

***Geviert*: o sagrado em Heidegger e a serenidade em Mestre Eckhart**

“Geviert”: the sacred one by Heidegger and the serenity by Master Eckhart

José Carlos Marçal*

Resumo

O objetivo deste artigo é discutir a possibilidade de uma convergência entre os conceitos de quadratura (*Geviert*), clareira (*Lichtung*) – em Heidegger – com o conceito de serenidade (*Gelassenheit*) em Mestre Eckhart. A partir dessa aproximação, torna-se possível pensar numa relação entre a tradição do pensamento da negatividade e a *Kehre* heideggeriana.

Palavras-chave: sagrado, negatividade, *Kehre*, ontologia.

Abstract

The aim of this paper is to discuss the possibility of a convergence between the concepts of quadrature (*Geviert*), clearing (*Lichtung*) - in Heidegger - with the concept of serenity (*Gelassenheit*) in Meister Eckhart. From this approach on, it becomes possible to think about a relationship between the tradition of negativity thought and the heideggerian *Kehre*.

Key words: sacred, negativity, *Kehre*, ontology.

Os verbos habitar (*wohnen*) e construir (*bauen*), em Heidegger, ganham um lugar especial quando lhe permitem pensar a quadratura (*Geviert*) terra e céu, deuses e mortais. Habitar é pensado em conexão com o ser do homem: “[...] habitar constitui o ser do homem”¹. Construir, por seu turno, é propriamente habitar, ganhando duas acepções, ou seja, construir como cultivo e crescimento e construir enquanto ato de edificar. Construímos enquanto somos aqueles que habitam. Habitar, em seu traço mais fundamental, indica que “[...] o ser do homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um demorar-se dos mortais sobre essa terra”². Esse de-morar-se aloja a quadratura numa pertença originária: terra e céu, deuses e mortais se

* Professor Doutor em Filosofia pela UFPE. Professor da Faculdade Joaquim Nabuco. E-mail: introitu@hotmail.com

articulam numa unidade. O sentido que Heidegger extrai dos elementos da quadratura são de caráter poético e mítico e isso mesmo a partir de seu retorno aos pensadores gregos matinais e na visita demorada ao poeta Hölderlin.

O solo poético em que o habitar é erigido surge quando Heidegger lança mão do poema “No azul sereno...” de Hölderlin e centra-se no verso “... poeticamente o homem habita”³. A linguagem – e aqui mais especificamente a linguagem poética – permite o acesso à essência do habitar. Enquanto medida privilegiada, a poesia, para Heidegger, é a “[...] capacidade fundamental do modo humano de habitar”⁴. A poesia, construindo a essência do habitar, desentranha, a partir de seu dizer, o traço fundamental dessa mesma essência. O homem habita sobre a terra e sob o céu e isso perante os deuses e enquanto pertencentes à comunidade dos homens, os mortais. Assim, o que significam os elementos da quadratura no pensamento de Heidegger? O que nos diz terra, céu, deuses e mortais?

Na obra *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger discute os conceitos de mundo e terra a partir de uma obra de Van Gogh. Mundo e terra são “[...] em si mesmos, cada um, segundo a sua essência, polêmicos e beligerantes”⁵. Há uma contraposição entre o mundo e a terra: mundo é humano, é onde realizamos a atividade humana, onde nos utilizamos da terra sobre a qual ele se encontra. Como explica Inwood:

Um mundo de atividades e produtos humanos é estabelecido pela domesticação e utilização da terra sobre a qual ele se encontra. A terra se defende, cobrindo de vegetação, destruindo e reivindicando as nossas obras se não as vigiarmos e protegemos. Terra e mundo precisam um do outro. O mundo fica sobre a terra e utiliza as matérias-primas da terra. A terra é revelada como terra pelo mundo.⁶

O mundo é entendido como a clareira das sendas das orientações essenciais. A abertura que o mundo representa permite que o ente saia de sua ocultação e a terra indica o elemento que deve salvaguardá-lo. Heidegger utiliza um tom poético para descrever os

elementos da quadratura. A terra “[...] é o sustento de todo gesto de dedicação. A terra dá frutos ao florescer. A terra concentra-se vasta nas pedras e nas águas, irrompe concentrada na flora e na fauna”⁷. O céu é “[...] o percurso em abóbadas do sol, o curso em transformação da lua, o brilho peregrino das estrelas, as estações do ano e suas viradas, luz e crepúsculo do dia”⁸. Os deuses são “[...] os mensageiros que acenam à divindade. Do domínio sagrado desses manifesta-se o Deus em sua atualidade ou se retrai em sua dissimulação”⁹. E os mortais “[...] são os homens. Chamam-se mortais porque podem morrer. Morrer diz: ser capaz da morte *como* morte”¹⁰. É essa simplicidade que Heidegger determina como quadratura: “Em habitando, os mortais são na quadratura”¹¹, daí o lugar privilegiado do verbo habitar acima mencionado.

Esse tom poético tem como meta atingir a sacralidade que se dá na “intimidade mesma da fenomenalidade em que se expressa o mundo por meio de ‘coisas’”¹². Na quadratura se dão terra e céu, deuses e mortais – mas no terceiro termo, os deuses, Heidegger indica que o Deus se manifesta. É preciso entender, então, o lugar do sagrado no pensamento heideggeriano para podermos pensar o lugar desse Deus que se manifesta. A abertura proposta pelo termo *Ereignis* dispõe o homem diante da quadratura e acena para o sagrado e o Deus. Mas em que sentido se pode pensar o sagrado aqui proposto e Deus? Sobre o sagrado, explica Batista:

O sagrado não é algo qualquer e muito menos um Deus transcendente, conforme é apresentado pelo pensamento judaico-cristão. Ele é, na verdade, o ente enquanto acontecendo como “coisa”. O sentido de sagrado também pode ser compreendido a partir da dimensão em que ocorre a revelação da “coisidade” da coisa. O sagrado, que não se dá em uma dimensão transcendente e atemporal, tem como horizonte “quatro” elementos: a terra, o céu, os mortais e os imortais (os deuses). [...] Sagrado assume também o significado daquilo que permite que a coisa apareça como sagrada e que possibilita o âmbito no qual acontece o sagrado. Para Heidegger somente a lingua-

gem poética é capaz de alcançar a profundidade em que se dá a epifania da coisa, indizível em linguagem científica e inabordável pelo método lógico-formal. Para alcançar o sagrado, o homem não tem que erigir para si nenhum templo, mesquita ou igreja, pois ele se dá lá onde o homem “mora”, isto é, em sua estância própria, no seu modo de existir no mundo.¹³

O passo inicial dado por Heidegger em direção ao sagrado se dirige aos gregos matinais: Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Esse passo de volta refuta a origem enquanto princípio (*Principium*), querendo pensá-la à luz do abismo (*Ab-Grund*). Heidegger foge da determinação *daquilo que é* a origem, reconhecendo o mistério que lhe é próprio. Esse traço de mistério está em consonância com a dinâmica própria do ser, o ocultamento. Dos pensadores matinais, portanto, Heidegger retira não apenas os elementos que serão fundamentais em sua ontologia, mas recolhe também o sentido dos deuses e do sagrado, portanto, essenciais na determinação do tema na sua virada.

De Anaximandro, Heidegger recolhe a duplicidade do ser, a diferença ontológica. De Heráclito, Heidegger escuta a φύσις (representada pela deusa Ártemis – abrigo para o surgimento e declínio) e o λόγος (entendido como a reunião dos “[...] indícios que remetem aos extremos, compreendidos enquanto surgimento e declínio, estando assim esses indícios também presentes em suas constitutivas possibilidades de ausência e, por conseguinte, abrindo uma ‘região inobjetual’ (*gegenstandlosen Gegend*)”¹⁴). De Parmênides, Heidegger ouve a deusa ἀλήθεια que possui como traço fundamental o velamento. A dinâmica da ἀλήθεια comporta a um só tempo λήθη e ψεύδος: 1. Λήθη enquanto ocultação (*Verbergung*) dita, para além da presença de si mesmo, a regência da essência do ser no sentido do α- dito privativo, já que λήθη está “[...] manifestamente incluído (de um ponto de vista linguístico) em ἀλήθεια”¹⁵. Sendo assim, ἀλήθεια - como aquela que rege a φύσις - possui como coração a λήθη e pode ser pensada a partir do jogo entre velamento (*Verborgenheit*) e desvelamento (*Unverborgenheit*). Heidegger cita o mito da Politeia de Platão para assegurar à lh/qh o âmbito que deixa e faz aparecer e vigorar alguma coisa, o que lhe confere um campo “demoníaco” num sentido excepci-

onal e 2. O termo ψεῦδος indica um modo de ocultação e uma maneira em que aquilo que está velado se dá. Τὸ ψεῦδος possui como traço fundamental o encobrimento e o desencobrimento – o encobrir em sentido mais amplo – e, nesse sentido, rompe como sentido contrário à ἀλήθεια. O demoníaco (*Damönischen*) citado em relação à λήθη permite Heidegger vislumbrar a essência das deidades gregas e o extraordinário. Esclarece Daniel Toledo:

Daimónion é então “a intrusão do extra-ordinário no ordinário” (*die Hereinwesung des Ungeheuren in das Geheure*), sendo os deuses gregos, *daímones*, “aqueles que acenam e indicam do ordinário para o extraordinário”. Por fim, esta é, em síntese, “a referência à essência dos deuses, referência que repousa no ser” e que constitui assim a deidade que se entrega ao revelado. Esta entrega é a inserção na “localidade do extraordinário: o campo da ocultação que se retrai”¹⁶.

Nesse percurso, Hölderlin surge como um poeta privilegiado e que possui, a partir da fundamentação originária da questão do ser pelos pensadores matinais, uma voz que acena para a origem. Toledo cita o texto *Über den Anfang* (GA 70) para indicar a aproximação que Heidegger estabelece entre Hölderlin e os pensadores matinais como uma chave para entender o sagrado em seu pensamento.

Na obra “*Über den Anfang*” (2005), é sugerida, para a interpretação de Hölderlin, a leitura de Anaximandro, Heráclito e Parmênides. No parágrafo 138, intitulado “O Sagrado e o Ser” (“*Das Heilige und das Seyn*”), Heidegger afirma: “Ambos designam o mesmo, e contudo, não o mesmo.” O que há de comum em ambos é que eles “manifestam” o que “predomina e se apresenta antes dos deuses e dos homens; antes e por sobre eles,...” E que, “não obstante, os nomeamos ‘a origem’: O Sagrado e o ser designam a mais própria história da outra origem.”¹⁷

O sentido dos deuses adquire um caráter ontológico, pois eles se dão no âmbito da verdade do ser. Hölderlin visita o pensamento originário e pode, assim, pensar e nomear o sagrado. De fato, o lugar privilegiado de Hölderlin reside mesmo no fato do poeta trazer o sagrado à palavra. Pensamento e poesia habitam o mesmo, estão ambos expostos à abertura do ser: a poesia “[...] possui, portanto, uma intimidade, uma união essencial com a linguagem”¹⁸. Mas o dizer poético possui como essência a instauração da verdade, a desocultação. A palavra poética é, para Heidegger, “[...] a própria doação originária e fundante”¹⁹. O pensamento de Heidegger encontra em Hölderlin um aceno que o encaminha em direção ao sagrado:

O sagrado, para o qual se volta o pensamento de Heidegger e a poesia de Hölderlin, impõe à palavra a renúncia de ser em última instância. Por isto, tanto os poemas de Hölderlin, quanto a filosofia de Heidegger, velam mais do que esclarecem. A poesia aponta para a abertura na qual todo pensar se abisma. A designação poética remete assim ao que se antepõe ao pensamento, indica o aberto que permite e exige a linguagem que lhe corresponda na “insuficiência”, numa precariedade que arroja o pensamento ao infundado, no que se mantém em uma clareira de significação aquém do ôntico.²⁰

Como o sagrado aponta para a abertura em que o ser pode ser pensado na sua radicalidade, não cabe inserir aqui o sentido transcendental do Deus judaico-cristão como acima nos referimos. Sagrado e ser não podem ser preenchidos com conteúdos objetivos. O sagrado, enquanto o in-aproximável (*das Un-nahbare*), “[...] desloca toda experiência de sua habituação e lhe subtrai assim a posição”²¹. Esse novo modo de experiência abre o aberto ao olhar do homem: “‘Ver’ a abertura, até mesmo compreendê-la, é o que distingue os seres humanos”²². O caráter da abertura (*Offenbarkeit*) permanece um mistério e, assim, na sua proximidade com o ser, o sagrado – radicado no ser – exige que todo o seu sentido permaneça sempre aberto e inesgotável.

