

Heidegger e sua época

1930 - 1950

Editora Clarinete

Comissão editorial:

Carlos Henrique Armani (UFSM)
Itamar Soares Veiga (UCS)
Lilian Simone Godoy Fonseca (UFVJM)
Nelson José de Souza Jr. (UFPA)
Roberto Wu (UFSC)
Sônia Maria Schio (UFPEL)

Diretor responsável: Itamar Soares Veiga
www.editoraclarinete.com.br

Heidegger e sua época 1930 -1950

Roberto Wu
(organizador)

Editora Clarinete
2014

Copyright © 2014, Editora Clarinete.

Todos os direitos para o BRASIL e países de língua portuguesa reservados e protegidos pelas leis em vigor, em cada um deles, sobre DIREITOS AUTORAIS a Editora Clarinete.

Capa: Luciana Silva Veiga

Revisão: Izabete Polidoro Lima

Projeto gráfico: Luciana Silva Veiga

Impressão:

Impresso no BRASIL

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

H465H

Heidegger e sua época 1930-1950/ Wu, Roberto (organizador).

– Porto Alegre: Clarinete, 2014.

XXX p. ; 21 cm – (Heidegger e sua época; v. 2).

ISBN 978-85-63829-04-7.

1. História da filosofia
2. Fenomenologia hermenêutica
3. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Crítica e interpretação
- I. Sá, Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de. II. Fragozo, Fernando Antônio Soares. III. Cardoso Neto, Libanio
- IV. MacDowell, João Augusto Anchieta Amazonas. V. Werle, Marco Aurélio. VI. Souza Júnior, Néelson José de. VII. Kahlmeyer-Mertens, Roberto Saraiva. VIII. Reis, Róbson Ramos dos.
- XI. Sena, Sandro Márcio Moura de. X Título.

CDU: 1(09):165.62

Catalogação na fonte elaborada pelo bibliotecário
Delmar Soares Veiga – CRB 10/962

Sumário

Prefácio	7
Heidegger e a política: o pensamento heideggeriano na década de 30	
<i>Alexandre Franco de Sá</i>	15
Sobre dois conceitos de arte em A origem da obra de arte	
<i>Fernando Fragozo</i>	39
Linguagem e transfigurabilidade: regresso ao “lugar do transcendental”	
<i>Libanio Cardoso</i>	65
Heidegger: O Pensar da Viravolta e a Viravolta do Pensar	
<i>João A. Mac Dowell</i>	99
O encontro da analítica existencial com a arte e a poesia	
<i>Marco Aurélio Werle</i>	129
Indicações para o pensamento do ser: Heidegger no início dos anos 30	
<i>Nelson de Souza Jr.</i>	145
Da centralidade do conceito de “diferença ontológica” em <i>Contribuições à filosofia</i>	
<i>Roberto S. Kahlmeyer-Mertens</i>	181
Aspectos da interpretação fenomenológica da vida animal no <i>Conceitos Fundamentais da Metafísica</i>	
<i>Róbson Ramos dos Reis</i>	197
O passado possível	
<i>Sandro Sena</i>	219

Prefácio

1930-1950: Uma época conturbada e decisiva para Martin Heidegger

Roberto Wu*

Com a presente coletânea, dá-se prosseguimento ao trabalho iniciado em *Heidegger e sua época (1920-1930)* (Porto Alegre: Clarinete, 2012), organizado anteriormente por Itamar Soares Veiga e Sônia Maria Schio. O leitor recebe assim a oportunidade de ser apresentado às temáticas mais marcantes do pensamento de Martin Heidegger, através do trabalho esmerado de estudiosos especializados em sua filosofia.

O período que esse volume trata (1930-1950) é marcado, de modo geral, pelo enfrentamento por parte de Heidegger das conquistas e limitações de sua atividade intelectual, que foi caracterizada inicialmente como *hermenêutica da facticidade* e, posteriormente, como *ontologia fundamental*. Não raramente, utiliza-se o termo viragem/viravolta (*Kehre*) para designar a mudança de postura e de perspectiva em sua trajetória filosófica. Nesse contexto, costuma-se dividir a obra de Heidegger em antes e após a viragem. O próprio Heidegger comenta numa carta a divisão que W. J. Richardson operou pela primeira vez ao interpretar a sua obra como um todo:

A distinção que você faz entre [Heidegger] I e II está justificada apenas na condição de que isto seja mantido

* Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

constantemente em mente: somente por meio do que [Heidegger] I pensou é que se ganha acesso para aquilo a ser pensado pelo [Heidegger] II. Mas o pensamento do [Heidegger] I se torna possível apenas se estiver contido no [Heidegger] II.¹

Contudo, talvez seja salutar certa cautela em relação à divisão entre Heidegger I e II, proposta por Richardson, e avaliada pela autointerpretação de Heidegger, pois não há uma unidade muito definida em sua obra, nem àquilo que corresponderia ao Heidegger I, na sua multiplicidade temática (Paulo, Agostinho, Lutero, filosofia transcendental dos valores, retórica, ética e metafísica aristotélicas, Dilthey, Schelling, Hegel, Kant, Platão, etc.), e muito menos em relação aos caminhos que o pensador trilharia no período pós-irrigem.

A breve filiação de Heidegger ao Partido Nacional-Socialista marca decisivamente o início do período abordado na presente coletânea. Do ponto de vista estritamente acadêmico, após o final da Segunda Guerra Mundial, Heidegger seria proibido de lecionar, por conta desse envolvimento com o Partido. Todavia, do ponto de vista estrito de seu pensamento filosófico, Heidegger percebera certos limites relativos à linguagem oriunda da ontologia fundamental, ao mesmo tempo em que, por outro lado, trazia para o centro de sua filosofia a obra de pensadores como Ernst Jünger, Friedrich Nietzsche, Friedrich Hölderlin, dentre outros, que estariam na base dos conceitos elaborados pelo autor de *Ser e tempo*, para compreender a configuração de nossa época como sendo a técnica. É expressivo como os termos e os motivos de seu pensamento estariam marcados pelas obras *O trabalhador* e *A mobilização total*, de Jünger, que o próprio Heidegger tenha se voltado para Nietzsche ao analisar detidamente sua obra (GA 6.1/6.2), para

1 HEIDEGGER, M. Preface. In: RICHARDSON, W. J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003. p. XXII.

pensar o fenômeno do niilismo, e que Hölderlin tenha se tornado a figura paradigmática de onde ele parte e para onde ele sempre retorna, autores que seriam decisivos para diagnosticar o cumprimento do primeiro início e a possibilidade antecipativa de um salto para o outro início. Assim, o próprio nazismo estaria no interior de uma configuração metafísica mais abrangente, que tomava o ente como fundo de reserva constantemente disponível, o que traía uma postura de assenhoramento do mundo por parte do ser humano, estando ele mesmo incluído como algo a ser exaurido.

É nesse período que Heidegger se volta mais detidamente à leitura e apropriação dos poetas, e é nesse momento que a obra de arte assume um lugar privilegiado em seu pensamento. Como se sabe, na ontologia fundamental e na hermenêutica da facticidade, Heidegger quase não aborda a obra de arte. Para alguns intérpretes, o esquema conceitual de *Ser e tempo* não daria conta do ser da obra de arte, pois essa não poderia ser apreendida adequadamente no contexto da *Vorhandenheit* e nem da *Zuhandenheit*. Por outro lado, a revisão do vocabulário relativo à história e à temporalidade, em direção ao acontecimento apropriativo (*Ereignis*), é assinalada já nesse contexto pelo caráter sempre conflituoso de instauração de mundo pela obra de arte com a retração da terra.

Diante desse “pano de fundo”, compreende-se a importância do artigo de Alexandre de Sá, que investiga a relação entre Heidegger e a política na década de 30. Especialista na relação entre Heidegger e nazismo, Alexandre de Sá propõe que se compreenda a ligação entre Heidegger e a política a partir de certos conceitos fundamentais, a saber, *Dasein*, *seer* e *ser-com*, que servirão como base para as discussões sobre a aproximação entre *ser-com* e a noção de comunidade do povo, o movimento de recusa de um “etnocentrismo nazi” para um reenquadramento do povo na sua relação de pertença ao *seer*, e a diferença entre estado e povo. Centrais em sua análise são

as balizas teóricas de Ernst Jünger, Carl Schmidt e o problema do “pensamento *völkisch*”.

Fernando Fragozo discute *A origem da obra de arte* a partir de duas concepções de arte que lá estariam. Inicialmente, o autor toma como ponto de partida a concepção de arte que ele rastreia até a análise de Rilke feita por Heidegger em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, como sendo uma “abertura fenomenológico-transcendental”, que retornaria claramente na descrição da obra de Van Gogh em *A origem da obra de arte*. A outra concepção de arte é denominada por Fragozo como uma abertura epocal (histórico-instauradora), trabalhada a partir de noções-chave como acontecimento (*Geschehnis*), o combate entre terra e mundo, a própria temática da “instauração”, a relação entre povo e obra.

O capítulo escrito por João A. Mac Dowell tematiza a noção de viravolta (*Kehre*), distinguindo a relação entre o Ser e o aí-ser no contexto de *Ser e tempo*, a viravolta do pensar, e por fim, a própria viravolta como tema para o pensamento, na medida em que a viravolta do pensamento heideggeriano seria determinada por uma viravolta intrínseca entre Ser e aí-ser. João A. Mac Dowell aprofunda a discussão sobre o sentido da viravolta, tomando como fiocondutor a noção fundamental de acontecimento apropriativo (*Ereignis*) proposta por Heidegger, e sua conexão com “a essencialização da verdade na historicidade do Ser e do aí-Ser”.

Libanio Cardoso analisa a questão da transcendência do ser-aí em meio à transformação operada por Heidegger a partir da década de 30, que parece se exprimir na mudança inerente à linguagem do próprio filósofo. Para tal tarefa, Cardoso elege a conferência *A Linguagem (Die Sprache)* e o livro *Meditação (Besinnung)*, como os textos adequados para um aprofundamento interpretativo sobre a relação entre transcendência e linguagem. O texto *A Linguagem* é dedicado ao poema de Georg Trakl intitulado *Uma tarde de inverno*. Nele, Heidegger

expressa a famosa tese *Die Sprache sprache*, que Cardoso desdobra por meio de uma exploração dos elementos da quadratura: céu, terra, mortais e divinos, e do significado do termo *evocação*. Em seguida, o autor remete a discussão ao texto de 1937/38, *Meditação*, à verdade do seer e à tonalidade afetiva, e conclui o texto sob o fiocondutor da noção de transfigurabilidade.

O texto de Marco Aurélio Werle situa-se a partir da questão sobre um suposto abandono, por parte de Heidegger, da filosofia da existência em prol da literatura e da estética. Sob esse pano de fundo, Werle realiza um percurso em que apresenta alguns dos momentos mais marcantes da abordagem heideggeriana sobre a arte, como o ensaio *A vontade de potência como arte*, presente no *Nietzsche I*, *A origem da obra de arte* e precisamente a noção de origem que é empregada lá; a interpretação do poético no discurso dos poetas (Hölderlin, Trakl, George e Rilke); a relação entre arte, técnica e ciência; a discussão entre a arte e o espaço, e a leitura das tragédias antigas.

Partindo do problema da liberdade, Nelson Souza Júnior mostra como Heidegger, em textos como *As fundações metafísicas da lógica*, *Da essência da liberdade humana*, *Da essência da verdade* e *Carta sobre o humanismo*, dentre outros, realizou uma articulação dessa temática com a questão da verdade. O autor propõe-se a demonstrar como a temática da verdade, explicitada a partir da concatenação de conceitos fundamentais correlativos, como desencobrimento (*Entborgenheit*), não encobrimento (*Unverborgenheit*), manifestação (*Offenbarkeit*), ocultação (*Verbergung*), ocultação do encoberto (*Verbergung des Verborgenen*), está relacionada com temas como errância (*Irre*), serenidade (*Gelassenheit*) e transição (*Übergang*), em meio a vários outros, de modo a clarificar o percurso temático do pensamento do ser.

O acontecimento apropriativo e a obra *Contribuições à filosofia* estão no centro da exposição realizada por Roberto S.

Kahlmeyer-Martens do pensamento da transição em M. Heidegger. Trata-se de mostrar a passagem do “fenomenólogo em ação” ainda em 1930 para o pensamento do *Ereignis*. Esse movimento é analisado por Kahlmeyer-Martens ao identificar momentos fundamentais dessa trajetória: *Ser e tempo* e insuficiência dos conceitos hauridos nessa obra para dar conta do acontecimento apropriativo, na aparente dificuldade de articulação da temporalidade estática do ser-aí com o tempo do ser, a viragem e a recolocação do lugar do ser-aí, e o problema da diferença ontológica, como temática central de sua obra tardia.

