



HEIDEGGER: NO TEMPO DA CONFRONTAÇÃO *

Heidegger: in the time of confrontation

Carlos Roberto Drawin **

Resumo: O propósito do meu texto consiste em rastrear a emergência do problema da temporalidade na confrontação de Heidegger com a tradição filosófica ocidental. Contudo esse objetivo, tarefa obviamente inviável de ser realizada nos limites de um artigo, é apenas apresentado de modo genérico e preliminar. Na parte conclusiva é enfatizado o papel da filosofia de Kant, sobretudo no período dos cursos de Marburg e na constituição do arcabouço conceptual de “Ser e tempo”. O enfrentamento da questão filosófica do tempo converte-se, então, pela própria lógica de sua formulação, na posição do ser questionado pelo tempo.

Palavras-chave: Ontologia. Modernidade. Temporalidade. Confrontação.

Abstract: The purpose of my text is to trace the emergence of the problem of temporality in Heidegger’s confrontation with the Western philosophical tradition. However, this objective, a task obviously impossible to accomplish within the limits of an article, is only presented in a generic and preliminary way. In the concluding part, the role of Kant’s philosophy is emphasized, especially during the Marburg lectures and in the constitution of the conceptual framework of “Being and Time”. The confrontation with the philosophical question of time then becomes, by the very logic of its formulation, the position of being questioned by time.

Keywords: Ontology. Modernity. Temporality. Confrontation.

* Artigo recebido em 07.04.2026 e aprovado para publicação em 17.04.2026.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, (2005). Professor aposentado da UFMG. Professor titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor Emérito pela FAJE. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3497-671X> E-mail: carlosdrawin@yahoo.com.br

Que Heidegger seja um pensador essencial para a compreensão do pensamento filosófico contemporâneo e para discernirmos os impasses e possibilidades de nosso projeto civilizacional parece ser algo indiscutível, independentemente de nossa concordância ou mesmo repulsa em relação ao seu modo de pensar. O seu efeito hermenêutico em nossa história intelectual é inegável, pois um grande pensador é reconhecido por suas intuições e por seus equívocos, ambos lançam alguma nova luz em nossa consciência histórica. A formulação da frase anterior já assinala a dívida contraída em relação ao filósofo, pois no caso de Heidegger a expressão “consciência histórica”, proveniente das filosofias da história forjadas a partir da segunda metade do século XIX, desempenha um papel crucial com a distinção entre a “ciência dos fatos históricos” (*Historie*) e a “historicidade originária da consciência” (*Geschichte*) (VAZ, 2001, p. 166). As concepções filosóficas mais abrangentes sobre a história se empenham em exorcizar o ceticismo, já anunciado por Pierre Bayle no limiar do Século das Luzes, acerca da possibilidade de uma leitura racional dos acontecimentos. Exorcismo parcialmente efetivado por Kant através da secularização da escatologia cristã e sua transposição ao domínio da razão prática, pois embora não possamos conhecer a totalidade da história, devemos pensá-la como progresso jurídico de toda humanidade, ou seja, como exterioridade institucional da justiça política (cf. KANT, 1986).¹ Apesar do imenso esforço de Hegel em inscrever a razão na história, recuperando-a na lembrança especulativa do espírito (*Erinnerung*), a interdição de sua tentativa de reviver a metafísica do espírito na segunda metade do século XIX acabou por prevalecer. Ascende, então, a aguda consciência do caráter fluido e dissipador do tempo, em seu fluxo incessante e em sua capacidade de corrosão dos referenciais aparentemente mais bem fundados de nossa civilização (cf. HEGEL, 1980, p. 41-150).² Nietzsche traduziu de modo exemplar a profunda crise então desencadeada ao dissolver o real no infinito das interpretações e remeter a avaliação dos valores, a sua transvaloração, ao indeterminado das lutas pulsionais, arrostando o fim das expectativas libertárias do antropocentrismo.³

Heidegger percebeu a agudeza da crise da consciência histórica e a interrogou em seu sentido ontológico. Um crítico rigoroso e severo de Heidegger, autor de uma admirável obra filosófica, Lorenz Puntel, ainda que lastimando a confusão conceitual, o estilo esotérico e a exaltação retórica

¹ Ver os elucidativos comentários de LEBRUN, 1986, p. 75-101 e TERRA, 1986, p. 43-74.

² O problema da secularização da escatologia cristã foi classicamente estabelecido por Karl Löwith, tendo sido criticado por Hans Blumenberg. Ver: LÖWITTH, 1991 e BLUMENBERG, 1999. Sobre a “ruptura revolucionária” do projeto hegeliano, ver: LÖWITTH, 2014.

³ Permito-me remeter ao meu artigo, DRAWIN, 2022, p. 441-470.

do filósofo, sobretudo após a “reviravolta” (*Kehre*), também reconhece a sua “importância decisiva” para as “atuais discussões filosóficas (e teológicas) sobre Deus, especialmente as atinentes à relação entre Ser e Deus” (PUNTEL, 2011, p. 79). Elogio merecido, como ressalta um comentador de Puntel, porque a grande deficiência filosófica na abordagem da questão de Deus consistiu em partir de algum ente particular, como se vê nas cinco vias propostas por Sto. Tomás de Aquino, para, então, se chegar a Deus, concebendo, assim, o Transcendente Absoluto apenas como um ente eminente no interior do Ser (cf. HERRERO, 2012, p. 208). Não obstante, conceber Deus em sua intrínseca articulação como “Ser como tal e em seu todo” implicava engajar-se numa profunda reformulação da orientação hegemônica da filosofia moderna.

