

## Heidegger, Hegel e a Questão do Sujeito

Segundo Heidegger a história da metafísica atinge, na obra de Hegel, o momento de sua consumação. A questão do sujeito em Heidegger supõe uma necessária passagem por este momento. Questão, portanto, que encerra um caráter decisivo. Ela diz respeito ao sucesso ou não de uma tarefa: a de ultrapassar um processo histórico já exaurido; a metafísica. Questão igualmente tecida em ambigüidade. Com efeito, a ação de ultrapassar ou "superar (*Überwinden*) a metafísica" não se deixa compreender enquanto simples anulação da mesma. Como se daí por diante nada mais tivéssemos a ver com ela. "Superação" tem aqui o sentido de um aferrar-se, de um ter de se haver com aquilo mesmo que se pretende superar. De modo que aquilo que efetivamente se supera, como a dor de uma perda, para tomar de empréstimo um exemplo da Gadamer,<sup>2</sup> segue, contudo, determinando o nosso próprio modo de ser. Isto vale para a metafísica e, por conseguinte, para a própria noção de sujeito, consumada, segundo Heidegger, no Espírito Absoluto de Hegel. Nesse sentido trata-se, também, de uma questão que compreende uma interpretação (ou melhor seria dizer *apropriação*?) de Hegel. Questão, curiosamente, pouco tematizada sob este aspecto. Ofuscada, talvez, não só pelo espaço incomparavelmente maior ocupado pelas discussões em torno da leitura heideggeriana de Nietzsche, mas também pelo fato de o próprio Heidegger ter dedicado uma produção mais extensa à obra de Nietzsche. E não obstante, seria o caso de se pensar até que ponto a breve meditação sobre Hegel, nas páginas finais de *Ser e Tempo*,<sup>3</sup> antecipa a discussão posterior sobre Nietzsche.

---

1 Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

2 "Hegel and Heidegger", em *Hegel's Dialectic, Five Hermeneutical Studies*, Yale University Press, 1976.

3 Daqui por diante referido como ST.

Destacamos aqui uma questão, a questão do sujeito em Heidegger, e, nela, sua proveniência hegeliana. Como tudo na obra de um grande filósofo —Heidegger tem sido apontado por muitos como o mais importante deste século—, trata-se de um tema que segue provocando efeitos sobre a reflexão filosófica em várias direções; da acurada exegese dos textos de Hegel à mais radical exigência de ultrapassamento não apenas de Hegel e toda a tradição metafísica, mas também do próprio Heidegger, como ainda incluído na tradição que ele pretende ultrapassar. É na confluência desta última exigência com a própria perspectiva heideggeriana de ultrapassamento da metafísica que buscaremos tecer algumas considerações sobre o “sujeito”, agora entre aspas, em Heidegger. O recurso às aspas pretende não apenas atentar para o que, de imediato, já se sabe —que Heidegger não diz *sujeito* mas sim *Dasein*—, mas para o sentido da *Überwindung* heideggeriana a que acima nos referimos: nela, o termo *Dasein* pretende substituir o termo, metafísico, *sujeito*; *Dasein* é a superação do sujeito, é o sujeito que não é mais sujeito, é o sujeito entre aspas.

Ora, é sempre possível perguntar, quando se pretende, como Derrida, radicalizar o projeto heideggeriano de ultrapassagem da metafísica, se um sujeito, mesmo entre aspas, não é, ainda assim, um sujeito? Derrida, como se sabe, vê em Nietzsche, e não em Heidegger, o momento de ruptura com a metafísica. Porém, não há dúvida: é sob o impacto da crítica de Heidegger ao paradigma metafísico da presença (*Anwesenheit*) que Derrida pensa tal ruptura. Basta lembrarmos sua aproximação desconstrucionista à fenomenologia de Husserl, onde é impossível deixar de reconhecer o horizonte da tematização crítica de Heidegger sobre a presença.<sup>4</sup> Também as noções de “rastro” (*trace*) e “diferença” (*différance*), absolutamente centrais à produção literária de Derrida, pretendem radicalizar os conceitos heideggerianos de presença e diferença ontológica, respectivamente.<sup>5</sup> Isto parece

