metodológica *sui generis*. Enquanto a fenomenologia tem de analisar as estruturas de ser da existência sem nenhum apoio ilustrativo dos conceitos fundamentais das teorias científicas sobre os seres humanos, “a interpretação da vida de animais e plantas, por sua vez, sustenta-se sobre uma elucidação de teses fundamentais da biologia e da zoologia” (REIS, 2019, p. 14). É certo que muitos dos resultados alcançados por Heidegger não admitem ser testados e discutidos sem que antes se determine como diferem de uma biologia e de uma zoologia, que já parecem apresentar matizes fenomenológicos. Apesar disso, Heidegger acredita ter fornecido, com sua hermenêutica da vida animal, “nada menos do que a primeira base sobre a qual qualquer questão concreta da biologia pode ser estabelecida” (BAILEY, 2011, p. 94). Ele deixa claro, pois, em que sentido utiliza as investigações biológicas de sua época: estas apresentam um caráter ilustrativo e não correspondem ao estabelecimento de um diálogo inter ou transdisciplinar entre a metafísica e a biologia. Nesse sentido, a ilustração da tese da pobreza de mundo do animal seria “fomentada em ampla medida pela mais recente investigação da biologia, supondo que sejamos capazes de interpretá-la sob uma perspectiva estritamente metafísica” (2006, p. 230).

Centrando-se na tarefa de elucidar o tipo de relação específica que o animal é capaz de manter com o próprio meio, Heidegger, na esteira de Uexküll, declara que o vivente se encontra imediatamente absorvido, de forma perceptiva e operativa, pelo seu entorno (*Umgebung*), com o qual estabelece um elo indissociável. Para sermos mais claros, a interpretação de Heidegger se desenvolve no seguinte sentido: o animal conecta-se com seu meio e tem assim o seu ambiente ou círculo de desinibição (*Enthemmungsring*), uma estrutura dinâmica que delimita, a cada vez, o âmbito possível e qualificado no qual se realizam as condutas e a desinibição das pulsões instintivas do vivente. Os organismos animados, em seu meio ambiente, “relacionam-se com algo diverso de si que atua como agente desencadeador, como estímulo, de movimentos governados pela pulsão, acionando a atividade pulsional que é própria do animal” (REIS, 2010, 232). Ou nos termos de Heidegger: “através de sua vida fáctica no interior do ente, o próprio animal delimita um círculo totalmente determinado de estímulos possíveis, o que significa, antes de tudo, um círculo de desinibição possível” (HEIDEGGER, 2006, p. 329). Todo vivente, por mais rudimentar que pareça ser, está, em todos os momentos de sua vida, envolvido por um círculo de desinibição, que, por sua vez, não coincide com uma “couraça fixa” colocada em volta de si, mas com algo a que sempre se volta em seus movimentos instintivos ou deslocamentos pulsionais (Idem, p. 332). É na interpretação da relação do animal com seu círculo de desinibição ou com seu ambiente que o exame de Heidegger transita para um plano ontológico ainda mais fundamental em seu projeto de elaborar uma hermenêutica da vida, ao

definir “o modo de ser próprio ao vivente como perturbação (*Benommenheit*)” (Idem, p. 306). Emprega-se, habitualmente, o conceito para designar determinado estado anímico do homem análogo à inquietação, ao desassossego, à agitação e ao aturdimento, que pode durar longos ou curtos períodos de tempo. Também a psiquiatria lança mão do mesmo termo, mas lhe atribui o seguinte sentido técnico: “estado intermediário entre a consciência e a ausência de consciência” (Idem, p. 306). No entanto, ao se valer do conceito de perturbação para denominar a estrutura essencial do vivente, Heidegger visa a outra significação, isto é, a uma determinação ontológica ou modo de ser do animal e da vida em geral: “A perturbação como essência da animalidade é a condição de possibilidade para a caracterização meramente comparativa da animalidade mediante a pobreza de mundo, na medida em que o animal é visto desde o homem, ao qual pertence a formação de mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 308).

É importante atentar, para compreender o alcance do que, aqui, se põe em questão, à frutífera leitura realizada por Agamben. No exame da perturbação, Heidegger parece construir seus argumentos sobre a base de “uma repetida figura etimológica” – a articulação dos compostos do verbo *nehmen*, que, por sua vez, remonta à raiz indo-europeia *nem*, cujo significado é compartilhar, atribuir –, da qual se origina “o parentesco entre os termos *benommen* (perturbado, aturdido, mas também privado, impedido), *ingenommen* (absorto) e *benahmen* (tomar). Enquanto é perturbado ou aturdido por algo presente em seu círculo de desinibição, o animal não pode agir (*handeln*) ou se comportar (*sich verhalten*) em relação ao ente e ao não-ente, mas apenas pode se conduzir ou interagir (*sich benehmen*)” (AGAMBEN, 2006b, p. 97).

A conduta como modo de ser só é possível em função do fato de o animal estar absorto [*Eingenommenheit*] em si. Com o termo perturbação, definimos o específico *estar-retido-em-si* do animal – que não tem nada da ipseidade [*Selbstheit*] do homem que tem um comportamento como pessoa –, a qualidade de estar absorto em si do animal na qual são possíveis todas e cada uma de suas condutas. Somente porque o animal está, segundo sua essência, perturbado é que pode se conduzir [...]. A perturbação é a condição de possibilidade para que o animal *se conduza* segundo sua essência *em um meio ambiente, mas nunca possa se comportar em um mundo* (HEIDEGGER, 2006, p. 308).

Heidegger concede, assim, que os animais, nas interações com seus respectivos ambientes, possuem uma espécie de acessibilidade a algo, acesso que, no entanto, não admitiria ser descrito em termos puramente físico-químicos e causais. Tal concessão, contudo, de que “o animal *se conduza* segundo sua essência *em um meio ambiente*” implica, em última instância,

supor que os seres vivos estão encerrados num círculo (*Umring*) dinâmico de pulsões instintivas, permanecendo, portanto, retidos em si mesmos. Por isso, a despeito de vincular-se a algo diverso, o vivente está absorto em “si próprio”, embora não de forma reflexiva ou mesmo auto-compreensiva. Porém, estar absorto em si próprio não significa que o animal esteja preocupado consigo mesmo ou tenha acesso a si, isto é, a seu próprio modo de ser e aos dos demais entes. Também não é o caso de que ele esteja encapsulado numa interioridade, mas tão somente que se encontra completamente entregue ou atraído por aquilo com que interage em seu ambiente. O vivente está total e irrestritamente envolvido e aprisionado em si naquilo com que se relaciona, ou seja, com o que desinibe seus instintos (cf. REIS, 2012, p. 495). O que o afeta no âmbito de seu círculo são apenas fatores de desinibição instintiva, de modo que sua vida se desenvolve numa incessante luta pela autopreservação individual e pela preservação da espécie, sem nunca compreender algum horizonte articulador de sentido: mundo (REIS, 2014, p. 121). A principal implicação ontológica dessa descrição da experiência dos organismos com seu meio circundante é que a vida animal exige ser interpretada como unidade de perturbações instintivas, desencadeadas pela presença de elementos desinibidores de pulsões nos campos ambientais. De fato, o vivente se encontra a tal ponto absorvido por seu ambiente que todas as suas ações e reações, até mesmo as inteligentes, são ditadas pelo vínculo que seu organismo, dominado pela pulsão, mantém com seu meio particular, de modo que “aquilo que não interessa aos instintos e às pulsões também não é dado, e o que é dado ao animal apenas mostra-se como centro de resposta à atratividade e à aversão”. Para ilustrar o fato de a perturbação ser a estrutura condicionante das condutas do animal em seu ambiente, mas nunca uma abertura ao mundo mediante comportamento, Heidegger alude a um exemplo concreto: no campo, a abelha-operária, envolvida na coleta de alimento, voa de flor em flor. Na procura assídua pelo néctar, ela é guiada por seus órgãos olfativos, localizados nas antenas, em direção ao aroma. “[...] O voar, um modo de interação possível, não é nenhum voar por aí a esmo, mas um voar em direção ao odor”.

Este em direção a... que tem lugar em meio ao movimento pulsional da busca por alimento não acontece apenas pela fome, mas em virtude do armazenamento. [...] Por exemplo, a abelha encontra no trevo uma gota de néctar. Ela o suga, cessa de sugar e voa dali. [...] O fato é simples – e, entretanto, completamente enigmático. Pois precisamos perguntar: por que a abelha voa dali? [...] Porque ali não há mais néctar. Mas a abelha chega a constatar o fato de o néctar não estar mais presente? Ela voa dali em função desta constatação? Se este é o caso, então ela precisa ter constatado anteriormente o néctar como algo presente. Há algum indício do fato de a abelha constatar o estar presente ou o não estar presente do néctar? Evidentemente. Pois, atraída pelo cheiro da florescência, ela permaneceu

junto à flor, começou a sugar e parou em um determinado momento. A questão é saber se isto é uma prova de que ela constatou o néctar *como estando presente e simplesmente dado* (HEIDEGGER, 2006, p. 309. Tradução nossa, modificada).

A abelha está simplesmente entregue à duração do voo em direção às flores, sem compreender algo deste gênero como tal, porque é levada pela pulsão fundamental de sugar o néctar, cujo odor é o elemento que desinibe sua conduta. À medida que é assim impelida – e não, por exemplo, por uma compreensão significativa –, ela pode ser perturbada pelo que o odor lhe provoca. Neste sentido, prosseguindo com a articulação dos compostos do verbo *nehmen*, Heidegger escreve que esta perturbação não é, porém, nenhum perceber⁸⁷ (*vernehmen*) o cheiro do néctar ou da flor, mas apenas uma conduta instintiva (*benehmen*), porquanto ao animal está subtraída (*genommen*) “a possibilidade mesma de perceber algo como algo, isto é, como um ente determinado, e não apenas aqui e agora, senão que lhe está subtraída no sentido de que não lhe está dada em absoluto” (AGAMBEN, 2006b, p. 99). O animal é caracterizado por certa abertura em seu interagir com o que denominamos círculo de desinibição ou meio ambiente; apesar dessa abertura, o animal carece da capacidade de compreender e de interpretar como ente aquilo para que ele está aberto. Ao voar, ao ser afetada pelo cheiro do néctar das flores, ao coletar alimento, a abelha, por exemplo, é movida por seus instintos, de tal modo que o vínculo por ela estabelecido com seu entorno se caracteriza pela perturbação.

