

UMA INTRODUÇÃO AO TEMA DO DESTINO EM HEIDEGGER

An introduction to the theme of destiny in Heidegger

Marcelo J. Doro*

Resumo: O objetivo deste texto é apresentar os traços gerais da noção de destino nas diferentes fases do pensamento heideggeriano. Em *Ser e Tempo* (1927), obra da primeira fase, o destino é considerado a partir da facticidade do ser-aí, que como ente histórico, sempre só pode retirar suas possibilidades do mundo em que está lançado. A partir da virada, que introduz a segunda fase, o ser-aí deixa de constituir o centro da investigação ontológica e o destino passa a ser pensado como o destino do ser. Nessa nova perspectiva, o destino constitui aquilo que dá a um povo seu horizonte de possibilidade; o destino inscreve-se como a manifestação de sentido que orienta a compreensão de cada povo histórico, embora não como uma fatalidade. O problema de fundo que acompanha esta abordagem é a implicação que a noção de destino, trabalhada por Heidegger, traz para a consideração da liberdade dos indivíduos em relação à história que os precede.

Palavras-chave: Heidegger. Destino. Destino do ser. História do ser. Liberdade.

Abstract. *The aim of this text is to present the general lines of the destiny concept at different stages of Heidegger's thought. In Being and Time (1927), work from the first phase, the destiny is considered from the facticity of being-there, that as a historical being, can always and only get their possibilities from the world in which it is thrown at. From the turn, that introduces the second phase, the being-there ceases to be the center of the ontological investigation and the destiny starts to be thought as the destiny of Being. In this new perspective, the destiny is what gives to a people their horizon of possibility; the destiny shows up as the manifestation of meaning that guides the understanding of each historical people, though not like a fatalism. The underlying problem accompanying this approach is the implication that the destiny concept worked by Heidegger brings into consideration of freedom of the individuals in relation to history that precedes them.*

Keywords: Heidegger. Destiny. Destiny of Being. History of Being. Freedom.

“O nascimento é, em verdade, o começo do ser-aí *para si mesmo*, mas não o começo do *ser-aí*. Dito de outra forma, ele é o começo do comportamento de alguém determinado, mas não, tal como a facticidade, o começo para o comportamento.”
(Günter Figal)

Considerações iniciais

* Professor do Curso de Filosofia e da Área de Ética e Conhecimento da Universidade de Passo Fundo. E-mail para contato: <marcelodoro@upf.br>.

Antes mesmo de surgir como questão para a reflexão filosófica, a ideia de destino já figurava na mitologia da maior parte das culturas antigas.¹ Na tradição filosófica, o período helenístico-romano foi o que abrigou as mais intensas reflexões sobre o tema. Nesse período, o destino foi caracterizado, em termos gerais, como a força cósmica determinante que abarca cada coisa e cada indivíduo em sua existência singular.

O problema da conciliação da ideia de ordem cósmica com a pretensão de autodeterminação humana desde cedo se revelou: como conceber a liberdade humana em um contexto maior de determinação? A saída usual, apresentada pelos pensadores estoicos, incluía a rejeição da liberdade externa, enquanto possibilidade de interferir na ordem cósmica instaurada, e a aceitação de uma liberdade interna, que se definiria na relação de cada um com o destino que a todos governa. No seio do pensamento cristão, em que o destino é pensado como providência, a liberdade humana foi resguardada ao se considerar que a própria providência incluiria o livre-arbítrio em sua estrutura pré-concebida. A partir do advento da modernidade, a noção de uma ordem natural-causal começou a ser progressivamente dissociada do termo destino, sendo enfim tratada por termos como determinismo, necessidade, causalidade ou, simplesmente, como conjunto de leis imutáveis.²

Na contemporaneidade, especialmente através da crítica de Nietzsche ao sujeito autônomo e racional da modernidade cartesiana, a noção de destino recebeu nova configuração. Em oposição à ideia de causalidade, o destino passou a ser posto agora mais próximo ao indivíduo. Quando Nietzsche trata do *amor fati*, por

¹ Na mitologia grega, as Moiras – três deusas irmãs de aspecto taciturno que cuidavam separadamente do nascimento, da vida e da morte dos humanos e dos deuses – tinham um papel de destaque, sendo que nem Zeus poderia transgredir o que era por elas determinado sem com isso interferir na harmonia cósmica (Cf. GUIMARÃES, 1989).

² Para maior esclarecimento da noção de destino no pensamento ocidental, seria importante demarcar melhor, além dessa diferença em relação ao determinismo natural, também as suas fronteiras com os conceitos de fatalismo, predestinação, mecanicismo, sorte e azar. Contudo, tal empreitada extrapolaria demasiadamente as pretensões desta breve exposição.

exemplo, o que está em jogo é a aceitação e a volição da necessidade, que tem de ser assumida como passado e escolhida como futuro.

A noção heideggeriana de destino conserva alguns traços gerais do pensamento de Nietzsche, que se fazem notar principalmente em *Ser e Tempo*. Outra provável influência para a construção da noção de destino em Heidegger é Spengler, que na obra *O declínio do ocidente*, de 1918, aborda o destino na relação com a história, perspectiva que também Heidegger assumirá em suas considerações sobre o tema.

O texto que segue tem como objetivo apresentar de forma introdutória o contexto geral da abordagem do destino na obra de Heidegger, focando: 1) Facticidade e destino em *Ser e Tempo*; 2) A virada para a história e destino do ser. A primeira parte detém-se na principal obra do filósofo, representativa da primeira fase de seu pensamento, em que a analítica existencial ocupa um papel central na investigação da questão guia sobre o sentido do ser. A segunda parte retoma produções do período em que foi primeiro gestada e depois consolidada a virada de pensamento para a abordagem da história do ser. Desta fase, são analisados os escritos *A origem da obra de arte* e *A questão da técnica*.

