

## A SIMBIOSE ENTRE A DIFERENÇA, A HISTÓRIA E A MORTALIDADE: UMA CONTRIBUIÇÃO DE HEIDEGGER\*

LA SIMBIOSE TRA LA DIFFERENZA, LA STORIA E LA MORTALITÀ: UM CONTRIBUTO HEIDEGGERIANO

Laura Meirelles Beghelli\*\*

### RESUMO

O presente artigo tratará as noções de tempo-espaço (*Zeit-raum*), de diferença, de história, nas suas vertentes *Historie* (estória) e *Geschichte* (história), e de mortalidade enquanto experiência de morte singular aos seres humanos, no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Para realizar tal tarefa, delinearemos dois grandes pilares epistemológicos do pensamento heideggeriano. O primeiro se encontra no final do 7º§ de *Sein und Zeit* (1927) (*Ser e tempo*) e trata da guinada hermenêutica ontológica da fenomenologia e seu caráter histórico. O segundo pilar é assinalado em *Zur Seinsfrage* (1955) (*Sobre a questão do Ser*) e, do seio do debate sobre a essência do niilismo, faz referência ao caráter constitutivo, não acessório, de um identificável problema noâmago da arquitetônica de um sistema. Através desses dois pilares, o artigo pavimentará um caminho investigativo para desdobrar uma compreensão das três noções propostas acima e que, ao mesmo tempo, se mostrarão já em jogo na edificação da própria epistemologia heideggeriana.

PALAVRAS-CHAVE: tempo-espaço; diferença; história; morte; Heidegger.

### RIASSUNTO

Il presente articolo si occuperà delle nozioni di tempo-spazio (*Zeit-raum*), di differenza, di storia nei suoi versanti *Historie* (istoria) e *Geschichte*(storia), e infine di mortalità in quanto esperienza di morte singolare agli esseri umani attraverso il pensiero del filosofo tedesco Martin Heidegger (1889-1976). Per assolvere a tale compito, metteremo in risalto due grandi pilastri epistemologici del pensiero heideggeriano. Il primo si trova alla fine del 7º§ di *Sein und Zeit* (1927) (*Essere e tempo*) e tratta dalla svolta ermeneutica ontologica della fenomenologia e il suo carattere storico. Il secondo pilastro è segnalato nel testo *Zur Seinsfrage* (1955) (*Sulla questione dell'Essere*) e, all'interno di questo dibattito sull'essenza del nichilismo, fa riferimento al carattere costitutivo, non accessorio, di un identificabile problema nell'architettonica di un sistema. Tramite i due pilastri, questo articolo spianerà un percorso investigativo per dispiegare una comprensione sulle tre suddette nozioni e che, allo stesso tempo, si mostreranno già in gioco nell'edificazione della propria epistemologia heideggeriana.

PAROLE CHIAVE: tempo-spazio; differenza; storia; morte; Heidegger.

---

\* Artigo recebido em 28/05/2025 e aprovado para publicação em 05/06/2025.

\*\*Doutora em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana (Roma). Doutora e mestre em Ciência da Religião pela UFJF. Mestre (*laurea magistrale*) em *Scienze Filosofiche* pela Università degli Studi Roma Tre (Roma). Graduada em Filosofia pela UFJF (licenciatura e bacharelado). E-mail: [laurameirellesb@gmail.com](mailto:laurameirellesb@gmail.com).

## INTRODUÇÃO

Quando trazemos para uma investigação o filósofo tedesco Martin Heidegger (1889-1976), é necessário considerar ao menos dois grandes pilares epistemológicos. Tal necessidade está atrelada a uma das reivindicações endereçadas na sua obra *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis* (1936-38) (*Contribuições para a filosofia: da Ereignis*), qual seja, o *deslocamento* (*Verrückung*) (Heidegger, 1989, p. 26) no tocante à herança filosófica. Como afirma Heidegger, o seu pensamento não se reduz a um mero remodelamento do kantismo em uma chave existencial (Heidegger, 1989, p. 253), e isso significa que não se trata apenas de uma simples variabilidade ou de uma mera, embora complexa, diversidade em relação às investigações filosóficas precedentes. Colocar-nos à escuta dessa reivindicação não equivale a elegê-la como a única via para uma mais acurada compreensão dos textos heideggerianos. Tal escuta nos permite, todavia, fazer de tal reivindicação uma tarefa nossa a realizar. Abre a possibilidade de “[...] manter a dificuldade da vida viva e [...] de manter distância das garantias fáceis da metafísica e das consolações da filosofia” (Caputo, 1987, p. 4, tradução nossa).

Ainda que comece com uma aparente grande questão, “por que existe o ente em geral e não antes o nada?” (Heidegger, 1983, p. 22, tradução nossa), o ponto interrogativo e a inflexão vocal que este estimula mascaram apenas o fato de que não apenas a questão é proposta “[...] não se vá para além do dizer da questão, deve-se permanecer exatamente onde a questão começa” (Heidegger, 1983, p. 23, tradução nossa). Em outras palavras, a tradição filosófica

[...] dá sempre a impressão de começar com questões, mas tão logo as coisas começam a oscilar um pouco e a parecer incertas, então a questão é excluída. A força disruptiva da questão é contida; a abertura que ela criou é fechada; a oscilação é cessada (Caputo, 1987, p. 1-2, tradução nossa).

Em última instância, o deslocamento dessa tradição é a promoção de uma distância necessária à abertura (Heidegger, 2013, p. 643) e à inauguração (*Eröffnung*) (Heidegger, 1989, p. 5) de um outro modo de interrogação. Quando assumimos como tarefa a reivindicação heideggeriana, não adentramos no terreno de uma mera inversão de rota, que no fim das contas leva somente a uma contraposição (Heidegger, 1989, p. 182) engessada na variabilidade e na diversidade do mesmo. O *deslocamento* é antes de tudo um exercício de

reconhecimento do limite (*Schrank*) daquilo que foi, isto é, a tradição filosófica, ou como a nomeia Heidegger, o “primeiro início” do pensamento (*der erste Anfang*) (Heidegger, 1989, p. 31) para a abertura do confim (*Grenze*) (Kant, 2009, p. 226-227) em favor da inauguração de um “outro início” (*der andere Anfang*) (Heidegger, 1989, p. 76).

## 1 UM CAMINHO INVESTIGATIVO

O primeiro grande pilar epistemológico se encontra no final do 7º§ de *Sein und Zeit* (1927) (*Ser e tempo*) intitulado *Phänomenologische Methode der Untersuchung* (*Método fenomenológico da investigação*) no momento em que Heidegger (1977, p. 50, tradução nossa) afirma: “Fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica no significado original da palavra, em base à qual designa a atividade da interpretação”. Isso quer dizer que a apreensão do *mostrar-se a si mesmo* (*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*) do fenômeno (*Phänomen*) é realizada quando se coloca em discussão *tudo* sobre ele (Heidegger, 1977, p. 46), não deixando ficar nada “para trás” (*hinter*) (Heidegger, 1977, p. 48). Não quer dizer, entretanto, que na realização de tal exercício fenomenológico esteja descartada a possibilidade de uma ocultação (*Verborgenheit*), de um velamento (*Verdeckung*) ou até mesmo de uma dissimulação (*Verstellung*) (Heidegger, 1977, p. 47) do fenômeno e do seu fundamento. Todavia, esses cenários são uma partida jogada sob a tutela da hermenêutica que “[...] prepara ontologicamente a historicidade (*Geschichtlichkeit*) do *Dasein* enquanto a condição de possibilidade ôntica da estória (*Historie*) [...]” (Heidegger, 1977, p. 50-51, tradução nossa). Em outras palavras, a compreensão e a interpretação de um fenômeno *historiciza* integralmente o exercício fenomenológico.

É precisamente por conta desse “duplo vínculo” (Derrida, 1972b, p. 14) entre fenômeno e hermenêutica que Heidegger acaba por não utilizar *Erscheinung*, ou seja, a palavra de Immanuel Kant (1724-1804) para fenômeno. Se, para Heidegger, é típico do *Phänomeno* mostrar-se (*sichzeigen*), aquilo que distingue a *Erscheinung* kantiana é uma bipartição entre mostrar-se (*sichzeigen*) e o anunciar-se (*sich-melden*): algo se anuncia através daquilo que se mostra (Heidegger, 1977, p. 40). “Todavia, o mostrar-se pertence essencialmente ao ‘no qual’ alguma coisa se anuncia” (Heidegger, 1977, p. 40, tradução nossa) e “logo, os *Phänomene* nunca são *Erscheinungen*, mas toda *Erscheinung* é sim reenviada aos fenômenos” (Heidegger, 1977, p. 40, tradução nossa). A bipartição da *Erscheinung* kantiana está ligada intrinsecamente à distinção entre o *a priori* e o *a posteriori*.

