



## O ELEMENTO MÍSTICO NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER<sup>1</sup>

JOHN D. CAPUTO, traduzido e apresentado por  
LUCIANO COSTA SANTOS<sup>2</sup>

### Apresentação

A seguir, apresentamos a tradução da Introdução e das três primeiras partes – de um total de quatro – do 1º Capítulo da obra *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, de John Caputo.

Um dos motivos centrais que nos levou à escolha desta obra para o trabalho de tradução é a suspeita, que gostaríamos de aprofundar e testar, de que a *mística* – experiência de e relação com o Divino – abre a seu modo uma dimensão de sentido que muito tem a dizer aos que nos dedicamos a refletir sobre uma possibilidade de constituição da subjetividade que não tenha no *ego cogito* o seu ponto de arranque e sua dimensão enucleadora. A *mística* – relação com o Divino como o inteiramente Outro e, simultaneamente, como *interior intimus meo*, isto é, mais íntimo a mim do que eu mesmo – aponta para uma significativa possibilidade de ressignificação da transcendência no horizonte do humano. Com efeito, entrar na dimensão *mística* supõe ir além do raio de alcance do que se é e do que se pode.

Sendo relação com o Divino, é bom que se diga que a *mística* não se limita a experiência íntima, não se evola em puro "subjetivismo", mas configura-se também em linguagem, histórica e culturalmente tecida, na qual o inominável daquela relação tenta dizer-se, quase sempre ao preço de uma reconfiguração das estruturas do dito corrente. Há, portanto, o fato concreto dos discursos *místicos* sobre os quais a análise hermenêutica pode operar em busca de uma outra chave de sentido para a compreensão da existência.

---

<sup>1</sup> Traduzido do livro *The mystical element in Heidegger's thought*, de John D. Caputo. New York: Fordham University Press, 1986. Agradecemos muito ao professor John Caputo e a seu editor Will Cerbone pela autorização da tradução. Agradecemos especialmente à administração da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) pela viabilização.

<sup>2</sup> John David Caputo é Professor Emérito da Syracuse University (Syracuse, Newyork) e Professor Emérito da Villanova University (Villanova, Pennsylvania). Doutor em Filosofia pela Bryn Mawr College, Pennsylvania. E-mail: E-mail: johncaputo@comcast.net. Luciano Costa Santos é Professor Titular da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), credenciado no Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (PPGEDUC), onde lidera o Grupo de Pesquisa sobre Pensamento e Contemporaneidade; e Professor Visitante na Pós-Graduação em Religião e Educação da Universidade Católica de Salvador (UCSAL). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), com estágio doutoral no Institut Catholique de Paris-Université de Poitiers (2005). E-mail: lucostasantos1@gmail.com.

Algo dessa hermenêutica do discurso místico opera em Martin Heidegger, ao tomar a sério e escutar atentamente a palavra de Mestre Eckhart, místico alemão medieval com o qual reconhece muito ter aprendido "a viver e a pensar".

A tese axial subjacente à obra de John Caputo é que o pensamento de Heidegger não ficou imune a esse contato com Mestre Eckhart, podendo-se verificar, segundo Caputo, significativas convergências e consonâncias de sentido entre os discursos do pensador e do místico. Daí resulta, ainda, sua tentativa de demarcar, em plano geral e com rigor analítico, as "regiões de sentido", de filosofia, pensamento e mística, com suas distâncias irredutíveis e – no caso específico de pensamento e mística – com suas possíveis articulações que, justamente na interface Eckhart/Heidegger, vêm a tornar-se patentes.

Optamos por traduzir "detachment", que corresponde ao germânico "Abgeschiedenheit" – conceito central no pensamento de Eckhart e na obra de Caputo –, por "desprendimento", seguindo assim a versão vernácula do termo adotada por Raimundo Vier OFM em sua tradução do tratado de Eckhart, intitulado Von Abgeschiedenheit, que consta de um conjunto de textos do místico alemão, reunidos pela Editora Vozes, sob o título O Livro da Divina Consolação e Outros Ensaios Seletos.

Luciano Costa Santos

## O ELEMENTO MÍSTICO NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER JOHN D. CAPUTO

### Idolatria e metafísica (introdução à reedição revista)

Em *O Elemento Místico no Pensamento de Heidegger*, sustento que é enganoso falar de Heidegger como um místico. Afirmo que, no melhor dos casos, se poderia assinalar certo "elemento" místico, certa "analogia" entre Heidegger e o misticismo, mas ao cabo Heidegger está separado por um abismo do misticismo. Suspeito que seja o "místico" no meu título que alguns leitores fixaram, ao passo que intencionava acentuar o "elemento", isto é, "somente uma analogia", pois é importante manter a consciência da distância entre Heidegger e os místicos.

Para Heidegger, a questão do pensamento (a *Sache*) é a história do Ser tal como esta se desdobra no Ocidente, a linguagem do Ser tal como nos é dirigida ao longo das épocas, enquanto para Eckhart essa questão concerne à silenciosa e eterna unidade da alma com Deus, na qual meu fundamento e o de Deus são um. A consideração de Heidegger é para com o evento da manifestação, o histórico acontecer da verdade, desde os Pré-Socráticos ao presente, um evento "secular" que tem a ver com o movimento do *saecula*, ao passo que a atenção de Eckhart se dirige à sagrada *unio mystica*. Na melhor das hipóteses, pode-se ver certa analogia estrutural entre o modo pelo qual, em Eckhart, Deus surpreende a alma que permanece aberta a Ele e a abertura do pensamento ao Ser, em Heidegger.

Sem dúvida, Eckhart é um dos mestres com os quais Heidegger aprendeu algo sobre "pensamento". Em *Der Satz vom Grund* (1957), Heidegger toma um dístico do poeta místico alemão Angelus Silesius, "A Rosa é Sem Por Quê", que traduz em verso uma expressão de Meister Eckhart, usada por Heidegger para delimitar o princípio metafísico de Leibniz, segundo o qual "nada é sem razão". Para Heidegger, o poeta não viola a metafísica frontalmente – propondo uma proposição caprichosa e irracional. Ao invés, ele vai além da esfera do discurso proposicional e traz às palavras uma experiência da rosa que se mantém além do raio de influência dos prestigiados princípios da metafísica. No verso do poeta, uma nova dimensão se abre, para além do pensamento representacional. Na experiência poética da rosa, pensamento e Ser sofrem uma transformação que os emancipa das restrições da objetivação do pensamento metafísico.

No entanto, se é claro que o misticismo de Silesius e, em última instância, o de Eckhart, são um "modelo para o pensamento heideggeriano", penso que o mais significativo de tudo, no que se refere a essa aproximação, é o modo pelo qual Heidegger difere de Eckhart,

pois há certa noção de “perigo” no pensamento de Heidegger que não está fundada no misticismo religioso de Eckhart. Há uma dimensão obscura e ameaçadora no *Ereignis*, pensado às vezes por Heidegger como jogo (*Spiel*) elevado e perigoso, no qual as apostas são altas e somos os seres em perigo, um jogo cujo resultado é secreto e incerto. O perigo, o *Gefahr*, é que a essência do ser humano e da verdade venha a ser, de uma vez por todas, pervertida, que a dominação do *Gestell* venha a tornar-se inquebrantável, que a noite do mundo torne-se cada vez mais escura. Os movimentos do *Ereignis*, a sequência das configurações epocais, os ritmos do *Geschicke* são todos in-fundados. Lembremo-nos das fórmulas heideggerianas, caracterizadas por uma espécie de profunda redundância, tautológicas (“sempre diferente, mas sempre o mesmo”): *Es ereignet weil es ereignet. Es spielt weil es spielt*. “Isto é o que é, infundadamente”. “Isto se dá porque se dá”. Estranhei quando, mais tarde, li a crítica de Derrida da “esperança” heideggeriana, pois parecia-me não haver nada de esperançoso no *Seinsdenken*.

Agora, se a tarefa de um autor redigindo a introdução de uma nova edição é, como o Deus do *Gênesis*, rever o trabalho dos seis dias e declará-lo bom, então afirmo que há dois aspectos na argumentação exposta em *O Elemento Místico no Pensamento de Heidegger* que são importantes. Em primeiro lugar, a obra aposta em uma saída da metafísica exclusivamente religiosa, não-heideggeriana, uma superação religiosa da metafísica. Em segundo lugar, ela define de modo notável o que é característico no próprio projeto heideggeriano de superação da metafísica. Gostaria de aproveitar a oportunidade a mim proporcionada pela Fordham University Press, por ocasião da edição revista deste trabalho, para tratar desses dois aspectos.

## I

Em Eckhart, descobre-se um poderoso esforço desconstrutivo voltado à negação do Deus onto-teo-lógico, um impulso incontível no sentido de libertar-nos, e ao próprio Deus, das construções e ídolos da metafísica. Eckhart está sempre buscando vias para ir além de “Deus”, isto é, daquilo que chamamos Deus, quer baseados na teologia metafísica, quer, mesmo, na fé revelada. Eis porque ele até rejeita a adequação do discurso sobre Deus em termos de Trindade de pessoas, pois o que quer que se possa dizer de Deus – mesmo sobre a base da divina revelação – não pode ser Deus, não pode ser o que Deus é. Tudo quanto *saibamos* sobre Deus não é Deus, pois só o seria na medida em que houvesse sobrepujado a força do entendimento humano. Tudo quanto queiramos de Deus não é Deus, pois só o seria

na medida em que houvesse sobrepujado a força do desejo humano. O único caminho para Deus – isto é, para o Deus verdadeiramente divino, que Eckhart algumas vezes denomina "a Divindade além de todo Deus" – é sustar inteiramente a operação do entendimento e do desejo, isto é, suspender as operações da subjetividade, desligar *o ego cogito* e deixar Deus ser, deixar Deus ser Deus. Foi obviamente nesse sentido que Eckhart invocou a palavra *Gelassen-heit*, deixar-ser. A mais elevada lei que domina esse campo traduz-se na prece de Eckhart: "Suplico a Deus que me livre de Deus."

O "Deus verdadeiramente divino" é, precisamente, Aquele que se retrai atrás de tudo o que é dito sobre Ele. A única coisa adequada que podemos dizer de Deus é que nada que dissermos dEle Lhe convém, isto é, que Ele retira-se atrás de todos os nomes, que Ele não tem uma palavra-chave que O abarque, ou nome próprio que capture o que Lhe é *proprio*. Ele não é sequer "Deus" – nem o "Pai Onipotente, Criador do Céu e da terra" do Credo, nem o *primum ens* da metafísica. Deus "é" (west) o auto-retraído. Ou, melhor, Deus, O auto-retraído, O que sempre já permanece atrás, em *esquecimento*, diferido do significado. E a mais elevada tarefa da alma é deixá-Lo ir, deixá-Lo ser, permanecer aberta ao *esquecimento* para, efetivamente, protegê-Lo, em seu retraimento, da luz da conceitualidade metafísica.

Essa argumentação, por sua vez, lança luz sobre a questão de Heidegger e de Tomás de Aquino, que abordei em *Heidegger e Tomás de Aquino: um Ensaio sobre a Superação da Metafísica* (que a Fordham University Press publicou em 1982), estudo que é melhor compreendido se articulado com *O Elemento Místico no Pensamento de Heidegger*. Por um longo tempo, os estudiosos de Santo Tomás argumentaram que, privilegiando o *esse* sobre a *essentia*, Tomás, sozinho entre todos os grandes metafísicos, estava pré-eminentemente atento à questão do Ser e livre do *Seinsvergessenheit*. O que, sustentei, é falso, pois a metafísica do *esse*, longe de constituir uma exceção, é, sob vários aspectos, paradigmática do que Heidegger entende por metafísica. Enquanto esta distingue Ser (*esse*) de ente (*ens*), a Abertura (*Lichtung*) em que tal distinção se dá permanece retraída e fora de vista. Ao invés de pensar a in-fundamentação dessa abertura, a metafísica realiza *internamente* um exercício de fundar e fundamentar os entes sobre o Ser, apoiado no – e organizado pelo – poder fundamentador do *esse* como *actualitas*.

Mas, pior ainda, essa retomada tomista em torno do *esse* perde uma importante oportunidade de responder a Heidegger. Ela sistematicamente ignora os recursos internos pelos quais o pensamento de Tomás pode dar uma resposta sugestiva e diferente a Heidegger. Ela tenta opor-se frontalmente à crítica heideggeriana da metafísica, mediante uma versão

reformulada da metafísica tomista – e isso, certamente, favorece a Heidegger –, ao invés de apontar um momento profundo *no interior* do próprio Tomás *para além* da metafísica, um sugestivo movimento de transgressão, excesso, delimitação, superação, enfim, da metafísica. Também há um "elemento místico" e uma profunda tendência nos textos do próprio Tomás, em virtude da qual a ciência metafísica abre caminho a uma experiência das coisas divinas, a uma *patri divina*, que expõe a "*debilitas*" da razão e confessa a inexpressibilidade do *esse*. Argumento no qual os sermões místicos de Meister Eckhart – que ocupou, em Paris, a mesma cadeira de teologia dos dominicanos que, um quarto de século antes, fora do "irmão Tomás" – elaboram uma possibilidade que está latente em Tomás, embora com uma vigilância mais crítica e desconstrutiva quanto à conceitualidade onto-teo-lógica e aos direitos da visão, e um senso mais resolutivo quanto à auto-retraída, recessiva e "esquecida" Divindade de Deus. Daí o argumento do primeiro livro retornar no segundo, a saber, de que há um outro, contrário, religioso, caminho além da onto-teo-logia, fundado de certa maneira no misticismo religioso de Eckhart, e que, enquanto representa a recuperação de uma possibilidade genuína no próprio Santo Tomás, é a via para se empreender uma resposta à crítica de Heidegger a este.