1 Facticidade e destino em *Ser e Tempo*

A primeira elaboração significativa do tema do destino em Heidegger ocorre em *Ser e Tempo*, sua obra máxima publicada em 1927. A interpretação adequada do que nesta obra é posto como destino, demanda uma compreensão prévia de sua estrutura argumentativa e de seus conceitos centrais.

Ser e Tempo tem a intenção declarada de recolocar a questão pelo sentido do ser. Influenciado pelo método fenomenológico de Husserl, Heidegger busca suspender o juízos filosóficos tradicionais acerca do ser, dirigindo-se inicialmente ao fenômeno da compreensão vaga e mediana que cada um já traz consigo e que se

torna evidente no uso cotidiano que se faz do verbo ser: todos entendem o que significam expressões como “eu *sou* feliz”, “o céu *é* azul” etc. Essa condição especial do ente humano, de implicitamente guardar uma compreensão do ser, faz dele o ente especial a ser interrogado na investigação do sentido do ser. Esse interrogar assume a forma de uma *analítica existencial*, que tem como propósito a identificação das estruturas ontológicas fundamentais que constituem o modo de ser desse ente especial, cuja existência inclui a compreensão de ser.

Heidegger chama o ente humano, esse ente “que cada um de nós é e que tem o questionamento como uma possibilidade de seu ser entre outras”, de *Dasein* (SZ, p. 7)³. Trata-se de um termo que é empregado frequentemente para designar o “ser” ou a “existência” de algo, mas que Heidegger reserva exclusivamente para designar o modo de existir do ente humano. Ele explora a composição do termo, em que *sein* diz “ser” e *da* indica a indeterminação de um “aí”, para assinalar a constituição fundamental do ente humano como ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*). A análise do ser-no-mundo, a analítica existencial, é conduzida então em momentos distintos para a consideração do sentido de “mundo”, de “ser” e de ser “no” mundo.

Primeiramente, mundo é, para Heidegger, um conceito ontológico. Não deve ser tomado, portanto, como indicador abstrato do conjunto de tudo o que existe, nem tampouco como o espaço que contém tudo o que existe. Mundo é antes o espaço dinâmico e articulado da vida, é o “onde” do ser-aí; o ambiente de sua existência. Acima de tudo, mundo é para ser tomado como “mundo de sentido”. E para mostrar isso Heidegger parte da familiaridade que mantemos cotidianamente com o mundo.

Na lida cotidiana, tudo o que encontramos tem o caráter de *instrumento* (*Zeug*), ou seja, é algo que *serve para*: a caneta é *para* escrever, a cadeira é *para* sentar, o martelo *para* martelar etc. Quer dizer que, na atitude cotidiana, quando

³ *Sein und Zeit* (SZ). As citações de *Ser e Tempo* seguirão a paginação da publicação original, daí também a opção pela abreviação da obra a partir do título alemão. Os trechos citados seguem como referência principal a tradução para o português de Marcia Sá Cavalcante Schuback, com consultas à edição bilíngue alemão-português de Fausto Castilho e à tradução para o espanhol de Jorge Eduardo Rivera.

olhamos em volta não vemos meros objetos, mas coisas que servem ou não servem para aquilo que estamos a fazer. Nesse contexto, um graveto pode servir para escrever na areia, bem como, na ausência de um martelo, uma pedra pode se revelar útil para cravar uma estaca ou para quebrar nozes, por exemplo. O instrumento é o que é a partir de um contexto, que também inclui remissões a outros instrumentos: a caneta remete ao papel, que remete à mesa e à cadeira. Mas não para por aí. O contexto instrumental se estende ainda mais, de modo a implicar em suas referências o próprio corpo de quem escreve, além da língua usada na escrita e do conteúdo a ser registrado; e, se o que se vai escrever é um lembrete, nele já estão pressupostas relações com a memória passada e com as perspectivas futuras. No fundo, Heidegger propõe que tudo o que realizamos está integrado em um contexto referencial maior, na base do qual e com respeito ao qual estamos aptos a encontrar quaisquer coisas e lidar com elas. A essa base, já sempre assumida em toda relação com o mundo, Heidegger dá o nome de *significância* (*Bedeutsamkeit*). A significância constitui a *mundaneidade do mundo* (*Weltlichkeit der Welt*).

A ocupação cotidiana, movendo-se no interior da significância, encontra os entes *como* pertinentes para tal ou tal coisa; daí o caráter de *ser para* do instrumento. Mas Heidegger acrescenta que o todo referencial estruturado no *ser para* é sempre dirigido a um fim; a ele pertence o *para que* da ocupação. Assim, a caneta serve para escrever e a escrita é para registrar uma ideia; o registro tem como finalidade não esquecer, e não esquecer é um interesse do ser-aí. É, assim, no ser do ser-aí que a mundaneidade do mundo encontra a sua finalidade primária. Mas, de início e na maior parte das vezes, esse ente no interesse do qual a mundaneidade do mundo toma lugar, acaba não assumindo o protagonismo de seu próprio ser. Tal seria a marca de uma existência imprópria que toma lugar a partir da *facticidade* de uma existência em um mundo compartilhado.

