

## Identidade, finitude e reconhecimento na ontologia da possibilidade finita de Martin Heidegger\*

Róbson Ramos dos Reis

Universidade Federal de Santa Maria

E-mail: reis@smail.ufsm.br

**Resumo:** O tema do presente artigo é o da relação entre os conceitos de finitude e de identidade existencial no contexto do projeto da ontologia hermenêutica de Martin Heidegger. Iniciando com a formulação do conceito de finitude em termos modais, que é derivada da noção de possibilidade existencial, o artigo mostra que um conceito existencial de identidade pessoal se compromete com um processo formativo determinado por uma negatividade de base. O texto é concluído com uma breve indicação do sentido que poderia receber uma noção existencial de reconhecimento, que não seria prioritariamente formulada no contexto da interação entre seres humanos, mas sim na pertinência a uma história de possibilidades ontológicas.

**Palavras-chave:** Heidegger; possibilidade; identidade existencial; reconhecimento.

**Abstract:** This paper points to the relation between the notions of finitude and existential identity as indicated by Heidegger's project of a hermeneutic ontology. Starting with a modal formulation of the finitude that has its roots in the concept of existential possibility, the paper shows that a existential notion of personal identity entails a formative process marked by a basic negativity. The text concludes with a brief note on a possible meaning of a existential notion of recognition, which should not be constructed in the main field of human interactions but in the situation of belonging to a history of ontological possibilities.

**Keywords:** Heidegger; possibility; existential identity; recognition.

---

\* Este trabalho recebeu apoio do CNPq.

## Identidade e possibilidade: posição do problema

O tema da presente contribuição é a noção de identidade pessoal, examinada no contexto da interpretação do ser humano como existência, na obra de Martin Heidegger. No entanto, a motivação para este trabalho origina-se de um conjunto mais amplo de problemas, não restritos à reconstrução da obra de Heidegger, mas referidos ao que Iris Murdoch qualificou como “idéia superficial e rasa da personalidade humana” (1961, p. 287). Tal retrato da personalidade humana é assim apresentado, no pequeno ensaio de 1961, que leva o expressivo título de *Contra a securus*:

Sofremos uma perda geral de conceitos, a perda de um vocabulário moral e político. Não usamos mais uma imagem desdobrada e substancial da multiplicidade de virtudes do homem e da sociedade. Não vemos mais o homem contra um pano-de-fundo de valores, de realidades, que o transcendem. Descrevemos o homem como uma vontade brava e nua, circundada por um mundo empírico facilmente compreendido. (Ibid., p. 287)

Já foi amplamente reconhecido na recepção do pensamento de Heidegger que a tematização ontológica do ser humano é apenas um passo intermediário, parcial e provisoriamente buscado, no interior do projeto de interpretação do sentido do ser a partir do tempo. No entanto, não é incorreto afirmar que, já com as indicações da analítica existencial, estão dados os elementos para traçar um outro retrato da identidade humana que não estivesse tão francamente aberto a juízos como o de Iris Murdoch, por exemplo.

No que se segue, abordarei dois elementos centrais da noção de existência e que estão resumidos na noção de “possibilidade finita”.<sup>1</sup> Nesse

---

<sup>1</sup> Não obstante a relevância inegável de uma reconstrução dos conceitos de “possibilidade” e de “finitude” ao longo da obra de Heidegger, com um particular foco nas caracterizações do ser humano visto a partir da ótica da assim chamada história do ser, limitarei a minha reconstrução às formulações que se estendem até meados dos anos trinta.

trabalho, a minha atenção está voltada mais para a noção de identidade existencial do que para a de reconhecimento. Nesse sentido, finalizarei com uma observação genérica sobre o conceito de reconhecimento na ontologia da possibilidade existencial. Não fornecerei uma identificação dos contextos em que o fenômeno do reconhecimento está tematizado ou simplesmente sugerido, ao longo da obra de Heidegger. Antes disso, meu objetivo consiste em submeter à prova um significado de reconhecimento compatível com a idéia da personalidade humana concebida como possibilidade finita. Para introduzir o tema, vejamos inicialmente o contexto mais amplo em que a noção de possibilidade pode ser inserida na obra de Heidegger como um todo, a saber, o tema do “último deus”.

Entre 1936 e 1938, Heidegger escreveu um longo manuscrito, publicado apenas em 1989 sob o título de *Contribuições à Filosofia*. O texto é difícil e estranho por inúmeras razões, entre elas por levar a linguagem a limites extremos. Nele há uma curta e importante seção, que soa mais estranha ainda porque vincula a preparação de um pensamento não metafísico com a possibilidade de uma teofania (Figal 2001). O título dessa seção é *O último Deus*, e os temas aí envolvidos repercutem ao longo da obra de Heidegger, inclusive na célebre e controversa frase proferida na entrevista à revista *Der Spiegel* em 1969 (publicada em 1976): “somente um Deus pode nos salvar” (Heidegger 1966, 671).

O tema soa de modo estranho, pois aparece em uma obra que desde os seus inícios afirmara que filosofia é ateísmo. Mesmo que as posições críticas de Heidegger em relação à teologia e ao caráter ontoteológico da metafísica possam ser qualificadas,<sup>2</sup> não obstante, a nova posição do problema ontológico é enfática em excluir qualquer componente teoló-

<sup>2</sup> Sobre essa qualificação, ver o artigo de Benedito Nunes (1996), bem como os primeiro e o terceiro capítulos do livro de Bem Vedder (2007). Há uma considerável literatura sobre a relação entre a teologia e o pensamento de Heidegger. Ver, por exemplo, os trabalhos recentemente publicados acerca da relação entre a religião, a tradição cristã e a tradição mística com a filosofia de Heidegger no seu todo (Fischer e von Herrmann 2007, Vedder 2007, Crowe 2006 e Sikka 1999).

gico na determinação mais própria do ser humano. Basta recordar que as estruturas ontológicas da existência humana são neutras em relação a qualquer forma de existência religiosa, definida, por exemplo, por meio das noções de pecado e de graça. Portanto, seria conturbador ter de admitir que a teologia do último deus representasse algo assim como uma defesa contra a marginalização da religião nos tempos modernos.

De fato, os elementos formulados na estranha linguagem do *Contribuições à Filosofia* pretendem ser exatamente o contrário de tudo isso. É correto que o que é visado pela expressão “o último ou extremo deus” está associado com uma experiência negativa que deve evitar toda nomeação. Entretanto, não se trata de uma teologia apofática em razão de que este deus esteja além dos limites das nossas capacidades cognitivas e expressivas ou porque seja essencialmente oculto. Heidegger determina a maior proximidade ao último deus como uma “recusa” (*Verweigerung*) (Heidegger 1936, 411), significando com isso que não há revelação, mas sim retirada, sobretudo retirada de toda imagem mítica ou conceito ontológico (Figal 2001, p. 199-200).