Róbson Ramos dos Reis propõe-se a explorar o tema da vida animal em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, obra privilegiada para se compreender o modo de ser da vida na obra heideggeriana. Para esse empreendimento, o autor situa a temática ontológica na perspectiva modal, estruturada a partir de instâncias normativas das quais é dependente a intencionalidade dos comportamentos com os entes, instâncias que são concebidas a partir de uma noção especial de possibilidade e cujas projeções compreensivas possuem o modo de ser da possibilidade. Róbson analisa conceitos decisivos desse percurso, como organismo, capacidade ou aptidão (*Fähigkeit*), subtração (*Genommenheit*) da abertura de mundo e pobreza de mundo, e dialoga com autores como Stephen Mulhall e Thomas Kessel, por exemplo, para propor a necessidade de uma repetição da hermenêutica da vida animal.

A partir da noção de *extemporaneidade* (*Unzeitgemäßheit*), Sandro Sena procura pensar a historicidade do pensamento filosófico, através do relevo de conceitos decisivos na trajetória heideggeriana, como medida, destino, época, começo, história do esquecimento do ser (*Geschichte der Seinsvergessenheit*), tradição e repetição, dentre vários, numa revisão profunda da totalidade da obra de Heidegger. Sena não se furta de localizar a proposta heideggeriana no interior de um contexto mais

amplo, em que diversas referências (Nietzsche, Hegel, Husserl, Dilthey, Gadamer) funcionam ora como contraponto, ora como mostra de proximidade.

Estes foram alguns dos temas concernentes ao período que o volume se propôs abordar. Pela excelente qualidade dos textos cedidos pelos pesquisadores que aqui participam, não há dúvida sobre a riqueza da contribuição desses estudos para os interessados no pensamento de Martin Heidegger. Agradeço a disponibilidade dos autores em participar desta coletânea, bem como a iniciativa da editora Clarinete de promover o estudo aprofundado, em suas diversas facetas, desse que é sem dúvida um clássico do pensamento contemporâneo.

Heidegger e a política: o pensamento heideggeriano na década de 30

Alexandre Franco de Sá*

A abordagem da relação de Heidegger com a política em geral, e com o nacional-socialismo em particular, parece hoje um tema já esgotado e exaustivamente explorado. Genericamente, pela consideração tanto da obra como da biografia, é hoje incontestável que Heidegger acolheu entusiasticamente aquilo a que em 1933 se chamava a “revolução nacional”, esperando da chegada ao poder do nacional-socialismo a edificação de um regime político no qual fosse ultrapassada aquilo que considerava ser uma concepção liberal do Estado e do povo. Contudo, também pela simples leitura da sua obra, sobretudo pelo acesso às lições, aos seminários e às conferências daquela época, torna-se incontestável que Heidegger não se tornou num pensador nazi nem procurou introduzir “o nazismo na filosofia”¹, não aderiu ao racismo nem ao nacionalismo socialis-

* Professor da Universidade de Coimbra.

1 Uso propositadamente esta expressão que constitui o título do livro de Emmanuel Faye publicado em 2005: *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Este livro é escrito com o pretexto de abordar dois seminários de Heidegger, então inéditos e entretanto publicados, em que supostamente se tornaria manifesta a verdadeira dimensão da adesão de Heidegger ao nacional-socialismo: o seminário *Über das Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, que não consta nas Obras Completas (*Gesamtausgabe*) devido a só ter sobrevivido por protocolos de assistentes ao seminário (cfe.

ta do novo regime, mas procurou pensá-lo naquilo que, segundo ele, poderiam ser as suas possibilidades mais profundas. A conhecida referência à “verdade interior e grandeza do movimento” nazi, a que Heidegger alude nas lições do semestre de Verão de 1935 sob o título *Introdução à Filosofia* (HEIDEGGER, 1983, p. 208), certamente não pode ser considerada uma “crítica” ao nacional-socialismo, como se sugeriu (VIETTA, 1989, p. 31), mas, longe de manifestar a adesão a características do regime como o racismo e o nacionalismo, expressa que Heidegger procurava encontrar nele uma “verdade” ou uma “essência” que ultrapassasse essas mesmas características.

No entanto, apesar de este enquadramento ser hoje claro, está ainda por fazer uma reconstrução completa da posição política de Heidegger a partir da obra já publicada. É para esta reconstrução que uma leitura dos seminários, das lições, dos discursos e reflexões da década de 30 – textos que são, em alguns casos, de publicação muito recente, como o seminário do semestre de Inverno de 1934-35 em torno da filosofia do direito de Hegel – não pode deixar de fornecer um contributo decisivo. É para esta leitura, bem como para a meta de assim reconstituir, numa perspectiva mais panorâmica, aquilo a que se poderá chamar pensamento político heideggeriano, que o presente texto se propõe contribuir. Em função desta meta, torna-se necessário passar por duas etapas que aqui procuraremos, ainda que sumariamente, percorrer. Numa primeira etapa, trata-se de identificar os conceitos fundamentais do pensamento de Heidegger que têm de ser convocados para a

DENKER, ZABOROWSKI, 2009, PP. 59-183); e o seminário *Hegel. Rechtsphilosophie* (HEIDEGGER, 2011, pp. 59-183). O livro de Faye, interessante pela contextualização histórica e biográfica das relações entre Heidegger e alguns intelectuais da época, manifesta, no entanto, uma completa incapacidade para analisar, sob o ponto de vista filosófico e mesmo histórico-conceptual, os seminários a que alude. Para uma confrontação com o livro de Faye, cf. a recensão por mim publicada: *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 28, 2005, pp. 419-425.

caracterização da sua confrontação com a política. Num segundo momento, será necessário ver de que modo é possível colher, a partir desses conceitos e, particularmente, a partir do tratamento que Heidegger lhes dá no contexto da década de 30, a posição filosófica de Heidegger sobre a política do seu tempo.

I.

1. *Dasein*

Começando pelos conceitos fundamentais que é imprescindível ter presente para esclarecer a posição política de Heidegger, dir-se-ia que o primeiro conceito que tem de ser mencionado é o de *Dasein*, ligado à noção de que o homem é, na sua essência, um “ser-aí”, um estar já sempre lançado no mundo e com ele de algum modo relacionado. Nas páginas iniciais de *Ser e Tempo*, Heidegger refere-se àquilo a que adiante chamará *Geworfenheit*, o “estar-lançado” no mundo como estrutura constitutiva do ser-aí: este não seria um mero *In-Sein*, um mero “ser-em” dentro do mundo, como a roupa dentro de um armário ou a água dentro de um copo (HEIDEGGER, 1986, p. 54)², mas um *Sein-bei*, um “estar pelo mundo”, no sentido de um estar já sempre com ele relacionado. Daí que o *Dasein* não seja uma presença no mundo, ou uma substância que está aí presente no mundo segundo o modo de ser de algo simplesmente presente (*Vorhandenes*), mas que seja ele mesmo já relação e transição. O modo de ser daquilo que pode ser pensado como o depositário de um conjunto de qualidades dele predicadas, como aquilo que está subjacente (*Vorliegendes*) a essas qualidades e, nesse sentido, como uma substância que se nos depara como um *ob-objectum*, é algo que

2 Daremos também a referência da última tradução de *Ser e tempo* em português, a edição bilingue de Fausto Castilho: HEIDEGGER, 2012, p. 171.

simplesmente está aí presente. Em contraste com o modo de ser desta simples presença substancial, o *Dasein* é essencialmente relação. É, aliás, esse o sentido último de *Dasein* ser um termo composto: *Da-sein* é, rigorosamente, a relação entre “ser” e um “aí” que o acolhe, um “aí” onde ele se espraia e vem a ser. E esta relação traduz-se, mais concretamente, na relação entre o homem e o seu mundo. É neste sentido que, para Heidegger, o homem, sendo ser-aí na sua essência, não é uma substância que se encontra no mundo e nele se situa, mas é em si mesmo relação, transição entre o ser e o seu aí.

Deslocando-se de uma metafísica tradicional – que tinha assentado no primado da substância sobre todas as outras categorias, bem como num primado do presente enquanto temporalidade que reduz passado e futuro a formas deficientes desse mesmo presente (o já-não e o ainda-não) –, Heidegger caracteriza o homem, enquanto *Dasein*, como um ente determinado ontologicamente pela sua solicitação pelo mundo. É este o sentido de determinar ser-aí como ser-no-mundo: sendo no mundo, o homem é desde sempre por ele envolvido, começando por estar já primeiro e quase sempre (*zunächst und zumeist*) ocupado e em cuidado numa rede de relações em que todas as coisas surgem como aí à mão, segundo o modo de ser de um estar-à-mão (*Zuhandenheit*) que constantemente as aproxima. Este envolvimento do homem pelo mundo quer também dizer que o homem está, enquanto *Dasein*, entregue a um turbilhão (*Wirbel*) cujo movimento o arrebat³. O ente no seu todo (*Seiendes im Ganzen*) assume assim, para Heidegger, o papel daquilo a que ele chama uma *Übermacht*, uma superpo-

3 Sobre a importância do remoinho ou turbilhão (*Wirbel*) no pensamento de Heidegger, cf. Alexandre Franco de Sá. “Linguagem e política: sobre uma Kehre implícita na filosofia de Martin Heidegger”. in BORGES-DUARTE, Irene et al., 2004, p. 365-378. Fausto Castilho traduz este termo, tão central quanto discreto, por “redemoinho”. Preferimos a tradução de Marcia de Sá Cavalcante por “turbilhão” (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 244).

tência. E ser homem, enquanto Dasein, é pertencer a esta mesma superpotência. Aquilo a que Heidegger chamará, a partir de meados dos anos 30, *Ereignis*, o acontecimento do ser enquanto apropriação, encontra justamente neste arrebatamento do homem pelo ente no seu todo o fundamento que o justifica.

2. *Seer*

Um segundo conceito fundamental de Heidegger, que se torna relevante para o esclarecimento da sua posição política, é o conceito de ser, a cuja especificidade Heidegger se referirá escrevendo “Sein” com “y” (*Seyn*)⁴. Se o Dasein heideggeriano é determinado enquanto tal pelo seu arrebatamento, o ser é aquilo que nesse mesmo arrebatamento vem a ser enquanto potência arrebatadora. A um tal vir a ser chama Heidegger “wesen”, verbo que, substantivado, constitui a palavra alemã que é traduzível por essência (*Wesen*). É essa a razão pela qual Heidegger diz que concebe a essência verbalmente. Neste sentido, quando se refere ao ser enquanto essência do ente, Heidegger não fala da *quiditas* do ente, daquilo que nele está presente como resposta à pergunta “o que é?”, mas antes daquilo que no ente vem a ser enquanto “essenciação”, *Wesung*; isto é, enquanto aquilo que não só vem a ser no ser do ente, mas que nele vem a ser como potência que o apropria e arrebatava. Com este conceito de ser, determinado a partir do sentido verbal da essência, Heidegger intensifica a relação de mútua pertença entre ser e ente, presente no próprio conceito de ser-aí. Uma tal mútua pertença está na base daquilo a que Heidegger chama a diferença ontológica. Se o ente é, o ser é aquilo que no ser do ente vem a ser; e que nele vem a ser não apenas enquanto diferente desse mesmo ser do ente, mas também como algo

4 Se “*Seyn*” corresponde a uma formulação arcaizante do termo “Sein”, que se mantém foneticamente invariável, e se, em português, há uma formulação do “ser” igualmente arcaizante e igualmente invariável sob o ponto de vista fonético (a grafia de ser como “seer”), creio que a tradução de *Seyn* por “seer” será a mais adequada maneira de traduzir a distinção heideggeriana.

que só nessa diferença pode vir a ser. Como diz Heidegger, numa formulação e extremamente precisa presente nas *Contribuições para a filosofia*: “O ente é. O ser vem a ser. O seer (como acontecimento-de-apropriação) precisa do ente para que ele, o seer, venha a ser” (HEIDEGGER, 1989, p. 30).

3. *Ser-com*

Finalmente, para além de “Dasein” e de “seer”, um terceiro conceito se torna imprescindível mencionar para o nosso propósito: trata-se do conceito de *Mitsein*, “ser-com”. Se ser-aí é já sempre estar exposto à superpotência do mundo, e se o ser vem a ser nesta relação, então a essência do homem enquanto ser-aí é a partir dos dois modos concretos de ser a exposição ao mundo que já sempre o determina (em *Ser e Tempo*, Heidegger designa tais modos como a expressão latina “*modi*”). Para tais modos, Heidegger forja os termos “autenticidade” ou “ser-ele-próprio” (*Eigentlichkeit*) e “inautenticidade” ou “não-ser-ele-próprio” (*Uneigentlichkeit*)⁵ (HEIDEGGER, 1986, p. 42-43).