Para Heidegger, é tão artificial imaginar uma consciência separada do mundo quanto imaginar um indivíduo isolado dos outros. Para ele, o ser-aí é em sua constituição fundamental ser-com outros. O próprio contexto instrumental traz constantes referências aos outros: a caneta foi comprada ou presenteada por alguém; o que se escreve com ela é uma carta para determinada pessoa que será entregue por alguém do sistema postal. Mas os outros, que surgem no interior do contexto referencial, não são utensílios com os quais o ser-aí se ocupa; com os outros o ser-aí se *preocupa* (*Fürsorge*), no sentido de cuidar, de estar atento, de prestar atenção. Esse comportamento em relação aos outros acaba, contudo, desdobrando-se em uma forma comum de ser que anula a individualidade, de modo que em seu cotidiano, na maneira de conduzir a vida, cada um é como o outro. Esse modo de ser como os outros, Heidegger chama de *impessoal* (*Das man*). O impessoal é a resposta para a questão sobre *quem* é o ser-aí na sua existência cotidiana: ele é o impessoal, uma forma comum de ser, pensar e agir.

Se há um problema filosófico em relação aos outros, esse problema não consiste, para Heidegger, em como podemos encontrá-los; antes, o problema consiste em ver como podemos nos encontrar a nós mesmos, uma vez que existimos inicialmente em um mundo compartilhado. A filosofia que parte de um “eu sou” isolado em seu mundo ergue-se contra a evidência dos fenômenos. De início e na maior parte das vezes o “eu” é um “a gente”, um “nós”; um autêntico eu só pode existir enquanto modificação dessa existência impessoal, que Heidegger chama de decadente. E afastando o aspecto moral desta constatação, ele reforça que a *decadência* (*Verfallen*) é um traço essencial do ser-aí. Decair no mundo, entregar-se ao impessoal é um fato da vida. Nesta constatação, já está presente um traço do destino: existir no modo da impessoalidade não é algo que se possa evitar; e mesmo que, num esforço consciente, o ser-aí assuma genuinamente sua vida, nunca poderá abandonar completamente o impessoal. Como alerta Tom Greaves, ao comentar este aspecto, “é essencial compreender que, no que concerne a

Heidegger, não há essa coisa chamada de vida autêntica, se essa significa uma vida plenamente desprendida da vida inautêntica do impessoal” (2012, p. 72). Estando fundamentalmente marcado pelo ser-com, o ser-aí jamais poderá se libertar plenamente das marcas de sua existência comum.

Para mostrar como seria possível ao ser-aí modificar a sua condição cotidiana de convivência regida pelo impessoal, Heidegger analisa o modo como esse ente é “no” mundo. Trata-se agora do terceiro momento da análise do ser-no-mundo, que tem lugar depois da caracterização dos fenômenos do “mundo” e do “ser” cotidiano do ser-aí, revelado na impessoalidade.

A constatação inicial sobre o modo como somos *no* mundo é que estamos *sempre* em algum estado de humor. Não possuímos sentimentos apenas ocasionalmente, senão que estamos constantemente sentindo a nós mesmo e ao mundo de um modo ou de outro; sentir, nesse sentido, é uma condição essencial de nosso ser-*no*-mundo. Confirma esse achado fenomenológico o fato de nunca podermos controlar completamente nossos humores, não obstante podermos alterá-los em alguma medida.

Os humores nos possuem tanto quanto nós os possuímos. E são eles que, de alguma forma, sempre nos dão a perspectiva de nossa relação com o mundo. Quer dizer: os humores revelam como estamos, quer dizer, revalam a quantas anda o nosso “aí”. Heidegger chama de *disposição* (*Befindlichkeit*) esse modo fundamental de nos percebermos, de nos *sentirmos* no mundo.

A compreensão exata dessa constatação exige que não se tome os sentimentos, os humores como eventos internos a um indivíduo; os humores acontecem “no” mundo; eles são a tônica do modo como o ser-aí se encontra em cada momento, em cada situação; e, enquanto tal, são eles que conferem a abertura inicial do engajamento que ocorre na ocupação com os instrumentos e na preocupação com os outros. Os humores captam as circunstâncias em que estamos, ou seja, revelam a facticidade de nosso *estar-lançado* (*Geworfenheit*) em

um “aí” (situação) cuja origem e continuação nos escapam. Daí Heidegger afirmar que são os humores que, por assim dizer, abrem primeiramente o ser-aí para o seu “estar” em um mundo, que co-originariamente articula-se em uma compreensão de si e dos entes que lhe vem ao encontro. Atrelada à disposição, a *compreensão* (*Verstehen*) aparece como um dos principais conceitos da analítica existencial. É por ela que o ser-aí “colhe”, da situação *em* que se encontra, as possibilidades de seu ser e, nelas, também as perspectivas possíveis para os entes na ocupação. “Colher possibilidade” não é um evento meramente passivo; pelo contrário, seu traço essencial é o *projeto* (*Entwurf*). Porque o ser-aí existe na forma de projeto (ou seja, como abertura para o futuro), é que algo pode aparecer (para a compreensão) como possibilidade ou impossibilidade.

Na compreensão o ser-aí se abre em possibilidades de ser que delineiam a própria estrutura do mundo em sua significância. Junto com a disposição, a compreensão caracteriza a abertura originária do ser-no-mundo. Mas o que se abre na disposição e é capturado na compreensão não se dá de forma arbitrária, no que importa notar para a discussão acerca do destino:

Enquanto existencial, a possibilidade não significa um poder-ser solto no ar, no sentido de uma “indiferença do arbítrio” (*libertas indifferentiae*). Sendo essencialmente disposto, o ser-aí já caiu em determinadas possibilidades e, sendo o poder-ser que ele é, já deixou passar tais possibilidades, doando constantemente a si mesmo as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou mesmo recusando-as. (SZ, p. 144)

A esta passagem deve-se somar as considerações de Heidegger acerca da interpretação como derivada da compreensão: quando interpreta suas possibilidades, o ser aí só o pode fazer a partir de um mundo de sentido já disponível, de modo que a interpretação é sempre uma elaboração da compreensão mais original; assim, as possibilidades do ser-aí jamais poderão se *descolar* do mundo histórico em que ele está lançado, sejam tais possibilidades alcançadas de modo autêntico (a partir de si) ou inautêntico (a partir do impessoal).

