

A leitura heideggeriana da filosofia do mito de Cassirer: sinal de antecipação do pensamento pós-*Kehre*?

Bernhard Josef Sylla (Universidade do Minho)

Resumo: Em 1928, foi publicada a recensão heideggeriana do segundo volume da *Filosofia das Formas Simbólicas* sobre *O Pensamento mítico* de Cassirer. O texto de Cassirer data de 1925, daí que seja possível que Heidegger o tenha lido já antes da publicação de *Ser e Tempo*. O que torna o texto de Cassirer tal como a receção heideggeriana dignos de uma análise mais atenta é o facto de que vários motivos centrais da filosofia tardia de Heidegger já se encontram presentes nestes dois textos. Heidegger concentra-se nomeadamente nas reflexões de Cassirer sobre a representação do *mana* (*Mana-Vorstellung*) no pensamento mítico. Esta representação envolve não só a distinção entre o familiar e o não familiar enquanto inquietante que sobrevém poderosamente o *Dasein*, como também a distinção entre o sagrado e o profano e aquela das quatro regiões do mundo (*Weltgegenden*) e a sua organização em forma de cruz. Embora nem tudo que se anuncia tematicamente na receção heideggeriana seja interpretável como anúncio consciente de traços da filosofia tardia, seria de admirar se a densidade com a qual se avisam filosofemas tardios fosse mero acaso. Daí que o artigo contribua para o debate da questão da viragem no pensamento heideggeriano e das suas origens, que podem remontar até à fase da génese, ou melhor, da redação final de *Ser e Tempo*.

Palavras-chave: Heidegger – *Ser e Tempo* – Cassirer – Mito – Representação *mana*

Reading Cassirer's philosophy of myth: early signs of Heidegger's late philosophy?

Abstract: In 1928, Heidegger's book review of the second volume of Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms (The Mythical Thought)* was published in the *Deutsche Literaturzeitung*. Cassirer's text date of 1925, hence it is possible that Heidegger had read it even before the publication of *Being and Time*. What makes both texts worthy of a closer examination is the fact that several central motifs and terms of Heidegger's later philosophy are already present in these two texts. Heidegger focuses particularly on Cassirer's reflections on the representation of *mana* (*Mana-Vorstellung*) in mythical thinking. This representation involves not only the distinction between the familiar and the unfamiliar, the 'uncanniness' or 'not-at-homeness' that befalls mightily the *Dasein*, but also the distinction between the sacred and the profane and that of the four world regions (*Weltgegenden*) and its organization in form of a cross. Although not everything that Heidegger announces is interpretable as full awareness of the future impact of these traces, one would wonder if the density with which they appear would be mere accident. Thus, the article contributes to the debate on the issue of the emerging of Heidegger's late thought and its origins which can be traced back to the stage of genesis, or rather, the final draft of *Being and Time*.

Keywords: Heidegger – *Being and Time* – Cassirer – Myth – *Mana* representation

1. Introdução

Em 1928, portanto um ano após a primeira edição de *Ser e Tempo*, foi publicada, na *Deutsche Literaturzeitung*, a recensão heideggeriana do segundo volume da *Filosofia das Formas Simbólicas* sobre *O Pensamento Mítico* de Cassirer que data de 1925. O texto da recensão (Heidegger 1928) é relativamente extenso, preenchendo doze colunas. A meu ver, o confronto heideggeriano com o texto de Cassirer reflete não apenas as duas preocupações centrais do pensamento heideggeriano nesta fase da redação final de *Ser e Tempo*, nomeadamente (i) a impossibilidade de continuar o projeto de *Ser e Tempo* tal como fora planeado antes e (ii) a interpretação ontológica de Kant que será apresentada em 1929. Manifesta também – e é isso que pretendo mostrar neste breve artigo – (iii) uma atenção peculiar dada a aspetos que só mais tarde, no pensamento pós-*Kehre* de Heidegger, ganharão uma relevância proeminente. É óbvio que seria útil, para determinar mais exatamente o lugar desta recensão no contexto do desenvolvimento do pensamento heideggeriano, saber-se mais exatamente quando Heidegger leu o texto de Cassirer e quando começou a pensar na redação desta recensão. Um esclarecimento desta questão não me foi possível, no entanto, também não é decisivo no que toca à significância da minha tese em geral. Esta tese sustenta portanto, que os primeiros sinais de uma antecipação de aspetos fundamentais do pensamento pós-*Kehre* surgem nitidamente neste texto de 1928, remontando talvez – uma vez que o texto de Cassirer é de 1925 – até aos anos de 1925 a 1928, portanto até à fase da génese e redação final de *Ser e Tempo*. Na minha análise distinguirei dois aspetos: (i) quais são os tópicos *no texto de Cassirer* que revelam ter uma significância específica para o pensamento tardio de Heidegger, e (ii) quais destes aspetos serão acolhidos e explicitamente considerados por Heidegger, e com que grau de intensidade.