O sentido da abertura e da relação entre ser e sagrado impede que se possa pensar um Deus ôntico em Heidegger. Como diz Heidegger, “o que é sagrado tanto recebe a sua luz do azul como nele encobre sua própria escuridão. Retraindo-se, o sagrado instaura relações. O sagrado sabe chegar, preservando-se na retração relacionadora”²³. O sagrado, em sua espantosidade (*Entsetzlichkeit*), permanece ainda velado. Na análise do hino “Der Ister”, de Hölderlin, Heidegger conjuga sua compreensão do Deus do sagrado e da abertura com sua compreensão sobre a tradição metafísica onto-teo-lógica: a teologia não pode falar desse Deus, uma vez que todo entendimento teológico já pressupõe um *théos*, um deus e esse Deus, em comunhão com o sagrado, é também ocultamento. O sagrado é o espaço da deidade e se dá na iluminação que o ser traz de sua própria verdade. O sagrado, por fim, “[...] é renúncia de si enquanto concessão à divindade que lhe advém a partir de seu espaço de jogo aberto pela retração do ser. Mas nesse advento, a divindade também já se deve dar ao modo do sagrado. Logo, o sagrado é a *esfera* (*Sphäre*) onde os deuses se velam”²⁴.

Parece, então, justa a recusa de Heidegger em aceitar a tradição metafísica de caráter onto-teo-lógico que unia ser e Deus numa única esfera como um pensamento radical diante da diferença ontológica. Contudo, a *tradição do pensamento da negatividade* porta em seu dizer um traço que aponta para Deus sempre por seu encobrimento, sua negatividade que só pode ser aproximada pela via negativa. Heidegger, pelo viés da proximidade entre sagrado e ser e pelo descobrimento de seu sentido velado via dizer poético, aproxima-se do dizer místico, que busca a união com a divindade – o sagrado em seu sentido, para esta tradição, negativo.

Nesses termos, o sagrado em Heidegger permite conjugar a abertura e o caráter de direcionar-se do ser – o destinamento do ser e o *Ereignis* – com as estruturas da tradição negativa que se abre com Filon, atinge a teurgia negativa de Plotino e Proclo, é cristianizada por Dionísio no seu *Corpus Areopagiticum* e atinge os sermões de Mestre Eckhart. Verifica-se, portanto, a possibilidade de estabelecer convergências entre a clareira (*Lichtung*), o destinamento do ser e a serenidade (*Gelassenheit*), entre a quadratura e a abordagem da via ne-

gativa da mística eckhartiana e neoplatônica. De fato, o sagrado funciona tanto como um ponto focal na quadratura quanto um centro das radiações para a abertura da alma em direção a Deus – pensado aqui em termos da radicalidade não ôntica da tradição do pensamento da negatividade: a abordagem de caráter não entitativo sobre Deus e a dimensão da Divindade (assim como em Dionísio e em Eckhart, respectivamente)²⁵. O lugar de Deus em Heidegger – seu caráter eminentemente ontológico – permite-nos pensar numa aproximação entre a tradição citada e o percurso final da *Kehre* heideggeriana – e mais especificamente entre o sentido da clareira e a serenidade.

Lichtung – a clareira – significa o desvelamento da ocultação que, para Heidegger, “constitui a essência integral da ἀλήθεια”²⁶. Mas, antes que se trate da questão sobre a verdade, é preciso que se conjugue a clareira com o destinamento do ser para alcançar o sentido de *Gelassenheit*. A clareira é, segundo Heidegger, o que “garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se”²⁷ e, mais ainda, “é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta”²⁸. A clareira é um fenômeno originário onde tanto o espaço quanto o tempo estático e “tudo o que neles se apresenta e ausenta possui o lugar que recolhe e protege”²⁹.

Se em Heráclito já temos o entendimento de que a φύσις indica o desabrochar a partir de si – indicação que para Heidegger já assinala a essência inicial do ser – é preciso, portanto, pensar a abertura em que o desabrochar se faz presente. O avançar no aberto que permite que todo ente seja o que é, indica o traço essencial da φύσις enquanto traço “fundamental pelo qual todos os entes vêm a ser *enquanto entes*”³⁰. Este processo originário não pode ser observado no ente em si mesmo, uma vez que a φύσις assim concebida fala do ser do ente. Assim, na conjugação do desabrochar, manifestar-se e erguer-se abrindo é que φύσις é entendida como *aparecer*. Este aparecer assinala um caráter fundamental do ser: desocultar-se. Em relação à *Física* de Aristóteles, Heidegger une a φύσις e o ser para atingir uma visão que procura ir além do equívoco que permanece quando não escutamos com atenção a afirmação de que “ser é nu/siv, o que se manifesta a partir de si”³¹. Escreve Heidegger:

Desocular-se é um traço fundamental do ser. Isso parece querer dizer: existe o ser, e este ser tem então além disso ainda o atributo, que ele se desoculta. Mas o ser não é provido com o atributo de se desocular, senão que o desocular-se pertence ao que é próprio do ser. O ser tem seu próprio no desocular-se. O ser não é algo anteriormente por si, que é depois em primeiro lugar realizado por desocular-se. Desocular-se não é um atributo do ser, senão: desocular-se pertence à propriedade do ser.³²

Para evitar o sentido ainda oblíquo que a expressão “pertencer à propriedade” pode trazer, Heidegger afirma que “o ser pertence à propriedade do desocular-se”³³. Contudo, ainda radica na essência do próprio ser o fato de que para nós – o homem, o *Dasein* – o ente, seja o mais manifesto e o ser o menos manifesto, já que o desocular-se quando se desoculta possui um ocultar-se, um retirar-se: “Ser como um remeter-se clarificador é ao mesmo tempo retirada. Ao destino do ser pertence a retirada”³⁴. Mas antes que se possa pensar esse destino do ser e buscar convergências com a doutrina eckhartiana do “nascimento do Filho” e da centelha da alma, faz-se necessário entender como da clareira chegamos a esse destino, ao apelo que o ser reivindica ao *Dasein*.