Disposição, compreensão e decadência constituem as estruturas básicas do ser-no-mundo que no § 41 de *Ser e Tempo* são apresentadas em conjunto para conceituar o *cuidado* (*Sorge*) como ser do ser-aí: a disposição indica a historicidade do já-estar em uma situação; a compreensão indica o projetar-se do ser-aí, entendido como um anteceder-a-si-mesmo através das possibilidades abertas na disposição; e a decadência indica que este projetar-se, a partir de possibilidades já faticamente delineadas, acontece a partir do mundo cotidiano da ocupação em que o ser-aí já se entregou desde o início ao impessoal. A compreensão projetiva indica mais precisamente o que Heidegger designa por existência, ou seja, a liberdade na qual está em jogo seu ser; mas esta já inclui também os outros dois momentos estruturais da essência do ser-aí, implicados de forma circular no cuidado⁴.

O sentido do cuidado é a temporalidade. Isso Heidegger se propõe a mostrar na segunda seção de *Ser e Tempo*, onde o estar-lançado (facticidade), o projetar-se compreensivo (existência) e o perder-se na ocupação junto aos entes do mundo (decadência) são liberados a partir das dimensões temporais do passado, do futuro e do presente, respectivamente. Tanto quanto os momentos estruturais do cuidado, passado, presente e futuro devem ser compreendidos de forma circular, sendo cada uma das dimensões igualmente implicada nas demais. O decisivo na interpretação heideggeriana da temporalidade é que ela seja vista como extática, como fora de si, não mais limitada às categorias do passado “que não é mais”, do presente “que é agora” e do futuro “que ainda não é”; na temporalidade extática, passado e futuro estão tão presentes quanto o próprio presente. O êxtase da temporalidade é o próprio estar fora do ser-aí no mundo. Daí a indicação da temporalidade como sentido do cuidado: o ser-aí é cuidado porque atenta para o que está por vir, mas também porque ele já tem sido antes e porque está junto às coisas do mundo; e tudo isso simultaneamente. Não haveria mundo se o tempo acontecesse de forma

⁴ Uma ampla análise da estrutura circular do ser do ser-aí é apresentada por Ernildo Stein em *Finitude e Compreensão* (2001).

linear, quer dizer, se o passado já não fosse, e se o futuro ainda não fosse; a significância do mundo cria-se nas êxtases do tempo, sendo o futuro a êxtase primordial (porque é com uma orientação para o que virá que, segundo Heidegger, o ser-aí lida com o passado e com o presente).

Além de ser extática, a temporalidade também tem como marca a possibilidade de ser estendida. E porque o tempo se estende em experiências e acontecimentos é que ele possibilita a historicidade. A análise que Heidegger conduz da historicidade do ser-aí “*busca mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque ‘se encontra na história’ mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal*” (SZ, 376, grifo do original). A constituição fundamental da historicidade é apresentada no § 74 de Ser e Tempo, onde Heidegger retoma a abordagem da facticidade para analisar a possibilidade de o ser-aí manter-se em uma relação autêntica com o passado. Anteriormente, no § 60, o filósofo já havia caracterizado o momento da *decisão* como compreensão do ser-para-a-morte que liberta o ser-aí para assumir seu estar-lançado. Agora, a decisão é tratada como a “transmissão de uma herança”, que é para o ser-aí o seu destino:

Quanto mais propriamente o ser-aí se decide, ou seja, se compreende sem ambiguidades a partir de sua possibilidade mais própria e privilegiada no antecipar da morte, tanto mais precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência. [...] Assim apreendida, a finitude da existência retira o ser-aí da multiplicidade infinita das possibilidades de bem-estar, de simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando-o na simplicidade de seu *destino* [*Schicksal*]. Este termo designa o acontecer originário do ser-aí, que reside na decisão própria, onde ele, livre para a morte, se *transmite* a si mesmo numa possibilidade herdada mas, igualmente, escolhida. (SZ, p. 384)

Diante da impossibilidade de romper com a história, quer dizer, de desvincular-se da tradição a que cada um está lançado, o existir autêntico consiste em assumir essa tradição e vivê-la como uma escolha. A existência autêntica não coincidiria assim com a arbitrariedade de um existir sem referência, senão que seria

a retomada e um modelo escolhido pelo ser-aí. Decisivo, quanto a isso, é a compreensão do destino como um legado tradicional que já sempre se deu, na medida em que o ser-aí é ser-no-mundo. Estar inserido em uma tradição, não é uma condição arbitrária e tampouco é uma condição que possa ser abandonada, pois, como constata Figal (2005, p. 290), quem se volta contra uma determinada versão do legado tradicional já aceitou a tradição como tal. E, no mais, mesmo o comportamento de voltar-se contra é algo que só se torna acessível, enquanto possibilidade, num contexto de comportamento historicamente produzido.

Nesse sentido, o comportamento do ser-aí é livre na escolha e na condução criativa de suas possibilidades de ser, mas determinado em relação ao contexto prévio que torna acessível tais possibilidades. Assim, o que Heidegger chama de destino é o legado histórico que antecede o comportamento individual, numa perspectiva em que o ser-aí deve ser compreendido como anterior ao seu próprio nascimento. Quer dizer: “O nascimento é, em verdade, o começo de ser-aí *para si mesmo*, mas não o começo do *ser-aí*. Dito de outra forma, ele é o começo do comportamento de alguém determinado, mas não, tal como a facticidade, o começo *para* o comportamento.” (FIGAL, 2005, p. 292).

