

Ser e tempo: um livro gnóstico?

Juliano Pessanha

IBPW/IWA

Na página 81 da tese de doutorado de Hans Jonas, *A gnose e o espírito da antiguidade tardia*, lê-se:

Vimos, como nas sucessivas estações do caminho, ao passar as esferas cósmicas, a alma vai despojando-se de suas vestes mundanas, quer dizer, daquelas partes de si mesma em virtude das quais ela mesma é cósmica (mundana e impregnada de mundo) e que lhe cresceram como algo estranho na descida dos primeiros seres humanos através destas mesmas esferas. Vimos como tudo está organizado para esta futura acosmização [...] e que nela se vê a redenção. Como redimido resta o componente originário e não mundano da alma. Claramente temos aqui o protótipo mitológico de uma possibilidade do ser-aí que em suas entidades substancializadas mostram um possível processo interior de eliminação das referências mundanas e de redução a uma vivência limite a-cósmica. (Jonas, 2000, p. 81, tradução minha)

Se essa jornada da alma na direção de uma experiência de desmundificação radical caracteriza a gnose, em que sentido se pode dizer que também *Ser e tempo* de Heidegger reclama uma experiência a-mundana? Heidegger não ficou famoso por falar do ser-no-mundo? Como então dizer que ele submete o ser humano a uma perspectiva gnóstica de desmundificação?

O leitor iniciante de *Ser e tempo* logo percebe, não sem certo espanto, que o velho arsenal das faculdades que nos abriram o acesso ao mundo (percepção, intuição, intelecto) está ausente. Heidegger não menciona faculdades inferiores ou superiores. Não fala da sensibilidade e não há nenhuma escada cognitiva que faça passar de um primeiro momento mais obscuro e confuso (sensibilidade) a outros mais elaborados (intelecto). Não se trata também de rearranjar a dinâmica das faculdades e a sua combinatória. Isto é, se pensarmos no dualismo sensação/intelecto, não cabe apenas assumi-lo invertendo sua ordem hierárquica e afirmando, por exemplo, que o que se julga mais confuso é, na verdade, mais rico porque a sensibilidade já conteria uma “inteligibilidade nascente”, como faz Merleau Ponty. Não. O que se busca é deixar de lado o dualismo tradicional sensação/intelecto e mostrar como o acesso originário aos entes se dá por um novo caminho insuspeitado e não tematizado pela filosofia até então.

Que caminho é esse? Abandonar o primado da percepção, do ver perceptivo, não constitui um absurdo? Como encontrar os entes e acessar a realidade senão pela mediação de nossos sentidos? E, dentre eles, não foi sempre o olhar o mais celebrado, precisamente por ser aquele que permite melhor descortinar a realidade e melhor discriminar os entes segundo o seu aspecto? O Livro I da *Metafísica* de Aristóteles começa com o elogio do olhar:

Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações, pois, fora até da sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas, e mais que todas as outras, as visuais. Com efeito, não só para agir, mas até quando não nos propomos operar coisa alguma, preferimos, por assim dizer, a vista aos demais. A razão é que ela é, de todos os sentidos, o que melhor nos faz conhecer as coisas e mais diferenças nos descobre. (Aristóteles, 1979)

Contra esta opinião do primado do olhar – uma opinião de vinte e cinco séculos! – *Ser e tempo* vai falar de um ver que não é um ver perceptivo. Contra essa ideia de matriz grega de um olhar que contempla entes meramente dados ou simplesmente subsistentes – uma espécie de ontologia sossegada! – Heidegger introduz a ideia de um acesso instrumental aos entes. É a famosa crítica da ontologia da coisa e à ideia de que é o juízo que abre o acesso ao ente, de que sua descoberta é a exposição num discurso tipo S é P. Heidegger deixa para trás toda uma série de imagens metafísicas do homem-vidente e do mundo como sistema de coisas e itens, em nome do *dasein* agente-compreensor e do mundo como sistema de tarefas. Afinal, se o velho espectador apenas discernia as propriedades de algo real, agora o *dasein* envolvido e expectante se apropria de instrumentos, pois já compreendeu ali um sentido e articulou uma possibilidade.