Todo esse projeto de um caminho religioso além da onto-teo-logia foi submetido a uma boa e refletida acolhida, mas também a uma crítica incisiva, na revisão dos dois livros por Thomas Sheehan<sup>3</sup>. Mesmo no mais profundamente esquecido misticismo de Eckhart, mesmo na Divindade eckhartiana – esse abismo de retraimento –, argumenta Sheehan, há um resíduo de metafísica da presença, pois Deus está presente a Si mesmo, auto-coincidente, auto-idêntico, estabilizado, *noesis noeseos* (o que Rahner chama *Bei-sich-sein*, auto-presença). Sobre isto, proponho uma série de respostas progressivamente dialéticas. Para começar, o trabalho da *Gelassenheit* é o de deixar Deus ser Deus. Não podemos prescrever o que Deus é, nem temos que descobrir alguma forma de neutralizar a má notícia que representa para Ele o fato de Heidegger e Derrida terem recentemente definido o Ser como presença. Ou seja, Deus pode muito bem ser auto-presente, se é isto o que Ele quer. O que é Deus? O que quer que Ele queira ser.

Ademais, e mais seriamente, o que nos mostraram Nietzsche, Derrida, Heidegger e os outros mestres da suspeita, nesta era que Derrida chama da *différance*<sup>4</sup>, é que nós não somos

---

<sup>3</sup> Ver a revisão de Sheehan de *O Elemento Místico no Pensamento de Heidegger em A Revisão da Metafísica* 32 (1979), 537-39, e "Uma Superação da Metafísica: Uma Revisão de Heidegger e Aquino", *Research in Phenomenology*, 15 (1985), 227-32.

<sup>4</sup> Jacques Derrida, *Margens da Filosofia*, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 21. Três dos ensaios coletados nesse volume – "Différance", "*Ousia e Gramática: Uma Nota para uma Nota de Ser e Tempo*" e "Os Fins do Ser Humano" – são particularmente relevantes para a releitura derridiana de Heidegger, e sua presença pode ser sentida na presente introdução.

Deus, que nossa consciência está ferida, vulnerável, exposta à ilusão e auto-desilusão, ao inconsciente. Eles mostraram que nosso contato com o mundo não é nu, mas mediado por signos, que o mundo é uma interpretação, uma tradução. Eles nos lembraram à força que não temos como não admitir que a fé em Deus possa brotar da culpa, de falhas sexuais ou de interesses econômicos velados. Não temos pontos de vista absolutos, não somos deuses – tudo isso parece-me um salutar exercício de crítica da idolatria filosófica. Mas não se trata de dizer que *Deus* não é Deus, que o absoluto não tem um ponto de vista absoluto. Estamos contra Deus ao sustentar que Ele é Deus? Refutamos Deus, se O expulsamos para fora da existência em razão de Sua perfeição? Não se trataria, nesse caso, de uma nova versão da metafísica do ressentimento?

Assim, e mais seriamente ainda, penso que, ao falar de Deus, trata-se de abandonar as noções de Ser e presença, de suplicar a Deus que nos livre do idolátrico Deus da presença. O próprio Eckhart está cheio de inversões estratégicas cuja característica é atingir esse efeito: se se chama Deus "Ser", Ele se chamará Nada (nem sequer um pouco); se se O chama fundamento, ele se chamará abismo. Penso que aprendemos com Heidegger, Nietzsche e Derrida a falar de Deus em termos de jogo e esquivas, canto e dança, o lúdico e o córico. Aprendemos a exigir um Deus do ditirambo, não onto-teo-lógico. Aprendemos a pensá-Lo em termos de doação e retenção, envio e retraimento, comunicação e silêncio.

Mas, insiste Sheehan, a confiança amorosa do místico religioso não proverá de um rígido dogma metafísico, segundo o qual Deus é fidedigno porque auto-presente, e, pois, não será Eckhart, afinal, um metafísico estreito? Eu diria, decididamente, que não; o místico confia em Deus porque Ele é amor, e apenas nos solicita o favor de deixarmos nossa metafísica na sala de espera. Se insistirmos em chamar Deus de presença, Ele O chamará ausência; mas, se O chamarmos amor, o místico concederá que estamos muito próximos Dele. Porém, insistirá que "amor" não é um predicado onto-teo-lógico, mas algo que somente "entenderemos" se o *realizarmos*. Em última instância, o único meio de nos aproximarmos realmente de Deus é parar de chamá-Lo do que quer que seja e deixar que Ele nos fale, é parar de falar sobre Ele e começar a agir. O distanciamento de Eckhart face à onto-teo-logia, como toda crítica dos fundamentos, acaba por situar Deus em um abismo, dimensão na qual as coisas são "sem porquê". Ora, o caso mais elevado de fenômeno sem porquê é o amor. O amor é sem porquê, sem fundamento, sem razão. O caminho do amor é a ausência de fundações; ele não procede de cálculos de ganhos e perdas, regras e violações. *Dilige, et fac quod vis.*

II.

O outro aspecto que emerge claramente de *O Elemento Místico no Pensamento de Heidegger* é quanto o misticismo religioso difere do próprio caminho de Heidegger, quanto Heidegger *não* é um místico. O desconcertante, o desconfortável em Heidegger não é que ele *seja* um místico, como insinuem as referências desdenhosas ao *Seinsmystik* feitas por seus críticos, mas o fato de que ele *não* o é, que o caminho que ousa é ameaçador, incerto, exposto por todos os lados ao "perigo". E isto, penso, é algo sobre Heidegger que hoje, na época da *différance*, provavelmente nos escapa, pois estamos acostumados, com a crítica francesa de Heidegger, a preferir sua nostalgia do Ser, a palavra-chave – única – do Ser, e sua metafísica da esperança. Essa crítica, diria, nasce de uma leitura incompleta de Heidegger, que reduz sua crítica desconstrutiva da metafísica. Trata-se de uma leitura cuja falha pode ser facilmente vista confrontando-se o *Denkweg* de Heidegger com a superação místico-religiosa da metafísica por Eckhart. Comparado com a via do místico religioso, Heidegger segue um caminho sombrio, arriscado e incerto, sempre exposto ao jogo obscuro do *Ereignis*, e com tons marcadamente nietzschianos. Face-a-face com o pensamento francês recente e com "Nietzsche hoje", Heidegger assemelha-se mais a Eckhart; face-a-face com Eckhart, assemelha-se mais a Nietzsche.<sup>5</sup>

É certo que Heidegger tem seus momentos escatológicos, e é mérito da crítica de Derrida tê-los mostrado, abrindo caminho para uma interpretação mais dura, disciplinada e suspeitosa do pensamento de Heidegger. Por exemplo, escreve o filósofo alemão em 1955:

Houve um tempo em que não era a tecnologia que levava o nome *techne*. Outrora a revelação que dá à luz a verdade no esplendor do aparecer radiante também se chamava *techne*. Na Grécia, no princípio do destino do Ocidente, as artes alçaram voo

---

<sup>5</sup> Desde o aparecimento de *O Elemento Místico no Pensamento de Heidegger*, um bom número de contribuições interessantes tem sido dado à literatura de Eckhart em Inglês. Há duas novas traduções: *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, trad. Edmund Colledge e Bernard McGinn. Classics of Western Spirituality (New York: Paulist Press, 1981); e Matthew Fox, *Breakthrough Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation* (Garden City: Doubleday Image Books, 1980).

O livro de Reiner Schürmann apareceu em tradução: *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher* (Bloomington: Indiana University Press, 1978); ver também C. F. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge* (New Haven: Yale University Press, 1977).

Saíram ótimos artigos: Donald Duclow, "Hermenêutica e Mestre Eckhart", *Philosophy Today*, 28 (1984), 36-43; " 'Meu Sofrimento é Deus': *O Livro da Divina Consolação de Mestre Eckhart*", *Theological Studies* 44 (1983), 570-86; Matthew Fox, "Mestre Eckhart e Karl Marx: o Místico como Filósofo Político", *Listening*, 13 (1978), 233-57; Richard Kieckhefer, "A Concepção da União a Deus em Mestre Eckhart", *Harvard Theological Review*, 71 (1978), 203-25; Bernard McGinn, "O Deus Além de Deus", *The Journal of Religion* 61 (1981), 1-19; "Sobre Deus como Unidade Absoluta em Mestre Eckhart", em *Studies on Neoplatonism, III; Neoplatonismo e Pensamento Cristão*, ed. Dominic O'Meara (Norfolk: Sociedade Internacional de Estudos Neoplatônicos, 1982), 128-39; "A Condenação de Eckhart Revista", *The Thomist*, 44 (1980), 390-414; A.G. Pleydell-Pearce. "Filosofia, Poesia e Misticismo", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 10 (1979), 122-29. *The Thomist* dedica uma edição inteira a Mestre Eckhart (Vol. 42, abril 1978), que contém excelentes estudos.

à suprema altura de sua doação reveladora. Essa arte era pia, *promos*, isto é, dócil ao domínio e salvaguarda da verdade... O que, então, era a arte – quiçá apenas para aquele breve, mas magnífico tempo?<sup>6</sup>

Há uma qualidade sonhadora, à la Camelot – que emerge inteira em um breve e fulgurante momento – nesse discurso. Ele abre caminho à nostalgia, retrata um mundo que, se existisse, seria alcançável apenas pelos gregos, homens e livres – cuja piedade foi edificada sobre um sistema de violenta exclusão da *différance*. E, quando Heidegger escreve, em "A Sentença de Anaximandro", que o pensamento do Ser dos entes "pode bem realizar uma situação que libera um destino diferente do Ser" (Hw 309/25), quando ele fala sobre a transição do fim da filosofia ao "novo começo", então abre caminho à esperança, que é o outro lado da nostalgia. O pensamento torna-se recordação e aspiração, o tempo é um círculo no qual o que acontece no começo primordial traça a possibilidade do que tornará a acontecer. Tal pensamento é nostálgico, escatológico, uma ordem-mais-alta, uma versão mais sublimada da metafísica.

Diria que essa leitura de Heidegger é refutada pelo próprio Heidegger, por um mais profundo, suspeito e crítico Heidegger, pois, em sua visão, o retraimento, a *lethe*, o ocultamento, estão inscritos na "essência" (*Wesen*, enquanto processo de presentificação) do Ser. Em virtude dessa verdadeira negatividade, não pode haver senda privilegiada ou primordial do Ser – nem no "primeiro" momento, nem no fim, na transição a um novo começo; nem, de fato, pode haver uma clara demarcação de começo/fim. Toda idade está igualmente submetida à lei do retraimento, toda época é igualmente "epocal". A verdadeira estrutura da doação do Ser implica sua auto-retração (*epochein*), de modo que toda época está igualmente submetida à *différance*, ao recolhimento e à violência e fúria do *Unheil*. Não pode haver privilégio ou hierarquização de épocas, suposição fundamental de uma concepção metafísica da história. Na avaliação que compraz a Heidegger, a "história da metafísica" permanece sob o feitiço de uma "metafísica da história".

Nas palavras do próprio Heidegger, esquecimento e retraimento são inerradicáveis, e possuem o que pode ser chamado, em linguagem a que já não damos crédito, de uma necessidade estrutural. Se o retraimento é a verdadeira condição que assegura a possibilidade da história, então não pode haver momento na história em que o esquecimento esteja superado. A fim de "despertar" para esse esquecimento – eis o que significa "superação" –, não pode haver correlato histórico que venha a ser atualizado em algum lugar dentro da

---

<sup>6</sup> "Martin Heidegger, *A Questão Concernente à Tecnologia e Outros Ensaios*, trad. W. Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), p. 34.

história, quer em um "breve, mas magnificente, tempo" no primeiro começo, quer em algum "novo começo". A vigília não nos emancipa *do* esquecimento, mas *para* ele. Ela não volta a um tempo primal nem aclama um futuro porvir, mas dá-nos certa via de leitura da história – enquanto história efetuada pelo retraimento.

Assim, prefiro um Heidegger desmitologizado, desvestido de histórias heroicas (*mythos*) sobre tempos magnificentes e dias por vir, desvestido por completo do modo metafísico-escatológico. Prefiro um Heidegger mais radical, erguido da renúncia aos *mythos* heideggerianos, saído de um pensamento mais radical da *aletheia*, em que *aletheia*, enquanto clarão brilhante, fulgor e luz, está delimitada em favor de *a-letheia*. Inserindo o hífen, Heidegger rompe a unidade nominal da palavra, expondo o jogo a-lético, o jogo das épocas tal como elas surgem e terminam. *A-letheia* não é o brilho que as coisas assumem em alguma época dada, passada ou por vir, mas a verdadeira dádiva das épocas. Ela não é a verdade do Ser, mas a verdadeira dádiva de Ser e verdade e, pois, de sua delimitação. *A-letheia* não é uma palavra histórica, não é uma palavra disposta em alguma linguagem natural, histórica, falada por algum povo histórico. Ela indica o processo pelo qual as palavras e linguagens históricas brotam, esse acontecimento (*Ereignis*) que produz história, Ser, palavra e verdade *como efeitos*. Assim entendida, a questão a ser pensada para Heidegger é a abertura na qual história e metafísica, tempo e Ser, são dados. Eis porque Heidegger escreveu em 1964 que hoje *Ser e Tempo* levaria o nome *Lichtung und Anwesenheit*, isto é, a Abertura (*Lichtung*) na qual Ser como presença (*Anwesenheit*) é dado.