Por estar de tal forma atrelada à tradição, a decisão pela qual o ser aí alcança seu destino, assumindo como suas determinadas possibilidades de ser que lhe são transmitidas, não é algo meramente individual. Sendo marcado fundamentalmente pelo modo de ser-com os outros, o destino já é sempre um destino compartilhado:

Se, porém, o ser-aí que é marcado pelo destino existe essencialmente como ser-no-mundo em companhia de outros, o seu acontecer é um acontecer-com, determinando-se como *destino comum* [*Geschick*]. Com este termo, designamos o acontecer da comunidade, do povo. O destino comum não se compõe de destinos [*Schicksalen*] singulares da mesma forma que a convivência não pode ser concebida como a ocorrência conjunta de vários sujeitos. Na convivência em um mesmo mundo e na decisão por determinadas possibilidades, os destinos já estão previamente orientados. É somente na participação e na luta que se liberta o poder de um destino

comum. O envio comum do destino do ser-aí em e com a sua “geração” constitui o acontecer pleno e próprio do ser-aí. (SZ, p. 477)⁵

Esta passagem de *Ser e Tempo* levanta suspeitas sobre interpretações correntes que localizam a possibilidade da autenticidade na individualidade do ser-aí. Temos aqui o esboço de uma apologia à comunidade como local do “acontecer pleno e autêntico” e não mais como local da “decadência e da impessoalidade”. Como esse destino comum poderia ser assumido de forma autêntica apesar da impessoalidade que domina a vida coletiva, Heidegger não explica. (Neste trecho também é possível ver resquícios de uma visão política que se tornará mais explícita depois da publicação de *Ser e Tempo*, por ocasião da associação de Heidegger ao partido nacional-socialista e de sua experiência como reitor da Universidade de Freiburg. Nesse sentido, é significativo notar a frequência com que seu discurso de posse na reitoria, de 1933, intitulado *A auto-afirmação da universidade alemã*, faz menções ao destino da nação, do Estado e do povo alemão.)

Essas considerações sobre o destino individual e o destino coletivo foram traçadas a partir das considerações de Heidegger acerca da historicidade vivida em sentido autêntico. Sobre como a historicidade é experienciada na inautenticidade, que é como o ser-aí existe de início e na maior parte das vezes, Heidegger reflete no parágrafo seguinte (§ 75), onde também aborda a relação entre o que se nomeia

⁵ Aqui é introduzida uma distinção entre *Schicksal* e *Geschick*, dois termos que na língua alemã são frequentemente intercambiáveis, comportando ambos o sentido de destino, de sorte, de sina. No contexto de *Ser e Tempo*, conforme a tradução já deixa indicado, *Schicksal* remete ao destino individual do ser-aí, enquanto *Geschick* refere-se ao destino coletivo que inclui os destinos individuais, sem ser uma mera soma deles. Nos escritos posteriores a *Ser e Tempo* esta distinção não é mantida, sendo que Heidegger falará por vezes na *Schicksal* ocidental ou na *Schicksal* dos alemães e noutras na *Geschick* de um indivíduo. Na medida em que a discussão sobre o destino passa a se relacionar mais com a história do ser do que com o ser-aí, o termo *Geschick* torna-se mais importante, sendo que Heidegger faz uma associação com *geschickt*, o passado do verbo *schicken* (enviar, ordenar, destinar): o destino do ser nomeia o evento, posto em marcha na origem do pensamento ocidental, que em seu desdobrar abre (isto é: prepara, arruma) um horizonte no qual os entes se tornam compreensíveis. No curso *O princípio do fundamento*, na oitava aula, o filósofo explica: “Habitualmente, nós entendemos por destino [*Geschick*], aquilo que é determinado pelo acaso [*Schicksal*] e que foi imposto: um destino triste, um mau, um bom. Este significado é um derivado. Porque ‘destinar’ [*schicken*] significa primordialmente: preparar, ordenar, levar cada um para onde ele pertence, por isso também instalar e iniciar” (HEIDEGGER, s.d., p. 94).

por “história pessoal” e “história do mundo”. Ele parte da tese de que, como ser-no-mundo, cada ser-aí é um reduto do acontecer da história individual e também da história do mundo. O passado do mundo mantém-se no mundo do ser-aí que é essencialmente um mundo compartilhado:

Em razão da transcendência do mundo, que se funda no tempo, uma história do mundo já está sempre “objetivamente” presente no acontecer do ser-no-mundo existente, *sem que seja empreendida historiograficamente*. E, ademais, porque a compreensão vulgar do ser compreende indiferenciadamente o “ser” como ser simplesmente dado, ela experimenta e interpreta o ser da história do mundo no sentido do que, sendo simplesmente dado, vem, torna-se vigente e desaparece. (SZ, p.389)