4 Ver, por exemplo, a seguinte passagem a propósito da inexistência de uma definição geral do signo nas *Investigações Lógicas*: “Não se pode pensar —e Husserl o fez certamente— que o signo, por exemplo se considerado como estrutura de um movimento intencional, não recaia sob a categoria de coisa em geral, não é um ‘ente’ em cujo ser poder-se-ia colocar uma questão? Não é o signo outra coisa do que um ente; não é ele a única ‘coisa’ que, ao não ser uma coisa, não recaia sob a questão ‘o que é isto?’ mas, ocasionalmente, produz essa mesma questão; produzindo assim a própria filosofia como império do ‘ti esti?’” *La Voix et le Phénomène*, PUF, Paris, 1972., p. 26.

5 Cf. “La Différance”, em *Marges de la Philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972. Trad. Joaquim T. Costa e Antônio M. Magalhães, Papyrus Editora, Campinas, 1991.

ser um traço característico da influência que todo grande pensador, como Heidegger, desempenha na experiência mesma do pensar: seus efeitos deixam-se perceber mesmo, e talvez principalmente, quando se pretende ultrapassá-lo.

Voltemos a Heidegger e, mais especificamente, à questão a que nos referimos de início; a questão do sujeito, do sujeito entre aspas, do *Dasein*; questão que diz sobre o sucesso ou fracasso na abertura de um caminho para além da metafísica. Já nos referimos também ao momento decisivo de tal questão: ele se encontra em Hegel, na leitura que Heidegger faz de Hegel. Tentemos, pois, neste momento, prestar nossa homenagem a Heidegger.

Até agora, se usamos o termo "sujeito", o fizemos tão só para situá-lo enquanto proveniência do termo "*Dasein*" ou, de outro modo, para pôr em destaque, no emprego heideggeriano do termo "*Dasein*", o efeito da busca pelo fundamento que se configura, nas filosofias modernas de Descartes a Husserl, no movimento de retorno ao *ego cogito*. Que a ontologia fundamental, que se articula em *ST*, prolonga esta busca, e a maneira mesma pela qual ela prolonga esta busca; ambos se deixam depreender na afirmação do duplo primado da questão do ser: a questão do ser apresenta, segundo Heidegger, um primado ontológico e um primado ôntico.<sup>6</sup> O primado ontológico da questão do ser aponta para o fato da delimitação dos diferentes domínios da investigação científica — história, natureza, espaço, vida, linguagem *etc.* — ocorrer somente "de maneira ingênua e a grosso modo". Mais fundamental do que a relação objetiva que se estabelece em cada um destes domínios é o conjunto de práticas pré-objetivas onde cada domínio é, antes, vivido e interpretado enquanto tal.<sup>7</sup> Essas práticas constituem a indicação de como nossa compreensão pré-objetiva revela, pela primeira vez, aquilo que virá a se constituir enquanto campo de uma investigação científica. Em outros termos, tais práticas são, já e desde sempre, orientadas por uma *compreensão do modo de ser* daquilo que, num se-

6 Discutidos nos parágrafos 3 e 4 do primeiro capítulo da Introdução de *ST*, tendo por título, respectivamente, *Der ontologische Vorrang der Seinsfrage* e *Der ontische Vorrang der Seinsfrage. Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 8ª ed, Tübingen, 1957. Trad. Márcia de Sá Cavalcante, Vozes, Petrópolis, 1990. Referências ao texto obedecerão o número de página da edição alemã, seguido do número da trad. bras.

7 Cf. *ST*, (9-10, 35-36)

gundo momento, irá se configurar como objeto de uma ciência.<sup>8</sup> Tal é o primado ontológico da questão do ser. É aí que se desenvolve a competência das chamadas ontologias regionais em trazer à luz os fundamentos ontológicos, pré-objetivos, em que se sustentam as ciências positivas: se toda pesquisa científica já se encontra antecipada por uma forma de compreensão do modo de ser de seu respectivo objeto, a tarefa das ontologias regionais consiste em revelar as estruturas de tal compreensão. Tais estruturas possibilitam os conceitos básicos da pesquisa científica. Assim, em *Sobre a Essência do Fundamento* encontramos a seguinte passagem:

A prévia determinação do ser [...] da natureza em geral se fixa nos 'conceitos fundamentais' da respectiva ciência. Nestes conceitos são, por exemplo, delimitados espaço, lugar, tempo, movimento, massa, força, velocidade; todavia, a essência do tempo, do movimento, não é propriamente problematizada. A compreensão ontológica do ente é aqui reduzida a um conceito, mas a determinação conceitual de tempo e lugar, etc., as definições, são reguladas, em seu ponto de partida e amplitude, unicamente pelo questionamento fundamental que na respectiva ciência é dirigido ao ente. Os conceitos fundamentais da ciência atual não contêm, nem já os 'autênticos' conceitos ontológicos do ser do respectivo ente, nem podem estes ser simplesmente conquistados por uma 'adequada' ampliação daqueles. Muito antes, devem ser conquistados os originários conceitos ontológicos antes de toda definição científica dos conceitos fundamentais, de tal modo que, a partir daqueles, se torne possível estimar de que maneira restritiva e, em cada caso, delimitadora a partir de um ponto de vista, os conceitos fundamentais das ciências atingem o ser, somente captável em conceitos puramente ontológicos.<sup>9</sup>

Mas a busca pelo fundamento não pára por aí. Se a fundamentação dos conceitos das ciências positivas é uma tarefa que se põe às ontologias re-

8 Como bem resume A. Hofstadter, no apêndice do tradutor de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*: "A compreensão-do-ser é uma pré-condição para todo comportamento humano em direção aos entes, e todos os nossos comportamentos em direção aos entes se realizam à luz [...] da nossa compreensão do ser dos entes. Porque dispomos da compreensão-do-ser antes de nosso encontro com os entes (para não dizer antes de qualquer conhecimento conceitual do ser, ou ontologia), somos capazes de projetar o ser como o horizonte a partir do qual os entes são compreendidos naquilo que eles são." *The Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1988.

9 Em *Os Pensadores*, Nova Cultural, São Paulo, 1991., pp. 91-92.

regionais, cabe indagar sobre a fundamentação das próprias ontologias regionais. Tal fundamentação é tarefa para uma ontologia fundamental que *ST* pretende construir. Segue daí a seguinte escala progressiva em direção ao fundamento: a investigação científica sobre as propriedades de um ente —investigação, portanto, de caráter ôntico— remete à investigação ontológica sobre a compreensão do modo de ser deste ente que, por sua vez, remete a um plano ainda mais fundamental. Este último diz respeito à investigação sobre a compreensão não do ser deste ou daquele ente, mas do ser em geral:

Sem dúvida, o questionamento ontológico é mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas. No entanto, ele permanecerá ingênuo e opaco se, em suas investigações sobre o ser dos entes, deixar sem discussão o sentido do ser em geral. [...] toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser nem concebido tal esclarecimento como sua tarefa fundamental.<sup>10</sup>

O primado ontológico da questão do ser chega, aqui, a seu termo.

E o que dizer do primado ôntico da questão do ser? Ele se refere à relação indissociável que há entre a aparição dos entes em geral e o modo de ser deste ente particular, o *Dasein*, que somos nós. É que, em seu modo de ser, o *Dasein* apresenta esta especificidade: a de *ser-orientado-para* o ser dos entes em geral, inclusive para o seu próprio ser. *Dasein* se caracteriza por compreender o ser dos entes.<sup>11</sup> Mais concretamente, ao orientar-se em direção ao ser de um ente, *Dasein* deixa este ente aparecer naquilo que ele é; quer dizer, em seu ser. O que vale dizer, de outro modo, que a maneira pela qual o ente aparece, o seu modo de ser enquanto tal, é o correlato da forma específica com que o *Dasein*, em seu *dirigir-se para*, aborda ou se comporta em relação a esse ente. A raiz ôntica do primado da questão do ser encontra-se, pois, no próprio *Dasein*: a aparição dos entes em geral, em seus distintos modos de ser, articula-se, inseparavelmente, às formas do *orientar-se-em-direção-ao-ser*, característico do próprio *Dasein*. A onto-

<sup>10</sup> *ST*, (15, 37ii modificado).