De conformidade com a "superação da metafísica", nada há o que fazer com opiniões sobre a história do Ser, grandes princípios, adventos prometidos ou mesmo previsões pressentidas e ameaçadoras. Melhor, tal superação consiste em despertar *para* o esquecimento, o qual constitui a metafísica e torna possível a história da metafísica, justamente, como um esquecimento. A superação da metafísica consiste em elevar nosso nível de vigilância sobre a idolatria, sobre ídolos adorados que são, em verdade, efeitos produzidos, produtos constituídos da di-ferença, do *Aus-trag*, do *Ereignis*. Ela pede ao ser que nos livre do Ser, ela pensa para além do Ser rumo ao que doa o Ser.

Liberta de toda história-narração teológica e escatológica, a história do Ser é, como tal, um desdobramento da di-ferença, um desdobramento dos múltiplos sentidos de Ser. Há muitos sentidos de Ser, várias verdades de Ser, jogando-se a si mesmas, jogando por jogar, nenhuma das quais goza de privilégios especiais e autoridade canônica. *A-letheia*: isto

significa: o jogo das épocas, liberto de toda regra metafísica, brotando do retraimento apenas para retroceder novamente.

Ora, é a esse jogo abissal de Ser, jogando por jogar, que, penso, O *Elemento Místico no Pensamento de Heidegger* está singularmente atento. Sem expor inteiramente a contribuição mais radical do pensamento de Heidegger que venho esboçando aqui, a obra torna questionável aquele Heidegger escatológico. Ela sublinha o "perigo" ao qual pensamento e Ser estão expostos, a incerteza que inhabita a história do Ser. O mundo está nas mãos de uma criança brincando de rabiscar com as épocas. E é o mistério desse jogo, do que está retraído nesse jogo, que me parece o mais profundo em Heidegger (*infra*, pp. 245-54).

### III.

Hoje eu falaria de uma "hermenêutica radical" para descrever aonde Heidegger tem me conduzido. Por hermenêutica, entendo certa compreensão de nós mesmos e do mundo; por radical, a limitação dessa compreensão, tirando sua estabilidade, despojando-a de sua segurança. Porque "hermenêutica" tem a ver com sentido e "radical", com a perda de sentido, "hermenêutica radical" concerne ao sentido dessa perda. A meu ver, Santo Agostinho capta ambos os lados dessa expressão quando escreve sobre tornar-se questionável para si mesmo (*quaestio mihi facto sum*). Hermenêutica radical significa certa confrontação com a fria verdade, a qual, como disse Nietzsche, bem pode ser demasiado para ser suportada.

Derrida estava inteiramente certo, penso, em criticar o discurso de Heidegger sobre a "autenticidade". É platônico e politicamente perigoso andar dividindo pessoas em autênticas e inautênticas; é ingênuo pensar que se pode manter essas categorias passando por cima de cada outro, que oposições binárias tão excludentes sejam impermeáveis (sem mencionar sua cumplicidade com o discurso da auto-presença). Penso que Derrida apenas "de-limita" a ideia. Ele torna-nos mais cautos, põe-nos de sobreaviso sobre seus alçapões e ciladas. Como dizer o que se aprende com pensadores tais como Nietzsche e Derrida, Heidegger e Mestre Eckhart? Como descreveremos o efeito que eles produzem? O que é isto que conseguem, ao nos porem de guarda, elevando nosso nível de vigilância e suspeição, e nossa prontidão para a angústia? Como descreveremos esse ponto no qual não mais se busca parar o jogo, cercar-se de todas as seguranças da metafísica da presença?

É o sentido do que Heidegger chama o jogo abissal, do que Derrida chama *ébranler* e Eckhart, a Divindade escondida que entendo evocar com a "hermenêutica radical". Em seus

escritos tardios, Heidegger fala não de autenticidade, mas de "abertura ao mistério", uma abertura que nos põe alertas quanto aos ídolos da metafísica e mantém-nos abertos ao mistério que se retrai. Somos ponteiros, diz Heidegger, atraídos à direção dos ventos do retraimento.

Em sua profunda desconfiança dos ídolos da metafísica e sua abertura ao mistério que se retrai, encontramos o comum ensinamento de Heidegger e Mestre Eckhart. Cada um busca seu próprio modo de ficar aberto ao auto-diferido, de proteger o que se retrai das luzes ásperas e das mãos cobiçosas da metafísica. São as semelhanças e diferenças de seus caminhos que as páginas seguintes tentam acompanhar.

Villanova, Pensylvania,  
Fevereiro de 1986

## Capítulo 1 - o problema do elemento místico no pensamento de Heidegger

### 1. Misticismo, Filosofia e Pensamento

Heidegger conduz o pensamento aos limites da filosofia. Com efeito, ele chega mesmo a asseverar não estar mais fazendo, de modo algum, filosofia. Seu "pensamento" (*Denken*) ergue-se, como ele insistentemente sustentou, cada vez mais ao longo dos anos, a partir do "fim da filosofia". Uma tradução inglesa dos ensaios conclusivos dos dois volumes do livro *Nietzsche* é significativamente intitulada *O Fim da Filosofia*. Este título é extraído de uma importante observação no ensaio "Superação da Metafísica":

Mas com o fim da filosofia, o pensamento não está também em seu fim, mas em transição a um novo começo (VA, 83/96).

Aqui, pensamento é diferenciado de "filosofia". Há uma possibilidade, diz Heidegger, de que o pensamento possa ser restaurado, agora que a filosofia está em seu fim. A restauração do pensamento é uma "recuperação" (*Wiederholung*) do "primeiro começo do pensamento ocidental", que tomou lugar "antes da filosofia" nos grandes pensadores que antecedem a Sócrates, Platão e Aristóteles:

Heráclito e Parmênides não eram ainda "filósofos". Por que não? Porque eles eram os maiores pensadores (WdP, 52-3).

O pensamento precedeu a filosofia e pode surgir de seu fim, mas pensamento é sempre algo essencialmente outro que filosofia. Com efeito, a filosofia é um dos perigos que ameaçam o pensamento (AED, 15/8).

Em "O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento" (1964), Heidegger diz-nos que, por "fim da filosofia", não entende que a história da especulação filosófica esteja superada, ou que a atual geração de filósofos será a última. O papel do "pensador" não é predizer o curso futuro da história, nem mesmo da história da filosofia (SD, 67/60). Com efeito, pode muito bem ser, acrescenta ele, que o "fim da filosofia" não será, no final das contas, senão sua ascensão rumo ao presente. O fim não é "mera parada", mas a "compleção" (*Vollendung*) da filosofia. A filosofia está completada no sentido de que realizou todas as possibilidades inerentes à sua essência; ela desdobrou todas as suas potencialidades. Nietzsche pensou algo semelhante quando, em *Além de Bem e Mal*, refere-se ao fato de que "os mais diversos filósofos infalivelmente preencheram certo esquema básico de *possíveis* filósofos. Sob um invisível encanto, eles sempre traçaram de novo a mesma órbita."<sup>7</sup>

O começo da filosofia é o começo da regra da razão. Hoje, na era do átomo e da tecnologia, as mais profundas tendências da razão filosófica estão sendo postas de lado (WdP,

---

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Além de Bem e Mal*, trad. R. J. Hollindale (Baltimore: Penguin Books, 1973), No. 231.

32-3). No século XX, a filosofia expandiu-se sob a forma de "ciências particulares". O surgimento da psicologia, sociologia, antropologia – de todas as “ciências naturais” (*Natur-*) e “humanas” (*Geisteswissenschaften*) – não representa a dissolução da filosofia, mas sua compleção, seu desenvolvimento final (SD, 63/77). A filosofia enquanto metafísica dá nascimento à filosofia na forma das ciências particulares. A exigência metafísica de "dar razões" (*rationem reddere*) tem como resultado as ciências técnicas da modernidade.

Há uma possibilidade, observa Heidegger, que pertence à filosofia, embora não tenha sido ainda realizada na era presente, que a filosofia não pode experimentar ou assumir *como filosofia* (SD, 65/59). Deve-se encontrar uma possibilidade de "superar" a filosofia, de cumprir a verdadeira tarefa que a filosofia pôs a si mesma, mas que está em princípio incapacitada de realizar, a saber, o pensamento do Ser (*Seinsdenken*). Trata-se de uma possibilidade *na* filosofia, mas não *para* a filosofia.

Nesses ensaios, Heidegger claramente entende "filosofia" como "problema da razão" (*eine Sache der ratio*: WdP, 22-3). Ele refere-se à tradição que começa mais clara e inequivocamente com Sócrates, é passada a Platão e Aristóteles e, por eles, à subsequente tradição ocidental. Assim, a expressão "filosofia ocidental europeia" é, segundo Heidegger, uma tautologia (WdP, 30-1). Aqui, filosofia é equivalente a "racionalidade" ocidental ou ao que Heidegger chama "metafísica". Trata-se de suprir razões e argumentos que entrem no fórum do debate racional. O caso paradigmático de filósofo, aqui, é Sócrates. Sócrates procurava por definições claras e bem formuladas, e por argumentos que as sustentassem. Ele buscava dar uma "explicação racional" das virtudes, que não se baseasse exclusivamente na autoridade dos poetas. Ora, o pensamento só é possível, justamente, se se dá um salto para além da esfera de influência (*Machtbereich*) do Princípio de Razão Suficiente, na qual é necessário prover "razões" para toda "proposição".

Em *O que é Filosofia?*, Heidegger fala de "filosofia" em um sentido inteiramente metafísico. Se realmente escutássemos o que é dito na palavra grega *philosophia*, diz ele, então deveríamos entender que filosofia é uma inclinação (*philia*) dirigida ao *sophon*, que é o Ser dos entes (WdP, 50-1, 54-5). Nesse sentido, filosofia é o empenho humano de pensar os entes em suas propriedades comuns, de isolar a "entidade" (*Seiendheit*) dos entes, suas características mais gerais, tais como *idea* (Platão) e *energeia* (Aristóteles). Agora "pensamento" tornou-se "filosofia".

Nossa insistência de que, para Heidegger, o "pensamento" surge a partir do "fim da filosofia" se reduzirá a uma disputa meramente verbal? Não encontramos em Heidegger tão

somente um pensador que, como disse Werner Marx<sup>8</sup>, traz uma "nova concepção de filosofia, em vez de alguém que deixou inteiramente os confins da filosofia? Não penso assim. Muitos filósofos importantes no passado – Descartes, Kant, Fichte, Husserl, Wittgenstein – exigiram uma "reforma da filosofia" e asseguraram haver finalmente descoberto o que a filosofia verdadeiramente é, mas nenhum desses pensadores reivindicou a radical sublevação e transformação do pensamento que Heidegger propõe, pois as revoluções que esses filósofos efetuaram consistem em derrubar os procedimentos e metodologias anteriores, já em desgaste, em favor do método filosófico recém descoberto por eles próprios. Kant, Fichte e outros asseveraram que eles, pela primeira vez, finalmente descobriram o caminho adequado para se deparar com as saídas filosóficas, para resolver disputas que, até então, pareciam intermináveis. Cada um deles propôs o caminho definitivo para dar uma explicação (*rationem reddere*) das coisas em filosofia. A revolução de Heidegger é muitíssimo mais radical que quaisquer dessas. Heidegger considera que a filosofia deve parar de ser uma questão de "decidir saídas" e "resolver disputas", absolutamente. O chamado de Heidegger é para que se deixe para trás o domínio da argumentação racional – a esfera da *ratio*. No passado, as revoluções em filosofia eram questão de encontrar um novo modo de dar "fundamento lógico" às próprias concepções, fosse esse fundamento a priori ou a posteriori, pragmático, linguístico ou fenomenológico. Heidegger convoca a um salto para além do reino das razões, a fim de alçar-se a um tipo de "pensamento" não-conceitual, não-discursivo, não-representacional, profundamente separado de quaisquer das variedades tradicionais de "filosofia".

Eis porque, ao longo dos anos, Heidegger foi gradualmente entregando a palavra "filosofia" aos filósofos – justamente como o fez com as palavras "metafísica" e "Ser". Seu pensamento não é mais filosofia, mas surge a partir do fim da filosofia, assim como não é mais metafísica, mas resulta da superação da metafísica, como não tem mais o que fazer com o que a metafísica chama Ser, mas com "o" que "dá" Ser, o "Evento de Apropriação" (*Ereignis*). Precisamos apenas observar o que acontece com as palavras "filosofia" e "metafísica" no curso dos escritos de Heidegger. Em 1927, com o projeto de *Ser e Tempo*, ele põe novamente a questão do Ser, ainda pertence aos domínios da filosofia, onde "filosofia é ontologia fenomenológica universal" (SZ, §7c, 38/62). Mas, vinte anos depois, na *Carta sobre o Humanismo*, é-nos dito que necessitamos menos de filosofia e mais de pensamento:

Já é tempo de abandonarmos o hábito de superestimar a filosofia e, por isso, de exigir demasiado dela. O que é necessário no momento presente do mundo é menos filosofia e mais cuidado com o pensamento... O pensamento do futuro não é mais

---

<sup>8</sup> Werner Marx, "Heidegger's New Conception of Philosophy". *Social Research*, XXII (1955), 451-74.

filosofia, pois pensa mais originariamente que a metafísica, que é outro nome para a mesma coisa (HB, 119/224).

Desse modo, nos trabalhos que se seguem à *Carta sobre o Humanismo*, a palavra "filosofia" tende a desaparecer inteiramente como um nome para pensamento. Assim, em 1969, disse Heidegger:<sup>9</sup>

Faço, assim, uma *distinção* entre filosofia, isto é, metafísica, e pensamento, tal como o entendo.

