

O sublime e o natural hermeneuticamente revisitados

Róbson Ramos dos Reis

Departamento de Filosofia – UFSM

E-mail: reis@smail.ufsm.br

Resumo: O propósito deste artigo é o exame de uma indicação formal sobre o sublime no contexto de uma filosofia hermenêutica da natureza. O foco da atenção é a abordagem ontológica da natureza viva, tal como esboçada em “Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão”, de Martin Heidegger. Ao considerar as determinações gerais implicadas na determinação dos fundamentos das ciências biológicas, Heidegger obtém um conceito de organismo formulado em termos de uma dinâmica modal da natureza. Concebida como uma elevação sobre si mesma, a natureza viva deve ser qualificada como sublime. A sublimidade da natureza está referida à compreensão humana de ser, que não acompanha integralmente o tipo especial de intencionalidade e possibilidade dos organismos vivos.

Palavras-chave: Heidegger, hermenêutica da natureza, organismos, possibilidade natural, sublime.

Abstract: The subject of this paper is the examination of a formal indication of the sublime in the context of a hermeneutic philosophy of nature. The main focus is the ontological approach of the living nature as outlined in Martin Heidegger's *Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. The general presuppositions lying at the bottom of biological sciences are taken into account by Heidegger in order to formulate a concept of organism as a modal dynamic of nature which must itself be described as sublime. The living nature can be understood as an edification upon itself and its sublimity points to the human understanding of being, which can not completely share its peculiar openness with the special kinds of intentionality and possibility that belong to the living organisms.

Key-words: Heidegger, hermeneutics of nature, organisms, natural possibility, sublime.

La beauté du monde est l'orifice du labyrinthe. L'imprudent qui, étant entré, fait quelques pas, est après quelque temps hors d'état de retrouver l'orifice. Épuisé, sans rien à manger ni à boire, dans les ténèbres, séparé de ses proches, de tout ce qu'il aime, de tout ce qu'il connaît, il marche sans rien savoir, sans espérance, incapable même de se rendre compte s'il marche vraiment ou s'il tourne sur place. Mais ce malheur n'est rien auprès du danger qui le menace. Car s'il ne perd pas courage, s'il continue à marcher, il est tout à fait sûr qu'il arrivera finalement au centre du labyrinthe. Et là, Dieu l'attend pour le manger. Plus tard il ressortira, mais changé, devenu outre, ayant été mangé et digéré par Dieu. Il se tiendra alors auprès de l'orifice pour y pousser doucement ceux qui s'approchent. La beauté du monde n'est pas un attribut de la matière en elle-même. C'est un rapport du monde à notre sensibilité, cette sensibilité qui tient à la structure de notre corps et de notre âme. (Simone Weil)

Há nas doutrinas estéticas de Kant a célebre distinção entre o belo e o sublime. O belo está ligado à arte, o sublime não. O belo não está conectado a uma emoção, apesar de o sublime estar relacionado a um sentimento misto e ao respeito (*Achtung*). A beleza refere-se à harmonia entre imaginação e entendimento, enquanto o sublime indica um conflito entre a imaginação e a razão. Certos aspectos da natureza — a vastidão, o poder terrível, ou mesmo a falta de forma — ocasionam em nós o sentimento do sublime, apesar de nenhum objeto natural poder ser genuinamente qualificado como sublime. O fracasso da imaginação em satisfazer uma exigência por totalidade e sistematicidade, que é uma lei para a razão, tem no sentimento do sublime uma experiência mista (prazer e desprazer). Esse sentimento também é respeito diante de nossa determinação mais própria. O sentimento do sublime está referido à natureza, tomada como um poder que não possui nenhuma força sobre os homens. O sublime indica a condição racional do ser humano — por pertencer ao mundo da razão e da lei moral —, que se reconhece como posto a salvo num mundo inatingível pelas magnitudes naturais.

Iris Murdoch observou em “O sublime e o bom” (1959/1999a, p. 209), que se a beleza é símbolo do bom, a experiência do sublime é

mais aproximada da moral, pois seria a liberdade apanhando a si mesma de modo exultante, mesmo que não como o exercício moral em ato. E talvez ela tenha razão ao afirmar que há algo de intoxicante na conexão estabelecida entre o sublime e a teoria ética, por meio do sentimento de respeito (Murdoch, 1959/1999a, p. 212). É sabido que a diferença qualitativa entre o belo e o sublime foi posta em questão nas estéticas românticas (Mathy, 1989), e que o “sublime” adquiriu uma significação disseminada, tornando-se uma categoria alternativa ao belo, na filosofia da arte. Também é digno de nota que o conceito do sublime não receba nenhuma posição especial na obra de Heidegger.¹ A ausência de atenção para a noção do sublime não seria desprovida de conseqüências avaliativas importantes, pois nela estaria implicada a refutação empírica e conceitual da premissa da filosofia da arte de Heidegger (Trawny, 1994, p. 211).

Caso se tome a superação da estética como parte do projeto da superação da metafísica,² então o tratamento da obra de arte com base no pensamento do ser precisa admitir como premissa a existência de algo assim como a estética, ou seja, um conceito geral e singular de teoria estética. A noção de estética como a teoria do belo — mais especificamente, como a consideração do belo na medida em que está em ligação com o estado sentimental ou afetivo do homem (Heidegger, 1961, pp. 75-6) — seria empiricamente limitada. Na história da arte (e não apenas da arte contemporânea) são facilmente identificáveis obras de arte que nem são apanhadas naquele conceito de estética, e nem mesmo se deixam conceber segundo o esquema sujeito-objeto (Trawny, 1994, pp. 210-211). Especificamente em relação ao sublime, não apenas a noção foi efetivamente incorporada nas

¹ Do mesmo modo que o fenômeno do cômico e do satírico, tal como apontou Dieter Tomä (2003a, p. 99). Em relação ao cômico, Tomä sustenta que e o risível, em sentido estrito, é impensável na obra de Heidegger. Em atitude mais caridosa, talvez seja admissível conceber o risível como sendo o impensado no pensamento do ser (Reis, “Heidegger e o esquecimento da comédia”, em preparação).

² Nas “Contribuições à Filosofia”, Heidegger explicitamente relaciona a questão da origem da obra de arte com a tarefa da superação da estética e do pensamento metafísico (Heidegger, 1989, p. 503).

teorias estéticas, mas até mesmo as considerações de Heidegger sobre o templo grego e sobre os sapatos da camponesa poderiam ser vistas como a afirmação implícita de uma forma transformada do fenômeno do sublime. Nesse caso, também a noção do sublime acarretaria a derrogação da premissa de que haveria um conceito unitário de teoria estética, minando, portanto, a própria configuração de uma superação da estética como parte da superação da metafísica (Trawny, 1994, p. 211).