<sup>11</sup> Como modo de ser do *Dasein*, a existência (ek-sistência) consiste no comportar-se compreensivelmente em relação ao ser.

logia fundamental vai, assim, encontrar no próprio *Dasein* o princípio último que unifica as variadas formas de compreensão do ser: o ser encontra-se sempre e de algum modo já compreendido por este ente. *Dasein*.

Pode-se, desse modo, concluir por uma inscrição do termo *Dasein* na moderna problemática do sujeito, isto é, como que respondendo à mesma exigência de fundamento encontrável no "Eu Penso" cartesiano, na unidade sintética da apercepção kantiana, na intencionalidade husserliana e mesmo no Espírito Absoluto hegeliano. Mas isso é tudo? Trata-se, em verdade, de uma mesma exigência? Que descontinuidade encontramos no *Dasein*?

Lembremos, de imediato, que ao contrário dos outros fundamentos, chamemo-os todos por um nome comum, "consciência", o *Dasein*, "em sua própria essência, encontra-se, de ponta a ponta, impregnado de nulidade".<sup>12</sup> Ou tomemos ainda a afirmação de *O que é Metafísica*: "*Da-sein* significa: perseverar no nada".<sup>13</sup> O fundamento que se logra atingir no *Dasein* consiste, pois, em coisa alguma; *Dasein* é um fundamento sim, mas um fundamento abismal, um *Grund* que é *Abgrund*. Heidegger quer com isto dizer que o *Dasein* nada é fora de sua relação consigo mesmo, com os outros, com os objetos e com o ambiente em que vive. Mais precisamente, *Dasein* é a própria relação ou a própria projeção, sempre já em curso, em direção aos entes em seu modo de ser. Uma projeção que se projeta a partir de si mesma, e não uma substância que, num dado momento, venha a se projetar sobre este ou aquele ente.<sup>14</sup> Isto encerra também uma positividade decisiva para a formulação de uma crítica à referida busca pelo fundamento. É que desde a ontologia de Descartes o sujeito passou a ser pensado como um espectador separado de suas relações vitais com o mundo. O mundo objetivo é a contrapartida desta subjetividade desgarrada. Segue daí um processo de desenraizamento do sujeito. Desenraizamento com re-

12 ST (285, 73ii modificado).

13 "What is Metaphysics?", em *Basic Writings*, Harper & Row, New York, 1977, p. 105.

14 Esta natureza relacional já se encontra presente no conceito husserliano de intencionalidade, do qual o próprio conceito de *Dasein* é tributário. Não é possível entrarmos aqui no distanciamento crítico de Heidegger com relação ao conceito de intencionalidade. Nos limitamos a indicar que, coerente com a sua afirmação do primado da questão do ser, Heidegger entende que também a intencionalidade tem o seu aparecimento possibilitado pela compreensão do modo de ser intencional do campo intencional: "Se se caracterizar todo o *comportamento* para com o ente como intencional, então a *intencionalidade* é somente possível sobre o *fundamento da transcendência* [ie, fundamento da *diferença ontológica* entre ser e ente] mas ela não é nem idêntica a esta, nem ela mesma a possibilitação da transcendência." *Sobre a Essência do Fundamento*, p. 92.

lação à experiência original de estar vinculado —ou projetado— ao modo de ser dos entes.<sup>15</sup> Experiência esta que habita o cerne do aparecer de todo e qualquer ente, incluindo o próprio *Dasein*. A positividade do termo “*Dasein*”, em Heidegger, está em resgatar a reflexão filosófica desta situação de alienação, e resituá-la no âmbito da experiência assim compreendida.

Com relação a isto, Hegel se encontra num curioso meio termo: por um lado, ele já resitua a reflexão no âmbito da experiência, entendida por ele como o movimento dialético das figuras da consciência em direção ao conhecimento de si; contudo, ao fazer isto, ele realiza, por outro lado, a possibilidade máxima da alienação do sujeito.