Como seria inevitável, referindo-se ao modo como concretamente o homem é a partir do ser-aí, autenticidade e inautenticidade dizem respeito a possíveis relações com os outros, ou seja, ao “ser-com” do ser-aí. Não lhe chamando deste modo, Heidegger refere-se à inautenticidade como uma atitude individualista, autocentrada face aos outros: trata-se de se substituir aos outros, de viver por eles e, nisso, de se colocar, poderíamos dizer, no “centro do mundo”. Uma tal inautenticidade corresponde, como o próprio Heidegger afirma, a uma alienação tranquilizadora (HEIDEGGER, 1986, p. 178; HEIDEGGER, 2012, p. 499). Face à inautenticidade, a autenticidade surge justamente como um resgate do homem diante de uma tal existência. Trata-se de uma resolução (*Entschlossenheit*) para assumir-se no seu ser-aí, constituído pelo arre-

5 Fausto Castilho prefere traduzir *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit*, respectivamente, por “propriedade” e “impropriedade” (HEIDEGGER, 2012, p. 141).

batamento e pela exposição à superpotência do ente na sua totalidade.

Ser autêntico ou inautêntico são, então, os *modi* fundamentais do ser-com enquanto estrutura constitutiva do ser-aí. Neste sentido, tais *modi* são potências que disputam o homem exposto, na sua essência, a um mundo que o arrebatava. A sua essência está, então, marcada quer pela tendência para existir como se não fosse finito nem estivesse exposto ao mundo, numa fuga alienante e tranquilizante diante do seu próprio ser, quer pelo apelo (*Ruf*) – surgido como um imperativo de consciência (*Gewissen*) – para se assumir resolutamente como tal. A resolução adquire, para Heidegger, o carácter concreto de uma decisão (*Entschluss*) para que o homem não se coloque, de forma individualista, no centro do mundo, assumindo-se antes como pertencente a potências que, no contexto do seu ser-com, o ultrapassam e lhe assinalam um destino comum (*Geschick*), partilhado com outros numa história, numa geração, numa comunidade ou num povo. Como escreve Heidegger, numa conhecida passagem de *Ser e tempo*: “A assunção resoluta do “aí” fácticopróprio significa, ao mesmo tempo, a decisão para a situação” (HEIDEGGER, 1986, p. 382-383; HEIDEGGER, 2012, p. 1037⁶).

II

Depois de caracterizados brevemente os três conceitos fundamentais de que partimos – Dasein, seer e ser-com –, vejamos agora de que modo se pode encontrar neles a fonte para a compreensão daquilo que poderia ser um pensamento político de Heidegger, desenvolvido particularmente num contexto epocal em que o nacional-socialismo assumia o poder na Alemanha. Numa *Kehre* peculiar, num movimento de

6 Tradução alterada.

reviravolta, típico do percurso de pensamento heideggeriano, percorramos estes três tópicos em sentido inverso, procurando articulá-los com a questão política.

1. *O ser-com e a comunidade de povo*

Com o nacional-socialismo emergia, na Alemanha, uma doutrina política que se baseava essencialmente na ideia de uma pertença essencial do homem a um povo ou a uma raça. Nos seus *Fundamentos filosóficos do nacional-socialismo*, Otto Dietrich afirmava que o “individualismo” tinha sido a “imagem do mundo espiritual” da maior parte “dos filósofos do passado” e que, se “o indivíduo, o singular era para a filosofia de todos os tempos o centro de referência de todo o conhecimento em geral” (DIETRICH, 1935, p. 14), o nacional-socialismo baseava-se na compreensão do homem como ser colectivo: “O homem depara-se-nos no mundo não como ser singular, mas como elo da comunidade. O homem é, em todas as suas acções, ser colectivo, e só assim pode ser pensado” (DIETRICH, 1935, p. 16). Ao rejeitar a noção liberal de um homem individual essencialmente desvinculado dos outros e associado com eles apenas para sua protecção, numa sociedade que, formada a partir do “contrato social”, consistiria na limitação de uma liberdade individual primordial, o nacional-socialismo partia do princípio de que o povo era uma comunidade originária, cuja homogeneidade racial e cultural lhe permitia constituir-se já como um sujeito político. Para os juristas nazis, a filosofia do direito e a teoria do Estado nacional-socialista caracterizar-se-iam precisamente pelo reconhecimento do povo “em sentido político”. Para Otto Koellreutter, por exemplo, “a doutrina do Estado” teria de resultar do reconhecimento do “povo, em sentido político, e da raça”, sendo justamente nesse ponto que teria falhado «a doutrina do Estado liberal» (KOELLREUTTER, 1933, p. 36).

Se os Estados modernos se tinham baseado no conceito de soberania, com a sua origem latina em Maquiavel e Bodin,

e se um tal conceito se estruturava a partir da separação entre governantes e governados, o Estado nacional-socialista, introduzindo o povo como “povo político” ou “comunidade política”, ultrapassaria tal separação: o líder, o *Führer*, não seria propriamente um governante, mas uma emanção da *Volksgemeinschaft*, da “comunidade de povo”, que constituiria com ela uma unidade. Como escrevia eloquentemente o jovem jurista das SS Reinhard Höhn, então *Privatdozent* na Universidade de Heidelberg: “O princípio da comunidade põe-se na mais aguda contraposição ao princípio individualista do Estado soberano dos príncipes. Aqui não se governa, não se assenta numa relação de governante-subordinado, mas lidera-se. A liderança (*Führung*) e o séquito (*Gefolgschaft*) são os novos conceitos que hoje emergem” (HÖHN, 1934, p. 12). É esta a razão pela qual os juristas nazis insistem na diferença entre o *Führerstaat* alemão e o Estado fascista italiano (KOELLREUTTER, 1934, p. 7). Se este encontrava a sua origem na representação hegeliana do Estado como superação dialéctica da sociedade, como “potência suprema sobre a terra” e como instância na qual a “vida ética” da família e da sociedade adquiria realidade efectiva, aquele concebia o Estado apenas como um instrumento ao serviço da “comunidade de povo” ou do “povo em sentido político”. Os principais dirigentes nazis, sobretudo Alfred Rosenberg, insistirão frequentemente neste carácter instrumental do Estado, rejeitando a noção de Estado total (ROSENBERG, 1936, pp. 20-22) e dizendo que o Estado deixara de ser um “ídolo” para passar a ser um “meio” (ROSENBERG, 1933, p. 526).

2. Do ser-com ao seer: a rejeição do etnocentrismo nazi e a pertença do povo à superpotência do ser

Diante da rejeição nacional-socialista do individualismo liberal, e da alusão ao homem como um “ser colectivo”, a caracterização por Heidegger da essência do homem como ser-com pareceria estar perfeitamente adequada à doutrina

nacional-socialista. Heidegger não teria qualquer dificuldade em fazer corresponder o tratamento do ser-com, em *Ser e tempo*, à evocação do homem pelo nacional-socialismo como emanção da “comunidade de povo”. No entanto, por mais que fosse fácil fazê-lo, ele explicitamente não o faz. Embora continue a rejeitar um liberalismo no qual o homem seja colocado como centro do ente, caracterizado por uma liberdade que não é entendida senão negativamente como desprendimento e ausência de vínculo com a sua situação, todo o esforço de Heidegger se concentra em fazer com que a sua rejeição do liberalismo não seja confundida com a rejeição do individualismo liberal, pela qual os dirigentes e os juristas do nacional-socialismo colocavam o povo e a comunidade como o centro do ente e o valor supremo de que tudo decorreria e a que tudo estaria subordinado.

Este esforço de demarcação de Heidegger relativamente ao “princípio da comunidade” nazi – esforço esse que é o ponto de partida da sua posição política – radica precisamente no cerne da sua filosofia. O ser-com do homem encontra o seu fundamento no “seer” enquanto acontecimento arrebatador ou potência apropriadora desse mesmo homem. Colocar a comunidade ou o povo como centro do mundo seria colocar o homem – como Heidegger escreverá mais tarde, na *Carta sobre o humanismo* – como “senhor do ente”, prolongando a sua alienação em relação à pertença ao ser, à condição de “pastor do ser”, que constitui a sua essência. O colectivismo que animaria os dirigentes e os principais juristas do nacional-socialismo prolongaria, assim, numa versão colectivista, a mesma alienação que o liberalismo tinha explorado de forma individualista. Um tal colectivismo etnocêntrico (a que Heidegger chama “pensamento *völkisch*”) participaria então da essência do liberalismo e seria, nesta medida, liberal na sua essência. Este colectivismo ignoraria, como escreve Heidegger nas notas que

formarão as *Contribuições para a filosofia*, “que o povo nunca pode ser meta e fim, e que tal opinião é apenas uma extensão ‘*völkisch*’ do pensamento ‘liberal’” (HEIDEGGER, 1989, p. 319). É face a um tal liberalismo que, para Heidegger, se teriam de descortinar outras possibilidades para o nacional-socialismo que então despontava na Alemanha, demarcando-o de um pensamento racista e etnocêntrico. E é à tentativa desta demarcação que Heidegger se vai entregar explicitamente a partir de 1933, tanto durante o período do seu reitorado em Freiburg quanto imediatamente após este período.

No esforço de demarcar a sua distância em relação a um “pensamento *völkisch*”, que estabelecia a “comunidade de povo” como centro do mundo e ente supremo, Heidegger usa três estratégias convergentes mas diferenciadas. Em primeiro lugar, nas suas lições públicas, ele atreve-se a mencionar de modo muito crítico a concepção da centralidade do povo ou da raça de dirigentes nazis como Alfred Rosenberg (HEIDEGGER, 1989a, p. 26), do mesmo modo que aproveita as suas primeiras lições dedicadas a Hölderlin para ridicularizar um poeta protegido do regime como Erwin Guido Kolbenheyer: “O escritor Kolbenheyer diz: ‘a poesia é uma função do povo biologicamente necessária’. Não é preciso muito entendimento para notar: isso também vale para a digestão, também ela é uma função biologicamente necessária de um povo, e até de um povo saudável. [...] Se algo pode e tem de ser coberto com o muito mal usado título ‘liberal’ é este modo de pensar” (HEIDEGGER, 1989a, pp. 27-28). Uma segunda estratégia, convergente com a primeira, consiste numa profunda reflexão em torno da obra de Ernst Jünger, sobretudo de *O Trabalhador*, livro que fora publicado em 1932 e ao qual Heidegger devota a maior atenção, dedicando-lhe seminários e apropriando-se de uma terminologia de matiz jüngeriano durante grande parte das suas alocuções reitorais. Compreender a razão dessa apro-

priação é o elemento central para a determinação da posição política de Heidegger.

Na Alemanha de 1932, *O Trabalhador* apresentava-se como uma crítica à concepção de trabalho e de liberdade que, segundo Jünger, uniam liberalismo e marxismo. Para ambos, o trabalho era uma actividade dirigida para a vida e a liberdade do homem no mundo, mundo esse que, nessa medida, se oferecia como um meio colocado ao serviço de um homem que surgia como o seu “fim”, “ente supremo” e “valor absoluto”. Para Jünger, quer o individualismo liberal quer o colectivismo marxista colocavam a liberdade como um desprendimento do homem em relação aos vínculos que o atariam ao mundo. E seria por contraste com esta compreensão de liberdade como “desvinculação” que, segundo Jünger, se teria de pensar o trabalho de outro modo. Se o século XIX pensara o trabalho como o meio para a obtenção de uma vida crescentemente desprendida e segura, o século XX, e particularmente a Grande Guerra de 1914-1918, tornara claro que o sentido do trabalho só superficialmente poderia ser captado como meio para a obtenção de desprendimento e segurança.

A mobilização beligerante da Grande Guerra manifestara que o mundo emergia, no século XX, como palco de um processo de “mobilização total” por uma vontade que já não se podia confundir coma propriedade de um indivíduo ou de um povo, mas que era agora uma “vontade de poder”: uma vontade que se constituiria como um processo dinâmico de crescimento ininterrupto e automático de poder, processo que se expandiria planetariamente e que, apropriando-se do próprio homem, acabaria por mobilizá-lo. Fazendo sua a expressão de Nietzsche, Jünger coloca a “vontade de poder” como uma potência elementar que arrebatava, vinculava e cunha o homem, assinalando-lhe uma figura que o ultrapassa. O trabalhador em Jünger é precisamente o homem que deixa de ser um indivíduo desvinculado, e que surge cunhado pela forma ou pela

figura (*Gestalt*) do trabalho enquanto potência que determina, no mundo, uma crescente “mobilização total”. Assim, para Jünger, a mobilização total do mundo, a sua cada vez maior configuração, através da técnica, de acordo com um “carácter total do trabalho”, não depende do homem nem está ao seu serviço. O homem já não é um indivíduo cuja liberdade se coloca como um fim diante do mundo, mas é agora o trabalho, a potência mobilizadora do próprio mundo, que imprime no homem a figura do trabalhador e o configura, já não como um indivíduo, mas como uma mera expressão singular do “tipo” que essa mesma figura constitui.