Na sua arrancada em busca pelo sentido do ser, Heidegger parte dos pensadores gregos matinais para alcançar a primeira escuta em que o apelo do ser se fez presente em nossa História ocidental. Como Heidegger entende a essência integral de ἀλήθεια como o desvelamento da ocultação, ele propôs o termo *Lichtung* para falar da exigência de que o desvelamento reclama de um aberto prévio e que, portanto, há a abertura deste aberto. Heidegger acentua a diferença entre o adjetivo claro (*licht*) e a luz (*Licht*) com o termo *Lichtung*: o último, a clareira, “não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboa e o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância”³⁵. O tom poético aqui usado quer falar do terreno tornado livre onde tanto a luz e a sombra podem jogar. É a claridade que torna possível tudo o que aparece: trata-se de

uma *região livre*. A procura por algo prévio à luz mostra o passo atrás dado por Heidegger em relação à tradição grega:

Se a problemática da luz é constante em toda a história do pensamento ocidental – e isto desde Platão, para quem a *iōde/ia* é inconcebível sem claridade – a meditação heideggeriana dá um passo atrás: não há certamente ideia sem claridade que a torna visível, mas não pode haver claridade nem, portanto, visibilidade, sem a *Lichtung*.³⁶

A clareira fala tanto da claridade, daquilo que se mostra, quanto do ocultamento, o que permanece não desvelado. O traço essencial aqui se mostra no fato de que, na clareira, há uma retirada e um mostrar-se, um desvelamento e um ocultar-se. O ser salvaguarda o seu próprio no desocultar-se, onde o ocultar-se é o modo no qual o ser perdura e, mais importante aqui, remete: se consente. Mas como se dá esse remeter-se do ser? Heidegger explicita: “O ser remete-se ao homem, ao instalar, luminescente, um espaço de jogo temporal para o ente como tal. O ser desdobra-se como um tal destino, como desocultar-se, que, simultaneamente, perdura enquanto ocultar-se”³⁷. É nessa direção que Heidegger define o destino do ser:

Quando nós dizemos a palavra <<destino>> do ser, então queremos dizer que o ser se nos atribui e se aclara e clarificante arruma o tempo-espaço, onde o ente pode aparecer. No destino do ser, a história do ser não é pensada a partir de um acontecer, que é caracterizado através de uma evolução e de um processo. Pelo contrário, define-se a essência da história a partir do destino do ser, a partir do ser enquanto destino, a partir daquilo que se nos remete, ao retirar-se. Ambos, remeter-se e retirar-se, são um e o mesmo. Não de duas maneiras distintas. Em ambos rege de um modo diferente o perdurar mencionado anteriormente, em ambos, isto é, também na retirada, aqui até ainda mais essencialmente. O termo destino do ser não é uma resposta, mas uma pergunta,

entre outras a pergunta pela essência da história, na medida em que nós pensamos a história enquanto ser e a essência a partir do ser.³⁸

A partir do destino do ser, pode-se pensar no caráter destinável do ser. Esse caráter destinável – o ser se nos remete – unido ao próprio destino do ser pode ser traduzido como “*o destinamento do ser*”. Esta expressão que se propõe não fala apenas do próprio destino do ser no sentido de atribuir-se e se aclarar, mas também no caráter destinável do ser, ou seja, ao remetimento e sua recepção. O remetimento significa que o ser sempre se nos remete e que no espaço clarificante torna possível que o ente como tal se mostre e que a História possa adquirir seu sentido mais originário. Heidegger alinha o fundamento e o destino do ser para falar do envio do ser ao Dasein, pois somos nós que recebemos aquilo que se nos remete. *O destinamento do ser* unifica a plurivocidade do sentido do destino do ser e do seu caráter destinável, além de acentuar o caráter de recepção do remetimento que o *Dasein* possui diante do apelo do ser. *O destinamento do ser* responde tanto pelo envio como pelo recebimento, tanto pela clareira quanto pelo jogo que se dá na mesma, tanto pelo desvelamento quanto pela ocultação.

O ser se dirige a nós em retirada e “se dirige através dele, os mesmos a quem o ser, enquanto tal destino, nega a clareira da origem da sua essência”³⁹. Somos nós os da clareira do ser e aqui, em definitivo, conquista-se o sentido da expressão *destinamento do ser*: na clareira em que o destino do ser joga, o Dasein possui a compreensão do ser, ou seja, na sua essência, o Dasein está aberto no projeto do ser. Essa compreensão adquire sua força maior quando posta em conexão com a clareira, numa clareira do ser. No destino do ser, “o ser não exprime outra coisa senão: remeter-se da aclaradora instalação da área para uma aparição do ente numa respectiva matriz, com uma retirada simultânea da origem da essência do ser como tal”⁴⁰. *O destinamento do ser* clarifica não apenas o sentido da aparição, mas também do envio, ocultação e recebimento.⁴¹