Uma das consequências da noção de instrumentalidade (*Zuhandenheit*) é a superação da questão tradicional do conhecimento. Quando se pergunta a maneira como se dá a instauração do comércio gnosiológico (sujeito/mundo, espírito/real, etc.), encobre-se o “fato” de que esse comércio já aconteceu e que o ente intramundano já está descoberto. Isso significa que eu não pré-subisto encapsulado em minha natureza específica até o momento em que se abra alguma janela na consciência. Não. Eu já estou sempre lá fora, junto aos entes, e é só na medida desse comércio acontecido que eu mesmo posso ser. Se o ente intramundano já está descoberto-desvelado, é porque deve vigorar alguma espécie de luz. De que luminosidade se trata? Posto que não é nenhuma luz ocular (dos sentidos), nenhuma luz divina ou racional, trata-se, tão somente da luminosidade do sentido (da significação). Vale dizer que há uma cena significativa, uma trama cujo fio me é familiar (um sistema de remissões) e ao qual este ou aquele ente pertence ou não pertence, cabe ou excede, tem lugar ou exorbita.

Se um aborígene australiano se deparasse, no deserto, com um telefone celular, subtraída a hipótese de que ele fizesse daquilo um uso qualquer e insuspeitado (projetar possibilidades para o ente), diríamos que ele encontrou algo absurdo. O telefone excede a rede conformativa do seu mundo, não pertence ao conjunto das remissões que o aborígene entende. Mas algo só excede se pensamos numa relação: é só sobre a base de um mundo como conjunto de significações que um ente particular pode ter ou não sentido. O absurdo ratifica que o sentido já vigora e que um certo mundo aconteceu – ele não é ausência de sentido, mas contra-sentido sob a base do sentido acontecido. Essa base é o mundo na acepção existencial, um lugar iluminado a partir do qual o ente pode ganhar um ser. Aí, nesse lugar, o ente é. Está descoberto: foi compreendido e apropriado em função de uma rede de significatividade que, segundo Heidegger, constitui a própria estrutura do mundo. “Em todo instrumento, o mundo já está aí” (Heidegger, 2020, §18). Seria então o mundo, esse lugar iluminado onde acontece o sentido, finalmente a província última em que estaríamos assentados? Seria o mundo assim compreendido na acepção existencial, o alfa e o ômega, o continente último do nosso existir, o lugar onde conheço minha verdadeira fisionomia? E a resposta é não. Eu só sei quem sou no júbilo de uma experiência de desmundificação! O mundo, esse espaço aberto e por nós ocupado, essa cena legível e iluminada na qual o sentido se disseminou e eu me localizei como sendo alguém assim ou assado, tudo isso encobre quem realmente sou. Fixar-me aí equivaleria a um enfeitamento. É apenas quando a significatividade quebra e se retira (§40, *Ser e tempo*), quando rigorosamente já não posso encontrar nenhum ente (nem instrumento, nem eu mesmo), que o mundo se mostra como mundo e que emerge o quem do *dasein*. Eu não pertencço ao sentido e ao mundo. Transbordo e ultrapasso toda e qualquer determinação mundana. Pertencço ao aquém e ao além-mundo. A experiência heideggeriana que revela o quem do *dasein* equivale à vivência limite a-cósmica do gnóstico. A antropologia gnóstica

[...] ensina que o eu interior do ser humano, o pneuma (“espírito”, em oposição à “alma” = psyche) não é parte do mundo, não pertence à criação e ao domínio da natureza, mas que dentro desse mundo ele (o pneuma) é tão transcendente e tão impossível de ser conhecido em categorias mundanas como sua contrapartida extramundana, o Deus desconhecido. (Jonas, 2004, p. 239)