II

O uso do termo “confrontação” remete quase imediatamente ao pensamento heideggeriano, todo ele construído num contínuo voltar-se para os pensadores que o antecederam. A noção de “confronto” sugere logo o conflito, a rivalidade, a acareação e, até mesmo, a franca hostilidade. Apesar disso, o largo espectro semântico da expressão “sair ou do se colocar em frente ao outro” (*Aus-einander-setzung*) comporta a necessidade de entabular uma conversa, um encontro dialógico. As duas acepções não são excludentes, uma vez que o intercâmbio contido no diálogo (dia-) por se dar no plano do empenho comum em dizer a verdade (logos) introduz certa diferença irreduzível entre os interlocutores, pois não há na interlocução humana consenso que perdure indefinidamente. Essa diferença não se dá apenas na diversidade das opiniões, porque implica em cavar mais fundo naquilo que já foi dito para nele desencobrir o ainda não formulado, polarização entre a familiaridade e o estranhamento que tece os desdobramentos inesperados da “história dos efeitos” (*Wirkungsgeschichte*) (cf. GADAMER, 1977, p. 371-377). Esses desdobramentos frequentemente se chocam com a leitura exegética dos textos proposta pela pesquisa acadêmica, como se vê na violência hermenêutica com que nos deparamos na leitura de Heidegger de alguns dos autores basilares da tradição filosófica ocidental, produzindo, porém, como observa Gadamer acerca dos gregos, “uma nova proximidade, mas também um novo pôr em questão o começo grego, que dirigiram os seus primeiros passos autônomos e que jamais cessaram de o acompanhar até os seus últimos anos” (GADAMER, 2002, p. 160).

No curso do semestre de verão de 1930, em meio à crise desencadeada pela “impossibilidade” de prosseguir no percurso encetado pelo tratado *Ser e tempo*, a pergunta retora da ontologia fundamental acerca do

“sentido do Ser” deve ser repensada de modo a corrigir os equívocos de sua recepção antropológica. Eles não decorreriam de certos elementos presentes no arcabouço transcendental ainda presente no tratado? O direcionamento da investigação ontológica de Platão e Aristóteles não deveria ser reproposto, de modo a fazer dele emergir um questionar “de maneira mais originária do que eles” (HEIDEGGER, 1982, p. 37)?⁴ Há aí, nessa escavação do mais originário, um elemento de destruição, não como mera refutação da posição do outro, mas como um “devolver” ao outro e a si mesmo aquilo que lhe é mais essencial: “confrontação filosófica é interpretação enquanto destruição (*Destruktion*)” (HEIDEGGER, 1982, p. 292).⁵ A maneira como Heidegger se expressa pode ser chocante, porque deixa vir à tona o essencial, implica na “responsabilidade dos pósteros de assassinar os antecessores” e assumir “o destino de um assassinato necessário” (HEIDEGGER, 1982, p. 37). Se “destruição” (*Destruktion*) possui ressonâncias de rejeição, ela não se confunde – como bem observa Inwood – com a “devastação” (*Zerstörung*) de uma tradição eminente e fecunda para a qual há sempre que retornar. Em conferências bem posteriores, Heidegger afirma de maneira inequívoca o que ele quis dizer no §6 de *Ser e tempo* com “a tarefa de uma destruição da história da ontologia” (HEIDEGGER, 2012, p. 87-89). Em “Que é isto – a filosofia?” ele aclara que “destruir não significa devastar (*Zerstören*), mas desconstruir (*Abbauen*), erodir (*Abtragen*) e colocar-à-parte (*Auf-die-Seite-stellen*)” (HEIDEGGER, 2006, p. 20)⁶, ou seja, não simplesmente repetir o já dito, com o propósito da fidelidade textual, mas tornar manifesto o anteriormente encoberto. O que, aliás, já estava explícito no supracitado parágrafo de *Ser e tempo*, quando ele afirma que

é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram (...) a destruição não tem também o sentido negativo de se desfazer da tradição ontológica (...) não se comporta negativamente com relação ao passado, sua crítica atinge o ‘hoje’ e o modo predominante de tratar a história da ontologia (...) ela tem um propósito positivo. (HEIDEGGER, 2012, p. 87-89)

A tarefa da “destruição” é eminentemente arqueológica, visa escavar o solo das “experiências originárias” do qual brota a seiva de vida de todo pensamento. Essa foi a intuição metodológica que emergiu de suas investigações sobre o cristianismo primitivo após a sua ruptura com o “sistema do catolicismo” – como afirmou numa conhecida carta ao Padre Krebs em 1919 – que, para ele, representava a rigidez dogmática a sufocar a fé viva. Somente seria possível libertar o sentido propriamente transcendente da fé – enquanto interpelação capaz de abalar tanto o desespero da dúvida,

⁴ A citação, acompanhada de um comentário, encontram-se em INWOOD, 2002, p. 160.