A conquista dessa expressão é valiosa para entender com mais acuidade o sentido que Heidegger dá ao vocábulo *Gestell* e à conexão dele com o pensamento calculador e o pensamento originário

e o salto em direção à serenidade (*Gelassenheit*). No Capítulo 2, de *O Princípio do Fundamento*, 1.1., trata-se da questão da técnica e assinalamos que o pensamento, em sua abertura original, mostra-se como um recolhimento do presente. Na tese de Heidegger, o pensamento pertence ao ser e o pensamento meditante é aquele que se mantém na obediência ao ser; o pensamento calculador, por sua vez, é aquele que se afastou de seu elemento original. O desdobramento das discussões sobre a técnica, o pensamento calculador e o pensamento meditante encontra seu desfecho no discurso pronunciado em 30 de outubro de 1955 em Messkirch em razão da celebração do 175º aniversário do compositor Corandín Kreutzer, e publicado por Neske, Pfullingen, em 1959, intitulado “Serenidade”, que foi seguido do escrito “*Debate sobre a Serenidade. De uma conversa sobre o pensar em um caminho do campo*”. Heidegger parte da admissão de que somos dominados pela ciência e pela técnica, centrados no pensamento calculador, o pensar que “planifica, controla, organiza, investiga”⁴², voltado para determinados resultados, mas não centrado num processo meditativo sobre o sentido de tudo o que é.

Como já indicado anteriormente, Heidegger não quer pensar a ciência como uma arte diabólica. O homem depende dos objetos da técnica. O problema reside na nossa relação com eles. Para Heidegger, a atitude adequada é que se deixem “os objetos técnicos entrar em nosso mundo cotidiano e, ao mesmo tempo deixemos-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior”⁴³. O objetivo de Heidegger no diálogo entre o investigador, o erudito e o professor é alcançar o sentido de *Gelassenheit* como a essência do pensar. A serenidade é a atitude que diz simultaneamente sim e não ao mundo técnico, um pensar que é o pensar do pensador, ou seja, o pensar meditativo. O pensar meditativo não nos aparta das coisas: “O pensar meditativo não nos aliena da realidade. Ao contrário, mantêm-nos extremamente focado em nossa realidade, no *hic et nunc* de nosso ser, ‘existência’”⁴⁴. O pensar meditativo nos engaja em nós mesmos, nos recoloca em direção à clareira, ao nosso próprio ser. Trata-se de uma atitude:

A atitude pela qual nos mantemos abertos ao sentido oculto do mundo técnico é a abertura ao mistério (*die Offenheit für das Geheimnis*). Tal abertura e a serenidade se pertencem mutuamente. A partir desta relação, o estar-no-mundo torna-se outro. Esta atitude nos promete um novo solo e um fundamento sobre os quais subsistir, um novo enraizamento que se aproxima e nos permite pensar de que forma poderíamos estar no mundo técnico, mas ao abrigo de sua ameaça. A Serenidade para com as coisas indica uma nova relação para com as coisas, situando-nos além da relação moderna de sujeito e objeto, que é apenas uma variação histórica da relação do homem com a coisa, onde por um lado, as coisas se convertem em objetos antes mesmo de atingirem a sua natureza coisal (*Dingwesen*) e por outro, o homem convertido em eguidade (*Ichheit*), se mantém preso à definição de sua própria essência como animal rationale e não investe em procurar a sua essência além de si mesmo.⁴⁵

A serenidade em direção às coisas é “uma expressão de uma mudança no pensar. Pensar não é apenas calcular, mas ponderar o sentido envolvido e oculto por trás daquilo com que nos relacionamos e com a qual estamos engajados”⁴⁶. Neste ponto, é preciso salientar que Caputo encontra nesta serenidade heideggeriana uma convergência com a tradição mística de Eckhart: Heidegger não encontra uma palavra melhor do que serenidade (*Gelassenheit* do vocabulário eckhartiano) para descrever essa relação de cooperação do Dasein para com o ser, ou seja, trazendo o ser para sua verdade.

O professor, no diálogo referido, assinala que se ele apenas possuísse a serenidade certa, então ele estaria livre do querer. Contudo, o professor acentua que há uma diferença entre a serenidade defendida por ele e a preconizada pelos místicos: a serenidade não significa livrar-se da própria vontade em direção à vontade divina. Caputo entende que a posição de Heidegger só é possível de ser defendida porque Heidegger não queria pensar a serenidade em termos de moralidade, uma vez que o amor próprio (*Eigenliebe*) e a vontade

pessoal (*Eigenwille*) parecem indicar, na doutrina de Eckhart, defeitos morais.

O ponto de contato entre a serenidade eckhartiana e a serenidade heideggeriana reside na atitude de indicar um perigo e apontar para uma dimensão mais profunda do homem, seja libertando-o de uma compreensão que objetifica o ser (antropologia filosófica), seja indicando o perigo do racionalismo e da absolutização da razão contra a fé (atitude religiosa presente na mística). Além do mais, há, em ambas as atitudes, uma orientação em direção à “pobreza”, já que Heidegger “também enaltece o simples e o rural”⁴⁷, uma vez que o homem é o pastor do ser – não o senhor das coisas, dos entes e tampouco do ser: “A pobreza do *Dasein* é que ele não tem poder de dispor do ser”⁴⁸. Para Caputo, a falta da metafísica é como o falso orgulho, já que neste último o homem pretende ser o que não é e não enxerga o que realmente é. Mas Heidegger não parece disposto a aceitar essas similitudes. Como explica Bauchwitz:

Como sugere M. Álvarez Gómez em seu artigo “Raíces místicas del pensamiento de Heidegger”, Heidegger conhece e recebe as influências de Mestre Eckhart e Angelus Silesius e “traduce la mística al pensamiento filosófico[...] Mestre Eckhart é lembrado no diálogo pela ressonância que possui a serenidade-gelassenheit em sua obra, mas, de uma forma inesperada, Heidegger quer mostrar uma diferença: “inclusive a serenidade pode ser pensada ainda dentro do domínio da vontade, tal como sucede com os antigos mestres do pensar, p.ex. o mestre Eckhart. De quem, no entanto, há muito de bom que aprender”. *É estranho que Heidegger recuse a aproximação com Eckhart*, que é conhecido pela sua doutrina do desprendimento ou abandono. De fato, Heidegger conhece e cita o mestre de Erfurt em diversas partes de suas obras. Aqui, no entanto, Heidegger nos diz que a sua “serenidade não menta o abandono da vontade própria em favor da vontade divina”. *O que nos surpreende é que em Eckhart tal abandono deveria ser matizado, porque deus*

