

---

A origem da história do ser no tomo 45 da *Gesamtausgabe*: há algo de novo no outro início?

---

The origin of the history of being in the 45<sup>th</sup> tome of the *Gesamtausgabe*: is there something new in the other beginning?

---

DOI: 10.12957/ek.2023.80407

Alexandre de Oliveira Ferreira<sup>1</sup>

Universidade Federal de São Paulo

deoferreira@hotmail.com

### RESUMO

A partir dos anos de 1930 Heidegger aborda o problema da origem do ponto de vista da necessidade de uma meditação historial sobre o primeiro início grego da história do ser como modo de superação do esquecimento do ser e preparação para um outro início. Esse último seria, segundo nosso filósofo, totalmente outro em relação ao primeiro início e, no entanto, o mesmo. No presente artigo proponho abordar esse tema mediante uma breve exposição do tomo 45 das obras completas de Heidegger, tendo como objetivo responder à pergunta sobre a pertinência da história do ser e sobre a possibilidade do novo no outro início. A escolha do texto se deve ao fato de que ele, além de ter sido ainda pouco trabalhado nos estudos sobre Heidegger, traz uma explanação linear e mais clara, ainda que simplificada, da história do ser do que em outras obras “herméticas” como, por exemplo, os *Beiträge*. O artigo conclui perguntando se o novo, não estando no outro início, não deveria ser buscado justamente na narrativa que Heidegger constrói sobre o primeiro início.

### Palavras-chave

Heidegger. GA 45. História do Ser. Origem. Outro início.

### ABSTRACT

From the 1930s onwards, Heidegger approached the question of origins from the point of view of a historial meditation about the first beginning of the history of being in ancient Greece in order to overcome the forgetfulness of being and to prepare “the other” beginning. The latter would be, according to our philosopher, totally different from the first beginning and yet the same. In this paper I would like to approach this topic through a brief explanation about the 45<sup>th</sup> tome of the *Gesamtausgabe*, aiming to respond the

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2007) com doutorado sanduíche de dois anos na Universidade de Freiburg (Alemanha). Professor de filosofia na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6317-425X>.

questions about the pertinence of the history of being and whether there is something new in the other beginning or not. The text was chosen because, in addition to having been little studied in Heidegger studies, it provides a linear and clearer, albeit simplified, explanation of the history of being than other "hermetic" works, such as the *Beiträge*. The paper concludes by asking if the new, not being in the other beginning, should not be sought precisely in the Heidegger's narrative about the first beginning.

### **Keywords**

Heidegger. GA 45. History of Being. Origin. Other beginning.

*“Como reza toda tradição: é tudo uma grande invenção”  
(Fred Zero Quatro)*

Como se sabe, a partir dos anos de 1930, o pensamento de Heidegger é marcado pelo assim denominado pensamento historial do ser (*seinsgeschichtliches Denken*) e pela meditação sobre a essência da verdade, a qual exigiria um retorno historial à origem, até agora impensada e inquestionada, do assim denominado primeiro início grego da história ocidental. Tal reflexão sobre o primeiro início é vista como urgente e necessária para a superação do esquecimento do ser, marcado pela dominação técnica sobre o ente, e para a preparação de um outro início. Dos muitos lugares nos quais Heidegger busca discutir esse tema o tomo 45 das *Gesamtausgabe*, intitulado “Fundamentos da Pergunta pela Verdade” (*Grundsätzliches über die Wahrheitsfrage*), me parece digno de destaque. Trata-se de um curso do semestre de inverno de 1937/38 que, além de ser um texto pouco trabalhado nos estudos heideggerianos, utiliza uma linguagem mais fluída e linear em comparação com outros textos mais herméticos sobre o mesmo assunto. Pretendo, mediante uma exposição do referido curso, ajudar a lançar alguma luz sobre o intrincado tema da história do ser, visando questionar a pertinência da narrativa heideggeriana e aventar a possibilidade de algo novo no outro começo, visto Heidegger afirmar que, apesar de totalmente outro, ele está sempre referido ao primeiro e é, assim, o mesmo (Heidegger, GA 45, p. 41).

Iniciarei minha argumentação mostrando a necessidade do retorno historial ao primeiro início grego do pensamento ocidental, no qual o ser é primeiramente caracterizado como *physis* e a essência da verdade como *alētheia*, desocultamento. Heidegger justifica esse retorno historial-meditativo ao primeiro início afirmando ser incontestável o fato de os gregos terem pensado a essência da verdade como

desocultamento e, ao mesmo tempo, não a terem questionado, permanecendo presos à caracterização, predominante em todo pensamento ocidental, da verdade como adequação (do pensamento aos entes) e do ser como presença constante. Procurarei destacar aqui a insistência, nessa fase do pensamento de Heidegger, no caráter produtivo e criativo dessa primeira determinação grega da verdade. A essência da verdade estaria fundada em uma decisão criadora que inauguraria o primeiro início do pensamento ocidental e poria em curso a história do ser. Essa fundação primeira da essência da verdade seria inacessível ao pensamento histórico, pois não pode ser justificada recorrendo às categorias lógico-causais do pensamento representativo e, portanto, só pode ser abordada mediante uma reflexão historial cujo objetivo é pensar aquilo que, embora revelado, fora esquecido e permanecera oculto e impensado já no início das primeiras determinações gregas do ser e da verdade.

Em um segundo momento, veremos que o não questionamento da essência da verdade como *alētheia* não pode ser visto como um erro, mas antes como uma necessidade que os gregos tinham de, levados pelo espanto, manter-se em meio ao ente e, ao mesmo tempo, conservá-lo em seu ser. A postura fundamental diante de tal necessidade estaria expressa na palavra *teknē*, pensada como um saber produtivo que se instala em meio ao ente, revelando sua aparência essencial (*idea*) e, assim, cultiva-o e guarda-o em sua essência.

Em seguida, mostrarei como Heidegger estabelece a ligação entre a *teknē* grega e a técnica moderna. Nesse ponto da argumentação deverá ficar mais claro a motivação que o levou a exigir um retorno ao primeiro início. O fato de a *teknē* ser um produzir a partir da *idea*, do aspecto imutável do ente, fez com que a tradição ocidental tenha se orientado exclusivamente pelo ente, esquecendo o ser. Assim, a história do pensamento ocidental estaria marcada por um progressivo esquecimento do ser que se consuma na técnica moderna, a qual exige o cálculo e domínio irrestritos do ente. A superação da técnica é vista agora como uma tarefa imposta ao ocidente como um todo, cuja realização exige o já mencionado retorno historial à origem grega do pensamento como preparação para a abertura de um outro começo. Entretanto, Heidegger evita dizer que esse outro seja algo novo. Uma reflexão detida sobre o primeiro início indicaria que o que nele se esconde é um movimento simultâneo de doação e subtração do próprio ser (*Seyn*) que, não obstante os diversos sentidos que adquire no curso de sua história, permanece sempre o mesmo.

