

A TRANSCENDÊNCIA DO DASEIN E A QUESTÃO DA ALMA NO NEOPLATONISMO E NA MÍSTICA MEDIEVAL

THE TRANSCENDENCE OF DASEIN AND THE QUESTION OF THE SOUL IN NEOPLATONISM AND MEDIEVAL MYSTIQUE

José Carlos Gomes Marçal Filho¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é discutir o conceito de transcendência do Dasein e a possibilidade de elaborar convergências deste com a questão da alma no Neoplatonismo, mais especificamente com as ideias de Filon, Plotino e Proclo e o conceito de Negatividade da mística cristã Dionísio e Mestre Eckhart.

Palavras-chave: Transcendência. Dasein. Alma. Negatividade.

ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss the concept of Dasein's transcendence and the possibility of developing convergences with this concept and the question of the soul in Neoplatonism, more specifically with the ideas of Philo, Plotinus and Proclus and the concept of Negativity in Christian mysticism - Dionysus and Meister Eckhart.

Keywords: Transcendence. Dasein. Soul. Negativity.

¹ Doutor em Filosofia pela Universität Johann-Wolfgang-Goethe de Frankfurt/Main. Professor Adjunto de Filosofia da UFRPE. *E-mail*: introitu@hotmail.com

1 A TRANSCENDÊNCIA DO DASEIN

Uma das tarefas essenciais de *Ser e Tempo* era tornar claro o projeto concreto-desvelador da transcendência do Dasein para se conquistar o horizonte transcendental da questão do ser. A compreensão heideggeriana da transcendência funciona como uma ruptura entre seu pensar e o pensar metafísico da tradição, mais especificamente aquele consolidado pelo Idealismo em que se pensava o sujeito e o objeto como duas esferas distintas de articulação² — apesar de ser necessário fazer uma ressalva em relação ao capítulo IV da Fenomenologia do Espírito de Hegel. Aqui, o que temos é a compreensão de que o “mundo como totalidade não ‘é’ ente, mas aquilo a partir do qual o Dasein se dá a entender a que ente pode dirigir-se”³, logo deve-se abrir a possibilidade de compreender que o Dasein é de um modo tal que existe em-vista-de-si-mesmo e que o mundo se mostra como “aquilo em-vista-de-que o Dasein existe”⁴. É preciso, portanto, evidenciar o que significa a transcendência em termos heideggerianos.

No § 16 de *Ser e Tempo* somos interpelados pelo questionamento sobre o mundo a partir do fato de que este não é um ente intramundano — mesmo que o determine — e o atrelamento da questão do mundo com a cotidianidade entendida como o fato de que “à cotidianidade do ser-no-mundo pertecem modos de ocupação que permitem o encontro

² *Transzendenz, transzendent e transzendieren* derivam do latim *transcendere* que indica escalar (*scendere*), atravessar (*trans*). Os filósofos medievais aplicavam os termos *transcendens* e *transcendentalis* ao ser, à verdade, à unidade e ao bem. A universalidade da aplicação destes termos a todos os entes em todas as categorias e nos gêneros mais altos lhe conferiam esse caráter transcendental. Kant entende o termo transcendente como um conceito ou entidade que está para além de nossas experiências, reservando o termo transcendental àquilo que pertence às possibilidades de nosso conhecimento, mas não explica o que é a transcendência. Heidegger entende a transcendência como transcendência do Dasein e explica, como iremos demonstrar à frente, que a mesma possui quatro sentidos: transcendência ôntica, ontológica, fundamental-ontológica e epistemológica. Cf. INWOOD, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing, 1999. pp. 225-227.

³ HEIDEGGER, M. Sobre a essência do fundamento. In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 115.

⁴ 4 Op. Cit.

com o ente de que se ocupa”⁵. Heidegger irá analisar os quatro sentidos fundamentais da expressão mundo ao longo da tradição para deles extrair o conceito ontológico radical da mundanidade. O conceito de mundo — para ir além da tradição metafísica — é fundamental para se conquistar o sentido mais rigoroso de transcendência do Dasein. Heidegger se vale de uma compreensão quaternária da questão mundo: 1. É conceito ôntico e significa a totalidade dos entes; 2. Ontologicamente é o ser dos entes; 3. É o contexto, na esfera ôntica, “em que” de fato o Dasein vive e 4. Trata-se do conceito existencial-ontológico da mundanidade — discussão do § 18 e que traz à tona o conceito de conjuntura que se dá pela abertura da “significação como constituição existencial do Dasein, o ser-no-mundo”⁶ que se trata de uma condição ôntica da possibilidade da descoberta da totalidade inerente à conjuntura.

Como a questão do nada e da diferença ontológica está na base da ontologia fundamental e em seus desdobramentos, é preciso pensar o *principium rationis*⁷ — que reza que *nihil est sine ratione* — à luz do próprio nada. No curso *O Princípio do Fundamento*, Heidegger acentua o caráter de “devolver” presente em todo reconhecimento, já que *rationem reddere* significa devolver o fundamento e, ainda mais, todo conceber é *re-presentatio*. Ou seja: o que vem ao encontro, vem em direção ao eu representante. “Conforme o *principium reddendae rationis*, o representar tem de, caso pretenda que seja reconhecedora, dar de volta o fundamento daquilo que vem ao encontro ao representar, e isto quer dizer, dá-lo de volta a si mesmo (*reddere*)”.⁸ Heidegger opera uma mudança da tonalidade sobre o princípio do fundamento — *Nada é sem fundamento* — indicando que o mesmo é um falar sobre o ser, de que o ser mora em si como fundamentado. A radicalidade de tal postura leva a uma conclusão peculiar: o fundamento e o ser “são” o mesmo, mas o mesmo aqui não indica o igual — aponta para o fato inequívoco de que a essência do ser

⁵ Op. Cit. p. 115.

⁶ Op. Cit., p. 133.

⁷ Heidegger se refere ao tratado *Primaes Veritas* de Leibniz.

⁸ Idem. Op. Cit. p. 40.