Também observamos evolução semelhante no uso da palavra "metafísica". A tentativa de penetrar no fundamento e fonte da metafísica, empreendida nos primeiros escritos, muito pouco se opunha à metafísica descrita no livro sobre Kant como "metafísica da metafísica" (KPM. 208/238). Muito pouco se opunha, também, à ontologia descrita como mais radical ou "ontologia fundamental". Em 1929, a questão "o que é metafísica?" fora feita de um ponto de vista *de dentro* da metafísica, que buscou determinar sua essência mais profunda e genuinamente. Mas, por volta dos anos 30 e 40, quando o pensamento de Heidegger se desenvolveu por meio de um encontro com Nietzsche, o pensador fala da necessidade de "superar" a metafísica. A metafísica contém a verdade do Ser, mas encobrindo-a. Superar a metafísica significa liberá-la novamente para sua própria verdade (VA, 79/92). Agora a questão "o que é metafísica?" é feita de um ponto de vista *além* da metafísica. Em seu estágio final de desenvolvimento, a ruptura de Heidegger com a metafísica é completa. Em sua celebrada preleção de 1962, "Tempo e Ser", Heidegger nos recomenda não nos preocuparmos sequer com "superar a metafísica", mas que a deixemos inteiramente a si mesma:

Mas a consideração pela metafísica ainda prevalece mesmo na intenção de superá-la. Portanto, nossa tarefa é a de cessar toda superação e deixar a metafísica a si mesma (SD, 25/24).

Agora a questão "o que é metafísica?" não é presumivelmente feita de modo algum, pois isto ainda seria uma consideração metafísica.

Portanto, a questão da relação de Heidegger com a filosofia não pode ser subestimada como disputa meramente verbal ou terminológica, pois o que Heidegger rejeita na filosofia – que ela seja uma atividade da razão – vai ao verdadeiro coração da filosofia em seu sentido mais radical. O próprio Heidegger reconhece que suas intenções são melhor preservadas em se abandonando palavras como "filosofia" e "metafísica". O interesse do presente estudo será refletir sobre o caráter desse "pensamento" cuja tarefa se impõe com o fim da filosofia. Com Heidegger, desejamos levantar a questão posta em "O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento".

---

<sup>9</sup> Richard Wisser (ed.). *Martin Heidegger im Gespräch* (München: Karl Alber Verlag, 1970), p. 77. Trad. inglesa: "Martin Heidegger: Uma Entrevista", *Listening*, VI (1973), p. 40.

A mera consideração de tal tarefa do pensamento deve soar estranho a nós. Um pensamento que não pode ser nem metafísica, nem ciência? Uma tarefa que esteve velada à filosofia desde o seu verdadeiro começo, em virtude desse começo mesmo e, pois, que se recolhe continuamente, e cada vez mais, no tempo por vir?

Uma tarefa do pensamento que, assim parece, traz a convicção de que a filosofia não tem estado à altura da questão do pensamento e se tornou, assim, a história de um mero declínio? (SV, 66/59).

Se pensamento não é filosofia, se ele pensa sobre aquilo a que a filosofia, em princípio, não pode ter acesso, o que, afinal, é ele? Como considerá-lo?

A questão do caráter do pensamento em Heidegger adquire especial força quando se considera que, tendo recuado da filosofia, o pensamento passa a assemelhar-se a instâncias que se encontram além da filosofia, como a poesia e o misticismo. Heidegger disse repetidamente que pensamento e poesia moram na mais estreita proximidade, e tal aliança tem sido frequentemente mencionada na literatura sobre ele. Mas Heidegger também disse que "as mais extremas agudeza e profundidade de pensamento concernem ao genuíno e grande misticismo" (SG, 71). Ora, a relação de Heidegger com o misticismo nunca é discutida com detalhe na literatura especializada. Por suposto, os escritos tardios de Heidegger são frequentemente caracterizados, e o mais das vezes desfavoravelmente, como um "misticismo do Ser" (*Seinsmystik*), mas jamais se discute a sério o que venha a ser o misticismo. Aliás, quando se examina a relação de Heidegger com a mística, torna-se bastante claro que há uma afinidade profunda e de longo alcance entre pensamento e misticismo. Suponhamos, então, que, tendo deixado a esfera da filosofia, o pensamento torne-se uma espécie de misticismo. Será o caminho do pensamento (*Denkweg*) um itinerário místico (*itinerarium mentis*), não, como em São Boaventura, em Deus (*in deum*), mas no Ser como Ser? É nesta questão em particular que se concentra o presente estudo.

Nosso trabalho tem, assim, um caráter "topológico" (AED, 23/12), isto é, ele concerne às regiões do pensamento, misticismo e filosofia, com suas respectivas fronteiras e interrelações mútuas. Isto levanta a questão básica: qual a relação do pensamento com o misticismo? Pensamento e misticismo são semelhantes? A tese deste livro é que há uma afinidade importante e de amplo alcance entre "pensamento e misticismo", a qual ilumina o pensamento de Heidegger e realça certos aspectos de sua obra que, de outro modo, podem passar despercebidos. Essa semelhança de Heidegger com a mística, essa afinidade entre superação da metafísica e salto místico, é o que entendo por elemento místico no pensamento

de Heidegger. O interesse deste estudo é identificar esse elemento e questionar o seu significado. O que ele nos revela sobre Heidegger e sobre o que este chama "pensamento"?

A questão da relação do pensamento com o misticismo não é arbitrariamente imposta a Heidegger. É fato que Heidegger cultivou um interesse de toda vida pelo misticismo ocidental, o que documentaremos abaixo. Esse interesse aparece muito cedo, já em 1915, nas "Conclusões do *Habilitationsschrift*", sobre Duns Scotus. Falando da "visão-de-mundo medieval", que viria a ser interpretada nos escritos tardios como a "missão do Ser medieval" (*Seinsgeschick*), Heidegger observa:

Se se reflete sobre a mais profunda essência da filosofia em seu caráter de visão de mundo, então a concepção da filosofia cristã da Idade Média como um escolasticismo que se põe em oposição ao misticismo contemporâneo deve ser mostrada como fundamentalmente equivocada. Na visão de mundo medieval, escolasticismo e misticismo permanecem essencialmente vinculados. Os dois pares de "opostos", racionalismo-irracionalismo e escolasticismo-misticismo, não coincidem. E onde sua equivalência é buscada, ela se apoia em uma extrema racionalização da filosofia. Filosofia como atividade racionalista, separada da vida, é impotente, misticismo como experiência irracionalista é sem propósito (FS, 352).

Uma filosofia que não esteja aberta e receptiva à visão do místico é um racionalismo estéril; e um misticismo que resista à reflexão clarificadora do filósofo é um irracionalismo que não serve a nenhum propósito e não realiza nada. Filosofia e misticismo permanecem unidos. Com alguma acuidade, é possível divisar um novo tipo de pensamento gestando-se na mente do jovem Heidegger, que, permanecendo na proximidade do misticismo e da poesia, não é nem racionalismo, nem irracionalismo.

Naqueles tempos remotos, Heidegger tinha interesse especial por um místico medieval em particular, Mestre Eckhart de Hochheim (1260-1327/9). O interesse de Heidegger por Mestre Eckhart é a chave para a estratégia do presente trabalho, pois ele nos dá a oportunidade de conduzir nossa inquirição para dentro do "elemento místico" do pensamento de Heidegger "em concreto". Eckhart não é apenas um "genuíno e grande místico", ele é também um autor por quem Heidegger teve, e por todas as indicações continuou a ter, o maior interesse, e por quem foi mais seguramente, talvez mesmo decisivamente, influenciado. Portanto, o elo entre Heidegger e Eckhart não é somente "estrutural", é também histórico. Assim, a questão de "pensamento" e "misticismo" pode ser especificada como a questão de Heidegger e Mestre Eckhart. Estamos, conseqüentemente, dispensados da dificuldade de proceder "em abstrato", isto é, de ter que definir misticismo primeiro e, então, avaliar a obra de Heidegger à luz desse critério abstratamente estabelecido. Ao invés, podemos tomar Mestre Eckhart como paradigma ou modelo de místico e passar a relacionar Heidegger com Eckhart, com a

segurança adicional de que estamos desenvolvendo uma relação que possui, de fato, fundamento histórico.

Em Heidegger e Eckhart, encontraremos as mais provocadoras e surpreendentes similaridades. Veremos como cada pensador convoca o ser humano a abrir-se à presença de algo que o ultrapassa, mas somente do qual recebe sua essência humana. Para cada pensador, o acesso a essa presença é alcançado não por algum esforço humano, mas "deixando" algo cumprir-se "no" ser humano. Cada um deles é porta-voz do "*Gelassenheit*", do deixar-ser – deixar Deus ser Deus, deixar o Ser em sua verdade. Cada um deles ensina um caminho para um novo enraizamento em meio às coisas, uma via para se deixar estar frente às coisas do modo como são, de romper a casca das criaturas para encontrar Deus dentro. Para nenhum dos dois o ser humano é adequadamente estimado enquanto "animal racional"; ambos nos exortam a pôr de lado o raciocínio conceitual e o pensamento representacional, a fim de adentrar, quer o abismo (*Abgrund*) da Divindade, quer o abismo do Ser. No fim, não haverá qualquer dúvida sobre a proximidade desses pensadores. A única questão que restará é o que essa proximidade importa aos que desejamos compreender Heidegger.

Assim, por meio desse confronto de Heidegger com Eckhart, estaremos em condição de determinar as respectivas regiões de misticismo e pensamento. Tendo realçado os limites de cada uma face à outra, melhor as entenderemos em si mesmas. A topologia do Ser move-se para trás, da metafísica ao pensamento. Mostraremos nestas páginas que há um movimento comparável, um semelhante recuo, da metafísica ao misticismo. Tentaremos entender que afinidade há entre esses dois recuos e, também, como o salto do pensamento se diferencia do salto místico. A fim de realizar esse propósito-guia de trabalhar a analogia entre misticismo e pensamento, teremos que questionar como cada um deles abandona, ao seu modo, a filosofia, pois, como o misticismo de Eckhart efetua uma ruptura para além da metafísica escolástica de seu tempo e penetra em outra dimensão, assim também o pensamento de Heidegger sobrepassa a metafísica da modernidade, a ontologia expressa na tecnologia, rumo a uma esfera mais simples e, por essa razão, tanto mais difícil, isto é, rumo ao próprio "pensamento". Nossa pesquisa é, pois, uma topologia das regiões da filosofia, misticismo e pensamento.

Portanto, o plano deste trabalho é o seguinte. Neste primeiro capítulo, oferecemos um esboço preliminar do "elemento místico" no pensamento de Heidegger e do "problema" que ele apresenta. Após examinar a afinidade de Heidegger com Mestre Eckhart, analisaremos em seguida três importantes críticas feitas ao Segundo Heidegger, nas quais são mostradas as

principais dificuldades deparadas nos escritos posteriores, aparentemente "místicos", de Heidegger, pois a relação de Heidegger com a mística provocou não pouca crítica a seus escritos tardios, crítica que não deve e não deveria ser descurada. Em seguida, no segundo capítulo, examinaremos a crítica de Heidegger à razão metafísica, à filosofia como atividade da razão, tal como se apresenta em *Der Satz vom Grund* (O Princípio do Fundamento), que é uma interpretação do princípio de Leibniz "nada é sem razão". Em *Der Satz vom Grund*, que serve de ponto de partida à nossa interpretação de Heidegger neste estudo, o pensador não apenas apresenta uma crítica penetrante da "metafísica", como, ao mesmo tempo, chama nossa atenção ao que disse o poeta místico Angelus Silesius:

A rosa é sem por quê, floresce por florescer,  
Não considera a si mesma; nem se pergunta se alguém a vê (CW, 1, 289/66).

Segundo o filósofo, "nada é sem razão", mas o poeta místico replica: algo, a rosa, é sem por quê. Devemos aprender a dar o salto, comenta Heidegger, da primeira afirmação à segunda.

No terceiro capítulo, voltaremos a Mestre Eckhart e tentaremos desenvolver, tão completamente quanto o permita nosso espaço, as principais linhas de seus ensinamentos místicos, particularmente como estão contidos em seus sermões germânicos e nos tratados. Então, no quarto capítulo, trabalharemos a analogia que acreditamos haver entre os escritos tardios de Heidegger e o misticismo de Mestre Eckhart. Assim, estaremos em condição, no capítulo quinto, de retornar às questões que formularemos nessas páginas iniciais. Ali tentaremos resolver o problema do elemento místico no pensamento de Heidegger e, então, esboçar a topologia de misticismo, filosofia e pensamento.

## 2. Mestre Eckhart: "Sobre o Desprendimento"

Em *Ser e Tempo*, Heidegger enfatiza a necessidade de certa "pré-compreensão" (*Vorgriff*) que trace em primeira mão as dimensões gerais da questão a ser compreendida (SZ, §32, 150/191). Essa pré-compreensão não prejudica os resultados da investigação ulterior, mas, pelo contrário, estabelece o horizonte no qual o tema pode ser compreendido. É, precisamente, uma tal pré-compreensão que desejamos oferecer ao leitor neste estudo. A relação de Heidegger com os místicos não é algo com que já estejamos inteiramente familiarizados, e o próprio Mestre Eckhart, enquanto importante figura da história da filosofia ocidental, não goza da reconhecida familiaridade de um Aristóteles ou Descartes. Assim, carecemos de termos para conceitualizar essa relação; carecemos do "horizonte" que a deixe vir à luz. E, já que é assim, será muito difícil formular com alguma precisão o "problema" do

elemento místico no pensamento de Heidegger e as dificuldades precisas envolvidas na relação de pensamento, misticismo e filosofia. Desse modo, nosso estudo confiará na dinâmica do "círculo hermenêutico": primeiro estabeleceremos, numa via preliminar, a afinidade entre Heidegger e Eckhart; em seguida, recuaremos dessa relação, a fim de formular nossa questão a seu respeito. No Capítulo Quatro, voltaremos a essa relação, a fim de estudá-la em detalhe e, assim, sobre essa base, avaliarmos sua importância.