Por fim, aventarei hipótese de que o novo deve ser buscado na própria narrativa acerca do primeiro início, à qual é atribuído um aspecto mitológico na obra *Introdução à Metafísica*. Minha argumentação se baseia sobretudo em uma afirmação de Heidegger segundo a qual o retorno historial ao primeiro início tem como fim pensar o que nele nunca aconteceu e, justamente por isso, deveria acontecer. Talvez a narrativa sobre o primeiro início possa ser pensada como um mito da origem (no sentido forte) que estabelece retroativamente um poder fundador ao qual o pensamento deve se atrelar a fim de dar conta da nossa impotência diante do domínio da técnica e da incerteza em relação ao nosso futuro.

## 1 O RETORNO MEDITATIVO-HISTORIAL AO PRIMEIRO INÍCIO

Poderíamos pensar que, ao afirmar a necessidade de um retorno ao início do pensamento ocidental, Heidegger estaria se referindo a um resgate da herança grega, a qual nos legou várias das categorias fundamentais que até hoje estão na base do nosso pensamento, dentre elas uma noção de verdade, mais crítica e livre, que se contraporía, por exemplo, ao mito. Mas, para Heidegger, o que está em questão é justamente o estatuto dessas categorias e da noção de verdade nelas implícita. Não se trata, portanto, de uma consideração histórica (*historische Betrachtung*) do passado grego, no sentido de buscar as causas e conexões que nos ligam a ele e se mantêm presentes, de diversas maneiras, no nosso modo de pensar. Trata-se antes de uma meditação historial (*geschichtliche Besinnung*). Como se sabe, na base das palavras alemãs *Geschichte* (historialidade), *geschichtliche* (historial), *Geschichtlichkeit* (historicidade) está o verbo *geschehen* (acontecer). A meditação historial buscaria, segundo nosso filósofo, adentrar em um acontecimento cuja força nos impulsiona para o futuro:

O *acontecer* e a *historialidade* não é o passado e o que é considerado como tal, ou seja, o histórico (*Historische*). O *acontecer* é tampouco o presente. O *acontecer* e o *acontecendo* da historialidade é primeiramente e sempre o futuro (*Zukünftige*), o veladamente adveniente, o proceder ousado e libertador (*aufschließende*) e, assim, necessário. O *futuro* é o *início de todo acontecer*. No início tudo está decidido (*beschlossen*) (Heidegger, GA 45, p. 36)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Todas as traduções neste artigo são de minha autoria.

Há aqui um jogo de palavras difícil de reproduzir em português. O particípio passado *beschlossen*, traduzido como decidido, significa também fechado, concluído, como quando fechamos um negócio ou acordamos algo. Já *aufschließende*, é o particípio presente do verbo *aufschließen* abrir, traduzido aqui por libertador. Ou seja, a meditação historial liberta e abre as possibilidades futuras contidas e veladas no assim denominado primeiro início grego do pensamento ocidental, início esse que inaugura a história do ser. A necessidade da pergunta pela verdade se deve, em parte, à convicção de que no início grego do pensamento ocidental houve uma experiência (*Erffahrung*) fundamental da verdade cuja força inaugurara a história e a historicidade do ocidente. Seria essa verdade originária experienciada, porém ainda impensada, que estaria na base da noção tradicional de verdade que herdamos da metafísica ocidental com Platão e Aristóteles, filósofos que para Heidegger marcam “o fim da grande filosofia grega” (Heidegger, GA 45, p. 15).

Desse modo, um retorno ao surgimento da noção tradicional de verdade e ao seu fundamento poderia abrir caminho para um questionar mais originário, cuja realização fora esquecida já no mundo grego. Segundo a tradição platônico-aristotélica, o lugar da verdade seria o *lógos* (discurso /*Aussage*) e sua essência consistiria na adequação (*homoiósis*) da representação dada no pensamento (*noema*) ao ente: “A representação (pensamento) se dirige (*richtet sich*) ao ente a fim de fazê-lo aparecer no discurso tal qual ele é (Heidegger, GA 45, p.15)” A noção tradicional de verdade que, a despeito de suas variadas formas, impera no pensamento ocidental desde de Platão e Aristóteles, seria aquela segundo a qual a verdade é a adequação exata do pensamento ao ente, dito de outra forma: verdade é a exatidão da representação (*Richtigkeit des Vorstellens*). Interessante observar que a palavra representação, que Heidegger em outros escritos reserva apenas para o pensamento moderno que se inicia com Descartes, é aqui usada para indicar o sentido do verbo grego *noeîn* que expressa uma visada intelectual, um intuir ou perceber (*Vernehmen*) o ente em seu aspecto. A moderna noção de representação seria uma derivação do *noeîn* grego.

Entretanto, essa adequação ao ente pressupõe que já se saiba de antemão o que constitui sua entidade, sua essência no sentido tradicional. Assim, a essência da verdade como adequação parte da pergunta sobre o que é o ente enquanto tal, sobre aquilo que constitui o seu ser. Segundo Heidegger, para que o pensamento possa se dirigir ao ente, esse deve se mostrar e ser visualizado em sua presença (*ousia*). O que é visualizado na

representação, não é um ente particular que se dá imediatamente aos sentidos, mas seu aspecto (*idea*) universal, constante e imutável, o qual é válido não apenas para cada ente particular existente, mas também para todos os entes possíveis que possam ser objetos de uma enunciação. A representação depende de um olhar prévio (*Vorblick*) que decide, de antemão, o que o ente é, a saber: o ente é visualizado sempre e antes de tudo como presença constante (*beständige Anwesenheit*). A partir de Platão e Aristóteles, a verdade fora concebida em toda história do pensamento ocidental como exatidão da representação e o ser do ente enquanto tal determinado como presença constante. Desde então, tais concepções da essência da verdade e do ser tornaram-se evidentes, dispensando quaisquer questionamentos futuros.