A avaliação desse argumento supõe o exame do que seria propriamente a filosofia da arte na obra de Heidegger, além da identificação e análise sistemática das referências ao sublime. É discutível, por exemplo, se o ensaio sobre a “Origem da obra de arte” representa o ponto culminante do pensamento heideggeriano sobre a arte, ou se seria apenas o ponto de partida de um pensamento que inclusive precisou corrigir as presunções assumidas inicialmente (Young, 2001, pp. 1, 5-6.). Por outro lado, também pode ser discutido o pressuposto da ausência de uma tematização do sublime em conexão com o problema do ser. É certo que o termo “sublime” é pouco ou raramente empregado por Heidegger.³ No entanto, isso não significa que o fenômeno não esteja visualizado. Mais do que isso, o conceito do sublime poderia ser visto no núcleo mais central do pensamento de Heidegger sobre o ser.

Essa é a posição sustentada por Julian Young (2001), para o qual o sublime liga-se a um aspecto central do problema do ser, estando refletido nos núcleos temáticos mais importantes de toda a filosofia de Heidegger, por exemplo, na filosofia da arte, na questão da técnica e na noção de uma história da metafísica como história do esquecimento do

³ Uma referência explícita ao sublime aparece em um discurso proferido por Heidegger em 1933, no qual o perguntar seria “a disputa com a sublimidade das coisas e de suas leis, que não se fecha ao terror do indomável e à confusão do obscuro” (Heidegger, 2000a, p. 192). Talvez uma das referências mais importantes ao sublime esteja no texto “A Pobreza” (1945), quando Heidegger afirma, ao comentar Hölderlin, que a relação sublime na qual o homem está é a relação do ser (*Seyn*) com o homem, na qual o ser é a própria relação (Heidegger, 1994, p. 7).

ser.⁴ Da mesma forma, também a idéia de superação da metafísica — de um pensamento não metafísico do ser — poderia ser entendida como uma mudança em relação ao sublime, dado que o esquecimento de ser deveria ser entendido como o esquecimento da sublimidade de ser (Young, 2001, p. 123). Contudo, essa tese interpretativa é formulada sem um traço tão sistemático no contexto de uma elucidação da noção de terra, empregada por Heidegger em *A origem da obra de arte*. Como é bem conhecido, nesse ensaio a obra de arte é concebida como um acontecer da verdade na forma de um conflito entre mundo e terra. Segundo Young (2001, p. 43), mundo é uma faceta de ser, cuja multiplicidade e plenitude de facetas permanecem fechadas, adquirindo assim um traço de impenetrabilidade, profundidade e mistério. Esses traços é que permitem falar de ser como algo sagrado, apavorante e, portanto, sublime.

Reconhecendo que essa é uma análise restritiva do sagrado e do sublime, pois vincula o componente de aterrorizamento à ocultação, Young oferece duas razões para a ausência do termo “sublime” na obra de Heidegger (Young, 2001, p. 43, nota 43). De um lado, o termo não seria usado, pois estaria subordinado à noção que teria o foco preferencial da atenção de Heidegger: o sagrado. E esse é um ponto de suma importância, pois, se a sublimidade de ser pode ser conhecida, a identidade entre ser e sagrado, porém, seria admissível apenas pela fé (Young, 2001, p. 118). De outro lado, Heidegger teria uma forte resistência em identificar um componente central do seu pensamento ontológico com qualquer elemento da tradição filosófica ocidental sobre a arte, dado que essa

⁴ Dieter Tomä também sustenta que o sublime ocupa uma posição central em todo o pensamento de Heidegger sobre o ser. De fato, a tese do papel esclarecedor do elemento cômico na obra de Heidegger, que permitiria falar inclusive de uma pequena história da sátira a Heidegger e a seus escritos (Tomä, 2003c), repousa na aceitação da relação entre o cômico e o sublime. Ao pretender ter a chave (forjada nos fornos da pátria e da língua alemã) para a abertura dos mistérios da sublimidade de ser, Heidegger rapidamente permitiria que alguns de seus escritos tombassem no risível (Tomä, 2003b, pp. 106-107). Haveria algo de cômico na figura de um representante quase diplomático daquilo que é irrepresentável.

tradição, ao pertencer à história da metafísica, teria sido identificada com a estética. Desse modo, a ausência do termo “sublime” seria baseada na homogeneização da tradição filosófica, pois ignoraria a dicotomia entre o sublime e o belo, assim como as respectivas tradições de abordagem dos dois fenômenos (Young, 2001, p. 43, nota 43).

Esse último argumento aparenta solidez, pois a dicotomia entre o belo e o sublime impediria a aceitação da tese geral de que haveria algo assim como *a* estética. No entanto, a avaliação da tese central acerca de uma sublimidade de ser exige uma reconstrução sistemática mais abrangente. Nesse sentido, o meu propósito no presente artigo é mais limitado, sendo restrito a um período específico da obra de Heidegger. O meu objetivo consiste em examinar a possibilidade de uma indicação sobre o sublime no contexto de uma filosofia hermenêutica da natureza. O foco da minha atenção será a abordagem ontológica da natureza viva, tal como esboçada por Heidegger em *Os conceitos fundamentais da metafísica* (1983). No texto das Preleções do inverno de 1929, está delineado o complemento necessário para aquela abordagem do fenômeno da vida, que fora designada em *Ser e tempo* como *interpretação privativa* (Heidegger, 1927, pp. 49-50). Tal complemento inclui uma cooperação entre as ciências biológicas e a interpretação ontológica, e resulta num conjunto de determinações provisórias e limitadas sobre as pressuposições ontológicas a serem empregadas na conceitualização dos organismos vivos (De Beistegui, 2006; Reis, 2008).

Em síntese, a hermenêutica dos organismos estabelece que *deve* estar presente nos conceitos fundamentais da Biologia uma compreensão da natureza viva como dotada de um predomínio e uma vigência sobre si mesma. Essa compreensão encontra seu apoio na ontologia dos organismos, na qual o reino animal denota um domínio sobre os demais entes vivos e não vivos. Os organismos não são apenas totalidades irreduzíveis a funções e processos físico-químicos, mas sim um círculo de envolvimento, perturbação e desinibição pulsional. Nesse círculo, cada organismo adapta algo da natureza em si, formando uma engrenagem de círculos envoltórios,

nos quais a perturbação que ocupa os organismos dispara um movimento de luta pelo próprio círculo de desinibição. A dominação dos entes vivos sobre todos os demais não é contingente, e é esse traço que permite ressaltar a “supremacia interna da natureza sobre si mesma” (Heidegger, 1983, pp. 318-319). Tal supremacia é nomeada por Heidegger com o termo *Erbabenheit*, que também poderia ser traduzido como sublimidade. Para dar início à reconstrução dessa articulação entre a ontologia da natureza viva e o conceito do sublime, é preciso considerar o modo especificamente hermenêutico de elucidação ontológica da vida.