⁵ Ver igualmente a citação e comentário em INWOOD, 2002, p. 160.

⁶ Ver a respeito o comentário em GUEST, 2013, p. 333-336.

quando o acomodamento dos afazeres quotidianos – atacando a excessiva confiança racional das sumas teológicas. Já em sua tese de habilitação sobre Duns Scotus se faz explícito esse vínculo do pensamento com o caráter inesgotável da realidade das “coisas mesmas”, a rica individualidade dos entes em sua forma última (*haecceitas*). Essa noção de Scotus, faz dele “o mais agudo dos escolásticos” conforme Dilthey, citado por Heidegger, porque soube encontrar uma “fina proximidade com a vida real em sua multiplicidade e possibilidade tensiva” (*Spannungsmöglichkeit*) (HEIDEGGER, 1972, p. 145). A menção a Dilthey, assim como a Hegel, na surpreendente conclusão da tese na qual o problema medieval das categorias é relacionado com “o espírito vivente”, afirma que o sujeito do conhecimento se move para a transcendência rompendo a petrificação dos enunciados no reconhecimento de seu engajamento na história do mundo (HEIDEGGER, 1972, p. 349-353).⁷

Heidegger definiu o seu pensar como caminhos (*Wege*) e não como obras (*Werke*) porque a solidificação da filosofia em sistema impediria a experimentação do pensamento como forma de apreender a consciência moderna da historicidade de todas as coisas. Todavia, a associação do pensar, atraído pela unidade do inteligível, com o experienciar, hipotecado pelo múltiplo do sensível, não implicaria em fluidificar o real, coonestar a deriva niilista, transformando-o em mais um de seus sintomas? O risco não é negligenciável e o acompanhou nos desvãos e veredas de seu itinerário. Uma das maneiras de remediá-lo seria não se deixar seduzir pelas evidências de sua época.

Na formação católica de sua juventude Heidegger endossou o posicionamento oficial da Igreja Católica de condenação do movimento modernista. Em 1910, encontramos a ressonância desse perfilar conservador numa alocução em homenagem a Abraham a Sancta Clara, na qual diversos traços da cultura contemporânea são estigmatizados: o cosmopolitismo, o frenesi, a superficialidade, a constante excitação, a sensualidade sufocante, a perda do valor transcendente da vida (*Jenseitswert des Lebens*) (cf. HEIDEGGER, 2002, p. 3). O conservadorismo juvenil dessa peroração não pode ser simplesmente caricaturado como a tendência permanente de um filósofo sempre hostil ao humanismo secular. Naquelas palavras havia um potencial crítico que logo transbordou os limites da ortodoxia escolástica, pois a reiteração dogmática era um obstáculo semelhante, apesar de aparentemente oposto, às interdições da epistemologia pós-kantiana, para a “abertura do espírito ao absoluto divino”. Na famosa carta em que recusa o “sistema do catolicismo”, ele o fazia afirmando a “destinação eterna do homem interior”. As duas frases entre aspas, extraídas de duas cartas, a primeira de 1912 e a segunda de 1919, foram citadas para atestar que,

⁷ Permito-me remeter a DRAWIN, 2023, p. 579-598.

apesar da mudança das crenças e da adesão institucional, a motivação metafísica subjacente às investigações fenomenológicas da vida religiosa permanecia.⁸

A palavra “metafísica”, vista normalmente como uma espécie de *bête noire* da filosofia heideggeriana, foi intencionalmente usada para marcar com seu prefixo o espaço de uma transcendência não restringível à subjetividade. Aquela reafirmação da metafísica, “sob um novo aspecto”, na carta a Krebs, se manteve na sua “superação” (*Überwindung*) e, posteriormente, em sua “transversão” (*Verwindung*). Por isso, os cursos universitários do primeiro período de Freiburg – abordando as epístolas de São Paulo, de Santo Agostinho e dos místicos medievais, sobretudo o Mestre Eckhart – não tinham um objetivo apologético, a justificação da visão cristã do mundo, mas testemunhavam a busca de uma alternativa para uma cultura mergulhada na história, padecente do tempo, mas dando as costas para o pensamento do tempo. A busca de uma alternativa para essa situação aporética que se encaminhava o interesse pela experiência originária do cristianismo (*Urchristentum*).