A irradiação (*Ausstrahlung*) de alguma coisa é anunciada no aparecer (*scheinen*) da *Erscheinung* mas, ao mesmo tempo, permanece ocultada (*verbirgt*) (Heidegger, 1977, p. 41), pois nunca é colocada em discussão.

Na *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) (*Crítica da razão pura*), Kant (2004, A20/B34, tradução nossa) nomeia *Erscheinung* de “o objeto indeterminado de uma intuição empírica”. Essa afirmação não apenas corrobora a bipartição denunciada por Heidegger (1977, p. 41), mas indica de que modo ela é articulada em vista da constituição da *Erscheinung*, ou seja, do seu aparecer. De um lado, a determinação daquilo que se irradia e é anunciada está atrelada à intuição empírica guiada pela sensação (*Empfindung*) (Kant, 2004, A20/B34). Trata-se então do elemento *a posteriori* do aparecer da *Erscheinung*. Do outro lado, tudo aquilo que é indeterminado diz respeito ao *a priori*, isto é, à intuição (*Anschauung*) pura de espaço e de tempo (Kant, 2004, A20/B35) e a sua consequente categorização lógica ao interno do esquematismo transcendental (Kant, 2004, B185).

Em *Sein und Zeit*, Heidegger elogia Kant como sendo “o primeiro e único que se moveu em um percurso investigativo na direção da dimensão da temporalidade, ou melhor, que se deixou impulsionar até ali a partir das pressões dos próprios fenômenos [...]” (Heidegger, 1977, p. 31, tradução nossa). No entanto, o filósofo moderno é também aquele que, apesar de ter fundado “[...] pela primeira vez” (Heidegger, 1991, p. 13) a verdade *adaequatio* e a relação sujeito-objeto (Kant, 2004, A116; B132), acaba por deixar a própria *Kritik* sem um fundamento (Heidegger, 1989, p. 315). Esse eclipse é filho daquela bipartição da qual é testemunha a *Erscheinung*. A partir do momento em que o *a priori* nunca é colocado em discussão, tudo acaba então por escorregar “[...] na incompletude e no não fundamento da interpretação ‘lógica’ e ‘biológica’ do *a priori*” (Heidegger, 1989, p. 425-426, tradução nossa).

Quando Heidegger (1977) propõe apreender o ser humano como *Dasein*, ele traz para o centro do debate a *historicidade* da sua constituição em uma integralidade. O *Dasein* é então aquele que “[...] coloca em jogo no seu Ser o próprio Ser” (Heidegger, 1977, p. 16, tradução nossa), e essa partida se joga em uma tensão simbiótica entre o *pensar*, colocando em questão a verdade desse Ser (Heidegger, 1989, p. 3), isto é, o fundar de tempo-espaço (Heidegger, 1989, p. 237), e o *poetar*, colocando em obra esse tempo-espaço fundado (Heidegger, 1989, p. 243; Heidegger, 2003, p. 62). Isso significa que nada fica a salvo da história prevenindo da tentação de tornar a-histórico, e por isso, generalista, o fundamento do ser humano, algo que não apenas acontece na história, mas narra uma história.

Em Kant, aquilo que expressa (Kant, 2004, A164/B205) a intuição pura e *a priori* de espaço e tempo não é nunca colocado em discussão, saltando assim do aval da história e adquirindo traços de uma generalidade imanente a cada ser humano. É graças a esse movimento que ele pode aspirar à generalidade (*Allgemeinheit*) do próprio conhecimento (Kant, 2004, B3/B4) e ao cosmopolitismo (Ferrini, 2022, p. 21). Do conceito absoluto de espaço e tempo newtoniano (Heidegger, 1989, p. 426) até a lei da unidade, que “[...] sem a qual nós não teríamos em toda parte o conhecimento [...]” (Kant, 2004, A76/B103, tradução nossa), apreendida como lei interna da própria natureza (Kant, 2004, A651/B679) guia principal da ambição sintética da faculdade intelectual da multiplicidade fenomênica dada pela intuição (Kant, 2004, A17/B29), o *a priori* é a-histórico, não porque “fora” do espaço e do tempo, mas porque não exclusivamente e completamente humano. O debate não é se necessidade e condição natural têm qualquer tipo de influência no ser humano, mas se tal influência não vem já filtrada pela singularidade da existência humana mesma. Por fim, resta sempre a pergunta: esse *a priori*, para ser digno de ocupar o lugar de fundação do fazer humano, tem que ter sempre alguma coisa de inumano?

Kant parece responder afirmativamente a essa pergunta<sup>1</sup>. Por mais que o ser humano vá além da causalidade, da necessidade e da condicionalidade naturais e empíricas (Kant, 2004, A297/B353; A326/B383; A409/B435; A419/B447; A557/B585), até mesmo aquilo que lhe é próprio, o conceito de liberdade<sup>2</sup> é visto como uma “segunda natureza” (Kant, 2020, p. 224/225). A falta de um fundamento e a-historicidade do *a priori* são somente reforçadas pelo encerramento lógico, instaurado pelo próprio Kant na tessitura da segunda edição da *Kritik der reinen Vernunft* (Kant, 2004, B428-29) e consumado plenamente por G. W. Friedrich

---

<sup>1</sup>Nas notas recolhidas das lições inverniais de antropologia de 1781/82 (Kant, *Kant's Vorlesungen: Vorlesungen über Anthropologie*, 1997), Kant reconhece o acesso indireto ao natural, sobretudo quando se trata da natureza como a lógica da vida humana (*bio-lógico*). Evoca-se então um tipo de filtro. Se, de um lado, os germes que se encontram já na natureza do ser humano “[...] se desenvolvem somente quando as circunstâncias consentem” (Kant, 1997, p. 1188), do outro lado o conhecimento da natureza e a determinação da sua “força motriz” ocorrem examinando somente o estado civil no qual esta se desdobra (Kant, 1997, p. 1188). Se o “estado civil” é o filtro a partir do qual se produz conhecimento sobre a natureza, então o resultado é um discurso sobre uma idealização da natureza e não a sua revelação nua e crua. Nada concorda mais com a Revolução copernicana kantiana que um conhecimento produzido pela imposição dos paradigmas da via indireta, seja por meio do *a priori* do intelecto, seja aquela do *a posteriori* da cultura. A aproximação dessas duas dimensões é certamente problemática em vista da desejada generalidade (*Allgemeinheit*) do conhecimento (Kant, 2004, B3/B4) e o cosmopolitismo (Ferrini, 2022, p. 21) de Kant.

<sup>2</sup>O intelecto produz conhecimento sob a legislação limitativa do mecanismo da natureza (Kant, 2004, BXXIX) mediante os conceitos naturais (Kant, 2020, p. 18/19). No domínio do intelecto, reina apenas uma liberalidade (*Liberalität*). A razão pensa a partir do conceito de liberdade (*Freiheit*): na vertente teórica e isto equivale à dimensão lógico-especulativa enquanto que, na vertente prática, isso quer dizer a faculdade de desejar (Kant, 2020, p. 26-27).

Hegel (1770-1831) (Heidegger, 1991, p. 244). Enquanto o idealismo alemão e o neokantismo da escola de Marburg (Heidegger, 1991, p. 145) se ocupam da constrição lógica da fundação, a filosofia de Friedrich Nietzsche (1844-1900) percorre a vertente biológica cuja afluência se sente ainda em Henri Bergson (1859-1941) (Bergson, 1932, p. 51-52). As constrições lógica e biológica do *a priori* kantiano acabam por eclipsar a falta de um fundamento na *Kritik*. Desse eclipse, o biológico e a lógica permutam o papel de protagonista do *a priori* até o ponto em que, da nascente do indiferentismo, se misturam (Virno, 2003; Vygotskij, 1990). Não é de se surpreender que diante deste quadro, uma proposta em favor da neutralidade de gênero de uma língua diante da dicotomia masculino/feminino acabe soando com uma heresia. No momento em que a linguagem extrai a sua validação como fundação da imutabilidade, da a-historicidade e, por isto, da purificação de qualquer e todo exercício humano, qualquer proposta enraizada em um exercício histórico deve ser, por princípio, desconsiderada.