Com o que fica dito, a apropriação por Heidegger do pensamento de Jünger adquire já um sentido político claro. Tal apropriação tem justamente o sentido de chamar a atenção para o facto de que a sua rejeição do liberalismo não se baseava na colocação do humano, concebido colectivamente como povo, no centro do ente ou no ponto supremo de uma escala de valores, mas encontrava antes no seu fundamento a pertença do homem a algo que não era humano e que, nesse sentido, o arrebatava como uma potência. É sobretudo no período do reitorado, para o qual tinha sido eleito com o apoio do Partido Nazi, ou seja, no período de um envolvimento explícito com a política universitária e educativa do novo regime, que Heidegger recorre a uma apropriação do pensamento de Jünger que lhe permitiria apresentar a sua adesão ao nacional-socialismo como não tendo na sua base a aceitação de uma “visão do mundo” na qual o povo alemão seria o centro do mundo e o valor supremo. Uma tal apropriação torna-se patente, desde logo, no célebre discurso do reitorado, no qual Heidegger sublinha que a universidade alemã deveria colocar-se sob a orientação do primeiro início da filosofia, na Grécia.

Segundo o reitor Heidegger, os estudantes alemães deveriam assumir-se como trabalhadores, cunhados pelos três serviços essenciais que se anunciam já desde a *República* de

Platão: o serviço de trabalho, o serviço militar e o serviço de saber. E a tarefa do universitário, enquanto protagonista do serviço de saber, longe de se reduzir a uma actividade diletante, contemplativa ou desvinculada, teria lugar justamente como uma exposição consciente do homem a uma superpotência que o arrebatava e que ele não pode pura e simplesmente dominar: “Este saber não é para nós a tomada de conhecimento tranquila de essencialidades e valores em si, mas o risco mais agudo do ser-aí no meio da superpotência do ente” (HEIDEGGER, 2000, p. 114). Ao longo das suas alocuções como reitor, Heidegger repetirá esta alusão aos estudantes alemães como “trabalhadores” e será explícito quanto ao legado jüngeriano da sua alusão. Como exemplo, bastará fazer referência ao discurso *O estudante alemão como trabalhador*, que pronuncia, enquanto reitor, aquando da matrícula dos novos estudantes, em 25 de novembro de 1933. “O essencial da essência do trabalho” – diz Heidegger – “não se encontra no *desempenho* de um comportamento nem no seu *resultado*, mas no que nisso realmente acontece, e isso é: o homem põe-se como aquele que trabalha em confrontação com o ente no seu todo. Nesta confrontação acontece a habilitação, a imposição, a concertação e a ligação das potências configuradoras da terra que são executadas”. E conclui: “O trabalho desloca e concatena o povo no campo de efeitos de todas as potências essenciais do ser” (HEIDEGGER, 2000, p. 205).

Finalmente, para além da crítica explícita ao chamado “pensamento *völkisch*” e da apropriação para esse efeito do pensamento de Jünger, particularmente do seu conceito de “trabalho”, Heidegger abordará em seminários, como terceira estratégia de demarcação, a filosofia do direito e a teoria do Estado de Hegel. No contexto da chegada ao poder do nacional-socialismo, o problema central da filosofia do direito consistia na relação entre “povo” e “Estado”. Neste contexto, a consideração da doutrina do Estado de Hegel, com a sua definição de Estado como “potência absoluta sobre a Terra” e como “efec-

tividade da ideia ética”, adquiria um papel central, e juristas nazis da importância de Koellreutter não hesitavam em condenar e classificar como “desprezível” os passos em que Hegel subordinava o povo ao Estado, referindo-se-lhe como “a parte do Estado que não sabe o que quer” (KOELLREUTTER, 1935, p. 11). Assim, enquanto alguns juristas, como Karl Larenz, tentavam adequar o pensamento de Hegel à “visão do mundo” *völkisch*, outros, como Carl Schmitt e o seu então jovem discípulo Ernst Forsthoff, procuravam pensar o novo regime a partir de Hegel, contrapondo-se a uma doutrina que colocava um “povo político” como centro da vida política e que reduzia o Estado a um mero aparelho ao serviço deste mesmo povo. É neste sentido que Forsthoff publica em 1933 *O Estado total* (texto que se verá forçado a alterar na segunda edição, de 1934), no qual defende que o Estado é constituído pelas instituições e por uma ordem que transcende a imanência não só do povo, mas mesmo do movimento nacional-socialista enquanto movimento popular, não podendo deixar de exercer sobre eles uma autoridade vinda de cima (cf. FORSTHOFF, 1933, p. 31). No caso de Schmitt, num texto como *Estado, Movimento, Povo*, de um modo mais cauteloso, este não alude explicitamente à autoridade ou ao carácter total do Estado em relação ao movimento nazi, mas determina o povo como o “lado impolítico” (SCHMITT, 1933, p. 12) de uma articulação triádica que deveria ter na relação entre Estado e movimento, na convergência do carácter estático do primeiro com o carácter dinâmico do segundo, a base da sua direcção política. Assim, na tentativa de se compatibilizar com a concepção de Estado nazi, apesar de manter a referência ao carácter não político do povo, Schmitt refere-se ao nacional-socialismo como a ultrapassagem do conceito hegeliano de Estado, dizendo que no dia em que Hitler fora chamado para chanceler, em 30 de janeiro de 1933, “Hegel morreu” (SCHMITT, 1933, p. 32).

Assim, face ao anúncio da “morte de Hegel” às mãos do nacional-socialismo e daqueles que com ele se desejavam

compatibilizar, torna-se imprescindível perguntar: qual poderia ser a atitude de Heidegger? Heidegger dedica um inteiro seminário, no semestre de Inverno de 1934-35, à teoria do Estado e à filosofia do direito de Hegel, em cujas notas se pode encontrar o seguinte comentário de contraposição à observação de Schmitt: “A 30.1.33 ‘Hegel morreu’ – não! Ele ainda não ‘viveu’! – aí é que ele se tornou *vivo*” (HEIDEGGER, 2011, p, 85). Por outras palavras: diante da tendência nacional-socialista para a valorização do “pensamento *völkisch*”, Heidegger insistirá em que o povo não pode ser compreendido como centro do mundo, mas como ente exposto a uma potência que o arrebatava; e a relação do povo com o Estado aparece, segundo Heidegger, precisamente como a expressão desse arrebatamento. É por isso que, ao longo do ano de 1934, Heidegger traçará explícita e repetidamente uma analogia entre a relação “ente-ser” e a relação “povo-Estado”.

Neste sentido, num dos protocolos redigidos para um outro seminário leccionado naquela época, intitulado *Sobre a essência e o conceito de natureza, história e estado*, datado de 2 de fevereiro de 1934, pode-se ler: “Vemos de novo que um Estado deve ter a base e amadurecer, tem de ser fundado no ser do povo. O povo, o ente tem uma relação muito determinada ao seu ser, ao Estado. Temos agora de reflectir em como estas relações povo-Estado e ente-ser se ligam de modo essencial” (DENKER; ZABOROWSKI, 2009, p. 74). E é a partir desta reflexão inevitável, em torno da relação entre Estado e povo, que também se pode ler, numa conferência de 30 de novembro de 1934 acerca da situação presente e futura da filosofia alemã: “O Estado não é como aparelho, não é como obra de arte, não é como limitação da liberdade – mas como desobstrução para a liberdade interior de todas as potências essenciais do povo segundo a lei da sua hierarquia interior. Um Estado é apenas na medida em que *devém*, e *devém* o ser histórico do ente que se chama povo” (HEIDEGGER, 2000, p. 333). Face ao “pensamento *völkisch*”, face à afirmação do povo como “uma unidade de

vida biológica, uma totalidade natural da qual o sangue e o solo são elementos constitutivos” (KOELLREUTTER, 1935, p. 11), como afirma Koellreutter, a analogia estabelecida por Heidegger tem um carácter inequívoco. Longe de ser uma substância homogênea, ou um ente que pode ser erigido ao estatuto de “valor supremo”, o povo teria a sua essência na exposição dele mesmo, e do humano em geral, a uma potência arrebatadora que, sob a forma do Estado, viria a ser nele a partir da sua diferença ontológica em relação a ele. Apropriando-se do conceito de “trabalho” de Jünger e de um conceito de Estado de tipo hegeliano, Heidegger contrapõe-se explicitamente ao “pensamento *völkisch*” e afirma, no fundo, que aquilo a que tinha chamado ser-com só poderia ser compreendido a partir do seer.

3. Do seer ao ser-aí: a política a partir da diferença ontológica entre povo e Estado

A posição política de Heidegger, porém, só pode ser completamente esclarecida com o acréscimo de um último plano de análise. E um tal plano pode ser introduzido com a seguinte formulação: para Heidegger, não bastaria mostrar que o ser-com teria de ser compreendido a partir do ser, mas seria igualmente essencial compreender que o ser não poderia deixar de ser compreendido a partir da sua referência essencial ao ser-aí. Mostrando que o ser-com deveria ser compreendido a partir do ser, Heidegger indicaria que nenhum ente em geral – nem o humano em sentido individual nem o humano em sentido colectivo – poderia ser estabelecido como um ente supremo, ou colocado, enquanto ente, no lugar do ser. Neste sentido, pensar o ser-com a partir do ser corresponderia, para Heidegger, a contrapor-se a qualquer espécie de “liberalismo”, fosse este liberalismo um pensamento individualista que colocaria o indivíduo humano como centro do ente ou um “pensamento *völkisch*” que colocaria o povo como este mesmo centro. Heidegger apropria-se do pensamento de Jünger

precisamente em função do seu carácter “antiliberal”. Neste sentido, ele apropria-se da própria terminologia jüngeriana, concebendo o trabalho não como um meio colocado ao serviço do homem, mas como uma potência que mobiliza este mesmo homem (em sentido individual e colectivo) e o coloca como um trabalhador, isto é, como um singular que corresponde a um tipo cunhado pela própria figura do trabalho. Para Jünger, não é o trabalho que pertence ao homem, mas é o homem que, enquanto trabalhador, pertence à potência mobilizadora do trabalho. Do mesmo modo, é a pertença do ser-com ao ser, e a consequente rejeição do “pensamento *völkisch*”, que, numa primeira acepção, está subjacente ao estabelecimento por Heidegger de uma equiparação entre ente e povo e entre ser e Estado. A evocação da filosofia do direito de Hegel tem como pano de fundo esta equiparação: o povo, no seu ser-com, só se pode compreender a partir do Estado enquanto potência que, como “ser do povo”, emerge como uma “autoridade” perante o ente que é esse mesmo povo (HEIDEGGER, 2011, p. 115).

No entanto, a apropriação do conceito de trabalhador em Jünger, e a adopção de uma noção de Estado que Hegel torna possível na sua referência à autoridade do Estado diante do povo, não se poderia dar, segundo Heidegger, sem chamar a atenção para o modo como a figura do trabalhador e o Estado teriam de ser pensados. Nos seminários que dedica a *O trabalhador*, Heidegger afirma que Jünger, apesar de pensar a pertença do homem à figura do trabalhador, deixa impensada a essência da potência (ou da superpotência) que essa mesma figura constitui. Por outras palavras, se Jünger caracteriza uma tal figura como expressão da “vontade de poder”, o ser da vontade de poder teria ficado por pensar no próprio pensamento jüngeriano. Para Heidegger, este ser só poderia ser pensado tendo em conta que, se o ser-com não poderia deixar de ser pensado como pertencente ao ser, o próprio ser teria de ser pensado, por sua vez, na sua referência ao ente e, nessa medida, como pertencente à relação entre ser e ente que cons-

titui o ser-aí. Tal querereria dizer que, se o ser for uma potência arrebatadora ou uma “vontade de poder”, esta “vontade de poder”, longe de ser uma substância elementar onipotente, como Jünger a teria ainda pensado, teria de ser pensada a partir da relação que mantém com o ente que se lhe expõe.