Na hermenêutica ontológica de *Ser e tempo*, o conceito de compreensão inclui a nota característica de um compromisso entre as condições compreensivas que possibilitam os comportamentos com algo enquanto algo.⁵ A relação com outros entes é sempre uma relação com outros seres humanos e também uma relação a si mesmo. O engajamento em direções de relacionamento com entes sempre é estruturada por pressupostos que articulam a compreensão. Desse modo, a abertura do ser-aí implica um encontro com entes, cujo modo de ser é totalmente distinto daqueles especialmente referidos à existência humana. Entes naturais aparecem como tais nos comportamentos humanos, e para isso é requerida a satisfação da cláusula hermenêutica da intencionalidade, ou seja, a compreensão do sentido de ser próprio da natureza. O comportamento com entes naturais requer a compreensão do ser natural, da natureza. Sendo assim, e seguindo a formulação apresentada pela primeira vez por Manfred Riedel (1989 e 1991), pode-se chamar de *hermenêutica da natureza* um programa filosófico com dois momentos: a) a caracterização das situações de encontro com entes naturais e b) a interpretação da estrutura de pressupostos que articulam essas situações. Esse programa elucida, portanto, as condições compreensivas que normatizam a vincularidade, que é própria a cada

⁵ As origens de tal concepção holística da compreensão remontam-se à hermenêutica da facticidade projetada nos primeiros cursos de Heidegger após 1919 (Gander, 2001a).

situação de encontro com entes naturais, e que não contém apenas os diferentes sentidos do ser da natureza, mas também do ser humano em relação a si e aos outros existentes.

Em *Ser e tempo* há uma conhecida passagem em que são mencionados os diferentes sentidos em que a natureza pode ser compreendida:

Natureza aqui, porém, não deve ser compreendida como o apenas ainda subsistente e também não como poder natural. A floresta é reserva florestal, a montanha é pedra, o rio é energia hidráulica, o vento é vento “nas velas”. Com o “mundo circundante” descoberto, a “natureza” assim descoberta vem ao encontro. Pode-se prescindir de seu modo de ser disponível, sendo ela descoberta e determinada somente em sua pura subsistência. Porém, a esse descobrimento da natureza fica oculta a natureza como o que “se agita e cria”, nos assalta e nos cativa como paisagem. As plantas do botânico não são as flores no campo, o “nascimento” de um rio, constatado geograficamente, não é “a fonte no solo”. (Heidegger, 1927, p. 70)

É importante notar que a passagem não é formulada por Heidegger como uma consideração expressa e exaustiva dos diferentes modos ou sentidos de ser dos entes naturais. No entanto, ela oferece uma clara indicação da diversidade de modos de encontro com entes naturais, e, conseqüentemente, também identifica os sentidos de ser que devem ser interpretados por uma hermenêutica da natureza. Nesses termos, para cada modo de encontro com entes naturais deve corresponder uma projeção determinada na compreensão de ser. Seguindo o texto citado, são sugeridas quatro formas de presentificação dos entes naturais: pelos contextos ocupacionais nas remissões teleológicas, como força natural, no contexto da tematização e descoberta teórica, e numa forma de absorção em meio a entes naturais que Heidegger simplesmente identifica ostensivamente ao referir-se à paisagem.

O acesso à natureza nas ocupações diárias, com base em significações teleologicamente definidas, exige uma resposta que individue os entes pela compreensão da disponibilidade (*Zuhandenheit*). A vivência da desorganização catastrófica demanda uma resposta que identifique os

entes como dotados de um poder que é excedente: a compreensão do ultrapoder (*Übermacht*) ou poderio (*Mächtigkeit*). Na situação da descrição científica, os entes naturais vêm ao encontro de modo temático. A natureza aparece em domínios de referência independentes dos propósitos humanos, domínios nos quais os fatos são a medida da verdade do descobrimento. Como é bem conhecido, o modo não reducionista de tratamento das condições ontológicas de encontro com entes naturais impede que se reconstrua a natureza presente no mundo das ocupações como sendo a natureza subsistente acrescida de algo mais (por exemplo, de um valor). De outro lado, mesmo que não esteja explicitamente afirmado na passagem citada, a natureza como poder natural tampouco pode ser derivada da natureza como pura subsistência (*pure Vorhandenheit*) ou como ente disponível (*zubanden*).⁶

Na situação de encontro com a natureza como algo que nos cativa como paisagem, não temos o primado da ocupação instrumental, tampouco os comportamentos de tematização e objetificação condicionantes da descrição teórica. Nela também não está em curso um comportamento em relação às forças naturais tomadas como poder de desorganização ou destruição. Heidegger não oferece uma denominação específica para o sentido de ser que está compreendido em tal situação, porém, ela certamente não corresponde a nenhuma das três formas anteriores.⁷ Trata-se da natureza que “se agita e cria”, que, como paisagem, toma de assalto, cativa e apodera-se do ser humano dele. Heidegger não apresenta nenhuma categoria ontológica para qualificar esse modo de encontro com a natureza.

⁶ Em *Ser e tempo* (1927, p. 211), Heidegger afirma que a natureza que nos abarca (*umfängt*) não mostra o modo de ser da disponibilidade, nem o da subsistência no modo do ser coisa natural (*Naturdinglichkeit*).

⁷ Dado que o modo de fenomenalização que Heidegger tem em vista está identificado pelas notas de um conceito não mecânico e não materialista de natureza, seria altamente relevante investigar as conexões entre a abordagem hermenêutica e a filosofia romântica da natureza. Heidegger observa em *Ser e tempo* que o conceito de natureza do romantismo somente pode ser concebido com base no conceito de mundo e na analítica do ser-*aí* (1927, p. 65).

Não fossem as restrições ontológicas ligadas ao conceito de estética, essa situação poderia ser caracterizada como estética, como a experiência do belo natural.⁸ Antes de buscar qualquer determinação genérica para esse tipo de encontro com a natureza e para os comportamentos que nela estão em jogo, é mais apropriado avançar na elaboração das condições ontológicas atuantes na situação em que aparece a natureza como algo cativante. Entretanto, não é artificial sugerir que a articulação dessa situação pode estabelecer o ponto de partida para uma abordagem hermenêutica do conceito de sublime.

Entrega, captura, tomada e aprisionamento são as expressões que Heidegger utiliza para qualificar o tipo de ligação com a natureza que aparece nessa classe de situação. Há, portanto, um sentido de submissão à natureza – estar tomado e capturado pela paisagem –, uma subordinação que retira o *ser-aí* do centro da autonomia. No entanto, não se trata da subordinação a um poder físico em uma distribuição de forças. Também não é a desorganização do mundo circundante com a interrupção indisponibilizadora das relações de remissão. O tópico pode ser elucidado melhor caso se tome em consideração um fenômeno relativo ao *ser-aí*, que terá progressiva importância nos escritos de Heidegger nos anos imediatamente posteriores a 1927: trata-se do fato de o *ser-aí* encontrar-se *em meio* ao ente. Em uma importante nota de *Sobre a essência do fundamento*, lemos as seguintes declarações:

Se, porém, falta aparentemente a natureza na analítica do *ser-aí* assim orientada – não apenas a natureza como objeto das ciências naturais, mas também a natureza num sentido mais originário (cf. para isto *Ser e tempo*, p. 65, embaixo) –, então há razões para isto. A razão decisiva reside no fato de não se poder encontrar a natureza no mundo ambiente, nem em geral, primariamente, como algo a que nos comportamos. Natureza está originariamente revelada no *ser-aí*, pelo fato de este existir como afinado

⁸ Tenho em mente as seis teses fundamentais da história da estética, em *Der Wille zur Macht als Kunst* (Heidegger, 1961/1996c, pp. 74-91).