Entretanto Heidegger afirma que a noção tradicional de verdade carece de fundamentação. Seu argumento a esse respeito procura resgatar um sentido oculto da ideia de fundamento que ele acredita já estar implícita na interpretação grega da verdade. Tomemos um exemplo clássico: a essência de uma mesa. Para que a um determinado conceito representado na palavra “mesa” seja verdadeiro, ele deve valer para todas as mesas, seja elas existentes ou possíveis. A questão é: como obtenho esse conceito. A concepção de que eu chegaria ao conceito por um processo de indução, abstraindo as características comuns a diversas mesas que se encontrassem empiricamente dadas, nos levaria a um problema. Como se trata de um objeto produzido e não de um objeto natural, de onde eu obteria a primeira ideia de mesa? A resposta estaria no fato de que os gregos compreenderiam a essência de algo não no sentido de uma abstração a partir de uma multiplicidade de entes previamente dados, mas de um produzir expresso nas noções gregas de *physis* e *teknē*. O curioso aqui é que Heidegger nunca se refere a um verbo grego para indicar esse produzir, mas apenas o verbo alemão, muitas vezes substantivado *Hervor-bringen*, o qual ele usa para estabelecer uma relação entre o sentido das palavras *physis* e *teknē* e a determinação grega da verdade como *alētheia*.

Assim, a palavra alemã para produzir *Hervor-bringen*, implica em um trazer (*bringen*) algo do (*her*) ocultamento de modo que ele seja posto diante (*vor*) do olhar e, assim se apresentando, possa ser visualizado (*er-blicken*). Desse modo, na primeira determinação grega do ser como *physis*, como irrupção, nascimento, surgimento (*Aufgang*), já estaria velado um modo do produzir em que, pelo movimento inerente à própria *physis*, uma determinada forma é desoculta e se faz visível. No produzir

espontâneo da *physis* já repousaria o sentido grego de verdade com *alētheia*, desocultamento (*Unverborgenheit*): “Porque, experienciado de modo grego, o ente enquanto tal é *physis*, surgimento, pertence ao ente enquanto tal a *alētheia*, o desocultamento” (Heidegger, GA 45, p. 97). Ao pensar a essência da verdade, como um produzir, Heidegger confere à fundamentação um caráter criativo:

Por não se encontrar como algo simples e imediatamente dado no âmbito de um representar e de um pensar, a essência de algo jamais pode ser previa e simplesmente encontrada em um fato dado (*Tatsache*), ela deve antes ser produzida (*hervor-gebracht*). Produzir é um modo do criar (*Schaffen*) e, assim, em todo conceber e estabelecer de uma essência se encontra algo criador (*Schöpferisches*) (Heidegger, GA 45, p. 93).

Aqui Heidegger introduz uma ideia de fundamentação estrategicamente construída para mostrar a força que ele acredita se esconder na concepção tradicional de verdade. O fundamento do qual deriva a noção de verdade como exatidão da representação não é dado imediatamente no pensar e não pode, ele mesmo, ser esclarecido mediante categorias do pensamento representativo. Assim, a noção de verdade como adequação não pode ser fundamentada no sentido de uma justificação (*Begründung*) que busca as razões de um ente previamente dado a partir de um substrato, seja ele material ou ideal, que possa servir de fundamento para a verdade. Fundamentar (*Grundlegen*) em um sentido forte seria antes pôr e estabelecer um fundamento (*grundlegen/grundsetzen*) e, portanto, um ato criador e produtivo que determina antecipadamente a direção do olhar e estabelece a essência das coisas. Diante dessa fundamentação criativa “toda ‘justificação’ no sentido exposto chega atrasada em relação ao estabelecimento de uma essência” (Heidegger, GA 45, p.94). Entretanto, apesar de o caráter produtivo, desocultante, da verdade já estar de alguma forma expresso na palavra grega *alētheia*, ele nunca fora devidamente pensado e questionado pelos gregos que teriam deixado escapar sua essência mais originária. Segundo Heidegger, para que algo seja desoculto e se torne visível é necessário que ele seja trazido à luz, à uma clareira na qual ele esteja exposto (*offenliegen*) e possa ser visualizado. Isso pressuporia uma abertura (*Offenheit*) prévia no interior da qual tanto o ente quanto o ser-humano devam se encontrar. Essa abertura seria o fundamento da possibilidade (*Grunde der Möglichkeit*) da verdade como adequação, o qual não apenas permanece vedado a todo pensamento representativo que se dirige aos entes, como também se encontra inquestionado na determinação da verdade como

*alētheia*. Segundo Heidegger é uma constatação histórica indiscutível o fato de os gregos pensarem originalmente a verdade como desocultamento e depois terem deixado de perguntar por ela em proveito da interpretação da verdade como adequação (Heidegger, GA 45, p. 111).

Devemos questionar junto com Heidegger: Por que os gregos não perguntaram pela *alētheia* se ela é a determinação do ente enquanto tal e a pergunta pelo ente enquanto tal é a pergunta filosófica fundamental dos gregos? É aqui que Heidegger começa propriamente a nos contar sua história do ser.

## **2 A HISTÓRIA DO SER DO PRIMEIRO AO OUTRO INÍCIO: NECESSIDADE E URGÊNCIA**

O fato de os gregos terem experienciado (*erfahren*) a verdade como desocultamento, mas não terem feito a pergunta pela sua essência, não seria fruto de uma incapacidade intelectual ou de um descuido, mas antes de uma urgência (*Not*) e de uma necessidade (*Notwendigkeit*) que surgem do sentimento fundamental (*Grundstimmung*) do espanto (*Erstaunen*). Sabemos o papel que um sentimento ou tonalidade afetiva fundamental desempenha no pensamento de Heidegger. Em *Ser e Tempo* a angústia tinha o poder arrebatador de arrancar o ser-aí (*Dasein*) de seu cotidiano, rompendo a rede de significações que sustenta o mundo e colocando-o diante do nada. Na angústia a experiência fundamental da finitude exige do ser-aí uma resolução (*Entschlossenheit*) em relação a sua existência que possibilitaria um retorno apropriativo à tradição a qual ele pertence.

Entretanto, há algumas diferenças fundamentais entre a angústia e o espanto. Se em *Ser e Tempo* a angústia revela o nada constitutivo da existência humana, no texto que nos serve de base o espanto nos põe diante do fato surpreendente de o ente ser. A angústia aparece como um sentimento universal, podendo arrebatá-lo a qualquer momento e em qualquer época. Já o espanto está no início da própria história do pensamento ocidental e é um sentimento fundamental que marca o mundo grego e que, portanto, não se repete. Assim, enquanto a angústia possibilita ao ser-aí apropriar-se de sua tradição, o espanto permite aos gregos inaugurar a história do ser e a própria tradição ocidental.