Não colocar em discussão o *a priori* e seu consequente deslizamento no “biológico” e “lógico” carrega consigo um ulterior problema: o privilégio etnocêntrico (Derrida, 1967, p. 117-119; Derrida, 1972b, p. 37) e falocêntrico (Derrida, 1972a, p. 368-369; Derrida, 1972b, p. 36-37). Se na *Kritik*, Kant (2004, A12/B26, tradução nossa) se impõe a tarefa de “[...] examinar em toda a sua extensão os princípios da síntese *a priori* [...]”, isso acontece em vista da tão auspiciada generalidade (*Allgemeinheit*) do conhecimento e da cosmopolítica. A dar as regras do jogo é a famosa Revolução copernicana (Kant, 2004, BXVI/BXVII), na qual a estrutura dos objetos não é relevada à intuição, mas é a intuição a impor uma estrutura (e, por isto, *a priori* de qualquer experiência). Colocando-se entre o sensualismo de John Locke (1632-1704) e o intelectualismo de Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) (Kant, 2004, A271/B327; Kant, 2004, A258/B314), buscando evitar o dogmatismo (Kant, 2004, BXXXV-BXXXVI) e sem cair em um ceticismo (Kant, 2004, A424/B452), a proposta de Kant é fadada a falhar por um elemento que é comum a todas aquelas outras que lhe precedem e com as quais ele dialoga: o *etno*-falocentrismo.

Entre o quase inexistente apreçamento no tocante às outras etnias (Kant, 1997, p. 1187-1188; Kant, 1826, p. 95-97), ainda chamadas consuetudinariamente de “raça” nos séculos XVIII e XIX, e o discurso machista (Kant, 1997, p. 1188; p. 1192-1194), o *etno*-falocentrismo (Vergani, 2000, p. 57-58) de Kant é, antes de tudo, arquitetônico: encontra-se no íntimo da estrutura do próprio pensar que pensa como se pensa. Não se trata de uma consequência de um uso específico histórico-geográfico, ou seja, individualizado e individualizável, entendimento que se harmonizaria no melhor dos modos com aquela

bipartição exemplar da *Erscheinung* da qual Heidegger é crítico. Ao contrário do que argumenta Cinzia Ferrini no seu livro *Alle origini del concetto di razza: Kant e la diversità umana nell'unità di specie (Às origens do conceito de raça: Kant e a diversidade humana na unidade da espécie)*<sup>3</sup>, a consideração kantiana de raça é racista não somente por aquilo que ele afirma sobre as etnias, que já em 1826, perturba o tradutor italiano da obra *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Considerações sobre o sentimento do sublime e do belo)*. Ele afirma em uma nota de pé de página: “[...] em Kant é bem maltratada a raça dos negros [...]. Quem, no entanto, queira persuadir-se do contrário, leia *Gregoire Litterature des Negres*. E presentemente encontra-se a Calcutá uma cultíssima negra sócia de várias escolas. O tradutor” (Kant, 1826, p. 98, tradução nossa).

Na fundação da proposta kantiana se encontra, então, um *privilégio* (Derrida, 1972b, p. 37) que elege como *única via a perseguir* aquela pavimentada pela história de apropriação e expropriação entre povos bem específicos (grego-latino-cristão) (Derrida, 1996, p. 132) e narrada por meio do protagonismo (e em benefício) da voz masculina, branca e cristã do mundo moderno. Não é à toa que Kant (1997, p. 1187, tradução nossa) reconhece a “raça” branca aquela que “[...] encerra em si todas as forças motrizes e os talentos”, porque a arquitetônica que ele acredita produzir a tão auspiciada generalidade e cosmopolitismo não é outra que a história do seu próprio povo e da herança transmitida e recebida na maior parte das vezes por meio de violentas expansões territoriais e colonizações (Gruzinski, 2018, p. 7-8).

A partir do momento em que a fenomenologia de Heidegger é, então, hermenêutica, e a “ontologia é possível somente enquanto fenomenologia [...]” (Heidegger, 1977, p. 48, tradução nossa)<sup>4</sup>, sob a tutela da história se encontra o mostrar-se na sua integralidade do Ser

---

<sup>3</sup> As várias descrições (nada lisonjeiras e hierarquizantes, pois colocam no topo da cadeia os brancos) de Kant sobre as diversas raças em obras como *Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* del 1764 ou *Vorlesungen über Anthropologie* del 1781/82 [?], segundo Ferrini (2022, p. 157), é dotada de uma motivação histórico-geográfica que não contaminaria o conceito kantiano de raça, esse sim assumido em uma chave transcendental. Para conhecer mais profundamente a argumentação da autora: (Ferrini, 2022, p. 160-161; 164; 195).

<sup>4</sup> “A hermenêutica não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicitação do solo ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se” (Ricoeur, 1986, 89-90, tradução nossa). “Partindo disso tudo, é claro que o hermenêutico não significa apenas o interpretar, mas já em primeiro lugar o levar da mensagem e da notícia” (Heidegger, 1985, p. 115, tradução nossa). Em Heidegger, a hermenêutica não é apenas um método de compreensão calcado em um pensar especulativo-teológico (Heidegger, 1985, p. 91), mas vem à gala através de um corresponder (*entsprechen*) (Heidegger, 1985, p. 116, 128, 143, 251-252), de um escutar (Heidegger, 1985, p. 30) a mensagem ressoada no próprio “colocar em jogo” o nosso Ser. Assim, “compreender e interpretar essa mensagem” é aquilo que faz da fenomenologia ontológica, “o mostrar-se” da referência entre “Ser e ente”, uma hermenêutica, esse “mostrar-se” como andamento da referência, é já um corresponder a uma mensagem, ou seja, é já um *hermenêutico* (*hermeneutisch*) (Heidegger, 1985, p. 115).

do ente “[...] seu sentido, suas modificações e derivações” sem que nada fique *detrás* (*dahinter*) enquanto “[...] ‘aquilo que não aparece (*erscheint*)’” (Heidegger, 1977, p. 48, tradução nossa). E, nessa historicidade, de colocar sempre em discussão a integralidade do fenômeno, não está a salvo nem mesmo a formulação da questão do Ser ao longo das obras de Heidegger. Antes dos anos 30 do século passado, ou seja, anterior à famosa *Kehre* no seu pensamento (Boutot, 1995, p. 43), a centralidade da investigação é orientada pela busca do sentido do *Sein* (Ser) no horizonte do tempo (Heidegger, 1977, p. 577). Depois os anos 30, o caminho investigativo heideggeriano passa a ser pavimentado pela verdade do *Seyn*<sup>5</sup> (Ser), não mais guiada pela solidão da temporalidade (Heidegger, 2007, p. 29), mas a partir do entrelaçamento de tempo-espço (Heidegger, 1989, p. 29; p. 384).

Kant é estimulado ao longo da sua investigação pela busca da generalidade e do cosmopolitismo. Em parte, tal obsessão se encontra ligada a uma ansiedade oriunda do testemunho de um mundo sempre mais e mais pluralista. Inundado de uma modernidade em que o crescente desenvolvimento do conhecimento na sua vertente científica (Kant, 2004, Bxxii) desafia o dogmatismo da escolástica medievalista; diante da pluralidade étnica, cultural, religiosa e artística, tanto evidente quanto difícil de ignorar; e perante o panorama heterogêneo, se ergue a preocupação logística e estrutural pela própria constituição e, sobretudo, pela manutenção da supremacia e dos privilégios de uma sociedade europeia, branca, cristã e masculina como a voz protagonista da história da humanidade. A resposta de Kant é refugiar-se na lei da unidade, tratá-la como lei natural (e por isso a-histórica), a legislação general e generalizante que organiza toda a diferença em uma diversificação hierarquizante.