Neste sentido, pode-se dizer que Heidegger pregou uma peça nos daseinanalistas e nos terapeutas mundanos que trabalham com as noções de aumento ou encurtamento do poder-ser intramundano. Se o Heidegger de *Ser e tempo* é um gnóstico – como sustentou seu aluno de doutorado Jonas, mas também Karl Jaspers, Hans Blumenberg e Sloterdijk em várias ocasiões (e, entre nós, Zeljko Loparic no final dos anos 80) –, a terapia heideggeriana deveria consistir

em refazer o itinerário e o périplo da queda e da inserção-absorção no mundo até a redenção jubilosa da liberdade a-cósmica, ou, em termos heideggerianos, até a liberdade abissal da negatividade originária. Desmundanizar o paciente é convertê-lo em centelha e trazê-lo ao cerne do *êxtase místico* (Jonas, *A gnose e o espírito da antiguidade tardia*). Uma terapia heideggeriana baseada em *Ser e tempo* consistiria em trazer o paciente até onde se apaga a referencialização mundana e ele sente a “salvação”, isto é, a desessencialização gnóstica do ser no mundo. Uma experiência de sentir a pulsação viva do vazio que sou uma vez liberado do entulho do *self*-mundano.

Uma tal jornada da alma, que na via gnóstica consiste em tornar-se estranho ao cosmos e destacar-se do mundo – o mundo deve ser ultrapassado! –, pode ser comparada, em *Ser e tempo*, ao percurso de desfazer os encobrimentos e esquecimentos que nos enfiam cada vez mais fundo no mundo. Saímos das figuras mais endurecidas e esquecidas da temporalização do tempo, isto é, furamos como uma britadeira ou um líquido alquímico dissolvente, primeiro a estação do eterno e da substancialidade, depois furamos o tempo linear dos agoras, e depois, ainda, furamos o homem mundano cotidiano que responde “quem é, onde está e que horas são” em termos da tensão da vida diária e não a partir da insipidez da cronologia e dos agoras. Esse homem do cotidiano de Heidegger também é furável e ultrapassável na medida em que não é de carne e osso e envelhece, como o de Miguel de Unamuno, o que o encerraria na natureza, mas alguém que se move em estruturas de significação. Ele habita o mundo em virtude da luz da compreensão. Não se encerra na luz do sentido, pois o movimento de iluminar e de abrir-mundo também é feito por ele – diríamos pelo ele pneumático. Aquém ou além do sentido existe a pulsação e a intensidade sem sentido do abrir-mundo. Roberto Juarroz escreveu que “talvez o único sentido seja a intensidade sem sentido” (Juarroz, 1997, p. 165) e é esse o ponto da desmundanização a que Heidegger conduz. Ultrapassa-se assim o aparente mundanismo do homem cotidiano, pois, mais originário que ele, é a finitização do *dasein* nele. Assim como o pneuma dos gnósticos não se diz em categorias mundanas, o *dasein* também excede o mundo, pois para abri-lo deve transitar e movimentar-se aquém dele (movimento maior do cuidado e da temporalidade originária).

Cabe aqui citar a famosa passagem de Jonas:

Nesta concepção de uma existência transessencial que se auto-esboça livremente, eu vejo alguma coisa que se pode comparar ao conceito gnóstico da negatividade trans-psíquica do pneuma não-mundano. O que não tem natureza não tem norma, só o que pertence a uma ordem das naturezas — por exemplo a uma ordem de criações — é que possui uma natureza. Só onde existe um todo é que existe uma lei. Na concepção depreciativa dos gnósticos isso se aplica à *psyche*, que pertence ao todo

cósmico. O pneumático, porém, como não pertence a nenhuma ordem, está acima da lei, além do bem e do mal, sendo lei para si próprio na força do seu conhecer. (Jonas, 2004, p. 248)

Quando Heidegger substitui o animal humano pelo existente – o *dasein* é definido por sua relação com o nada, a antecipação existencial da possibilidade de não mais estar-aí –, esse encurtamento hermenêutico, na expressão de Ernildo Stein, recalca o nome de Charles Darwin e libera o humano da natureza e da submissão a um domínio de legalidade forte. Não mais natureza humana, mas “situações humanas” sempre frágeis e historiais (Stein, 1988). O mencionado encurtamento hermenêutico assegura a historicização radical da essência do *dasein* e abre o caminho também já assentado por Nietzsche para a vontade de desconstrução e de genealogias na filosofia francesa do pós-guerra.