“é” fundamento, e este já entendido como permanecendo fora do ser. Esta é a célebre compreensão do ser como o sem-fundo (*Ab-Grund*) da tradição da negatividade. Mas em Heidegger a radicalidade reside na pertença entre ser e fundamento:

Ser e fundamento pertencem um ao outro de modo concomitante. A partir da sua copertença com o ser enquanto ser, o fundamento recebe a sua essência. Inversamente, o ser enquanto ser rege a partir da essência do fundamento. Fundamento e ser ‘são’ o mesmo, não o igual, o que logo a diferença dos nomes ‘ser’ e ‘fundamento’ indica. Ser ‘é’ na essência: fundamento. Por isso o ser nunca pode anteriormente ter um fundamento, que o deva fundamentar. Em consequência disto o fundamento do ser permanece fora. O fundamento permanece fora do ser. No sentido de um tal permanece-fora do (*Ab-bleibens*) fundamento do ser, ‘é’ o ser o sem-fundo (*Ab-Grund*). Na medida em que o ser enquanto tal é fundamentado em si próprio, permanece ele mesmo sem fundamento. O ‘ser’ não cai no domínio do poder do princípio do fundamento, mas apenas no do ente.⁹

Heidegger afirma que o pensamento lógico — aquele que opera na esfera ôntica — pode conformar-se com a norma do pensamento, mas nunca ser elevado à instância do verdadeiro.¹⁰ Adentrar a esfera do verdadeiro é, portanto, adentrar o questionamento sobre o sentido do ser. A questão do fundamento e do nada se casam para dar novas possibilidades ao que a tradição ontológica havia soterrado¹¹: desvencilhar o pensamento de uma interpretação equivocada a respeito de suas origens e, num caminho de retorno, desvelar o sentido mais próprio do que nos foi legado pela tradição grega e des-construir a tradição metafísica onto-teo-lógica.

⁹ Op. Cit. p. 80-1.

¹⁰ Cf. ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras de origem*. Piaget: Lisboa. 2004, p. 54.

¹¹ Percurso este encetado — guardada as devidas proporções — pela a tradição da negatividade quando esta quer pensar Deus pela diferença — Deus e *Divinitas*, Deus e as criaturas — e pelo nada, a própria negatividade.

A análise hermenêutico-histórica — que aqui se dá especificamente através de um trabalho hermenêutico sobre o referido texto de Leibniz — visa demonstrar que aquilo sobre o que a nossa tradição havia se debruçado tão longamente deveria ser pensado a partir de um restabelecimento adequado da questão do sentido do ser sobre novos prismas, ou seja, reconquistando o lugar devido que o dizer desta mesma tradição possui.

Ao traduzir “*ῥύσις* por *Aufhebung*, Heidegger quer nos fazer ver que “*ῥύσις* é o movimento de eclosão, a emergência pensada verbalmente e dita na forma nominal (nunca réplica precisa à palavra grega), e é essa emergência que é *ser*”¹². O fundamento, o ser, só pode ser pensado pela diferença ontológica, pelo rendimento do pensamento a tal diferença, sem jamais querer enquadrá-lo através das regras que se dão na esfera ôntica, ou seja, o pensamento teórico proposicional calculador. O *Abgrund* é trazido para que o pensar possa ir além dos seus limites positivos e encarar o questionamento essencial de sua própria tradição e de seu elemento negativo.

Apenas possibilitando e desarticulando a rigidez com que esta mesma tradição pensou o homem e o mundo — daí a colocação da necessidade de se estabelecer a transcendência do Dasein e o lugar privilegiado do nada — é que se faz surgir no horizonte do pensamento o estabelecimento da diferença ontológica e uma nova possibilidade de pensar esta mesma tradição. Heidegger está muito ciente de sua tarefa: ao retomar a questão do sentido do ser em toda a sua radicalidade — e vislumbrar a necessidade de pensar o impensado daquilo que nos foi legado¹³ — ele afirma que “o pensamento do ser não procura apoio no

¹² Op. Cit., p. 49.

¹³ A questão de pensar o impensado de nossa tradição é delimitada por Heidegger em três questões basilares nomeadamente em relação ao pensar hegeliano: 1. Qual o objeto do pensamento em Hegel e Heidegger? 2. Qual a medida em um e outro para estabelecer-se um diálogo com a história do pensamento? e, por fim, 3. Qual é em um e outro o caráter deste diálogo? Em Heidegger temos: 1. O objeto do pensamento é o mesmo, portanto o ser, mas o ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente; 2. Estabelece-se um diálogo com a tradição historial enquanto se penetra na força do pensamento antigo e 3. O caráter deste diálogo não é mais o *suprassumir* (*Aufhebung*), mas o passo de volta apontando para o âmbito a partir do qual a essência da verdade se torna digna de ser pensada. CF. HEIDEGGER, Martin. A Constituição Onto-teológica da Metafísica. Identidade e Diferença. In: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). pp. 191-2.

ente”¹⁴. Trata-se, com efeito, de uma atitude que, dentro da analítica existencial, visa permitir ao pensamento essencial encontrar as palavras através das quais a verdade do ser seja alcançada na linguagem. É nesta busca, pela possibilidade de escutar-se atentamente o apelo do ser, que a analítica existencial se vê na incumbência de ir além do pensamento estabelecido pela tradição pensando o nada e o ser. Apelo este que nos remete, dentro dos pensadores da negatividade, ao apelo que a alma recebe insistentemente de Deus¹⁵.

A afirmação de que “o nada não permanece o indeterminado oposto do ente, mas se desvela como pertencente ao ser do ente”¹⁶ não se trata de uma igualdade entre ser e nada, mas sim de um co-pertencer — e isto mesmo porque *o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (Wesen), e só pode se manifestar na transcendência do ser no Dasein dentro do nada*. Este é, portanto, o ponto basilar de nossa discussão até aqui. É assim que Heidegger pode assinalar que “somente no nada do *Dasein* o ente em sua totalidade chega a si mesmo”¹⁷.