2. O contexto da recensão: as diferentes premissas das filosofias de Heidegger e Cassirer

Começo com o primeiro ponto de vista: (i) quais são os tópicos *no texto de Cassirer* que terão uma significância específica para o pensamento tardio de Heidegger? Antes de me debruçar sobre este assunto, quero esclarecer uma questão preliminar que se refere ao interesse heideggeriano pelo texto de Cassirer: O que *não* interessa Heidegger em Cassirer são duas premissas fundamentais do pensamento dele: a primeira premissa é a doutrina neokantiana de que as formas de intuição e as categorias do entendimento agem sobre um fluxo caótico de dados sensoriais anteriormente dados, constituindo e configurando apenas assim aquilo ao que se pode, com direito, chamar experiência objetiva. Segundo Heidegger, um tal pensamento não consegue libertar-se da dicotomia falsa entre sujeito e objeto; a segunda premissa que Heidegger rejeita é especificamente cassireriana. No fundo, ela é uma figura de pensamento hegeliana, como aliás o próprio Cassirer admite, pois parte do princípio que o desenvolvimento espiritual da humanidade é um processo teleológico ao longo do qual todas as formas de intuição e as categorias do entendimento, como as de espaço e tempo, o número, os conceitos de Eu e de coisa se elevam a níveis cada vez mais abstratos e conscientes. Cassirer classifica este processo como “processo de libertação”¹ (PSF 2, 32), permitindo a partir de um certo grau de abstração não apenas o jogo livre do intelecto humano, mas também uma crescente liberdade no que concerne ao cálculo lógico-matemático e à execução de um domínio espiritual sobre a esfera objetual. Daí que, para Heidegger, tenham antes muito mais pertinência as passagens do texto que versam sobre um estado de desenvolvimento em que o homem ainda carece das habilidades intelectuais que lhe permitem uma distinção clara entre as esferas de sujeito e de objeto, ou seja, um estado

¹ “(...) geistigen Befreiungsprozesses (...)”

de desenvolvimento em que o sujeito e o objeto ainda se encontram pré-criticamente no mesmo patamar. O que para Cassirer constitui um material fascinante associado aos primórdios da espiritualização do intelecto humano, afigura-se para Heidegger como testemunho de uma atitude que ainda desconhece o seu potencial de instrumentalização. Contudo, esta caracterização só por si não está completa. Se bem que, para Heidegger, a abertura do mundo do homem da fase mítica se coloque no aquém da cisão entre sujeito e objeto, ela mesmo assim apresenta uma falta (um *Fehl*), visto que considera apenas o ôntico e ignora a potencialidade da diferença ontológica. Dito a partir da perspectiva tardia de Heidegger, poder-se-ia dizer: o pensamento mítico ignora a diferença entre *Ereignis*, acontecimento apropriado, e generalidade ôntica. Penso que Heidegger, na altura da leitura do texto de Cassirer, tinha plena consciência do horizonte destas questões, embora, como é óbvio, faltasse uma visão nítida da significância dos aspetos que apenas mais tarde encontrariam a sua articulação. Neste sentido, creio que o traço fundamental da lógica de desenvolvimento da História da Metafísica já se encontra presente neste texto de Heidegger, nomeadamente na sua aplicação à filosofia do mito: o pensamento mítico está mais próximo do pensamento do ser ou mais próximo do *Ereignis* do que o pensamento racional subsequente, porque ainda é capaz, se bem de uma forma distorcida, de alcançar verdades que se perderão no decorrer do desenvolvimento da *ratio*, ou seja, no curso decadente da História da Metafísica.

3. Tópicos do texto de Cassirer que evocam temáticas do pensamento heideggeriano pós-*Kehre*

Após estas breves notas preliminares, deter-me-ei agora naqueles aspetos da obra de Cassirer que, a meu ver, revelam de uma forma surpreendente uma proximidade peculiar com aspetos centrais do pensamento tardio de Heidegger.