Mas por onde passa a consumação deste processo de alienação na obra de Hegel? Na concepção hegeliana de tempo que, segundo Heidegger, representa o desdobramento pleno da concepção vulgar onde o tempo é entendido como sucessão de vários “agora”, “no horizonte do antes e do depois”.<sup>16</sup> Aqui, tempo “é o ‘contado’, isto é, o que se pronuncia, mesmo que de um modo não temático, quando o ponteiro (ou a sombra) em movimento se faz presente. Quando o que se move em seu movimento se faz presente, diz-se: ‘aqui-agora, aqui-agora, etc.’. O que é contado são os agora.”<sup>17</sup> E estes se mostram ‘em cada agora’ como ‘logo-mais-não’ e ‘há-pouco não-agora’”.<sup>18</sup> Numa palavra, tempo significa “curso do tempo”. Esta con-

15 Evidentemente, a questão do desenraizamento em Heidegger não se limita ao esquema representativo da consciência que põe diante de si o mundo e seus objetos. Contudo, o esquema da representação atinge o seu ápice em Hegel, enquanto representante máximo da filosofia do sujeito. Por isto, a resposta heideggeriana ao problema do desenraizamento não pode ignorar mas, ao contrário, deve atravessar a questão do sujeito.

16 Aristóteles, *Physica*, D 11, 219 b1, cit. por Heidegger, *ST*, § 81.

17 Ver, por exemplo, a presença desta estrutura temporal no início da *Fenomenologia do Espírito*, na análise da certeza sensível: “O Agora que é Noite é preservado, i.e., ele é considerado [...] como algo que é; mas acaba se afirmando, ao contrário, como algo que não é. O Agora preserva-se, de fato, assim mesmo, mas enquanto algo que não é Noite; ele se preserva, igualmente, face ao Dia que, agora, ele é, mas enquanto algo que também não é dia, quer dizer, como um *negativo* em geral. Este Agora preservado em si mesmo é, portanto, não imediato mas mediato, pois que determinado como um permanente e auto-preservado Agora, através do fato de que alguma outra coisa, Dia e Noite, não é. Assim determinado ele segue enquanto um simples Agora, tal como antes, e, nesta simplicidade, permanece indiferente ao que nele acontece; [...] Algo simples desta espécie, que é através da negação, que não é Isto nem Aquilo, um não-Isto, e é, com igual indiferença, tanto Isto quanto Aquilo —chamamos tal coisa de um *universal*. Portanto, o universal é que é o verdadeiro [conteúdo] da certeza sensível.” *Phenomenology of Spirit*, trad. ingl. A. V. Miller, Oxford University Press, 1977, p. 60.

18 *ST* (421, 233-4 ii, modificado)

cepção vulgar, segundo a análise de Heidegger, se insinua progressivamente na história da metafísica ocidental como princípio regulador da alienação do sujeito. O tempo aplainado, uniformizado pelo padrão do antes e depois, obscurece o tempo próprio das experiências, transformando-as numa relação abstrata e objetiva com as coisas. Neste registro, o que quer que encontremos possui o caráter de algo-simplesmente-dado (*Vorhanden*), mera ocorrência que independe de nossos projetos e ocupações.

Isto vale também para a experiência da interação com o outro na esfera moral da vida prático-política. Aqui, a ordem da significação,<sup>19</sup> em que se funda a relação com o outro, acaba por se dissolver na dicotomia público/privado. A sucessão abstrata de “agoras”, própria ao tempo público, se impõe como registro inalterável dos acontecimentos tanto públicos quanto privados. É isto que leva Heidegger a banir ambas as categorias, o público e o privado, de sua tarefa de pensar o remetimento ao ser como traço essencial da experiência humana; ou, dito em outros termos, de sua “determinação da humanidade do homem como ec-sistência”. Assim, a *Carta sobre o Humanismo* afirma que:

[...] a chamada ‘existência privada’ também não consitui o *ser-homem Essencial*, quero dizer, *livre*. Ela, simplesmente, se enrijece numa negaçãodo que é público. É um despojo dependente que se nutre da simples fuga diante dele. Assim, contra a própria vontade, dá testemunho de sua escravidão ao que é público. Esse, por sua vez, não é outra coisa do que a instituição e a absorção, condicionadas metafisicamente, —de vez que proveniente do domínio da subjetividade— da abertura do ente na objetivação incondicional de tudo.<sup>20</sup>