*não possui esta vontade e nem é mais o mesmo deus da tradição, em termos heideggerianos, onto-teo-lógica. Por outra parte é evidente que o termo em Heidegger se mantém em um âmbito totalmente distinto ao vivido pelo místico e surge como resposta ao mundo da técnica contemporânea.*⁴⁹

Entretanto, vale ressaltar que o mundo da técnica contemporânea está diretamente ligado ao pensamento calculador. A serenidade em Heidegger aponta para o não querer, ou seja, uma determinação que ainda continua significando um determinado querer, mas tomado por um não que abdica do próprio querer: “Essa recusa patente na expressão do não querer é a recusa daquilo que vige em e pelo pensamento calculador. A expressão não se limita à negação do vigente senão que nela se antecipa um novo comportamento”⁵⁰.

Este comportamento do não querer é um deixar ser próprio da serenidade e que envolve, em si mesma, uma negação e que permanece absolutamente fora de qualquer tipo de querer. O sentido do não querer trafega de uma estância de pura negação a uma atitude: “No início da conversação, Heidegger parece favorecer o primeiro sentido de não-querer – querer não querer (*willentlich dem Wollem absagen*). Mas, então, ele acrescenta que é ‘pelo significado’ deste primeiro sentido (*durch dieses*) que nós alcançamos o ‘pensar que não é um querer’”⁵¹.

Essa atitude significa um salto em direção “para nenhum outro lugar que aquele onde já nos encontramos e estamos admitidos, se ele aparece remoto é porque permanece oculto, embora sendo o mais próximo”⁵². O caráter próprio aqui não é de uma atividade, “pois ela não pertence ao domínio do querer”⁵³. Assim como Eckhart determina que o homem deve libertar-se das criaturas através do abandono de seus desejos e de seu querer com o intuito de atingir uma região em que a alma é de modo mais próprio e em que pode relacionar-se com Deus em sua revelação, Heidegger nos fala da necessidade de se livrar (*Losgelassensein*) dos entes e do pensamento representacional – entendido aqui como o horizonte do representar subjetivo-transcendental – para atingir a essência do pensamento. Só indo além do representar

transcendental-horizontal – que é uma renúncia – é que o Dasein pode atingir a região da abertura, a região que vem ao nosso encontro (*das uns Entgegenkommende*). Esta região (*Gegend*) é a região de todas as regiões: a região do encontro: “Esta abertura em si mesma, ‘a região de todas as regiões’, é aquilo que ‘vem nos encontrar’, assim que nós começamos a pensá-la como ‘a região’, ela se revela a si mesma como ‘aquilo que vem nos encontrar’”⁵⁴. A região pode ser pensada em conexão com a verdade do ser em direção ao ente:

A Região é tanto amplidão livre (*freie Weite*) quanto morada (*Weile*), de modo que nela o aberto se mantenha e se sustente, deixando cada coisa abrir-se no seu repouso próprio. E, por isso, a Região menos vem ao nosso encontro do que se retira, dando abrigo a todas as coisas, de tal maneira que nela já não possuem o caráter de objetos diante de nós, senão que jazem, descansando no repouso de seu próprio ser.⁵⁵

Se se meditar sobre a relação entre *Gegend* e *Gelassenheit*, percebe-se que o aberto da região possui o caráter de determinação da relação do ser com o *Dasein* (em que se faz ouvir a verdade do ser, *Gegnet*) que se opera na atitude da serenidade. Além disso, a serenidade possui privilégio na relação com a região, já que a serenidade é “o envolvimento outorgado pelo aberto e aponta para um comprometimento com o não querer. Em consequência, como um pensar que não representa, a ação meditativa deve possuir uma espécie de energia ativa (*Tatkraft*) e resolução (*Entschlossenheit*) que de nenhum modo possuem o teor de uma vontade”⁵⁶.

Em Eckhart, a serenidade está diretamente ligada ao desprendimento. Eckhart exalta o desprendimento acima de todas as virtudes – o que ainda lhe confere um caráter moral – pois ele “força a Deus a me amar”⁵⁷. A alma se abre para que Deus possa entrar mais intimamente nela e “unir-se melhor comigo do que eu poderia unir-me com Deus”⁵⁸. Assim como a serenidade em Heidegger, Eckhart traça um movimento que abandona as criaturas, os entes, e se dirige para uma região em que encontra sua essência mais profunda, originária e verdadeira. Mas salta, também, para além do âmbito moral:

“Gelassenheit” em Mestre Eckhart não é para ser confinada dentro da esfera da moralidade. Ela pressupõe, para ser claro, a própria purificação moral. Isso é óbvio a partir de nossa leitura do tratado O Desprendimento no primeiro capítulo onde Eckhart argumenta que o desprendimento é a perfeição e o florescimento de todas as virtudes [...] Contudo, no sermão sobre a pobreza [...] Eckhart quer ir além do bem e do mal, isso é, além dos desejos bons e dos desejos maus para adentrar o reino do querer desconhecido em que o fundamento de Deus e o meu fundamento são o mesmo.⁵⁹

Eckhart quer mergulhar no abismo divino saltando pelo barulho e tarefas do mundo. Heidegger quer saltar sobre o pensamento calculador para atingir a região em que o ser revela seu sentido e verdade. Caputo entende que a não aceitação de Heidegger à serenidade eckhartiana reside no equívoco de Heidegger em entender que essa se resumiria ao seu sentido moral. Para Eckhart, a serenidade exige não apenas a suspensão do querer num sentido estrito, mas sim em todo e qualquer sentido. A alma deve livrar-se do falatório – tanto interno quanto externo – livrar-se “de todos os conceitos, de todas as imagens e todas as representações para ter um ‘templo vazio’ em que Deus possa vir”⁶⁰. Nessa união, em que a alma entra no abismo da divindade apartada das coisas, ela é admitida na região originária em que as coisas retiram seu sentido. A persistência da alma no desprendimento é atingir a serenidade e permanecer nessa união. Heidegger parece indicar que na serenidade “parece haver, portanto, uma persistência (*Ausdauer*) do homem em manter-se na origem de sua própria essência, o permanecer confiado à pertença da Região”⁶¹.