3.1. A distinção entre o sagrado e o profano

Na parte inicial do longo capítulo sobre o mito enquanto forma de intuição, no qual Cassirer analisará a contribuição do pensamento mítico para a constituição das noções de espaço e tempo, é introduzida a distinção entre o sagrado e o profano. Desprovido da capacidade de distinguir claramente entre as esferas do objeto e da consciência, o pensamento mítico é todavia capaz de distinguir entre duas outras esferas: o familiar e rotineiro num lado, e aquilo que provoca espanto, que surpreende, noutra. Cassirer usa a palavra grega *thaumazein* e as duas alemãs *das Ungemeine* e *das Unheimliche* (PSF 2, 99) para nomear aquilo que provoca espanto: o não familiar e o inquietante, ambos ligados intimamente aos afetos da esperança e do medo. O *thaumazein* é aquilo que assombra e assalta o homem mítico, não só por inquietar emocionalmente, mas antes por ser algo totalmente desconhecido, totalmente alheio, não havendo nenhum nome que fosse capaz de o captar. É o inconcebível, o pasmoso, o inexplicável. É envolto numa aura de perigo iminente (*ibid.*, 98) e causa um espanto que se mistura com o horror pelo facto de aparecer no seio do familiar. Esta experiência que abre fendas na plana familiaridade mostra um traço paradoxal: a proximidade que é simultaneamente o longínquo, e o longínquo que se revela no próximo (*ibid.*, 99). Aquilo que inquieta não se enquadra só e exclusivamente na ‚natureza‘, nem só e exclusivamente no sujeito e tampouco num além transcendente, mas trespassa de forma imediata e imanente o homem e a natureza. Não é o mero facto da aparência de termos que se tornarão, no pensamento tardio de Heidegger, termos chave da sua filosofia, mas antes a afinidade da sua significância neste texto de Cassirer e nos textos tardios de Heidegger que surpreende. Os motivos centrais do inquietante no seio do familiar, do perigo, da dialética entre longínquo e proximidade, o enfoque no sagrado, e o entrelaçamento destes motivos desempenharão um papel essencial no pensamento pós-

Kehre de Heidegger: que o acontecimento apropriado se mostra quando o homem se lança ao inquietante, é a base da interpretação heideggeriana da *Antígona* de Sófocles²; que o perigo deve ser pensado nas suas duas faces, como horror inspirador e horror devastador, ou seja como iniciação ao pensamento do acontecimento apropriante, por um lado, e como perigo do esquecimento total do ser, por outro, é a base das interpretações de Hölderlin e Rilke³; que a dialética entre *Ferne* e *Nähe*, entre o longínquo e o próximo, se pauta como dialética crucial no pensamento de Heidegger, aprovou-o a monografia de Kettering⁴ de uma forma magistral; e *last but not least* há que salientar a associação do sagrado ao dizer propício (da saga), sobretudo ao canto, dizer próprio dos poetas.

3.2. A representação *mana*

Mais próximos ainda do pensamento tardio de Heidegger estão as reflexões cassirerianas sobre a representação *mana*.⁵ *Mana*, tal como as suas variantes *manitu*, *orenda* e *wakanda*, é segundo Cassirer o conceito chave do pensamento mítico (PSF 2, 96). É a palavra que remete para a origem da categoria do sagrado e para o *em-si* da sua fenomenalidade, porque *ser-mana* não se deixa restringir a nenhuma esfera em especial do ser, dizendo antes respeito ao ser “em toda a sua plenitude” como também “à concreção imediata e à totalidade imediata do ser-aí.”⁶ (*ibid.* 95). Dito de forma negativa: não se pode encontrar nenhum elemento físico ou psíquico que fosse

² Cf. as respetivas passagens em EiM.

³ Cf., a título de exemplo, “Wozu Dichter” (Hw, 248-295).

⁴ Cf. Kettering 1987.

⁵ Não me posso debruçar, no âmbito deste artigo, sobre a fascinação que o conceito de *mana* evocou não só na sociologia da religião e na etnologia, mas também na psicologia (Freud e C.G. Jung) e na própria filosofia. A título de exemplo, quero referir aqui apenas a interpretação deste conceito em Adorno e Horkheimer, em *Dialektik der Aufklärung*, que confere a este conceito uma funcionalidade semelhante àquela que Heidegger lhe proporciona. Pois a representação *mana*, em Adorno e Horkheimer, revela indícios de um modo de pensar que, por anteceder o rumo decadente da instrumentalização da razão, é capaz de indicar vestígios de um modo de estar com as coisas que, de uma certa forma, ainda não reprime a sua singularidade, que não subjeta o não-idêntico ao idêntico (cf. Adorno 1984: 17-25).

⁶ “Vielmehr ist es die ganze Fülle, die unmittelbare Konkretion und die unmittelbare Totalität des Daseins (...)”.

responsável ou determinante para que algo seja *mana* ou possua *mana*. O conceito de *mana* não se deixa captar com base em algo ôntico ou substancial. Daí que Cassirer o descreva, em outras passagens, como “efeito em si”, como o poderoso em si⁷ (*ibid.* 189), como ser enquanto “poder em si”⁸ (*ibid.* 221) que perpassa indiferenciadamente sujeito e objeto. Não admira, pois, que se possa representar o *mana* ora como um saber especial sobre o princípio do ser e o seu poder, ora como manifestação deste mesmo princípio no agente. Para além de ser a origem do sagrado e o princípio da distinção entre sagrado e profano, o *mana* também é (segundo Cassirer) princípio e origem de espaço, tempo e número, iniciando e ‘essenciando’ assim a espacialização e a temporalização (cf. *ibid.* 100s.). Contudo, enquanto Cassirer salienta que a representação *mana* ainda não conseguiu elevar-se para a representação abstrata do espaço e do tempo e para o seu entendimento como formas estruturantes da intuição, registando como carência grave que “cada lugar ainda tem a sua especificidade própria e o seu valor especificamente único”⁹ (*ibid.* 105), é precisamente esta carência que se tornará, para Heidegger, numa mais-valia, num vestígio ainda não totalmente apagado da proximidade a uma experiência sã porque incapaz de instrumentalizar o tempo e o espaço. É óbvio que não se pode partir do princípio que Heidegger tivesse possuído na altura uma visão lucidamente estruturada sobre estes tópicos que apenas mais tarde encontrarão a sua articulação definitiva. Mas tomo por certo que os aqui mencionados traços tenham tido um efeito altamente inspirativo. Pois também no tocante à representação *mana*, sobressai um forte paralelismo estrutural, nomeadamente no que se refere à conexão entre espacialização, temporalização e *Ereignis* no pensamento tardio de Heidegger. Aí, espacialização é o dizer do lugar (ED 84), o *logos* do *topos*, ou seja, a *topo-logia* do ser, e é este dizer que, ao invés do falatório vulgar, se mantém sã, salvo e