Privação de toda e qualquer possibilidade de perceber algo como algo; e, então: em meio a uma tal privação, um ser absorvido por... Com isto, a perturbação do animal designa um modo de ser. De acordo com este modo de ser, em sua vinculação com outro, é subtraída, ou, como também se diz em alemão, roubada (*benommen*) do animal a possibilidade de relacionar-se e de vincular-se a este outro *como* este ente e este ente em geral, *como* um ente simplesmente dado, *como* um ente. E justamente porque é subtraída do animal esta possibilidade de perceber isto a que ele se vincula *como* algo, ele pode ser absorvido pelo outro desta maneira pura e simples (HEIDEGGER, 2006, p. 317).

É importante notar que, na análise heideggeriana do ambiente do animal, está subjacente a negatividade: considerando que o modo de ser do vivente é determinado pela perturbação, ele carece de toda e qualquer possibilidade de compreender como ente aquilo com que ele próprio se vincula e se relaciona. A estrutura ontológica do animal não lhe permite ter acesso aos entes

⁸⁷ Para Heidegger, não é possível perceber um ente intramundano desvinculando-o de seu contexto significativo, separando-o de seu mundo. Não há, pois, percepções puras, pois o ato de perceber já sempre supõe uma compreensão de ser do ente que é percebido.

em termos de uma totalidade remissiva e significativa; ele não tem acesso, portanto, a um contexto que articula a acessibilidade das coisas como “isto e não aquilo”, segundo este ou aquele modo de ser. A subtração da abertura a algo significa que as condutas oriundas da perturbação não estão voltadas ao que Heidegger qualifica como ente; ou seja, aquilo com que os animais interagem não é, em última instância, análogo ao correlato dos comportamentos dos humanos e nisto consiste talvez a principal diferença entre eles. “Essa subtração da abertura adquire expressão em um “não” (*un*), de natureza privativa, porque o que aqui está em jogo é justamente a ênfase no caráter possibilitante da mediação atemática de caráter totalizador que subjaz a toda possível vinda à presença do ente intramundano: mundo” (VIGO, 2008, p. 179). Dito de outro modo, as condutas perturbadas não têm um polo de referência que seja prefigurado por um horizonte significativo de transcendência responsável por determinar algo como algo. Sem essa estrutura de determinação, as condutas do vivente não são presididas por uma compreensão de ser do que se lhes torna “manifesto” em seus respectivos ambientes. Em termos mais claros, se há alguma abertura nas condutas dos animais, ela não está delineada por uma compreensão pré-ontológica, que, a cada vez, articula um campo fenomênico de possibilidades no qual os entes são descobertos segundo suas modalidades próprias (REIS, 2014, p. 119).

No entanto, uma importante questão decorre dessas considerações: Se o correlato das condutas do animal em seu ambiente não admite ser descrito como ente e não-ente, como se deve determinar aquilo com o que animal se vincula em sua interação com algo outro? É justamente nas páginas que estão entre as mais densas e complexas do curso que Heidegger procura solucionar esse difícil problema, dedicando-se à tarefa de determinar “o peculiar estatuto ontológico daquilo a que o animal se refere na perturbação” (AGAMBEN, 2016b, p. 100). Heidegger começa por reconhecer que, na perturbação, o ente como tal não se encontra revelado (*offenbar*), ou seja, não está aberto para o vivente, tampouco significativamente acessível. Mas não se segue daí que o oposto seja verdadeiro: o ente tampouco está fechado para o animal, já que a perturbação não está sequer dotada dessa possibilidade. “Não podemos dizer: o ente está fechado para o animal. Somente poderia ser este o caso se ao vivente fosse dada alguma possibilidade, ainda que mínima, de abertura” (HEIDEGGER, 2006, p. 324). A perturbação do animal o põe, em contrapartida, essencialmente fora da possibilidade de que o ente esteja, para ele, aberto ou fechado. Que a perturbação seja a essência do animal significa: o animal, como tal, não se encontra em um âmbito de revelação do ente. Nem seu assim chamado ambiente, nem ele mesmo são revelados como entes. Por certo, não se deve deixar de reconhecer que a vida animal se caracteriza por estar dirigida a algo outro ou por “ser impelida

em direção a”; este movimento, contudo, supostamente “intencional” – a busca por alimento, a fuga diante do predador, a procura por abrigo, por exemplo – decorre dos instintos do animal. Dessa maneira, a ligação que a vida animal mantém com o que se apresenta em seu meio consiste, antes de tudo, em ser-absorvida por seu ambiente. Não obstante, cabe, aqui, perguntar:

Se a conduta não é nenhuma vinculação com o ente, então ela é uma relação com o nada? Não! Se ela não se vincula, porém, ao nada, então ela precisa se vincular a cada vez a algo que, de qualquer forma, precisa *ser* e *é*. Com certeza! Contudo, a questão é justamente saber se a conduta não é um modo de vinculação que se constitui de uma maneira tal que isto *com o que* ela se vincula sob o modo da não-inserção está *de certa forma aberto [offen] para ela*, o que não significa, porém, absolutamente: *aberto como ente*. Nós não temos nenhum indício de que o animal assuma de algum modo ou mesmo apenas pudesse assumir uma atitude em relação ao ente como tal. De maneira igualmente certa, no entanto, o animal se anuncia como algo que se vincula a um outro; e isto de tal modo que ele é *de alguma forma afetado* por este outro (HEIDEGGER, 2006, p. 324).

Neste ponto, é possível discernir a ambiguidade que define o próprio estatuto ontológico do ambiente animal: este está *offen* (aberto), mas não *offenbar* (desvelado). O ente, para o animal, está aberto, mas não acessível; está aberto em uma inacessibilidade e em uma opacidade, ou seja, está, de certo modo, em uma não-relação (AGAMBEN, 2006b, p. 102). Precisamente porque, em sua perturbação, o animal estabelece relações com tudo o que se encontra em seu círculo de desinibições, ele não está ao lado do homem, ou seja, sofre de uma carência de mundo. Contudo, essa privação não o coloca – e por uma razão essencial – ao lado da pedra. A conduta instintiva da perturbação absorta é um estar aberto para..., a pedra, pelo contrário, não tem sequer essa possibilidade. O animal está, a cada vez, aberto e não-aberto. Ou melhor, nem uma coisa nem outra: está *aberto em um não-desvelamento* que, por um lado, o aturde e o desloca com veemência inaudita em seu círculo de desinibição, e, por outro, não desvela de nenhum modo como ente aquilo que o tem assim constrangido e absorto. Em certo sentido, é legítimo declarar que o vivente é dotado de uma abertura, embora mínima e restrita, para algo, no entanto, ela é incapaz de lhe possibilitar uma apropriação interpretativa do ente, sob a perspectiva de um horizonte significativo projetado. Logo, as interações do animal, redutíveis a desinibições de pulsões, com o meio que o circunda são marcadas pela opacidade, por um não-desvelamento, ou seja, por uma negação. O que define a vida animal, portanto, é uma capacidade funcional de interagir, motivado por instintos, com seu meio ambiente, bem como a impossibilidade de se comportar para com o ente a partir de uma compreensão pré-ontológica de ser.

Semelhante impossibilidade, por sua vez, significa que a abertura ao ente como tal requer necessariamente, para empregar livremente uma expressão kantiana, determinadas condições de possibilidade. Para que o ente seja descoberto, ele sempre já deve se inscrever em um todo significativo, isto é, deve estar situado em um contexto de sentido. No curso ministrado durante o semestre de Marburg de 1924/25, intitulado *Lógica: a pergunta pela verdade*, Heidegger, no âmbito de discussão do enunciado predicativo, já declarava que “nosso comportamento orientado aos entes se move na estrutura do “algo como algo”, ou, dito brevemente, tem a estrutura do “como hermenêutico (*hermeneutische Als*)”” (2004, p. 120). A tese de Heidegger se torna um pouco mais inteligível se a resumirmos nestes termos: toda e qualquer referência do *Dasein* ao ente ocorre necessariamente por meio de um comportamento, seja este teórico-contemplativo ou prático-operativo, cabendo à estrutura *como* determinar e configurar o âmbito em que tal comportamento se faz possível. Heidegger designa o ser do animal como perturbação, por meio da qual ele se encontra absorvido no ambiente onde interage com o que desinibe suas pulsões. Para o vivente, tal meio se afigura, antes de tudo, como um círculo de desinibições, na medida em que o próprio movimento vital exige ser descrito em termos de absorção nesse círculo.