III

As preocupações teológicas do jovem Heidegger, persistentes em toda sua trajetória, não têm interesse apenas do ponto de vista de sua biografia intelectual, porque têm incidência em sua postura metodológica: de um lado, a metafísica não pode prescindir de sua história, com sua força de destituição dos sistemas filosóficos; de outro, a história não é o reino da dispersão e do arbítrio, porque traz consigo uma inquietação impossível de ser inteiramente emudecida: o excesso ontológico que nos habita. Quando se fala em “preocupações teológicas”, o elemento propriamente teológico não pode ser divorciado da “pré-ocupação”, do lidar humano com sua condição miserável e, por isso mesmo, esperançosa pois, ao contrário das expectativas vãs de moldar o mundo e dominar o futuro, a esperança se alimenta da consciência da fragilidade. Numa carta a Rudolf Bultmann, datada de janeiro de 1931, Heidegger, se distanciando das controvérsias suscitadas por *Ser e tempo*, aconselha seu amigo a também distanciar-se das polêmicas teológicas e eclesiais, lembrando que “através da teologia não se desperta a vida da fé, mas, antes, somente por esta última, enquanto real, se pode conquistar a necessidade e o direito de uma teologia e con-

⁸ As duas frases entre aspas foram retiradas das cartas de Heidegger ao seu professor Josef Sauer, de 13 de março de 1912 e ao amigo e confidente espiritual Engelbert Krebs em 09 de janeiro de 1919. A reconstrução detalhada do contexto dessas afirmações, encontra-se em OTT, 2000, p. 71-122. Para uma visão mais resumida da relação de Heidegger com a religião e o cristianismo, permito-me remeter para DRAWIN, 2010, p. 157-185.

servá-la imersa na vida interior” (HEIDEGGER, 2011, p. 191).⁹ Talvez não seja impertinente aproximar essa advertência acerca do domínio imperial da razão em relação à existência, recortada de encruzilhadas e decisões cruciais, à meditação do mistério da Encarnação a manifestar a dor do abandono de Deus, o grito lançado aos céus no drama da crucificação. A morte de Deus, tantas vezes proclamada na cultura alemã com “temor e tremor”, nos ajuda a compreender por que o “ateísmo do *Dasein*” emerge do ser-lançado no mundo e arrastado pelas vicissitudes do tempo, tomado pelo esquecimento, dilacerante e jamais pacificador, da transcendência do Ser. Nessa sensibilidade ao *páthos* do humano não há propriamente hostilidade em relação à razão, como observa numa carta do mesmo ano (1931) a Bultmann: “tudo é questão de se a reflexão teológica se converte (a seu modo) num testemunho de Cristo, ou seja, num despertar, ou se permanece como mera literatura” (HEIDEGGER, 2011, p. 212).¹⁰

A publicação dos cursos ministrados por Heidegger confirmam a imbricação da experiência cristã no encaminhamento de sua investigação filosófica. A muito citada afirmação contida em “De uma conversa sobre a linguagem” sobre a permanência da origem teológica no desenrolar de sua forma de pensar, uma vez que “a proveniência continua como porvir”, responde à “questão das relações entre a Palavra da Sagrada Escritura e o pensamento teológico-especulativo” (HEIDEGGER, 1959, p. 96), a mesma questão, para ele ainda encoberta na época de seus estudos teológicos, da relação entre Ser e linguagem, levando-o, em busca de um fio condutor, a muitos desvios e descaminhos.

O afastamento da filosofia escolástica e a aproximação com Lutero e com Kierkegaard motivam a *destructio* da vanidade de todo saber cioso em equacionar as contradições da existência num conjunto consistente e pacificador de proposições lógicas (Cf. CROWE, 2006, p. 44-66, esp. p. 45).¹¹ Não se deve, porém, confundir a escavação no solo experiencial do pensamento com um entregar-se ao tumulto das vivências emocionais ou às conveniências de um cego fideísmo. A aproximação de Lutero e Kierkegaard, ambos “cavaleiros da fé” em combate contra a hipertrofia do teorismo, tem como contraponto a sinalização modelar para a filosofia prática de Aristóteles reapropriada com a lucidez do olhar de Husserl. Essas referências, balizadoras dos estudos do professor iniciante, estão registradas no curso do semestre de verão de 1923 ministrado em Freiburg antes de sua transferência para a Universidade de Marburg e significativamente intitulado “Ontologia. Hermenêutica da facticidade”. Se a “facticidade”

⁹ Permito-me remeter a DRAWIN e ALMEIDA, 2024, p. 1-17.

¹⁰ Ver LACOSTE, 2004, p. 809. Sobre o tema de origem luterana acerca da “morte de Deus” na cultura alemã, ver PAUL, 1994.

¹¹ Sobre a importância do cristianismo na formação do pensamento heideggeriano tomo a liberdade de indicar o meu artigo: DRAWIN, 2010, p. 157-185, esp. p. 170.

(*Faktizität*) aponta para a vida concreta, esta não é bruta opacidade (*factum brutum*), porque dela não cessa de emergir a necessidade da interpretação, posta como tarefa porque é uma imposição do transcorrer do tempo e não uma fuga contemplativa do mundo. O ser se dá no tempo do mundo, daí o seu caráter hermenêutico. Mas embora as vivências e as interpretações sejam plurais, o seu tatear contém uma indicação ontológica. O curso foi intitulado antes de tudo como “ontologia” porque não se põe ao lado dos inimigos da filosofia em nome da prioridade do vivido, porque todo interpretar é instigado pela indagação acerca do “ser enquanto tal” (*Sein als solches*), ainda que o seu sentido permaneça vago e obliterado. Aristóteles permanece como uma figura modelar pela preservação da força indagadora de sua ontologia, que também perpassa a sua filosofia prática. A fenomenologia serve como antídoto, porém, à inclinação aristotélica para a “objetividade”, construída a partir dos entes em geral, encobrindo, desse modo, a posição na qual ela poderia ser decisivamente elucidada, a do “existente” (*Dasein*), a partir de “quem” e para “quem” se dá a filosofia.¹²