De acordo com a literatura, a teologia negativista do último deus seria motivada por um outro importante núcleo temático na obra de Heidegger: a fuga dos velhos deuses. Como é bem conhecido, esse tema chega a Heidegger a partir de Hölderlin, que é lido como o poeta da fuga dos deuses (Heidegger 1934/35, 79-113). Tal experiência está relacionada diretamente ao mundo moderno, pois pertence à modernidade, mas não pode ser compreendida no próprio marco ontológico da modernidade. Precisamente por isso, essa experiência será vista como uma experiência que traz à tona a muito especial característica modal do ser humano, isto é, o sentido específico de possibilidade que caracteriza o ente lançado na abertura para ser. Longe de ser concebida como o resultado voluntário do processo de esclarecimento, em que os deuses são sentenciados como ídolos pelo tribunal da razão emancipadora, a experiência da fuga dos deuses revela dois elementos essenciais: um poder que não é mais correspondido, mas que ainda é um poder; e uma vincularidade prévia a algo que era

enviado ao ser humano, mas que agora está retirado, impedindo inclusive a formação de qualquer resposta. Nesse contexto mostra-se uma abertura humana para algo profundamente diferente. A ausência de interpelação e de uma respectiva resposta mostra uma exposição do ser humano a algo que não é objeto, que transcende a todo ente (Figal 2001, p. 202-204), e que não é formado nas formações humanas de mundo. O poder de emergência testemunhado na técnica é também aquele poder que está testemunhado na experiência da fuga dos deuses. Não seria exagerado dizer que a experiência dos deuses em fuga atinge o núcleo da existência humana, mesmo que isso não signifique uma efetiva correspondência ao que nela é experimentado. Antes pelo contrário, essa experiência, quando retirada do esquecimento, demanda uma interpretação não apenas psicológica, sociológica ou até mesmo evolutiva: ela exige uma interpretação ontológica.

O que tal constelação de motivos e temas está indicando é a pertinência humana a uma história de possibilidades, qualificada como história do ser. Por pertencer a tal história é que há história humana. Ao início do *Contribuições à Filosofia*, que deixaremos ao lado a partir de agora, Heidegger escreve que importa pertencer aos mais remotos, aos mais distantes (*zu den Fernsten*); pertencer àqueles para os quais, eu cito, “a fuga dos deuses em sua mais vasta retirada permanece o mais próximo” (Heidegger 1936, p. 18). A esses motivos relacionados à poesia de Hölderlin associa-se agora um outro grande topos da linguagem da mística apofática: o longe-perto.<sup>3</sup> É com o vocabulário da proximidade e da distância que Heidegger responde à pergunta sobre quem somos nós, seres humanos dispostos em uma história de possibilidades ontológicas. E com isso chego propriamente ao tema da minha apresentação.

<sup>3</sup> Ver o comentário sobre o conceito no livro de Marguerite Porete, e a origem do termo no amor cortês e na poesia amorosa trovadoresca (Porete 2005, n. 13, p. 206).

## Função e método da ontologia existencial

A explicitação conceitual do ser do ser humano é um momento fundamental do projeto da ontologia hermenêutica. Sendo ontológica, a tematização filosófica do ser humano não se sobrepõe aos objetivos da biologia, da história, da sociologia ou da antropologia. Além disso, a função da analítica ontológica não está definida nem mesmo como fundamentação da antropologia, mas representa o momento inicial e transitório para a elaboração do problema hermenêutico do ser em geral (Heidegger 1927, p. 200). E mesmo nesse projeto mais amplo, não se chega à ontologia dos seres humanos para completar o inventário do mobiliário do mundo, tematizando aqueles itens individuais que são pessoas. A ontologia da existência é exigida pelo fato de que os comportamentos em relação a fenômenos são possibilitados por condições hermenêuticas com *status* normativo (Okrent 2000, Blattner 1999 e Crowell 2007, 2005, 2003) e porque o ser humano existe na forma de uma compreensão de tais condições. São essas as razões que justificam a tematização do campo ser humano, da subjetividade ou da pessoa.

As essas delimitações soma-se uma cláusula metodológica que qualifica ainda mais a ontologia do ser humano. A vida humana é compreensiva e interpretativa, conseqüentemente, o acontecer da vida humana é sempre em interpretações já ocorridas. A formação expressiva do ser humano é o traço ontológico que deve ser respeitado em uma ontologia fundamental. Nesse sentido, o recurso a qualquer conceito da tradição ontológica e antropológica deve ser absolutamente rigoroso, porque nessas noções estão sedimentadas as interpretações já efetuadas das compreensões de si mesmo que caracterizam a existência humana. A observação dessa exigência é traduzida no movimento interpretativo que Heidegger chamou de destruição, tomando de empréstimo uma terminologia que remonta a Lutero e São Paulo (Van Buren 1994, Crowe 2006 ).

Em termos resumidos, a destruição realiza o exame de admissão das noções ontológicas e antropológicas disponíveis na história da filosofia,

e consiste em identificar os compromissos conceituais que estão em seu contexto de fundação. Nesse sentido, a antropologia antiga, resumida na definição do ser humano como um animal dotado de logos, traz consigo duas determinações positivas – o conceito de vida e o conceito de logos – e uma indeterminação acerca da relação entre logos e vida. A fórmula latina “animal racional” implica uma sobredeterminação, pois o conceito de razão não guardaria mais o elemento propriamente fenomenológico do termo *logos*. Em ambas as formulações estaria presente o horizonte de compreensão de ser como coisa simplesmente dada e acabada, em última instância, o suposto de que os entes em geral, e entre eles o ser humano, são substratos modificáveis por propriedades.

Assim como a antropologia antiga, a antropologia cristã também não é um candidato promissor para o início da conceitualização do ser do ser humano, dado que o acréscimo teológico agrega mais supostos ontológicos discutíveis. Segundo Heidegger, tanto o ser de Deus quanto o dos entes finitos e criados é interpretado com a aceitação da ontologia antiga, mais especificamente, a articulação entre *essentia* e *existentia* obtidas a partir do modelo da produção (Heidegger 1927a, § 14), isto é, a subsistência acabada de uma coisa e suas propriedades.

A secularização operada pela revolução da filosofia moderna é reconhecida como um elemento diferencial na história da ontologia.<sup>4</sup> A centralização no domínio do sujeito, no entanto, não corresponde a uma efetiva pergunta pelo modo de ser da subjetividade. Ao contrário, a desconstrução operada por Heidegger exhibe a presença da ontologia escolástica na determinação das substâncias finitas e infinitas, *res cogitans* e *res extensa*. Pensa-se o ser humano como uma *res*, isto é, como um sujeito em sentido lógico e gramatical, como aquilo de que se fala, e de que se atribui ou nega propriedades. Em suma, o sujeito como uma *res* é algo

<sup>4</sup> O exame resumido presente no § 10 de *Ser e Tempo* está amplamente desenvolvido nos cursos ministrados por Heidegger no período imediatamente anterior e posterior à publicação do livro, em especial nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (Heidegger 1927a).

determinado, um substrato modificável por propriedades (essenciais ou não). No entanto, a novidade cartesiana, depositada no traço reflexivo da subjetividade, requer um exame adicional. A autoconsciência surge como o modo específico em que uma coisa pensante é modificada por suas propriedades. As propriedades do sujeito são seus pensamentos (em sentido amplo, incluindo também desejos, volições, percepções, etc.), e ser portador de tais propriedades acontece na forma do ser consciente deles como próprios. A consciência dos próprios estados mentais é a consciência de si, autoconsciência.