No desdobramento pulsional que lhe é próprio, todas as interações do animal com seu mundo ambiente se caracterizam pela dependência dos elementos que estimulam seus instintos e lhe permitem descarregar seus impulsos. Não chega a irromper no vivente, como bem o atesta seu modo de ser, uma abertura para o ente no seu *como*, capaz de lhe possibilitar uma compreensão interpretativa de algo a partir de possibilidades projetadas. Para o homem, como *Dasein*, em contrapartida, o ente já está sempre inserido numa dimensão *a priori*, responsável por articular e construir originariamente o sentido que ele pode adquirir em determinado contexto significativo. A suposição básica de Heidegger é que sempre já nos encontramos em uma abertura: o mundo está aberto para nós, assim como estamos abertos para nós mesmos. Dessa abertura não decorre, porém, que tudo nos seja inteligível, tampouco que ela seja produto de nossa atividade reflexiva, já que não a criamos, mas fomos nela instalados pelo ser e pelo nada. Da perspectiva de Heidegger, a essência do homem é completamente distinta da do animal. Enquanto o existente humano não somente está colocado na abertura do ser e do nada, mas também é o próprio lugar (*Da*) desta abertura, o animal é condicionado por seu ambiente e tem uma relação com o mundo definida pela pobreza. Pertence à essência do animal se conduzir em um meio circundante ou em um ambiente (*Umgebung*), mas jamais se colocar no âmbito de doação do ser e do nada:

O animal possui, em sua essência, este estar-aberto. O estar-aberto na perturbação é uma *posse essencial* do animal. Em função dessa possibilidade, ele pode ser privado de, ser pobre, ser determinado em seu ser pela pobreza. Esta posse não é certamente *nenhuma posse de mundo*, mas sim o ser-absorvido no círculo de desinibição – *uma posse do elemento desinibidor*. Mas porque esta posse equivale ao estar-aberto para o elemento desinibidor e porque justamente a possibilidade de ter aberto o elemento desinibidor enquanto um ente é tomada desta forma de abertura, esta posse própria ao estar-aberto é um não-ter, e, em verdade, um não-ter-mundo – conquanto ao mundo pertença de qualquer forma a abertura do ente como tal (HEIDEGGER, 2006, pp. 344-45).

Dessas considerações se extrai que há precisamente um enigma intrínseco à vida: nela há uma abertura constitutiva a algo que aparece como não tendo sido desvelado. Na expressão de Agamben, a vida animal está exposta a um “não-desocultamento” (2006b, p. 124). Como declarará Heidegger, na preleção ministrada na Universidade de Freiburg durante o semestre de inverno de 1942/43 sobre *Parmênides*: “O animal, ao contrário, não vê nem vislumbra o aberto no sentido do desencobrimento do encoberto. Por isso, o animal não pode se movimentar no fechado como tal, como também não pode relacionar o si-próprio com o encoberto. O animal é excluído do reino essencial da luta entre desencobrimento e encobrimento” (HEIDEGGER, 2008, p. 227). A essência da vida animal se determina pela falta do horizonte de descoberta de algo como ente, logo, a interpretação dessa privação é decisivamente comparativa, pois toma por base a estrutura fundamental da existência humana: a abertura ao mundo e ao ser. Mais exatamente, como aponta Reis, na medida que a tematização da vida animal segue um procedimento interpretativo, a questão decisiva não é *se* há alguma referência comparativa ao ser humano, mas sim *como* é executada a comparação (2014, p. 227). O problema reside, por conseguinte, no modo como a comparação com a formação de mundo atua na interpretação da vida animal. Merece atenção, aqui, a afirmação decisiva de Heidegger de que, na abordagem do não-ter mundo do animal, a própria essência do humano fora continuamente realçada de forma negativa, mesmo não se convertendo em tema de interpretação explícita. Nos termos de Heidegger:

Em todas as discussões que, vistas de fora, se perderam em perguntas especiais, tínhamos muito mais a possibilidade constante de nos lembrarmos do *Dasein* em nós, tal como ele foi trazido à luz em uma disposição afetiva fundamental. Ou será que, entretantes, nos esquecemos dessa disposição afetiva fundamental? Ela foi deixada para trás como um episódio, como algo totalmente diverso, que não tem nada a ver com os seres vivos unicelulares e com o modo de orientação? Ou será que a disposição afetiva do tédio ainda nos afeta, de modo que constantemente estávamos já perguntando a partir dela

pela essência do mundo? Já olhávamos para ela, para o estado de ânimo fundamental, quando desenvolvemos a pergunta, isto é, quando comparamos agora o não-ter-mundo próprio do animal com o nosso ter-mundo, com aquele “na totalidade”, que justamente o tédio profundo nos revelou? E, assim, a caracterização supostamente apenas negativa – a discussão do fato de o animal não-ter mundo – talvez só chegue realmente a ter efeito no momento em que começarmos a colocar em evidência a essência do mundo em função da formação de mundo por parte do homem (HEIDEGGER, 2006, pp. 348-49).

A disposição afetiva à qual Heidegger se refere nesse excerto é o tédio profundo, tema de análise da primeira parte da preleção de 1929-30. Aqui, ele vincula explicitamente o procedimento comparativo ao estado de ânimo (*Stimmung*) do tédio, ressaltando que, na análise da tese sobre a privação de mundo do animal, e até mesmo na abordagem de certas questões especializadas da hermenêutica da vida, o tédio ainda estava em plena operação. Diante disso, parece pertinente supor que a tematização da vida animal, sobretudo a adoção do procedimento comparativo, esteja formalmente delineada pela disposição afetiva do tédio. É ela que parece ser a responsável por determinar o modo como, no tocante ao problema do acesso ao fenômeno do mundo, o ente humano é conduzido para a comparação com o ente que apenas vive, estabelecendo, assim, a essencial diferença entre existente e vivente (REIS, 2014, pp. 227-8). Não por acaso, Heidegger encerra o § 67 do curso de 1929/30, apontando a necessidade de explicitar como a disposição afetiva do tédio e tudo o que ela implica deve ser realçado e reexaminado sob a perspectiva do que ele declarara ser a essência da animalidade: a perturbação. Tal reexame se justifica e se torna tanto mais decisivo pelo motivo de que esse modo de ser do vivente parece, à primeira vista, apresentar a mais direta proximidade com um dos traços distintivos do tédio profundo: o ser-entregue (*gebannt sein*) do *Dasein* ao ente que se recusa em seu todo. É somente após uma análise aprofundada que essa proximidade, por sua vez, acabará por se mostrar ilusória ao extremo, permitindo a Heidegger a realização de um movimento argumentativo no qual será possível discernir, por mais paradoxal que pareça ser, a distância abissal que separa o vivente do existente: “Mas, então, o fato de estas duas teses se excluírem mutuamente da maneira mais plena possível precisará vir à tona para nós. Quando isto acontecer, a essência do mundo também se apresentará” (HEIDEGGER, 2006, p. 362). Assim, se, por um lado, o exame da disposição afetiva fundamental do tédio nos permitirá compreender em que sentido o mundo se abre para o *Dasein*, por outro, essa determinação do homem a partir de seu caráter mundano possibilitará uma nova elucidação da essência da animalidade. Desse modo, as próprias diferenças anteriormente estabelecidas entre “vida” e “existência” poderão ser redimensionadas.

4.3 Tédio e desvelamento de mundo como possibilitação originária

A disposição afetiva do tédio é, pela primeira vez, introduzida por Heidegger na conferência *Que é metafísica?*, de 24 de julho de 1929, contemporânea à preparação do curso *Conceitos fundamentais da metafísica*. Embora não haja, ali, uma abordagem exaustiva do fenômeno em questão, tampouco de seus principais elementos, as breves indicações de Heidegger já nos permitem discernir o caráter decisivo do tédio profundo, bem como sua especificidade:

Em definitivo, existe uma diferença essencial entre captar a totalidade do ente em si e encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível; isto ocorre de modo permanente em nosso Dasein. É certo que em nossos quefazeres cotidianos nos parece que apenas estamos vinculados a este ou aquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele âmbito do ente. Mas por mais deslocada que nos possa parecer a realidade cotidiana, em qualquer caso segue mantendo o ente, embora somente seja na sombra, em uma unidade do “todo”. Inclusive e precisamente quanto estamos ocupados propriamente com as coisas e conosco mesmos, nos sobrevém esse “todo”, por exemplo, quando nos invade o autêntico tédio. Este, todavia, se encontra distante quando o único que nos entendia é este livro, este espetáculo, esta ocupação ou esta ociosidade, mas irrompe quando “alguém está entediado”. O tédio profundo, que vai daqui para lá nos abismos do Dasein como névoa silenciosa, reúne todas as coisas e os homens e, junto a eles, alguém mesmo em uma comum e estranha indiferença. Este tédio revela o ente em sua totalidade” (WM, p. 98).

Se, como declara o texto, o tédio se assemelha a uma “névoa silenciosa”, cabe pensar que ele “anula” as diferenças dos entes situando-os em um mesmo plano, no qual a distinção de seus modos de ser não é mais possível. Por outro lado, se esta indiferença se move “nos abismos do Dasein”, parece claro que o tédio afeta sua constituição essencial ou sua estrutura ontológica mais originária. Nesta circunstância desagradável, ou, quando muito, incerta, o existente humano se encontra incapaz de se conduzir segundo suas possibilidades específicas e concretas de ser, não mais podendo nelas se projetar. Heidegger chega a essa conclusão ressaltando que, sob o domínio do tédio profundo, o *Dasein* se encontra entregue e exposto ao ente em seu todo, permitindo-nos inferir que se trata de um acontecimento fundamental da existência humana. Mesmo apresentando uma contribuição tão decisiva, não é o tédio, porém, que assume a função metodológica de tornar acessível o “objeto” temático da preleção de 1929, isto é, o nada, mas sim a disposição afetiva fundamental da angústia. No entanto, é no mínimo curioso que, seis anos após a conferência, Heidegger, no início de *Introdução à metafísica*, confira ao tédio o mesmo estatuto e função fenomenológica apresentados pela angústia no

tocante ao delineamento da questão metafísica fundamental *Por que há entes e não, antes, o nada?* “Também no tédio está presente essa pergunta, quando estamos igualmente distantes do desespero e da alegria” (GA 40, 1-2). Como bem explica Franco de Sá, “o tédio seria, assim, não a simples ausência da angústia, mas a maneira de essa mesma angústia estar presente sob a forma paradoxal do retraimento ou da subtração de um instante angustiado que o captura, entorpece, enfeitiça e fascina nesse mesmo retraimento ou subtração” (2016, p. 151).