⁷ “Das Mana ist das Machtvolle, Wirksame (...)”, “Wirk samkeit schlechthin”.

⁸ “(...) die Macht schlechthin (...)”.

⁹ “(...) jeder Ort hat seine eigene Art und seinen eigenen Wert.”

sagrado, apto a dar espaço à clareira na escuta do acontecimento próprio, e fazendo assim que o espaço espacializa e o tempo temporaliza (Red 630s., cf. tb. Sylla, 2009: 347). Se bem que o enquadramento das coisas e dos acontecimentos nas categorias do *sagrado* e do *profano* não se deva entender, a partir da perspectiva do Heidegger tardio, como princípio distributivo ôntico, Heidegger manterá esta distinção, dando-lhe no entanto um caráter bem diferente. Tal como na representação *mana*, o sagrado pode surgir em qualquer lugar e a qualquer instante, porque o sagrado não é nenhuma generalização nem abstração, mas antes o acontecimento apropriado que faz com que um qualquer lugar concreto ou uma qualquer coisa concreta se tornam propícios e próprios, ou seja, um lugar se tornará propício e sagrado na medida em que o dito do acontecimento apropriado o realizar.

3.3. As quatro regiões do mundo e a forma de cruz

Há mais dois aspetos na análise cassireriana do pensamento mítico que se afiguram como potencialmente inspiradores com vista ao pensamento tardio de Heidegger. Cassirer descobre um traço quase que ubiquamente existente na estruturação do espaço pelo pensamento mítico, que reside na divisão do espaço em quatro *Weltgegenden*, i.e. *regiões do mundo* (PSF 2, 123), termo que desempenhará nos escritos de Heidegger a partir dos anos 50 um papel importante. Na sua análise detalhada e minuciosa (*ibid.* 121-128), Cassirer mostra-nos que a estruturação do espaço segundo os quatro pontos cardiais, junto com a distinção entre sagrado e profano, se tornou o meio primordial para conferir ordem e estrutura a processos e hábitos socioculturais, ou seja que deve ser entendida como verdadeira ‘forma de vida’. Esta distinção serviu para delimitar direitos, deveres e propriedades em relação a bens concretos e abstratos. Ademais, fornecia uma orientação concreta para interpretar fenómenos fundamentalmente humanos como nascença e morte, dia e noite,

crescimento e declínio que levaram o homem mítico a uma crescente articulação intelectual da temporalidade da sua existência. Mais uma vez, notar-se-á uma afinidade peculiar na conexão específica deste aspeto com os grandes temas de *Ser e Tempo*, a existência e a temporalidade, facto que inicialmente poderá ter despertado o interesse de Heidegger. Contudo, uma repercussão direta, mas radicalmente transformada, encontrar-se-á apenas muito mais tarde, na introdução do termo *Geviert*, i.e. *quadratura*, na conferência heideggeriana de 1950 sobre “A Coisa” (VA 157-175). Nesta conferência, Heidegger usa explicitamente o termo *Weltgegenden*, ordenando as quatro regiões do mundo, a terra e o céu, os mortais e os divinos, em forma de cruz, como conjunto de duas relações de confrontação que se cruzam. Com referência ao texto de Cassirer e à repercussão tardia em Heidegger, a transformação a que procederá Heidegger mais tarde poder-se-ia especificar da seguinte maneira: no tocante à confrontação entre terra e céu, poder-se-ia encontrar nela uma superação quase que hegeliana da relação direta e imediata entre duas regiões manifestamente óticas, na medida em que a onticidade concreta é ao mesmo tempo guardada e superada (*aufgehoben*). A transformação desta relação reside na especificidade de que, segundo o Heidegger tardio, a onticidade concreta da confrontação entre terra e céu apenas se dá quando conectada e confrontada com a segunda relação de confronto, i.e. a relação entre mortais e divinos. Poderíamos até dizer que o confronto entre terra e céu apenas se apropria enquanto onticidade concreta quando ‘ontologizado’ através da sua conexão com o confronto entre mortais e divinos, porque os divinos conferem a medida às coisas e os mortais, criando mediante a sua interpretação das coisas uma medida própria para elas, acabarão por desafiar a medida divina. Destarte, o divino possui uma função categorial, tal como a tinha o sagrado no pensamento mítico, mas a proveniência e a instauração desta função já não se iguala àquelas associadas ao pensamento mítico, uma