Chegar a si mesmo nos fala desta finitude radical que é a manifestação do ser no *Dasein* dentro do nada. É assim que o pensamento originário pode apropriar-se daquilo que Heidegger chama de o único acontecimento: que o ente é. A transcendência do *Dasein* — e devemos entender esta transcendência aqui como aquilo que se refere ao próprio *Dasein* humano, ou seja, sua constituição fundamental enquanto ente e que acontece antes de qualquer comportamento — é colocada para se ajustar, dentro deste percurso, ao nada e ao ser e à sua manifestação. Como explica Heidegger:

A transcendência constitui a mesmidade (ipseidade). Mas, novamente, não apenas a ela; a ultrapassagem sempre se refere também, ao mesmo tempo, ao ente que *não é o Dasein ‘mesmo’*; mais exatamente: na ultrapassagem e através dela pode apenas distinguir-

¹⁴ HEIDEGGER, M. **Que é Metafísica?** Op. Cit. p. 51.

¹⁵ O conceito de Deus referido aqui é sempre como este é compreendido pela tradição do pensamento da negatividade.

¹⁶ Op. Cit.. p. 43.

¹⁷ Op. Cit..

se e decidir-se, em meio ao ente, quem e como é um 'mesmo' e o que não o é. Na medida, porém, em que o *Dasein* existe como mesmo – e somente nesta medida – pode ele ter um comportamento (relacionar-se) *para com* o ente, que, entretanto, deve ter sido ultrapassado antes disso. Ainda que sendo em meio ao ente e por ele cercado, o *Dasein* enquanto existente já sempre ultrapassou a natureza¹⁸.

A ultrapassagem aqui indicada se refere, com efeito, à própria transcendência que é, em si mesma, a ultrapassagem que possibilita a existência. O indicativo aqui é: só sendo transcendente é que o *Dasein* pode “ultrapassar” a natureza e ser o mesmo, relacionando-se com os outros entes que se dão no mundo. Sem a transcendência não haveria *Dasein*, mas apenas seres simplesmente dados¹⁹. Deste modo é possível colocar a transcendência como ser-no-mundo. O mundo, neste sentido, nada mais é do que a estrutura unitária da transcendência e atribuída apenas ao *Dasein* humano, expressão que resume tudo o que é como unidade. Heidegger se vale da tradição para pensar a radicalidade da transcendência do *Dasein*.

A transcendência, portanto – e a partir da própria tradição – é pensada em quatro sentidos: 1. Transcendência ôntica: sentido próprio da cristandade que entendia que todo ente possuía um ser transcendente: Deus, o criador, transcende as criaturas criadas; 2. Transcendência ontológica: sentido dado por Aristóteles e seus seguidores medievais. A transcendência é entendida como *koinon*, ou seja, o sentido mais universal como é o caso do ser em relação aos entes. Entretanto, não torna clara a diferença mesma entre ser e ente; 3. Transcendência fundamental-ontológica: refere-se ao *Dasein* que está postado na clareira do ser envolvendo a compreensão do ser, ou melhor, posto na verdade do ser que não implica conhecimento explícito do ser, mas que assegura, em termos heideggerianos, a liberdade do *Dasein* e a ultrapassagem (*Übersteigung*) e 4. Transcendência epistemológica: o *Dasein* está aberto

¹⁸ Idem. **Sobre a essência do fundamento**. Op. Cit. p. 104-5.

¹⁹ Evidente que isso é apenas uma figura de linguagem, uma vez que é apenas através e pela própria transcendência que nós podemos pensar num ser simplesmente dado.

ao mundo intramundano o que pode indicar a transcendência cartesiana em termos, já que o Dasein transcende “o mundo” e não “os objetos”.²⁰ É a transcendência fundamental-ontológica que está no centro do pensamento heideggeriano:

A transcendência [...] refere-se àquilo que é próprio do Dasein e isto não, por certo, como um modo de comportamento entre outros possíveis de vez em quando posto em exercício, mas como constituição fundamental deste ente, que acontece antes de qualquer comportamento [...] A transcendência, contudo, é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-“se”-no-espaço.²¹

Ou seja, sendo a ultrapassagem possibilitadora, a transcendência se torna tema essencial para pensarmos a existência. Essa possibilidade que se abre pode se coadunar – em termos de uma hermenêutica que vise compreender as similitudes estruturais de conceitos equivalentes – com o tema medieval e neoplatônico da alma com a diferença ontológica e o conceito de *Ereignis* em Heidegger.

1.1 EREIGNIS E A ABERTURA DA ALMA

A importância da diferença ontológica²² se torna mais relevante quando entendemos que o Dasein é apropriado ao ser na sua co-pertença

²⁰ INWOOD, M. Op. Cit.

²¹ HEIDEGGER, M. **Sobre a essência do fundamento**. Op. Cit. p. 104.

²² Cf. o ensaio *As Aventuras da Diferença* de Gianni Vattimo na sua obra homônima. In: VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**. Edições 70: Lisboa, 1989. pp. 143 a 160. (Vattimo, neste ensaio, propõe discutir o esgotamento da força histórica da diferença ontológica a partir da conferência parisiense de Jacques Derrida de 1980, *La Différance*. Mesmo indicando o ocaso da diferença, e isto mesmo a despeito de seus pensadores mais contemporâneos – Derrida, Deleuze, Lévinas e Foucault – ele ressalta que mesmo havendo uma nostalgia no pensamento de Heidegger, já que o próprio Heidegger nomeia *An-denken* o pensar que pode pensar a diferença através de uma recordação que, ao recordar a diferença, recorda o ser, deve-se estabelecer uma distinção entre o modo de se debruçar sobre esta questão em Derrida e no próprio Heidegger. Para nós, de fato, este é um campo ainda muito vasto para o pensar e que aponta para questionamentos ainda não pensados).

(*Zusammengehören*) que se dá no *Ereignis*²³. Eis como Zarader explica este último vocábulo:

Er-eignis deve ser entendido segundo três direções semânticas: a ideia de captar com o olhar (*er-äugen*), a ideia do ser próprio (*eigen*), a ideia de ter lugar ou de se produzir (*sich ereignen*). Se mantivermos juntas estas três direções, o *Ereignis* aparece como esse “deixar vir a si”, essa “apropriação” ou melhor ainda esse “advento”, pelo qual o ser (da mesma maneira que o homem) se ilumina no que lhe é próprio, quer dizer na sua essência e na sua proveniência²⁴.