Enquanto *essência do homem*, a *liberdade* a que Heidegger se refere consiste no estar remetido ao ser e em permanecer em tal remetimento. Afinal, como já dissemos, é este o traço original do *Dasein*: estar, sempre e desde já, remetido ao ser dos entes em geral, inclusive ao seu próprio ser.<sup>21</sup> Em outras palavras, “liberdade”, no sentido heideggeriano, quer dizer remetimento ao processo revelatório do sentido do ser: “A liberdade se revela

19 Remetemos o leitor aos parágrafos 17 e 18 de *ST*.

20 Trad. Emmanuel Carneiro Leão, *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1967, p.31. meu grifo.

21 “Em si’ não se pode perceber porque o ente deve ser descoberto, porque deve haver verdade e *Dasein*.” *ST*, p. 298.



agora como um deixar ser os entes” naquilo que eles são; vale dizer, em seus respectivos modos de ser.<sup>22</sup> Ora, este “deixar ser” é barrado pelo fluir da “objetivação incondicional de tudo” através do tempo público, a todos acessível porque abstrato, mera sucessão de agoras. A subjetividade, correlato indissociável do mundo objetivo, não pode servir de abrigo a tal liberdade. Ao contrário, a condição de fundamento que a filosofia moderna outorga ao sujeito acaba por selar a substituição da lógica da experiência pela lógica da apropriação. Em outras palavras, a relação com o “objeto” não é mais regulada pelo modo da aparição deste último - pelo jogo da diferença ontológica entre o ente e o modo de ser do ente -; mas sim pela estratégia do sujeito em apropriar-se do mesmo. Nesta estratégia, a alteridade do objeto se transforma em simples “lugar” de reconhecimento e autoconfirmação do sujeito. Tudo deve se enquadrar, e, portanto confirmar, o horizonte prático-conceitual que orienta o próprio sujeito. Tal é a lógica da apropriação. Ela vai acabar se afirmando como a essência da moderna tecnologia; precisamente, como o por e dispor de todas as coisas que Heidegger chama de *Gestell*, a fim de expressar a exigência de emolduramento —“*enframing*”, como sugere a tradução inglesa—<sup>23</sup> das coisas enquanto estoques disponíveis à ordenação e manipulação sem fim sobre o real. A tradução brasileira do termo *Gestell* como “arrazoamento” segue a sugestiva tradução francesa “*arraisonnement*”: “a palavra arrazoamento exprime também o império da razão que tudo invade pela técnica, que caracteriza uma época em que o homem busca as razões, os fundamentos de tudo, calculando a natureza, e em que a natureza provoca a razão do homem a explorá-la como um fundo de reserva sobre o qual dispõe”.<sup>24</sup>

Esta lógica já se completa no momento em que Hegel, em nome da experiência, estende ao domínio da história —através do conceito de Espírito— a hipótese grega da racionalidade do cosmos. A partir daí o “eu” pensante, fechado em si mesmo, deixa de fornecer o modelo para a noção de sujeito. O *logos* que o “eu” supunha abrigar, em sua pretensa autonomia, revela-se, antes, como o processo histórico que funda o próprio “eu” enquanto tal. A maneira pela qual o “eu” percebe a si próprio, como cons-

22 “On the Essence of Truth”, em *Basic Writings*, pp 126-127 e ss.

23 A tradução inglesa optou por enfatizar o aspecto ativo, sugerido pelo prefixo “en-”, do “pôr em molduras”.

24 Nota do tradutor Ernildo Stein em “O Princípio da Identidade”, em os *Pensadores*, Nova Cultural, São Paulo, 1991.

ciência individual e finita, e o mundo a seu redor, como extensão fora dele, constitui, pois, uma expressão, dentre outras, deste mesmo processo histórico. Ambos, *sujeito pensante* e *mundo pensado*, são, portanto, expressões de um único e mesmo processo histórico formador, que Hegel denomina Espírito (*Geist*). A dinâmica deste processo configura, segundo Hegel, o movimento da experiência:

A consciência é, por um lado, consciência do objeto, e, por outro lado, consciência de si; consciência daquilo que, para ela, é a Verdade, e consciência de seu conhecimento da verdade [...] quando o conhecimento muda, muda também o objeto, já que este pertencia, essencialmente, àquele conhecimento. [...] este movimento *dialético* que a consciência exerce sobre si mesma e que afeta a ambos, tanto o seu conhecimento quanto o seu objeto, é, precisamente, o que se chama de *experiência* [*Erfahrung*].<sup>25</sup>