e disposto em meio ao ente (als befindlich-gestimmtes inmitten von Seiendem). Na medida, porém, em que afinamento (derelicção) pertence à essência do ser-aí e se expressa na unidade do conceito pleno de cuidado, pode somente aqui ser conquistada primeiramente a base para o problema da natureza. (Heidegger, 1929, p. 36, nota 55)

Essa passagem é formulada como um esclarecimento sobre a orientação da analítica da existência. Contudo, ela é relevante para a própria possibilidade de uma hermenêutica da natureza. Heidegger admite que um sentido originário de natureza poderia ser vinculado com a analítica existencial. A base para o problema da natureza deve estar no conceito de cuidado (*Sorge*). Entretanto, apesar de qualificar como uma *aparente* ausência da natureza na analítica do ser-aí, ele apresenta uma justificativa para a falta de tratamento da questão. A razão oferecida não é desenvolvida e exige uma elucidação. Em que sentido a natureza não pode ser encontrada no âmbito do mundo circundante? É claro que a natureza é encontrada no contexto das coisas de uso, já que é uma das direções de remissão nas quais todo ente disponível está situado (além da remissão serial a fins pragmáticos e da remissão ao usuário do utensílio). Porém, é sempre a natureza como a matéria-prima ou o material de que é feito um determinado ente disponível. A natureza que se torna fenômeno no mundo circundante das coisas de uso não é a natureza em sentido *originário*, mas é a natureza compreendida também como disponível (*zuhanden*). A segunda parte da justificativa é mais complexa. O que significa que a natureza é algo *com o que* não nos *comportamos*? Afinal de contas, como ser-no-mundo, o ser-aí está sempre em comportamentos intencionais para com entes naturais. Entendo que essa afirmação se refere ao sentido *originário* de natureza. A natureza em sentido originário não é um ente, ou domínio de entes, para com o qual os existentes humanos poderiam ter uma relação comportamental, uma relação intencional. Todo ente natural com o qual há um comportamento, seja de emprego ou de tematização científica, já estaria compreendido em um sentido que não é originário.

Entretanto, Heidegger considera que a natureza em sentido originário é manifesta para os seres humanos. Parece-me que uma qualificação importante está na expressão “originariamente manifesta no ser-aí” (*ursprünglich im Dasein offenbar*). A natureza não aparece originariamente como um ente intramundano, mas sim no próprio existente humano, no próprio ser-aí. Há uma fenomenalização da natureza em seu sentido originário, e ela ocorre no contexto do ser-aí. Por outro lado, essa qualificação também permite compreender melhor a afirmação de que não é possível se comportar primariamente com a natureza, pois significa que todo comportamento com entes naturais é sempre possível por uma patentização da natureza no próprio existente humano. Essa cláusula não pode ter o sentido de uma subjetivização da natureza, isto é, a natureza *no ser-aí* não significa a constituição existencial da natureza.⁹ E Heidegger identifica a manifestação originária da natureza nos termos do *estar em meio* (*inmitten*) ao ente.

No semestre de verão de 1928, Heidegger enfatiza um novo componente do programa ontológico que dará lugar a uma virada para a assim chamada Metontologia. Posto em termos inferenciais, o argumento é o seguinte: 1) a compreensão de ser torna aberto o ente no seu todo e os homens compreendem ser; 2) a compreensão de ser tem como pressuposição a existência fáctica do *ser-aí*; 3) a existência fáctica do *ser-aí* pressupõe a subsistência da natureza. Por conseguinte, a ontologia fundamental deve orientar-se para o problema do ente no seu todo (Heidegger, 1978, p. 199).¹⁰

⁹ Creio que essa condição somente será plenamente explicitada em conexão com outra declaração feita por Heidegger no final dos anos 20, que também não é desenvolvida, mas será de relevância decisiva inclusive para o problema da técnica e de um pensamento não metafísico. Trata-se da afirmação feita em “Os Conceitos Fundamentais da Metafísica” (1983, p. 397), segundo a qual todo comportamento para com a natureza é possibilitada por uma contenção (*Verhaltenheit*).

¹⁰ Este problema está relacionado com a virada da ontologia fundamental para a Metontologia (ver Crowell, 2000 e Gander, 2001b).

Na Lição de inverno de 1928/29, o *factum* de estar em meio ao ente não é elucidado em termos da subsistência dos entes humanos junto com outras classes de entes, e entre as quais haveria a classe dos entes naturais. O estar em meio aos entes significa que o próprio ser-aí é natureza (Heidegger 1996b, pp. 328-329). Que o *ser-aí* seja natureza não deve ser entendido em termos do problema da relação corpo e alma, mas sim pelo fenômeno da transcendência. A natureza aparece na transcendência e domina o ser humano. A situação não é apenas de dependência, mas de jugo e dominação. Heidegger esclarece que nesse contexto se trata de uma noção de natureza como aquilo que tem origem por si mesmo e sobre o que não se tem um poder. O ser-aí não tem poder sobre estar ou não nesse traspassamento dominante (Heidegger, 1996b, pp. 328-329).

Creio que a seguinte passagem de *Os conceitos fundamentais da metafísica* oferece o contexto para uma delimitação negativa do significado do termo “poder” aqui empregado:

o homem existe de uma forma característica em meio ao ente. Em meio ao ente significa: a natureza que é viva nos mantém presos como homens de uma forma totalmente específica. Não em função de uma impressão ou influência particulares, que a natureza exerceria sobre nós, mas em função de nossa essência, quer experimentemos ou não esta essência própria em uma relação originária. (Heidegger, 1983, p. 319)

Em tal situação de aprisionamento não está em jogo uma relação em que a natureza produziria alguma impressão nos seres humanos, ou exerceria uma influência especial, por exemplo, causal. Assim sendo, aprisionamento não deve ser compreendido como uma limitação nos deslocamentos espaciais ou na duração temporal dos movimentos e projetos humanos. Trata-se de uma ligação com os entes; mais do que isso, é uma ligação que mantém o ser humano cativo de maneira essencial. Não é excessivo recordar que o termo essência possui uma acepção muito especial na rede conceitual da ontologia fundamental e da analítica da existência, e que não pode ser compreendido aqui no sentido aproximado que

denotaria o conjunto de propriedades definitórias do ser humano. De outro lado, a ontologia existencial determina o ser-aí com base no conceito de possibilidade: as possibilidades finitas nas quais todo existente se projeta e é projetado. Assim sendo, o aprisionamento especificamente relacionado à essência humana poderia ser entendido em termos da necessária inserção da natureza nas projeções em possibilidades. Entretanto, há uma ambigüidade nessa linha de interpretação.