A esse respeito, porém, é a primeira parte do curso de 1920-30, mais exatamente os §§ 18-39, que oferece uma investigação profunda e exaustiva do tédio, caracterizando-o como a disposição afetiva fundamental da filosofia que enseja a elaboração das questões metafísicas acerca do mundo, da finitude e da solidão. Ali, Heidegger articula sua análise segundo três formas ou graus em que o tédio progressivamente se intensifica até, por fim, alcançar a estrutura ontológica definida como tédio profundo (*tiefe Langweile*). Estas três formas convergem em dois caracteres ou “momentos estruturais” (*Strukturmomente*) que abarcam a essência mesma do tédio: o vazio (*Leergelassenheit*) e a suspensão (*Hingehaltenheit*). Para realizar a investigação, Heidegger parte da ilustração oferecida por um exemplo bastante emblemático, “que, para ele, parece ser um tipo de *locus classicus* da experiência do tédio” (AGAMBEN, 2006b, p. 120). Encontramo-nos sentados e sozinhos em uma estação de trem perdida no mapa, nada há ao redor que chame nossa atenção, e o próximo trem chegará daqui a exatas quatro horas. O quiosque e outras lojas estão fechados, a cafeteria também. A região é desprovida de atrativos. Além disso, não temos um livro na mochila, nem qualquer outra coisa que pudesse nos distrair. O que fazer? “Lemos os horários dos trens ou estudamos as indicações das diversas distâncias entre esta estação e outros lugares que não são absolutamente conhecidos. Olhamos para o relógio: passaram-se justamente os primeiros 15 minutos” (HEIDEGGER, 2006, p. 120). Para passar o tempo, damos, em seguida, uma volta pelos arredores da estação, “andamos de lá para cá apenas para fazer algo”. Mas isso também não ajuda em nada. Contamos, assim, as árvores na rua, olhamos novamente para o relógio: justos cinco minutos se passaram desde que o consultamos pela última vez. Após diversas tentativas de passatempo, o tédio acaba por se apoderar de nós: sentamo-nos novamente em um banco da estação, pondo-nos a esperar pela chegada do próximo trem sem fazer nada mais do que suportar a passagem do tempo.

A impossibilidade de se dissipar o tédio com quaisquer passatempos específicos durante a espera do trem acaba por comprovar que estamos sob o domínio de um fenômeno autêntico, cuja experiência fundamental testemunha o fato de sermos deixados vazios (*Leergelassenheit*). Em tal situação, as coisas nos deixam em paz, não nos absorvem nem despertam nosso interesse, tampouco nos são familiares, já que não têm mais nenhuma

possibilidade a oferecer, não solicitando nosso envolvimento como até então o faziam. Segundo a mesma metáfora que Heidegger costuma empregar para tematizar a angústia, o tédio irradia uma névoa de indiferença, que recai não apenas sobre os entes, mas também sobre todas as diferenças entre eles, os quais se retraem e se tornam desinteressantes. “Nesse momento, tudo de repente se transforma em um único vazio [...]. Esse nada do vazio é o impulso principal e, como tal, ainda não perceptível do ser” (HEIDEGGER, 2006, p. 221). Na lida cotidiana com seu mundo circundante, a existência humana se caracteriza, de início e na maioria da vezes, por já sempre se encontrar ocupada, segundo uma multiplicidade de modos e de possibilidades, com este ou aquele ente, sendo absorvida por todos os tipos de responsabilidades, tarefas e compromissos, de tal maneira que, amiúde, neles se perde, sentindo-se até mesmo aturdida ou perturbada. Ela parece, à primeira vista, partilhar a mesma condição apresentada pelo animal, que se encontra absorvido por seu círculo de desinibição; de fato, não parece ser mera coincidência que, no contexto de descrição do tédio profundo, Heidegger opte por lançar mão da mesma terminologia empregada para designar a essência da vida animal: a perturbação.

Não por acaso, em *Introdução à metafísica*, ele chegará ao ponto de sugerir que, quando somos “absorvidos” (*aufgehen*) pelo mundo público, “apenas nos movemos na órbita de nossos caprichos e da falta de compreensão. Aceitamos como válido apenas o que entra diretamente em nosso caminho, o que nos lisonjeia e é familiar para nós. Somos como cães” (GA 40, 56. Tradução nossa). Em suas ocupações e preocupações cotidianas com os entes, o *Dasein* é a tal ponto absorvido por aquilo com que se ocupa e por quem se preocupa que ele se esquece do próprio ser e do ser do ente como tal, embora os compreenda de maneira pré-ontológica. Aludindo, sem dúvida, à sua análise, presente em SZ, dos comportamentos cotidianos para com os entes, pautados no uso e no manuseio, nos quais a existência está imersa em seus afazeres e ocupações, Heidegger afirma que esse engajamento somente é possível com base em uma compreensão tácita de um contexto remissivo e significativo. “Segundo a interpretação desenvolvida até agora, ser-no-mundo significa o absorver-se atemático da circunvisão nas remissões constitutivas da utilizabilidade do todo instrumental. O ocupar-se já é a cada vez como ele é, sobre o fundamento de uma familiaridade confiante. Nessa confiança, o *Dasein* pode se perder no vir ao encontro do que é intramundano e ser por ele absorvido” (SZ, 76).

O fato de que, em nossas ocupações, estejamos familiarizados e habituados com tal totalidade de remissões, indica justamente a opacidade ou a vigência oculta do fenômeno do mundo circundante. Como bem esclarece Vigo, a ocultação ou não desvelamento de mundo alude, antes de tudo, ao fato estrutural de que aquilo que possibilita a vinda à presença do ente intramundano apenas pode cumprir sua função subtraindo-se, por sua vez, a todo acesso direto,

característico dos diferentes modos de descoberta do próprio ente intramundano (VIGO, 2008, p. 186). Já na análise da mundanidade do mundo nos §§ 14-18, Heidegger chama expressamente a atenção ao fato de que o contexto total de significação do mundo, como horizonte de abertura e de descoberta, apenas pode cumprir sua função essencial de mediação possibilitante da vinda à presença do próprio ente porque se retrai ao transfundo. Assim, com referência ao caso emblemático do utilizável, Heidegger explica que este apenas pode efetivamente se mostrar em “seu ser” quando, em nossos comportamentos práticos-operativos, não se *destaca* do contexto de remissões em que está imediatamente inserido. O não anunciar-se do mundo constitui, pois, a condição de possibilidade de que o utilizável se manifeste imediatamente em seu ser “disponível”, que não é outra coisa que o “ser em si” do dito ente, sua “natureza” intramundana (cf. VIGO, 2008, p. 186). Isto explica, já no contexto de SZ, por que razão a abordagem fenomenológica do fenômeno do mundo se vê confrontada, desde o início, com peculiares dificuldades metodológicas: trata-se de tornar acessível um fenômeno que, já no plano da atitude pré-filosófica, se caracteriza justamente por seu peculiar caráter atemático, exigindo, assim, a perspectiva aberta por disposição afetiva (*Befindlichkeit*) fundamental (cf. VIGO, 2008, p. 186).

Com a irrupção do tédio, de fato, a existência humana não apenas é *retirada de sua personalidade cotidiana*, que se torna estranha e distante, como também a respectiva situação determinada e o ente correspondente que a envolve e a absorve se torna indiferente. “O “tédio *obriga-nos a recuar até o ponto* em que não procuramos primeiramente para nós este e aquele ente nesta determinada situação: ele *obriga-nos a recuar até o ponto* em que todos os entes se apresentam indiferentemente, ao se tornarem entediantes” (HEIDEGGER, 2006, p. 184). Não somente não podemos nos ocupar, como também não há qualquer “razão específica” para fazê-lo, porque, como o próprio Heidegger esclarece, as discriminações com base em qualquer valor que eles pudessem apresentar parecem sem sentido. Não há motivo algum para fazer isso, em vez daquilo; logo, todo e qualquer curso de ação possível ou comportamento específico parece se tornar inútil. Na indiferença, portanto, o ente em sua totalidade não desaparece, mas, antes, se mostra enquanto tal justamente em sua indiferença, deixando-nos vazios, privados e em falta. “O ente no todo se denega em seu quê e em seu como a cada vez, ou seja: em seu conjunto” (Idem, p. 218).

Isto significa que o *Dasein* se encontra posto pelo tédio diante do ente em sua totalidade, enquanto nesta forma de tédio o ente que nos circunda não oferece possibilidade alguma de fazer ou de deixar de fazer. Ele se recusa em sua totalidade [*es versagt sich im Ganzen*] em relação a tal possibilidade. Recusa,

assim, a um *Dasein* que, como tal, em meio ao ente em sua totalidade, se relaciona com ele – com o ente como tal que agora se nega [...]. O *Dasein* se encontra assim entregue ao ente que se recusa em sua totalidade [*Das Dasein findet sich so ausgeliefert an das sich im Ganzen versagende Seiende*] (HEIDEGGER, 2006, p. 184).