O homem, enquanto ente, faz parte da totalidade do ser. Ele pertence e é inserido no ser, mas “o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde”²⁵. O ser se apresenta ao homem e é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo e aqui reside a radicalidade ontológica do Dasein: “[...] somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto apresentar”²⁶. No comum-pertencer (*Zusammengehörigkeit*) o homem e o ser se dão enquanto modo pelo qual o homem está entregue ao ser e como o ser é apropriado pelo homem. A palavra que Heidegger usa para tratar da a-apropriação entre homem e ser é *Ereignis*. Como explica Heidegger:

A palavra *Ereignis* é tomada da linguagem natural. “*Er-eignen* (acontecer) significa originalmente: “*er-äugen*, quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com olhar, apropriar. A palavra *ereignis* deve, agora, pensada a partir da coisa apontada (*aus der gewiesenen Sache her gedacht*), falar como palavra guia do pensamento. Como palavra-guia (*Leitwort*), ela se deixa traduzir tão pouco

²³ Na tradução brasileira para a conferência *Identität und Differenz*, Ernildo Stein segue os passos da tradução francesa, *événement-appropriation*, e traduz *Ereignis* por acontecimento-apropriação.

²⁴ Op. Cit. p. 169.

²⁵ HEIDEGGER, M. **Identidade e Diferença**. Op. Cit. p. 182.

²⁶ Op. Cit.

quanto a palavra grega *lógos* ou a chinesa *Tao* [...] Ereignis apropria o homem e ser em sua essencial comunidade (*Das Er-eygnis ist der in sichwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen*)²⁷.

É determinado, deste modo, que o comum-pertencer (*Zusammengehörigkeit*)²⁸ aloja uma mesmidade entre ser e homem que só se pode dar exatamente pela diferença mesma entre ser e ente. O *Ereignis*, enquanto advento, permite que o pensar se debruce tanto sobre a identidade quanto sobre a diferença. A trindade estabelecida aqui – nada, transcendência do Dasein e diferença ontológica – forma o solo fundante de todas as possibilidades de se interpretar a própria analítica existencial numa perspectiva que conduz à possibilidade de convergência com a tradição da negatividade.

Inicialmente, contudo, é preciso acrescentar que o sentido de *abertura* do Dasein está relacionado com a compreensão heideggeriana sobre a $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ como este conceito aparece no *De Anima* de Aristóteles. Para Aristóteles, a $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ humana, seja no sentido da percepção sensível ($\tau\acute{o}\alpha\iota\omicron$) ou como conhecimento intelectual, é uma, uma abertura-para-receber transcendental²⁹. O termo latino *susceptiva* indica que a “alma”, em essência, está aberta para receber as formas dos entes. É neste sentido de abertura que Heidegger poderá alinhar conceitos fundamentais para seu pensamento: *Lichtung*, *Welt*, $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, diferença, a verdade do ser, destinamento do ser e *Ereignis*.

²⁷ Op. Cit. pp. 182-3.

²⁸ Comenta Ernildo Stein que há uma dupla acentuação neste termo, ou seja, ora acentua-se *comum-pertencer* ora *comum-pertencer*. O primeiro, segundo Stein, demonstra certo sentido hegeliano da identidade entre ser e pensar, ser e homem e que conduz a uma síntese, enquanto o segundo aponta para um âmbito do qual fazem parte, no mesmo, o homem e o ser. Assim como na tradição americana, optamos por manter o vocábulo Ereignis em alemão, especialmente para evitar uma possível confusão entre *Zusammengehörigkeit* enquanto “comum-pertencer” e *Ereignis*, segundo Stein, como acontecimento-apropriação. Cf. *Identidade e diferença*. Op. Cit. Nota 2 à p. 181.

²⁹ SHEEHAN, Thomas. Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics. In: **A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics**. New Haven and London: Yale University Press, 2000. p. 9. In: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/pdf/00-kehre.PDF>. Visitado em: 02/02/2010.

Ereignis é o termo que Heidegger usa para falar da pertença e abertura, ou seja, “Ereignis é a reciprocidade entre ‘precisar’ (*das Brauchen*) e ‘pertencer’ (*das Zugehören*): as entidades precisam de uma clareira para ser entendidas como isso ou aquilo e a *raison d’être* do homem é pertencer e ser esta clareira”³⁰. O movimento interno que se abre na abertura é o ponto crucial de constituição do Ereignis.³¹

O processo encetado por Heidegger para traduzir τὸ χρεῶν por *der Brauch* — aquilo que nomeia a salvaguarda da entrega da coisa à sua essência própria — bem como entender ἀλήθεια como desvelamento (*Unverborgenheit*), νόσις como o processo de eclosão e ocultação do próprio ser e εἶν no sentido da diferença (*Unterschied e Differenz*) permitem pensar Ereignis à luz deste “movimento” de re-velação.

Em Mestre Eckhart, assim como acentua Caputo, há uma similitude entre o conceito heideggeriano de Ereignis e aquilo que Eckhart denominou de “o nascimento do Filho” na alma³². Interessantemente,

³⁰ Op. Cit. p. 11.

³¹ Heidegger, na preleção *Tempo e Ser*, chega a afirmar que o único objetivo desta preleção era examinar o conceito de ser enquanto Ereignis, acentuando que o dizer de Ereignis é diferente do dizer do ser. Isso é possível de ser afirmado quando Heidegger escreve que “Ereignis não é o conceito supremo abarcador, sob o qual seria possível inserir ser e tempo. Relações lógicas de ordem não dizem nada aqui. Pois, ao meditarmos sobre o próprio ser e perseguirmos o que lhe é próprio, mostra-se ele como o dom do destino de presença garantido pelo alcançar do tempo. O dom no apresentar é propriedade do acontecer-apropriando. Ser desaparece no Ereignis. Na expressão: ‘Ser enquanto o Ereignis’, o ‘enquanto’ quer agora dizer: Ser, presentificar destinado no acontecer que apropria, tempo alcançado no acontecer que apropria. Tempo e ser acontecem apropriados no Ereignis”. HEIDEGGER, Martin. *Tempo e Ser*. In: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 269. Esta nota é importante se quisermos evitar uma identificação radical entre ser e Ereignis e perder o sentido de clareira e remetimento, uma vez que para Heidegger ser e tempo “só se dão no acontecer apropriador, deste faz parte o elemento característico que consiste em levar o homem, como aquele que percebe o ser, in-sistindo no tempo autêntico, ao interior do que lhe é próprio. Assim apropriado, o homem pertence ao ser”. Op. Cit. p. 270.