Considerando o aspecto projetivo da existência, então o aprisionamento essencial significaria que a presença da natureza no mundo humano estaria sempre mediada pela projeção em possibilidades. Daqui resultaria a admissão de um tipo de subjetivismo existencial: a constituição existencial dos entes naturais e a perda da autonomia do sentido de ser da natureza. De outro lado, o aprisionamento essencial poderia ser entendido tomando por base a característica de abertura e descobrimento que está presente em toda projeção em possibilidades. A ligação cativante estaria determinada pela abertura a ser que possibilita toda relação com entes, ou seja, atingiria a estrutura ontológica fundamental de todo comportamento intencional. Nesse caso, não haveria um compromisso imediato com alguma forma de constituição existencial da natureza, mas sim a necessária abertura para entes que não são compreensíveis por redução a algum sentido de ser inadequado. Pelo fato de ser essencialmente ser-aí, abertura para diferentes sentidos de ser, a existência humana está ligada de modo enfático aos entes naturais. Ou seja, haveria algo como um descentramento da existência humana, operada por sua própria condição de ser-aí, em direção não apenas a outros tipos de entes, mas para um sentido de ser não redutível a nenhum outro, nem mesmo à existência. Entretanto, um importante elemento adicional é especificado por Heidegger ao ressaltar que se trata de um aprisionamento operado pela *natureza viva*. Estar em meio ao ente adquire, portanto, a significação específica de uma ligação cativante, de um aprisionamento operado pela natureza viva na condição última de ser abertura para ser. Evidentemente, o desenvolvimento desse curso de análise exige o exame das considerações ontológicas sobre a natureza viva esboçadas por Heidegger no final dos anos 20.

Em *Ser e tempo*, Heidegger afirma que a Biologia está fundada na ontologia do *ser-aí*, mesmo que não exclusivamente nela (Heidegger, 1927, pp. 49-50). A ontologia da vida opera com uma interpretação privativa. Diferentemente do tratamento hierárquico e integrativo, tal como é o caso em “O posto do homem no cosmos” (sobre a diferença na abordagem de Heidegger em relação à de Max Scheler, cf. Beelmann, 1994, pp. 40-49 e pp. 234-241), a interpretação privativa não expõe o conceito de vida como sendo algo desprovido da condição de *ser-aí*. É pela ontologia do *ser-aí* que fica interdita uma reconstrução reducionista do conceito de vida, por exemplo, em termos do mecanicismo.

Os fundamentos da ciência da vida que não repousam exclusivamente no cuidado são obtidos após um excuro através de resultados teóricos da Biologia. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, esse enfoque é completado por um exame dos conceitos fundamentais da Biologia, cuja pergunta central é a seguinte: como deve ser a projeção de ser localizada no conceito de vida para que ele possa desempenhar a função determinada que lhe é atribuída na Biologia? O excuro ontológico pela Biologia pretende tornar admissível a tese segundo a qual o animal é pobre em mundo. Uma ontologia dos entes vivos deve explicitar conceitualmente a carência de mundo que está manifesta nos organismos animais. O enunciado da pobreza de mundo não é empírico, a ser falseado ou confirmado por resultados experimentais da Zoologia. Um exame detalhado revela pelo menos dois significados para a tese da pobreza de mundo dos animais: um comparativo e outro essencial. No primeiro caso, a pobreza está localizada na diferença na estrutura da intencionalidade humana e animal, pois esta última seria privada da estrutura do algo como algo, da abertura para algo como algo.¹¹ Em sentido essencial, a pobreza de mundo refere-se ao sentido próprio em que também os organismos seriam um tipo de poder-ser. Não apenas a existência humana seria possibilidade,

¹¹ Beelmann (1994, p. 64) afirmou que o contexto próprio para o entendimento da tese sobre a pobreza de mundo seria o da secularização da dialética do “como se não...”, pela qual Bultmann apresentou o conhecido tema da teologia paulina.

mas a vida deveria ser igualmente compreendida ontologicamente como um tipo de possibilidade (Heidegger, 1983, pp. 269-270), implicando uma privação de essência (Winkler, 2007, pp. 233-237). No entanto, Heidegger admite que a tese sobre a pobreza de mundo deve ser admitida apenas como um problema, e simplesmente indica a direção para se obter os supostos ontológicos presentes nos conceitos de natureza viva e animal (Heidegger, 1983, p. 396).

Contudo, apesar de a interpretação privativa impedir o reducionismo mecanicista, Heidegger não pretende dar lugar ao vitalismo. As suposições mais gerais, que são requeridas para pensar a identidade dos seres vivos animais, são obtidas pela consideração de alguns trabalhos teóricos e experimentais da Zoologia, especialmente certas evidências experimentais associadas com noções fundamentais. Ao final do exame interpretativo do conceito de organismo, há o explícito reconhecimento da ausência dos problemas associados com a mobilidade, o que pode implicar, nesse contexto, a necessidade de incorporar o problema da evolução, da mudança das espécies. Desse exame destacarei quatro tópicos relevantes para o problema da relação entre o conceito do sublime e a situação de encontro com a natureza como algo que cativa e subordina:

1) A abordagem exclusivamente celular dos entes vivos é insuficiente, pois eles não devem ser vistos como agrupamentos celulares complexos, mas sim como organismos. A comparação entre os conceitos de utensílio, ferramenta e órgão limita a elucidação do conceito de órgão com base na noção de instrumento. Portanto, o organismo não pode ser equiparado a uma máquina. Além de auto-regulação, autoprodução, autodireção e auto-renovação, a característica central dos organismos é a dependência dos órgãos em relação às aptidões. A relação do órgão com o organismo não é a de uma simples junção, e os órgãos possuem aptidões somente na medida em que pertencem ao organismo. As aptidões é que são básicas, e delas é que procede a organogênese.

2) As aptidões dos organismos estão impelidas para as metas a que servem, impulsionando a si mesmas e formando sua regulação. Há

uma dimensão pulsional na base das aptidões orgânicas, e Heidegger reserva para o comportamento animal o termo perturbação (*benahmen, Bennommenheit*). Os organismos animais são perturbados pelos elementos que desinibem as pulsões exercidas nas aptidões orgânicas.

3) A perturbação forma um círculo envoltório no interior do qual aparecem os elementos de desinibição. Os organismos possuem um círculo de relacionamento que é delimitado pela desinibição, pelo pulsionamento, pela perturbação. Assim, o organismo encontra uma adaptação no seu círculo envoltório, e pode ser conceitualizado como sendo uma luta pelo seu respectivo círculo de desinibições. Segue-se daqui o conceito de autoconservação – individual ou específica – como resultante da luta pelo círculo de desinibição. Mais do que uma adaptação do organismo em função do meio, a noção de perturbação no círculo de desinibições implica que o organismo adapta para si um determinado meio ambiente.

4) A estrutura do organismo não reside na configuração nem na regulação morfológica e fisiológica de forças, mas sim na aptidão para o envolvimento no círculo de desinibições. A perturbação é *privação* na abertura dos entes, pois o organismo animal pode apenas se perturbar em face de algo, mas não exatamente se comportar para com *algo como algo*. Com a absorção na atividade pulsional, há uma abertura para algo, mas sempre no interior de um círculo de desinibição. Somente por ter essa abertura é possível que algo apareça na função de desinibição. Os organismos animais não estão defrontados com entes como simples coisas, mas o círculo de desinibições é uma exposição em direção a algo que, apesar de não lhes vir ao encontro na estrutura do algo como algo, não pode ser conceitualizado como algo subsistente ou simples coisa.