Não é o caso, contudo, de que, neste vazio, os entes sejam destruídos ou aniquilados, deixando de se mostrarem e de estarem “presentes”; eles ainda nos são dados, a despeito de nada terem para nos oferecer e de nos deixarem completamente indiferentes. No tédio profundo, pois, não apenas se é deixado vazio pelo ente em sua totalidade, que, de súbito, se recusa e se subtrai, mas também se está entregue e essencialmente vinculado a esse todo. Nisto consiste o primeiro momento estrutural daquela disposição afetiva: “*O vazio é a entrega do Dasein ao ente que se recusa na totalidade.* [...] Encontramo-nos, como *Dasein*, totalmente deixados na mão; não apenas não ocupados por este ou aquele ente, não apenas deixados estagnados por nós mesmos segundo este ou aquele aspecto, mas na totalidade. O *Dasein* só se sustém ainda em meio ao ente que se recusa na totalidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 184). É precisamente essa primeira operação efetuada pelo tédio profundo que parece trazer à tona uma proximidade inesperada entre o *Dasein* e o animal: ao entediarse, a existência humana se vê entregue (*ausgeliefert*) a algo que se lhe recusa, exatamente como o vivente, em sua perturbação, está exposto (*hinausgesetzt*) a algo que, para ele, não está desvelado. Neste sentido, ao sermos deixados vazios pelo primeiro momento estrutural do tédio profundo, parece em nós reverberar algo como um eco daquela perturbação essencial que sobrevém ao animal quando está exposto e absorto em um “outro” que, contudo, não se revela para ele nunca como tal. Por isso, o homem, quando entediado, se encontra em uma “proximidade extrema”, embora aparente, da perturbação animal, na medida em que ambos estão *abertos a algo* que se retrai, integralmente entregues a algo que obstinadamente se subtrai e se recusa. Em termos mais claros, na opacidade da vida animal, isto é, em sua pobreza de mundo, temos a vigência de uma estrutura análoga ao modo como os entes se apresentam, para o humano, no tédio profundo: a recusa. No entanto, é imperativo, aqui, considerar, que essa condição de ser-entregue ao ente que se subtrai em seu todo não domina unicamente a existência humana, já que ela não perfaz sozinha o tédio, mas está em si coordenada a outro momento, por Heidegger denominado suspensão ou retenção (*Hingehaltenheit*), cujo exame se mostra crucial para se compreender a especificidade do existente humano em relação à vida animal, apesar da aparente proximidade de ambos.

O tédio profundo se articula mediante um duplo movimento, cujo momentos estruturais estão coordenados: a primeira estrutura se caracteriza justamente pelo vazio oriundo da entrega

ao ente que se recusa ou se oculta em sua totalidade, o segundo se notabiliza por desvelar aquilo mesmo a que se refere essa ocultação: as possibilidades do *Dasein*. A negação ou o retraimento do ente em sua totalidade que teve lugar no primeiro momento torna de algum modo visível, para o existente humano, o desvanecimento de suas determinações ou modos específicos de ser como habilidades, capacidades e competências, nos quais se lança, ou seja, os projetos discriminadores de metas e objetivos em função dos quais se desdobra a existência. Desse modo, os possíveis existenciais do *Dasein* estão agora diante de si na mais absoluta indiferença, a cada vez, presentes e perfeitamente inacessíveis: “A recusa fala dessas possibilidades do *Dasein*. Não abre um debate sobre elas, senão que recusando as indica [...]. O ente em sua totalidade se tornou indiferente: junto a isso se mostra também algo mais, dá-se a emergência das possibilidades, que o *Dasein* poderia ter, mas que precisamente no entediarse permanecem inativas [*brachliegende*] e nos deixam abandonados” (HEIDEGGER, 2011, p. 190). Em todo caso, vemos que na recusa está inscrito um reenvio a algo outro; esse reenvio é o anúncio das possibilidades que permanecem inativas enquanto estamos entediados. Para uma suficiente inteligibilidade da desativação das possibilidades, efetuada pelo segundo momento da *Stimmung* do tédio, é preciso considerar, tal como o faz Agamben, a etimologia do termo *brachliegende*, aqui, traduzido por inativo e empregado por Heidegger para exprimir o caráter inerte das possibilidades da existência humana. Trata-se de uma palavra oriunda da linguagem da agricultura: *Brache* designa pousio, ou seja, o campo que é deixado sem cultivo para poder ser semeado no ano seguinte, enquanto o verbo *Brachliegen* significa “deixar no pousio, deixar inativo” ou “não cultivado” (AGAMBEN, 2006, p. 125). A recusa do ente em sua totalidade que teve lugar no primeiro momento do tédio profundo se torna de algum modo manifesta no segundo momento, isto é, no “anúncio de possibilidades que se encontram inativas” (HEIDEGGER, 2006, p. 185) para o *Dasein*. Dito de outro modo, o que verdadeiramente se põe em questão no ente que se subtrai em sua totalidade é a estrutura ontológica do *Dasein*, o que pertence à sua determinação última como poder-ser: “o mundo, o horizonte extremo e primeiro que torna possível todas as possibilidades da existência humana e no qual se articula o poder-ser do *Dasein*” (ibidem). O que o segundo momento do tédio profundo conduz diretamente ao desvelamento não é, pois, senão a dimensão *a priori* (não-ente), de início e na maioria das vezes oculta, que torna possível a compreensibilidade do que, no registro da atitude “natural” ou pré-filosófica, se mostra de modo imediato: o ente. Quando o ente em sua totalidade se recusa, as possibilidades do *Dasein* se negam, mas, nessa negação, elas se desvelam em sua recusa e nos reenviam para aquela estrutura que, por não apresentar nenhuma determinação e conteúdo, possibilita-as como tal:

Neste sentido, a subtração do ente em sua totalidade não anuncia as possibilidades de nós mesmos, não diz nada delas, antes, como anúncio na negação é um chamado (*Ausrufen*), é o que torna autenticamente possível o *Dasein* em nós. Este chamado das possibilidades como tais, que acompanha a subtração, não é uma indicação (*Hinweisen*) indeterminada das possibilidades quaisquer e mutáveis do *Dasein*, mas é um puro, simples e inequívoco chamar *o que torna possível*, que porta e guia todas as possibilidades essenciais do *Dasein* e para as quais, contudo, não temos aparentemente nenhum conteúdo, assim que não podemos dizer que é do mesmo modo como indicamos coisas subsistentes e as definimos [...] (HEIDEGGER, 2006, p. 190).

A suspensão característica do segundo momento estrutural do tédio profundo exprime, em última instância, a experiência pela qual se revela a possibilitação originária, isto é, o mundo no qual se articula o poder-ser do *Dasein*, na recusa e na subtração de todas as possibilidades concretas específicas. O que justamente se mostra pela primeira vez na desativação (*Brachliegen*) desses possíveis determinados é a própria *origem* última da possibilidade e do *Dasein*. É digno de nota, porém, que esta possibilitação originária assuma a forma de um poder-ser-não, de uma impotência, pois emerge, no tédio profundo, graças a um *não-poder*, a uma desativação das possibilidades fácticas específicas (AGAMBEN, 2006b, p. 126) da existência cotidiana absorvida no “mundo”. “É apenas porque esta possibilitação originária ou *poder do não* está constantemente latente no fundo do *Dasein* que o homem pode se entediar [...]. Somente porque *toda* forma do tédio vem à tona *a partir dessa profundidade* do *Dasein*, sem que *conheçamos inicialmente* esta profundidade e sem que venhamos a dar qualquer atenção a ela, que o tédio parece não possuir absolutamente nenhuma proveniência” (HEIDEGGER, 2006, pp. 205-6).

Com isso, vem, por fim, à luz a proximidade – e, ao mesmo tempo, a distância – entre o tédio profundo e a perturbação do animal. A proximidade se refere ao fato de que a experiência pela qual o homem, ao se entediar, está entregue ao ente no todo, que, por sua vez, se recusa e o deixa vazio, parece similar à exposição, oriunda da perturbação, do vivente ao que está oculto, portanto, não-revelado. Em ambos os casos, parece se tratar de uma “abertura” para o que está fechado: assim como nós, o animal está entregue ao que se subtrai e se recusa a se mostrar. Não obstante, um exame aprofundado do segundo momento estrutural do tédio, a suspensão, documenta que, a despeito da aparente proximidade, há, em última instância, uma distância abissal entre o vivente e o existente. É certo que, na cotidianidade, o *Dasein* se move, segundo SZ, em um determinado círculo, em um certo mundo circundante, no qual se encontra absorvido por suas ocupações mais imediatas; contudo, a existência humana, com a intervenção

da disposição afetiva, está em condições de interromper essa absorção em seu mundo circundante, para desvelar a estrutura ontológica do mundo como tal, conforme nos permite constatar a análise heideggeriana do segundo momento estrutural do tédio profundo. Em outras palavras, o animal, de fato, mantém uma relação imediata com seu círculo de desinibição, sendo por ele absorvido; porém, seu ambiente nunca pode se revelar como tal, uma vez que, diferentemente do homem, ele é incapaz de suspender e de desativar sua relação com seu meio específico. Não parece ser mera coincidência, pois, que a palavra alemã, *Armut*, empregada por Heidegger para designar pobreza na tese da privação de mundo do animal sugere precisamente a falta de um certo tipo de *pathos (mut)* ou de disposição afetiva, de um certo estado de ânimo. Neste sentido, como sustenta Agamben, o tédio profundo aparece, então, como o operador metafísico que permite realizar a passagem da pobreza de mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano, de modo que o que estaria, aqui, em questão não seria nada menos do que a antropogênese, o devir *Da-sein* do vivente homem (2006, p. 125). Segundo as próprias palavras de Heidegger, “a natureza vivente mantém-nos presos como homens de uma forma totalmente específica. Não em função de uma impressão ou influência particulares, que a natureza vivente exerceria sobre nós, mas em função de nossa essência, quer experimentemos ou não esta essência mesma [*Dasein*] em uma relação originária” (HEIDEGGER, 2006, p. 357).