IV

Na introdução ao mesmo curso a fenomenologia aparece como o “conceito adequado para a investigação” (HEIDEGGER, 1982, p. 2) ontológica, o olhar de Husserl podendo ser invocado, porque a sua retidão já tinha sido recuperada contra os seus desdobramentos idealistas. Eles podem ser caracterizados pela ênfase na percepção, nas atividades contemplativas, o que abre a brecha para as coisas meramente físicas (*Dinge*) e acaba por desembocar no estatuto transcendental do Ego Puro. A proposta do “retorno às coisas mesmas” (*zurück zu den Sachen selbst*) é, antes, o voltar-se para a pluralidade do que é dado no fluxo do vivido (*Sachen*), do lidar com as coisas, do cuidado que, como já foi assinalado, inclui a demanda fática por sentido e inteligibilidade, pois a “experiência fática da vida” contém a ação do contínuo interpretar a si mesma. Aqueles “desvios e descaminhos” anteriormente mencionados, e que podem ser acompanhados em sua biografia intelectual, podem ser também alinhavados na lógica interna de suas investigações filosóficas. A crítica da modernidade não pode ser feita nem da exterioridade da escolástica, nem de autores “existenciais” como Kierkegaard, Dostoiévski. O cultivo da lógica e a marca deixada pelo realismo metafísico convergiam no rigor fenomenológico, impedindo o retorno ao “meramente” existencial. Como seria possível adentrar numa nova “objetividade”, ou seja, na ontologia, sem descurar

¹² Ver na “introdução” do curso de 1923 o esclarecimento do termo “ontologia” e no “prólogo” as referências a Lutero, Kierkegaard, Aristóteles e Husserl. Cf. HEIDEGGER, 1982, p. 1-3 e 5. Remeto uma vez mais ao meu artigo: DRAWIN, 2010, p. 157-185.

as indagações existenciais por sentido? Como pensar na modernidade contra a modernidade?

A tese doutoral de 1913 – sobre a “doutrina do juízo” e subintitulada “uma contribuição crítico-positiva sobre a lógica” – assim como artigos escritos entre 1912 e 1917 (por exemplo, “O problema da realidade na filosofia moderna” e “Pesquisas recentes sobre lógica”) assinalam o caráter incontornável da filosofia crítica moderna – leia-se Kant – e a inanidade do retorno para o passado como uma exterioridade em relação ao presente. Na tese de habilitação – conforme antes indicado – Duns Scotus é lido com certa ótica moderna e, sobretudo na conclusão, Hegel e Dilthey são nomeados, sendo ambos pensadores da história. Em 1916 – ano em que Heidegger encontrou pessoalmente com Husserl – ele leu com fascínio a biografia de Schleiermacher escrita por Dilthey (ver KISIEL, 1993, p. 72).

Esses dados circunstanciais indicam, no plano da investigação filosófica, a convergência da fenomenologia com a hermenêutica, tal como aparece no curso do semestre de inverno de 1919-1920 – “Problemas fundamentais da fenomenologia” – através da expressão “indicação formal” (*Formale Anzeige*), segundo a qual a conceptualização da vida não provém de esquemas abstratos a ela impostos, emergindo da “vida em si mesma” por meio de sua exigência permanente de se tomar posições práticas em relação ao mundo e à existência.¹³ Polemizando com a cisão neokantiana do “fático” e do “lógico”, Heidegger se esforça em mostrar que essa cisão encerra o lógico numa esfera separada e intemporal e produz uma ontologia formal cuja aparente evidência é alheia às vicissitudes da existência humana (cf. ESCUDERO, 2009, p. 87-92).

Nessas primeiras preleções de Freiburg, entre 1919 e 1923, podemos acompanhar o porquê o “cristianismo originário” (*Urchristentum*) e sua posterior interpretação agostiniana tornar-se-iam paradigmáticos para a transfiguração da ontologia. A consciência das primeiras comunidades cristãs, em seu enraizamento bíblico, se expressa de modo eminentemente histórico e, portanto, a pergunta clássica acerca do Ser – posta de modo exemplar por Aristóteles – deve ser repostada no horizonte da temporalidade. Alguns índices biográficos, como a crise religiosa de 1917 e a ruptura com o catolicismo em 1919, têm relevância especificamente filosófica na investigação da consciência fática testemunhada pelos escritos neotestamentários que, apesar do sufocamento do racionalismo teológico, prolonga-se nas grandes intuições agostinianas e na mística medieval.¹⁴ Em sua interpretação

¹³ Essa concepção da prioridade da prática sobre a teoria é posteriormente formulada nas conferências de Cassel de 1925 sobre o trabalho de Dilthey e a “visão histórica do mundo”. Cf. HEIDEGGER, 2003, p. 143.