Ao acontecer do ser no ente, na medida em que dele precisa para vir a ser, chama Heidegger “verdade”. E é neste sentido que, a propósito de Jünger, Heidegger escreve que ele falha na necessidade de pensar a “vontade de poder” justamente a partir da verdade. Por outras palavras: segundo Heidegger, Jünger teria falhado ao conceber a “vontade de poder” como uma substância suprema, como uma simples potência mobilizadora ou como um puro poder diante de todos os entes, e não como uma relação de mútua pertença entre ser e ente, relação que exclusivamente poderia fornecer ao poder do ser um fundamento e, nesse sentido, uma “justiça” que pudesse justificar o seu exercício. Daí que Heidegger escreva: “A relação entre a vontade de poder e a verdade, e a sua essência enquanto ‘justiça’ e o papel desta, permanece indeterminado. Mas disso Jünger não se ocupa” (HEIDEGGER, 2004, p. 179).

A mesma crítica, feita a partir da remissão do ser para o ser-aí enquanto relação na qual o ser exclusivamente pode vir a ser, é apresentada por Heidegger à tentativa de pensar o Estado a partir do estatal, e o estatal a partir do político, concebido como potência mobilizadora. Nos seminários dedicados ao conceito de Estado, Heidegger critica sobretudo o conceito do político de Carl Schmitt. Com a sua concepção do político a partir da possibilidade de diferenciar amigo e inimigo, Schmitt tinha procurado pensar não o político a partir do Estado, como uma decorrência daquilo que é estatal – tal como o faz, por exemplo, Jellinek –, mas, pelo contrário, o próprio Estado a partir do plano mais fundamental do político. Contudo, ao pensar o político como tal diferenciação, Schmitt, segundo Heidegger, teria concebido o político ainda como uma

pura e simples substância onipotente. Apesar de Schmitt ter deixado de apresentar o político explicitamente como uma esfera ou um âmbito da realidade, para passar a apresentá-lo como uma relação sem conteúdo determinado, Heidegger insiste no liberalismo de Schmitt, na medida em que o político surgiria no seu pensamento como uma potência suprema e, nesse sentido, como uma esfera separada, ainda que não definida no seu conteúdo. Assim, para Heidegger, “Schmitt pensa de modo liberal”. E ele pensa dessa maneira porque, segundo Heidegger, o político não pode ser pensado como uma “coisa” ou “substância”, ainda que tal substância seja indeterminada quanto ao conteúdo e marcada apenas pela possibilidade de uma relação de contenda, mas tem de ser pensado como relação que envolve já a mútua referência entre ser e ente e que anuncia, nessa medida, a carência do próprio ser, o qual precisa do ente para vir a ser.

Para Heidegger, a relação entre amigo e inimigo que, segundo Schmitt, constitui a essência do político, a qual determina, por sua vez, a essência do Estado e daquilo que lhe pertence, longe de poder ser pensada como uma substância, ou como a potência do ser, não poderia deixar de ser pensada a partir do ser-aí, enquanto relação originária entre ser e ente. Se o Estado é “o ser do povo”, Schmitt não teria conseguido pensar a essência deste mesmo Estado como “transcendência”, como diferença entre ser e ente (HEIDEGGER, 2011, p. 174). Que Schmitt tenha pensado o Estado, em 1933, a partir da sua articulação com o movimento, e que tenha pensado Estado e movimento respectivamente como os lados “político-estático” e “político-dinâmico” da unidade política, em nada mudaria que a visão schmittiana do Estado consistiria num esquecimento da remissão do ser para o ente, e num esquecimento da carência pela qual o ser só pode vir a ser no próprio ente.

O pensamento político de Heidegger adquire aqui o seu sentido pleno: ele desenvolve-se não apenas através da ex-

clusão do “pensamento *völkisch*” ou de qualquer pensamento que pusesse o homem, individual ou colectivo, no centro dos entes no seu todo, mas também numa confrontação pensante com Jünger e Schmitt, considerados como pensadores que, embora excluindo o “pensamento *völkisch*”, a partir da evocação de potências elementares que ultrapassavam o humano, não teriam conseguido conceber tais potências a partir da sua essência, ou seja, a partir da carência que as determina, enquanto potências, como essencialmente dependentes de um “aí”. Se, sobretudo a partir da “mobilização total” de Jünger, Heidegger procura pensar o povo não como um valor ou um ente supremo, mas como pertença de uma superpotência que o arrebatava, o seu pensamento político desenrola-se definitivamente através de uma *Kehre*, de uma reviravolta particular. Nomeadamente, confrontando-se com a vontade de poder de Jünger e com o conceito do político de Schmitt, do qual resulta a noção de que é o Estado e não o povo o ente soberano em torno do qual tudo pode ser mobilizado, o pensamento político de Heidegger desenrola-se no sentido da exclusão pura e simples da soberania e de qualquer ente soberano, bem como no reconhecimento de que na própria essência de uma superpotência, por mais poderoso que seja um qualquer ente superpotente, se alberga sempre já uma impotência fundamental.

Referências

BORGES-DUARTE, Irene; HENRIQUES, Fernanda; MATOS DIAS, Isabel (ed.) *Heidegger, Linguagem e Tradução*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004.

DENKER, Alfred; ZABOROWSKI, Holger (ed.) *Heidegger und der Nationalsozialismus: Dokumente. Heidegger-Jahrbuch 4*. Freiburg; München: Karl Alber, 2009.

DIETRICH, Otto. *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus*. Berlin: Ferdinand Hirt, 1935.

FORSTHOFF, Ernst. *Der totale Staat*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe 40. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1996.

_____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe 65. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. *Hödelins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Gesamtausgabe 39. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989a.

_____. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe 16. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2000.

_____. *Zu Ernst Jünger*. Gesamtausgabe 90. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2004.

_____. *Ser e Tempo*. trad. Marcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Seminare: Hegel – Schelling*. Gesamtausgabe 86. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2011.

_____. *Ser e Tempo*. trad. Fausto Castilho. Petrópolis, Vozes, 2012.

HÖHN, Reinhard. *Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.

KOELLREUTTER, Otto. *Grundriss der Allgemeinen Staatslehre*. Tübingen: Paul Siebeck, 1933.

_____. *Der deutsche Führerstaat*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934.

_____. *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*. Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft, 1935.

ROSENBERG, Alfred. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. München: Hoheneichen-Verlag, 1933, 1933.

_____. *Gestaltung der Idee: Blut und Ehre II*. München: Zentralverlag NSDAP, 1936.

SCHMITT, Carl. *Staat, Bewegung, Volk*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

VIETTA, Silvio. *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1989.

Sobre dois conceitos de arte em *A origem da obra de arte*

Fernando Fragozo*

Introdução

A origem da obra de arte é certamente um dos mais analisados e comentados textos de Heidegger. Fruto de conferências realizadas nos anos 1935/36, o texto impacta pela amplitude de questões, riqueza de conceitos, diversidade de enfoques, desenho narrativo, evocação de temas e objetos, análise histórica, recursos retóricos e estilos de escrita. Texto marcante, já como tantas vezes ressaltado, de um momento de inflexão desse pensamento que se caracterizou justamente, em larga medida, por constantemente inflexionar-se. Momento peculiar de inflexão, mais não seja pelo explícito e central posicionamento do questionamento sobre a arte que, como uma fonte subterrânea, de repente brota e desloca o curso, desde sempre inquieto, mas naquele momento particularmente agitado, de um pensamento sem dúvida radical e impressionante.

O fascínio que o texto exerce se dá por todos esses motivos agregados – mas não apenas. O fascínio que ele exerce também parece provir dos infindáveis temas e das infindáveis questões não de todo desdobradas na conferência, que de-

* Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

mandariam (como demandaram) vários outros escritos, mas também dos intrincados problemas e encaminhamentos que ele apresenta nessa íntima convivência entre estilo e conceito, entre reflexão filosófica e fala poética, entre teorização e exortação.

Certamente, a amplitude das questões ali propostas não poderia ser inteiramente desdobrada no âmbito de uma conferência, ainda mais tendo em vista que se tratava de uma conferência apresentada fora do círculo mais restrito das discussões filosóficas propriamente ditas, notadamente dos cursos, nos quais o desenvolvimento das questões podia se desdobrar na minúcia dos detalhes conceituais e na paciência de sua elaboração. Por outro lado, como a conferência *Que é metafísica?*, pronunciada anos antes para uma audiência mais ampla e não especializada, *A origem da obra de arte* também se apresenta com esse tom de provocação reflexiva, que assinala pontos de fuga para o pensamento e que intenta deslocar o questionamento habitual por meio do que poderíamos chamar de um “choque reflexivo”. Certamente, os momentos em que uma e outra conferência são pronunciadas apresentam características bastante diferentes, tanto no que tange ao entorno político-social quanto no que se refere à reflexão, à postura e ao *pathos* de Heidegger diante desse entorno – o que torna bastante peculiar alguns elementos, notadamente exortativos, em *A origem da obra de arte*.

Como é costume nas obras de Heidegger, o intrincamento de questões e, a rigor, de objetivos, também se faz presente na conferência. Podemos afirmar, seguindo o comentário de Souza Jr. (2012, p. 138) a respeito dos textos e cursos do final da década de 20, que também nessa conferência uma tríplice determinação se articula em torno da busca simultânea por uma elaboração conceitual, uma elaboração metodológica e uma elaboração argumentativa – todas as três marcadas por

inovações, no contexto da reflexão de Heidegger, bastante relevantes e, por vezes, surpreendentes.

O intrincamento dessa tríplice elaboração visará, na conferência – como aliás também nos escritos anteriores –, provocar uma mudança de atitude, de postura, de posicionamento existencial. No entanto, diferentemente dos escritos e da posição de Heidegger no final dos anos 20, agora a exortação existencial encontra-se carregada de sobredeterminações de uma leitura marcante da história e, notadamente, do sentido e da necessidade de uma nova instauração epocal. A reflexão sobre a arte se articula assim em torno à reflexão sobre a história – ou melhor, a reflexão sobre a arte se articula em torno a uma caracterização muito pregnante da dinâmica histórica e, particularmente, da imperiosidade de um acontecimento restaurador dessa dinâmica naquele momento.

Nesse sentido, se o fio condutor da conferência é a desconstrução do conceito corrente de arte marcado pela reflexão estética (entendida como filosofia da arte ou do belo, estudo das emoções ou dos sentimentos, que teria sua origem em Platão e seu desabrochar pleno na vivência da arte no século XIX) e, conseqüentemente, do próprio conceito de coisa e de utensílio, é de se ressaltar que essa desconstrução visa justamente a encaminhar a reflexão sobre a arte para o domínio da história (*Geschichte*) e do destino/envio (*Schicksal*) – mais especificamente, para o domínio da *Geschicklichkeit*¹ – e, assim sendo, para o caráter paradigmático do templo grego como instância do acontecimento.

1 Conceito que significa correntemente “habilidade”, “aptidão”, “conveniência”, e sobre o qual Heidegger realiza uma ressemantização, como ressaltava Duarte (2008, p.23, nota 1), “a partir da fusão dos substantivos *Geschichte* e *Schicksal*, [...] [tendo] por finalidade nomear o modo como o ser se dá ou se envia aos homens a cada vez na história”.

É levando em consideração esse encaminhamento geral do texto (e indo na direção contrária da grande maioria das análises sobre a conferência), que Young (2001, p. 5) propõe que a passagem referente ao quadro de Van Gogh, que ele classifica de “devaneio”, é completamente irrelevante e, no fundo, inconsistente com o que estaria de fato em jogo no texto: a caracterização do que ele denomina de “paradigma grego”, como a concepção central que Heidegger tem da essência da arte naquele momento e que será, aos poucos, revista e matizada no decorrer dos anos seguintes. Para Young, a passagem do quadro de Van Gogh, em um contexto no qual o que interessa é analisar a “grande arte”, não passa de uma “anomalia” (2001, p. 65). No entanto, Young não explica o porquê dessa “anomalia”.

Ora, o que a passagem do quadro de Van Gogh parece revelar é que, e é o que vou defender aqui, na reflexão de Heidegger daquele momento, por mais que o “paradigma grego” fosse pregnante e mesmo, poderíamos dizer, impressionantemente avassalador, ele não esgotava de todo o pensamento possível sobre a arte fora dos moldes da estética, do circuito dos *connaisseurs* e da mercantilização. Sua presença, no texto, como ponto de passagem central e fundamental para a obtenção do conceito de arte, como o “por-se em obra da verdade”, não é fortuita e pode responder a uma tríplice intenção: uma estratégia de aproximação com aqueles que o ouvem (na medida em que esses, filhos da modernidade, vivenciariam muito mais o vigor e a vitalidade de um quadro do que a do templo como obra de arte²); uma crítica às concepções sobre a arte vigentes no nacional-socialismo oficial (para as quais Van Gogh era considerado um autor “degenerado”), e principalmente, para atender a um entendimento que Heidegger *também* teria da obra de arte naquele momento e que não corresponde ao

2 Tal é a posição de Thomson (2011, p. 67).

“paradigma grego” – mas que o “paradigma grego”, com todo seu peso teórico e conjuntural, tenta absorver.