³² Caputo sempre faz questão de assinalar que tais similitudes convivem entre si com as mais radicais diferenças. Heidegger não procura por “santidade”, não se vale das Escrituras, da doutrina cristã-neoplatônica de que as ideias preexistem na mente de Deus e nem tampouco o ser de Heidegger é o Deus criador cristão. “As diferenças entre Heidegger e Eckhart são tão claras e tantas que elas ameaçam nos inundar antes mesmo que nós comecemos”. CAPUTO, J. Op. Cit. p. 155. Entretanto, deve-se saltar

nem Eckhart e nem Heidegger falam diretamente do “homem”: “Para ambos os pensadores, há algo mais profundo do que o homem, algo que não é meramente humano, que constitui a verdade, valor e dignidade do homem. Para ambos, há um fundamento escondido em que o ser mais verdadeiro e a natureza mais essencial (*Wesen*) residem”³³. Em Eckhart, trata-se de descobrir, assim como em toda a tradição neoplatônica, o fundamento secreto da alma que está para além da própria alma. Para Eckhart, a essência (*Wesen*) possui um sentido verbal e isso se evidencia quando Eckhart traduz o *esse* latino pelo *wesen* alemão, usando os termos *wesenheit* e *wesung* para traduzir *essentia*.

Em Eckhart, essa *Wesen* se refere ao “ser essencial”, àquilo que permite que algo seja. É nestes termos que Eckhart pode falar da transcendência do homem: “O ser essencial do homem não é para ser encontrado em sua relação com os entes, mas em sua relação com aquilo que transcende os entes, isto é, o ser”³⁴. Eckhart, para fugir de uma entificação deste fundamento, afirma que o fundamento da alma é “atemporal, inomeado e incriado”³⁵. Este fundamento, esta região, pode ser entendida, em Eckhart, como o “local” em que Deus e a alma se unem. É onde o homem permite que Deus seja Deus: é aqui onde se opera o “nascimento do Filho”, segundo Eckhart. Este “nascimento” procura divisar uma dimensão do homem — o ser do homem — que esteja para lá de uma determinação antropológica do mesmo.

De fato, Eckhart ultrapassa uma interpretação antropológica, já que o homem não é entendido apenas como um animal que é diferenciado por possuir a racionalidade: “Estas determinações do homem são metafísicas, isto é, elas tomam o homem como uma espécie que deve ser diferenciada”³⁶. Eckhart distancia-se desta abordagem quando afirma que o fundamento da alma é inclassificável, não pertence a uma categoria por

essa dificuldade inicial e apontar exatamente as similitudes existentes.

³³ CAPUTO, J. **The Mystical Element in Heidegger's Thought**. New York: Fordham University Press, 1986. p.156.

³⁴ Op. Cit. pp. 156-7.

³⁵ Op. Cit.

³⁶ Op. Cit. p. 157.

ser exatamente o “nascimento do Filho”. O Filho possui uma conexão ontológica com Deus:

A alma se transfigura, e se transforma, e é forjada exatamente naquela imagem que é o Filho de Deus. A alma é criada na imagem de Deus, mas os mestres dizem que o Filho é a imagem de Deus, e a alma é criada na imagem da imagem. Mas eu digo mais: o Filho é uma imagem de Deus acima de todas as imagens, ele é uma imagem da Sua essência de Deus oculta. *Desde ali, onde o Filho é uma imagem de Deus, do selo da imagem do Filho, a alma recebe sua imagem. A alma a tira de onde o Filho também a tira. Mas a alma não fica presa ali onde o Filho sai do Pai: ela está acima de todas as imagens [...] A alma conhece apenas o uno: ela está acima das formas.*³⁷

Como já indicamos, o desprendimento (*Abgeschiedenheit*) liberta a alma das imagens, dos entes, direcionando-a para seu próprio fundamento. O sentido ternário de Deus, Filho e alma possui o intuito de colocar o fundamento ontológico da alma para além das coisas sensíveis, a forma. Ela está “acima” de todas as imagens, quer dizer, ela possui como fundamento algo que não pode ser as coisas mesmas. O fundamento da alma não pode ser entendido como um ente: é o local em que Deus revela-se a si mesmo. No trecho citado, Eckhart fala de uma “essência oculta” que se direciona à imagem. A alma, assim como o *Dasein*, é entendido a partir de seu caráter de relação com seu fundamento que não é um ente. A alma não é algo que o homem possui, mas algo que possui e faz o homem ser o que é: além do *ego cogito*, da *res cogitans* ou do *animal rationale*, a alma é que permite que tudo isso seja possível.

Heidegger, entretanto, apesar de pensar o conceito de abertura a partir de uma interpretação sobre o termo $\psi\upsilon\chi\eta$ em Aristóteles, não está convencido de que o termo “alma” (*anima*) seja uma compreensão correta do caráter ontológico radical e essencial do homem. Na Quarta Lição da Segunda Parte da obra *O que quer dizer pensar? (Was heisst Denken?)*,

³⁷ MESTRE ECKHART. **Semões Alemães**. 46°. (Grifo nosso).

Heidegger limita-se à compreensão medieval do sentido ôntico dado aos termos *anima* e *animus*: “ ‘Disposição’, o coração do homem, tem um sentido mais amplo do que aquele dado no discurso moderno; significa não apenas o lado sensitivo e emotivo da consciência humana, mas o ser essencial de toda natureza humana. Em latim é chamado de *animus*, num sentido diferente de *anima*”³⁸.

Anima, nesta distinção, refere-se à determinação fundamental de qualquer ser vivo. O termo *animus*, portanto, segue a mesma direção ao indicar apenas a distinção do homem enquanto organismo vivo que pensa e é racional, o que, para Heidegger, permanece no traço fundamental de uma antropologia que possui bases numa abordagem biológica. *Animus* se refere à alma para além deste princípio da vida (*Lebensprinzip*): “ ‘Alma’ neste caso não significa o princípio da vida, mas aquilo em que o espírito tem seu ser, o espírito do espírito, a ‘centelha’ da alma de Mestre Eckhart”³⁹. Mas a falha dos medievalistas, incluindo Eckhart, é, para Heidegger, não entender que o homem é o ente que está aberto a seu ser e que na habitação desta clareira reside sua essência.