¹⁴ Ver os anexos da correspondência entre HEIDEGGER e RICKERT, 2002, esp. p. 109. Sobre o significado filosófico do contato de Heidegger com a filosofia medieval e, sobretudo, com o Mestre Eckhart, ver D’HELT, 2010.

das *Confissões* de Agostinho, por exemplo, o que se enfatiza é o drama existencial-histórico do voltar-se para si mesmo em contraposição ao tipo de tentação de saber como vã curiosidade. A fruição (*fruitio Dei*) retém aspectos especificamente gregos; distingue-se, porém, da culminância neoplatônica da visão contemplativa por seu vínculo com o cuidado para com a vida e o seu estar em meio às coisas (*uti*), por seu enraizamento propriamente cristão da vida fáctica (cf. HEIDEGGER, 1995, resp. p. 222 e 271-72).

A vivência dramática da temporalidade do cristianismo produz um efeito transfigurador na descoberta grega do Ser. Num escrito contemporâneo à “fenomenologia da vida religiosa”, designado como *Natorp-Bericht* – manuscrito enviado em 1922 a Paul Natorp com a finalidade de obter o lugar de professor de filosofia na Universidade de Marburg – Heidegger apresenta, como uma introdução metodológica aos seus estudos sobre Aristóteles, o seu modo de compreender a história da filosofia. Logo em seu início encontramos a seguinte afirmação: “o passado somente se abre na medida da resolução (*Entschlossenheit*) e da capacidade de revelação que o presente dispõe” (HEIDEGGER, 1992, p.17). Por conseguinte, o olhar dirigido para o passado histórico é sempre criticamente motivado pela situação hermenêutica do presente (*Auslegung des Heute*). A pretensão de cientificidade, ao esquecer esse direcionamento interpretante na leitura dos textos filosóficos, torna-se cúmplice de um objetivismo superficial e enganoso, negador da vida:

O objeto da investigação filosófica é o ser-aí humano (*das menschliche Dasein*) na medida em que é interrogado em seu caráter de ser. Essa orientação fundamental do questionamento filosófico não é um revestimento externo, nem acrescido ao objeto interrogado – à vida fáctica – mas deve ser compreendida como a apreensão explícita da vida fáctica em sua mobilidade inata; de tal modo que a vida fáctica está preocupada em relação ao seu ser no desdobramento temporal concreto de seu ser, mesmo quando escapa de si mesma. A vida fáctica possui um caráter ontológico (*Seinscharakter*) que é em si mesmo difícil suportar (...) a apropriação inquieta da história, para um presente no qual a consciência histórica é um elemento constitutivo significa compreender, não apenas tomar conhecimento de, ao modo de uma constatação, mas repetir originariamente aquilo que é compreendido na mais própria situação. (HEIDEGGER, 1992, p. 18-19)

A “situação mais própria”, o inquietante presente, remete à fuga existencial de si mesmo a traduzir a consciência temporal da finitude numa vivência que não se refere a uma humanidade universal qualquer, mas diz respeito a cada um de nós. Essa condição existencial ganha especial intensidade numa época consciente de seu caráter epocal, isto é, de sua inescapável historicidade. Não é difícil perceber, então, como o retorno destrutivo ao começo, à ontologia grega e ao cristianismo primitivo, revela-se como um questionamento do “hoje”, pois o “histórico” – como se observa na

introdução metódica ao curso sobre a “Fenomenologia da vida religiosa”, proferido no semestre de inverno de 1920-1921 – é um “fenômeno nuclear” (*Kernphänomen*) especialmente crucial em nossa cultura perturbando-a, seja por provocá-la, inspirá-la e estimulá-la ou por inibi-la. E, assim, “a crítica da história é sempre apenas crítica do presente” (HEIDEGGER, 1992, p. 19).¹⁵

O retornar ao passado não é movido, portanto, pela curiosidade erudita e sossegada, mas pela urgência com que se deve repropor o trato cuidadoso (*sorgende Umgang*) com o mundo do entorno, do ser-com e do ser-si-mesmo que se torna cada vez mais empobrecido pelo domínio do saber operacional, desviado do movimento transcendental da existência em nome da busca desenfreada da eficiência. A confrontação com o tempo não se limita ao significado objetivo do enfrentamento do passado da filosofia em nome dos desafios do presente, de modo a nele desencobrir o impensado, mas é também deixar-se questionar pela temporalidade intrínseca da condição humana. Poder-se-ia dizer, usando uma terminologia dialética, que o voltar-se para o passado para confrontar o presente produz o efeito contrário de destruir o passado para dele liberar alternativas de futuro. Esses entrecosques não se dão no nível da exterioridade da relação da filosofia com a sua história ou se propondo como uma tarefa exclusivamente filológica ou interpretativa. Não se busca erudição e nem se faz apologia da relatividade dos sistemas filosóficos. Em ambos os casos prevalece o ceticismo em relação à verdade e, com ele, a abdicação da crítica em relação ao presente. A violência hermenêutica praticada por Heidegger na leitura dos textos clássicos atesta a necessidade de liberar o impensado que, paradoxalmente, está presente no pensado, conforme a conhecida passagem famosa conferência de 1957 “A constituição onto-teo-lógica da metafísica”:

Para nós a norma para o diálogo com a tradição histórica é a mesma [referindo-se a Hegel], na medida em que se trata de penetrar na força do pensar anterior. Apenas nós não buscamos a força no já pensado, mas no impensado do qual o pensado recebe o seu espaço essencial. Pois o já pensado é somente a preparação do ainda impensado, que em seu excesso sempre retorna. (HEIDEGGER, 2006, p. 56)

Onde residiria essa força do pensamento a impulsionar não somente sistematizações mais elevadas, mas também, e sobretudo, a nova liberdade do inaudito? Ora, se ela emerge da história é porque a filosofia está intrinsecamente conectada com sua história. Como observa Puntel:

Nesse ponto, não se trata mais da consideração de fatores historiográficos e nem de fatores filológicos, histórico-textuais e editoriais; não se trata mais da pura interpretação de escritos e concepções, nem da interpretação que permite chegar a certos resultados sistemáticos e coisas desse tipo; a filo-

¹⁵ Ver, também: HEIDEGGER, 1995, p. 33,

sofia sistemática desenvolve, antes, uma teoria sobre a sua própria história.
(PUNTEL, 2010, p. 21-22)

Aqui, no entanto, nos deparamos com um problema crucial: se há uma conexão forte entre a filosofia e sua história é porque o pensar é uma confrontação com a força de nadificação do tempo; mas isso significaria a inexorável dissolução de todo trabalho do pensamento, ou a norma que preside “o diálogo com a tradição histórica” – conforme o modelo metafísico platônico reapropriado por Hegel – contém um elemento irreduzível de transcendência? E como conceber tal elemento numa época profundamente perturbada pela emergência da consciência histórica?

Após a “reviravolta” (*Kehre*) Heidegger iria considerar os modelos metafísicos surgidos na história como configurações eventuais na história do Ser. Essa solução, no entanto, deve pagar o elevado preço do silenciamento do filosofar. Não é o caso de aqui entrar nessa discussão, mas podemos indagar por que o filósofo decidiu pelo silenciamento da filosofia. Não há como seguir essa pista senão acompanhando a intensiva dedicação de Heidegger com Kant, o filósofo que nem propôs um pensar para além do tempo – risco inerente aos modelos dogmáticos da metafísica – nem o dissolveu no tempo – tentação permanente dos ceticismos –, mas fez a sua junção numa forma de pensar transcendental. A publicação das obras completas mostra como nos primeiros cursos de Freiburg a presença de Kant ainda é discreta; mas no período de Marburg o questionamento do tempo é radicalizado, fazendo de Kant o ponto de não retorno na autonomização da ontologia em relação aos modelos metafísicos. Numa carta de 1925, após ironizar a vulgarização do hegelianismo, ele diz: “o melhor é que começo a amar realmente a Kant”, um amor a suscitar uma nova compreensão que se contrapõe ao uso rasteiro do nome de Kant pelos neokantianos (HEIDEGGER, 2003, p. 47-48 e 58). Isso o leva, conforme afirma com clareza na conferência de 1924 sobre o conceito de tempo, ao afastamento da teologia, pois embora a fé remeta a acontecimentos no tempo, eles colocam o “ser-aí humano” perante Deus e a eternidade, enquanto o filósofo decide-se a “compreender o tempo a partir do tempo” (*die Zeit aus der Zeit zu verstehen*) (HEIDEGGER, 2003, p. 20-21). Essa decisão metodológica, obviamente circunscrita pela “revolução copernicana” de Kant, orienta o curso do semestre de inverno de 1925-1926 e é essencial na determinação do “ateísmo” de *Ser e tempo* e por todo seu arcabouço conceptual. Apesar dos limites que nele ainda se mantém, atinentes à ligação da *Crítica da razão pura* com as ciências da natureza, Kant não coloca o tempo simplesmente ao lado do espaço, mas concede-lhe uma posição de prioridade não somente em toda extensão da *Crítica*, da estética à dialética transcendental, mas, de modo especial, na doutrina do esquematismo em seu papel fundamental na articulação da sensibilidade e do entendimento (cf. HEIDEGGER, 1976, p. 269-272).¹⁶

¹⁶ A exposição se alonga bem mais do que a paginação citada.

A relação de Heidegger com Kant já suscitou uma considerável bibliografia.¹⁷ Aqui, nessas brevíssimas notas, apenas pretendi indicar a essencialidade da filosofia crítica na compreensão da passagem da ontologia fundamental para a história do Ser e, por conseguinte, na interpretação dos limites do antropocentrismo moderno. Seria possível, permanecendo no domínio da razão filosófica, passar do tempo da confrontação – a destruição criadora da metafísica e a assunção da temporalidade (*Zeitlichkeit*) por ela recalcada – para a confrontação do tempo (*Temporalität*) que nos interpela?

Referências

AINBINDER, Bernardo (Ed.). *Studia Heideggeriana*. Vol I: Heidegger-Kant. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2011.

ARJAKOVSKY, Philippe [et al] (Dir.). *Dictionnaire Martin Heidegger*. Vocabulaire polyphonique de sa pensée. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013, p. 333-336

BLUMENBERG, Hans. *La légitimité des temps modernes*. Paris: Éditions Gallimard, 1999.