Em relação à ontologia moderna, é a noção de autoconsciência que define o domínio específico em que opera a investigação sobre a origem ontológica do conceito de sujeito. Heidegger desenvolveu esse procedimento ao longo de vários cursos, e destaca-se entre eles a abordagem da noção de autoconsciência feita no interior de uma interpretação da doutrina kantiana da personalidade (ibid. §§ 13 e 14). Nas três formas de apresentação do conceito de pessoa – personalidade transcendental, psicológica e moral – Kant apresenta a estrutura formal do sujeito, do eu, ou simplesmente da pessoa, pelo esquema formal da autoconsciência. Apesar da novidade representada pela autoconsciência moral, na forma de um acesso ao núcleo da personalidade por meio do sentimento moral de respeito, ainda aqui seria determinante o horizonte ontológico antigo e escolástico. Na noção de pessoa moral, enquanto dignidade e imputabilidade descobertas pelo sentimento de respeito (e que consiste em ser um fim em si mesmo e jamais um meio), haveria um compromisso não apenas com a ontologia da produção (apesar de que de modo relativamente distinto do horizonte antigo do ser como resultado da produção), mas em particular com o conceito de valor. Nesse caso, o problema residiria na distinção entre um reino psicológico de ocorrências mentais e um reino ideal de normas e valores, a ser alcançado pelo sujeito, na medida em que submetido a valores. O avanço representado pela teoria husserliana da consciência intencional não seria suficiente para eximir as noções de consciência intencional e ego transcendental de compromissos ontológicos

discutíveis. Nesse caso, a submissão à tradição moderna e grega, que concebe o ser do sujeito por meio da pergunta pelas determinações que são implicadas para que seja possível a descrição objetiva e científica dos objetos (Heidegger 1925, §§ 10-13).

O resultado final desse exame ontológico é interdição de noções como sujeito, ego, espírito, alma, etc. no exercício de qualquer função inicial para uma interpretação do ser humano. Mesmo uma antropologia filosófica que reunisse aos motivos da antropologia antiga e secularizada as orientações da teoria moderna da subjetividade ainda estaria comprometida com horizontes interpretativos não adequadamente justificados. Em resumo, praticamente todo o vocabulário filosófico de interpretação do ser humano deve ser posto em suspensão, isto é, deve ser interdito. Um caso importante a considerar é o conceito de pessoa (deixo de lado o conceito de vida, que representa um caso especial no desenvolvimento da hermenêutica da facticidade até a analítica da existência).

### O conceito de pessoa e a antropologia

Em *Ser e Tempo* há uma crítica geral às interpretações fenomenológicas da personalidade oferecidas por Husserl e Scheler. Heidegger acentua a concordância de ambos no aspecto negativo das interpretações do conceito de pessoa. O conceito de pessoa não se refere a algo que possa ser concebido como coisa, como objeto ou como substância. Nesse sentido, essa noção de pessoa não está comprometida com uma ontologia baseada no conceito geral de um substrato de propriedades. Para Max Scheler, por exemplo, pessoas não são dotadas de um ser substancial, porque pessoas são executores de atos. Atos não são objetos, porque atos somente são algo na medida em que efetivados ou executados. Ser pessoa significa executar atos, não sendo adequado, portanto, interpretar o fenômeno da personalidade com base no conceito de coisa ou objeto (ibid. 1927, p. 47).

Essa interpretação fenomenológica é qualificada por Heidegger como radical e lúcida. Ela não exhibe as limitações ligadas aos conceitos de sujeito, animal racional e vida, por exemplo. No entanto, mesmo assim, uma pergunta crítica é dirigida a tais interpretações da personalidade. O que significa, do ponto de vista ontológico, execução de atos? Qual o sentido ontológico do efetivar atos? Tais perguntas dizem respeito ao modo positivo de ser da pessoa (ibid., p. 48).

Cabe ressaltar que, na presente crítica, não há propriamente uma recusa do conceito, mas sim a identificação do limite na determinação da noção de pessoa. Heidegger afirma que as interpretações fenomenológicas da personalidade não alcançam aquela dimensão que o seu próprio projeto almeja atingir, a saber, a dimensão do ser do ser humano, entendido como existência ou *Dasein* (ibid., p. 47). Husserl e Scheler chegariam a um ponto-limite em suas interpretações fenomenológicas da personalidade, e não avançam até a pergunta pelo ser da pessoa. No entanto, Heidegger não afirma que o conceito de pessoa impede o acesso a essa dimensão. Deixo em aberto a questão de se não é exatamente essa a pergunta que pode ser respondida com o projeto de uma analítica existencial.<sup>5</sup>

Tendo considerado a antropologia antiga e moderna, a destruição fenomenológica encerra com resultados muito drásticos, pois nenhum dos tradicionais conceitos antropológicos são admitidos para iniciar a interpretação da existência humana. Como iniciar, então, a construção? Antes de examinar essa construção fenomenológica do ser humano ensaiada em *Ser e*

---

<sup>5</sup> Andreas Luckner (2001, p. 152-154) sustenta exatamente essa tese, argumentando de modo convincente contra as objeções de Günter Figal à aceitação de uma analogia simples entre as noções de pessoa e *Dasein*. Interpretando a analítica existencial como uma resposta à pergunta sobre o que significa e como é ser uma pessoa, ele pretende que o modo da autenticidade é um aspecto constitutivo da personalidade moral. Desse modo, ele assume uma posição decidida no polêmico tema da contribuição da filosofia de Heidegger para os problemas da ética. Também deixo em aberto o problema formulado por Gadamer de se nova tradição ligada ao conceito de pessoa permitiria um avanço no debate acerca da finitude humana, formulada não mais nos termos da analítica existencial de *Ser e Tempo*, mas sim naqueles que se descortinam no processo comunicativo, dialógico e hermenêutico (Gadamer 1975b, p. 23-24).

*Tempo*, convém destacar um aspecto da relação entre o problema do ser e a ontologia do ser humano. É certo que a interpretação antropológica definiu em grande medida a recepção de *Ser e Tempo*. Husserl mesmo denominou a analítica existencial antropologia transcendental, qualificando-a como antropologismo. No entanto, o próprio Heidegger desdobrou um grande esforço para afastar tal recepção, sobretudo no final de seu livro de 1929, *Kant e o Problema da Metafísica*. São conhecidas as investidas de Heidegger em relação à antropologia filosófica e ao antropologismo, entendido como uma redução dos problemas e métodos da filosofia à antropologia. Não é esse o lugar para recordar em detalhe a crítica, mas uma observação deve ser registrada, referente à comparação, apresentada por Heidegger nos seus cursos e em *Kant e o Problema da Metafísica*, entre o projeto da ontologia fundamental e a *Crítica da Razão Pura*.

Na discussão da posição da Antropologia Filosófica como filosofia primeira não é apenas o horizonte kantiano que está em exame. Também está em consideração o novo horizonte vislumbrado por Nietzsche no seu diagnóstico do niilismo, em especial no conhecido motivo do último homem e do além do homem (*Übermensch*).<sup>6</sup> Pode-se afirmar que a insistência na reformulação do problema do ser acontece em paralelo com um esforço para reconhecer uma dimensão no ser humano que impede de concebê-lo como um ser separado, isto é, que o faz excêntrico. Como será visto ao final, assim procedendo, Heidegger liga a história da fenomenologia com uma tradição que não é apenas filosófica, no interior da qual o ser humano é figurado como uma dimensão de cruzamento, um

<sup>6</sup> Dastur (2000, p. 119) apresenta esse duplo motivo já no início do seu artigo sobre a crítica ao antropologismo na obra de Heidegger. Embora seu horizonte crítico esteja centrado na filosofia da alteridade, a consideração das implicações excêntricas da ontologia heideggeriana também permitiriam abordar as diferenças nas interpretações de *Antígona*. E isso certamente teria consequências para uma abordagem da relação entre o pensamento ontológico e a política na obra de Heidegger.

espaço e tempo relacional dirigido para fora de si, em direção a “algo” que o transcende e o supera, marcando assim a profunda fragilidade de todo mundo humano.