A compreensão cotidiana, orientada pelos entes que lhe vem ao encontro como coisas simplesmente dadas (*Vorhandenheit*), não alcança o sentido originário do destino. Para o ser-aí cotidiano o “destino” se dá nas oportunidades e circunstâncias que o lidar cotidiano abriga antecipadamente. Inconsistente em seu ser, o ser-aí cotidiano atualiza o “hoje”; guardando o imediatamente novo, ele já se esqueceu do antigo. Heidegger sustenta que, cego em relação às possibilidades abertas pela tradição, o ser-aí cotidiano, ao permanecer preso à impessoalidade, furta-se às escolhas e, nessa condição, apenas mantém e sustenta o “real” que sobrou do vigor da história do mundo, ou seja, as sobras e os anúncios simplesmente dados (SZ, p. 391). E assim, prossegue Heidegger, carregada dos despojos do “passado” que se lhe tornaram estranhos, a existência inautenticamente histórica busca o moderno, ao passo que a historicidade autêntica compreende a história como *retorno (Wiederholung)* do possível, e sabe, por isso, que “a possibilidade só retorna caso, num instante do destino, a existência se abra para a possibilidade, numa retomada decidida” (SZ, p. 392). Aqui, o que o termo *retorno* significa não deve ser confundido com a mera repetição do que já foi. A relação autêntica com o passado (facticidade) é alcançada no momento em que o ser-aí, reconhecendo sua pertença ao mundo histórico, busca nele os modelos e

oportunidades para sua ação futura. Os modelos e possibilidades herdados são dessa forma *revivados* pelo ser-aí em sua existência, não de forma mimética, mas criativamente.

A liberdade do ser-aí na relação ao legado cultural em que, como ser-no-mundo, encontra-se desde sempre jogado, é preservada assim com a afirmação da possibilidade de uma retomada criativa dos modelos herdados. Por *retomada criativa* há de se entender um tornar próprio a partir da situação presente. Claro que a liberdade que essa retomada criativa da tradição comporta não é uma liberdade plena, do tipo que permitiria ao ser-aí se construir de forma totalmente original. A noção de destino apresentada em *Ser e Tempo* permite apenas um tipo específico de liberdade finita, que o ser-aí pode desenvolver, desde que, afastando-se do impessoal, escolha autenticamente dentre as possibilidades herdadas.

A liberdade que *Ser e Tempo* reserva para o ser-aí não inclui qualquer independência em relação ao mundo histórico que o constitui ontologicamente. Trata-se de um liberdade concebida no horizonte finito das possibilidades que se abrem a partir da tradição. E, nesse sentido, as possibilidades de uma geração podem não ser as mesmas da geração anterior, mas foram de alguma forma possibilitadas pelo vigor de sua existência histórica.

2 A virada para a história e destino do ser

Ser e Tempo permanece como um projeto inacabado. Nos anos que se seguiram à sua publicação, Heidegger foi gradualmente se afastando daquele caminho de investigação. Os conceitos-chaves introduzidos por *Ser e Tempo*, passaram a ser usados em sentidos mais amplos. Além disso, cresceu a dedicação do filósofo ao estudo dos gregos e de Nietzsche. Nesse ponto, observa Ernildo Stein (2001, p. 301), as análises regionais começam a desdobrar-se lentamente para considerações diversas sobre toda a história da filosofia e parecem sugerir sua

rejeição; no decorrer desse movimento, a analítica existencial como caminho da interrogação pelo sentido do ser vai ficando para trás e novos modos de interrogar pelo ser se mostram necessários a partir daí. Esse afastamento gradual da abordagem de *Ser e Tempo* em direção a novas formas de colocar a pergunta pelo sentido do ser recebeu o nome de *virada* (*Kehre*).

Stein (2001, p. 302) sugere que as interpretações antropológico-existencialistas de *Ser e Tempo* teriam sido um dos motivos externos principais para o surgimento desse hiato entre o pensamento da década de 1920 e aquele dos anos posteriores. A isso se poderia acrescentar ainda os possíveis efeitos das críticas que a filosofia de *Ser e Tempo* passou a receber, sobretudo quanto a constatação de que a analítica existencial permanecia filiada à tradição da filosofia da subjetividade que se propunha a superar: de alguma forma, Heidegger havia almejado chegar ao ser através das estruturas existenciais da compreensão do ser que constituíam o ser-aí. Pela virada, essa perspectiva vai sendo aos poucos abandonada; o sentido do ser começa a ser pensado progressivamente de forma mais ampla e independente em relação ao ser-aí. Heidegger passa, então, a pensar o ser enquanto manifestação histórica. A história (do ser) torna-se o horizonte a partir do qual a pergunta pelo sentido do ser é posta, e não mais o ser-aí. A virada no pensamento heideggeriano caracteriza-se assim por uma mudança de perspectiva em torno da questão central sobre o sentido do ser, que continua sendo a questão central de seu filosofar.

E como os caminhos do pensamento heideggeriano não são lineares, como tampouco o são em qualquer esforço sincero de pensamento, há neles retrocessos e solavancos. Por isso os textos deste período da virada, e mesmo os textos que poderíamos classificar como posteriores a essa fase de transição, carregam ainda algumas variações de abordagem para a questão do ser. Mas, sem desconsiderar este fato, é importante ter presente o movimento da virada como pano de fundo para a compreensão dos textos produzidos pelo filósofo a partir da década de 1930.

Quanto à noção de destino, o que ressalta de imediato é que seu uso, bastante frequente nos textos que se seguiram à virada, também sofre alterações conforme o pensamento da história do ser vai se consolidando.