Como lembra Jonas, a própria dimensão do presente em Heidegger não oferece nenhuma permanência ou sossego. O presente é o instante de iluminação do aí a partir da temporalidade extática. Ele é pensado sempre no quadro dessa movimentação originária, como se o *dasein* fosse um farol ou um fósforo que acende ou eclode a partir do nada, mas a chegada ao presente não significa adentrar uma região de sossego ou demora.¹ Quando esse presente esquece o contexto da mobilidade inicial, isto é, a ambivalência alética do não que doa a iluminação, o que sobra é o presente esquecido, que, privado da relação com o futuro e o passado originários, redonda “em queda, no palavreado, na curiosidade, no impessoal”.

Penso que o fascínio que *Ser e tempo* exerce sobre muitos de seus leitores tem a ver com o núcleo gnóstico da obra. Pessoas oprimidas e esmagadas pelo mundo, adaptadas e submissas, roubadas de gesto próprio e sem lugar, encontram, na experiência de desmundificação de si e de desreferencialização radical de contextos mundanos, uma espécie de antecâmara para um novo gesto possível. Experimentar-se como um núcleo vazio vivo permite uma segunda chance de ocupar o mundo! Sentir-se pneumaticamente é aliar-se a um aquém ou além-mundo que dissolve feito um líquido alquímico corrosivo o *self* falso adquirido na chegada ao mundo. Na experiência gnóstica de desmundanização há uma exaltação na qual a pessoa se experimenta como divina. *Ser e tempo*, nesse mesmo sentido, apresenta o *dasein* como uma espécie de rei no reinado da finitude. O mundo é vencido pela pulsação originária enquanto os mundanos são os atrofiados no esquecimento. Há uma espécie de transvaloração radical na qual os seres

¹ Na realidade fala-se muito sobre o “presente existencial”, mas não como uma dimensão independente com direito próprio. Pois o presente existencialmente “autêntico” é o presente da “situação”, que é constituída inteiramente através da relação com o futuro e com o passado. Ele reflete à luz da decisão, quando o projeto do futuro regressa ao passado dado (ao ser lançado), neste dando origem ao “presente” – que, por sua vez, é um produto dos outros dois êxtases temporais, uma função de seu incessante dinamismo, e não uma dimensão própria da permanência.

mundificados são vistos como objetificados e destituídos de pulsação, quase substâncias necrosadas diante de vagalumes poéticos.

É óbvio que, se Heidegger é um pensador dessa inicialidade transiente da iluminação, se é um pensador do movimento originário, ele terá dificuldades para explicitar o ser-em e as espacialidades existenciais mundanas. Esse é o ponto em que a esferologia sloterdijkiana completa Heidegger. Um pensador do movimento tem dificuldade de pensar a instalação no mundo:

Seu pensamento originário ou o que vem a ser quase sua proeza é o salto ou o lançar-se em uma circunstância na qual não encontra, nem em si mesma nem sob seus pés, outra coisa a não ser mobilidade. No seu caso, a cinética precede a lógica ou, se se permite o giro paradoxal, o movimento é seu fundamento. O impulso de sua palavra é expressar a mobilidade, ou melhor, alcançar, com a palavra-movimento, a mobilidade verdadeira e inevitável. (Sloterdijk *apud* Cordua, 2008)

Enfim, como poderia um ser-do-limite, da borda e do extremo, pensar o enraizamento, a determinação mundana e situações estáveis de inclusividade?

Nesse poema escrito para Hannah Arendt, revela-se o amor de Heidegger pela inicialidade.

A MOÇA QUE VEIO DE LONGE
 A estrangeiridade,
 que a ti mesma é estranha,
 é:
 Serrania do encanto,
 Mar da dor.
 Deserto da ânsia,
 Luz primeira de uma chegada.
 Estrangeiro: pátria daquele olhar único,
 Que dá início a um mundo.
 Começo é sacrifício.
 Sacrifício é a fornalha da fidelidade,
 Que ainda intensamente
 Arde as cinzas de todo incêndio e –
 Queima:
 Brasa da suavidade,
 Aparência de tranquilidade.
 Pequena amiga do estrangeiro, Tu –
 Mora no começo!