Assim como a angústia, o espanto fundamental não se deve a um ente ou a um determinado evento, surgindo antes da própria abertura que permite o aparecimento do ente como um todo em seu ser. Em *Ser e Tempo*, essa abertura é pensada como a

temporalidade do ser-aí, enquanto o horizonte transcendental para compreensão do ser na qual se funda a própria historicidade do ser-aí. Já no espanto essa abertura aparece como “o entre” (*das Zwischen*), no qual impera uma indecisão (*Unentschiedenheit*) entre o ente e o não-ente, no sentido de que ambos se encontram indiferenciados, não havendo ainda uma cisão entre eles. Assim, se em *Ser e Tempo* a palavra resolução (*Entschlossenheit*) é central para descrever o posicionamento humano diante da angústia, agora Heidegger faz uso exaustivo da palavra decisão (*Entscheidung*), denotando certo decisionismo<sup>3</sup> nessa tomada de posição diante do espanto: “A urgência urge no interstício dessa indecisão. Ela cinde pela primeira vez o que é decisivo e decidível nessa indecisão” (Heidegger, GA 45, p.160). O espanto transfere o ser humano para interior dessa indecisão da qual surge a urgência de um posicionamento diante do ente e do não-ente (*Unseiende*). O não ente não é um nada, mas aquilo que se contrapõe ao ente e o ameaça. É da necessidade de uma decisão sobre o que seja o ente em seu ser que os gregos teriam fundamentado e dado início ao pensamento ocidental.

A transferência (*Versetzung*) coloca o homem pela primeira vez na decisão da relação mais decisiva com o ente e o não-ente. Essa relação confere a ele o traço fundamental de uma nova essência. Essa urgência desloca o ser-humano no início de uma fundamentação de sua essência. Nós dizemos com cautela *uma* fundamentação, pois jamais poderíamos dizer que ela seja *a absoluta*. (Heidegger, GA 45, p. 161)

E aqui Heidegger usa a palavra *Versetzung* tanto no sentido de transferência, como no sentido de transformação. O espanto transfere o ser humano para dentro e para diante do ente na totalidade, fazendo com que aquilo que é mais habitual (a ponto de nunca ser notado), o fato de que o ente como um todo é, torne-se o mais inabitual. O estranhamento

---

<sup>3</sup> O tema do decisionismo em Heidegger é objeto de vários estudos e comentários. Não podemos deixar de destacar os trabalhos de Alexandre Franco de Sá, que compara a noção de decisão em Heidegger com as obras de Carl Schmitt e Ernst Jünger. Para Franco de Sá, após os anos de 1930, Heidegger teria repensado “a resolução angustiada de que falara em *Ser e tempo* como uma decisão por uma existência entregue a uma potência arrebatedora e fundadora de um “mundo espiritual” e de um “outro início” da história.” (Franco de Sá, 2016, p.150). A autenticidade que, em *Ser e Tempo*, fundava-se na resolução vazia de conteúdo é pensada após 1930 como “uma decisão para o cumprimento de um encargo e de uma missão através da assunção de uma tradição como sua determinação e destino (Franco de Sá, 2009, p. 20).

Também Krell, na introdução à sua tradução da obra *Nietzsche* de Heidegger, sustenta que a noção de “decisão” é a “a ponte que conecta o projeto da existência humana com sua preocupação posterior com a verdade e a história do ser” (Krell, in Davis, 2007, p. 349).

Já Luiz Rossi, também comparando Heidegger e Carl Schmitt, identifica certo decisionismo em Heidegger já antes de 1933 e busca mostrar que “há fortes correspondências entre a *Entscheidung* schmittiniana e a *Entschlossenheit* heideggeriana” (Rossi, 2017, p. 538).

Uma visão mais panorâmica do decisionismo em Heidegger pode ser encontrada também em Davis, 2007.

diante da existência do ente leva à necessidade de decidir dizer e fundamentar o ente em seu ser. A força dessa decisão inaugura a história do ser, fundamentando uma nova essência das coisas ao mesmo tempo em que transformam a essência do ser humano. Poderíamos dizer que o fato de essa fundamentação não ser absoluta indica, por um lado, que o processo de fundamentação nunca se encerra definitivamente e, por outro, que tal fundamentação surgiu de uma necessidade própria da experiência grega do ser e, portanto, denota um poder criador único e originário do pensamento grego.

Como vimos, o ente em seu ser se mostra primeiramente aos gregos como *physis*, palavra que Heidegger traduz aqui como surgimento (*Aufgang*), estabelecendo assim uma estreita correlação com a palavra *alētheia*. Para que o ente surja, é necessário que ele seja desoculto, trazido à luz: “a *alētheia* como desocultamento reúne em si o sentido originário da palavra originária *physis*. (Heidegger, GA 45, p. 131).” Assim, a *physis* expressa o ser do ente como presença constante em contraposição à ausência, como duração em oposição à mudança, como forma diante do disforme e como limite diante do ilimitado: “Constância, presença, forma e limite – *tudo isso ao mesmo tempo na simplicidade de sua relação mútua* pertence àquilo que ressoa na palavra grega *physis*, como denominação do ente na sua entidade, e o determina”. (Heidegger, GA 45, p. 142). Qual urgência se imporia aos gregos diante da revelação do ser como *physis*? Aos gregos cabia não apenas dizer o ente em seu ser, mas preservá-lo, mantê-lo desoculto e protegido do ocultamento: “O ente, que os gregos denominam *physis*, deve ficar na *alētheia*” (Heidegger, GA 45, p. 178). Para tanto, era necessário que o pensamento se igualasse ao ente, não no sentido de se tornar ele mesmo uma parte da *physis* ou imitá-la mecanicamente, mas no sentido de, colocando-se diante dela e a ela se contrapondo, preservá-la e mantê-la desoculta. Segundo Heidegger, os gregos fizeram isso mediante um saber expresso na palavra *teknē* que, como correlato humano da *physis*, imitaria seu movimento espontâneo através de um saber produtivo. A *teknē* não seria nem a técnica no sentido de uma investida tecnológica sobre os entes, nem a arte em seu amplo sentido, mas antes uma forma de se posicionar diante e contra o ente, a fim de manter-se em meio ao ente e preservá-lo em seu ser: “Pois a *teknē* significa isso: apreender o ente que surge por si mesmo, tal qual ele se mostra em sua aparência (*Aussehen*), *eídos*, *idea* e, de acordo com ela, cultivar e deixar medrar o próprio ente, ou seja, instalar-se em meio ao ente mediante a produção e a montagem do mesmo (Heidegger, GA 45, p. 179).” A *teknē* é o saber produtivo que se