vez que este não se apercebia da categorialidade do sagrado. O sagrado mantinha-se-lhe encoberto e vedado, pois a sua aperceção e manifestação ficavam reduzidas à dimensão meramente ôntica. Voltando à tese inicial do potencial inspirador do texto de Cassirer, há de facto ainda outro indício que fala a favor desta tese, o da combinação entre a noção de quatro regiões do mundo e o símbolo da cruz. Segundo Cassirer (PSF 2, 178), a cruz é uma das formas mais correntes e mais fundamentais para exprimir a noção de Quatro, afigurando assim como um dos exemplos mais proeminentes que demonstra como o espírito objetivo, através da concretização e fixação simbólica de conteúdos abstratos, alcança os patamares de um *logos* cada vez mais livre e espiritual. Segundo Heidegger, estaríamos, muito antes, perante o fenómeno de uma aperceção de algo fundamentalmente essencial sem que isso, no entanto, fosse apropriadamente entendido.

4. Análise da recensão heideggeriana

4.1. Aspetos fundamentais e metódicos

Como já foi mencionado, a recensão foi publicada na *Deutsche Literaturzeitung* em 1928 e preencheu 12 colunas (Heidegger 1928, 1000-1012). Nas primeiras 7 colunas, é-nos dada uma breve síntese da obra de Cassirer. O texto das restantes 5 colunas dedica-se à avaliação crítica da obra. Heidegger estrutura este seu parecer crítico em três partes, orientadas pelas seguintes três questões: (a) Qual a função da obra de Cassirer para a fundamentação das ciências positivas que estudam o pensamento mítico? A respetiva resposta, aparentemente, não interessa a Heidegger, e é dada muito resumidamente, ocupando apenas meia coluna. (b) A segunda questão toma em consideração os fundamentos e as bases metodológicas da análise filosófica do pensamento mítico. Esta parte ocupa praticamente todo o restante texto. (c) A terceira questão, segundo Heidegger a mais essencial das três, que trata da função constitutiva

do mito no horizonte não só do *Dasein* mas também do ente na sua totalidade, é apenas *levantada* num brevíssimo parágrafo no final do texto, mas não *respondida*.

Menciono estes aspetos estruturais da recensão porque creio que são bastante elucidativos. A primeira parte tem, obviamente, a função de realçar o grande mérito de Cassirer de ter fornecido, às mais variadas investigações sociológicas e etnológicas de então, um fundamento filosoficamente sólido que estas indubitavelmente careceram. A segunda parte avalia aspetos fundamentais da obra de Cassirer a partir do ponto de vista da filosofia de *Ser e Tempo* e a partir do livro sobre Kant que aparecerá em 1929 e que terá por fim apresentar uma interpretação ontológica da filosofia de Kant. No que respeita à terceira parte da recensão, que segundo Heidegger teria sido a mais essencial, levanta-se a questão por que motivo é que Heidegger se limitou a dar apenas umas breves indicações gerais que preenchem somente algumas poucas linhas. Creio que isso se deve precisamente ao facto de que Heidegger já se tinha inteirado do grande potencial dos traços abordados do livro de Cassirer sem que teria estado em condições de os explorar e modificar adequadamente (para além do facto de uma recensão não ser o lugar adequado para o autor desenvolver largamente as suas teorias). Esta conclusão encontra outro fundamento no facto de que Heidegger não seguiu com o devido rigor a metodologia que ele próprio propôs, facto que é invulgar em Heidegger. Pois nota-se que os comentários críticos de Heidegger surgem ao longo do texto e não apenas na parte final, e giram repetidamente à volta dos aspetos que suscitaram o interesse de Heidegger.

4.2. Análise dos comentários de Heidegger e enquadramento no horizonte do seu pensamento

Tentarei, por fim, analisar mais detalhadamente a questão do enquadramento do teor dos comentários no horizonte do desenvolvimento do pensamento heideggeriano.

Neste âmbito, é mais que evidente o enfoque especial com que Heidegger aborda os dois tópicos da representação *mana* e da *crisis* originária entre o sagrado e o profano. A discussão destes dois tópicos começa na coluna 1002 e prolonga-se até ao final da recensão (1012), perpassando assim a parte inicial da exposição da obra de Cassirer e a parte subsequente da avaliação crítica. No que concerne ao próprio posicionamento de Heidegger, nota-se uma certa oscilação entre três perspetivas, a do contexto de *Ser e Tempo*, a do livro sobre Kant e da confrontação direta com Cassirer que se seguirá no ano de 1929, e a do desafio de como continuar uma ontologia que transcende a mera *Daseinsphilosophie* no sentido de encontrar um novo fundamento capaz de integrar uma filosofia e fenomenologia do próprio ser que forneceria, ao mesmo tempo, um fundamento renovado para a ontologia do ser-aí apresentada em *Ser e Tempo*. Diria então que se podem encontrar repercussões destas três perspetivas no texto da recensão, sendo que a última ainda não encontrou uma articulação clara.