Considerações finais

Esta tese propôs investigar o sentido ontológico-metafísico do fenômeno do nada como origem da negatividade, partindo da hipótese de que o problema pode ser tomado como fio condutor para compreender parte significativa do percurso de Heidegger, principalmente o que se estende de 1912 a 1939. É paradoxal que o problema do nada, tomado como fio condutor do percurso heideggeriano, seja tão importante e ao mesmo tempo não tenha recebido a devida atenção. A tarefa de investigá-lo se justifica, assim, não apenas pelo caráter central, obscuro e controverso do conceito de nada em parte significativa do percurso de Heidegger, mas também porque tampouco seus leitores parecem ter explorado suficientemente o conceito para entender a importância do problema do nada como origem da negatividade. Para a realização dessa tarefa, procuramos sustentar que tomar esse problema como fio condutor requer mostrar que possui um caráter fundamental e sistemático e, na medida em que também carece ser elucidado, o fio condutor demanda a determinação do estatuto da relação entre ontologia, metafísica e lógica no projeto heideggeriano. Assim, longe de constituir, à primeira vista, uma preocupação circunstancial relativamente ao *leitmotiv* do pensamento de Heidegger, a *Seinsfrage*, a questão do nada e da finitude seriam centrais para o desenvolvimento, subsequente à publicação de SZ, de seu projeto de metafísica, bem como para sua *Auseinandersetzung* com Hegel e com a tradição filosófica.

É precisamente a preeminência da pergunta pelo nada no âmbito da metafísica, assim como sua complexidade e centralidade no pensamento de Heidegger, que encaminhou o desenvolvimento de nosso primeiro capítulo. Nele, sustentamos que, ao pretender descrever a função operativa do fenômeno do nada, revelada pela disposição afetiva da angústia, no ser de todo e qualquer ente descoberto e, assim, determinado com sentido, Heidegger não visa ao oposto indeterminado do ser. Trata-se, antes, de demonstrar que o ser em geral está fundado no nada, cuja função crucial é o desvelamento da perda de sentido e vigência dos modos de ser pelos quais os entes são compreendidos, indicando a ausência de fundamentos absolutos e necessários da doação de sentido e constituindo-se, portanto, como a mais notória expressão fenomênica ou ainda a prova originária da finitude do ser como tal. Em outras palavras, ressaltamos que, mediante o conceito de nada, Heidegger traz à luz o fato originário e incontornável de que o horizonte de sentido a partir do qual o ente é compreendido se estrutura de forma contingente, porquanto não admita ser fundado sobre algo outro que não sobre si mesmo, estando, constantemente limitado, pela possibilidade de dissolução. O fenômeno do nada, por conseguinte, descobre a constante precariedade, geralmente velada, inerente ao

próprio ser, que, ao fundamentar o ente, não reenvia, para além de si, a nenhuma razão necessária. Ademais, é precisamente em virtude da perda da possibilidade de sentido, com a qual se anuncia a vigência do nada no âmago do próprio ser, que, pela primeira vez, dá-se a ocasião propícia para acessibilidade do fenômeno, na acepção propriamente fenomenológica e não vulgar, que se caracteriza por não se mostrar de início e que permanece oculto em toda descoberta do ente, mas que, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que nos é acessível de modo imediato, ao ponto de constituir seu sentido e fundamento (SZ, 35). Isto porque, como bem pontua Agamben, o fundamento (*Grund*) é, para Heidegger, “aquilo que vai ao fundo (*zu Grund geht*) para que o ser tenha lugar, e – uma vez que tem lugar no não-lugar do fundamento (isto é, no nada) – o ser é o in-fundado (das *Grundlose*)” (2006, p. 18).

Como consequência, coube investigar, no segundo capítulo, a tese de Heidegger de que o nada compreende a totalidade da metafísica pelo motivo de suscitar a problematização da origem da negação, permitindo-nos decidir sobre a “legitimidade com a que a lógica impera na metafísica” (WM, 40). Não obstante o caráter decisivo do problema, procuramos destacar que se trata de um dos argumentos mais controversos da obra de Heidegger e que a economia argumentativa de WM, por si só, oferece poucos recursos para encaminhar uma solução, já que o texto da conferência não efetua uma interpretação circunstanciada das noções de lógica e de negação. Para realizar essa tarefa, situamos o problema no contexto mais amplo da relação entre lógica e ontologia, procurando, em certa medida, realçar o intenso envolvimento de Heidegger, em seus trabalhos acadêmicos iniciais, com as questões lógicas da virada do século XIX para o século XX. Ressaltamos, assim, que a doutrina do juízo constitui, para Heidegger, a via adequada para elaborar a problemática da negação, na qual se destaca, especialmente, a questão de saber se o juízo negativo e o juízo afirmativo seriam duas formas elementares, justapostas e de idêntica validade ou se um deles teria prioridade sobre o outro. Em seguida, sustentamos que, já no início da década de 1920, não apenas a esfera judicativa deixa de ser o âmbito privilegiado para a abordagem da negação, como também se acentuam as críticas de Heidegger ao procedimento lógico que, por se apartar dos autênticos fenômenos, seria incapaz de aceder à origem do *logos*. É precisamente nessa orientação apresentada pelo pensamento de Heidegger, que procuramos desenvolver o problema da originária primazia do nada em relação ao juízo negativo, sustentando que a inteligibilidade do juízo como tal (verdadeiro, falso, negativo, positivo), não apenas supõe, mas retira sua condição de possibilidade da identidade dos fenômenos de ser e de nada. A partir disso, pudemos destacar que Heidegger identifica no enunciado ou no juízo uma estrutura modal, cuja origem reside no âmbito compreensivo-interpretativo da existência humana, de forma que a determinação teórica presente nos juízos,

proposições ou sentenças, sejam eles positivos ou negativos, dependeria, em última instância, da aparição prévia do ente num contexto *a priori* de sentido.

No terceiro capítulo, por sua vez, mostramos como a ênfase decisiva de Heidegger na tematização metafísica do nada como fundamento da própria finitude ontológica do ser exigiu ser interpretada como contraponto necessário ao poder infinito da negatividade do sistema lógico-metafísico hegeliano. Contudo, mais do que apenas sugerir uma proximidade e um distanciamento da filosofia hegeliana, mostramos que a questão sobre o sentido e o estatuto do fenômeno do nada está, para Heidegger, no centro de uma investigação situada no horizonte da própria possibilidade essencial da metafísica. Poder-se-ia dizer que esta relação é por Heidegger compreendida como uma tarefa de investigação que pretende elucidar o porquê de a pergunta pelo nada originário não ser expressamente levantada pela tradição metafísica. Essa pergunta é tanto mais necessária porque, a despeito da tradição, constitui, de modo decisivo, sua essência mesma, até então para ela inacessível, pois, fundamentalmente oculta e nunca tematizada. Para examinar o núcleo central desta confrontação e estabelecer seu significado decisivo, procuramos analisar os principais pontos das objeções críticas de Heidegger ao conceito hegeliano de negatividade, de modo que foi possível constatar que ele as desenvolve com base no argumento de que Hegel teria desconsiderado a origem do negativo pelo fato de situar a morte no horizonte do movimento dialético da subjetividade autoconsciente, com o intuito de garantir a persistência do absoluto, a saber, do positivo e da síntese. A partir disso, dedicamo-nos a examinar, com o auxílio de alguns intérpretes, os traços gerais do conceito de morte tal como concebido por Hegel no quarto capítulo *Fenomenologia do Espírito*, que, por sua vez, nos permitiu chegar à conclusão de que “a experiência da negatividade e da morte” seria, em última instância, a responsável por constituir a consciência de si humana como tal, em oposição ao sentimento de si do vivente, bem como sua “essência” característica. Em seguida, examinamos a significação fenomênica apresentada pela morte na analítica existencial e, conseqüentemente, no programa da ontologia fundamental. Neste contexto, foi possível depreender que, orientado pelo propósito de circunscrever o campo temático específico, nada e finitude de ser, de sua interpretação ontológico-fenomenológica, Heidegger dissocia sua análise da morte de toda forma de consideração biológico-fisiológica e de toda possível ontologia da vida e do vivente. A partir disso, julgamos ter estabelecido, em certa medida, as condições necessárias para mostrar como a significação ontológica atribuída por Heidegger ao fenômeno do nada, a partir de um exame fenomenológico do conceito de morte, completamente distinto do “fim” do mero vivente, longe de ser mais originária que a concepção hegeliana de

negatividade e de morte como especificidade do humano, possui uma profunda afinidade com esta.

Neste sentido, o terceiro capítulo da tese, orientado pela *Auseinandersetzung* de Heidegger com Hegel, permitiu trazer à luz um problema, além do lógico e do meta-ontológico, subjacente à questão da origem da negatividade a partir do nada: o problema da antropogênese, isto é, da diferença entre o homem e o vivente. Esse problema, por sua vez, e a perspectiva de compreensão que abre, tornou possível sustentar e desenvolver, no quarto e último capítulo da tese, a hipótese, bastante arriscada, de que talvez a própria origem do nada, não simplesmente o nada como origem, devesse ser encontrada na própria diferença entre existência e vida, entre humano e animal. Se é assim, o próprio conceito ontológico de nada, elaborado por Heidegger, não parece apresentar estatuto mais originário que a noção metafísica de negatividade, desenvolvida por Hegel, porquanto os referidos fenômenos estão fundados sobre uma suposição comum: o caráter não-constitutivo da vida. Considerando esse pressuposto comum a ambos, foi possível não apenas compreender o alcance do problema do conceito de nada no percurso heideggeriano, mas também abrir uma perspectiva, não explicitada por Heidegger, para tematizar a própria origem do nada a partir de seu caráter antropogênico.