Caputo, contudo, crê que há um equívoco nesta determinação heideggeriana. A centelha da alma (*the “spark” of the soul* ou *Seelenfünklein*) refere-se à fonte ou ao solo originário e mais essencial do ser da alma. Esta distinção, todavia, não pode significar uma distinção da centelha como se a mesma fosse uma coisa: “O fundamento da alma não é uma ‘coisa’; ele não pertence a nenhuma ‘classe’ de coisas”⁴⁰. Não tem nada a ver com algo como gênero, espécie ou diferença. “A verdade simples é que com sua noção de a ‘pequena centelha da alma’, Eckhart concebeu o homem não como homem, mas como uma pura relação com o ser que é — para Eckhart — Deus”⁴¹.

³⁸ HEIDEGGER, M. *Was heisst Denken?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. p.152.

³⁹ Op. Cit. p. 153. [Para Heidegger, o que a palavra latina procura é designar o sentido originário das palavras memória (*Gedächtnis*) e pensamento (*Gedanke*) em seu sentido mais primevo (*Gedanc*). Cf. Op. Cit. p. 154]

⁴⁰ CAPUTO, John. Op. Cit. p. 159.

⁴¹ Op. Cit.

Eckhart pode, então, falar na necessidade que o homem tem de retornar à sua essência mais interior. Assim como o Dasein que é de modo radical e essencial em relação ao ser, a alma em Eckhart é esta relação que se dirige a Deus. Na sua teoria da criação — que antecipa em cem anos a concepção de Nicolau de Cusa sobre a teoria da relação — Eckhart acentua a diferença e a relação entre o Deus infinito e o ente finito, ou melhor, a criação é, “em Eckhart, modo de dizer tanto o absoluto quanto o relativo, ou o ‘relacionado’, em nossa terminologia”.⁴² Essa dimensão relacional permite Eckhart pensar o homem exterior e o homem interior: o primeiro é o homem ocupado com as tarefas do cotidiano, voltado para os entes, esquecido daquilo que está oculto, ou seja, o fundamento silencioso da alma; enquanto o segundo refere-se ao “homem nobre” que galgando graus de “plenificação descrito como elevação do ser”⁴³, atinge o sexto degrau que consiste em:

[...] despojar-se da imagem (humana) e no revestir a imagem da eternidade divina, pelo esquecimento total e perfeito da vida transitória e temporal, de modo tal que, feito filho de Deus, e atraído por Deus, o homem se transmude em imagem de Deus. Degrau ulterior ou mais elevado não há. E ali reinam a paz e a bem-aventurança eternas, pois o fim último do homem interior e do homem novo é: a vida eterna.⁴⁴

Assim como Eckhart, Heidegger alerta para os perigos de “tornar-se muito preocupado com os negócios da existência diária assim como esquecer a questão do ser”⁴⁵. Tanto o Dasein quanto a alma estão decaídos no sentido ontológico de estarem num modo público de ser que o afasta

⁴² GARCIA, Gilberto Gonçalves. **A visão da liberdade e o olhar relacional em Mestre Eckhart**: uma fenomenologia da criação segundo o pensar em Mestre Eckhart. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007. p. 18. Disponível em: http://www.4shared.com/get/evxjs-sH/Eckhart_Meister_-_A_viso_da_li.html;jsessionid=7872B187BB8B00C0AC1528A9A9566112.dc322. Visitado em 06/06/2010.

⁴³ Op. Cit. p. 127.

⁴⁴ MESTRE ECKHART. O tratado do homem nobre. In: MESTRE ECKHART. **O Livro da Divina Consolação**. 5. ed. Bragança Paulista: São Francisco, 2005. p. 93.

⁴⁵ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 160.

da escuta do sentido do ser. Ambos pensadores convocam o homem a retornar para o fundamento esquecido e isso como um homem que é “mais profundo do que qualquer coisa humana”⁴⁶.

Caputo não nega a filiação ao neoplatonismo cristão de Eckhart, e nem acredita que em seus sermões alemães ele atingiu outra esfera que faz uma ruptura com a tradição metafísica que o precede. Caputo defende apenas que a ideia de fundamento da alma enquanto *Seelenfünklein* permite compreender uma esfera de quietude que é mais profunda e originária do que o “barulho” da vida cotidiana. Mas ele já assinala o que nos interessa: há uma filiação de Eckhart ao Neoplatonismo. Como se opera, em termos do fundamento da alma, essa filiação?

Parece inegável que os traços fundamentais da mística eckhartiana – sua compreensão de Deus, mundo e alma – já estão presentes, em certa medida, na mística de Dionísio. A *unyo mystica*, em Dionísio, ou seja, a união entre a alma e Deus, sua deificação, é “alcançada por um processo de ‘desconhecimento’, em que a alma deixa para trás as percepções do intelecto tanto quanto a racionalidade do intelecto”⁴⁷. Neste estágio, a alma mergulha na “escuridão divina” e “conhece” o ser que transcende a afirmação e a negação. O pai que sustenta o Filho em Eckhart possui a mesma estrutura da consciência apofática em Dionísio no “desconhecimento” iluminador de Deus. Essa mesma compreensão pode ser dada ao percurso que a alma leva para atingir o Uno em Plotino ou o sentido de percurso ético que a alma faz para atingir Deus em Filon. Este caráter apofático, essencial na doutrina neoplatônica e na mística cristã, é assim entendido por Pondé:

A consciência apofática caracteriza-se por um modo de contemplar o nome (a “alteridade” de Deus) que altera o fazer ontológico (e com este, todas as formas

⁴⁶ Op. Cit. (Deve-se sempre acentuar que o fundamento da alma para Eckhart é Deus e “se ser é Deus para Eckhart, este ser não é exatamente o que Heidegger quer dizer com o ser enquanto o ser, o ser em sua diferença para com os entes”. Op. Cit. O sentido do ser em Heidegger possui o caráter epocal e de essência a-histórica a um só tempo. Em Eckhart, o fundamento é absolutamente atemporal e eterno).