No entanto, este resgate da experiência, apreendida no transcorrer de um processo histórico, o movimento do Espírito, significa, para Heidegger, a máxima realização da alienação do sujeito, que tentamos perceber aqui sob a ótica do que chamamos de lógica da apropriação. Heidegger chama atenção para o fato de o Espírito se manifestar, segundo Hegel, *no tempo*. Mas o que isto tem a ver com a lógica da apropriação a que nos referimos? Ouçamos, do início, o argumento de Heidegger em *ST*.

Hegel, a exemplo de Aristóteles, pensa o tempo no contexto de uma ontologia da natureza. Na “física” de Aristóteles, o tempo é pensado em conjunto com “lugar” e “movimento”; na *Filosofia da Natureza* de Hegel, em conjunto com o “espaço”. Qual a importância do espaço para a concepção hegeliana de tempo?; e, mais especificamente, para a questão da apropriação? Tentemos mais um passo. Heidegger insiste que Hegel não trata do espaço *e também* do tempo; “A filosofia combate este ‘também’”. É que o espaço fornece a passagem para o tempo. De que modo? Segundo a sua definição objetiva, o espaço é tão somente “uma multiplicidade abstrata dos pontos nele diferenciáveis”. Mas algo deve ser ressaltado aqui: é que embora cada ponto se diferencie em si do espaço, sua natureza permanece espacial, isto é, idêntica ao próprio espaço. Segue daí uma primeira negação: enquanto espaço de diferenciação, o ponto se afirma como

25 *Phenomenology of Spirit*, pp 54-55.

negação do espaço; contudo, segunda negação, por ser ele mesmo espacial, o ponto acaba por negar a sua própria capacidade de diferenciação com relação ao espaço; “o ponto não ressalta do espaço como uma outra coisa que ele difere”. Conclui-se, então, que o espaço é a negação de uma negação: “O espaço é o indiferenciável da multiplicidade de pontos que estão, indiferenciadamente, um fora do outro.” Mas esta não é uma conclusão que se chega por uma simples intuição imediata do espaço: “Isso só é possível *no pensamento*, entendido como síntese que atravessa e supera tese e antítese”.<sup>26</sup> Ou seja, a negação da negação só se torna explícita quando, para além de sua simples intuição imediata, o espaço é posto pelo pensamento enquanto algo existindo “em si”. Neste momento, o ponto, posto pelo pensamento, sobressai da sua indiferenciação; “se ‘estilhaça’, diante de todos os outros pontos.” Segundo Hegel, acrescenta Heidegger, “essa negação da negação como pontualidade é o tempo”.<sup>27</sup>

Isto pode ser depreendido do seguinte modo: enquanto a reflexão percorre a indeterminação de um campo, o tempo se projeta dotando o ponto com a qualificação de um “agora”, o que, simultaneamente, o leva a constituir o espaço em sua verdade, como negação da negação.<sup>28</sup> Pela ação do pensamento, o “agora”, em seu eterno transcorrer entre o não-mais e o ainda-não, preserva o ponto em sua diferenciação com relação a todos os outros pontos. Como negação do espaço e negação, continuamente preservada, de sua própria espacialidade, o ponto se fixa na estrutura temporal do “agora”; ele passa a ser um “agora ponto”. A persistência do “agora”, que acompanha a diferenciação do ponto, é o tempo entendido como “devir intuído”.<sup>29</sup>

Segundo Heidegger, Hegel entende o Espírito de acordo com esta mesma estrutura formal do tempo: o Espírito é a atividade do pensar que *pensa a si próprio “enquanto apreensão do não-eu”*; e, portanto, enquanto tal, nega tal alteridade. Mas, por precisar do não-eu para pensar a si próprio, este processo de negação da alteridade do não-eu mostra-se, a princípio, como negação imediata do eu. Esta é a base da reconciliação como princípio da filosofia hegeliana; nela, a história se apresenta como o processo de

26 ST § 82, trad. port., meu grifo.

27 *Ibid.*, p. 243 ii.