Ao chamar em causa o Ser como entrelaçamento de tempo-espço sob a tutela da história, Heidegger deve, em virtude desse *deslocamento*, evocar uma outra legislação, isto é, uma lei mais antiga (Heidegger, 2009, p. 189-190; Heidegger, 2013, p. 734) do que aquela da unidade, uma medida que não organize as diferenças na hierarquia da diversidade em função de uma unidade centralizada em um sistema dicotômico. Não significa, entretanto, que o discurso de Heidegger não pressuponha e não busque também um tipo de universalidade. Todavia, não se trata daquela generalidade de “alguma coisa” (o que, *was*) em comum no interior de uma pluralidade. Em Kant, a generalidade se enraíza na lei natural da unidade e da autoconsciência (Kant, 2004, B135), ou seja, o sujeito idêntico a si mesmo que se encontra

---

<sup>5</sup> Grafia do antigo alemão.

em cada representação de um objeto é “o que é” o ser humano. Em Heidegger, porém, essa universalidade vem na forma de uma descrição de “como” (*wie*) se dá a existência, em uma singularidade bem específica figurada pelo e no adjetivo “humano”. O *Dasein* expressa esse “como” da existência, ou seja, o ser humano enquanto desdobra (*entfaltet*) o entrelaçamento de tempo-espaço lançado aí (Heidegger, 1989, p. 260, p. 386). A lei da unidade se encontra na base da assunção de que esse desdobramento (*Entfaltung*) se resolve na autoconsciência, ou seja, que o ser humano é o sujeito.

*Deslocando* a questão sobre a nossa humanidade para uma dimensão do *como*, Heidegger evoca uma lei, aquela antiga e extrema (Heidegger, 1989, p. 284) que não expulsa a história desse evento, mas o coloca sob a sua custódia. É uma lei que não apenas joga com *a* história e *na* história, mas da qual a história é a sua resolução. Estamos nos referindo ao sentido mais radical de hermenêutica, ou seja, de escutar e corresponder a uma mensagem na partida em que colocamos em jogo o nosso próprio ser. Essa mensagem é essa lei mais antiga do que qualquer lei da unidade, pois se trata da própria finitude humana, aquele fundamento inaudito por Kant (Heidegger, 1991, p. 20-21; Kant, 2004, B72), ou seja, a morte. Universal por excelência, a experiência de morte não apenas congrega os seres humanos, mas os diferencia e os singulariza como os fabricantes de história. Afinal, tudo aquilo que nasce morre, mas apenas o ser humano é um mortal, ou seja, faz a experiência da morte enquanto morte (Heidegger, 1985, p. 203). “O animal não é capaz de tal experiência. Além disso, o animal não pode falar” (Heidegger, 1985, p. 203, tradução nossa). Voltaremos sobre esse argumento no último item deste artigo, quando nos concentraremos sobre o tema da história.

Como última passagem preparatória, nos ocupamos agora do segundo grande pilar epistemológico de Heidegger. Ele se encontra no seu texto intitulado *Zur Seinsfrage (Sobre a questão do Ser)* (1955) (Heidegger, 1976, p. 385-426), que é, na verdade, uma correspondência endereçada a Ernst Jünger (1895-1998). Trata-se da discussão sobre a busca pela essência do niilismo que, para Heidegger (1976, p. 422), equivale ao “esquecimento do Ser”. Enquanto experimentamos a “potência do negativo e a viver as consequências” (Volpi, 2009, p. 3, tradução nossa) sob a forma do falimento dos valores e da morte de Deus (falta das referências tradicionais) (Volpi, 2009, p. 4), na compreensão de Heidegger, esses são os sintomas diagnosticáveis do fenômeno (Heidegger, 1976, p. 387) cuja terapia, ainda que necessária para afrontar os transtornos mais imediatos, não leva à cura da doença. Isso porque, aquilo que é visto como um desvio individualizável de uma saudável condição faz parte de fato da sua própria constituição. Assim, para buscar a superação (*Überwindung*) do

niilismo, não basta tamponar o problema, remediando os seus efeitos, e manter intacta toda a arquitetônica que o causa. Essa bipartição entre causa e efeito segue à risca aquela definição da *Erscheinung* kantiana e a problemática da a-historicidade. Considerar um efeito enquanto desvio, como se se tratasse de um mau uso de uma estrutura que em si mesma, e a-histórica, não é nem má nem boa, é jogar para a dimensão individual a origem da desvirtuação. É o individual que não sabe ou não é capaz de realizar a potencialidade da arquitetônica estrutural e, por isso mesmo, qualquer e toda solução para o problema repousa no controle e na remediação dos efeitos acessórios. Esse individual não é uma questão numérica, mas de marginalização. Ele pode ser um individual-coletivo, uma classe social, por exemplo. O objetivo da individualização dos efeitos colaterais é salvaguardar a arquitetônica como um todo, evitar o dismantelamento de tudo aquilo que se constrói a partir dela e, por fim, manter o protagonismo daqueles que se beneficiam dela.

Diante desse quadro, é então necessário dar início a uma profunda *torção* (*Verwindung*) (Heidegger, 1976, p. 416), se a intenção é aquela de promover uma revolução nos modos e nos usos e não somente permanecer no ambiente hospitalar das reformas. Porque, não apenas acontece a primeira crise, na qual as vozes protagonistas veem ameaçado o lugar que valida o privilégio da sua voz, qualquer e toda reforma é a primeira a ser invalidada e a sofrer o peso do reacionarismo. Em uma arquitetônica em que o efeito colateral é constitutivo, qualquer tentativa de remediá-lo se encontra no fio da navalha: não se pode erradicá-lo completamente, com pena de desconstruir a arquitetônica que depende constitutivamente desse efeito colateral, mas ao mesmo tempo, não se pode ignorá-lo, sob o risco de que um aumento excessivo da marginalização produza uma inversão da sua hierarquia. Em todo caso, sem uma profunda torção nessa arquitetônica, não é de admirar-se que a história pareça caminhar em círculos. Como podemos esperar por diferentes narrativas, se a arquitetônica na qual se funda o nosso tecido histórico, social, cultural e econômico é sempre e rigorosamente a mesma? Torná-la complexa, com tudo de Inteligência Artificial e missões extraplanetárias, não é colocá-la realmente em discussão, mas apenas ocultá-la no burburinho e na frenesia do progresso técnico-científico (Heidegger, 1989, p. 156).

O discurso de Heidegger em *Zur Seinsfrage* é de fundo epistemológico. Isso significa que as raízes do fenômeno niilismo se entrelaçam com as próprias raízes da construção da assim chamada tradição filosófica. Trata-se daquela partida em que o modo como se questiona é o fundamento de como se constrói, e ela é jogada por meio de apropriações e expropriações, de encontro e desencontros heterogêneos cujas vozes nem sempre veem a luz do dia do

protagonismo e cuja progressividade narrativa espelha o próprio conceito erigido de história e de tempo lineares. É nessa partida, em que está em jogo a própria história, que repousa o esquecimento do Ser, fazendo com que a tradição filosófica seja niilista antes mesmo de identificar os seus efeitos. No momento em que o Ser é esquecido em favor de uma específica interpretação (Heidegger, 1976, p. 416) do entrelaçamento de tempo-espço, ou seja, a partir da supremacia do *presente*<sup>6</sup> (Agostinho, 2007, p. 441), o niilismo se torna fundamento necessário. Qualquer narrativa construída a partir daí carrega esse fardo, herda esse esquecimento constitutivo, que desde a época moderna se transveste de ciência e tecnologia.

O caminho proposto por Heidegger é então aquele de *torcer* essa narrativa interpretativa a partir do seu fundamento em favor da abertura de uma outra interpretação do que é esquecido. Não se trata, todavia, de promover uma disputa entre os modos de interpretar o Ser, ou seja, o entrelaçamento de tempo-espço, a fim de hierarquizá-los em uma cadeia ascendente. A busca pela superação do niilismo é mais um exercício de crítica, de abertura a uma possibilidade de reler a história na qual estamos inseridos e da qual somos os herdeiros em vista de delimitar quais são as suas aspirações e intenções e quem são os seus protagonistas. É do limite que se abrem outros confins. Se continuamos a seguir a lógica da bipartição, de separar o efeito, pois acessório, da sua arquetônica, aquela a-histórica, corremos o risco de não aprender que, se o esquecimento do Ser é uma possibilidade, tanto profícua nos seus resultados quanto exclusivista<sup>7</sup>, o duplo esquecimento é a porta de entrada para o totalitarismo epistemológico, raiz fundante daquele político e social, no qual a força de verdade de um discurso está enraizada no exclusivismo. Além disso, é o pontapé inicial para jogar uma partida da qual se desconhecem as regras, e quem as conhece e se beneficia delas, já pode cantar vitória antes mesmo de a “bola rolar”. Por fim, quando se esquece de que a lógica do esquecimento, ou seja, que a exclusão é já uma resolução (*Austrag*) (Caputo, 1987, p. 179-180) de uma decisão (*Entscheidung*) (Heidegger, 1989, p. 28, 87) histórica por um

---

<sup>6</sup>A supremacia do *presente* é histórica não somente porque datável e situável no seio de um *ethnos*, mas é sobretudo um *historicizar*, ou seja, um “[...] fabricar o tempo histórico e impô-lo como uma noção universal a outras sociedades do planeta” (Gruzinski, 2018, p. 8, tradução nossa).