O modo mais adequado de introduzir o leitor na proximidade de pensamento e misticismo é dirigir nossa atenção a dois tratados, de Eckhart e Heidegger, igualmente curtos e penetrantes, que têm como tema comum o problema do "nada" (*das Nichts*). Refiro-me ao tratado de Mestre Eckhart intitulado *Sobre o Desprendimento* e a *O que é Metafísica?* de Heidegger, incluindo não apenas a preleção de 1929, mas também o "Postscript" que ele acrescentou em 1943. Heidegger pronunciou sua conferência seiscentos anos após a morte de Eckhart, ocorrida nalgum dia entre 1327 e 1329. Não é pouco espantoso quão próximos esses tratados se apresentam um do outro, separados como estão por seis séculos de pensamento alemão. É como se, nessas duas obras – e nesses dois autores em conjunto –, o princípio e o fim do pensamento alemão se tocassem. Em *O que é Metafísica?* Heidegger, de fato, nos ilustra como seu "pensamento" retorna às origens – nesse caso, à origem do pensamento e da própria língua alemães – para "recuperá-las", assumi-las e torná-las próprias, pois Eckhart permanece na fonte principal do desenvolvimento do pensamento e da formação da língua germânicos. O famoso ensaio de Heidegger, enigmático para tantos leitores, realmente pertence a uma velha tradição do pensamento alemão e é familiar àqueles que conhecem os caminhos dos "velhos mestres alemães", ainda que sejam leitores japoneses (US, 108-9/19).

Tentarei, nas próximas duas seções deste Capítulo, primeiro, esboçar as principais linhas da reflexão de Eckhart em *Sobre o Desprendimento* e, então, mostrar como em *O que é Metafísica?* Heidegger recupera, a seu modo e para seus propósitos, concepções desse "velho mestre do pensamento" (G, 36/61). Por meio dessa análise comparativa, estaremos em condição de indicar algumas das principais linhas da relação entre esses dois pensadores. Inútil dizer, essa comparação será insuficientemente trabalhada no Capítulo de abertura. Ela terá que ser aguçada e matizada em várias passagens, a fim de que venha a ser retratada mais positiva e acuradamente, tarefa reservada ao Capítulo Quatro. Na seção final do presente Capítulo, formatarei o "problema" apresentado pela relação de Heidegger com a tradição mística.

*Sobre o Desprendimento*<sup>10</sup> é uma tentativa de Eckhart de retratar o "desprendimento" (*Abgeschiedenheit*) como a mais elevada das virtudes. Desprendimento é o pináculo e coroamento das virtudes; se a alma é desprendida, ela possui, igualmente, todas as demais virtudes. "Desprendimento" não é uma das virtudes morais correntes sobre as quais os filósofos tradicionalmente falam em seus tratados de ética. Com efeito, e para usar uma distinção kierkegaardiana, desprendimento não é, primariamente, uma categoria "ética", mas "religiosa". Por isso, ele não é somente a "mais elevada das virtudes", mas o é em um sentido "mais elevado que qualquer virtude ética ou moral". A melhor aproximação ao desprendimento é examinar o próprio termo. Literalmente, ele significa o estado de "desligamento" e "distanciamento" de algo. Em Alemão moderno, *Abschied* significa "partida" e "*das Abgeschiedene*" significa a "partida" no sentido daquele que morre. Mestre Eckhart usa o termo *Abgeschiedenheit*, da Alta Idade Média germânica, como tradução de *abstractas*, que diz o que é "arrancado longe" e "afastado" da matéria e de suas condições (ver DW, V, 438-40, n. 1). Ele também o emprega para traduzir *separatur*; assim, "substância separada" (*substantia separata*) – uma substância que existe separadamente da matéria – é traduzida por Eckhart como *der abgeschiedene Geist*. Mestre Eckhart também dá a esse termo um sentido distintivamente "místico", que é o que ele leva no tratado aqui mencionado. Neste, *Abgeschiedenheit* significa o estado de haver-se desligado afetivamente de todo criado e toda criatura, do "mundo" e do "eu". É uma condição de "pureza" em relação às coisas criadas e à ligação a elas. Como se vê, isto não concerne a uma separação física ou espacial, mas a um desprendimento do "coração" face aos bens mundanos.

A chave para compreender a afirmação eckhartiana de que o desprendimento é a mais elevada das virtudes encontra-se no fato de que o próprio Deus é puro desprendimento:

Pois Deus é Deus por Seu inamovível desprendimento; neste radicam Sua pureza, simplicidade e imutabilidade (DW, V, 541-2/CI.,164).

Para Eckhart, Deus é "desprendido", pois é a mais elevada e mais completamente "separada" substância possível – o *ens separatissimum*, se quisermos. Ele é o mais completamente afastado de matéria e particularidade. Mestre Eckhart gosta de dizer que Deus não é "este ou aquele". Ele não é nenhum "ser" em particular, porque é puro "ser" como tal, ou melhor – e isto significa o mesmo para Mestre Eckhart –, porque é puro nada. Deus é separado e desligado de todo ser, Ele é "nada". Assim desprendido das criaturas, Deus está

---

<sup>10</sup> O texto em Alemão da Alta Idade Média desta obra está baseado em DW, V, 400 II e o Alemão moderno de Quint em DW, V, 539 II. Deste texto, uma tradução inglesa de Pfeiffer, que difere consideravelmente da edição crítica de Quint, está baseada em BI, 82 ff. Uma boa tradução inglesa da edição de Eduard Schaeffer de *Von Abgeschiedenheit*, que é muito próxima à de Quint, é dada em CI., 160 ff., para a qual fornecerei remissões.

também afastado de toda mudança e multiplicidade, por isso Eckhart refere-se ao desprendimento "inamovível" de Deus. Como é seu costume, Eckhart ilustra esse paradoxo. Deus está tão absolutamente afastado das criaturas, tão desprendido e intocado por elas, que permanece inafetado até pelo próprio fato de as ter criado – tanto mais que, se não as tivesse criado, Ele ainda seria O mesmo. Além disso, Ele está tão afastado das criaturas que seu Ser não é afetado, inclusive, pelas preces que Lhe dirigimos ou pelas boas obras que fazemos. Ora, o que esses aparentes paradoxos realmente significam, segundo Eckhart, é que o Ser de Deus é uma simplicidade tão perfeitamente imutável que é totalmente intocado pelas vicissitudes das criaturas. Eis porque, num mesmo momento eterno, Deus criou o mundo, escutou todas as preces e súplicas das criaturas e considerou o valor de todas as suas boas obras:

Assim, Deus considerou todas as coisas em Seu primeiro olhar eterno; e não há para Ele nada novo, pois todas as coisas estão feitas de antemão (*vorausgewirkt*) (DW, V, 542/CI., 165).

Enquanto mudanças ocorrem entre as criaturas, Deus permanece O mesmo, em imutável desprendimento. Foi por essa razão que Ele mandou Moisés dizer ao Faraó que "Aquele que É" o enviara. "Eis tudo quanto disse", comenta Eckhart: "Ele, que é O imutável em Si mesmo, enviou-me" (DW, V, 543/CI., 166).

Se o próprio Deus é puro desprendimento, então a via da alma para Deus é a do desprendimento. Eis o que podemos chamar a "lógica" do caminho da alma para Deus, ou o que Heidegger chamaria "o caminho que se faz caminhando" (*die Art der Bewegtheit* SD, 51/47):

Consequentemente, se um homem desejasse tornar-se como Deus, na medida em que uma criatura possa ter alguma semelhança com Ele, isto só poderia se dar pelo desprendimento (DW, V, 542/CI., 164).

O desprendimento é a chave para a união mística em Eckhart. Eis porque ele é superior a quaisquer virtudes morais. Estas sempre têm a ver, de um modo ou de outro, com alguma criatura, enquanto pelo desprendimento a alma está imediatamente relacionada com Deus. Há uma regra de proporções inversas no desprendimento:

Deveríamos saber isto: estar vazio das criaturas é estar cheio de Deus; e estar cheio das criaturas é estar vazio de Deus (DW, V, 542/CI., 164).

Ao modo de um místico que é, também, um magister escolástico – o que é lembrado na observação de Heidegger no *Habilitationsschrift* sobre a união de misticismo e escolasticismo na Idade Média –, Eckhart dá-nos algumas demonstrações da primazia do desprendimento. Assim, argumenta que o desprendimento é superior ao amor e à humildade. O amor é louvado acima de todas as virtudes por São Paulo (Coríntios: 13:1); mas, para Mestre Eckhart, o desprendimento é superior até ao amor. Pelo amor, diz ele, sou capaz de

"sofrer tudo por Deus" (DW, V, 540/CI., 161). Mas, quando o homem suporta algo, ele ainda permanece em relação com a criatura da qual vem o seu sofrimento. Ao passo que, pelo desprendimento, "Não estou receptivo a nada que não seja Deus" (DW, V. 539/CI., 161) e "completamente livre de todas as criaturas" (DW, V, 540/CI., 161). O desprendimento não torna a alma receptiva senão a Deus porque, desprendendo-se de toda criatura, ela chega muito perto de tornar-se absolutamente "nada", de modo que somente o próprio Nada, Deus, pode nela fazer morada:

Mas o desprendimento [o coração desprendido] está tão perto do nada, que nada senão Deus é sutil o bastante para nele estar contido (DW, V, 540/CI., 161).

Deus vive em inamovível desprendimento de toda criatura, e a alma assimila-se a Deus desprendendo suas afeições – seu "coração" – de todas as criaturas, inclusive de si mesma.

Semelhante tipo de argumento é tomado contra a primazia da humildade. Por humildade, o homem curva-se ante as criaturas e, pois, permanece em relação com elas. Mas o desprendimento não deseja estar nem acima nem abaixo das criaturas. Ele não deseja ter nenhuma relação com elas. Não deseja ser "isto ou aquilo" ou, absolutamente, qualquer coisa:

...quem deseja ser isto ou aquilo, deseja ser algo. Mas o desprendimento não deseja ser nada (DW, V, 540/CI., 162).

Pelo desprendimento, a alma deixa Deus ser tudo e deseja apenas que Ele reine em tudo. O desprendimento purifica a alma de si mesma, a fim de que Deus habite diretamente nela. Por isso, Mestre Eckhart cita São Paulo: "Já não sou eu que vivo, mas Cristo que vive em mim" (Gálatas. 2:20).

A doutrina de Eckhart do "desprendimento inamovível" leva-nos à importante distinção entre "ser humano interior" e "ser humano exterior". O ser humano exterior é o da "sensação", que gasta todas as energias de sua alma na ação dos sentidos externos. Ele é "ocupado", um ser humano de "atividade" (*Betätigung*: DW, V, 544/CI., 167), entretido com as coisas sensíveis. Se sua "entrega" aos objetos sensíveis é completa o bastante, diz Eckhart, tal ser humano não será superior aos animais irracionais, guiados pelos impulsos de seus sentidos. Gastando-se inteiramente em coisas externas, esse ser humano não tem reserva interior, vida interior a salvo de suas ocupações. Do outro lado, o ser humano interior não gasta-se inteiramente em coisas exteriores. Ele segue as faculdades superiores da alma – intelecto e vontade – para lidar com os sentidos apenas na medida em que é necessário, e enquanto as faculdades superiores possam mantê-los sob controle. Assim, o ser humano interior deve haver-se com os sentidos somente enquanto é seu "líder e guia" (DW, V, 543/CI., 166) e nunca pode deixar-se guiar por eles. Portanto, o ser humano da interioridade poderia levar uma vida ativa – o próprio Mestre Eckhart teve, de fato, uma prodigiosa atividade. O

que o constitui como ser humano interior é que ele preserva, em sua alma, uma dimensão na qual, apartado de todas as ocupações externas, pode cultivar uma vida interior. O ser humano, diz Eckhart com sua usual afeição pela metáfora, pode ser comparado a uma porta com suas dobradiças. A porta, que se move para frente e para trás, é como o ser humano exterior, enquanto a dobradiça, que permanece imóvel, assemelha-se ao ser humano interior. Se o ser humano interior deseja voltar-se para algo "elevado e nobre", então a alma pode, regressando dos sentidos, concentrar todas as suas forças e devotá-las exclusivamente ao objeto da contemplação interior. Em tal estado, o ser humano interior está literalmente "fora dos sentidos" (DW, V, 544/CI., 166), não no sentido de que esteja fora-de-si, mas de que foi "capturado" (*verzückt*) pelas coisas divinas. O objeto dessa contemplação interior é descrito por Eckhart como uma "representação cognitiva" ou cognição sem imagem.<sup>11</sup> Segundo Quint, Eckhart está aludindo aqui a um texto de Santo Tomás em que este distingue dois diferentes modos pelos quais a alma pode ser "raptada" (*raptur*) pela contemplação intelectual sem o uso dos sentidos ou da imaginação:<sup>12</sup>

De um modo, à medida em que o intelecto compreende Deus mediante formas *inteligíveis* infusas (*per aliquas intelligibiles immissiones*), e isto é próprio dos anjos... O segundo modo é como o intelecto vê Deus em sua essência.

Noutras palavras, na concepção de Eckhart está aberta ao ser humano interior a possibilidade de elevar-se à contemplação da essência divina, quer por meio de uma forma ou ideia que lhe seja diretamente implantada por Deus, quer por uma cognição completamente não-representacional (*ohne Bilde*). Pelos sentidos, o ser humano vive entre as coisas e suas representações (*Bild. Bildvorstellung*), mas o ser humano desprendido, interior, afasta-se das coisas e de suas representações, a fim de alcançar uma união com o Deus que é "nada", e do qual não forma e não pode formar imagem.