⁴⁷ PHAN, Peter C. The Winsdow of Holy Fools in Postmodernity. **Theological Studies**. Milwaukee: Marquette University. 62, 2001. p. 743.

desdobradas de conhecimento). Se fôssemos descrever esse resto noético em chave profética, diríamos que o místico vê com os olhos transformados que *a natureza não existe* enquanto *suficiência*: qualquer *eidética* negativa implica uma redução do *ser* a apofática — pelo *nous*, dissocia-se, desnuda-se, depura-se o catafático a fim de processar a ascese, e este percurso caracteriza em grande parte as Questões Parisienses eckhartianas. A maiêutica eckhartiana revela-se como o *eidós* da dinâmica transcendente: superação contínua da angústia de referencia semântica ou pragmática. Sua obra dialética é uma ascética que define a noética como um tropismo para o Incondicionado: *denuatio* é o resultado da *vocação* do *nous* para a superação da atividade cognitiva entendida como *apreensão* do condicionado ou *relativo*. É isso que caracteriza a ultrapassagem da dianoética (conhecimento mediado). A *paidéia* eckhartiana será o esforço de em atitude dianoética (ou dialética) manter o conhecimento sem mediação: ou dito de outra forma, e mais precisa, é o movimento de fazer da dissolução dos nexos dianoéticos a *mediação* da teoria apofática (sua noética negativa).⁴⁸

Entretanto, devemos sublinhar que essa catástrofe parece indicar melhor esse apelo que Deus ou o ser fazem à alma ou ao homem. Apelo que quando ouvido e posto em marcha causa essa catástrofe. A mesma pode ser entendida tanto no sentido posto por Heidegger quando fala do Dasein em relação ao ser exposto em sua clareira quanto por Eckhart ou Dionísio quando falam do direcionar-se da alma para o apelo de Deus. Dionísio segue aquela ideia filoniana de que a alma se dirige de grau em grau à perfeição — diga-se distanciar-se do mundo — para abrir-se ao apelo divino. A similitude de Dionísio com Filon é tão acentuada que o primeiro chega mesmo a usar o exemplo de Moisés — que para Filon indica um modo de ser da alma em direção a Deus — como aquele que percorre esses degraus e atinge o *local* onde Deus reside:

[...] o divino Moisés recebe, em primeiro lugar, a ordem de se purificar, e depois a de se separar dos impuros, e que depois da purificação ele ouve as trombetas de múltiplos sons, vê numerosos fogos dos

⁴⁸ Op. Cit., p. 89.

quais os inumeráveis raios difundem um brilho vivo, e que, separado da multidão, atinge então a elite dos sacerdotes, o cume das ascensões divinas.⁴⁹

Interessantemente, Moisés ainda não está em relação com Deus e nem contempla Deus, já que este não é visível, mas contempla “somente o lugar onde Deus reside”⁵⁰. Mas devemos lembrar que a *Hierarquia Celeste* em Dionísio busca a semelhança divina, o quanto se pode, entre a criatura e Deus, assemelhando-se “Àquele que é seu próprio princípio”⁵¹. O “lugar” onde Deus reside parece indicar uma abertura em que o chamado para a alma se opera e para onde esta pode se dirigir. Este processo de “dirigir-se a...” como constituição ontológica fundamental da alma já está plenamente presente em Plotino.

Para Plotino, o processo das hipóstases conduz à compreensão da forma como relacionada a si mesma e com o outro: na *relação consigo mesma* indica o que ela é e na *relação com o outro* indica a totalidade. A forma do homem também se dá nesse processo relacional, acrescentando a temporalidade: “Notamos que Plotino sublinha uma distinção entre o homem eterno, representado aqui pela Forma do homem, e o homem no devir. Plotino evidencia o pressuposto da atemporalidade para que algo seja completo e, então, explicita que, enquanto a Forma do homem é eterna e, por isso, completa, o homem no devir só adquire seu acabamento e sua completude no tempo”⁵².

Na delimitação de sua antropologia filosófica, Plotino entende que a alma possui uma parte inferior e irracional que deseja e uma faculdade de perceber e sentir que iniciam seu distanciamento da esfera sensível em direção ao transcendente. O filósofo aparece na doutrina plotiniana como aquele que se move numa via superior, dialética, em direção ao Uno⁵³. Plotino reconhece que inicialmente o cume da viagem em direção

⁴⁹ *De Mystica theologia*. I, § 3, 1000C – 1000 D.

⁵⁰ Op. Cit.

⁵¹ *De Caelesti Hierarchia*. III, § 2, 165 B.

⁵² FERREIRA, Elisa Franca e. O homem a caminho do Uno nas Enéadas de Plotino: As Vias do Músico, do Amante e do Filósofo. **Archai**: As Origens do Pensamento Ocidental, n. 5, jul. 2010. p. 60.

⁵³ Plotino ainda fala do artista-músico e do amante. Cf. Op. Cit.

ao inteligível é *Noûs*, mas que este percurso se desdobra em direção ao princípio, o Uno. Mas não há uma ciência ou conhecimento entitativo sobre o Uno. O traço dado por Plotino é muito próximo à abertura enquanto solo ontológico privilegiado na analítica heideggeriana:

O tratado 9 (*Enéada* VI, 9 [9] 4, 1-5), por sua vez, sustenta que o Uno não pode ser apreendido por uma ciência ou intelecção (*lógos*), isto é, pela dialética, enquanto atividade discursiva. *A alma apreende (sýnesis) o Uno por uma presença (parousía)*. Ora, afinal, há uma parte ou algo da alma que viu o Uno e que não está misturada ao sensível, mas permanece sempre no inteligível; nessa contemplação, o sujeito e o objeto, o que é visto e a visão ela mesma são superiores ao raciocínio.⁵⁴