<sup>7</sup>“A moderna ciência é projetada enquanto um sistema de conhecimento livre e universal que moveu todas as outras crenças e sistemas de conhecimento através da sua universalidade e neutralidade, e por meio da lógica do seu método de chegar às afirmações objetivas no tocante à natureza. Todavia, a corrente dominante da ciência moderna, o reducionismo e o paradigma mecanicista, é uma particular resposta de um particular grupo de pessoas. Trata-se de um específico projeto do homem ocidental que nasceu durante os séculos 15 e 17 como a tão aclamada Revolução Científica. No curso dos últimos anos, uma pesquisadora feminista começou a reconhecer que o sistema da ciência dominante surge enquanto uma força liberatória, não para a humanidade em geral (ainda que legitimado em si mesmo em termos de melhoramento universal da espécie), mas enquanto um projeto masculino e patriarcal que necessariamente implica a submissão de ambas, a natureza e a mulher” (Shiva, 1988, p. 15, tradução nossa).

preciso fundamento *na* história e que narra *uma história dessa decisão resoluta*, essa lógica da exclusão termina por adquirir uma nota de inevitabilidade. Se é a liberdade da decisão e da resolução de um fundamento que nos abre para a multiplicidade de escolha, determinação e deliberação (*Wahl/Entschluss/Beschluss*) (Heidegger, 1989, p. 87, 90, 101), no momento em que se *passa por cima* dessa decisão fundamental, já a pressupõe como única e sempre a mesma, a liberdade é exercida estritamente como uma múltipla escolha.

Se a essência de um povo é concebida em base ao *Dasein*, significa que essa decisão fundamental da resolução de tempo-espço não é desdobrada a nível individual, “[...] do Eu pensado em modo ‘liberal’ [...]” (Heidegger, 1989, p. 319, tradução nossa). Trata-se de um colocar em jogo o próprio ser no mundo e com os outros, em uma coletividade construída de uma resolução cuja adesão vai além de determinações biológicas de um *ethnos*. A resolução tempo-espacial é aquilo que torna um conjunto de seres humanos um povo cuja adesão fundamental a essa decisão abre à livre escolha. Onde a decisão é imposta por uma hierarquia, reina a ilusão da liberdade, predomina o desinteresse pela “coisa pública” e, sobretudo, escasseia o senso de participação. Um povo que se esquece duplamente é aquele que joga a partir de regras que desconhece a serviço não da coletividade, mas daqueles poucos que se beneficiam tanto da arquetônica do esquecimento, mas sobretudo, da dupla amnésia. Para restaurar a essência do povo, não bastam reformas sociopolíticas, mas uma revolução no modo e uso do próprio pensar. A revolução ganha tom político, social e cultural, mas é fundamentalmente epistemológica e, por isso, pedagógico-educacional. Sem *torcer* o modo como se pensa, não podemos abrir para outros confins o exercício do pensar.

Então, é por meio desses dois grandes pilares epistemológicos de Heidegger, e a partir de dois elementos trabalhados ao longo da sua exposição, que trazemos à tona a ligação estreita, para não dizer simbiótica entre a diferença e a história. Quando Heidegger afirma que a filosofia se esquece não apenas do Ser, mas também da diferença (Heidegger, 2006, p. 58), é a história, na sua primazia pela linearidade do desenvolvimento e do progresso (Derrida, 1972b, p. 77), que se torna não só testemunha, mas álibi desse esquecimento. Se não se refere a um evento fortuito, oriundo de um mau uso individualizável, mas constitutivo dele mesmo, que nesse caso é a própria investigação filosófica na sua tradição, o salvaguardar da diferença do seu esquecimento exige não apenas reformas, mas uma profunda e radical revolução *da* história, da sua narrativa, e *na* história, de quem a protagoniza.

## 2 A DIFERENÇA TEMPO-ESPACIAL

Quando Heidegger intitula a constituição da tradição filosófica de “onto-teo-lógica” (Heidegger, 2006, p. 63, 76), não se trata de uma condenação, mas de uma dupla delimitação. Ao longo das obras do pensador alemão não faltam exemplos de uma leitura alternativa de textos filosóficos que se distancia daquela padronizada pelo mundo acadêmico. Um caso exemplar se encontra na obra sobre Aristóteles, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (*Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*), de 1924, na qual Heidegger afirma: “A ‘Ética a Nicômaco’ é tudo uma outra coisa no tocante a uma ética da medianidade medíocre e da convenção” (Heidegger, 2002, p. 179-180, tradução nossa). Um outro exemplo, não imune a controvérsias, pois termina em uma disputa escrita e publicada sob o título de *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger* (*Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger*), de 1929, é aquele que a comunidade neokantiana alemã acolhe com uma certa perplexidade a leitura de Heidegger proposta na obra *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant e o problema da metafísica*), de 1925-26, retomada em 1928 e publicada em 1929. Em 1936-38, na tessitura de *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger explica a singularidade da sua leitura de Kant. “Tal interpretação de Kant é ‘historiograficamente’ (*historisch*) incorreta, é claro, mas é *historicamente* (*geschichtlich*) referida à preparação do pensamento futuro e a este somente; essencialmente, uma guia histórica sobre um totalmente outro” (Heidegger, 1989, p. 253, tradução nossa).

Diante disto, a dupla delimitação traçada pelo título de “onto-teo-logia” nos oferece o tema sobre o qual se volta a tradição filosófica e o seu *modus operandi*, ou seja, como o trata. Nomeada por Heidegger de “primeiro início” do pensamento, a tradição filosófica, que se estende desde Anaximandro até Nietzsche (Heidegger, 1989, p. 232), é aquele que “experiencia e coloca a *verdade do ente* sem perguntar pela verdade enquanto tal, pois na sua não ocultação, o ente enquanto ente, necessariamente tudo extrapola, pois também engole o Nada e o abrange ou o elimina totalmente enquanto ‘não’ e ‘contra’” (Heidegger, 1989, p. 179, tradução nossa). Trata-se daquele longo percurso de apropriação e expropriação entre *ethnos* pavimentando um caminho onde a *ousia*, a *idea* e enfim “a objetividade enquanto *condição de possibilidade* do objeto” (Heidegger, 1989, p. 250, tradução nossa) afirmam a *enticidade* (Heidegger, 1989, p. 76). Referimo-nos ao reino do ente em detrimento do Ser no qual impera o estavelmente *presente* (Heidegger, 1989, p. 207), a presença (Heidegger, 1989,

p. 188) no lugar do temporalizar e especializar de tempo-espço. É aquele esquecimento do Ser que fundamentalmente é também o esquecimento da diferença, pois onde todo o Ser é reduzido ao ente, não escapa nada desse agigantamento (*Riesenhafte*) (Heidegger, 1989, p. 135; p. 156) nem mesmo Deus, onto-teo-logia. Logo, se o tema da tradição filosófica é o *ente* e o seu *modus operandi* é aquele da indiferença variável e diversificável, ambos não narram a história de toda a humanidade, mas daqueles datáveis encontros e desencontros de *ethnos* cujo começo se deixa delinear a partir do mundo grego antigo com um desfecho na época moderna alemã.