O ensaio *A origem da obra de arte*, fruto de conferências realizadas por Heidegger em 1936, é um texto do período de gestação da virada. Nele podemos ver ainda fortemente muitos dos conceitos centrais de *Ser e Tempo*, já um tanto transformados, trabalhados ao lado da perspectiva histórica de manifestação do ser. A noção de disposição, de afinação com o mundo, que na obra de 1927 estava vinculada aos sentimentos do ser-aí, agora é tratada como afinação mais elementar em relação a uma época histórica. E a compreensão que resulta dessa afinação já traz a marca de uma determinada “concepção de verdade” que predomina em cada período de manifestação do ser. Nessa perspectiva é trabalhada a arte, como aquilo que pode fundar e manifestar a verdade (o ser) de um tempo histórico:

A arte [...] é instauração no sentido de princípio. Sempre que o ente na totalidade enquanto ele próprio exige a fundamentação na abertura, a arte atinge a sua essência histórica como instauração. Esta aconteceu no Ocidente pela primeira vez na Grécia. O que futuramente “ser” quer dizer foi posto em obra de modo decisivo. O ente, assim aberto na totalidade, foi então transformado em arte, no sentido do que foi criado por Deus. Isto aconteceu na Idade Média. Mas este ente, por seu turno, foi de novo transformado, no início e no decurso dos Tempos Modernos. O ente tornou-se objeto calculável, suscetível de ser dominado e devassado. De cada vez irrompeu um mundo novo e essencial. De cada vez, a abertura do ente teve de instituir-se pelo estabelecimento da verdade na forma (*Gestalt*), no próprio ente. De cada vez, aconteceu a desocultação do ente. Ela põe-se em obra; semelhante por é levado a cabo pela arte. (OOA, p. 61-62)⁶

Essas épocas de manifestação do ser, da verdade do ser, são o que Heidegger chama agora de história do ser, sendo a arte aquilo que pode fundar uma época de sentido e revelar a um povo o significado essencial de seu tempo. E a história é compreendida neste contexto conceitual como o próprio acontecer do

⁶ *A origem da obra de arte* (OOA). As citações remetem às páginas da publicação em português da Edições 70, de Lisboa, em tradução de Maria da Conceição Costa.

sentido histórico que a arte funda e manifesta. “História não quer aqui dizer o desenrolar de quaisquer fatos no tempo, por mais importantes que sejam. História é o despertar de um povo para a sua tarefa, como inserção no que lhe é dado” (OOA, p. 62). Nisto se mostra agora o caráter de destino que marca cada época histórica: a tarefa de um povo é a vida a partir da verdade manifesta em seu tempo. A verdade de uma época é a própria estrutura de sentido que já em *Ser e Tempo* Heidegger chamava de mundo; daí a arte ser, enquanto manifestação de sentido, aquilo que funda e mantém aberto um mundo de um povo como o lugar possível de seu existir. Heidegger oferece um indicativo de como isso acontece pela descrição de um templo grego:

É a obra templo que primeiramente ajusta e ao mesmo tempo congrega em torno de si a unidade das vias e das relações, nas quais nascimento e morte, infelicidade e prosperidade, vitória e derrota, resistência e ruína, ganham para o ser humano a forma de seu destino. A amplitude dominante destas relações abertas é o mundo deste povo histórico. A partir dele e nele é que ele é devolvido a si próprio, para o cumprimento da vocação a que se destina. (OOA, p. 32)

Diferentemente da posição de *Ser e Tempo*, aqui as considerações sobre o destino não passam mais pela decisão do ser-aí singular em assumir sua facticidade. O destino é um evento que pertence ao mundo; e mundo é aquilo que tem lugar fora, é “o sempre inobjectual a que estamos submetidos enquanto os caminhos do nascimento e da morte, da bênção e da maldição nos mantiverem lançados no Ser” (OOA, p. 35). O mundo é “a abertura que se abre dos vastos caminhos das decisões simples e decisivas no destino de um povo histórico” (OOA, p. 38).

Em *A origem da obra de arte* o destino conserva o traço da facticidade, do que pertence à história comum, à cultura; mas já não há considerações em relação ao modo autêntico ou inautêntico de viver a relação com o destino, ou seja, de como conduzir a vida dentro das possibilidades delineadas em cada época. Contudo,

parece estar presente na abordagem que Heidegger faz da história neste ensaio a possibilidade de um povo inaugurar um novo destino, seja através de arte, do ato fundador de um estado ou do pensamento (OOA, p. 50).

Em escritos posteriores, como *A questão da técnica*, conferência de 1953, Heidegger já não fala de épocas de manifestação do ser e seus respectivos destinos. Neste texto, toda a história do ocidente é capturada no mesmo destino que mobiliza a descoberta de tudo no modo da disponibilidade (*Bestand*). *Composição* (*Gestell*) é o nome que Heidegger dá a esse destino do ocidente que vem desde os gregos e que ele identifica com a essência da técnica. A composição é um destino porque, embora seja sempre o homem que dispõe das coisas no modo da disposição, a força reveladora que o faz descobrir e lidar com as coisas como disponíveis não está em seu poder; o homem, como aquele que é desafiado a dispor, também pertence à disponibilidade, embora nunca possa ser reduzido a algo meramente disponível. Nesse ponto, Heidegger ressalta que “nunca chega tarde e atrasada a questão se e de que modo nós nos empenhamos no processo em que a própria com-posição vige e vigora” (QT, p. 27)⁷. E na resposta para essa questão surgem as considerações sobre o destino:

A essência da técnica moderna põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à disponibilidade. Pôr a caminho significa: destinar. Por isso, denominamos de *destino* a força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento. É pelo *destino* que se determina a essência de toda a história. A história não é um mero objeto da historiografia nem somente o exercício da atividade humana. A ação humana só se torna histórica quando enviada por um destino. E somente o que já se destinou a uma representação objetivante torna acessível, como objeto, o histórico da historiografia, isto é, de uma ciência. É daí que provém a confusão corrente entre o histórico e o historiográfico. (QT, p. 27)

⁷ *A questão da técnica* (QT). As citações indicam a paginação que o texto recebe no livro *Ensaio e Conferências*, publicado pela Editora Vozes, de Petrópolis, e pela Editora Universitária São Francisco, de Bragança Paulista. A tradução é de Emanuel Carneiro Leão.