Eckhart conclui o Tratado com duas questões concernentes ao desprendimento, bastante úteis para determinar seu verdadeiro caráter. A primeira questão é: qual o objeto do puro desprendimento? Sobre isto, Eckhart responde que "... nem isto nem aquilo é objeto do puro desprendimento" (DW, V, 544/CI., 167). O objeto (*Gegenstand; mhd: gegenwurf*) do desprendimento é "nada", o nada; com efeito, diz Eckhart, "ele tem em vista o puro nada". Eckhart o explica como segue:

---

<sup>11</sup> No Alemão da Alta Idade Média da edição de Quine: "*ein vernunftic bilde oder etwaz vernunftiges ane bilde*" (DW, V, 421.1) Na versão moderna de Quint: "*eine erkenntnismässige Bildvorstellung oder etwas bildlos Erkenntnismässiges*" (DW, V, 544). Para a justificação de Quint de sua versão, ver DW, V, 452, n. 68. Comparar B1., 87 c CI., 166 para as traduções de versões variantes.

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, Q. XIII, a. 2, ad 9m.

Deus não pode operar em todos os corações com sua inteira vontade porque, embora seja onipotente, Ele somente pode operar na medida em que os encontre preparados para Si (DW, V, 544/CI., 167).

A união da alma com Deus é atividade de Deus, pois "...Deus pode unir-se a mim mais estreitamente e melhor unificar-se comigo do que eu a Ele" (DW, V, 539/CI., 160). Mas, se é Deus quem age, deve a alma estar preparada para tal ação. Algumas vezes ela mesma se prepara, sugere Eckhart, mas em outras – como na conversão de São Paulo – é o próprio Deus quem deve preparar-lhe uma boa vontade. A boa vontade faz toda diferença. Outra imagem: a mesma quentura, no mesmo forno, poderá fazer pães de diferentes texturas, caso as massas sejam diferentes; não é a quentura que difere, mas os materiais. Do mesmo modo, a ação de Deus difere conforme encontre ou não boa vontade e receptividade. Assim, a presença "disto ou daquilo", isto é, o apego às coisas criadas, a esse ou àquele ser, impede a ação de Deus, prejudica-a, obstrui-a. Por isso, a alma desprendida não deve reter nada em seu coração, absolutamente nenhum "objeto". Não sendo absolutamente "nada" e "nada" tendo em vista, a alma alcança o maior nível possível de receptividade e de boa vontade para a ação de Deus.

Mestre Eckhart também chega a esse ponto de um modo diferente, atribuindo significado místico à teoria aristotélica da alma como *tabula rasa*, uma das mais interessantes ilustrações de como esse pensador foi capaz de fundir misticismo e escolasticismo. Se desejo escrever sobre uma tábua, diz ele, então nada, nenhum conteúdo, por mais nobre, pode estar escrito sobre ela. A presença de algo sobre a tábua impediria minha própria escrita. Assim, se estou para escrever sobre a tábua, devo remover tudo o que já esteja escrito sobre ela. Do mesmo modo:

... se Deus fosse escrever as mais elevadas coisas em meu coração, tudo o que tivesse este ou aquele nome deveria, antes, sair dele: eis exatamente como permanece o coração desprendido (DW, V, 545/CI., 168).

Assim, se Deus está para agir na alma, esta deve preparar-lhe uma boa vontade, um espaço inteiramente limpo e aberto, no qual Ele possa agir. Mas, a fim de que esteja esvaziada de todas as coisas, a alma não deve ter absolutamente "nada" como objeto.

A segunda questão feita por Eckhart é igualmente reveladora: qual a súplica da alma desprendida? Ele responde:

O coração desprendido e puro não pode suplicar, porque aquele que suplica deseja de Deus algo para si (DW, V, 545CI., 168).

Mestre Eckhart não está sugerindo que o ser humano desprendido abandone a vida de oração. Apenas quer dizer que a alma desprendida atingiu tal nível de interioridade que sua oração não é mais "petição", já não demanda por coisas. Essa oração torna-se, ao invés, como o *fiat* de Maria: "faça-se em mim conforme tua vontade". A única vontade do ser humano desprendido é que se faça a vontade de Deus. Ele não tem vontade própria. Não suplica e não

quer nada. Assim, a resposta à segunda questão é semelhante à resposta à primeira: a súplica (o desejo) do ser humano desprendido, assim como o objeto do coração desprendido, é "nada", absolutamente nada, nem isto, nem aquilo.

Se a oração do coração desprendido não é mais de petição, torna-se de união. Visto não desejar nada, esse coração está unido ao próprio Nada, isto é, ao que sobrepassa e transcende a tudo. Pelo desprendimento, ele torna-se "uniforme", isto é, de uma só forma e substância com o do próprio Deus. Eis a "união mística da alma com Deus", que conforma o centro e foco de todo ensinamento místico e, como se vê, também o de Mestre Eckhart. A uniformidade da alma desprendida com Deus consiste no fato de que ambos são igualmente afastados das criaturas, igualmente separados de todo "isto" ou "aquilo" mutável. Assim, tornando-se "de uma só forma com o divino", a alma abre-se tão inteiramente quanto possível à sua influência:

Nenhum ser humano é capaz de tornar-se receptivo à influência divina, exceto pela uniformidade com Deus (DW, V, 546/CI., 169).

Por essa uniformidade, a alma sujeita-se apenas a Deus e não às criaturas. O coração puro e desprendido está livre de todas as criaturas. Portanto, ele é o mais receptivo à influência divina e o mais inteiramente conduzido pela vida de Deus. O coração desprendido não suplica por coisas, mas abandona inteiramente seu desejo por elas para dar lugar a Deus, que, por sua vez, está separado de todas as coisas para unir-Se à alma.

Concluindo nossa discussão em torno de *Sobre o Desprendimento*, gostaria de salientar que, para Mestre Eckhart, o desprendimento é equiparável à "verdadeira pobreza". Conforme Santo Agostinho, pobres em espírito são os que "abandonaram" (*überlassen*) tudo por Deus, O qual continua sustentando as coisas justamente como o fazia antes de existirem – isto é, como puras ideias em Sua mente. Portanto, pobres em espírito são os que nada têm porque devolveram tudo a Deus, e não pode haver maior pobreza que esta. Eles abandonaram todas as coisas pelo puro Nada.

Eckhart conclui o Tratado com uma suma dos méritos do desprendimento:

Por essa razão, o desprendimento é a maior das virtudes, pois ele purifica a alma, limpa a consciência, acende o coração, desperta o espírito, aviva o desejo e deixa Deus ser conhecido. Ele desliga a alma das criaturas e a une a Deus (DW, V, 546/CI., 170).

### 3. Martin Heidegger: "O que é Metafísica?"

Reduzido ao essencial, em seu Tratado, Mestre Eckhart assume duas posições fundamentais: (1) Deus, inteiramente outro que todo criado, é puro desprendimento imutável; (2) o modo pelo qual a alma pode unir-se a Deus é o desprendimento. Se nos voltarmos agora para "*O que é Metafísica?*", de Heidegger, encontraremos duas posições paralelas, mesmo considerando que os termos da discussão não são mais "Deus" e "alma", mas "Ser" e "Dasein".

(1) *O texto O que é Metafísica?*, de 1929, que foi a conferência inaugural de Heidegger em Freiburg, é uma exposição da metafísica que tenta pensar no interior da metafísica, deixando-a falar por si mesma. Isto é feito levantando-se e desenvolvendo-se uma questão metafísica, a saber: "O que se diz sobre o nada?" (*Wie steht es um das Nichts?:* WM, 33/337). Examinaremos também o "Post-script de 1943, que defende o texto contra as acusações de "niilismo" e "irracionalismo" (cf. SF, 94-5, ff.). O "Prefácio" de 1949, que é uma tentativa, algo mais independente, de "superação" da metafísica – pois isto é o que a questão "o que é metafísica?" veio a significar àquela altura – não figurará na presente análise.

Heidegger começa o texto situando sua questão. A audiência que lota o auditório para acompanhar a conferência é "universitária". A universidade é uma comunidade que segue as "ciências" (*Wissenschaften*), tanto físicas (*Natur-*) quanto humanísticas (*Geisteswissenschaften*). "Nas ciências estamos, de acordo com sua intenção mais própria, relacionados com o que é" (*zum Seienden selbst:* WM, 25/326). As ciências desejam saber sobre os entes, suas relações, suas causas, seus efeitos. "O que deve ser investigado é o ente e, de outro modo, o nada; somente o ente e, além dele – nada" (WM, 26/328). Mas, o que é esse "nada" ao qual constantemente recorremos para caracterizar o objeto da ciência? E como podemos falar dele cientificamente, uma vez que a própria ciência nada quer saber do "nada"? Afinal, o que se pode dizer desse nada?

Já podemos ver a base de comparação com Eckhart tomando forma. Ambos os autores estão interessados no problema do "nada", e ambos atribuem importância ao "nada", de modo a sugerir que ele é mais que meramente o "nulo e vazio" (*das Nichtige:* WM, 26/328), o "*nihil negativum*" (KRV, A290-2§B347-9). Mas vejamos se há mais o que comparar.

Quando questionamos sobre o nada, tendemos a abordá-lo como um "ente" que "é". "Mas disto", acrescenta Heidegger, "ele precisamente se diferencia" (*unterschieden*) (WM, 27/329). O nada é o que está "desligado" e "separado" dos entes. Ele não é, absolutamente, coisa alguma. Do ponto de vista do lógico, "nada" é um conceito de verdade-função. Ou seja, ele surge em se tomando a totalidade do que é (p) e, então, negando-a (não-p). "Nada" é um conceito que se coloca a partir da função lógica de negação, mas, para Heidegger, o nada é

algo "experimentado", "encontrado", algo potente com o qual nos chocamos. Para Heidegger, o nada é tocado em uma "experiência fundamental" (*Gründerfahrung* WM, 30/333) que nos libera das lidas com "o que é", que nos desprende da esfera das coisas. Ele pode vir à tona, por exemplo, no tédio. "No 'corre-corre' cotidiano (*Dahintreiben*), fixamo-nos neste ou naquele ente, como se absortos nessa ou naquela área dos entes" (WM, 30/333). Mas, no tédio, a totalidade na qual nos achamos subitamente se desbota na indiferença, perde "todo" significado. Somos conduzidos ante o próprio todo, na medida mesma em que este se ausenta. Algo similar ocorre na angústia. Também nesta, a totalidade é iluminada e seu tempo como que se esvai, na insignificância. Na angústia aterradora, encontramos-nos na totalidade – ainda que não a experimentemos como tal – e percebemos a totalidade como falta, como fuga de sentido. Assim, a angústia não é o mesmo que "medo", pois "ficamos amedrontados em face desta ou daquela coisa" (WM, 31/335). Ao invés, a angústia não tem que haver-se com isso ou com aquilo, mas, justamente, com o que fundamentalmente se diferencia (*unterschieden*) disso ou daquilo.

A analogia com Eckhart torna-se mais clara. Justamente como Eckhart, Heidegger define o "nada" como o que não é nem "esta" nem "aquela" determinada coisa. Como em Eckhart, há em Heidegger a necessidade de uma experiência fundamental – para Eckhart é o desprendimento – pela qual cortamos nossos laços com as coisas e nos abrimos à "revelação" do nada. Ambos os pensadores empregam uma expressão similar. Em Eckhart, Deus subsiste no puro "Ab-geschiedenheit"; em Heidegger, o Nada está fundamentalmente diferenciado (*unter-schieden*) das coisas. Obviamente, nos servimos aqui de vários pontos de vista de Heidegger posteriores ao uso que ele faz da palavra "*unterschieden*" em 1929. Pois todo leitor do "Segundo Heidegger" sabe que, em "Identidade e Diferença" (1957), ele faz uso explícito do termo "Unter-Schied" para significar o desligamento, a diferenciação, a fenda que se abre entre Ser e entes (ID, 132/65). Esse termo toma o lugar da anterior "*diferença ontológica*". Assim, ao *Abgeschiedenheit* de Eckhart podemos relacionar o *Unter-Schied* de Heidegger.

Há, porém, um importante aspecto desse primeiro ponto de comparação que ainda não mencionamos. Na conferência de 1929, Heidegger continua a mostrar que a força da experiência do Nada é a revelação de sua distinção do ente. O Nada é encontrado na angústia. Ele não é o produto de uma negação lógica. O Nada é um processo que se passa nos e com os próprios entes; ele não é um ente de nossos julgamentos (*ens rationis*). Ele acontece *no* ente, de tal modo que o deixa vir à luz em sua aparição. Em e pela angústia, experimentamos "a maravilha das maravilhas: que o ente *é*" (WM, 46-7/355):

Na clara noite do Nada da angústia, dá-se em primeira mão a manifestação original do ente como tal: que ele é ente – e não nada (WM. 34/339).

Eis porque o cientista permanece inadvertidamente recorrendo ao "nada" para avivar sua ideia do objeto das "ciências particulares". O ente destaca-se – como uma estrela na noite escura – contra o pano de fundo do Nada. Na experiência do Nada, o fato de que algo *está* aqui, de que há algo *absolutamente*, primeiro se dá. Por estranho que pareça, Ludwig Wittgenstein descreve uma experiência similar:<sup>13</sup>

...quando tenho isso *me maravilho da existência do mundo*. E então me inclino a dizer frases como "Quão extraordinário que algo deva existir!" ou "Quão extraordinário que o mundo deva existir!"

Assim, está claro que, para Heidegger, o Nada não é algo à parte dos entes. Ele não é "contra-conceito" (WM, 35/340) do ente, mas antes pertence à sua essência. Com efeito, o Nada é a mesma coisa que o próprio Ser:

No Ser dos entes, a negatividade do Nada (*das Nichten des Nichts*) acontece (WM, 35/340).