Proponho-me a evidenciar esta tese com base numa análise de algumas passagens da recensão heideggeriana. Na coluna 1002, Heidegger menciona pela primeira vez a distinção entre sagrado e profano e a representação *mana*:

Já se evidenciou pela característica da conceção do objeto no pensamento mítico, o modo como o ser-aí é inquietado, assaltado e atordoado por aquilo que está presente. Presença quer dizer aqui um poder, uma força maior, e daí que manifeste o carácter de algo extraordinário e incomparável com o quotidiano e face ao quotidiano. Contudo, não faz com que o quotidiano se torne um *nihil negativum*, visto que o quotidiano recebe o seu carácter de ser, i.e. o do familiar e do »comum«, apenas a partir do horizonte do incomum e do seu poder superior. Esta »divisão originária« (*Urteilung*) entre sagrado e profano é a articulação fundante daquilo que está presente e com o qual o ser-aí mítico se relaciona, não havendo nenhuma restrição que se deveria ao carácter ou ao conteúdo da própria coisa. Este carácter de ser do »mundo« mítico e do próprio ser-aí mítico constitui o sentido da

representação *mana* que se tem revelado com cada vez maior nitidez, também na perspectiva da investigação recente dos mitos, como categoria fundamental do »pensamento« mítico. O mana não designa nenhum círculo restrito de objetos, nem se deixa relacionar com determinadas forças »espirituais«. Muito antes, o mana é o caráter geral do ser, é o »como«, ou seja a maneira como aquilo que está presente assalta o ser-aí humano. (1002).¹⁰

A meu ver, a interpretação heideggeriana das análises de Cassirer mostra claramente que Heidegger começou a traçar os primeiros contornos de uma ligação entre a representação *mana*, por um lado, e a região do ser e aquilo que mais tarde se relaciona com o *Ereignis*, por outro. Esta minha tese comprova-se por várias razões: (i) o enfoque no ser complementa o enfoque no ser-aí, o que se torna manifestamente expresso não só na frase que acabei de citar: “Este caráter de **ser do »mundo« mítico e do próprio ser-aí mítico** constitui o sentido da representação *mana*(...)” mas, para além disso, também e talvez ainda mais nitidamente na frase seguinte: “A interpretação da essência do mito enquanto possibilidade do ser-aí humano apenas superará o desnordeio e a arbitrariedade quando for fundamentada numa ontologia radical do ser-aí enraizada no horizonte do problema do ser em si mesmo.”¹¹ (1008). (ii) O facto de o ser assaltar, inquietar e atordoar o ser-aí é um acontecimento que implica muito mais do que um mero complemento da perspectiva que assenta no ser-aí, uma vez que já deixa vislumbrar

¹⁰ “Schon die Charakteristik des mythischen Gegenstandsbewußtseins zeigte, wie das mythische Dasein vom Anwesenden ergriffen, benommen und überwältigt ist. Anwesenheit besagt gerade Übermächtigkeit; und hierin liegt der Charakter des Außerordentlichen, Unvergleichlichen gegenüber dem Alltäglichen. Dieses aber ist nicht ein nihil negativum. Seinen Charakter des Seins, d. h. den des »Gemeinen«, hat es ja im Horizont eines übermächtigen Ungemeinen. Diese »Urteilung« von Heiligem und Profanem ist die Grundartikulation des Wirklichen, zu dem sich das mythische Dasein »verhält«, mag das Seiende seiner Sachhaltigkeit nach sein was immer. Dieser Seinscharakter der mythischen »Welt« und des mythischen Daseins selbst ist der Sinn der *Mana-Vorstellung*, die sich in der Mythenforschung der letzten Jahrzehnte immer deutlicher als eine oder gar die Grundkategorie des mythischen »Denkens« herausstellt. Das Mana bezeichnet nicht einen bestimmten Kreis von Objekten, es läßt sich auch nicht gewissen »geistigen« Kräften zuweisen. Das Mana ist der allgemeinste Seinscharakter, das »Wie«, in dem das Wirkliche alles menschliche Dasein überfällt.” (Tradução desta e das seguintes passagens de B.S.)