coloca contra o ente, não para utilizá-lo e manipulá-lo como na técnica moderna, mas justamente para dele cuidar e preservá-lo. Ela seria a resposta necessária ao espanto diante da existência das coisas e à necessidade e urgência de dizer e preservar o ente em sua entidade e, ao mesmo tempo, manter-se junto a ele. Seria justamente essa necessidade e urgência que fez com que os gregos se mantivessem presos à pergunta pelo ente e esquecessem de perguntar pela essência mesma da verdade como desocultamento. Assim, esse não perguntar pela essência da verdade não viria de um descuido ou de uma incapacidade, mas antes da decisão de determinar o ente em seu ser, a qual inaugura a história do pensamento ocidental:

Agora o não-perguntar torna-se claro como tendo brotado da necessidade de, ao fim e ao cabo, estabelecer, preservar e desdobrar o ente em sua entidade [...] Em todo caso, algo necessário se ergue diante dos gregos, algo que não diz respeito nem a um comportamento de um determinado indivíduo e nem a uma comunidade, mas sim que acende o início de uma história (*Geschichte*), sim, da história na qual ainda nos encontramos. (Heidegger, GA 45, p. 143-144)

Porém, a *teknē*, enquanto postura fundamental diante da totalidade do ente, torna-se o solo para transformação da noção de verdade como desocultamento para a noção de verdade como adequação. “Em outras palavras: na realização do próprio sentimento fundamental encontra-se o *perigo* da confusão (*Verstörung*) e de sua destruição (*Zerstörung*).” (Heidegger, GA 45, p. 180). Como a *teknē* é um produzir que visa a forma essencial do ente (*idea*), a fim de mantê-lo no desocultamento, corre-se o risco de tomar o ente como única medida do saber e do agir. O pensamento agora detém-se junto ao ente desoculto, esquecendo de perguntar pelo desocultamento, pela essência da verdade enquanto tal. Com isso, o sentimento fundamental do espanto cede lugar à cobiça de conhecer o ente, calculá-lo e usufruir dele. Heidegger vê aqui a possibilidade da arbitrariedade (*Eigenmächtige*), no sentido de um saber que se desprende do sentimento fundamental que o originou. O pensamento busca agora igualar-se ao ente, não para preservá-lo em seu ser, mas para melhor dominá-lo e utilizá-lo. Ocorre assim um abandono, uma decadência do início (*Abfall vom Anfang*). Heidegger acredita que nós atualmente nos encontramos no extremo dessa decadência, no fim da história que se iniciou com os gregos. Tal fim é marcado pelo domínio da técnica moderna cuja principal característica, no texto em questão, é a maquinação (*Machenschaft*). Nela a percepção originária do ente (*Vernehmen*), transforma-se na razão (*Vernunft*) que serve ao cálculo e

à planificação técnicas de tudo o que existe. Na era da maquinação todo saber se torna um produto da cultura, do efetuar e agir humanos, e os sentimentos fundamentais são transformados em vivências, em experiências nas quais os produtos da maquinação servem unicamente à utilidade e ao gozo, exigindo mais e mais meios técnicos para se realizarem. Desse entrelaçamento entre vivência e maquinação o ser humano “extrai as últimas consequências de sua ‘cultura’ e ‘civilização’: o mais extremo distanciamento da postura inicial e fundante para com o ente” (Heidegger, GA 45, p. 142).

Não há como não deixar de identificar aqui certa *Kulturkritik* por parte de Heidegger. Mesmo que em outros lugares ele afirme que não se trata de demonizar a atual civilização tecnológica, aqui as palavras que utiliza para se referir ao atual estágio da história do ocidente tem, em sua maioria, conotação pejorativa: decadência (*Abfall*); Perigo (*Gefahr*); destruição (*Zerstörung*); perdição (*Verlorenheit*), aprisionamento (*Verfängnis*) etc. Em *Ser e Tempo*, Heidegger também parece identificar o âmbito da cultura, sobretudo da cultura burguesa e liberal da época, como o lugar da impessoalidade, da impropriedade ou inautenticidade<sup>4</sup>. Porém ali a conquista do existir próprio, mediante a assunção resoluta da própria morte, era uma tarefa que dependia de cada ser-á individual. Agora a reflexão sobre a essência da verdade se impõe como uma missão do ocidente como um todo:

Pois *nós* – não qualquer indivíduo ou alguns muitos, não um povo, uma nação ou um estado particular, mas sim o ocidente foi impelido pelos choques (Guerra mundial, revolução mundial), por aquilo de que essas coisas são apenas a consequência historial, a perguntar se ele ainda se encontra na verdade, sim, se ele ainda quer e pode querer a verdade (Heidegger, GA 45, p. 109).

Agora o existir impróprio diz respeito à época marcada pelo afastamento do ser humano ocidental da origem de sua historicidade, afastamento que é ao mesmo tempo uma decadência e um aprisionamento na técnica moderna e em sua azáfama e que marca o fim da história do ser no ocidente. Poderíamos supor que a necessidade de um novo início se deve a constatação das consequências nefastas que Heidegger identifica na sociedade tecnológica da época como a então recente (primeira) guerra mundial, por exemplo. Mas, para Heidegger, o perigo não está tanto nos produtos e efeitos da técnica,

---

<sup>4</sup> Sobre a posição de Heidegger em relação a sociedade liberal, burguesa, da época e às origens teóricas dessa posição ver Rossi 2016 e 2017.

mas antes no próprio afastamento da origem, no esquecimento mesmo da pergunta pela essência da verdade e a consequente perda do espanto ou de qualquer sentimento fundamental que possa suscitar, tal como ocorrera no primeiro início grego, a urgência e a necessidade de uma resposta. Assim, Heidegger nos coloca diante de um duplo significado para o fim no qual nos encontramos: 1) como esgotamento das possibilidades e, portanto, como uma decadência que se perpetua; 2) ou como abertura e preparação para um outro início, mediante o já discutido retorno historial ao primeiro início:

Precisamos meditar sobre o início do pensamento ocidental, e sobre aquilo que nele aconteceu e não aconteceu, porque *nós* nos encontramos no fim – no fim desse começo. Isso significa: nós nos encontramos diante da *decisão entre o fim* e seu expirar que talvez ainda dure séculos – e o *outro início*, que só pode ser um instante cuja preparação, porém, exige aquela paciência para qual nem os otimistas e nem os pessimistas estão prontos. (Heidegger, GA 45, p. 124)

Heidegger vê o risco de ficarmos presos a um eterno expirar do fim, cujo perigo reside na falta “daquela urgência e necessidade originárias do início” e sobretudo, na falta do “poder criador (*die schaffende Macht*) de criar algo para além de si”. (Heidegger, GA 45, p.185). Esse fim teria como característica fundamental a falta de urgência (*Notlosigkeit*) e a indiferença em relação à essência da verdade. Daí a necessidade de um retorno ao primeiro início. Não se trata de reviver o passado ou despertar novamente o espanto grego, que surge do estranhamento diante da exuberância do ente, mesmo porque na época da técnica o ente é o que há de menos espantoso e mais trivial. Trata-se da preparação para um outro início a partir do futuro, o qual deve ser pensado como a realização daquelas possibilidades que ainda não foram desdobradas na grandeza (*Größe*) do primeiro início e, ao mesmo tempo, como um ato criador em relação ele. Assim, o retorno ao primeiro início não se configura como um retorno ao passado, mas deve ser pensado como um salto adiante em direção ao (*Vorspringen*) futuro, “sim, poderia ser um autêntico salto no futuro, apenas sob uma condição: de nós efetivamente darmos início ao início (*mit dem Anfang anfangen*)” (Heidegger, GA 45, p. 110). Essa última expressão tem um duplo sentido, ela significa não apenas iniciar o início, mas também iniciar junto a ele. Como? Mediante uma atitude criadora que confere à meditação historial um caráter transformador e revolucionário, daí talvez o fato de Heidegger, na citação acima, afirmar que o outro início se dá em um instante:

O “conservador” permanece preso à história, apenas o revolucionário alcança o curso profundo da historialidade, embora revolução não signifique a simples subversão ou destruição, mas sim transformação criativa do que é familiar a fim de que o início retorne à forma. E porque o originário pertence ao início, a reconfiguração (*Wiedergestalten*) do início nunca é um decalque do que veio antes, mas o totalmente outro e, no entanto, o mesmo (Heidegger, GA 45, p. 41).

Sabemos do peso político que essa ideia de revolução traz nessa fase do pensamento de Heidegger. Assim como em *Introdução à Metafísica*, Heidegger diz que o retorno revolucionário ao passado só é possível “onde a história é concebida de modo criador e transformador – no criar dos poetas, construtores, pensadores e homens de estado.” (Heidegger, GA 40, 66). Em introdução à metafísica é justamente o poder criador dos poetas, pensadores e governantes que fez da pólis grega uma cidade historial (*Geschichtesstätte*) “o aí (*das Da*), no qual, desde o qual e para o qual a historialidade acontece.” (Heidegger, GA 40, 161). Nessa época Heidegger ainda acredita no caráter revolucionário do nacional socialismo e, anos mais tarde, justifica ter aceitado o cargo de reitor sob o regime nazista por ver neste uma possibilidade de reforma da universidade mediante o retorno à origem grega da verdade.<sup>5</sup> Porém, não é o objetivo desse artigo discutir as implicações ou motivações políticas da história do ser. Sabemos que, no curso de seu pensamento, Heidegger percebe o erro de ter buscado no nacional socialismo uma solução política para o domínio da técnica.<sup>6</sup> Entretanto, a necessidade de um retorno historial ao primeiro início como preparação para um outro início permanece sendo um tema central em todo pensamento tardio de Heidegger.

### 3 O OUTRO INÍCIO E A POSSIBILIDADE DO NOVO

A questão que nos interessa aqui é: há algo de novo no outro início? Como explicar a afirmação segundo a qual o revolucionário implica em um totalmente outro que permanece sendo o mesmo? Como vimos, Heidegger afirma que a noção de verdade como desocultamento já implica pensarmos uma abertura (*Offenheit*), também denominada de clareira (*Lichtung*), no interior da qual os entes se nos tornam acessíveis, na qual podemos lidar com eles e compreendê-los em seu ser. Para nosso filósofo trata-

---

<sup>5</sup> Ver: Heidegger “Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken” (1945). In: *Reden Und Andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA-16), Frankfurt a.M.: Vittorio Kolstermann, 2000. p. 373.

<sup>6</sup> Sobre isso ver Vietta, S. *Heidegger Critique du National-socialisme et de la Technique*. Puisseaux: Pardès, 1993.

se de um fato que: “O ente – e nós mesmos em meio a ele – encontra-se de certo modo aberto (*offen*), no ente impera uma abertura”. Essa abertura não é o espaço físico e perceptivo no qual nos encontramos e podemos compartilhar intersubjetivamente nossas impressões sobre os entes. A abertura é o “lugar” em que o ente se mostra sendo, mas em que, ao mesmo tempo, aquilo que distingue o ente em relação ao não-ente, aquilo que faz com que ente seja, o seer (*Seyn*), permanece oculto. Heidegger escreve a palavra ser de forma arcaica *Seyn*, a qual reproduzi com a forma arcaica em português seer, para se referir àquilo que se oculta no desocultamento do ente: “A clareira, na qual o ente é, não é simplesmente delimitada e circunscrita por algo desoculto, mas por algo que se oculta (*ein Sichverbergendes*)”. Ou melhor o seer “se mostra e se subtrai ao mesmo tempo”. O seer aqui referido é o “recusar-se reticente” (*zögernde Sichversagen*) que jamais pode ser apreendido como se fosse um ente, mas que deve ser pensado justamente nesse subtrair-se e ocultar-se, assim: “A verdade não é simplesmente desocultamento do ente – *alētheia* – mas sim, concebida mais originariamente: clareira para o ocultar-se reticente” (Heidegger, GA 45, p. 211). Esse ocultar-se reticente no desocultar do ente permaneceu inquestionado no primeiro início devido à necessidade que os gregos tinham de se postar em meio ao ente e preservá-lo. Parece que o seer assim pensado é aquilo que permanece o mesmo no totalmente outro início.