Essa é basicamente a ideia, que ainda não é uma tese, que gostaria de apresentar aqui: a ideia segundo a qual o que Heidegger fundamentalmente propõe, na conferência *A origem da obra de arte*, é uma absorção, a partir de uma determinação pregnante da história, de um modo de compreender a arte (que é caracterizado pelo que chamo de “abertura fenomenológico-transcendental”) por outro (que é caracterizado pelo que chamo de “abertura epocal”). Na verdade, o que me parece é que há, de fato, solução de continuidade entre um e outro, na medida em que, fundamentalmente, os conceitos centrais que articulam um e outro “paradigma” são, em grande parte, impossíveis.

Arte Como Abertura Fenomenológico-Transcendental³

Em uma das raras passagens escritas antes dos anos 30, na qual Heidegger qualifica conceitualmente a poesia, a saber, a análise de um trecho dos *Cadernos de Malte Laurids Brigge*,⁴ de Rilke, no curso denominado *Problemas fundamentais da fenomenologia* de 1927, Heidegger diz:

A poesia/composição (*Dichtung*), não é nada mais do que o trazer-à-palavra, ou seja, o desencobrimento da existência como ser-no-mundo. Pelo dito, o mundo se

3 Trechos da análise que se segue foram apresentados no “Colóquio Heidegger: A questão da verdade do Ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento”, realizado em abril de 2013, em Belo Horizonte, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em comunicação intitulada “Questões histórico-ontológicas na Origem da obra de arte”. Agradeço os comentários recebidos na ocasião.

4 Passagem essa para a qual Young justamente chama a atenção, mas que ele não considera para pensar a “questão Van Gogh” em *A Origem da obra de arte* (YOUNG, 2001, p. 5, nota 1).

torna, para aqueles que até então estavam cegos diante dele, pela primeira vez, visível. (HEIDEGGER, 1975, p. 244)

Cita então Heidegger esse longo trecho dos *Cadernos*, no qual Rilke descreve liricamente uma parede que sobrou de um conjunto de casas demolidas, com todas as evocações do que ali deve ter ocorrido como vida corrente, rastros e restos deixados e acumulados ao longo do tempo. A partir dessa citação, Heidegger acrescenta:

Note-se como, a partir das coisas, o mundo, ou seja, o ser-no-mundo – que Rilke chama de ‘vida’ –, salta tão elementarmente em nossa direção (*entgegenspringt*). O que aqui Rilke com suas frases retira/lê (*herausliest*) da parede exposta, não foi atribuída/vinculada (*hinausdichtet*) à parede mas, pelo contrário, a descrição apenas é possível como uma interpretação e uma elucidação do que “realmente” (*wirklich*) está na parede [...]. O poeta não apenas é capaz de ver esse mundo original (*ursprüngliche Welt*), mesmo que não refletido e de modo algum teoreticamente descoberto, mas compreende o conceito filosófico de vida [...] que nós formulamos com a ajuda do conceito de existência como ser-no-mundo. (1975, p. 246).

A passagem, para o entendimento da “questão Van Gogh” na conferência, é, a meu ver, marcante em mais de um sentido: pela definição da poesia (*Dichtung*) como um desencobrimento não temático (“o poeta não apenas é capaz de ver esse mundo original, mesmo que não refletido e de modo algum teoreticamente descoberto”); pelo caráter de salto originário que marca esse desencobrimento (e, evidentemente, a associação conceitual entre salto e origem em *Ursprung*); pelo fato de o desencobrimento, nesse caso, ser desencobrimento da “existência como ser-no-mundo” e pelo fato de aquele que vê originariamente “o mundo que é desde sempre revelado

(*enthüllte*) com sua existência”, ajuda a trazê-lo à palavra (*zum Wort zu verhelfen*) e assim o torna expressamente visível para outros (HEIDEGGER, 1975, p. 244).

A poesia desencobre assim, “mesmo que não teoreticamente”, o que Heidegger está justamente tentando elaborar e explicitar nesse e noutros cursos daquele período, a saber, a questão sobre o sentido e/ou a verdade do ser, que encontra nas estruturas existenciais de *Ser e tempo*, e notadamente no conceito de ser-no-mundo, seu núcleo de partida central. A poesia teria assim a capacidade de “fazer ver” o ser-no-mundo *enquanto tal*, propiciando o que chamo de “abertura fenomenológico-transcendental” como conhecimento, mesmo que não temático, das condições de possibilidade da existência e notadamente do conceito central de ser-no-mundo.

Ora, o que faz, fundamentalmente, o quadro de Van Gogh, segundo a conferência? Após a passagem “lírico-poética” sobre os sapatos da camponesa, que se inicia com o já famoso “Da escura abertura do gasto interior do sapato...”, e a proposição segundo a qual a “confiabilidade” (*Verlässlichkeit*) – que “mantém reunidas em si todas as coisas sempre segundo sua maneira e alcance” (HEIDEGGER, 2007, p. 20) –, é o “ser do utensílio”, Heidegger afirma: “a pintura de Van Gogh é o abrir-se [*Eröffnung*] daquilo que o utensílio, o par de sapatos de camponês, na verdade, é” (2007, p. 22). Note-se que, nessa “abertura” “daquilo que o utensílio, na verdade, é”, o que se abriu como pano de fundo essencial foram os conceitos de “terra” e “mundo” (“à terra pertence esse utensílio e no mundo da camponesa ele é abrigado” (HEIDEGGER, 2007, p. 20)), sendo que esse será mais adiante no texto definido como “a amplitude dominante das relações abertas de um povo histórico” (HEIDEGGER, 2007, p. 28).

Assim como na passagem sobre o texto de Rilke, no caso do quadro, o que se abre é também da ordem de um conhecimento (mesmo que não temático) de estruturas essenciais

da existencialidade: utensílio, mundo, mundanidade (e, claro, em 1936, terra). O quadro abre a verdade do utensílio em sua utensiliaridade (o “caráter de utensílio do utensílio”), e assim revela o mundo e o ser-no-mundo, enquanto tais. Ele abriria justamente a possibilidade de uma visada transcendental, que permitiria ver as estruturas e condições de possibilidade da existência, enquanto tais, mesmo se, como ressalta Duarte, o conceito de mundo, em 1936, toma também a inflexão característica daquele momento no sentido de pensar o *Dasein* como “*Dasein* de um povo” (*volkliches Dasein*) e, nesse sentido,

mundo não é mais definido como o horizonte existencial da totalidade da significância, isto é, como estrutura ontológica constitutiva do ser-aí, mas como o aberto que contém em si as decisões e determinações essenciais que permeiam a vida histórica de um povo entre o nascimento e a morte, comportando vitória e derrota, alegria e dor, fracasso ou sucesso (DUARTE, 2008, p. 26).

Essa é, então, uma caracterização da arte que encontra, tanto na análise do texto de Rilke como naquela do quadro de Van Gogh, sua explicitação. Não me parece que ela seja irrelevante, nem conceitual nem exegeticamente, no âmbito da conferência. Essa posição tem de fato uma história e um vigor no pensamento de Heidegger mesmo se, ao que parece, naquele momento, um outro paradigma se adiantava e, por assim dizer, tentava absorver essa possibilidade de interpretação do acontecer da arte.

Chamo a atenção para o fato de que, logo antes dessa descrição “lírico-poética” do mundo da camponesa, aquela justamente que se inicia com “da escura abertura...” (e que é, a meu ver, o ponto de inflexão central do texto), Heidegger aponta para três modos em que, possivelmente, o caráter de utensílio do utensílio poderia ser, no caso do sapato da camponesa, “aberto” (*eröffnet*): a observação da lida cotidiana da

camponesa no campo, a “presentificação (*vergegenwartigen*) em geral de um par de sapatos” e o olhar para “meros sapatos parados, fora de uso, no quadro” (HEIDEGGER, 2007, p. 19). Se esses dois últimos modos são a princípio descartados por Heidegger, é apenas para, logo em seguida, a partir de um já consagrado “*Und dennoch*” (“E todavia”), desdobrar, a partir da contemplação do quadro, ou seja, a partir do último modo do “abrir-se” (*Eröffnung*) proposto, o advento “lírico” do mundo da camponesa.

Ora, é de se notar que os dois outros modos do “abrir-se” da essência da utensiliaridade são, a princípio, também viáveis. A observação direta do uso do instrumento em seu âmbito de uso é justamente o procedimento adotado por Heidegger em *Ser e Tempo*, na análise da teia referencial instrumental do martelo, análise essa que visa justamente, a partir da referencialidade estrutural conjuntural do martelo, a atingir o conceito de mundanidade do mundo. Do mesmo modo, a “presentificação” de um utensílio é o processo utilizado por Heidegger para desdobrar o conceito de mundo, por exemplo, no curso de 1928/29 denominado *Introdução à filosofia* (HEIDEGGER, 2009), a partir de um pedaço de giz. Em outras palavras, não apenas o colocar-se diante da pintura de Van Gogh permite que um tal “abrir-se” se dê, tal como o mostram as descrições fenomenológicas de *Ser e tempo* e do *Introdução à filosofia*.

Nesse sentido, poderíamos dizer que esses três modos do “abrir-se” da essência do utensílio se equivalem? Colocar-se diante do utensílio em uso, “presentificado”, ou em uma “apresentação” ou “representação figurativa” (*bildliche Darstellung*) seriam, no que tange a seu resultado, me parece, de fato, equivalentes: é a mundanidade do mundo, e a essência utensiliar, que se anunciam em todos os casos. O ponto de partida desse “abrir-se”, em cada caso, contudo, variou: o martelo em seu uso, o giz “presentificado” e a imagem do sapato no quadro.

No entanto, sabemos que o fato de se colocar em qualquer uma dessas situações não garante, por si, a abertura fenomenológica proposta. A observação de utensílios em uso, parados ou em “representações figurativas” faz parte de nossa cotidianidade e talvez seja possível afirmar que, para a maioria de nós, na maior parte do tempo (como diria Heidegger, “a princípio e no mais das vezes” (*zunächst und zumeist*)), esse “abrir-se” *não* ocorre, em nenhum dos modos propostos. A cotidianidade mediana é justamente marcada por essa indiferença em relação a essas aberturas possíveis.

Por outro lado, o que ocorre em cada um dos três modos propostos por Heidegger não é, *em nenhum dos três casos*, um colocar-se *de fato* diante dos objetos apontados: o martelo em uso, o giz “presentificado” ou a imagem no quadro. Em *nenhum* dos três casos *nós mesmos* fizemos a “experiência” (*Erfahrung*) (HEIDEGGER, 2007, p. 21) do *efetivo* colocar-se nessas situações. Na verdade, em todas elas, é por intermédio do texto de Heidegger, ou de sua palavra viva (para quem assistiu ao curso de 1928/29 ou às conferências sobre *A origem da obra de arte*), que a experiência se deu. Em outras palavras, em *nenhum* dos três casos nos colocamos diante dos objetos mencionados e *nós mesmos realizamos o processo de “abertura”* que Heidegger realizou. Foi Heidegger que, a cada vez, nos *encaminhou*, por meio do colocar em palavras (conceituais nos dois primeiros casos, conceituais e “lírico-poéticas”, no terceiro) sua experiência de abertura da essencialidade dos utensílios visados.

É de se notar que, no caso da passagem de Rilke, é também por meio de uma análise conceitual que Heidegger propõe a abertura visada – apesar de que, *nesse caso*, é o próprio trecho de Rilke que apresenta o referido tom “lírico-poético”. Em outras palavras, é de se notar que, em ambos os casos, Heidegger utiliza-se de trechos estilisticamente diferenciados em relação ao seu trabalho conceitual “temático” para “ajudar a trazer à palavra” (*zum Wort zu verhelfen*) (1975, p. 244) ou para

realizar uma “alusão” ou “indicação” (*Hinweis*) (2007, p. 27) do que pretende desenvolver “tematicamente”.