BULTMANN, Rudolf/HEIDEGGER, Martin. *Correspondencia. 1925-1975*. Barcelona: Herder Editorial, 2011.

CROWE, Benjamin D. *Heidegger's religious origins*. Destruction and authenticity. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

D'HELT, Alexandre. *Heidegger et la pensée médiévale*. Bruxelles: Éditions Ousia, 2010.

DRAWIN, Carlos R. "Heidegger e a crítica da razão: primeira parte: prolegômenos à crítica teo-lógica da razão", in *Síntese Revista de Filosofia*, v. 37, n. 118 (2010), p. 157-185.

DRAWIN, Carlos R. "O sentido trágico do humanismo moderno", in *Síntese Revista de Filosofia*, v. 49, n.155 (2022), p. 441-470.

DRAWIN, Carlos R. "A perquirição da transcendência no pensamento do jovem Heidegger". *Síntese Revista de Filosofia*, v. 50, n.158 (2023), p. 579-598.

DRAWIN, Carlos R. e ALMEIDA, Frederico. "Ontologia e antropologia: possíveis diálogos entre as hermenêuticas de Heidegger e Ricoeur", in *Trans/Forma/Ação*, Marília (Unesp), v. 47, 2024, p. 1-17.

¹⁷ Acerca da bibliografia sobre a assunto restrinjo-me a duas referências: AIBINDER, 2011, especialmente a contribuição de ESCUDERO, 2011, p. 25-53 e o abrangente livro de REBERNIK, 2006. Para elucidar melhor o lugar de Kant na motivação da "reviravolta" dos anos 1930 é imprescindível a leitura do "Kantbuch" de 1929 (Kant e o problema da metafísica) e dos cursos do semestre de verão de 1927 (Os problemas fundamentais da fenomenologia) e do semestre de inverno de 1927-1928, ambos proferidos na Universidade de Marburg (Interpretação fenomenológica da "Crítica da razão pura" de Kant). Mas essa abordagem ultrapassaria em muito o escopo do meu texto.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927)*. Barcelona: Herder, 2009.

ESCUADERO, Jesús Adrián. "La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant". El lugar de Kant em la obra temprana de Heidegger, in *Studia Heideggeriana*. Vol I: Heidegger-Kant. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2011, p. 25-53.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Fundamentos de uma hermenêutica filosófica. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

GADAMER, Hans-Georg. *Les chemins de Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

GUEST, Gérard. "Destruction/Dé-struction (Die Destruktion)". In: ARJAKOVSKY, Philippe [et al] (Dir.). *Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013, p. 333-336.

HEGEL, Georg W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

HEIDEGGER, Martin e RICKERT, Heinrich. *Lettres. 1912-1933 et autre documents*. Bruxelles: Éditions Ousia, 2002.

HEIDEGGER, Martin. "Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus". In: HEIDEGGER, Martin. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972, p. 135-354.

HEIDEGGER, Martin. "Einleitung in die Phänomenologie der Religion". In: HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1995.

HEIDEGGER, Martin. "Augustinus und der Neuplatonismus". In: HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Tableau de la situation herméneutique. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Edição bilíngue. Lisboa: Editora Fim de Século, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Les conférences de Cassel*. Paris: Vrin: 2003.

HEIDEGGER, Martin/Karl Jaspers (1925). *Correspondencia (1920-1963)*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Logik. Die Frage nach der Freiheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Trad., org. notas de Fausto Castilho. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes. 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Einleitung in die Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

- HEIDEGGER, Martin. "Aus einem Gespräch von der Sprache". In: HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Tübingen: Verlag Günther Neske, 1959.
- HEIDEGGER, Martin. Was ist das – die Philosophie? In: HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. "Der onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik". In: HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, p. 51-79.
- HERRERO, Javier. "Ser e Deus na filosofia sistemático-estrutura de Puntel". *Síntese Revista de Filosofia*, v.39, n.124 (2012), p. 205-236.
- INWOOD. Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 2002.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- KISIEL, Theodore. *The genesis of Heidegger's 'Being and Time'*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- LACOSTE, Jean-Yves. "Martin Heidegger, 1889-1976". In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004, p. 808-811.
- LEBRUN, Gérard. "Uma escatologia para a moral". In: Kant, Immanuel. *Ideia de uma história de um ponto de vista cosmopolita*. São, Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 75-101.
- LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LÖWITH. Karl. *De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX. Marx e Kierkegaard*. São Paulo: Editora da UNESP, 2014.
- OTT, Hugo. *Martin Heidegger. A caminho de sua biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- PAUL, Jean-Marie. *Dieu est mort em Allemagne. Des Lumières à Nietzsche*. Paris: Éditions Payot, 1994.
- PUNTEL, Lorenz B. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.
- PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011.
- TERRA, Ricardo R. "Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant". In: KANT, Immanuel. *Ideia de uma história de um ponto de vista cosmopolita*. São, Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 43-74.
- VAZ, Henrique C. de Lima. "Cristianismo e consciência histórica I". In: VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, 2001 p. 165-187.

Carlos Roberto Drawin: Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais — UFMG (2005). Professor emérito da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Faje).

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127, Planalto
CEP: 31720-300 – Belo Horizonte — MG