Heidegger vai, então, mostrar que é isso o que Hegel descobriu quando disse – por uma razão equivocada – na *Ciência da Lógica*: "O puro Ser e o puro Nada são o mesmo" (cf. WM, 39/346). Podemos, assim, sutilmente reformular a antiga máxima "*ex nihilo nihil fit*" para: *ex nihilo omne ens qua ens fit* (WM, 40/346). Estamos, pois, tratando de uma questão metafísica, pois na metafísica devemos arrancar-nos além dos entes rumo ao próprio Ser, ao *ens qua ens*. A questão sobre o Nada é, de fato, uma aproximação da questão do Ser.

Ora, é sobre esse ponto que Heidegger retorna e põe ênfase quando, no "Postscript" de 1943, se dispõe a defender *O que é Metafísica?* de seus detratores. Pois uma das críticas que este ensaio, e o tratado afim *Ser e Tempo*, atraiu sobre Heidegger, foi a pecha de "niilismo". Uma filosofia que enfatiza uma "disposição negativa" como a angústia, se dizia, que define o ser humano (*Dasein*) como um ente "estendido sobre o Nada" (WM, 35/339), tenta reduzir o ser humano ao ponto de sua auto-aniquilação. Ela não oferece ao ser humano horizonte mais elevado que a negação de toda realidade, e não encontra nele experiência mais elevada que a angústia e sua antevisão.

Trata-se, obviamente, de uma mera incompreensão de *O que é Metafísica?*. Pois, pelo Nada, Heidegger não entende a simples negação do que é, a negação de todos os entes, mas o próprio Ser, enquanto *outro* que todo ente (*Andere zu aliem Seienden*). A negatividade do Nada é o Ser dos entes:

...esse que nunca e em parte alguma é um ente e que se revela como o que se diferencia de todos os entes (*das von aliem Seienden Sichunter-scheidende*), nós o chamamos Ser (WM, 45/353).

---

<sup>13</sup> Norman Malcom, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (Londres: Oxford University Press, 1962), pág. 70, n. 1.23.

Sem esse Nada, que é Ser, todo ente cairia na entidade (*Seinlosigkeit*), pois "um ente nunca é sem Ser" (WM, 46/354). Eis, pois, o que significa a disposição da angústia. Esta não é classificável em quaisquer das categorias psicológicas – como disposição "negativa" ou "positiva", disposição superior ou inferior etc. –, pois não se trata de um acontecimento psicológico, senão ontológico (SZ, 440, 190/234). O significado dessa disposição é a revelação do Ser como o outro de todo ente. Não há nada de "nihilista", conclui apropriadamente Heidegger, nessa filosofia do Nada.

Ora, o ponto de comparação que desejamos estabelecer com Mestre Eckhart é justamente esse. Também para Eckhart o "nada" não deve ser entendido como algo meramente negativo. Para Eckhart, não pode haver aqui questão de niilismo – místico ou religioso –, em que o eu seja impelido à pura auto-aniquilação. Pelo contrário, o "nada" em Eckhart refere-se ao próprio Deus, a "Ele que é". Em virtude de Seu "desprendimento inamovível", Deus transcende todo ente, todo isto ou aquilo, toda coisa determinada. Eis porque, para Eckhart – como para Heidegger –, pode-se referir a essa realidade transcendente, quer como "puro nada", quer como "puro Ser". "O puro Ser e o puro nada são um e o mesmo." Esta sentença de Hegel também descreve adequadamente a natureza de Deus na metafísica de Eckhart. O que é essencial para Eckhart, no entanto, é que Deus é puro Ser e puro nada. A "pureza" de Deus consiste em ser puro ou desprendido das criaturas, dos entes, de todo "isto ou aquilo."

Assim, Eckhart, como Heidegger, enfoca uma realidade transcendente que, porquanto sobrepassa todo ente, é referida como "nada", o próprio Nada. O essencial em Deus, para Eckhart, e no Ser, para Heidegger, é que ambos diferenciam-se dos entes, são outros que os entes. E, se ao ser humano sempre é dado o acesso ao Ser, isto só ocorre à medida em que ele se dá conta e se abre a essa "diferença". Há uma "Diferença Ontológica" em Eckhart tanto quanto em Heidegger, e na compreensão dessa Diferença encontra-se uma chave para a unidade – ou mútua pertença – de Ser e ser humano em ambos pensadores.<sup>14</sup>

(2) Dissemos acima que Mestre Eckhart chama a atenção para dois pontos essenciais em *Sobre o Desprendimento*. O primeiro, como vimos, é que Deus vive em imutável desprendimento, separado das criaturas. Para essa proposição, encontramos em Heidegger a

---

<sup>14</sup> Segundo Max Müller, Heidegger estava a caminho de distinguir a "diferença teológica entre Deus e as criaturas" da "diferença ontológica entre Ser e entes" na até então não publicada Divisão ("Tempo e Ser") de *Ser e Tempo*. Ver Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3. Aufl. (Heidelberg: F. H. Kerle, 1964), pp. 66-7.

noção análoga de que o Ser é o "simplesmente outro que todo ente" (WM, 45/353), do qual está separado. A segunda afirmação feita por Eckhart em *Sobre o Desprendimento* é que a via da alma para Deus é a do desprendimento. Há algo análogo em Heidegger, quando diz que o "pensamento" se destaca dos entes a fim de pensar o próprio Ser. Consideremos isto mais de perto.

Ao fim de *Sobre o Desprendimento*, Eckhart levanta a seguinte questão: "o que é objeto do desprendimento?", à qual ele mesmo responde: absolutamente nada – o desprendimento não tem objeto. Assim também, para Heidegger, a angústia não tem objeto, pois ela nunca se dá em face "disto" ou "daquilo".

O Nada é revelado na angústia, mas não como um ente. Tampouco como objeto (WM, 33/337).

Na angústia, o Dasein rompe com as ocupações cotidianas em que está absorvido. É retirado (*ab-trahere*) do mundo das coisas para onde não há coisa alguma. Ao invés de ir de um lado para o outro em meio aos entes (*Umtreiben an das Seiende*, WM, 36/341), é levado a um amortecimento que o deixa sem fala (WM, 32/336). Uma quietude assustadora o prostra. Ele não está "agitado" – pelo contrário, mantém-se num "repouso encantado" (WM, 34/338), longe da agitação cotidiana. Com efeito, acrescenta Heidegger, "A angústia permanece... em um vínculo secreto com a serenidade e a suavidade de um impulso criador" (WM, 37/343). Tal serenidade é, inclusive, compatível com o desfrute de uma vida ativa (WM, 37/343).

Aqui vai-se delineando um paralelo muito claro com a distinção eckhartiana entre o ser humano exterior e o ser humano interior. Em Heidegger, o "ser humano exterior" é aquele do cotidiano, absorvido na "rotina" (*Umtreiben*) das atividades. A força de sua alma, como Eckhart teria dito, é gasta com as coisas. Em Heidegger, o ser humano interior é o que suportou em seu Dasein a "transformação que a angústia continuamente opera em nós" (WM, 33/337). O ser humano interior heideggeriano suspendeu suas atividades rotineiras, a fim de ingressar numa serenidade – uma estranha serenidade – na qual experiencia o que, afinal, não é coisa alguma.

No "Postscript" de 1943, Heidegger trabalhou mais completa e cuidadosamente a "serenidade" da alma sob a "angústia". É obvio que, de um ponto de vista superficial, angústia e serenidade se opõem. Isto porque tendemos a considerar a "angústia" como patologia, como estado de inquietação e agitação mental, e não em perspectiva ontológica, como a revelação do que é inteiramente outro que todo ente, e que, de fato, "suspende" a rotina das atividades. Em 1943, o pensamento de Heidegger operou o famoso "giro" (*Kehre*), que mudou radicalmente a significação por ele atribuída à angústia em *Ser e Tempo*. Pois, em *Ser e*

*Tempo*, a angústia é o "chamado" silencioso – identificado à voz da consciência – que convoca o Dasein (§57). Sobre esse chamado, diz Heidegger em *Ser e Tempo*:

O chamado (da consciência), cuja voz se faz vir na angústia, é o que torna primeiramente possível ao Dasein o projetar-se para a própria potencialidade de Ser (SZ, §57, 277/522).

Se alguém "escuta" a voz da consciência, empenhar-se-á por segui-la, deixando-se conduzir para a única possibilidade de ser o que lhe é próprio (SZ, §57, 287/374). Ao fazê-lo, o Dasein escolhe-se (*wahlen*). Essa escolha decide ter uma consciência, consiste na boa disposição em assumir a própria "culpabilidade"; é o que Heidegger denomina "disposição para ter uma consciência" (*Gewissen-haben-wollen*) (SZ, §57, 288/374). Em resumo, o fenômeno da angústia, em *Ser e Tempo*, está ligado à escolha que o Dasein faz de si mesmo.

Após o giro, no entanto, Heidegger afasta-se da filosofia da vontade. A partir de 1943, ele embate-se alguns anos com os textos de Nietzsche. Posteriormente, em *O que Significa Pensar?*, Heidegger diria que o pensamento de Nietzsche deve ser primeiramente encontrado e, depois, deixado (WHD, 22-3/52-3), isto é, levado ao "pensamento do Ser" (*Seinsdenken*), no qual atingirá um nível mais elevado. Heidegger "deixa" Nietzsche ao superar sua metafísica da vontade, que ainda influenciou muito a linguagem de "escolha", "vontade" e "resolução" em *Ser e Tempo*. Mas, ao tempo do "Postscript", a metafísica de Nietzsche já havia sido superada.

No começo do "Postscript", Heidegger ainda adverte para a "situação" da conferência de 1929, lembrando que fora dirigida aos cientistas. As ciências, diz agora, têm um modo especial de "representar" (*Vorstellen*) e "produzir" (*Herstellen*) entes que opera com uma concepção específica do Ser, segundo a qual "todo ente é caracterizado pela vontade de vontade", que é a "vontade de poder" (WM, 43/350). As ciências interpretam as coisas, sujeitando-as a uma formulação matemática, manipulando-as para produzir resultados. Assim, para as ciências, o conhecimento é, como afirma Nietzsche no primeiro aforismo de *Para Além de Bem e Mal*, a "vontade de verdade". Segundo Nietzsche, apenas estamos começando a dar-nos conta de que a física é apenas uma interpretação, uma perspectiva sobre as coisas (No. 14), um modo da vontade de poder.

Ora, para Heidegger, a concepção nietzschiana de verdade permanece articulada, em linhas gerais, ao conjunto da história da "metafísica". O termo "metafísica" é, agora, substituído por "esquecimento do Ser", e Heidegger encarrega-se de penetrar no fundamento da metafísica, encoberto a ela própria:

A metafísica move-se por toda parte no reino da Verdade do Ser, o qual permanece para ela um fundamento desconhecido e infundado (WM, 44/351).

A tarefa do pensamento será ir além da "pleni-volição" da metafísica ocidental, ocupada com os entes e sua manipulação. Sua tarefa é meditar sobre o Ser como tal, o qual a metafísica, não obstante toda sua falação ontológica, nunca esteve apta a pensar – exceto em termos de entes. Esse novo pensamento não terá nada a ver com a vontade.

A reflexão (*Nachdenken*) deve tão somente trazer de volta todas as coisas à serenidade (*Gelassenheit*) da meditação paciente (WM, 44/352).

Ora, o paralelo heideggeriano com a distinção entre o ser humano exterior e o interior deve ser agora recolocado. A essa altura, devemos distinguir "pensamento representacional" (*vorstellendes Denken*) de "pensamento essencial" (*wesentliches Denken*). O pensamento representacional é descrito por Heidegger no "Postscript" como uma tentativa de calcular e fiar-se nos entes, de contar com os possíveis usos aos quais eles podem se prestar (WM, 48/356-7). O pensamento essencial, por outro lado, "doa-se" (*verschwendt*: WM, 49/458), não aos entes, mas à verdade do próprio Ser. Heidegger e Eckhart, inclusive, recorrem a metáforas similares, pois, enquanto Eckhart afirma que o ser humano exterior "gasta" todo o poder de sua alma com coisas exteriores e não mantém nenhuma reserva para as interiores, Heidegger diz-nos, de sua parte, que, no pensamento essencial, o Dasein dá-se generosamente e "gasta-se" com o próprio Ser. E, justamente como com o ser humano interior eckhartiano, "raptado" para além das atividades sensíveis, o pensador essencial põe de lado todas as "imagens" e "representações" para engajar-se em um pensamento não representacional do Ser, que deixa para trás a razão metafísica.

Com esse "giro" da escolha e vontade-de-ter-consciência à serenidade (*Gelassenheit*), o pensamento de Heidegger assume afinidade com o de Mestre Eckhart<sup>15</sup>. Heidegger e Eckhart compreendem, semelhantemente, que o caminho para chegar à realidade transcendente e "simplesmente outra" (de Deus ou do Ser) não é, absolutamente, lidar com ela, mas deixá-la haver-se conosco. Heidegger compreendeu, ao longo de seu caminho de pensamento – e é esta compreensão que o traz para a proximidade dos místicos –, que o Ser não responde a questões, nem se submete a interpretações humanas, ele não está de modo algum subordinado a demandas humanas. O único modo de abrir acesso ao Ser é deixá-lo ser e dirigir-se ao ser humano. Eis algo que todo místico sabe. O caminho da alma para Deus é deixar o próprio Deus assumir o comando e efetuar a unidade da alma Consigo. Pois é além dos poderes da alma que tal unidade se realiza. Daí Mestre Eckhart afirmar, logo no começo de *Sobre o Desprendimento*:

---

<sup>15</sup> Veremos abaixo (Capítulo IV, seção 8), em nossa discussão do *Meister Eckhart*, de Käte Oltmanns, as limitações impostas a qualquer tentativa de relacionar Heidegger com Eckhart tomando como base apenas o Primeiro Heidegger.