De fato, o ponto principal e realmente notável da investigação empreendida pelo terceiro capítulo, sobretudo da análise da confrontação com Hegel, se refere ao modo como Heidegger descarta, não sem consequências drásticas, da complexidade das ideias hegelianas de morte e de negatividade. O saldo deixado por essa *Auseinandersetzung* é decisivo para o encaminhamento das questões desenvolvidas por nosso quarto e último capítulo. Assim como Hegel, Heidegger, em sua abordagem do problema da origem da negatividade, reincide, tal como sugere Agamben, na antropogênese, isto é, na diferenciação entre humano e animal, entre existência e vida, como destino metafísico, não de maneira inadvertida, talvez mesmo resolutamente, por mais que não empregue o termo e, inclusive, o recuse. Com base nessas considerações, foi possível afirmar claramente que o problema da origem da negatividade a partir do fenômeno do nada no *Denkweg* heideggeriano deveria ser radicalmente repensado. Essa compreensão mais radical propôs, em termos mais sucintos, buscar a própria origem do nada em Heidegger, não simplesmente o nada como origem. Assim compreendido o nada, foi possível concluir em favor da tese crítico-interpretativa acerca da estreita correspondência, relativa tanto ao conteúdo quanto ao método, entre as concepções de Hegel e de Heidegger sobre a negatividade e a morte. No entanto, caberia ainda questionar, sob pena de nossa abordagem ter parecido dogmática e unilateral, se, ao sustentar essa tese interpretativa, não estaríamos subscrevendo com demasiada rapidez a leitura estritamente hegeliana de Agamben,

presente em *A linguagem e a morte* e, sobretudo, em *O aberto: o homem e o animal*. É certo que a compreensão heideggeriana da origem da negatividade a partir do nada da morte, isto é, da possibilidade suprema da existência humana, comporta uma espécie de “desencarnação”, que, por sua vez, revela a ausência de qualquer função constitutiva da vida e da “carne” na analítica do *Dasein* – daí a impossibilidade de se associar o nada da morte à destruição gradativa ou mesmo aniquilação do “corpo vivo”? Será que Heidegger compartilha, sem mais, a posição fundamental de Hegel em relação à morte e à negatividade, caracterizada pela “realização do devir da autoconsciência humana” a partir da “consciência do mero vivente”?

Uma análise mais detida de nosso percurso investigativo parece poder mostrar que, apesar de decisiva, mesmo a resposta negativa à última questão não parece representar uma contraprova à ideia crítica do compartilhamento do “patrimônio antropogenético”. É assim porque, somente com a admissão dessa chave de leitura, parece possível questionar se não haveria também, para além do pressuposto comum a ambos, uma transformação radical do sentido de antropogênese na passagem da concepção de Hegel à de Heidegger. De acordo com as páginas finais do terceiro capítulo, o fenômeno do nada, acessível pela morte, descrito por Heidegger seria, no limite, um modo insigne – pretensamente originário – de assegurar o abismo metafísico entre existência e vida, humanidade e não-humanidade, enquanto a negatividade da morte em Hegel, por sua vez, seria a realização do devir da consciência humana, da autoconsciência, mediante desapego da vida animal imediata e limitada. Neste sentido, parece crucial, mesmo que exija ser aprofundada posteriormente, a investigação do abismo essencial, empreendida no quarto e último capítulo desta tese, entre humano e vivente no pensamento de Heidegger. Se, para Hegel, a antropogênese consiste na passagem do animal, isto é, da existência natural e limitada, à autoconsciência ou ao espírito absoluto, para Heidegger, em contrapartida, não se trata, em rigor, de uma passagem propriamente dita, já que a “aparente proximidade”, trazida à luz pelo tédio profundo, entre humano e mero vivente, acaba por se revelar ilusória ao extremo quando comparada à distância abissal que os separa.

Se é correto sustentar que há esse pressuposto comum a Hegel e a Heidegger, a antropogênese parece, inclusive, se revelar bem mais profunda para o segundo do que para o primeiro. Para Hegel, a autoconsciência humana, marcada pela morte e pela negatividade, se reduz a uma figura em devir, não sendo, portanto, uma essência finita e abissal, tal como o é para Heidegger. Por isso, a investigação empreendida nos dois últimos capítulos sobre a origem do nada e não o nada como origem da negatividade, parece nos autorizar a sustentar, por fim, que Heidegger, ao confrontar-se com a tradição metafísica, nada mais faz do que propor outra versão do absoluto hegeliano. Não se trata, certamente, da figura suprema e sistemática

hegeliana que, reúne espírito e natureza, humano e animal, em identidade plena. Trata-se, antes, no confronto de Heidegger com Hegel, de um absoluto que coincide com o “isolamento metafísico do homem”, cuja finitude de ser ou existir, tornada manifesta pelo nada, acaba por desvincular completamente o homem de qualquer parentesco constitutivo com o vivente animal.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006a.
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto: El hombre y el animal*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006b.
- AINBINDER, Bernardo. *Heidegger y el problema de la vida más allá de una botánica de las plantas*. Praxis Filosófica, Nueva serie, n. 35, p. 211 – 236, julio-diciembre 2012.
- BAILEY, Christiane. *À la mesure du Dasein. La gènese des existentiels dans la vie animale chez Heidegger [1919-1927]*. Mèmorie prèsenté em vue de l'obtention du grade de Maître ès arts emn philosophie. Dèpartement de philosophie, Université de Montréal, 2011.
- BEAULIEU, Oliver Huot. *La négativité en litige: Heidegger, Hegel et l'origine de la négation dialectique*. 2015. 373f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Université de Montréal, Montreal, 2015.
- BEAULIEU, Oliver Huot. *De l'origine de la négativité chez Heidegger et Hegel*. Ithaque, 6, p. 71-93, 2010.
- BERTORELLO, Adrián. *El limite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- BLATTNER, William. *Heidegger's Being and Time*. New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
- _____. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____. *The concept of death in Being and Time*. Man and World, 27, p. 49-70, 1994.
- BOER, Karin de. *On Hegel: The sway of the Negative*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.
- BRENCIO, Francesca. *La Negatività in Heidegger e Hegel*. Roma: ARACNE editrice, 2010.
- CHIEREGHIN, Franco. *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel: Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci Editore, 2008.
- CHIURAZZI, Gaetano. *Teorias del juicio*. Madrid: Plaza y Valdés S.L, 2000.
- CIOCAN, Cristian. *Heidegger et le problème de la mort: existentialité, authenticité, temporalité*. Phaenomenologica 211. London: Springer Dordrecht Heidelberg, 2014.
- _____. *La vie et la Corporalité dans Être et Temps de Martin Heidegger*. I^{ère} partie: le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologie. Studia Phænomenologica I, 1-2, p. 61-93, julio-diciembre, 2012.

- _____. *La vie et la Corporalité dans Être et Temps de Martin Heidegger*. II^{ÈME} partie: le problème de la corporalité. *Studia Phænomenologica* I, 3-4, 153-197, 2001.
- COLLINS, Jordan E. *Heidegger's logical investigations: a critique of Husserl, neo-kantianism and Plato*. Thesis (Degree of Doctor of Philosophy) – The University of Auckland. Auckland, 240f, 2013.
- COVER, Alessandra. *Heidegger e la Fenomenologia dello Spirito di Hegel*. Trento: Verifiche, 2000.
- CROWELL, Steve G. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- DAHLSTROM, Daniel O. Thinking of Nothing: Heidegger's Criticism of Hegel's Conception of Negativity. In: BAUER, Michael; HOULGATE, Stephen (Eds). *A companion to Hegel*. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd., 2011.
- DASTUR, Françoise. *Heidegger, la question du logos*. Paris Librairie Philosophique J. Vrin 6, Place de la Sorbonne, 2007.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo, Editora da Unesp. "Os fins do homem". In: *Margens da filosofia*. Porto, Rés, 2002.
- DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 6, Place de la Sorbonne, 1987.
- FAY, Thomas A. *Heidegger on Logic: A Genetic Study of His Thought on Logic*. *Journal of the History of Philosophy*, volume 12, number 1, pp. 77-94, January, 1974.
- FIRENZE, Antonino. *Lacking what? On the Welt-Umwelt dichotomy in Heidegger and Gehlen*. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 63, 2019 39-53.
- FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.
- FRANCO DE SÁ, Alexandre. *Entre a angústia e a dor: um diálogo entre Martin Heidegger e Ernst Jünger*. *Nat. hum.* vol.18, no.1, São Paulo, 2016.
- FRIEDMAN, Michael. *A Parting of the Ways – Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Open Court, Illinois, 2005.
- GARCÍA, Ramón R. Percepción e interpretación: Heidegger y la tradición hermenêutica. In: GARCÍA, Ramón; HERNANZ, María J. C; NORRO, Juan José García (eds.). *De la libertad del mundo*. Madrid: Escolar y Mayo Editores S. L., 2014
- GEORGE, Theodore D. *Tragedies of Spirit: Tracing Finitude in Hegel's Phenomenology*. New York: SUNY series in contemporary continental philosophy, 2006.

- GRONDIN, Jean. *Introducción a la metafísica*. Trad. Antonio Martínez Riu. Barcelona: Herder Editorial, 2006.
- HAAR, Michel. *Heidegger and the Essence of Man*. Translated by William McNeill. Albany: State University of New York, 1993.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica* (Excertos). Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- _____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, S. A. Madrid: 1997.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.
- _____. *Jena Lectures on the Philosophy of Spirit*. Translation by Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press, 1983.
- _____. *Jenaer Kritische Schriften*. In: *Gesammelte Werke* 4. Felix Meiner Verlag, 1979.
- _____. *Lectures on the Philosophy of Spirit (1827-8)*. Translated with an Introduction by Robert R. Williams. New York: Oxford University Press, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os pensadores*. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.
- _____. *Aportaciones a la filosofía: acerca del evento*. 2ª ed. Trad. Dina V. Picotti. Buenos Aires: Biblos, Biblioteca Nacional Heidegger, 2006.
- _____. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Translated by Robert D. Metcalf and Mark B. Tanzer. Bloomington & Indianapolis: Studies in Continental thought, 2009.
- _____. *Being and Truth*. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. Bloomington, Indiana: Studies in continental thought, 2010.
- _____. *Bremer und Freiburger Vorträge*. In: *Gesamtausgabe* 79. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. Carta sobre o humanismo. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os pensadores*. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.
- _____. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die Philosophie Problemlage der Gegenwart*. 2. Ed. In: *Gesamtausgabe* 28. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

_____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 2. Ed. In: Gesamtausgabe 24. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Einführung in die Metaphysik*. In: Gesamtausgabe 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. *Einleitung in die Philosophie*. In: Gesamtausgabe GA 27. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2., durchgesehene Auflage 2001.