A interpretação ontológica dos organismos animais contribui para a elucidação da situação de aprisionamento em meio à natureza, porque identifica tanto aquilo que subordina o ser humano como também aquilo que nele está cativo. O aprisionamento quer dizer inicialmente a transposição para o interior dos círculos de desinibição dos organismos. Como ser-aí, os seres humanos não apenas assumem atitudes em relação

aos organismos, mas também assumem atitudes com base em um compartilhamento (mesmo que parcial) com as vias da intencionalidade animal. O característico da transposição humana para o interior dos círculos envoltórios dos animais é que nela acontece o reconhecimento de que aí também existe uma abertura para entes. Contudo, essa transposição encontra não apenas o modo específico de ser da natureza viva, mas o sentido de ser da natureza em geral. Consideremos a seguinte passagem, que contém o ponto decisivo:

Esta engrenagem dos círculos envoltórios dos animais uns nos outros, que surge a partir da luta dos próprios animais, mostra um modo fundamental de ser, que é diverso de todo mero ser-simplesmente-dado. Se pensarmos que em cada uma de tais lutas o ser vivo adapta uma vez mais para si em seu círculo envoltório algo da natureza mesma, então precisaremos dizer: revela-se para nós nessas lutas próprias aos círculos envoltórios um caráter interno de dominação por parte do vivente no interior do ente em geral, uma supremacia interna (Erhabenheit) da natureza sobre si mesma vivenciada na própria vida. (Heidegger, 1983, pp. 402-403)

A luta entre os seres vivos resulta em uma incorporação de algo da natureza em cada círculo envoltório, o que proporciona o domínio dos entes vivos em relação aos demais entes. Esse predomínio dos organismos mostra uma dinâmica interna à própria natureza. No campo específico da vida, pode ser experimentada a elevação da natureza sobre si mesma, ou seja, que a natureza é esse movimento de elevar-se sobre si por si mesma. Tal elevação oferece modos de ser que não são compartilhados, e formas de abertura que não são totalmente comensuráveis, e que, portanto, estão subtraídos ao poder de abertura do ser humano.

Estar em meio ao ente significa, portanto, que a abertura da existência está transposta para a abertura dos círculos ambientais de desinibição, e está capturada pela elevação da natureza sobre si mesma. O aprisionamento não é relativo a alguma propriedade física ou mental dos homens, que sofreriam impressões ou pressões causais de qualquer classe, mas é uma situação de dependência que vincula a natureza como *physis* e o ser-humano como abertura para o ente no todo.

Na passagem citada anteriormente, Heidegger usa o termo *Erhabenheit* para designar a supremacia da natureza sobre si mesma, supremacia que é vivenciada na conexão dos círculos ambientais dos organismos.¹² Talvez seja oportuno lembrar que um aspecto central da doutrina kantiana do sublime está na concepção dual do ser humano: sensibilidade e razão, natureza e liberdade! Por sua vez, a hermenêutica da natureza que toma por base a analítica do *ser-aí* também contém uma forma de dualidade no reconhecimento do sublime. De um lado, a supremacia da natureza não é em relação ao ser humano como ente natural, mas é uma supremacia da natureza sobre ela mesma. De outro lado, a bifurcação do ser humano não é em termos de liberdade e natureza, mas em termos de comportar-se e deixar de comportar-se. Acontece tal comportamento com entes, mas isso não significa que esteja presente uma relação adequada para com os entes. Aqui a adequação deve ser dada pela correspondência com o aquilo que é exigido pelo próprio tipo de ente em questão, seja a natureza não viva, os organismos vivos e os próprios homens (Heidegger, 1983, p. 400). A bifurcação a que está exposto o ser humano envolve: 1) o relacionamento correspondente com o modo requerido pela própria determinação dos entes e 2) o comportamento desenraizado, que nivela e não diferencia modos de ser, o que, porém, não exclui vivacidade e eficiência. Em suma, a abertura para ser traz consigo a alternativa entre nivelar todos os entes a uma classe ontológica ou deixar que eles estejam presentes de acordo com o seu modo próprio de ser, deixando inclusive que possam se retirar do horizonte compreensivo.

Na vivência de uma paisagem que cativa, ou na transposição para o interior dos círculos ambientais dos organismos, há um componente passivo integrado na forma adequada de corresponder à natureza. Dada a situação de estar em meio aos entes naturais, entes que eles próprios estão sob um poder de supremacia e edificação sobre si mesmos, então todo com-

¹² Outra referência explícita ao sublime aparece em um discurso de 1933, no qual Heidegger afirma que o perguntar seria “a disputa com a sublimidade das coisas e de suas leis, que não se fecha ao terror do indomável e à confusão do obscuro” (2000a, p. 192).

portamento para com entes é feito já a partir de um modo de apresentação da natureza. A rigor, portanto, não é possível nenhum comportamento inicial para com a sublimidade da natureza, caso ela seja compreendida como uma vigência independente que não pode ser totalmente inserida no horizonte humano de compreensão.

Na abertura para o ente no todo, a natureza aparece para os homens como o incontornável,¹³ como o sublime. É peculiar a esta situação um tipo de correspondência. Porém, a resposta diante da supremacia da natureza não é unívoca. Caso se pensasse o domínio da natureza sobre o ser humano como a submissão às forças causais ou às leis físicas e biológicas, então o desenvolvimento da técnica poderia ser visto como uma forma de libertação. No entanto, a dominação foi referida por Heidegger à condição de abertura para os entes enquanto entes. Esta abertura encontra a natureza como um predominar sobre si mesma, como a vigência sobre o ente no seu todo. A esta sublimidade da natureza não corresponde nenhum tipo de resposta liberadora, mas apenas uma possível forma de submissão.

Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, há uma única afirmação nesse sentido. Porque a natureza é um poder de superação que se manifesta aos seres humanos, mas que igualmente se preserva e se retira da compreensão, então a condição fundamental para a relação com a natureza é a de uma retenção. Heidegger afirma que, somente onde há um deixar-ser, há a possibilidade do não-deixar-ser (1983, p. 397). Os animais têm mundo como se não o tivessem. Os seres humanos assumem uma atitude. O assumir uma atitude com base em uma abertura que deixa ser os entes como entes tem como condição de possibilidade a retenção, a contenção (*Verhaltenheit*, Heidegger, 1983, p. 397).¹⁴ De

¹³ Tal como Heidegger dirá anos mais tarde em “Wissenschaft und Besinnung” (1953).

¹⁴ Manfred Riedel (1989 e 1991, p. 71) examinou as conseqüências dessa formulação para o problema da hermenêutica da natureza e para o projeto ontológico de Heidegger em sua globalidade. É nesse contexto que também pode ser inserido o debate em torno da relação entre ontologia e ética. Ver também Dastur, (2000).

modo análogo, como o respeito aponta para o movimento de submissão à lei que é também uma elevação à própria dignidade, a sublimidade da natureza vivenciada na vida também permite descobrir um movimento quase paradoxal de elevação e submissão: a transcendência em relação ao mundo desvela uma sublimidade em relação à qual todo comportamento é possível por uma retenção ou contenção (*Verhaltenheit*). A retenção seria a condição para um comportamento com entes naturais que respeitasse o sentido originário da natureza, e pode-se concordar com Julian Young (2001, p. 130), quando este afirma que a atitude diante do mistério e da sublimidade de ser é aquela que corresponderia à atitude diante do sagrado. Nela o ser humano teria descido àquela pobreza análoga à do pastor — tal como Heidegger o diz na *Carta sobre o humanismo* (Heidegger, 1946/1996a, pp. 342, 352 e 364) —, que apenas cuida de ser, não sendo o sujeito da história dos desocultamentos de ser.