### Existência, compreensão de ser e *Dasein*

A destruição da história da ontologia é complementada com a construção do modelo do ser-no-mundo, cuja expressão técnica está no conceito de existência. Existência significa, inicialmente, que cada indivíduo humano precisa responder à demanda por seu próprio ser. Aquilo que cada um em particular é ou chega a ser não está dado por um feixe de propriedades, dadas ou a serem alcançadas, mas por modos de ser ou possibilidades. Tais possibilidades exigem um colocar-se nelas para que sejam efetivas. Além disso, existência também significa o fato de estar em relação com totalidades diferenciadas de objetos, entes e particulares. A relação com outros entes, entre estes aqueles que também são existência, não é uma acréscimo contingente, mas é próprio da identidade existencial. Não ser separado dos demais entes é o mais originário no ser humano e que justifica a escolha do termo “existência”.

Esse sentido relacional, por outro lado, também significa que há uma dependência do existir em relação aos entes para os quais a relação está formada. A dependência não é apenas em relação às forças e poderes que eventualmente se descortinam em tais relações. Existir significa ser esta relação e nada mais. Dito mais precisamente: há algo a mais! E é esse elemento excessivo que sintetiza o conceito de existência. Todas as relações dos existentes humanos são articuladas por estipulações prévias acerca do objeto ao qual a relação está dirigida: tomar algo como algo de tal e tal característica. Mais ainda, cada relação com objetos e pessoas obedece a um parâmetro geral, a saber, tomar esses objetos como algo, como entes. Como um espaço relacional, o existir humano é possível porque

nele acontece uma história, a história de sempre estar já em meio a uma articulação sobre o ser de todos os entes. O ser humano é existência e no seu solo mais elementar ela é compreensão de ser.

Com a expressão “compreensão de ser”, ao menos dois aspectos são ressaltados. Não se trata de um acesso intuitivo a ser, que poderia ser concebido então como um reino de formas essenciais, mas em tal acesso não há ainda um apreensão discursiva e conceitual de ser. Sendo compreensão, trata-se mais de uma execução ao modo de uma performance. De outro lado, compreensão de ser discrimina um sentido normativo de ser. Aquilo que articula os possíveis objetos de nossas relações tem um estatuto normativo, no sentido de os comportamentos humanos serem regrados no interior de um espaço de jogo no qual as transgressões categoriais estão refletidas nos comportamentos propriamente ditos.<sup>7</sup>

A compreensão de ser constitui o fundamento interno do homem, a base sobre a qual pode se elevar todo o conjunto de disposições, capacidades e mesmo propriedades características do ser humano. Como existência, cada ser humano está em relação, não sendo mais do que isso. Mais exatamente, sendo estranho ou familiarizado consigo mesmo e com os demais, o ser humano também habita o plano modal dos sentidos de ser. Nesses termos, ele forma uma distância em relação aos entes no seu todo. Transcendência é o nome resguardado para essa estrutura da existência humana, que está situada numa dimensão em que não apenas comparecem entes naturais, utensílios e outras pessoas, mas na qual está presente o que Heidegger designa por ser. A distância formada pela compreensão de ser também revela que no seu fundo mais próprio o ser

<sup>7</sup> Essa aparente aproximação com um marco transcendental de formulação da compreensão de ser deverá ser qualificada posteriormente, com a introdução do conceito de finitude, que já está implicada na noção de compreensão. Steven Crowell (2003, 2005 e 2007) e Mark Okrent (2000) têm destacado o aspecto normativo presente no conceito de ser. Jeff Malpas analisou a passagem do modelo transcendental para o topológico na obra de Heidegger, passagem centrada em grande medida no afastamento da noção de transcendência do período de *Ser e Tempo* (Malpas, 2007a e 2007b).

humano é excêntrico, ele é apenas um plano de cruzamento e relação. A abertura para os diferentes sentidos de ser e para a história que por eles é iniciada não é obra da autonomia humana. Tal excentricidade ainda deve ser melhor qualificada, o que é permitido pelo fenômeno da finitude. Em suma, a despeito de todas as determinações específicas do ser humano, postas a descoberto por sejam quais forem as antropologias, todas elas são possíveis porque a existência humana é uma dimensão relacional a ser, é simplesmente o já estar em um espaço no qual, aí, apresenta-se o ser e suas articulações.

### A finitude na compreensão de ser

Em *Kant e o Problema da Metafísica*, Heidegger insistiu em que a tematização do ser humano é delimitada pelo problema do ser. Do mesmo modo, se o problema da finitude humana também deve comparecer, então também o conceito de finitude deve estar determinado pela questão do sentido do ser. Podemos falar de um significado ontológico de finitude, colocado como fundamento e origem de tudo aquilo que estaria apanhado no significado antropológico de finitude. Que a existência humana é finita, significa, portanto, que há uma finitude específica do ser-aí, ou seja, daquela dimensão efetual e histórica chamada de compreensão de ser.

Podemos nos representar uma noção de fim e finitude ligada à noção de série, por exemplo. A interrupção ou o encerramento da série significaria o seu traço finito. A morte biológica de indivíduos e espécies são instâncias plausíveis de tal noção. O termo finitude também pode ser ligado ao termo limite, não necessariamente a uma estrutura serial. Por contraste, não ter limites também pode ser incorporado nesse modelo, até mesmo na forma de não conseguir manter-se nos limites apropriados. Formalmente, essas noções reúnem-se no significado de uma carência, de uma perda ou de uma falta, não necessariamente concebida pela negação da infinitude ou da plenitude.

Como instâncias dessas estruturas, podemos nos recordar daquelas figuras da perda que são exemplificadas pelo que Harry Frankfurt nomeou como destruição da pessoa (Frankfurt 1971, p. 21). Pessoas podem ser destruídas, não são posses estáveis e bem-sucedidas. Lembremos, por exemplo, da descrição oferecida por Primo Levy do que significa despir um ser humano de todos seus utensílios, mesmo de seu nome, aquilo que ele designou por “chegar ao fundo”. Lembre-se também daquele processo descrito por Simone Weil pelo termo desgraça (*malheur*). O sofrimento físico e psíquico, associado com a degradação social, gerando uma espécie de fratura que subtrai parte da alma humana, formando a marca da escravidão e do desenraizamento, nos termos por ela empregado (Weil 1942, p. 693-694). Numa direção análoga, também recordamos daquele processo de submissão à força que ela apresentou na interpretação da *Iliada* como um poema da força. A força transforma pessoas em coisas, ao trazer a morte; mas também as transforma em coisa num estado de quase morte, na dominação. Tanto vencedores e vencidos são submetidos à força, são privados de sua personalidade, vivendo como coisas (Weil, 1940-41, p. 529-530). Simone Weil concebe a história humana em geral como a história da submissão humana à força que a transforma “na coisa das coisas”. A passagem de Iris Murdoch antes citada indica um sentido estrutural de perda, em que não apenas se perde a própria pessoa, mas conceitos e tradições inteiras podem ser perdidos.<sup>8</sup>