Assim como o desprendimento nos coloca na região em que posso forçar Deus a me amar e unir-se à sua origem, o *Gegnet* – “outro nome para a verdade do ser”⁶² – move-se para nós e nos encontra através do pensamento meditante que põe o Dasein na região em que a serenidade possibilita o seu modo autêntico de ser ao postar-se na clareira, na abertura. O termo *Brauchen* indica, em Heidegger, o fato de que ser e *Dasein* se pertencem mutuamente. O evento da

verdade só ocorre na clareira, na abertura, apesar de esse evento não ser determinado pelo *Dasein*. Eckhart parece apontar no mesmo sentido dado por Angelus Silesius de que Deus e homem possuem uma co-poetência, já que Deus é tido como importante para a alma assim como a alma é importante para Deus.⁶³

Eckhart, ao ir além do querer e atingir uma região em que o aspecto relacional é decisivo, parece se aproximar daquilo que Heidegger quer pensar quando fala na serenidade. Ambos os pensadores indicam um modo impróprio de ser do *Dasein* ou da alma e indicam o pensamento calculador ou o falatório cotidiano (a consolação nas coisas) como indicações de que ainda não se atingiu a região radical em que o ser ou Deus possam falar a verdade. O *Dasein* e a alma saem de uma região de confinamento e desconhecimento da escuta atenta da verdade de Deus ou do ser para atingir a revelação, através de uma região privilegiada e de uma atitude também privilegiada, do sentido mais radical doado por Deus ou pelo ser num apelo direcionado à alma ou ao *Dasein*.

A dimensão aqui analisada coloca, num mesmo terreno, a *Gelassenheit* eckhartiana e a serenidade heideggeriana, quando aponta o equívoco de Heidegger em entender a primeira apenas em seu âmbito moral, portanto, de natureza ôntica. Eckhart, se quer atingir a esfera originária em que Deus se dirige à alma e essa pode ouvir, no silêncio do desprendimento e na postura da serenidade, seu apelo, então parece mesmo necessário que ele tenha ido além das determinações morais da serenidade. Em ambos pensadores, percebe-se a construção de uma compreensão que vai além de um dizer entitativo e que se força muito mais no caráter relacional da abertura: seja de Deus para com a alma, seja do ser para com o *Dasein*.

Notas

- ¹ HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. In: _____. *Ensaio e Conferências*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 128
- ² Op. Cit. p. 129.
- ³ Idem. “...Poeticamente o homem habita...”. In: _____. Op. Cit. p. 165.
- ⁴ Op. Cit. p. 179.

- ⁵ Idem. *A Origem da Obra de Arte*. Lisboa: Edições 70, 1977. p. 44.
- ⁶ INWOOD, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Oxford-Malden: Blackwell, 1999. p. 50.
- ⁷ HEIDEGGER, M. *Construir; habitar; pensar*. Op. Cit. p. 129.
- ⁸ Op. Cit.
- ⁹ Op. Cit.
- ¹⁰ Op. Cit.
- ¹¹ Op. Cit.
- ¹² BATISTA, João Bosco. Geviert: o sentido do sagrado no pensamento de Heidegger. “*Existência e Arte*”. Universidade Federal de São João Del Rei. Ano III, nº III, janeiro a dezembro de 2007. In: http://www.ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/3_Edicao/Joao%20Bosco.pdf. Visitado em 18/05/2011. p. 1.
- ¹³ Op. Cit. p. 2.
- ¹⁴ TOLEDO, Daniel S. Heidegger e a dimensão do sagrado no pensamento originário. *Revista Ítaca*. IFCS-UFRJ, nº 13, 2009. p. 164.
- ¹⁵ ZARADER, M. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa : Piaget, 2004. p. 80.
- ¹⁶ TOLEDO, Daniel S. Op. Cit. p. 166.
- ¹⁷ Op. Cit.
- ¹⁸ ZANELLO, Valeska. A linguagem poética em Heidegger. *Educação e Filosofia*. v. 18, n. 35/36, jan-dez. 2004. p. 293.
- ¹⁹ Op. Cit. p. 303.
- ²⁰ TOLEDO, Daniel S. Traços hermenêuticos para a compreensão do sagrado em Heidegger. *Kínesis*, Vol. III, nº 05, julho, 2011. p. 214.
- ²¹ HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 63. Apud Op. Cit.
- ²² HEIDEGGER, M. *Hölderlin´s hymn “The Ister”*. Indiana: Indiana University Press, 1996. p. 91.
- ²³ Idem. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 34.
- ²⁴ TOLEDO, Daniel S. Op. Cit. p. 220.
- ²⁵ Quando insistimos para o fato de que há elementos místicos no pensamento do segundo Heidegger, mas o mesmo não pode ser tratado como um místico, isso se torna ainda mais evidente pela dimensão mesma do sagrado apontada aqui. A linguagem poética fala do ocultamento do sagrado e da inesgotabilidade desse velamento, enquanto a linguagem mística acena para a mesma profundidade do velamento, mas permite inferir uma união espiritual com a Divindade.
- ²⁶ ZARADER, Marlene. *Heidegger e as Palavras da origem*. Op. Cit. p. 82
- ²⁷ HEIDEGGER, Martin. *O Fim da Filosofia*. In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril, 1984. (Os Pensadores). p.77.
- ²⁸ Op. Cit.
- ²⁹ Op. Cit.