Encerro com três observações programáticas:

1) Kant considera o sentimento do sublime como ligado ao fracasso em abarcar uma totalidade jamais dada, mas que é almejada de forma necessária pela razão. Essa totalidade não é histórica, nem social, apesar de Kant reconhecer que uma guerra justa pode ser sublime. O sentimento do sublime é condicionado pela cultura, pois demanda uma sensibilidade para idéias. No entanto, ele não é produzido pela cultura, porque tem o seu fundamento na disposição da natureza humana para o sentimento moral e para as idéias práticas (Kant, 1968, pp. 111-112). Já a sublimidade da natureza indicada por Heidegger está referida ao ser da natureza, entendida como uma vigência e elevação sobre si mesma, capaz de apresentar formas de abertura e sentidos de ser não redutíveis à temporalidade do *ser-aí*. No entanto, a sublimidade que é vivida com a elevação da natureza sobre si mesma significa que a abertura do *ser-aí* não é coextensiva com a abertura característica da pobreza no mundo dos organismos animais. Há uma abertura que é recusada ao mundo do *ser-aí*. Não existe um compartilhamento completo entre as engrenagens dos círculos envoltórios. A transposição do ser humano para o interior

dos círculos envoltórios é parcial, pois a própria vida recusa a completude no partilhamento da abertura. A vida representa um domínio que não é interpretável pela temporalidade original da existência humana. Conseqüentemente, no nível ontológico, o *ser-aí* pertence a uma totalidade finita de sentidos de ser. O específico da posição formulada por Heidegger reside na impossibilidade de recuperar tal totalidade. Podemos dizer que a finitude de ser é análoga àquela totalidade jamais dada, que está na base da doutrina kantiana do sublime. Com a sublimidade da natureza, descobrimos a pertinência a uma totalidade histórica, tomada como a história dos desvelamentos de ser. Não uma totalidade regulada por um logos capaz de autoconsciência e realização expressiva integral, mas um todo fraturado, descontínuo e até mesmo originariamente polêmico.¹⁵ Uma conseqüência importante dessa linha de interpretação é a necessidade de uma reconstrução sistemática da noção de totalidade ao longo da obra de Heidegger. Tal reconstrução não poderia se limitar à identificação de algo como uma mereologia existencial no problema do ser e do sentido do ser do ser-aí, mas precisaria oferecer uma análise da tese de que o ser-aí não possuiria nenhum acesso à totalidade dos entes, mas estaria situado em meio a uma abertura para o ente no todo (Øverenget, 1996).¹⁶

2) A descentralização ligada à experiência do sublime é um elemento que pode ser relevante para a apresentação do projeto da ontologia do *ser-aí*, assim como para o pensamento da história do ser, no qual a superação da metafísica expande-se em direção à superação da estética

¹⁵ Sobre a concepção descontínua da verdade, ver Figal, (1996a, p. 39); sobre o caráter originariamente polêmico de ser, cf. Sluga, 2001. Esta última tese interpretativa é objeto de discussão, pois a concepção de um conflito originário intrínseco ao acontecer de ser estaria presente apenas em um certo período da obra de Heidegger, tendo sido abandonada com a elaboração madura do pensamento do *Ereignis* e com a modificação na interpretação de Hölderlin (Young, 2001, p. 64).

¹⁶ É digno de observação que Heidegger refere-se explicitamente à diferença feita por Kant na “Crítica da Faculdade de Julgar” entre o sublime matemático e o sublime dinâmico, indicando que essa diferença estaria ligada a uma problemática mais radical do conceito de mundo e do ente no todo (Heidegger, 1929, p. 31, nota 41).

(Trawny, 1994). Na doutrina kantiana, o sublime não está relacionado com o belo e com a arte. No entanto, seguindo uma observação de Iris Murdoch, Kant cria o erro e sugere a cura. A teoria do sublime pode ser transformada em uma teoria da arte, caso as totalidades não dadas sejam vistas na história das vidas humanas, e não na natureza. Desse modo, um conceito do sublime pode dar lugar a uma teoria da tragédia, e, portanto, a uma teoria da arte (Murdoch, 1959/1999b, p. 282). Se considerarmos a sublimidade da natureza como aquela elevação que descentraliza a abertura do *ser-aí* — em razão da transposição para o interior de uma abertura que se retrai e é parcialmente incomensurável —, então também nesse contexto poderemos, talvez, considerar um vínculo com uma teoria da tragédia. As indicações oferecidas por Heidegger sobre a origem da obra de arte poderiam implicar os elementos de uma abordagem da tragédia que incorporam um conceito hermenêutico do sublime. Talvez o conflito trágico possa ser capturado em um conceito de mimesis suficientemente ampliado e modificado para situar o problema da totalidade fraturada no contexto da finitude e da historicidade de ser.¹⁷

3) Na doutrina kantiana, o sentimento do sublime significa respeito pela própria determinação humana, fundada na dualidade de sensibilidade e razão. O respeito revela a dignidade da natureza humana, que está submetida à necessidade de uma lei moral, mesmo quando não satisfaz as demandas de uma idéia prática. A sublimidade apresentada na hermenêutica da natureza permite um movimento análogo, apesar de não estar em relação a uma subordinação imediata à lei da razão ou a um pertencimento desenraizado ao mundo moral. Caso o estar cativado por uma paisagem seja interpretado como uma transposição para o interior dos círculos vivos de desinibição, então a experiência da sublimidade da natureza encerra um movimento de reconhecimento.¹⁸

¹⁷ Sobre o tema Heidegger e a mimesis, cf. Sallis (1989) e Ijsseling (1993); a respeito da conexão entre tragédia e sublimidade, ver Gadamer (1980, p. 199).

¹⁸ Não posso elucidar aqui essa noção de reconhecimento, cuja admissibilidade no contexto da obra de Heidegger precisaria ser justificada. Apenas registro a sugestão

É o reconhecimento da subordinação a uma abertura para ser como um todo, e que inclui o reconhecimento da participação em uma história. A sublimidade da natureza indica o acontecimento da abertura para ser e, portanto, o acontecer de formas não compartilhadas de abertura.