O que é importante ressaltar neste momento é que todas as figuras da perda e da limitação são dependentes de uma finitude localizada na própria essência da existência humana, na compreensão de ser. Em *Sobre a essência do Fundamento*, Heidegger afirma que a posição de uma natureza humana finita, a descrição das propriedades que se seguem de tal finitude, bem como a explicação de sua origem, todos esses movimentos

<sup>8</sup> O tema da perda de tradições conceituais é o objeto do artigo de Cora Diamond, mas que remonta também a Iris Murdoch e Simone Weil, e que pode ser visto já no célebre motivo da *Fenomenologia do Espírito*, em que Hegel caracteriza sua própria época como aquela na qual o espírito perdeu sua vida essencial (Schmidt 1999, p. 98).

devem ser precedidos por uma clarificação da essência finita do *Dasein* (Heidegger 1929b, p.175). Creio que é para essa direção que aponta a conhecida passagem de *Kant e o Problema da Metafísica*:

Na base da compreensão de ser o homem é o aí, com o ser do qual acontece a irrupção que é desveladora para o interior do ente, de tal modo que este pode manifestar-se como tal para um si mesmo (*Selbst*). Mais originário do que o homem é a finitude do *ser-aí* nele. (Heidegger 1929a, p. 229)

A finitude da existência humana precisa ser remontada, portanto, à finitude da compreensão de ser. A marca distintiva da finitude, o estar em falta de algo, surge nesse contexto como o precisar da compreensão de ser para chegar à identidade própria. Em possuindo compreensão de ser, o ser humano está posto nas relações a entes, e são essas relações que proporcionam determinidade para a sua identidade própria. O sentido puramente relacional e excêntrico da existência humana exhibe a necessidade, a carência de uma relação a ser. Portanto, a compreensão de ser é a dimensão na qual está dada a finitude humana, referida à finitude de ser (na controversa formulação a partir do conceito de não ser e nada). A finitude humana está deslocada, como será visto a seguir, para os diferentes sentidos de ser.

## O conceito de possibilidade

O centro da noção de finitude existencial é alcançado a partir do conceito de possibilidade. Possibilidades são as determinações mais elevadas dos entes que são *Dasein* (ibid.1927, p. 144). Possibilidades existenciais devem ser vistas como habilidades, como competências (Blattner 1999, p. 38). As características humanas não são de estado, mas de habilidade, mantendo uma relação interna com habilidades auto-interpretativas. Toda característica de estado que pode ser predicada do ser humano obtida a partir de interpretações acerca da identidade própria. Elas são derivadas

de características auto-interpretativas. As possibilidades existenciais não se atualizam como estados e são individuadas apenas na medida em que alguém nelas se lança (Heidegger 1927, p. 145). Portanto, compreensão significa que cada ser humano é suas possibilidades ao efetivar-se nas características de habilidade, e esse é também o significado da compreensão como um poder-ser.

O conceito existencial de possibilidade permite formular a noção de identidade própria nos termos de uma formação histórica, ou seja, como uma modificação no modo de estar em possibilidades. Se esse componente auto-interpretativo da noção de uma identidade modal é manifestamente historicista, de outro lado, a concepção da possibilidade existencial como finita revela uma proximidade muito grande com a tradição da mística apofática.<sup>9</sup> A partir da noção de possibilidade existencial fica interdita qualquer concepção do ser humano como substancialidade, como coisa modificada por propriedades. A finitude é capturada no que poderíamos chamar de o princípio regulador da possibilidade existencial: o princípio de não plenitude.

O princípio de plenitude afirma a precedência da atualidade sobre a possibilidade. Uma genuína possibilidade está submetida à condição de ter que se atualizar alguma vez. Possível é apenas o que irá se atualizar.<sup>10</sup> O inverso desse princípio apresentaria a não atualização como o critério demarcador entre a possibilidade existencial e todos os demais tipos de possibilidade. A não atualização das possibilidades significa, inicialmente, que toda possibilidade na qual alguém se projeta é formada a partir de um conjunto não disponível de possibilidades herdadas ou inalcançáveis.

<sup>9</sup> Há uma considerável literatura sobre a mística apofática, mas proporcionalmente pouca atenção lançada na relação entre o conceito de nada na obra de Heidegger e o problema da linguagem apofática. Neste trabalho, tenho presente sobretudo o livro de John Caputo (1977), mas em especial o trabalho de Michael Sells (1994, ver especialmente a tentativa esquemática dos princípios da linguagem apofática nas páginas 207-209).

<sup>10</sup> Ver Knuutila (2003) e Alanen e Knuutila (1988). Sobre a inversão heideggeriana do modelo aristotélico do pensamento da possibilidade, ver Hanley (2004).

De outro lado, a força normativa ou identificadora das possibilidades é dada porque elas estão determinadas contra o pano de fundo de possibilidades não atingíveis. Somente porque há possibilidades não atingíveis é que a projeção em possibilidades é determinante. Que as possibilidades sempre exijam a projeção, isso significa que elas são constituídas por uma negatividade que as circunda e assim institui o seu poder de determinação (Figal 2001, p. 201-204). Assim entendido, o conceito de possibilidade finita é um obstáculo para uma noção de pessoa ou identidade própria formulado a partir da tradição expressivista, em que seria possível a cada ser humano expressar de modo integral, formando uma totalidade inteira e reconciliada, por assim dizer (Carman, 2003, p. 265).<sup>11</sup>

No entanto, o conceito de possibilidade adquire um sentido estritamente ontológico, quando vinculado à noção de compreensão de ser. E aqui o princípio de não plenitude ganha uma significação especial, abrindo o campo para um conceito ontológico e existencial de reconhecimento. Nesses termos, as possibilidades são as condições que instituem a fenomenalização dos entes e objetos. Mais exatamente, os diferentes sentidos de ser, cuja compreensão é requerida para os comportamentos intencionais, devem ser vistos como possibilidades nas quais o *Dasein* está lançado. As possibilidades existenciais do *Dasein* são também as possibilidades que, em última instância, concedem identidade para domínios de entes. Descobrir entes é sempre a partir de condições de possibilidade: condições que possibilitam, tornam algo possível, sendo elas mesmas também possibilidades. É preciso concluir, portanto, que a compreensão de ser é uma abertura para possibilidades que não apenas abrem o espaço da identidade própria, mas de toda e qualquer identidade. Compreensão

---

<sup>11</sup> Nesse sentido, a abordagem existencial da morte e do nascimento é integralmente dependente da não plenitude da possibilidade ou da primazia do possível sobre o atual. As confusões proporcionadas pelo distanciamento dessa abordagem em relação às noções usuais de morte e nascimento podem ser evitadas considerando que o conceito de possibilidade existencial é a base para a formulação das noções existenciais de nascimento e morte (Reis 2004).

de ser é uma formação de mundo, no sentido de formação de relações qualificadas que possibilitam o aparecer de algo como algo.<sup>12</sup>

Nesse contexto fundamental, a não plenitude significa que nenhum dos diferentes sentidos de ser é dotado de necessidade. Os sentidos de ser apenas são atuantes enquanto acontecer uma compreensão de ser, mas nenhuma de suas determinações específicas pode ser mostrada como dotada de necessidade. Esse limite não significa apenas a interdição de qualquer dedução transcendental, mas, antes disso, significa que as possibilidades ontológicas podem perder vincularidade e normatividade. Como é bem conhecido, os casos paradigmáticos considerados por Heidegger são os fenômenos da angústia e do tédio, porque neles se mostra a perda de vigência das possibilidades identificadoras. Esse é o sentido da finitude de ser, que também é uma forma de finitude ligada às possibilidades existenciais e ontológicas. O ponto de incidência dessa concepção da finitude do *Dasein* atinge não tanto a eventual irrupção da assignificatividade ou da perda da identidade. O central é que a perda ou recuperação da vincularidade normativa dos sentidos de ser jamais pode ser acompanhada pelo estabelecimento de sua necessidade (Pippin 2007, p. 205-211).