Esta presença possui o caráter ontológico originário da alma, uma vez que a mesma só é em relação ao seu princípio que é “maior” e “anterior” à mesma. Plotino indica claramente que a alma deve ir além do raciocínio, das imagens, da ciência entitativa, para conhecer o solo em que ela é de modo mais autêntico e, portanto, originário. Não se pode pensar numa modalidade ôntica de interpretação antropológica aqui dada: o sentido ontológico parece querer direcionar o pensamento para a contemplação da dinâmica ontológica que vai além de qualquer determinação de gênero ou espécie. Explica Pinheiro:

No entanto, nós mesmos não somos somente o nosso corpo, *nem ele pode nos definir naquilo que nos é mais próprio*. Como já dissemos, o ato próprio da alma é sua contemplação do intelecto, e é neste ato que somos mais nós mesmos: “Agora, nós não somos aquilo (o corpo em ato), mas somos o ato do intelecto (*he dê tou nooúntos enérgeia*), de modo que quando isso está ativo, nós estamos ativos.” No entanto, nós normalmente estamos identificados com estratos de nosso ser que não nos definem de modo mais eminente, isto é, estamos identificados com a vida múltipla do mundo terrestre. Mesmo sem prestarmos atenção ao ato inteligível de nossa alma, nós o somos de modo fundamental.⁵⁵

⁵⁴ Op. Cit. p. 61. (Grifo nosso).

⁵⁵ PINHEIRO, Marcus Reis. Inconsciente, Consciente e Cosmologia em Plotino. *Archai. As Origens do Pensamento Ocidental*. N^o 5, Julho, 2010. p. 51. (Grifo nosso). Em Proclo,

Plotino, enquanto neoplatônico, não se distancia de Filon no que se refere ao entendimento de que a alma – portanto a essência do homem – possui natureza que transcende qualquer caráter entitativo; mais ainda, assim como Plotino, Filon indica o processo em que a alma se direciona para seu fundamento que – assim como em Heidegger temos a relação do Dasein para com o ser – possui relação com Deus para além do sensível, da publicidade. Em Filon é preciso, para conhecer a unidade divina, ir além das criaturas, uma vez que Deus que é “Seu próprio brilho, é contemplado apenas por meio d’ Ele mesmo, sem que coisa alguma coopere à clara percepção de Sua existência”⁵⁶, só pode ser contemplado a partir do próprio Deus, ou seja, do próprio princípio.

Em qualquer sentido apontado, seja direcionando o pensamento de Heidegger para Mestre Eckhart ou à tradição neoplatônica anterior, é possível concordar com a observação de Caputo de que Heidegger – assim como a tradição citada – “encontra no homem algo mais profundo do que no homem mais do que seu comércio cotidiano com as coisas que o cercam”⁵⁷. Estas similitudes, já posta a questão do Ereignis e da abertura, conduzem para uma dimensão que segue as conquistas deixadas por Heidegger: pensar tais similitudes à luz do conceito mesmo de abertura, *Lichtung*, e do destinamento do ser que possui “parentesco” com o conceito de serenidade (*Gelassenheit*) em Mestre Eckhart dentro daquilo que denominamos de Tradição do Pensamento da Negatividade – tradição que tem Filon, Plotino, Dionísio e o próprio Eckhart como representantes. De fato, parece que as conquistas do neoplatonismo se consolidam em Eckhart e abrem novas possibilidades para o pensamento pensar a tradição – e isso mesmo a partir da desconstrução heideggeriana.

é dito que a alma é divina e que “iluminada, uniforme, simples e, como diz Sócrates, espetáculos imóveis se apresentam aos que estão perante os Deuses e para as almas que abandonam o tumulto abundante da geração e que ascendem à divindade pura e despojada de vestes de mortalidade”. PROCLO. *Sobre a teologia de Platão*. I, IX.

⁵⁶ FILON DE ALEXANDRIA. **De Opificio Mundi**. § 46.

⁵⁷ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 156.

REFERÊNCIAS

- CAPUTO, John. **The Mystical Element in Heidegger's Thought**. New York: Fordham University Press, 1986.
- ECKHART, Mestre. **O Livro da Divina Consolação**. 5. ed. Bragança Paulista: São Francisco, 2005.
- ECKHART, Mestre. **Traites et Sermons**. Paris: GF, 2000.
- FERREIRA, Elisa Franca e. O homem a caminho do Uno nas Enéadas de Plotino: As Vias do Músico, do Amante e do Filósofo. **Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental**, São Paulo: Anablume, n. 5, jul. 2010.
- FILON DE ALEXANDRIA. **Completed Work**. Resources Pages for Biblical Studies. Edição Eletrônica. Bilíngüe: Latim/Inglês. Disponível em: <<http://www.torreys.org>>. Acesso em: 25 jun. 2007.
- FILON DE ALEXANDRIA. **The Works of Philo judaeus**. Londres: George Bell & Sons, 1800. v. 1.
- GARCIA, Gilberto Gonçalves. **A visão da liberdade e o olhar relacional em Mestre Eckhart**: uma fenomenologia da criação segundo o pensar em Mestre Eckhart. 2007. 183 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- HEIDEGGER, M. **A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica**: identidade e diferença. São Paulo: Abril Cultural, 1989. (Coleção os pensadores).
- HEIDEGGER, M. Que é Metafísica? In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores). p. 223-261.
- HEIDEGGER, M. Sobre a essência do fundamento. In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).
- HEIDEGGER, M. **Tempo e Ser**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HEIDEGGER, M. **Was heisst Denken?** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- INWOOD, Michael. **A Heidegger Dictionary**. Oxford: Blackwell Publishing, 1999.
- PHAN, Peter C. The wisdom of holy fools in postmodernity. **Theological Studies**, Milwaukee, v. 62, n. 4, p. 730-752, 2001.
- PINHEIRO, Marcus Reis. Inconsciente, consciente e cosmologia em Plotino. **Archai: As Origens do Pensamento Ocidental**, n. 5, p. 49-58, jul. 2010.

PSEUDO-DIONÍSIO, O Aeropagita. **Obra Completa**. São Paulo: Paulus, 2004.

SHEEHAN, Thomas. Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics. In: POLT, Richard F. H. **A Companion to Heidegger's: introduction to metaphysics**. New Haven and London: Yale University Press, 2000.

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**. Lisboa: Edições 70, 1989.

ZARADER, Marlene. **Heidegger e as palavras de origem**. Lisboa: Piaget, 2004.