Por trás desse esquecimento da diferença, na íntima ligação com aquele do Ser, se encontra a primazia tempo-espacial pelo *presente* e pela *presentificação*. Desde Aristóteles e a sua obra *Física*, em que o tempo vem definido a partir da medida do movimento, “[...] fixando-o com o antes e o depois [...] tempo passou quando percebemos o antes e depois no movimento” (Aristóteles, 2011, Δ 11, 219a.B.4, tradução nossa), até Agostinho (354-430) em *As confissões* cujos “[...] tempos são três, o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro” (Agostinho, 2007, p. 441, tradução nossa), o tempo é especializado (Bergson, 1934, p. 11-12). “Estuda-se então o espaço, determina-se a sua natureza e função, e depois se transportam ao tempo as conclusões obtidas. Para passar de uma [teoria] à outra, bastou mudar uma palavra: se substitui ‘justaposição’ com ‘sucessão’” (Bergson, 1934, p. 11-12, tradução nossa). Não se libera dessa problemática nem mesmo Kant quando afirma que “os três modos do tempo são permanência, sucessão, simultaneidade” (Kant, 2004, B219, tradução nossa; Kant, 2004, A411-12/B438) e, mais de um século depois tampouco Edmund Husserl (1859-1938). Em *Analysenzur Passiven Synthesis (Estudos sobre a síntese passiva)* (1918-1926), a impressão e a retenção nas formas temporais do presente e do passado e a forma da constituição da consciência perdurante (*dauernde Koexistenz*) e das sucessões daquilo que perdura (*Folgen von Dauerndem*) são as leis da formação da unidade e da conexão em uma experiência originária da constituição do objeto (Husserl, 1966, p. 184-185). “O futuro, ao contrário, que pertence à objetualidade constitutiva enquanto o horizonte mais ou menos predelineado, nasce da protensão (*Protention*) constante e discreta segundo as leis da formação da espera” (Husserl, 1966, p. 185, tradução nossa).

Se a concepção de que tempo é o movimento passível de ser medido, e essa medida é aquela da supremacia do *presente* agostiniana, então esses não são apenas fundamentos para a objetividade do objeto, mas transformam o tempo mesmo em objeto. Quando se mede alguma coisa, esse “algo” se encontra já diante de nós, ou seja, *gegen*, contra, diante de um *stand*,

estado, situação, posição. Em uma palavra, *Gegenstand* ou objeto. O tempo é então medido pela supremacia do *presente* e, ao mesmo tempo, *presentificado* pelo próprio medir, isto é, ele é duplamente especializado. Porque aquilo que se encontra diante de nós é o encapsulamento espacial do tempo na figura do *ente* em um *presente* estável, ou seja, a presença. É o tempo que se faz espaço quando na verdade onde o espaço fascina (*Berückung*), o tempo já se retira (*Entrückung*) (Heidegger, 1989, p. 70; p. 191-192, p. 384-385). O entrelaçamento tempo-espacial que está na fundação da supremacia do *presente* é aquele de uma experiência de encantamento (*Verzauberung*) diante do ente (Heidegger, 1989, p. 128) e a consequente pendência na direção da espacialização.

Um outro aspecto da supremacia do *presente* é a sua ligação necessária com a lei da unidade. Seja em Kant ou quanto em Husserl, essa legislação é a base da arquitetônica de ambos os pensares. É o pressuposto maior do qual a intuição de espaço e tempo kantiana e a experiência de tempo e espaço husserliana não intencionam e não podem abrir mão. Na *Kritik der reinen Vernunft*, Kant considera inabalável a lei natural da unidade enquanto ponto central em torno da qual gira a arquitetônica do conhecer e pensar humanos. Ele chega a afirmar que os filósofos, ao longo do percurso da história da filosofia, acenam para essa legislação, ainda que em modo velado e muitas vezes não reconhecido ou inconfessado a si mesmos (Kant, 2004, A651/B679). Se, de lado, essa afirmação confirma o caráter etno-falocêntrico da investigação filosófica kantiana, pois é de um encontro e desencontro de *ethnos* através do protagonismo masculino que a centralidade, confessada ou não, da unidade fez a sua estrada; do outro lado, entendemos que desde o começo dessa jornada, a diferença nunca teve um lugar reservado. Para ela, tudo se encontrava em um perene estado de *overbooking*.

A conclusão aqui é: onde reina a lei da unidade, só existe um lugar garantido para a variabilidade e a diversidade, ou seja, para um exercício intelectual que categoriza e hierarquiza a partir de um mesmíssimo ponto de partida. Tal afirmação não significa uma condenação à arquitetônica que leva a humanidade até o lugar no qual ela se encontra hoje. Trata-se mais de uma reconsideração crítica desse lugar que ocupamos, como o ocupamos, em função de quais sacrifícios e a favor do que e de quem. Tal limite não nos chama a renegar essa arquitetônica, mas nos abre a oportunidade para reinaugurar outras a partir de outros confins. A amnésia só reina onde falta o olhar crítico e histórico, tornando aquilo que é uma possibilidade como o fim em si mesmo.

Em uma perspectiva, é importante admitir que somos os herdeiros de uma arquitetônica que orienta o nosso fazer (*tun*) (Heidegger, 2013, p. 257), isto é, o pensar, o

poetar e a ação a partir da herança de uma grande amnésia. O esquecimento do Ser enquanto a supremacia do *presente* estável é onde se encontra a raiz da desmemória da diferença. Isso significa que em qualquer tentativa de recuperá-la do olvido, se não levarmos em consideração a ligação necessária entre a supremacia do *presente* e o oblívio da diferença, a iniciativa arranhará somente a superfície do problema. Se não *torcermos* na sua integralidade essa arquitetônica que orienta o nosso fazer, nas suas mais variadas tonalidades (social, política, educacional, cultural e artística), então retomamos à lógica da bipartição, aquela da qual se nutre a própria arquitetônica a delimitar. A partir do momento em que a nossa arquitetônica é fundada sobre o esquecimento da diferença, qualquer luta por ela ao seu interno é uma batalha perdida antes mesmo de começar.

Dentro desse quadro, entendemos o porquê das várias formas de binarismo, como aquele que sustenta a análise de uma causa necessária e a-histórica e do efeito acessório e fruto de um seu mau uso individualizado, não irem na profundidade do problema. Muitas vezes, só o agrava e o reforça, independentemente das boas intenções em jogo. Se tomarmos como ponto de partida o binarismo para resolver as dificuldades da nossa sociedade hodierna em lidar, tratar e se abrir à diferença, terminaríamos circunscrevendo o problema como acessório e não fundante da arquitetônica que ele nutre. A análise soaria assim: a intolerância à diferença seria somente apreendida como um efeito colateral de uma arquitetônica saudável, um problema individualizável e individualizado a uma dimensão precisa da nossa esfera pública. Diante desse quadro, recorreríamos às leis para punir os crimes contra a diferença nos seus vários e diversos círculos, sejam eles étnicos, religiosos, de gênero ou de orientação sexual. Empenhar-nos-íamos para garantir os direitos de todos os cidadãos, independentemente do espectro de diferença ali implicado. Todavia, por mais que seja profundamente importante e incontestável toda essa luta no espaço público, e por mais que possa vir a ter um efeito imediato, a sua fragilidade enquanto proposta está enraizada no modo acessório como o problema é tratado. Tamponar a negatividade constitutiva de uma arquitetônica é tão necessário quanto perecível. Não apenas surge a primeira crise que coloque em debate a sua primazia, aquela que sustenta a hierarquia de privilégios e o protagonismo de poucos, essas reformas serão questionadas, invalidadas e muitas vezes caem por terra.

Se a raiz da amnésia permeia fundamentalmente a arquitetônica do nosso fazer, então a *torção* se realiza de modo multidisciplinar e em coletividade. É importante compreender que esse coletivo-multidisciplinar não é um pequeno passo, não é um chamado vazio de uma

utópica idealização. É, ao contrário, um dos modos de *torção* da arquetônica e da sua constitutiva amnésia, pois a individualização, seja epistemológica, seja social, é o outro nome para marginalização, seiva nutridora de um sistema fundado sobre a bipartição, a dicotomia e o binarismo. Por isso, não podemos permanecer somente ao nível das reformas jurídicas e políticas, mas devemos verter o chamado a essa *torção* sobre as vertentes educacional, social e cultural. Se a amnésia nos impede de delimitar o lugar no qual e do qual somos herdeiros, e por isso nos marginaliza, a retomada da memória é antes de tudo um chamado à participação engajada naquela tarefa fundamental sobre a qual se enraízam todas as outras, que evoca a essência de um povo, isto é, o desdobramento resolutivo da decisão do entrelaçamento de tempo-espaço. *Torcer* a arquetônica herdada é *deslocar* o discursar para um outro confim no qual se inaugurarão outras vozes como protagonistas dessa narrativa histórica.