_____. *Four Seminars*. Translated by Andrew Mitchell and François Raffoul. Indiana University Press: Bloomington & Indianápolis, 2003.

_____. *Frühe Schriften*. In: *Gesamtausgabe* 1. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.

_____. *Hegel*. In: *Gesamtausgabe* 68. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

_____. Hegel e os gregos. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os pensadores*. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973c.

_____. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. In: *Gesamtausgabe* 32. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

_____. *Heraclitus: The inception of the Occidental Thinking, Logic: Heraclitus's Doctrine of the Logos*. Translated by Julia Goesser Assaiante and S. Montgomery Ewegen. New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2018.

_____. *Holzwege*. In: Gesamtausgabe 5. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.

_____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*: Indicación de la situación hermenêutica [Informe Natorp]. Trad. Jesus Adrián Escudero. Madrid: Editorail Trotta, 2002.

_____. *Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3)*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 5th ed. Frankfurt: Klostermann.

_____. *La Dottrina del Giudizio nello Psicologismo*: Saggio Critico-Positivo sulla Logica. Trad. Albino Babolin. Padova: Editrice "La Garangola", 1971.

_____. *Lógica: a pergunta pela essência da linguagem*. Trad. Maria Adelaide Pacheco e Helga Huck Quadrado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Logica: la pregunta por la verdad*. Trad. J. Alberto Ciria. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2004.

- _____. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* In: Gesamtausgabe 21 (Wintersemester 1925/26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad.* Trad. Alberto Ciria. Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2007.
- _____. *Mindfulness.* Translated by Parvis Emad and Thomas Kalary. New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
- _____. *Nietzsche.* Vol. III, IV. Edited By David Farrell Krell. San Francisco: Harper Collins Publishers, p. 1991.
- _____. *O conceito de experiência de Hegel.* Trad. Helder Lourenço. In: BORGES-DUARTE, Irene (Coord.). *Caminhos da Floresta.* Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia.* Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Parmênides.* Trad. Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- _____. *Plato's Sophist.* Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Indiana University Press, 2003.
- _____. *Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles.* In: Gesamtausgabe 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. *Princípios metafísicos de la lógica.* Trad. Juan José García Norro. Editorial Síntesis, S. A., Madrid, 2007.
- _____. *Sein und Zeit (17. Auf.).* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986.
- _____. *Seminare: Hegel—Schelling.* Edited by Peter Trawny. In: Gesamtausgabe 86. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2011.
- _____. *Ser e tempo.* Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- _____. *Seminarios de Zollikon.* Trad. Ángel Xolocotzi Yànez. Editorial Herder, 2013.
- _____. *Sobre a essência do fundamento.* Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os pensadores.* 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Unterwegs zur Sprache.* In: Gesamtausgabe 12. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- _____. *Was ist Metaphysik? (Neunte Auflage)* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1965.

- HOULGATE, Stephen. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York: Reader's guides, 2013.
- _____. *The Opening of Hegel's Logic: From being to Infinity*. Purdue University, p. 2006.
- HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio: investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. Jas Reuter. Ciudad Universitaria: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- _____. *Investigações Lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura*. Trad. Diogo Ferrer. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- HYPOLITE, Jean. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Tome I. Paris: AUBIER, Éditions Montaigne, 1946.
- _____. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Translated by Samuel Cherniak and John Heckman. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974.
- _____. *La situación del hombre en la fenomenología hegeliana*. Revista de la Universidad Nacional, n. 6, p. 76-89, 2009.
- _____. *Logic and existence*. Translated by Leonard Lawlor and Amit Sen. Albany: SUNY series in contemporary continental philosophy, 1997.
- INWOOD, Michael. *Does the Nothing Noth?* Royal Institute of Philosophy Supplement. Vol. 44. Cambridge: 1999, 271-290.
- JARAN, François. *La métaphysique du Dasein*. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927/1930). Bucarest: Zeta Books, 2010.
- KÄUFER, Stephan. Logic. In: DREYFUS, H.; WRATHALL, M. *A companion to Heidegger*. Blackwell Publishing, 2005.
- _____. *On Heidegger on Logic*. Continental Philosophy Review, december 34 (4): 455-476, 2001.
- _____. *The nothing and the Ontological Difference in Heidegger's What is Metaphysics?* Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 48:6, 482-506, 2005.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, EDUERJ, 2002.
- LEYTE, Arturo. *Heidegger*. Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2005.
- MCNEILL, William. *The time of life: Heidegger and Ethos*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- MALABOU, Catherine. *Négativité dialectique et douleur transcendantale: La lecture heideggerienne de Hegel dans le tome 68 de la Gesamtausgabe*. Archives de Philosophie. 66, p. 265-278, 2003/2.

- MARION, Jean-Luc. *Reduction and givenness: investigations of Husserl, Heidegger, and phenomenology*. Translated by Thomas A. Carson. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- MOHANTY, J. N. Heidegger on Logic. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark (Ed.). *Heidegger Reexamined*. Routledge. New York, 2002.
- ØVERENGET, E. *Seeing the self*. Heidegger on subjectivity. Toronto: Kluwer Academic, 1998.
- PEÑALVER, Patrício. *Del Espíritu al Tiempo*. Lecturas de “el ser y el tiempo” de Heidegger. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- PIPPIN, Robert B. *Hegel on Self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- RAE, Gavin. *Hegel, alienation, and the Phenomenological Development of Consciousness*. *International Journal of Philosophical Studies*, 23-42, 2012.
- REGVALD, Richard. *Le problème du néant et l'appropriation de la métaphysique*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91e Année, No. 1, Phénoménologies, Janvier-Mars, 1986, pp. 47-6.
- REIS, Róbson Ramos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Veritá, 2014.
- _____. *A dissolução da ideia de lógica*. *Natureza Humana* 5(2): 423-440, jul.-dez. 2003.
- _____. *Elementos para uma interpretação fenomenológica da negação*. *O que nos faz pensar* n° 17, dezembro de 2003.
- _____. *Fenomenologia zoocêntrica e normatividade*. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 21, n. 1, pp.13-33, janeiro-junho. 2019.
- _____. *Justificação e argumento na fenomenologia hermenêutica*. In: BERTORELLO, A. (ed.). *Heidegger y el problema del método de la filosofía*. Vol. III. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2014.
- _____. *Lagarateando: problemas ontológicos e semânticos na hermenêutica da natureza viva em Heidegger*. *Filosofia Unisinos* 11(3):225-243, set/dez 2010
- _____. *Modalidades existenciais e negação*. *O que nos faz pensar* n° 30, dezembro de 2011, pp. 274-288.
- RICHARDSON, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, New York, Fordham University Press, 2003, p. 331-360.

SALLIS, John. *The negativity of time-space*. Gatherings: The Heidegger Circle Annual 7 (2017): 17-39.

SÁNCHEZ, Pablo Redondo. *Filosofar desde el templo de ánimo*. La “experiência fundamental” e la teoría del encontrar-se en Heidegger. 1ª ed. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.

_____. *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*. 1ª ed. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.

SAMHABER, Luis Mariano M. *Comienzo, negatividad y experiencia en la confrontación de Heidegger y Hegel*. VERITAS, vol. IV, nº 21, 323-339, 2009.

SCHMIDT, Dennis J. *Between Hegel and Heidegger*. Man and World, 15, p. 17-31, 1982.

_____. *On Germans and other Greeks: tragedy and ethical life*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001.

_____. *The Ubiquity of the Finite: Hegel, Heidegger and the Entitlements of Philosophy*. Cambridge: The MIT Press, 1998.

SHEEHAN, Thomas. *Making sense: a paradigm shift*. London & New York: Rowman & Littlefield International, 2015.

SHIRLEY, Greg. *Heidegger and Logic: the Place of Lógos in Being and Time*. Continuum Studies in Continental Philosophy, 2010.

SUÁREZ, Luisa Paz Rodríguez. *Sentido y ser en Heidegger: una aproximación al problema del lenguaje*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

THOMSON, Iain. *Death and Demise in Being and Time*. In: Mark Wrathal. *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. New York: Cambridge University Press, 2013.

TONNER, P. *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*. Continuum International Publishing Group, London, 2010.

VAIL, Loy M. *Heidegger and ontological difference*. Trenton, New Jersey: A Rider College Publication.

VALENTIM, Marco A. *Extramundandade e sobrenatureza: Ensaio de ontologia infundamental*. Florianópolis/SC: Cultura e Barbárie Editora, 2018.

VIGO, Alejandro G. *Arqueología e aleteología y otros estudios heideggerianos*. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos, 2008.

_____. *Juicio, experiencia, verdad: De la lógica de la validez a la fenomenología*. 1ª ed. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, S. A (EUNSA), 2013.

WAHL Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Deuxième édition. Trad. It. a cura di F. Occhetto. Laterza, Roma-Bari, 1994.

WERLE, Marco Aurélio. *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 26 (I): 97-113, 2003.

WHITE, Carol J. *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*. *Intersections: Continental and analytic philosophy*, 2005.

WINKLER, Rafael. *Time, Singularity and the Impossible: Heidegger e Derrida on Dying*. *Research in phenomenology*, 46, p.405–425, 2016.

WU, Roberto. *O nous e a indicação da vida fáctica*. *Natureza Humana*, v. 13, p. 102-116, 2012.