- ³⁰ ZARADER, Marlene. *Heidegger e as Palavras da origem*. Op. Cit. p. 45.
- ³¹ HEIDEGGER, M. *O Princípio do Fundamento*. Lisboa : Piaget, 2000. p. 104.
- ³² Op. Cit.
- ³³ Op. Cit.
- ³⁴ Op. Cit. p. 105.
- ³⁵ Idem. *O Fim da Filosofia*. Op. Cit. p. 77.
- ³⁶ ZARADER, Marlene. Op. Cit. pp. 84-5.
- ³⁷ Idem. *O Princípio do Fundamento*. Op. Cit. p. 114.
- ³⁸ Op. Cit. p. 95.
- ³⁹ Op. Cit. p. 127.
- ⁴⁰ Op. Cit. p. 131.
- ⁴¹ Não cabe aqui trazer à tona, em toda sua amplitude e desdobramentos, a questão da relação entre ser e tempo. Tempo e ser não podem ser reduzidos a puros entes, logo Heidegger sugere que há (*es gibt*) tempo e há ser. *Es gibt* nos fala de uma doação – Heidegger a caracteriza pela palavra destinar (*Schicken*), permitindo que o ser apareça como “o que é destinado” (*das Geschickte*). *Es gibt* também acentua o caráter de envio mais original que “dá” o ser – e isso mesmo em relação à doação dada pela história da destinação do ser e o resultado de um envio. Cf. ver HEIDEGGER, M. *Tempo e Ser*. Op. Cit.
- ⁴² BAUCHWITZ, Oscar Federico. Reflexões sobre a serenidade em Heidegger: a caminho do que somos. *Ética*. Rio de Janeiro, v. 13, nº 2, 2006, p. 104.
- ⁴³ HEIDEGGER, M. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones de Serbal, 1994, p. 23.
- ⁴⁴ PEZZE, Barbara Dalle. Heidegger on Gelassenheit. *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*. 10, 2006. p. 101. Visitado em: 10/05/2011. In: <http://www.mic.ul.ie/stephen/vol10/Heidegger.pdf>.
- ⁴⁵ BAUCHWITZ, Oscar Federico. Op. Cit. p. 108.
- ⁴⁶ PEZZE, Barbara Dalle. Heidegger on Gelassenheit. *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*. 10, 2006. p. 104.
- ⁴⁷ CAPUTO, John *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986. p. 176.
- ⁴⁸ Op. Cit.
- ⁴⁹ BAUCHWITZ, Oscar Federico. Op. Cit. p. 103. (Segundo grifo nosso).
- ⁵⁰ Op. Cit. p. 109.
- ⁵¹ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 177.
- ⁵² BAUCHWITZ, Oscar Federico. Op. Cit. p. 109.
- ⁵³ LUCENA, Antonio Dieguez. Thinking about Thecnology, but... in Ortega's or in Heidegger's Style? *Argumentos de Razón Técnica*, nº 12, 2009. p. 103.
- ⁵⁴ PEZZE, Barbara Dalle. Op. Cit. 106.
- ⁵⁵ BAUCHWITZ, Oscar Federico. Op. Cit. p. 111.
- ⁵⁶ Op. Cit. p. 112.
- ⁵⁷ MESTRE ECKHART. *O Desprendimento*. In: _____. *O Livro da Divina Consolação*. Bragança Paulista : São Francisco. 5. edição, 2005. p. 148.

⁵⁸ Op. Cit.

⁵⁹ CAPUTO, John. Op. Cit. p. 180.

⁶⁰ Op. Cit.

⁶¹ BAUCHWITZ, Oscar Federico. Op. Cit. p. 112.

⁶² PEZZE, Barbara Dalle. Op. Cit. p. 108.

⁶³ Caputo parece reticente em admitir essa aproximação: “É verdade que Eckhart tende a desenhar Deus como precisando do homem para revelar-se, que ele tende a dizer que a alma é um complemento necessário à vida Trinitária. Mas quando a Inquisição o pressionou sobre este ponto, ele alegou que essas eram expressões ‘enfáticas’ que não implicavam uma dependência do ente em Deus”. CAPUTO, J. Op.Cit. p. 183. Diante de tal pressão, creio que seria muito difícil afirmar o contrário.

Referências

BATISTA, João Bosco. Geviert: o sentido do sagrado no pensamento de Heidegger. “*Existência e Arte*”. Universidade Federal de São João Del Rei. Ano III, nº III, janeiro a dezembro de 2007.

BAUCHWITZ, Oscar Federico. Reflexões sobre a serenidade em Heidegger: a caminho do que somos. **Ética**. Rio de Janeiro, v. 13, nº 2. 2006.

CAPUTO, John. **The Mystical Element in Heidegger’s Thought**. New York: Fordham University Press, 1986.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **A Origem da Obra de Arte**. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Abril, 1984. (Os Pensadores).

_____. **Ensaio e Conferências**. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Hölderlin’s hymn “The Ister”**. Indiana: Indiana University Press, 1996.

_____. **O Princípio do Fundamento**. Lisboa: Piaget, 2000.

_____. **Sein und Zeit**. 14. ed. Tübingen: Niemeyer, 1977.

_____. **Serenidad**. Barcelona: Ediciones de Serbal, 1994.

INWOOD, Michael. **A Heidegger Dictionary**. Oxford-Malden: Blackwell, 1999.

LUCENA, Antonio Dieguez. Thinking about Thecnology, but... in Ortega's or in Heidegger's Style? **Argumentos de Razón Técnica**, nº 12, 2009.

MESTRE ECKHART. **O Livro da Divina Consolação**. Bragança Paulista: São Francisco. 5. ed. 2005.

PEZZE, Barbara Dalle. Heidegger on Gelassenheit. **Minerva. An Internet Journal of Philosophy**.10, 2006.

TOLEDO, Daniel S. Heidegger e a dimensão do sagrado no pensamento originário. **Revista Ítaca**. IFCS-UFRJ, nº 13, 2009.

_____. Traços hermenêuticos para a compreensão do sagrado em Heidegger. **Kínesis**, Vol. III, nº 05, julho, 2011. p. 214.

ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras de origem**. Lisboa: Piaget, 2004.

ZANELLO, Valeska. A linguagem poética em Heidegger. **Educação e Filosofia**. v. 18, n. 35/36, jan-dez. 2004.