¹¹ “Die Wesensinterpretation des Mythos als einer Möglichkeit des menschlichen Daseins bleibt solange zufällig und richtungslos, als sie nicht auf eine radikale Ontologie des Daseins im Lichte des Seinsproblems überhaupt gegründet werden kann.”

a ideia posteriormente defendida de que o ser-aí apenas poderá alcançar a sua propriedade quando obedecer ao ser, quando disser aquilo que lhe é dito pelo próprio ser, ou seja, quando o acontecimento apropriado do ser-aí for entendido como junção dos momentos de atividade e passividade, como fusão dos sentidos do genitivo subjetivo e genitivo objetivo no ‘genitivo da História do ser’. (iii) No que concerne ao não familiar que se mostra no seio do familiar, é surpreendente o modo como Heidegger se pronuncia sobre a relação entre estas duas instâncias ontológicas: pois é dito expressamente que o não familiar é o verdadeiro fundamento do familiar, i.e. o familiar *apenas existe porque há o não familiar*. Daí que o fundamento do familiar não apenas se revele como frágil e ilusório; revela-se, muito antes, como abismo (*Abgrund*), como falta total do fundo/fundamento, falta essa que chamará para a necessidade de uma fundação diferente (*Gründung*). É óbvio que esta reavaliação do familiar contrasta destacadamente com a visão de *Ser e Tempo* sobre a importância pragma-ontológica do familiar. (iv) Para além disso, parece que já se encontra, neste texto de Heidegger, uma primeira aproximação da noção de descoberto à noção de clareira, uma vez que Heidegger usa as duas palavras desencobrir (*entdecken / aufdecken*) e clarear (*erhellen*) (1009 e 1010) para exprimir que o confronto entre mundo e ser-aí se clareia *na* transcendência deste confronto em vez de ser algo que, mais estritamente, brota da maneira como o ser-aí compreende o mundo. A frase na coluna 1010, que frisa o problema do carácter *mana* do desejo humano, exprime isso da seguinte forma: “Posto que o desejar constitui o »confronto« entre mundo e ser-aí, há que atentar a que tais comportamentos do ser-aí nada mais são do que modos segundo os quais a transcendência do ser-aí para com o seu mundo se desencobre em vez de ser produzida.”¹²

¹² “Wenn aber das Wünschen die »Auseinandersetzung« zwischen Welt und Ich konstituieren soll, dann bleibt zu beachten, daß dergl. Verhaltungen des menschlichen Daseins zu seiner Welt immer nur Weisen

Creio que estas análises evidenciam claramente que, para além da mera presença de termos chave da filosofia pós-*Kehre*, existem traços bastante articulados que estabelecem linhas de contacto com temáticas da fase tardia do pensamento heideggeriano. Um lugar proeminente ocupa neste âmbito a representação *mana*, que afigura como instância central capaz de reunir os motivos que desempenharão uma função de destaque na filosofia pós-*Kehre*. Enquanto a representação *mana* terá suscitado uma reflexão consciente sobre a forma como completar a analítica do *Dasein*, envolvendo uma conceção articulada da distinção entre o sagrado e o profano, não se pode dizer o mesmo no que diz respeito às quatro regiões do mundo e ao número quatro em si. Todavia, certo é que também estes dois motivos possuíam atração suficiente para terem sido integrados expressamente na recensão, não obstante a elaboração consciente dessa inspiração tivesse acontecido apenas muito mais tarde.

Tendo em conta o contexto dos anos 1926 a 1928 em que se insere o texto da recensão, é evidente que a antecipação do pensamento tardio se mistura com ideias que se ligam ao horizonte do pensamento em *Ser e Tempo* e à receção de Kant que, como é sabido, se prendia intimamente com o debate com Cassirer em finais dos anos 20. Terminarei a minha análise com algumas breves reflexões sobre a repercussão direta destes dois grandes projetos que estavam na altura indubitavelmente no centro das atenções de Heidegger.

A ligação com o projeto de *Ser e Tempo* torna-se evidente já pelo facto de o sujeito da interpretação e constituição do mundo mítico ser concebido como *Dasein* mítico. Logo no início da recensão, o mito é apresentado como “possibilidade própria do ser-aí humano”¹³ (1000), como *modo de interpretação*. Se bem que determinado pelo ser à maneira do *mana* (1002), é todavia o próprio *Dasein* que “articula as

sind, gemäß denen die Transzendenz des Daseins zu seiner Welt enthüllt, aber nie erst hergestellt wird.”

¹³“(…) einer eigenständigen Möglichkeit des menschlichen Daseins (...)”

dimensões mundanas nas quais ele desde sempre se moveu, i.e. a interpretação e explicação das noções de espaço, tempo e número.”¹⁴ (1002). A meu ver, é óbvio que Heidegger não abandona nem a instância do *Dasein*, nem o peso da analítica do *Dasein*, defendendo antes a posição bem conhecida que a ontologia do *Dasein* deve ser *completada* (e não substituída) por uma ontologia do ser, como expressamente dito na col. 1008: “ (...) a ontologia radical do *Dasein* [destaque B.S.] deve ser fundada no horizonte do problema do ser em si.”¹⁵ As poucas frases que especificam mais claramente como esta fundação deve ser pensada, parecem recorrer só e unicamente à terminologia de *Ser e Tempo*:

“Uma resposta para esta pergunta [da constituição ontológica e fundamental do ser-aí mítico] pressupõe a elaboração prévia da constituição ontológica e fundamental do ser-aí em geral. Se o modo fundamental do ser-aí, ontologicamente entendido, reside na »Sorge« (...) ¹⁶, ficará então evidente que o ser-aí mítico é antes de tudo determinado pelo »ser lançado« [*Geworfenheit*]. Contudo, não podemos fazer aqui mais do que aludir ao modo como o »ser lançado« confere uma articulação fundante à estrutura ontológica do ser-aí.” (1009).¹⁷

A última frase, no entanto, parece-me abrir um novo horizonte onde se começa pensar o ‘ser lançado’ como *Fügung* ou *Schickung*, i.e. como articulação que provém do ser ou até mesmo da própria História do ser.

No que diz respeito à presença e repercussão da obra sobre Kant e do debate com Cassirer que se seguirão imediatamente a esta recensão, não admira que se

¹⁴ “In der ursprünglichen Benommenheit durch das manhaft Wirkliche vollzieht das mythische Dasein die Artikulation der Dimensionen, in denen sich das Dasein als solches immer schon bewegt: die Auslegung und »Bestimmung« von Raum, Zeit und Zahl.”

¹⁵ “Die Wesensinterpretation des Mythos als einer Möglichkeit des menschlichen Daseins bleibt solange zufällig und richtungslos, als sie nicht auf eine radikale Ontologie des Daseins im Lichte des Seinsproblems überhaupt gegründet werden kann.”

¹⁶ Segue-se aqui, no original, uma referência ao texto de SuZ.

¹⁷ “Die mögliche Beantwortung dieser Frage setzt freilich eine vorgängige Ausarbeitung der ontologischen Grundverfassung des Daseins überhaupt voraus. Wenn diese in der ontologisch zu verstehenden »Sorge« liegt (...), dann zeigt sich, daß das mythische Dasein primär durch die »Geworfenheit« bestimmt ist. Daß und wie von der »Geworfenheit« her in die ontologische Struktur des mythischen Daseins eine begründete Artikulation kommt, läßt sich hier nur andeuten.”

encontram alusões nítidas a este assunto. Isto torna-se manifesto na parte final da recensão (1011), onde se pode ler que a imaginação como força fundante do ser-aí mítico deve ser entendida a partir de uma nova interpretação da função ontológica da *Einbildungskraft*, e também pela outra frase em que se diz: “Partir de um caos de »impressões« que estão à espera de serem »formadas«, é deveras insuficiente para compreender o problema filosófico da transcendência. Não só que seja insuficiente, pior é que encobre, já de antemão, o fenómeno originário da transcendência enquanto condição da possibilidade de uma qualquer »passividade«.”¹⁸ (1010). A análise que aqui se anuncia será apresentada, um ano mais tarde, no livro *Kant e o Problema da Metafísica*. Todavia, penso que o confronto com a análise do mito de Cassirer não se restringe ao horizonte destes dois projetos que se situam na vizinhança imediata da recensão, antes há uma série de motivos e marcas de pensamento que transcendem o horizonte do pensamento de então, abrindo caminho para muitas das temáticas que se associam ao pensamento pós-*Kehre*.

Bibliografia

Cassirer, Ernst (1997) [1925], *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil: *Das mythische Denken*, Darmstadt: Primus [PSF 2]

Heidegger, Martin (1928), Recensão de Ernst Cassirer, <Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 2: Das mythische Denken>, Berlin 1925, in *Deutsche Literaturzeitung* 21, 1000-1012 [reeditado in KM, 255-270]

Heidegger, Martin (1977) [1927], *Sein und Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. [GA 2] [SuZ]

Heidegger, Martin (1977) [1935-1946], *Holzwege*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. [GA 5] [Hw]

Heidegger, Martin (1983) [1935], *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt/M., [GA 40] [EiM]

¹⁸ “Der Ansatz eines Chaos von »Empfindungen«, die »geformt« werden, reicht für das philosophische Problem der Transzendenz nicht nur nicht aus, sondern verdeckt schon das ursprüngliche Phänomen der Transzendenz als die bedingung der Möglichkeit für jegliche »Passivität«.”

Heidegger, Martin (1991) [1929], *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. [GA 3] [KM]

Heidegger, Martin (1983) [1910-1976], *Aus der Erfahrung des Denkens*, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt/M., [GA 13] [ED]

Heidegger, Martin (2000) [1936-1953], *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M., [GA 7] [VA]

Heidegger, Martin (2000) [1910-1976], *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswegs*, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt/M., [GA 16] [Red]

Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (1984) [1947], *Dialektik der Aufklärung*, 10. Aufl., Frankfurt/M.

Kettering, Emil (1987), *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen

Sylla, Bernhard (2009), *Hermeneutik der langue. Weisgerber, Heidegger und die Sprachphilosophie nach Humboldt*, Würzburg.