A dinâmica de projeção de possibilidades, a formação de mundo e a perda da significatividade revelam o próprio ser humano como sendo um *Dasein* finito: uma dimensão de relacionamento a ser, que consegue encontrar entes e objetos apenas partir de possibilidades finitas e contingentes. A subordinação a essa dinâmica involuntária – a característica excêntrica da existência – é a finitude, entendida agora como subordinação a uma história jamais objetivada completamente, jamais recuperada em sua unidade, jamais fundada em legalidades necessárias.

<sup>12</sup> Emprego o termo formação (*Bildung*) de acordo como ele aparece nas duas Preleções *Einleitung in die Philosophie* (Heidegger 1928/29) e *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Heidegger 1929/30). É importante lembrar que no curso de 1929/30 a formação de mundo não diz respeito apenas à abertura do espaço no qual algo aparece como algo, mas também à integralização de uma totalidade (McNeill 2006, p. 38-39). Acerca da relação entre a formação de mundo pela transcendência e o conceito de jogo, ver Reis (1999).

As formas determinadas da perda, antes referidas, podem ser vistas como possibilitadas pelo acontecer de uma tal história de formações polêmicas e contingentes de sentidos de ser. A ela corresponderia uma forma de ilusão, que Heidegger concebeu como mais fundamental que aquela descrita por Kant como ilusão transcendental (Heidegger 1929/30, p. 422). E este é o momento de considerar o conceito de reconhecimento na ontologia da possibilidade finita.

### Criaturas da distância

O ser humano como *Dasein* é um espaço, uma região de cruzamento e transição que não existe de forma separada. O contexto para o qual a existência está deslocada deve ser entendido como uma dimensão histórica na qual acontece um desdobramento polêmico de formações de sentido de ser: as possibilidades ontológicas (Sluga 2001 e Reis 2006). A finitude ontológica da possibilidade implica o auto-ocultamento ou a retração dos próprios sentidos de ser. As condições do aparecer de entes não apenas estão compreendidas de forma não temática, mas como possibilidades negativas elas necessariamente retiram-se para um plano implícito. A forma de manifestação da finitude ontológica é a retração da própria compreensão de ser, da própria condição de ser *Dasein*. Essa retração tem o sentido de um esquecimento, que consiste no *factum* metafísico primitivo, isto é, que o mais finito na finitude humana seja conhecido, mas não tematicamente concebido. A finitude reside no esquecimento (ibid., p. 233). Conseqüentemente, o conhecimento do já conhecido assume a feição de uma recordação, como um modo de atenção, por assim dizer. Com a recordação, aquilo que aparece como desprovido de toda questionabilidade volta novamente a se mostrar como questionável, perdendo a aparência de trivialidade.

Essa dinâmica permite a Heidegger lançar mão de uma linguagem que lembra a mística apofática para nomear o ser humano como sendo

exatamente um espaço de distanciamento e proximidade. É no contexto desse movimento que deve ser formulado um conceito de identidade própria adequado a uma ontologia da possibilidade finita. Cito uma passagem concisa que ilustra sob vários aspectos a dinâmica formativa sugerida:

E assim é o homem, enquanto transcendência existente excedendo-se em possibilidades, uma criatura da distância (*Wesen der Ferne*). Somente através das distâncias originárias, que em sua transcendência ele forja para com todo o ente, começa a ascender dentro dele a verdadeira proximidade para com as coisas. E apenas o poder abrir os ouvidos para a distância temporaliza para o *Dasein* como um si mesmo o despertar da resposta da co-existência (*Mitdasein*), em cujo compartilhamento (*im Mitsein mit dem*) ele pode sacrificar a egoidade para conquistar-se como si mesmo próprio. (Ibid. 1929b, p. 175)

Nessa ontologia da possibilidade finita, a identidade própria precisa ser formada. Tal formação deve ser vista historicamente, ou seja, como um processo em que toda determinação nunca ultrapassa a contingência das possibilidades. Caso seja possível encontrar um fenômeno de reconhecimento na ontologia existencial, então o lugar de sua visualização é o processo de formação e de apropriação da identidade própria.

No entanto, há uma dificuldade de base aqui. Não apenas o reconhecimento está aparentemente ausente na ontologia fundamental, mas a própria noção de possibilidade finita interdita a identificação pelo reconhecimento. O reconhecimento, se visto como um processo de reidentificação, suporia a identidade do que está sendo reconhecido, ou seja, reconhecer implicaria a identificação e reidentificação de objetos. Assim, a única forma de admitir um conceito de reconhecimento na ontologia da finitude consiste em apresentar uma noção mais complexa de identidade. Ora, como admitir identidade num ente que é apenas possibilidade finita, que é um espaço de transcendência a uma dimensão de possibilidades igualmente finitas? Dito em primeira pessoa: como posso reconhecer-me ou reconhecer um outro, se ambos somos desprovidos de toda substancialidade? Como posso chegar a ser algo, se no fundo sou

um nada? Como o outro pode me oferecer algo, se ele também, em sendo existência, também é negativado? Como posso reconhecer um outro, se não há propriamente algo para identificar nele?

Tais perguntas aparentemente poderiam ser respondidas no interior da tradição expressivista.<sup>13</sup> Mas também aqui essa solução está cancelada, como o exibiu Taylor Carman (2003, cap. 6). Como *Dasein*, o ser humano jamais pode se formar expressivamente de modo pleno e íntegro. Não é possível que o *Dasein* se forme como uma subjetividade totalizada. O ser humano está num plano em que, como Heidegger apresentou com base na conhecida frase de Heisenberg, jamais pode encontrar-se apenas consigo mesmo.<sup>14</sup> Os sentidos de ser e as possibilidades próprias são formadas, mas não constituídas pelo *Dasein*. Creio que, para a elaboração de uma noção existencial de identidade, é preciso diferenciar dois planos de identificação pelo reconhecimento. Primeiro, no nível da formação da identidade própria – um si mesmo pessoal – tratar-se-ia de uma identidade modal, em que a formação aconteceria pelo reconhecer-se em uma pertinência a possibilidades herdadas e projetadas por outras pessoas. A identidade própria é sempre na forma do reconhecimento de uma dívida com a tradição e com outras pessoas. No segundo plano, mais básico, trata-se do reconhecimento como pertencimento a uma história de formação de possibilidades e sentidos de ser. Não tanto uma identificação como reconhecer-se *de* tal e tal forma, mas como reconhecer-se *em*... Ao reconhecer-se como pertencente a uma história de formação de sentidos finitos de ser há uma identidade: a identidade entre a finitude das possibilidades existenciais e a finitude dos sentidos de ser. Como são possibilidades finitas, o sentidos de ser e a próprias possibilidades existenciais não estão submetidas ao princípio de razão suficiente, ambos não têm porquê.