Nesse caso, a dignidade pertenceria ao próprio acontecer de tal história, caso a existência humana fosse dotada de algum análogo de tal dignidade, isto é, originada do *factum* de pertencer a essa história. Deixando o plano ontológico, encontramos no fenômeno da gratidão uma estrutura similar de reconhecimento e dignidade. Ser grato é a situação responsiva de alguém que foi reconhecido em um ato supererrogatório. A sublimidade da natureza permitiria o reconhecimento da dignidade incluída no tomar parte em uma história de desvelamentos e retrações de ser, história na qual o pertencer é tomado como uma dádiva. Estar lançado na abertura de ser e também deixar que aconteça uma contenção do comportamento para com os entes. Seria admissível falar de respeito, porém não apenas diante da lei e do mundo *noumenal*, mas acima de tudo perante uma contenção que é responsiva para com a sublimidade da natureza. Talvez não seja apressado concluir que, diante da pobreza de mundo dos animais e da natureza viva, apresenta-se uma pobreza no mundo que seria própria dos seres humanos, e que corresponderia à condição e à adequada forma de comportamento para com os entes. Não seria precisamente essa a razão que permitiria um tratamento, tomando como base a hermenêutica da natureza indicada na obra de Heidegger, do problema do sublime no contexto daqueles fenômenos que seriam identificados como casos da experiência do belo natural? E não seria essa a abordagem que autorizaria uma compreensão da especial religiosidade presente na passagem de Simone Weil citada como epígrafe a este trabalho? Somente uma reconstrução

de que tal noção deveria ser formulada num marco conceitual que aceitasse, de um lado, um modelo não reflexivo baseado no conceito de atenção (Simone Weil), e, de outro lado, sem um compromisso necessário com o modelo hegeliano de uma luta pelo reconhecimento.

sistemática do tema do sublime na obra de Heidegger permitiria dar uma resposta a essas duas perguntas, o que, até onde posso saber, ainda não está disponível na literatura.

Referências

- Beelmann, A. (1994). *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Crowell, S. G. (2000). Metaphysics, Metontology, and the End of *Being and Time*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 60(2), 307-331.
- Dastur, F. (2000). The Critique of Anthropologism in Heidegger's Thought. In J. Faulconer & M. Wrathall (Orgs.), *Appropriating Heidegger* (pp.119-134). New York: Cambridge University Press.
- De Beistegui, M. (2006). Philosophie et biologie dans un esprit de "coopération". *Noesis*, 9, 119-142. Recuperado em: <http://noesis.revues.org/document281.html>.
- Faulconer, J., & Wrathall, M. (Orgs.). (2000). *Appropriating Heidegger*. New York: Cambridge University Press.
- Figal, G. (1996a). Vollzugssinn und Faktizität. In G. Figal, *Der Sinn des Verstehens* (pp. 32-44). Stuttgart: Reclam.
- (1996b). *Der Sinn des Verstehens*. Stuttgart: Reclam.
- Gadamer, H-G. (1980). Anschauung und Anschaulichkeit. In H-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 8 (pp. 189-205). Tübingen: J. C. Mohr.
- (1999). *Gesammelte Werke* 8. Tübingen: J. C. Mohr.
- Gander, H-H. (Org.). (1989). *Von Heidegger her*. Martin Heidegger Gesellschaft – Schriftenreihe. Band 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2001a). Verstehen als Situationsbewältigung. In J. Weiß, (Org.), *Die Jemeinigkeit des Mitseins* (pp. 57-72). Konstanz: UVK.
- (2001b). *Selbstverständnis und Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. 17. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

- Heidegger, M. (1929). *Vom Wesen des Grundes*. 5. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1989). *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1994). Die Armut. *Heidegger-Studien* 10, (5-11).
- (1996a). *Brief über den Humanismus*. In M. Heidegger, *Wegmarken* (pp. 313-364). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Trabalho original publicado em 1946)
- (1996b). *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1996c). *Nietzsche I*. Gesamtausgabe 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Trabalho original publicado em 1961)
- (1996d). *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Trabalho original publicado em 1967)
- (2000a). “Ansprache am 11. November 1933 in Leipzig.” In M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* (pp.190-193). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2000b). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2000c). *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2000d). *Wissenschaft und Bessinnung*. In M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (pp. 37-65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Trabalho original publicado em 1953)
- Ijsseling, S. (1993). Mimesis and Translation. In J. Sallis (Org.), *Reading Heidegger* (pp. 348-351). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- Kant, I. (1968). Kritik der Urtheilskraft. In I. Kant, *Kants Werke*. Akademie Textausgabe V. Berlin: Walter de Gruyter.
- Maccann, C. (Org.). (1989). *Martin Heidegger*. Critical Assessments Vol IV. London and New York: Routledge.
- Mathy, D. (1989). Zur frühromantischen Selbstaufhebung des Erhabenen im Schönen. In C. Pries (Org.), *Das Erhabene* (pp. 143-160). Weisheim: VCH.
- Murdoch, I. (1999a). The Sublime and the Good. In I. Murdoch, *Existentialists and Mystics* (Peter Conradi ed.) (205-220). New York: Penguin Books. (Trabalho original publicado em 1959)
- (1999b). The Sublime and the Beautiful Revisited. In I. Murdoch, *Existentialists and Mystics* (Peter Conradi ed.) (261-286). New York: Penguin Books. (Trabalho original publicado em 1959)
- (1999c). *Existentialists and Mystics* (Peter Conradi ed.). New York: Penguin Books.
- Øverenget, E. (1996). The Presence of Husserl's Theory of Wholes and Parts in Heidegger's Phenomenology. *Research in Phenomenology* 26(1), 171-197.
- Polt, R. & Fried, G. (Orgs.), (2001). *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. New Haven and London: Yale University Press.
- Pries, C. (Org.). (1989). *Das Erhabene*. Weisheim: VCH.
- Reis, R. R. (2008). A Interpretação privativa da vida em *Ser e tempo* e a relação circular entre Biologia e ontologia nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*. In *Atas do I Congresso Luso-brasileiro de Fenomenologia* (no prelo).
- Riedel, M. (1989). Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers. *Heidegger Studies* 5, 153-172.
- 1991: Das Natürliche in der Natur. In H-H. Gander (Org.), *Von Heidegger her* (51-72). Martin Heidegger. *Gesellschaft-Schriftenreihe*. Band 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Sallis, J. (1989). Heidegger's Poetics: the Question of Mimesis. In C. Maccann (Org.), *Martin Heidegger*. Critical Assessments Vol IV. London and New York: Routledge.

- Sallis, J. (Org.). (1993). *Reading Heidegger*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Sluga, H. (2001). Conflict is the Father of all Things: Heidegger's Polemical Conception of Politics. In R. Polt & G. Fried (Orgs.), *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics* (205-225). New Haven and London: Yale University Press.
- Tomä, D. (2003a). Am Ab-Ort des Seins. Lächerliches und Erhabenes in Heideggers Philosophie. In W. Ullrich (Org.), *Verwindungen* (89-102). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- (Org.). 2003b: *Heidegger Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- (2003c). Heidegger in die Satirie. Das Herrchen des Seins. In D. Tomä (Org.), *Heidegger Handbuch* (510-513). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Trawny, P. (1994). Über die ontologische Differenz in der Kunst. Ein Rekonstruktionsversuch der "Überwindung der Aesthetik" bei Heidegger. *Heidegger Studien* 10, 207-221.
- Ullrich, W (Org.). (2003). *Verwindungen*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Young, J. (2001). *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiß, J. (Org.). (2001). *Die Jemeinigkeit des Mitseins*. Konstanz: UVK.
- Winkler, R. (2007). Heidegger and the Question of Man's Poverty in World. *International Journal of Philosophical Studies*, 15(4), 521-539.

Enviado em 27/4/2008
Aprovado em 15/6/2008