28 Cf. Surber, J. P., “Heidegger’s Critique of Hegel’s Notion of Time” em *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. xxxix, March, 1979, n.3.

29 *Ibid.*

reconciliação do Espírito consigo mesmo. Em outros termos, a história é o processo temporal de apropriação do não-eu por parte do eu histórico, supra-pessoal, que é o Espírito. Neste sentido, o Espírito compartilha com o tempo a mesma estrutura de “negação da negação”: ele é a negação da alteridade que, inicialmente, se mostra como negação do “eu”.

Ora, é a natureza abstrata desta estrutura comum que leva Heidegger a situar Hegel como ainda inscrito na lógica da apropriação. Hegel concebe o tempo nos termos da estrutura abstrata de um “agora” que preserva, em seu eterno desvanecer em não-mais “agora” e antecipar do ainda-não “agora”, a diferenciação de um ponto no espaço. Um tempo abstrato, linear, sequência infinita de “agoras”, que preserva um ponto abstrato em um espaço abstrato. *E o Espírito se manifesta neste tempo*. Isto quer dizer que esta manifestação se dá como desdobramento de conteúdos universais,<sup>30</sup> através deste tempo linear e abstrato. Novamente, é a experiência mesma, ou a liberdade a que Heidegger se refere na *Carta*, que, mais uma vez, é obscurecida. Desta vez, pelo processo de objetivação do Espírito que, enquanto subjetividade histórica, transpessoal, desdobra-se no mesmo registro temporal de um mundo desprovido de ocupações imediatas, deliberações, de tomadas de decisão; enfim, de um mundo simplesmente dado.

A temporalidade ek-stática do *Dasein* é a resposta de Heidegger a este isolamento metafísico da experiência, enclausurada na subjetividade do sujeito: nela “nem o futuro nem o passado nem o presente, interligados, correspondem aos mesmos termos na linguagem comum, ordinária. O primeiro, como advir, no qual o *Dasein* já está projetado, não é o termo para onde se desloca, indefinidamente, em seu presente; o segundo, como *haver sido*, é um *passado-presente*, e o terceiro, enquanto presentificar, é o agora-aqui do confrontar-se com os outros ou com as coisas. [...] Assim, o futuro fundando o poder-ser da existência, o passado fundando o ser-no-mundo fáctico e o presente a queda [ie, o engajamento com os entes], são, cada qual, um *êxtase*, um sair fora [da subjetividade], e é o enlace recíproco entre os três, de tal modo que cada qual se produz em função de outro, o que constitui a *temporalidade*, também cognominada *extática*.”<sup>31</sup> O rom-

30 Como o “isto”, o “aqui” e o “agora” tratados na seção sobre a certeza sensível da *Fenomenologia*. Cf. n. 17 acima.

31 Benedito Nunes: “Experiências do Tempo”; em *Tempo e História*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992, p. 13.

pimento da clausura da subjetividade, pelas três *extases* temporais, significaria, deste modo, a dissolução do esquema da apropriação. Contudo, trata-se, ainda, de uma experiência muito precisa; a experiência do remetimento ao ser como traço essencial do *Dasein*. Estar remetido ao ser, e permanecer em tal remetimento, constitui *o que há de mais próprio* ao *Dasein*. A questão do *ser próprio* do *Dasein* (*Autenticidade*) e a questão do *primado do ser* são inseparáveis. Com isto, gostaríamos de terminar com uma interrogação: tal primado do ser, afirmado na filosofia de Heidegger, não acaba por se impor como princípio normativo ao universo das questões filosóficas, acarretando com isto uma repetição da lógica da apropriação? Se assim for, a passagem do sujeito ao *Dasein* representa menos uma superação da metafísica, no sentido da *Überwindung* a que nos referimos no início, do que uma "reincidência", no sentido da *Aufhebung*<sup>32</sup> hegeliana, da própria noção de sujeito.

---

32 Segundo Derrida, trata-se de "uma outra insistência do homem, rendendo, superando, suprindo o que ela destrói [...]". *Marges* (148-164). Um esboço de resposta heideggeriana a esta questão encontra-se em "Relève et Repetition", em Courtine, J-F: *Heidegger et la Phénoménologie*, J. Vrin, Paris, 1990.