<sup>13</sup> Segundo a denominação criada por Isaiah Berlin e analisada por Charles Taylor (1989, pp. 368-390).

<sup>14</sup> A passagem comentada por Heidegger em *Die Frage nach der Technik* (Heidegger 1954) está formulada em Heisenberg (1954).

O processo de identificação pelo reconhecimento representaria, assim, um movimento centrífugo que não pode nem mesmo ser concebido em termos voluntários, pois trata-se de identificar-se como excêntrico.<sup>15</sup> Esse movimento é análogo àquele que pode ser localizado na gratidão, em que está presente uma dinâmica de aproximação que sempre parte de uma distância (Hendrich 1987). A retirada da distância representaria um desligamento que, mesmo soando de modo paradoxal, é a maneira como podemos deixar que os entes (inclusive as outras pessoas) sejam propriamente o que são. Para chegar a ser propriamente, o ser humano precisa reconhecer que suas determinações, seja como razão ou como vontade livre, estão baseadas na condição de ser *Dasein*.

Não é um acaso que nesse contexto de problemas Heidegger tenha lançado mão do vocabulário da mística apofática, em especial daqueles motivos que vêm da assim chamada Heresia do Espírito Livre. Desligamento, supressão das próprias determinações, dessubstancialização e nadificação, todos esses são motivos de uma tradição mística que liga autores como Marguerite Porete, Meister Eckhart e até mesmo Simone Weil. A hipótese que eu pretendo apenas tornar admissível sustenta que a formação de identidade pelo reconhecimento, caso respeite a finitude da possibilidade, deve ser pensada no contexto da mística apofática, certamente transformada e radicalizada ontologicamente. Seguindo as indicações presentes nessa tradição, a formação de identidade pelo reconhecimento deve ser pensada não com base na reidentificação de propriedades atualizadas, mas também não com base no conflito e na luta. Talvez se possa falar de um reconhecimento pelo sacrifício. Vejamos uma passagem em que aparecem alguns motivos centrais da mística da pobreza, mas ligadas por Heidegger ao assim chamado pensamento do ser ou pensamento da verdade do ser.

<sup>15</sup> Sobre a abordagem do tema da vontade e da negação do domínio da vontade na obra de Heidegger, ver o livro de Bret Davis (2007).

Chamemos de pensamento essencial aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente. Em vez de calcular o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser. Este pensamento responde ao apelo do ser enquanto o homem entrega sua essência historial à simplicidade da única necessidade que não violenta enquanto submete, mas que cria o despojamento que se plenifica na liberdade do sacrifício. A necessidade é que a verdade do ser seja preservada, aconteça o que acontecer ao homem e a todo ente. O sacrifício é destituído de toda violência porque é a dissipação da essência do homem – que emana do abismo da liberdade – para defesa da verdade do ser para o ente. No sacrifício se realiza o oculto agradecimento (*Dank*), único capaz de honrar o dom em que o ser se entrega à essência do homem, no pensamento, para que o homem assuma, na referência ao ser, a guarda do ser... se, de tempos em tempos, não houvesse um pensamento oculto no fundamento essencial do homem historial, então ele jamais seria capaz do agradecimento, suposto que em toda reflexão e em todo agradecer deve existir um pensamento que pensa originariamente a verdade do ser. Mas de que outro modo encontraria, um dia, uma humanidade o caminho para o agradecimento originário se não pelo fato de o favor do ser oferecer ao homem, pela aberta referência a si mesmo, a nobreza do despojamento no qual a liberdade do sacrifício esconde o tesouro de sua essência? (Heidegger 1929, p. 49-51)

A passagem tem o vocabulário e o tom que exigem uma análise sóbria e detalhada. Isso pode ser iniciado considerando a determinação da finitude humana em termos de possibilidade negativada. A nadificação da subjetividade como permissão de um espaço no qual pode aparecer um fenômeno fundamental é o ponto central da noção de pobreza, segundo a conhecida formulação de Meister Eckhart e de Marguerite Porete. Heidegger não concebe o *Dasein* como uma abertura para uma dimensão teológica. Ser não pode ser identificado com Deus. O pensamento do ser não é uma forma de volição, mas é uma correspondência ao campo do possível. O possível – ser – é entendido como o possibilitar que, ao contrair-se diante de toda efetivação ou atualização, preserva os entes em sua essência, assim como esvazia o ser humano de toda determinação que não seja o habitar propriamente a relação a ser.

Essa dinâmica em que acontece uma apropriação do ser humano pelo próprio ser – a existência humana está completamente tomada pela

relação a ser – é também um abandono gratuito de toda determinação histórica. Há uma correspondência que assume a figura do sacrifício. Não posso empreender agora uma análise exaustiva do tema do sacrifício, nem na passagem citada e nem na obra de Heidegger como um todo. A despeito das críticas formuladas por Adorno e Levinas, que deverão ser consideradas em outra ocasião, há um sentido em que a formação de identidade modal acontece ao modo de um sacrifício. Derrida (1995) destacou o quanto a irrelacionalidade da morte, na analítica existencial de *Ser e Tempo*, caracteriza exatamente o que possibilita a gratuidade do sacrifício. A morte institui o campo da possibilidade do dar e do receber, mas ela mesma não pertence a esse campo, ou seja, não é possível propriamente dar a morte a outra pessoa, assim como não se é capaz de retirar a morte de outrem. Nesse sentido, não há economia da morte, e por isso mesmo está aberta a possibilidade de um morrer por outra pessoa que cumpre a cláusula não econômica do sacrifício (Keenan 2005, p. 2-3).

John Caputo analisou a passagem citada nos termos da mística. O dom de ser é correspondido ao modo de uma preservação de ser como possibilidade, mas que é também o sacrifício da própria determinação como animal racional (Caputo 1977, p. 27-30). Nesse caso, não se está mais no contexto de um sacrifício pensado apenas no plano existencial e da relação gratuita com outro ser humano, e é preciso seguir a sugestão formulada por Dennis Schmitt (1999): conceber a morte e o sacrifício não apenas em termos existenciais, mas sobretudo no contexto histórico e político. O campo para examinar a noção de sacrifício (portanto, de reconhecimento e de formação de uma identidade modal) seria o do pensamento não metafísico da história e da polis. O tema é difícil, não apenas em razão da necessidade de distinguir o plano ontológico, visado por Heidegger, em relação às doutrinas políticas do sacrifício correntes no jargão do nacional-socialismo, mas porque tem como elemento central a contraposição com a articulação de sacrifício e história feita por Hegel. Que fique ao menos a indicação da continuidade da presente análise, a saber, que a identidade modal deve inserir o problema do reconhecimento no contexto de uma

análise histórico-ontológica da lei e da vida política. Nos limites dessa contribuição, que ficaram circunscritos às análises da possibilidade no período de *Ser e Tempo*, a formação de identidade foi concebida nos termos de uma identidade modal. Tal formação significa o reconhecimento de uma pertinência a possibilidades projetadas e a uma história de desvelamentos de sentidos de ser. Somente na forma de um morar nesse acontecer é que se abre o campo para o reconhecimento de si mesmo e dos outros como sendo a relação excêntrica a ser. É esse reconhecimento, ligado à figura do sacrifício, que habilitaria toda e qualquer forma de reconhecimento. Entretanto, esta é apenas uma hipótese no contexto da ontologia das modalidades não metafísicas, mas antes de mais nada é uma sugestão para atender à denúncia daquela perda indicada por Iris Murdoch.