Assim, tentando responder à nossa pergunta, o outro início também não pode ser algo novo, já que ele deve refletir sobre o mesmo que foi revelado mas permaneceu oculto no primeiro início: “O outro início não é nenhuma rejeição do primeiro e de sua história – como se ele pudesse deixar para traz o que foi – mas sim, como outro início, ele é essencialmente referido ao único e primeiro.” (Heidegger, GA 45, p.199) Porém, se no primeiro início grego o esquecimento do ser se deve à urgência em preservar-se em meio ao ente mediante a *teknē*, agora o ente tornou-se o que há de mais conhecido e tecnicamente manipulável. O seer, por sua vez, caiu totalmente no esquecimento, a ponto de deixarmos de perguntar por ele e nem mesmo percebermos a urgência de tal questionamento. Nós nos encontramos assim na era do total abandono do ser (*Seinsverlassenheit*), a qual, como vimos, é marcada pela e na ausência total de urgência (*Notlosigkeit*) e na qual o sentimento fundamental do espanto desaparece e dá lugar a mera curiosidade diante dos entes.

Como então é possível um retorno criador ao primeiro início se não há uma urgência que nos leve a isso e se o que nele buscamos essencialmente se subtrai a ponto de nunca ter sido pensado? Se o espanto é o sentimento fundamental da descoberta do ente no primeiro início, o sentimento que pode nos levar à transição para um outro início deve, ele também, ser outro. No texto em questão, Heidegger o denomina de pavor (*Erschrecken*) diante do abandono do ser. O pavor leva a percebermos a urgência na falta de urgência, na indiferença diante do seer, tornado estranha a mera ocupação com os entes. E aí se abre possibilidade não apenas “do início de uma totalmente outra historialidade na qual tanto o destino de cada indivíduo como da comunidade é determinado de um modo totalmente outro”, (Heidegger, GA 45, p. 215) como também de uma transformação do próprio ser-humano.

Transformação significa: o deslocamento (*Verrückung*) do ser-humano da posição que tem ocupado até agora – ou melhor de sua falta de posição – para o fundamento de sua essência, para tornar-se o *fundador e o guarda da verdade do seer*, para ser o aí como fundamento utilizado pela essência do seer. (Heidegger, GA 45, p. 214).

E aqui parece operar-se uma mudança no próprio significado do termo *Dasein* (ser-aí). Em *Ser e Tempo* o *Dasein* também é denominado de clareira do ser e, ao mesmo tempo se refere ao ente que nós, a cada vez, somos. Agora o *Dasein* é algo que deve ser conquistado historialmente, ele não se refere a um indivíduo ou grupo de indivíduos mas ao ser-humano historial, aquele que “cria a historialidade e é por ela carregado e atormentado”. Daí a referência ao *Dasein* dos gregos, por exemplo. Essa conquista do *Dasein*, ou melhor essa descoberta do ser-aí no ser-humano, depende agora da meditação sobre o outro início que só pode ocorrer se o ser-humano for arrancado de sua atual posição em relação ao ente. E aqui é sintomático o uso do termo *Verrückung* por Heidegger. Tal palavra tem relação com o verbo *verrücken*, deslocar, mudar de lugar, ser arrancado de um lugar. Daí deriva o substantivo *verrückt* para designar quem está louco, excêntrico. Assim, *Verrückung* é um termo arcaico que pode ser sinônimo de loucura *Verrücktheit*. Heidegger usa o termo nos dois sentidos. Isso porque, segundo ele, aqueles que podem sentir o pavor do esquecimento do ser são alguns poucos e raros os quais, aos olhos do entendimento comum que apenas se ocupa dos entes, são considerados loucos ou excêntricos. Heidegger cita nominalmente aqueles pensadores, artistas e poetas que ele acredita terem prematuramente chamado a atenção para o ser-aí no ser-humano e que,

efetivamente adoeceram ou enlouqueceram: Schiller, Hölderlin, Kierkegaard, van Gogh, Nietzsche. Não há como não perceber o tom romântico e heroico que Heidegger utiliza ao se referir àqueles poucos que podem sentir a necessidade do retorno historial ao primeiro início e preparar o outro início: “Cada um deles ao seu modo se torna, pela contundência da decisão iminente, uma vítima oculta, desconhecida da maioria.” (Heidegger, GA 45, p. 215). Pela lógica da argumentação, ao pôr novamente em questão a essência da verdade, Heidegger se coloca entre esses poucos, raros e corajosos “que renovadamente levam a uma tomada de decisão sobre essência da verdade” (Heidegger, GA 65, p. 11).

Mas, se existe então a possibilidade de um retorno meditativo ao primeiro início e a uma conseqüente renovação da pergunta pelo ser, mediante a força criativa e revolucionária de alguns poucos que possuem a sensibilidade para se apavorar diante do esquecimento do ser, e se esse retorno cria a possibilidade de inaugurar uma história totalmente outra, tão outra que sequer pode ser expressa pelas nossas representações usuais sobre as coisas (Heidegger, GA 45, p. 215) a ponto de produzir uma transformação radical na essência do ser humano e sua relação com os entes, por que Heidegger se recusa a usar a palavra novo para expressar esse totalmente outro? Como vimos essas transformações no outro início são transformações de um mesmo. O totalmente outro do outro início só é possível quando se ancora nesse mesmo que, no primeiro início, se mostra ocultando-se: o seer (*Seyn*). Assim, outro início é outro em relação ao primeiro, mas é igualmente o mesmo. Gostaríamos, entretanto, de, a título de abrir caminho para uma reflexão futura, sugerir que há, sim, algo novo nessa história do ser, talvez não no outro início, mas no primeiro.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O NOVO E O MITO DA ORIGEM

Em *Introdução à Metafísica*, a fim de diferenciar uma consideração histórica de uma meditação historial, Heidegger sugere que se use a palavra “mitologia” para expressar esse retorno meditativo ao primeiro início que permanece inexplicável para uma reflexão histórica:

A inexplicabilidade (*Unerklärbarkeit*) desse início não é nenhuma falta ou fracasso do nosso conhecimento da história. Na compreensão do caráter misterioso desse início repousa, antes, a autenticidade (*Echtheit*) e a grandeza do conhecimento historial (*geschichtliches Erkennen*). Saber sobre uma história originária não é nem rastrear o primitivo nem

recolher ossos. Não é nem meia nem toda ciência da natureza, mas, se acaso for algo, é Mitologia (*Mythologie*) (Heidegger, GA 40, p. 164-5).