Esses apontamentos sobre destino retomam elementos já apontados em *Ser e Tempo* e também em *A origem da obra de arte*: o destino está para o homem como o horizonte finito de suas possibilidades de ser. O destino delimita espaço de jogo a partir do qual as possibilidades da vida podem surgir de um modo ou de outro. O novo, nesta conferência é a preocupação de Heidegger em marcar a diferença do destino em relação à fatalidade⁸: “O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser, mas nunca é a fatalidade de uma coação” (QT, p. 28). E, na sequência, acrescenta que “o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino. A essência da liberdade não pertence *originariamente* à vontade e nem tampouco se reduz à causalidade do querer humano.” (QT, p.28)

A liberdade é posta aqui num nível mais fundamental, que inclui também, e principalmente, a relação do próprio homem com o destino em que está inserido. Para o homem moderno, entregar-se cegamente ao que se abre no modo da disposição constitui o perigo extremo de sua relação com o destino, pois dessa forma ele passa a compreender também a si mesmo como algo disponível, obstruindo dessa forma a abertura essencial que constitui sua liberdade. Nas palavras de Heidegger: “A com-posição é o perigo extremo porque justamente ela ameaça trancar o homem na dis-posição, como pretensamente o único modo de desencobrimento. E assim trancado, tenta levá-lo para o perigo de abandonar sua essência de homem livre” (QT, p. 34).

A outra possibilidade de relação com o destino apontada por Heidegger é o tornar-se ouvinte dele. E isso quer dizer: estar aberto à compreensão do destino como destino e, assim, poder responder-lhe de forma original. Em outros textos,

⁸ Esta preocupação também aparece no curso *O princípio do fundamento*. Na décima segunda aula do curso Heidegger explique que o destino do ser não é “algo de fatalista, pela simples razão, que ele não pode ser algo de semelhante” uma vez que “o ser, ao remeter-se, produz o campo livre do espaço de jogo temporal e com isso o homem primeiramente num campo livre liberta as suas respectivas possibilidades essenciais remetidas” (HEIDEGGER, s.d., p. 138). Em síntese, aquilo que em seu acontecer torna-se condição para a liberdade humana não pode ser coerentemente tomado como uma fatalidade.

Heidegger vai falar em serenidade como comportamento em relação ao domínio da visão de mundo da disponibilidade, acentuando com isso uma importante diferença no modo de conceber o destino, especialmente em relação a *Ser e Tempo*: nessa nova perspectiva, ao que parece, a relação “autêntica” com o destino não é a sua repetição, sua transmissão; antes, ouvir o destino é manter aberta a possibilidade de um olhar mais originário, alternativo àquele que se manifesta na essência da técnica. Com isso fica indicada a possibilidade da liberdade radical para um novo começo.

Considerações finais

Esse breve apanhado sobre a noção de destino em *Ser e Tempo* e em escritos posteriores à virada oferece a perspectiva inicial de que há uma continuidade, mas também significativas alterações na abordagem do tema em cada uma das fases. A herança de uma tradição, em *Ser e Tempo*, parece se deixar melhor apresentar pela metáfora dos caminhos iniciados, mas que precisam ser assumidos, escolhidos e criativamente trilhados. O “para onde” que a eles pertence fica a cargo da indeterminação da liberdade do ser-aí individual ou coletivo. Mas não fica indeterminado o modo autêntico de se relacionar com o passado, transmitindo-o através das próprias possibilidades, de modo que não é genuinamente livre o ser-aí que se mantém preso ao modo de ser impessoal.

O ensaio *A origem da obra de arte* mantém os traços gerais do destino como aquilo que dá a um povo histórico qualquer o horizonte de suas possibilidades. Nessa obra, contudo, parece ficar indicada a possibilidade de um povo fundar um novo destino pela arte, pela fundação de um Estado ou pelo pensamento; aqui o homem é posto em uma condição que lhe confere algum poder a mais no desdobramento histórico.

Por fim, na conferência *A questão da técnica*, o destino é, enquanto destino do ser, concebido como o grande destino do ocidente, comportando a ideia de um delineamento de possibilidades de relação com o mundo. Esse delineamento condiciona inclusive as possibilidades compreensivas do homem contemporâneo, o que inclui a própria possibilidade de identificar tal delineamento como um destino. A liberdade para uma proposta alternativa ao destino da técnica fica na dependência de que se reconheça o domínio técnico como o destino do ocidente.

A mudança de enfoque que esta abordagem introdutória permite identificar não indica, ao que parece, qualquer incompatibilidade aparente entre a consideração do destino ao nível do indivíduo, dos povos e da história em geral. Mas seria preciso um esforço maior de pesquisa para verificar mais bem em que medida, por exemplo, a abordagem do destino conduzida em *Ser e Tempo* poderia ser acomodada e complementada pela perspectiva do destino do ser.

Referências

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger. fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GREAVES, Tom. *Heidegger*. Porto Alegre: Penso, 2012.

GUIMARÃES, Ruth. *Dicionário da mitologia grega*. São Paulo: Cultrix, 1982.

HEIDEGGER, Martin. *A Auto-Afirmação da Universidade Alemã*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Covilhã: LusoSofia:Press, 2009. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_martin_auto_afirmacao_universidade_alema.pdf>. Acesso em: 01 out. 2013.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Trad. de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, [2000].

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. In: _____. *Ensaio e conferências*. 3 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006a, p. 11-38.

HEIDEGGER, Martin. *O princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, [s. d.].

HEIDEGGER, Martin . *Sein und Zeit*. 16 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução revisada de Márcia de Sá Cavalcante. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. (Edição Bilingue – Alemão e Português).

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Tradução de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger*. um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. 2. Ed. Tradução de Lua Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SPENGLER, Oswald. *A decadência do Ocidente*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1964.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude*: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.