Pensar a inicialidade é estar posicionado na diferença. Quem pensa bem a diferença tem dificuldade de pensar a instalação no mundo. O olhar do movimento, o olhar que descortina a agoridade do agora, é cego e tendencioso em relação aos relaxados e sossegados que se

identificam com o mundo. Marina Tsvetáieva conta em seus diários que, nas raras vezes que entrou em salas com muitas pessoas, imediatamente percebia que só ela estava acordada enquanto todos os outros dormiam. Em Heidegger também não há identificação positiva com o mundo. Há retração e recuo.

A proposição apropriada no que diz respeito ao *dasein* no seu ser deveria ser *sum moribundus* (eu sou morrendo), moribundo não como alguém gravemente doente ou ferido, mas que enquanto eu sou, eu sou *moribundus*. O *moribundus* dá primeiro ao *sum* o seu sentido. (Heidegger, 1992, p. 317, tradução minha)

A diferença entre estar no mundo e já não mais estar nele – a primeira diferença explorada por Heidegger nos anos 20 – assegura ao *dasein* a constância da iniciação, o salto angustiado a partir do sem-apoio (Ab-grund). Estou aqui, mas já atravessado pela ausência, preocupado pela morte e interpelado pelo inesgotável negativo. Essa fratura rasga o *dasein* sem nenhuma chance de síntese. Estou aqui, mas não sou daqui! Quanto mais cindido melhor! Como anotou o gnóstico lisboeta Fernando Pessoa no *Livro do desassossego*, “sinto aqui o frio de ali” (Pessoa, 1999, p. 85). Estou aqui, mas sou de lá. Estou nesta estalagem, mas já escuto as rodas da diligência do abismo que vai me levar. Estou rasgado: sou um hóspede aqui, mas não desfaço as malas aqui, pois meu endereço é o aquém e o além-mundo. “Eu sou um signo sem interpretação. Eu quase perdi a língua no país estrangeiro”. Frases como estas de Hölderlin seriam normais numa cultura gnóstica. E frases como “eu sou o psicanalista e me chamo Bernardo” soariam heterodoxas e heréticas.

Se o moribundo é desconstituído pela ruptura e pela diferença, o mesmo vale para a criança heideggeriana. Em *Introdução à filosofia*, de 1928-29, ao tentar preencher a lacuna deixada em *Ser e tempo*, lacuna nomeada no §72 da obra de 1927 sobre o *dasein* infantil e o ser para o começo (mas também sobre o nexos na vida na qual o *dasein* tem continuidade), Heidegger afirma que sua criança nasce do movimento de esquiva. O nascedouro do infante heideggeriano é o não: “Enquanto esses fenômenos como a repulsa, a rejeição, a defesa não forem esclarecidos em sua estrutura ontológica não poderemos começar a interpretar um estado dessa natureza como o estado da criança em sua essência” (Heidegger, 2008, p. 132). O menino heideggeriano surge esquivo. Onde está o sim jubiloso da criança que, acompanhada do cuidador, sente estar criando o mundo? Onde está a criança que se estende expansivamente sobre o mundo? (Os winnicottianos sabem que o bebê cria o seio; a mãe, que apesar de já estar lá concretamente, não é uma coisa do mundo externo para ele). O bebê heideggeriano vomita o leite materno, o encontro matricial é um desencontro. Heidegger, como diz Sloterdijk, é um

pensador da catástrofe esferológica. Já Winnicott pensa a continuidade das sustentações e as patologias decorrentes das quebras da sustentação.

Referências

- Aristóteles, (1979). *Metafísica, Livro I*. In *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- Cordua, C. (2008). *Sloterdijk y Heidegger: la recepción filosófica*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Heidegger, M. (1992). *History of the concept of time*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2008). *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Heidegger, M. (2020). *Ser e tempo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2020.
- Jonas, H. (2000). *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía: de la mitología a la filosofía mística*. Valência: Institució Alfons El Magnànim.
- Jonas, H. (2004). *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Juarroz, R. (1997). *Decimocuarta poesía vertical: fragmentos verticales*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Loparic, Z. (1990). *Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papyrus.
- Pessoa, F. (1999). *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Stein, E. (1988). *Seis estudos sobre Ser e tempo*, Petrópolis, Editora Vozes
- Tsvetáieva, M. (2008). *Vivendo sob o fogo*. São Paulo: Martins Fontes.