Na verdade, esse recurso é usado por Heidegger também em outro momento da conferência, a saber, quando descreve “poeticamente” o repouso da obra sobre seu suporte rochoso e o desvelamento de tudo o que, em torno dela, se “abre”: a fúria da tempestade, o brilho dos rochedos, a luz do sol, o dia e a noite, o invisível espaço do ambiente, as ondas do mar, a árvore, a grama, a água e o touro, a cobra e o grilo... Preâmbulo de um desenvolvimento temático que se seguirá, o trecho também pré-figura os conceitos visados. Para Young, “o caráter geral desse belo trecho” assim como do trecho dos sapatos do quadro, “é mais poético do que analítico” e, nesse sentido, para ele, “uma boa parte da interpretação errônea de ‘A Origem’ deriva [...] de uma leitura literal [dessa] passagem” (YOUNG, 2001, p. 22).

Ora, o que Young não parece notar – e nós, até aqui, não problematizamos – é o fato de que, ao denominar a(s) referida(s) passagem(ns) de “poéticas” (ou, como fiz, de “lírico-poéticas”), estamos na verdade aceitando sem o menor cuidado o conceito que queremos (e que Heidegger quis) elaborar. Porque dizer que tal passagem é “poética” é já saber de antemão o que é o “poético” (ou o “artístico”) e, nesse sentido, ver em *A origem da obra de arte* trechos “poéticos” é já ter respondido o que o texto visa justamente a questionar (e responder à sua maneira). Ora, se a resposta explícita do texto parece ser a do “paradigma grego”, com toda sua carga de instauração epocal, o que aqui tentamos mostrar é que há, no texto, um outro “paradigma”, que nos permite justamente afirmar, ainda que de modo não inteiramente elaborado, que tais trechos são “poéticos”.

Em outras palavras, se definirmos o “poético” ou o “artístico” a partir do que o próprio texto parece propor (não

tematicamente) com essas passagens, o que me parece é que obtemos justamente o conceito de arte como “abertura fenomenológico-transcendental”. E se a “abertura fenomenológico-transcendental” é o que possibilita “ver” o que correntemente não se vê, ou seja, as estruturas e condições de possibilidade da existência e notadamente o mundo enquanto tal, mesmo que não tematicamente, então os trechos em questão, na medida em que realizam essa abertura não temática, poderiam sim ser chamados de “poéticos” ou “artísticos”⁵. Eles realizam o que Young chama de “acesso intuitivo” ou “compreensão intuitiva” (2001, p. 22) – o conceito de “intuitivo”, aqui, correspondendo a uma não elaboração temática explícita.

Assim, como “compreensão intuitiva”, a poesia/arte propiciaria, quando pensada como “abertura fenomenológico-transcendental”, um “ver” o que correntemente não se vê. Seu papel se assemelha ao do esclarecimento temático da utensiliaridade e da mundanidade – mas dele se diferencia justamente por não ser “temático” ou “analítico”. E aqui fica a questão (mais uma...) da diferenciação possível entre esses modos da abertura, o da “compreensão intuitiva” e o da “compreensão temática” e, como parece ser o caso da posição de Heidegger naquele momento, da primazia do segundo sobre o primeiro, já que esse é pensado como uma “ajuda” ou uma “indicação” para o segundo.

Ora, e retomando o que afirmamos acima, haveria então diversos procedimentos para se atingir a “abertura fenomenológico-transcendental” – alguns tematicamente explicitados, outros não. Como exemplo de procedimentos não temáticos, a

5 Não desenvolvo aqui a diferenciação entre esses conceitos, nem por parte de Heidegger, nem de minha parte. Fica a ser desdobrada (se houver) a diferenciação proposta por Heidegger, naquele momento, entre “poético” e “artístico”, a partir de toda a conceitualização que os envolve, notadamente os de *technè* e *Dichtung*. Aqui os tomamos como conceitos próximos, ou mesmo similares.

passagem de Heidegger sobre Rilke e as passagens de Heidegger sobre o quadro de Van Gogh e o templo grego – procedimentos “artísticos” ou “poéticos”; como exemplo de procedimentos temáticos, a fenomenologia do martelo em *Ser e tempo*, do giz no *Introdução à filosofia* e a do próprio seguimento da conferência sobre *A origem da obra de arte* – procedimentos “filosóficos” ou “conceituais”. Todos esses procedimentos, note-se, realizados por Heidegger, para nós.

Isso não quer evidentemente dizer que não poderíamos, sem ter lido Heidegger, ter experimentado o que Heidegger experimentou e tentou nos transmitir. Provavelmente, muitas pessoas fazem essa experiência, e a tematizam a seu modo, ou sequer a tematizam – provavelmente. Mas o fato é que *eu*, em todo caso, se não tivesse lido Heidegger, seja em *Ser e Tempo*, seja em *Problemas fundamentais da fenomenologia*, seja no *Introdução à filosofia*, seja em *A origem da obra de arte*, não teria, hoje, um conceito de “mundo” (ou pelo menos, um conceito de “mundo” segundo Heidegger) e não apreenderia (ou ache que apreendi) esse fenômeno enquanto tal.

O que quero dizer é que, provavelmente, ao me colocar diante do quadro de Van Gogh, sem ter lido Heidegger, eu *não* veria aquilo que Heidegger viu. Heidegger, por meio de sua descrição “lírico-poética”, mas também conceitual, me permitiu ver o que ele via (ou me aproximar de sua “visão”) e, a partir de então, me permitiu, ao me colocar diante do quadro, ter uma experiência equivalente à dele. Ora, isso quer dizer então que não foi a pintura que “falou” (*Dieses hat gesprochen*) (2007, p. 21), como Heidegger afirma na conferência. Para *mim*, quem falou foi o próprio Heidegger. E, também, diferentemente do que Heidegger acrescenta a seguir, a saber, que “[n]a proximidade da obra estivemos repentinamente em outro lugar do que aquele em que habitualmente cuidamos de estar”, não foi, no *meu* caso, “na proximidade da obra” que, repentinamente, eu me encontrei “em outro lugar do que aquele em que habi-

tualmente cuidado de estar” (2007, p. 21). Foi, de fato, o texto de Heidegger que *a mim* falou.

O que isso quer dizer? Fundamentalmente que Heidegger me abriu a possibilidade de ter uma experiência hermenêutico-fenomenológica a partir de uma postura inicial diante, seja de um utensílio em seu uso, seja de um utensílio “presentificado”, seja de um texto lírico-poético, seja de uma apresentação figurativa, seja de um templo que não pertence ao meu mundo. A pintura agora “me fala” porque me coloco nessa postura e permito que a referida experiência de abertura aconteça. Há aí então um caráter “subjetivo” na experiência de abertura analisada? Não, se a subjetividade for pensada como instância instauradora de toda e qualquer experiência, de todo e qualquer sentido, ao modo, tantas vezes acusado por Heidegger, da metafísica da subjetividade. Sim, se a subjetividade for pensada como a adoção de uma postura prévia hermenêutica que projeta sobre a obra (ou o utensílio) uma interpretação possível e assume o jogo interpretativo que a obra (ou o utensílio) provoca e permite.

Nesse sentido, a refutação de Heidegger na conferência, segundo a qual “[s]eria a mais grave auto-ilusão se achássemos que nossa descrição, como um fazer subjetivo, figurou tudo isso assim para então projetá-lo” (2007, p. 21), deve, a meu ver, ser revista. Porque foi, sim, uma projeção o que ocorreu, como sói ser todo procedimento interpretativo, que se realiza a partir das projeções prévias, tal como proposto em *Ser e tempo*, e que, justamente por ser uma projeção, permite que o fenômeno possa ser enfrentado e dele se obtenha uma “resposta”. O objeto, por si, não garante o advento dessa abertura: uma postura prévia é *também* concomitantemente necessária. De onde vem essa “postura prévia” é que é, sem dúvida, um dos mistérios da arte – mas não apenas dela.

Aqui, sem dúvida, devem ser lembradas as objeções de Derrida (1978), segundo as quais não há elementos suficientes

no quadro (ou “fora” dele, contextuais), para se afirmar que se trata da representação de um par de sapatos de camponês ou de camponesa; para afirmar que se trata realmente da *representação* de um par de sapatos que de fato existiram; e até mesmo, por fim, para afirmar que se trata *de fato* de um *par* de sapatos, e não de dois sapatos avulsos colocados lado a lado. A crítica de Derrida (que se dirige também a Schapiro, em sua pretensa autoridade de *expert* que afirma peremptoriamente tratar-se de sapatos de um cidadão urbano e, mais especificamente, de sapatos do próprio Van Gogh) aponta justamente para a direcionalidade possível de uma visada interpretativa que tem, nesse sentido, um caráter “subjetivo”, na medida em que parte da adoção de uma posição prévia de quem se encontra diante do quadro.

No caso de Heidegger, essa posição prévia apontou para a leitura dos sapatos como um par de sapatos de camponesa. Leitura possível, sem dúvida, mas não exclusiva. Porque é evidente que um sapato de um cidadão urbano, seja ele quem for, também permite, a partir de uma postura prévia hermenêutica, que a “abertura” de mundo se dê – tal qual o martelo de *Ser e tempo*.

Ora, se o quadro abre a mundanidade do mundo (e o abismo suportante que é a terra), enquanto tal, ele não abre e não explicita o modo como um mundo se instaura. Ou seja, em outras palavras, do conhecimento transcendental da mundanidade não há como conhecer a historicidade da história. O quadro permite ver, tal como a passagem de Rilke, o que correntemente não se vê: o mundo enquanto tal. Mas, se esse é histórico, como ver a história enquanto tal?

Ao que parece, e concordando aqui com Thomson, tal seria a função, nem um pouco desenvolvida conceitualmente por Heidegger, do poema de Meyer, “A fonte romana” (THOMSON, 2011, p. 70)⁶. Apesar do título (talvez “A fonte

6 Thomson propõe também que haveria, com o poema, uma alusão por par-

grega” fosse mais apropriado...), o que dali Heidegger parece querer sinalizar é não apenas a fonte enquanto tal, como origem inesgotável, mas também o fato de haverem três patamares de absorção desse fluxo originário inesgotável. Certamente, aqui, como metáfora da história do ser em seus três acontecimentos (“grego”, “medieval” e “moderno”), o exemplo é pobre, tanto estilisticamente quanto no trato conceitual que Heidegger (não) lhe dá. Mas a função parece ser analogamente a mesma: fazer ver o que correntemente não se vê.

Ora, do mesmo modo, aqui, como no quadro de Van Gogh, a leitura do poema em analogia com a história do ser (no caso de Van Gogh se tratou mais de uma sinédoque) só pode ser feita a partir de uma projeção hermenêutica prévia. Do mesmo modo que no quadro, Heidegger sabe o que está visando, e o quadro (bem mais ricamente do que o poema) responde à posição prévia proposta. O problema é que, nesse caso, o que se quer mostrar não tem a transparência hermenêutica que o conceito de mundo imediatamente alcança, quando mediatizado pelas obras ou pelos desenvolvimentos conceituais de Heidegger. A história que Heidegger conta me parece ser muito mais complexa de ser vista, compreendida e aceita – temática ou não tematicamente. O que nos encaminha para a análise do outro modo de compreensão da arte desenvolvido por Heidegger no *Origem*, a saber, o que denomino aqui de arte como “abertura epocal” ou “histórico-instauradora”.

Arte Como Abertura Epocal (Histórico-Instauradora)

Após a passagem referente ao quadro de Van Gogh, o seguimento da conferência se volta e se concentra no questionamento da efetividade (*Wirklichkeit*) (HEIDEGGER, 2007, p.

te de Heidegger, ao terceiro Reich, na medida em que no poema se lê: “sie wird zu reich, der dritten wallend ihre Flut”.

24) da obra de arte, a partir da análise do acontecer da “grande arte”, notadamente do exemplo do templo grego. A passagem do quadro é, como vimos, considerada uma “alusão”, uma “indicação” (*Hinweis*) (HEIDEGGER, 2007, p. 27), a partir da qual teria sido obtida não apenas a essência do utensílio mas, também, e principalmente, a essência da arte como por-se-em-obra da verdade do ente (2007, p. 22), como “acontecimento” (*Geschehnis*) da verdade (2007, p. 24) – Heidegger encerrando essa passagem sobre o quadro com as seguintes conclusões: “Na obra acontece esse abrir, i.e., o desencobrir (*Entbergen*), i.e., a verdade do ente. Na obra de arte a verdade do ente se põe em obra. A arte é o por-se-em-obra da verdade” (2007, p. 25).