Heidegger se refere aqui à fundação mito-poética do primeiro início na Grécia, a qual, como vimos, não envolve apenas os poetas e pensadores, mas também vários agentes da pólis grega, pensados aqui como os grandes criadores da historialidade no ocidente. Assim, já no final dos anos de 1920 o mito e a mitologia são pensados, em *Introdução à Filosofia*, como uma possibilidade fundamental do ser-no-mundo, marcada pelo sentimento de abandono ou desabrigo (*Ungeborgenheit*), diante da supremacia (*Übermächtigkeit*) do ente como um todo. Heidegger vê o mito e a magia como um modo do acontecer da verdade no qual o ser-humano, desamparado e entregue à supremacia do ente, busca abrigo e proteção em meio ao desabrigo (Heidegger, GA 27, p. 359s.). Esse confronto violento com o ente na totalidade teria adquirido uma força *sui generis* nas obras dos poetas e pensadores gregos, pelas quais o ser humano buscaria igualar-se à violência e ao poderio do ente na totalidade, tornando-se ele mesmo o que há de mais violento e poderoso (Heidegger, GA 40 p. 159s.). É nesse sentido que Heidegger critica as filosofias da cultura, sobretudo a de Cassirer, que vêem o mito como a realização dos mais altos valores e potencialidades humanas, recaindo assim no humanismo que caracteriza o fim da história do ser. O mito seria antes um modo da verdade, na qual ser humano e ser se confrontam e se apropriam mutuamente, não podendo ser reduzido a um fazer meramente humano.

Em contrapartida, nada nos impede de tentar pensar essa referência ao mitológico em um sentido cassireriano.<sup>7</sup> Ao falar do tempo mítico, Cassirer afirma que ele caracteriza o ser mítico fundamentalmente como um ser da origem. O mito não se prende ao conteúdo ou às qualidades de um ente previamente dado, “mas à sua proveniência, ao seu ter-sido”. Assim, o mito surge propriamente quando saímos de uma consideração pacífica do divino para uma *narrativa* dos deuses, cuja ênfase recai sempre sobre o início. Quando um evento é transportado para um tempo distante ele se torna miticamente significativo e sagrado, a ponto de se auto-justificar: “O próprio passado não tem mais um ‘porquê’, ele é o ‘porquê’ das coisas”. Ao contrário do passado sequencial e contínuo do vir-a-ser histórico, o passado mítico é absoluto e “como tal, nem comporta nem necessita dar

---

<sup>7</sup> Não cabe aqui adentrar na discussão entre Heidegger e Cassirer sobre o mito, sobre isso ver: Gordon, 2012, p. 215s. e Sylla, 2012.

explicações ulteriores” (Cassirer, 2010, p. 123-125), daí a inexplicabilidade do passado mítico em termos históricos.

Heidegger insiste que o retorno historial ao primeiro início é um ato criador que exige a força de criar algo para além de si. Não seria então o primeiro início uma criação do próprio Heidegger? Não teria nosso filósofo criado um mito (no sentido forte e não pejorativo da palavra) da origem, cujo sempre mesmo, o seer que misteriosamente se revela ocultando-se, constituir-se-ia como um poder transformador ao qual o ser humano deve se associar, assim como na magia o ser humano se associa aos poderes ocultos da natureza e, ao mesmo tempo é o garantidor e perpetuador desses poderes? Nos *Beiträge* a necessidade de repensar o primeiro início é justificada pela afirmação de que só o maior dos acontecimentos poderia nos salvar da perdição nas ocupações da maquinação (Heidegger, GA 65, p. 57). Entretanto, há de se observar que na meditação historial, criadora e transfiguradora sobre o primeiro início, o peso recai justamente sobre o que não aconteceu:

O passado não vale nada, o início vale tudo. Daí esse reperguntar cada vez mais penetrante no início. Daí até mesmo a meditação sobre o fundamento daquilo que no início não aconteceu. Pois aquilo que na história, em instantes essenciais, não aconteceu – e o que seria mais essencial que o início –, esse não-acontecido deve, sim, uma vez ainda acontecer [...] se quisermos esperar algo essencial da história futura. (Heidegger, GA 45, p. 123)

Não seria o primeiro início uma invenção de Heidegger, uma história forjada para dar conta da nossa impotência diante da supremacia da técnica e dos acontecimentos históricos que nos arrastam à nossa revelia para um futuro imprevisível? Se assim for, nos é possível ainda acreditar nessa história? Ela ainda faz sentido para nós?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DAVIS, B.W. *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.

CASSIRER, E. *Philosophie der symbolischen Formen: Zweiter Teil – Das mythische Denken*. Hamburg: Meiner, 2010.

FRANCO de SÁ, A. *Linguagem e Política: sobre uma ‘Kehre’ implícita na filosofia de Martin Heidegger*. Covilhã, LusoSofia, 2009

\_\_\_\_\_. “Entre a angústia e a dor: um diálogo entre Martin Heidegger e Ernst Jünger” em: *Natureza Humana*. vol.18 no.1 São Paulo 2016, p. 144 – 156

GORDON, P. E. *Continental Divide*. Cambridge: Harvard U. Press, 2012.

- HEIDEGGER, M. GA 2 *Sein und Zeit*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1977
- \_\_\_\_\_. GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- \_\_\_\_\_. GA 27 *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1996
- \_\_\_\_\_. GA 45 *Grundfragen der Philosophie Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1984
- \_\_\_\_\_. GA 40 *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1983
- \_\_\_\_\_. GA 65 *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1989
- ROSSI A. LUIS. “*El problema de la comunidad em Ser y tempo*”, in: ESTEBAN LYTHGOE & ROSSI A. LUIS, *Ser y Tiempo, singularización y comunidad*.
- \_\_\_\_\_. “*El existencialismo político en Martin Heidegger y Carl Schmitt*” in: *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 29, n. 47, p. 523-550, maio/ago. 2017
- SYLLA, B. “*A leitura heideggeriana da filosofia do mito de Cassirer: sinal de antecipação do pensamento pós-Kehre?*” in: *Phainomenon* 11, n.º 24, Lisboa 2012, pp. 91-104
- VIETTA, S. *Heidegger Critique du National-socialisme et de la Technique*. Puisseaux: Pardès, 1993.

---

**Recebido em: 23/11/2023 | Aprovado em: 15/02/2024**