É claro que se trata de uma luta profunda e labiríntica, sobretudo porque a proposta não visa a uma mera substituição entre possibilidades dadas. Esse tipo de mentalidade não faz que reforçar a lógica da qual se nutre a arquetônica a *torcer*. Todavia, o que está em jogo aqui é um altruísmo mais alargado: enquanto as reformas oferecem resultados imediatos à própria geração que combate pelas mudanças, as comoções autênticas de uma profunda e labiríntica revolução chegarão às gerações a vir. É uma luta que não se reduz à unidade do *presente*, do si mesmo coletivo do aqui e agora, mas em favor daquela diferença ainda não delineada na figura do próximo, mas em virtude do outro na radicalidade do seu porvir.

Essa luta altruística multidisciplinar e coletiva deve então deixar-se orientar por uma outra lei que não seja aquela da unidade. Trata-se de uma lei antiga com a qual não apenas colocamos em jogo o nosso próprio Ser, mas cuja medida ecoa a história e ao mesmo tempo da qual a própria história é a expressão da sua experiência. Referimo-nos aqui à finitude humana, aquele fundamento inaudito da *Kritik* kantiana, isto é, a nossa mortalidade, lei mais extrema da diferença e da *outridade*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No fim da obra *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger levanta uma crucial questão: “Todavia, a finitude no *Dasein* se faz elaborar, nem que seja como problema, sem uma ‘pressuposta’ infinitude?” (Heidegger, 1991, p. 246, tradução nossa). Se a finitude é o fundamento inaudito de Kant, essa surdez acontece também sobre como compreendemos a

mortalidade humana. Contrapô-la à infinitude é já encontrar-nos no interior daquela partida cujas regras são impostas pela supremacia do *presente* e pela lei natural da unidade. Isso porque a finitude, e conseqüentemente a mortalidade, ou seja, a experiência da morte como morte, são já apreendidas como o fim de uma série temporal. A morte é então aquele ponto final de um progressivo desenvolvimento desde o nascimento, passando pelo crescimento, até a degeneração e o perecer. Esse quadro reduz a experiência da morte a um evento *presente* situado ao fim da vida, como uma contraposição que devemos a todo custo evitar. É o inimigo a combater na frente da ciência médica, é a esperança de que alguém já venceu essa batalha na frente religiosa. De qualquer forma, a morte e a nossa finitude são inseridas na arquetônica do esquecimento do Ser e da diferença, a mesma que funda a objetividade do objeto. Em outras palavras, a morte é objetificada e passível de ser instrumentalizada.

Mas, em compensação, o bom funcionamento de tal sociedade não é nada perturbado, nem o murmurinho do seu discurso sobre a moral, a política e o direito, nem o exercício mesmo de seu direito (público, privado, nacional ou internacional) pelo fato de que, em razão da estrutura e das leis de mercado, tal qual ela as institui e as rege, em razão dos mecanismos da dívida exterior e outras dissimetrias análogas, a mesma “sociedade” **faz** morrer ou, diferença secundária nos casos de não assistência às pessoas em perigo, **deixa** morrer de fome e de doença centenas de milhões de crianças [...] sem que nenhum tribunal moral ou jurídico seja nunca competente para julgar aqui o sacrifício – o sacrifício do outro em vista de não sacrificar a si mesmo. Não somente uma tal sociedade participa desse sacrifício incalculável, mas ela o organiza (Derrida, 1999, p. 119-120, tradução nossa).

Escritas no final do século passado, as precisas e pungentes palavras do filósofo argelino Jacques Derrida (1930-2004) parecem se referir aos dias de hoje. Não é uma surpresa que onde impera a supremacia do *presente*, a desmemória do Ser e da diferença, a história se faça sentir de modo circular. Na tentativa de manter em um fechamento totalizante e autorreferencial a mesma arquetônica do fazer humano, se instrumentaliza até mesmo a morte. Não são levados em consideração os custos, se o resultado é a manutenção do privilégio de poucos. Abrir-nos desse apego mórbido que nutrimos por essa arquetônica, ainda que não pertençamos à casta privilegiada, é um caminho que passa também pela *torção* na compreensão sobre a nossa própria mortalidade. Porque a morte é a lei última, pois mais extrema de qualquer experiência tempo-espacial. Os planetas giram, as estrelas brilham e o sol dá lugar à lua, mas tudo isso é uma narrativa de um tempo-espaco cósmico a partir de um observador cuja condição, malgrado as tentativas limítrofes à ficção científica, é universalmente inalienável. Nós somos os mortais.

Ao longo do pensamento de Heidegger, a aproximação ao tema da morte muda segundo a abordagem da própria questão do Ser. Antes da *Kehre*, na qual a investigação se concentra sobre o sentido do Ser, a morte é assumida como aquela “[...] possibilidade da impossibilidade por excelência do *Dasein*” (Heidegger, 1977, p. 333, tradução nossa). Tal afirmação acentuaria o caráter finalístico da morte, isto é, quando esta acontece, se dá a possibilidade que termina com todas e quaisquer outras possibilidades do Ser. Todavia, tal evento é experimentado pelo ser humano enquanto uma antecipação, isto é, cada possibilidade acontece na sombra da sua iminente possível impossibilidade. Colocando em jogo o nosso próprio Ser, a existência do ser humano se encontra já e sempre sob a orientação de um não poder ser mais, ou seja, a partir da medida de um “Ser-para-a-morte” (*Sein zum Tode*) (Heidegger, 1977, p. 314). Se de um lado, a morte é aquilo que singulariza cada um de nós, já que ninguém pode morrer no nosso lugar, do outro lado é aquilo que nos diferencia coletivamente dos outros animais. Tudo aquilo que nasce morre, mas apenas o ser humano é mortal, ou seja, faz a experiência da morte como morte. O mesmo vale no tocante à história. Se os outros animais não humanos não conseguem falar, do mesmo modo não narram história precisamente porque o morrer deles é mais um perecer (*sterben*) e não um fazer uma experiência de morte enquanto mortalidade. “O Ser-para-a-morte próprio, que significa a finitude da temporalidade, é o fundamento mais escondido da história do *Da-sein*” (Heidegger, 1977, p. 510, tradução nossa). A história seria então um tipo de esboço projetado pelo ser humano que se recusa à devastação, desolação e desertificação da morte (Heidegger, 1998, p. 93).

Depois da *Kehre*, e assumindo como guia a obra *Beiträge zur Philosophie*, a abordagem sobre o tema da morte sofre uma mudança análoga àquela da questão do Ser. Se a investigação é, a partir de então, plasmada pela sua verdade, o olhar sobre a morte é guiado pela imperscrutável figura do “Deus último” (*letzt Gott*) (Giorgio, 1998, p. 202): “Se nós compreendemos tão pouco a ‘morte’ no seu mais extremo, como queremos então estar à altura do raro aceno do Deus último?” (Heidegger, 1989, p. 405, tradução nossa). Se de um lado, esse “Deus” não é aquele ao interno da tradição hebraico-cristã e nem mesmo responde “[...] aos títulos de ‘mono-teísmo’, ‘pan-teísmo’ e ‘a-teísmo’” (Heidegger, 1989, p. 411, tradução nossa), do outro lado esse “último” não representa uma quantidade e não se trata de uma dimensão calculável. O “último” equivale ao extremo (Heidegger, 1989, p. 408) e junto ao “Deus” são a refiguração da mortalidade como *alteridade absoluta*. Isso significa que a morte não é somente a possibilidade da impossibilidade da existência, ou seja, o projetar de sentido,

podemos dizer, o aspecto “negativo” da mortalidade, mas é também experimentada “positivamente”. Cada doação de Ser, ou seja, cada entrelaçamento tempo-espacial (o horizonte de possibilidade do próprio sentido) é já um *outro absoluto* da própria doação. A mortalidade experimentada nessa vertente “positiva” não cancela ou supera o momento “negativo”, mas ambos se entrelaçam em uma simbiose que é própria do ser humano. Alinhada a essa codependência, Heidegger evita classificar as experiências de morte sob as categorias de “negativo” e “positivo”. Na iminência da impossibilidade de toda possibilidade, cada possível se dá já na abertura a uma outra possibilidade, e assim o ser humano faz a experiência de morte não como um perecer que se realiza em um exato momento, mas como a lei antiga (Heidegger, 2013, p. 734; Heidegger, 2009, p. 189-190) que governa a integralidade da sua existência (Heidegger, 1989, p. 286).