...Deus pode unir-Se a mim melhor e mais estreitamente do que eu posso unir-me a Ele (DW V, 539/CI., 160).

Quão similar é este comentário à observação de Heidegger no "Postscript":

O Ser não é produto do pensar. Pelo contrário, o pensamento essencialmente é um evento (*Ereignis*) do Ser (WM, 47/356).

O que Heidegger compreendeu – e o que, muito semelhantemente, ele vem a compreender em suas leituras dos místicos – é a impotência do Dasein para *arrancar* ao Ser a sua verdade. Ele compreendeu que o único "poder" do Dasein está em renunciar à sua vontade e deixar o Ser, ser. Ora, que haja um poder mais nobre na renúncia é algo bem conhecido de todo místico e religioso.

Esta parece ter sido uma das implicações essenciais que Heidegger extraiu de suas análises da "angústia", de 1929. Com efeito, encontramos estas observações muito significativas no texto de 1929:

... a angústia encontra-se inteiramente impotente (*Ohnmacht*) em face dos entes como um todo (WM, 33/338).

Somos tão finitos que não somos capazes, por nossa própria decisão e vontade, de pôr-nos originalmente face a face com o Nada (WM, 35/341-4).

Na experiência do Nada, o Dasein vive um "retraimento" (*Ent-gleiten*) do Ser que nem pode efetuar nem pode interromper por si mesmo. No Nada, o Dasein experiencia sua própria falta e finitude em face do que é "simplesmente outro" que todo ente. Esta compreensão se assemelha à que afeta toda consciência religiosa e, particularmente, mística. Eis porque Heidegger discute a angústia no tratado de 1929 em termos de calma, serenidade, repouso, quietude e silêncio. Já estava implicitamente contida nessa experiência da angústia a noção posterior de "serenidade (*Gelassenheit*) da meditação paciente". Tanto na angústia quanto na *Gelassenheit*, o Dasein é levado a uma pausa, recolhe-se de seu vai-e-vem exterior em meio às coisas (*Umtreiben an das Seiende*) e entra em relação com o que é outro que todo ente. *Gelassenheit* não é o contra-conceito de angústia; ele é seu último refinamento.

É interessante observar a defesa feita por Heidegger dessa concepção de angústia no "Postscript", contra os detratores que a consideravam testemunho da morbidez de sua filosofia. A angústia, diz ele, é uma "disposição" (*Stimmung*) porque responde a uma voz (*Stimme*) do Ser. O chamado do Ser é o chamado a experienciar a maravilha das maravilhas, a saber, que o ente é (WM, 46-7/355), que ele sobressai-se contra o nada.

Assim, a angústia é, de fato, afim ao "espanto" e à "admiração" (*Scheu*) no "abismo" (*Abgrund*) do Ser.

Desse modo, nossa discussão buscou assinalar que, com a "virada" em seu pensamento, o Segundo Heidegger move-se em inequívoca proximidade dos místicos e, em particular, de Mestre Eckhart. Ambos os pensadores não somente postulam algo como uma diferença ontológica, um desprendimento do Ser em relação aos entes, como também veem no "desprendimento" o caminho da alma para Deus, ou o caminho do Dasein para experimentar o Ser. Penso que as páginas conclusivas do "Postscript" são um dos mais notáveis testemunhos, em toda obra de Heidegger, justamente de como essa dimensão mística (ou mesmo religiosa), penetrante e de amplo alcance, se encontra em seu pensamento. As expressões de Heidegger nesses textos têm um toque tão patentemente místico que é inteiramente impossível evitar a impressão de que ele visa, consciente e intencionalmente, aludir aos místicos e à sua linguagem. É como se Heidegger nos quisesse sugerir que, nos místicos – nos antigos mestres do pensamento dos primórdios da tradição germânica –, pode-se encontrar algo como "pensamento" (*Denken*). Se se quer aprender a pensar, se se quer saber o que é o pensamento, Heidegger parece dizer, então deve-se ir aos místicos. E, se é isto o que ele parece insinuar em *O que é Metafísica?*, é isto mesmo o que ele explicitamente declara em *A Essência do Fundamento*:

...pode-se facilmente perceber que a mais extrema agudeza e profundidade de pensamento (*Denken*) pertencem à mística. Eis a verdade que Mestre Eckhart testifica (SG, 71).

Concluamos, pois, esta análise comparativa de *Sobre o Desprendimento* e *O que é Metafísica?*, com um estudo das páginas seguintes de *O que é Metafísica?* (WM, 49- 50/357-61). As expressões de Heidegger nessas páginas trazem um estado de espírito muito afim ao desprendimento e ao coração humilde de Mestre Eckhart. Ele está discutindo a atitude e postura do "pensamento essencial" face-a-face com o Ser. Por esse pensamento, diz ele, o Dasein "entrega" seu ser (*Wesen*) à simples necessidade – uma necessidade sem força – de que o ser humano esteja sob o pensamento da verdade do Ser. Ora, essa "entrega" é um "sacrifício" (*Opfer*). O sacrifício é a doação da essência humana para a preservação da verdade do Ser. O Dasein deve tornar-se cada vez menos, e o Ser, cada vez mais. O ser humano deve sacrificar-se e abandonar-se a si mesmo para a verdade do Ser. Esse sacrifício é um "agradecimento" (*Danken*, WM, 49/358) do Dasein ao Ser pela "graça" (*Gunst*, WM, 49/358) e favor (*Huld*, WM, 49/358) que o Ser lhe concedeu ao dar-se a ele como questão do pensamento. Uma vez que o Ser não se submete ao controle humano, se o Dasein segue-o no pensamento, é porque o Ser "deu-se" ao Dasein, concedeu-lhe, com efeito, uma graça. A resposta apropriada do Dasein à graça é agradecer, e esse agradecimento consiste em não

desperdiçar a doação, mas em engajá-la no "pensamento". Retoricamente, Heidegger questiona se o "pensamento" não é possível ao Dasein a menos que

... a graça do Ser preserve ao ser humano, pela relação aberta deste com o próprio Ser, a nobreza da pobreza na qual a liberdade do sacrifício guarda o tesouro de sua essência? (WM, 49/358-9).

Em se dando graças, atinge-se a "nobreza da pobreza" e o "tesouro do sacrifício". Eis o paradoxo essencial conhecido por todo religioso e todo místico: abandonando tudo, alcança-se tudo. Esta foi a lição que Jesus tentou ensinar ao jovem rico. O próprio Mestre Eckhart descreve o coração desprendido como vivendo na perfeita pobreza:

Pobres em espírito são os que entregaram todas as coisas a Deus, os que Ele possui como se ainda não existissem (DW, V, 545/CL, 169).

O Dasein é pobre em espírito na medida em que, pelo pensamento essencial, não adquire conhecimento científico, nada sabe de útil ou produtivo. Com efeito, ele absolutamente "nada" sabe, assim como o coração desprendido de Eckhart absolutamente "nada" possui.

"Renúncia", "sacrifício", "graça", "agradecimento", "pobreza" – o motivo de fundo dessa passagem é inequívoco. Reservamos, por último, o mais importante texto *de O que é Metafísica?* para a relação de Heidegger com Eckhart, porque desejamos mostrar ao leitor que não estamos forçando essa relação, pois o contexto torna claro, e mesmo irrefutável, que Heidegger refere-se a Mestre Eckhart. Na sentença imediatamente seguinte à sua referência à "nobreza da pobreza", Heidegger acrescenta:

O sacrifício é um desprendimento dos entes rumo à preservação do favor do Ser (WIM, 49/359).

(*Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins*).

"Abschied" significa "despedida", "partida", em alemão moderno. Por isso, os tradutores ao inglês, Hull e Crick, traduzem "*Abschied vom Seienden*" como "despedida de tudo o que 'é'". Isto é, sem dúvida, correto. Estamos sugerindo que, em vista do toque patentemente místico desse parágrafo inteiro, Heidegger tem em mente o sentido conferido à palavra "*Abschied*" por Mestre Eckhart, em que "*Ab-schied*" refere-se ao "desprendimento" da alma das coisas terrenas. Nessa interpretação, Heidegger está falando de "desprendimento" das coisas em consideração à verdade do Ser. Gostaria também de salientar que, em algumas afirmações posteriores, Heidegger refere-se à necessidade de manter uma "equanimidade" (*Gleichmut*) de espírito, a qual "não permite de modo algum que se invista contra a secreta boa vontade para a essência de todo sacrifício, que é o desprendimento (*für das abschiedliche Wesen jedes Opfers*)" (WM, 50/359).

Estamos inteiramente convencidos de que Heidegger alude, aqui, a Mestre Eckhart. E não estamos sós nessa convicção. Max Müller menciona o mesmo texto e esclarece que "*Abschied vom Seienden*" equivale a "*Abgeschiedenheit*", que, segundo ele, é “uma expressão bem conhecida de Mestre Eckhart, o qual, por sua vez, é altamente prezado por Heidegger”<sup>16</sup>. Mas, mesmo que – como é inteiramente improvável – não haja aqui alusão a Mestre Eckhart, que profunda simpatia interior entre esses pensamentos que permite a Heidegger expressar-se de um modo tão próximo a Eckhart! Que profunda analogia entre essas obras!

Esta análise preliminar da relação de Heidegger com Mestre Eckhart tornou consideravelmente claro o caráter do "pensamento", e o modo pelo qual este afasta-se da vizinhança da filosofia, rumo ao misticismo. Pois, como o místico – e ao contrário do filósofo –, Heidegger sustenta uma experiência não-representacional do Ser, e não, como em *Ser e Tempo*, uma nova determinação conceitual dele (SZ, §2, 6/26). Como o místico, Heidegger pensa seu caminho não em vista de uma causa primeira ou fundamento – para Aristóteles, filosofia é a busca de fundamentos (*aitiai*) (WdP, 56-7) –, mas de um "abismo" (*Ab-grund*) ou "nada". Como o do místico Eckhart, o "caminho" de Heidegger ao Ser não é o da razão "discursiva", mas o da quietude meditativa e da total abertura ao inteiramente outro que os entes, ao "simplesmente transcendente". Como em Eckhart, há o mesmo tom “ascético” de "renúncia” que se expressa em termos como "pobreza", "sacrifício", "graça" e, mais importante que todos, o próprio “desprendimento”. Estas não são categorias de filósofos ou mesmo de poetas, mas de místicos. E, mesmo com tudo isto, ainda não exploramos de modo algum todas as dimensões dessa comparação. Apenas mencionamos de passagem, por exemplo, algo tão básico como o fato de que o termo *Gelassenheit*, que joga um papel decisivo na obra posterior de Heidegger, é tomado diretamente de Mestre Eckhart, para o qual também é um conceito fundamental. Chegamos, assim, a um reconhecimento preliminar da região em que pensamento e misticismo habitam, e estamos agora em condições de formular o "problema” aqui apresentado.

Não se deve, obviamente, abraçar essa analogia entre Heidegger e Eckhart precipitada e a-criticamente. Não apenas deveríamos superar nosso preconceito inicial de que não pode absolutamente haver relação entre um místico dominicano do século XIV e Martin Heidegger, como também devemos resistir à tentação de identificá-los, uma vez que a analogia entre suas obras seja mostrada. Salientamos que há uma ideia semelhante de "diferença" em ambos os

---

<sup>16</sup> Müller, p. 61. Ver também WHD, 159/146, em que Heidegger fala do "desprendimento" (*Abgeschiedenheit*) do que é mais "provocador ao-pensamento" Cf. também US, 52-76/172-93.

pensadores, mas não nos esqueçamos de que, no caso de Eckhart, referimo-nos à diferença entre o Deus Cristão e o mundo por Ele criado, ao passo que, em Heidegger, trata-se da relação entre Ser e entes. O Deus de Eckhart é transcendente, auto-suficiente, atemporal. Em Eckhart, as criaturas são criadas à imagem dos exemplares eternos na mente de Deus; sua "existência" é uma débil cópia de sua "essência" original no ser essencial de Deus. Cessassem as criaturas de existir, o ser criador de Deus não seria afetado, não mais do que o seria o sol se sua luz fosse impedida de iluminar algum lugar da terra. Mas, está claro, nada disso permanece válido para a relação entre Ser e entes em Martin Heidegger. Pois, Ser é essencialmente um processo histórico, epocal, pelo qual as várias épocas históricas são enviadas e "iluminadas" em e pelo Dasein. Ser não é o criador dos entes, nem poderia "ser" (*west*) sem entes. E não faria sentido, absolutamente, em Heidegger, pensar os entes como "imagens" do Ser.

Ademais, enquanto há, de fato, semelhança entre o coração desprendido em Eckhart e o pensamento desprendido dos entes em Heidegger, há também inúmeras diferenças. Eckhart tem em mente o ser humano que se torna tão completamente um com Deus e Sua vontade que já não tem vontade própria, um ser humano cujo amor a Deus é tão perfeito que já não O ama com o seu amor, mas com o amor do próprio Deus. Ora, Heidegger claramente não tem nada disso em vista; pois ele visa ao mundo tecnológico e à vontade de poder que o pervade. Segundo Heidegger, devemos compreender que há em ação na história do Ocidente um poder mais profundo que toda vontade e cálculo humanos. Assim, a semelhança entre Eckhart e Heidegger, que se desenha para nós, é uma semelhança na diferença, uma similaridade de estruturas e relações em meio a diferenças muito básicas de conteúdo, pois o pensador e o místico estão separados por séculos e, assim, por diferentes dispensações (*Geschicke*) do Ser. E, embora haja e possa haver algo de semelhante (*das Selbe*) entre eles, suas concepções não são idênticas (*gleich*) (ID, 85-6/23-4).