## Referências

- Alanen, Lilli e Knuuttila, Simo 1988: "The Foundations of Modality and a Conceivability in Descartes and his Predecessors". In: Knuuttila, Simo 1988.
- Blattner, William 1999: *Heidegger's temporal Idealism*. New York, Cambridge University Press.
- Buren, John van 1994: *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Caputo, John 1977: *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens Ohio, Ohio University Press.
- Carman, Taylor 2003: *Heidegger's Analytic*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Comay, Rebecca e McCumber, John 1999: *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger*. Evanston, Northwestern University Press.
- Crowe, Benjamin 2006: *Heidegger's Religious Origin's*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

- Crowell, Steven 2007: "Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality". In: Crowell, Steven e Malpas, Jeff 2007.
- 2005: "Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time". In: Polt, Richard 2005.
- 2003: "Facticity and Transcendental Philosophy". In: Malpas, Jeff 2003a.
- Crowell, Steven e Malpas, Jeff. 2007: *Transcendental Heidegger*. Stanford, Stanford University Press.
- Dastur, Françoise 2000: "The Critique of Anthropologism in Heidegger's Thought". In: Faulconer James e Wrathall, Mark 2000.
- Davis, Bret W. 2007: *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*. New York, Suny.
- Derrida, Jacques 1995: *The Gift of Death*. Chicago & London, Chicago University Press.
- Diamond, Cora 1988: "Losing your Concepts". *Ethics*, v. 98, pp. 255-277.
- Faulconer, James e Wrathall, Mark 2000: *Appropriating Heidegger*. New York, Cambridge University Press.
- Figal, Günter 2001: "Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger's Contributions to Philosophy". In: Scott, Charles et alii 2001.
- Fischer, Norbert e von Herrmann, Fridrich-Wilhelm 2007: *Heidegger und die christliche Tradition*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Frankfurt, Harry 1971: "Freedom of the Will and the Concept of a Person". In: Frankfurt, Harry 1988.
- 1988: *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1975a: *Gesammelte Werke 10*. Tübingem J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. pp. 87-99.

- Gadamer, Hans-Georg 1975b: "Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person". In: Gadamer, H.G. 1975a: *Gesammelte Werke* 10. Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.
- Hanley, Catriona 2004: "Theory and Praxis in Aristotle and Heidegger". *Paideia. Philosophy of Action*, pp. 1-7.
- Henrich, Dieter 1987: "Gedanken zur Dankbarkeit". In: Löw, Reinhard. (org.) 1987.
- Heidegger, Martin 1925: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. 2 ed. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.
- 1927: *Sein und Zeit*. 17 ed. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986.
- 1927a: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 2 ed. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.
- 1928/29: *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.
- 1929: *Was ist Metaphysik?* 9 ed. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1965.
- 1929a: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 5 ed. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.
- 1929b: *Vom Wesen des Grundes*. 5 ed. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1965.
- 1929/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.
- 1934/35: Hölderlin Hymnen "Germanien" und "Der Rhein". 2 ed. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.
- 1936: *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.
- 1946: *Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.
- 1954: *Die Frage nach der Technik*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.

- Heidegger, Martin 1966: *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- Heisenberg, Werner 1954: "Das Naturbild der heutigen Physik". In: *Gesammelte Werke*. München/Zürich, Piper, 1984. pp. 398-420.
- 1954: *Gesammelte Werke*. München/Zürich, Piper, 1984.
- Keenan, Dennis King 2005: *The Question of Sacrifice*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- Knuuttila, Simo 2003: *Medieval Theories of Modality*. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- 1988: *Modern modalities: Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Löw, Reinhard (org.) 1987: *Oikeiosis*. Festschrift für Robert Spaemann. Weinheim, VCH Verlagsgesellschaft.
- Luckner, Andreas 2001: "Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit". In: Rentsch, Thomas 2001.
- Malpas, Jeff 2003: *From Kant to Davidson. Philosophy and the idea of the transcendental*. London and New York, Routledge.
- 2007a: *Heidegger's Topology*. Cambridge/London, MIT Press.
- 2007b: "Heidegger's Topology of Being". In: Crowell, Steven e Malpas, Jeff 2007.
- McNeill, William 2006: *The Time of Life*. New York, State University of New York Press.
- Murdoch, Iris 1961: *Existentialists and Mystics* (Ed. Peter Conradi). New York, Penguin Books, 1999, pp. 287-295.
- Nunes, Benedito 1996: "O último Deus". *O Que Nos Faz Pensar*, Rio de Janeiro, Outubro, pp. 37-50.
- Okrent, Mark 2000: "Intentionality, Teleology, and Normativity". In: Faulconer, James e Wrathall, Mark 2000.
- Pippin, Robert 2007: "Heidegger on Failed Meaning". In: Crowell, Steven Galt e Malpas 2007.

- Polt, Richard 2005: *Heidegger's Being and Time*. Critical Essays. New York, Rowman & Littlefield Publishers.
- Polt, Richard e Fried, Gregory 2001: *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. New Haven and London, Yale University Press.
- Porete, Marguerite 2005: *El Espejo de las Almas Simples* (Edición de Blanca Garí). Madrid, Ediciones Siruela.
- Reis, Róbson 1999: "Heidegger, a transcendência como jogo". *Praxis Filosófica* 10/11, pp. 341-353.
- 2006: "Heidegger: verdade, desocultamento e normatividade". *O Que Nos Faz Pensar*, Rio de Janeiro, Dezembro, pp. 73-98.
- 2004: "O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial". *Natureza Humana*, v. 6, n. 1, pp. 53-77.
- Rentsch, Thomas 2001: *Klassiker Auslegen: Martin Heidegger/Sein und Zeit*. Berlin, Akademie Verlag.
- Schmidt, Dennis 1999: "Ruins and Roses: Hegel and Heidegger on Sacrifice, Mourning, and Memory". In: Comay, Rebecca e McNumber, John 1999.
- Scott, Charles et alii 2001: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Sell, Michael 1994: *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago and London, Chicago University Press.
- Sikka, Sonya 1999: *Forms of Transcendence. Heidegger and Medieval Mystical Theology*. New York, State University of New York Press.
- Sluga, Hans 2001: "'Conflict Is the Father of All Things': Heidegger's Polemical Conception of Politics". In: Polt, Richard e Fried, Gregory 2001.
- Taylor, Charles 1989: *The Sources of the Self*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Vedder, Ben 2007: *Heidegger's Philosophy of Religion. From God to Gods*. Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Weil, Simone 1940-41: *Oeuvres*. Paris, Gallimard.
- 1942: *Oeuvres*. Paris, Gallimard.