Enquanto lei da diferença, não como variabilidade ou diversidade, mas como *outridade*, a morte não anula as tentativas de buscar uma unidade perdida pela mortalidade. Todavia, impede desde sempre, porque somos mortais, de nos fecharmos ao interno de uma única arquitetônica fundada sobre uma lei específica, aquela da unidade. Não é um acaso que ela nos pareça estreita, como um sapato que aperta os nossos dedos, e que termine de tanto em tanto gerando colisões entre nós e as suas categorias, regras e normas. Ainda que possamos viver bem ou não dentro dessa arquitetônica, sermos ou não privilegiados por ela, a nossa adesão vem em muitos casos por ser aquilo que nos é familiar. Somos seres neste mundo e com os outros a partir da familiaridade dessa moldura, e um chamado a torcê-la, a abri-la da sua totalização autofágica, realizada por um terceiro pode soar pouco convincente, excêntrico ou até mesmo um desvario. No entanto, se colidimos de tempos em tempos com essa arquitetônica e se chamamos a uma sua *torção*, tudo isso é apenas um reflexo da nossa própria condição, isto é, de sermos mortais. Estamos já constitutivamente abertos à *outridade*, independentemente do fechamento autofágico arquitetônico no qual nos encontramos. É a morte que nos chama, é a morte que nos impulsiona à colisão com tudo aquilo que circunda a arquitetônica do esquecimento do Ser, da desmemória da diferença e da totalização de uma narrativa histórica. Se é a morte que nos compele à abertura da *outridade*, é historicamente na história que tal exercício de tornar-se *outro* se faz sentir.

Heidegger (1998, p. 97), ao tratar da história, a diferencia em *Historie*, estória, enquanto objeto das nossas narrativas, e *Geschichte*, história, como o acontecimento da decisão da fundação da verdade do Ser, isto é, do tempo-espço (Heidegger, 1998, p. 93). Nesse sentido, a historiografia, a antítese da ciência “experimental”, mas ainda “[...] sempre

compreendida no reivindicado caráter de ciência moderna [...]” (Heidegger, 1989, p. 153, tradução nossa), nunca alcança a história (*Geschichte*) (Heidegger, 1989, p. 151). A *Historie* é então uma narrativa emoldurada na espacialidade e temporalidade presentificada e a historiografia se afirma como a comparação ordenadora das diferenças em vista de uma estabilidade e um idêntico no seio daquilo que muda (Heidegger, 1989, p. 151). Trata-se da historiografia que narra a linearidade temporal na linearidade progressista dos eventos humanos presentes espacialmente de frente ao histórico como as suas fontes.

Em alternativa, a *Geschichte* é aquele elemento para compreender como a experiência de morte dos seres humanos não é comparável àquela dos outros animais. Se o Ser-para-a-morte é “[...] o fundamento mais escondido da história do *Da-sein*”, é a história que projeta criativamente o vir na essência (a verdade do Ser, o tempo-jogo-espço) a partir da recusa à devastação (*Verwüstung*), ou seja, da morte como cessação (Heidegger, 1998, p. 93). Assim, afirmar que a arquetônica da supremacia do presente é histórica leva a delinear um duplo vínculo: em um sentido, ela é filha de uma narrativa na qual se encontra já uma fundação de tempo-espço e, ao mesmo tempo, um modo de fazer a experiência da morte como fim de uma série. Reduzida a inimigo a combater e instrumento a impor, a morte é assumida como aquilo que ameaça a linearidade onipresente, cujas raízes se ancoram no passado e as garras capturam o futuro. Todavia, se a história é então concebida como o abraçar aquela devastação da morte, e torná-la um outro abrindo a uma outra inauguração, a arquetônica, na qual nos encontramos, pode encontrar o seu epílogo somente no fim da própria história. Onde reina essa arquetônica da supremacia do presente, resta somente a autorreferência, aquele esconderijo perfeito para a autofagia e um passo resolutivo na direção do exclusivismo do totalitarismo. Somente no seio de uma lógica na qual se objetificam os limites, e se acredita poder manipulá-los e combatê-los, é possível pretender a realização de um progresso infinito mesmo no interior de um ecossistema limitado cujos protagonistas são mortais.

No cruzamento heterogêneo entre a *Geschichte*, *Historie* e historiografia se inaugura então a oportunidade da torção daquela arquetônica exclusivista e excludente que se fecha na autorreferência e no autoaperfeiçoamento aniquilando desde o nascimento qualquer autêntica diferença (Heidegger, 1998, p. 102). É por meio do reconhecimento daquilo que está em jogo na *Geschichte*, a recusa à devastação desértica da morte, isto é, a mensagem da *outridade da diferença*, lei antiga e extrema do fazer humano que se abre a fundação para uma outra narrativa da *Historie*. A partir daí, o histórico de profissão poderá delinear os limites do próprio exercício (Gruzinski, 2018, p. 299) salvaguardando então as diferenças ao invés de

“colonizar as memórias” (Gruzinski, 2018, p. 286, tradução nossa) de outros povos através de uma “história à europeia” (Gruzinski, 2018, p. 287, tradução nossa) fundada como metodologia nas “[...] noções de espaço e tempo ‘à europeia’ [...]” (Gruzinski, 2018, p. 294, tradução nossa). Sem silenciar as diferentes vozes, se abre finalmente um caminho para outros protagonismos, que narram outras estórias em favor da abertura de outras arquitetônicas para o fazer humano. Porque é do seio da diferença que prevalece a verdade cuja essência é a liberdade (Heidegger, 1976, p. 186).

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, St. **Confessionni**. Siena: Barbera Editore. Ed. bilingue, 2007.
- ARISTÓTELES. **Fisica**. Milano: Bompiani, 2011.
- BERGSON, Henri. **La pensée et le mouvant**. 4. ed. Paris: Librairie Félix Alcan, 1934.
- BERGSON, Henri. **Les deux sources de la morale et de la religion**. 3. ed. Paris: Librairie Félix Alcan, 1932.
- BOUTOT, Alain. **Heidegger**. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- CAPUTO, John D. **Radical Hermeneutics**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University, 1987.
- DERRIDA, Jacques. **Dela grammatologie**. Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques. **Donner la mort**. Paris: Galilée, 1999.
- DERRIDA, Jacques. **Dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972a.
- DERRIDA, Jacques. **Monolinguisme de l’autre**. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques. **Positions**. Paris: Éditions du Minuit, 1972b.
- FERRINI, Cinzia. **Alle origini del concetto di razza: Kant e la diversità umana nell’unità di specie**. Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2022.
- GIORGIO, Giovanni. **Il dio ultimo come origine della verità: saggio sul pensiero di Martin Heidegger**. Roma: Edizioni Dehoniane, 1998.
- GRUZINSKI, Serge. **La macchina del tempo**. Quando l’Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe Band 65, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. **Das Ereignis**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe 71, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Die Geschichte des Seyns**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe 69, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Einführung in die Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe Band 40, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe 18, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Holzwege**. 2. ed. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 5, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Identität und Differenz**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe 11, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Kant und das Problem der Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe Band 3, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe Band 2, 1977.

HEIDEGGER, Martin. **Unterwegs zur Sprache**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe Band 12, 1985.

HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe 9, 1976.

HEIDEGGER, Martin. **Zum Ereignis-Denken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe 73.1, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Zur Sache des Denkens**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe 14, 2007.

KANT, Immanuel. **Considerazioni sul sentimento del sublime e del bello**. Napoli: Dalla tipografia di Palma, 1826.

KANT, Immanuel. **Critica del giudizio**. 12. ed. Bari: Laterza. Testo tedesco a fronte, 2020.

KANT, Immanuel. **Critica della ragion pura**. Milano: Bompiani. Testo tedesco a fronte, 2004.

KANT, Immanuel. **Kant's Vorlesungen: Vorlesungen über Anthropologie**. Berlin: Walter de Gruyter & Co. Band II, 1997.

KANT, Immanuel. **Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza**. 5. ed. Bari: Laterza. Testo tedesco a fronte, 2009.

RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action: essais d'herméneutique**. vol. II. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

SHIVA, Vandana. **StayingAlive:** Women, Ecology and Survival in India. New Delhi: Indraprastha Press, 1988.

VERGANI, Mario. **Jacques Derrida.** Milano: Mondadori, 2000.

VIRNO, Paolo. **Quando il verbo si fa carne:** linguaggio e natura umana. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

VOLPI, Franco. **Il nichilismo.** 3. ed. Roma-Bari: Laterza, 2009.

VYGOTSKIJ, Lev S. **Pensiero e linguaggio.** Roma-Bari: Laterza, 1990.