Todas essas conclusões serão válidas também, segundo Heidegger, para a obra-templo: a obra-templo põe-em-obra a verdade do ente, é “acontecimento” da verdade, é “desencobrimento”. No entanto, no caso do templo, Heidegger acrescenta outro elemento essencial: “Soerguendo-se em si, a obra abre um *mundo* e o mantém em estada reinante (*wartenden Verbleib*). Ser obra significa: instalar (*aufstellen*) um mundo” (2007, p. 30). Ora, tal não é certamente o caso do quadro de Van Gogh: o quadro não mantém em “estada reinante” um mundo, não instaura e mantém aberto, de per si, nem o mundo *do* próprio quadro (o mundo de Van Gogh), nem o mundo *no* quadro (o mundo da camponesa). Na verdade, o que o quadro abre é, por meio da referência ao mundo da camponesa, a essencialidade do utensílio e a mundanidade do mundo, *enquanto tais*. O templo-obra abre *um* mundo enquanto o quadro-obra abre *a* mundanidade enquanto tal: num caso, a abertura é “histórico-instauradora”, no outro, conforme denominamos, ela é “fenomenológica-transcendental”.

O acontecimento da verdade como instauração de mundo é descrito por Heidegger a partir de um leque vertiginoso de conceitos interdependentes e interconectados, tais como,

“terra”, “povo”, “estado”, “obra”, “criadores” (*Schaffenden*), “guardiões” (*Bewahrenden*), “poesia/composição” (*Dichtung*), “decisão”, “choque” (*Stoß*), “familiar” e “monstruoso” (*geheuer* e *ungeheuer*), arrancar, traçar (*Riß*, *reißen*), cognatos do verbo *stellen* (*aufstellen*, *herstellen*, *verstellen*, *Ge-stell*, etc.), dentre vários outros... Alguns desses conceitos serão elaborados mais profundamente por Heidegger nesse momento de seu pensamento, outros não; alguns serão abandonados posteriormente e outros serão desdobrados em direções diversas do inicialmente proposto.

Em termos gerais, em relação ao entendimento da arte como “abertura fenomenológico-transcendental”, entendimento esse que aparece quando da elaboração da ontologia fundamental, o desenvolvimento do conceito de arte como “abertura histórico-instauradora” se dá tanto num deslocamento e ampliação dos conceitos da analítica existencial, quanto num enriquecimento conceitual, por vezes excessivo, que virá se acrescentar aos conceitos anteriores, deslocados e ampliados.

Certamente, o conceito de “terra” é o que primeiramente chama a atenção na conferência como uma nova e radical elaboração – problemática, sem dúvida, na medida em que, como assinala Taminiaux (1989, p. 79), a partir do livro de Haar, *O canto da terra*, quatro sentidos se apresentam no uso que Heidegger faz do termo, a saber: (1) o obscuro contraponto de um mundo, ou seja, o inapreensível e indomável fundo de uma estrutura histórica de sentido; (2) o acordo secreto ou a harmonia que sustenta as relações entre entes, uma harmonia secreta expressa pelas noções holderlinianas de natureza e do sagrado; (3) o “material” de uma obra de arte, entendida em um sentido não metafísico, como uma coisidade que aí está por si mesma; e (4) o suporte de uma morada, um suporte que não é, contudo, imediatamente concedido mas que tem de ser ganho.

A vinculação dos conceitos de “mundo” e de “terra” com o conceito de “combate” (*Streit*) é também central e, na medida em que o conceito de terra apresenta a polissemia descrita, também problemática. Mais especificamente, na medida em que o ser-obra da obra é definido como “a disputa do combate” (*Bestreitung des Streites*), na qual acontece a verdade (HEIDEGGER, 2007, pp. 34-35), o conceito é essencial para se entender o que está em jogo na “grande arte”. Ora, o que está em jogo ali? O combate se dá entre o sentido estabelecido no mundo pela obra e a coisalidade “bruta” de que é feita (o terceiro sentido proposto por Haar para o conceito de “terra”), ela mesma aberta pela obra instaurada? Ou se dá entre esse mesmo sentido, que, sem dúvida, se quer totalizante, e a inapreensibilidade inesgotável de tudo o que há (o primeiro sentido detectado por Haar)? Ou, ainda, pelo fato de, pela abertura de sentido instaurada pela e na obra, o mistério, ou mesmo a sacralidade, de haver algo e de esse algo se abrir como algo (o segundo sentido proposto por Haar), vir, também, de certo modo, a transparecer? Ou de todas essas possibilidades se darem simultaneamente, num choque que evidencia de imediato a radical e misteriosa fragilidade de toda tentativa de totalização compreensiva e asseguradora de tudo o que há? Mas, se assim for o caso, como se sustenta um mundo assim aberto e assim fragilizado pela abertura mesma que o institui?

O ponto que me parece central nesse contexto, como já destacado por praticamente todos os comentadores, é o deslocamento de ênfase que Heidegger realiza, em seu questionamento, da singularidade individual para a singularidade coletiva. Ponto de alta tensão já na elaboração da ontologia fundamental, que de imediato se evidencia na primeira frase do primeiro capítulo da primeira seção de *Ser e tempo*, na qual Heidegger afirma que “o ente que temos a tarefa de examinar nós o somos cada vez nós mesmos” e para a qual, Heidegger, posteriormente à publicação, em seu “exemplar da cabana”,

anotou à margem, no lugar de “cada vez nós mesmos”, “cada vez ‘eu’” (HEIDEGGER, 2012, p. 139)... Tensão entre a singularidade existencial e a constitutividade dessa singularidade como *Mitsein*, compartilhadora de uma herança projetiva comum, que penderá, de modo, poderíamos assim dizer, “totalizante”, nesses tumultuados anos 30, na direção da “comunidade” entendida como “povo” e que se apresentará como o personagem central de suas reflexões.

Nesse contexto, o que pode ser entendido como “a disputa do combate na qual acontece a verdade” fica ainda mais complexo. De fato, se os modos de entender o que está em jogo, para Heidegger, nessa “disputa do combate na qual acontece a verdade”, podem, a meu ver, ser facilmente referenciados a um *Dasein* singular, a questão se complexifica sobremaneira quando se trata de pensar essa disputa no caso de uma comunidade. Em outras palavras, individualmente, pode-se fazer a experiência (*Erfahrung* – é o termo que Heidegger usa ao analisar o quadro de Van Gogh) do radical e abismal contraste entre o templo como fonte de sentido e sua, por assim dizer, “dependência” em relação àquilo que o constitui “materialmente” e sobre o qual, ele, templo, não tem nenhuma “ascendência”; individualmente, pode-se fazer a experiência do contraste entre o sentido instaurado em um mundo específico herdado e a inesgotabilidade dos modos de apreensão (e portanto de sentido) do que há; individualmente, pode-se fazer a experiência do “choque” de “que” (“*daß*”) (HEIDEGGER, 2007, p. 48) uma obra *é* e não, antes, *não é*; individualmente, enfim, pode-se fazer a experiência de que o mundo específico, no qual se existe, é apenas um mundo possível e que este repousa, em sua fragilidade essencial, sobre um abismo incompreendido e incompreensível que é o próprio mistério da existência; e, por fim, individualmente, é possível manter-se na perplexidade da incompreensível abertura que se é, de modo a “arrancar-se do habitual” e “transformar as conexões com o mundo e com a

terra e de então se centrar em si em todo o fazer e valorar, conhecer e mirar, para demorar-se na verdade que acontece na obra” (HEIDEGGER, 2007, p. 49).

Em outras palavras, é possível, me parece, “tornar-se autêntico”, mantendo-se na abertura da perplexidade e na perplexidade da abertura e encaminhando-se, na existência fática, para uma permanente reconfiguração de si em atenção cuidadosa com as possibilidades que são constituídas e que advêm no existir, nunca se fechando permanentemente num habitual – ou melhor, não vivendo o habitual como repetição cotidiana.

Mas, é possível pensar nessa constante perplexidade, nessa constante vivência do monstruoso (*ungeheuer*), nesse arranque permanente do habitual para toda uma comunidade? É possível pensar nessa autenticidade sincronizada que constituiria justamente uma comunidade, em contraste e diferença em relação a uma sociedade pluralizada e “inautêntica”?

A resposta de Heidegger me parece ser ora sim, ora não. Sim, na medida em que vaga e idealmente, “povo” e “obra” se correspondem (assim como “povo” e “estado”) e, desse modo, um constitui o outro em uma circularidade ideal; não, na medida em que, justamente, nem todos são capazes de fazer as experiências descritas (ou, pelo menos, de fazê-las plenamente) e, nesse sentido, os “criadores” (*Schaffenden*), aqueles que “sabem”, são propriamente aqueles que instauram, em atenção ao possível que se abre, o que, mesmo que apenas por algum tempo, perdura.

Nesse sentido, o conceito de liderança (*Führung*) passa também, a partir do final dos anos 20, por uma radical transformação. De fato, no curso de 1928/29 que acima mencionamos, denominado *Introdução à filosofia*, “liderança” é definida por Heidegger como “o comprometimento com uma existência que, em certa medida, compreende de maneira mais originária, global e definitiva as possibilidades do ser-aí humano,

devendo, a partir dessa compreensão, funcionar como modelo” (HEIDEGGER, 2009, p. 7), e como “o dispor de possibilidades mais elevadas e mais ricas da existência humana que não se impõem aos outros, mas, de maneira discreta, são exemplares e, assim, particularmente eficazes” (2009, p. 9). Por outro lado, tal como no *Discurso do reitorado*, é a universidade que tem um papel central nesse “direito do indivíduo a requerer tal liderança”.

Em 1935, no contexto da elaboração final da conferência sobre *A origem da obra de arte*, Heidegger proporá, no curso denominado *Introdução à metafísica* que “[a] disputa é [...] sustentada pelos criadores, poetas, pensadores e homens de estado. Contra o caos/agitação esmagador(a) eles levantam as barreiras de sua obra e na obra capturam o mundo assim aberto. [...] A constituição de mundo é história no sentido autêntico” (1983, p. 66).⁷ Diferentemente da posição anterior, não há mais, para Heidegger, liderança “modelar” e “discreta” que é “particularmente eficaz” no “dispor de possibilidades mais elevadas” – e não é mais no âmbito da universidade que a nova liderança, agora radicalmente fundadora de mundo, poderá surgir.

Por outro lado, nesse momento de seu pensamento, não fica clara a distinção possível entre as várias esferas propostas como instauradoras. Na medida em que, sob o conceito de “arte” no *Nietzsche I* (como bem ressalta Young (2001, p. 18)), Heidegger acaba por incluir “toda capacidade de trazer à frente (*Hervorbringenkonnen*)” de modo que ele “corresponde ao conceito grego de *technè*” (HEIDEGGER, 1996a, p. 80)⁸ e no

7 No original: Dieser Kampf wird dann von den Schaffenden, den Dichtern, Denkern, Staatsmännern getragen. Sie werfen dem überwältigenden Walten den Block des Werkes entgegen und bannen in dieses die damit eröffnete Welt. [...] Dieses Weltwerden ist die eigentliche Geschichte.

8 Do mesmo modo, o conceito de “obra” (*Werk*), nesse momento de seu pensamento, abarca um conjunto de instâncias instauradoras.

Origem várias são as “maneiras essenciais como a verdade se instaura no ente aberto por ela” (HEIDEGGER, 2007, p. 45), não fica clara qual a especificidade da arte – mas, mais importante, seu acontecer é imediata e solidariamente vinculado ao acontecer da fundação de um Estado, da proximidade do “mais ente de todos os entes”, do sacrifício essencial e da pergunta do pensador.

E assim como no momento da elaboração da ontologia fundamental Heidegger visava a esclarecer não apenas as condições de possibilidade da existência mas, também, dar clareza e transparência temáticas para a autenticidade decidida, me parece que, nos anos 30, o que Heidegger quer fazer é analogicamente o mesmo, sendo que o que se visa agora é o esclarecimento das condições de *necessidade* da instauração histórica (tal qual é entendida por Heidegger) e a obtenção de clareza e transparência por parte daqueles que seriam capazes de realizá-la. Nesse sentido, o que caracteriza o “paradigma grego”, em relação à arte, é seu atrelamento ao acontecer histórico de um povo, num movimento de “comunitarização” do conceito de *Dasein* no âmbito de uma determinabilidade do momento, como aquele momento em que um acontecer histórico se faz absolutamente necessário – o autoposicionamento de Heidegger me parecendo ser o de um metalíder, ou seja, daquele que, pela suposta visão ampla e completa da História em sua dinâmica formal (já que não se trata de determinar o “conteúdo de sentido” da “nova” instauração de mundo mas antes apontar para a *necessidade* dessa instauração), seria capaz de esclarecer a premência da instauração para aqueles que, líderes, fariam, positivamente, “acontecer”.

E, na medida em que toda a reflexão de Heidegger é marcada pela preocupação com a efetividade existencial e não apenas com a elaboração de uma idealidade formal, essa metamorfose dos conceitos da analítica existencial, na direção de

pensar a singularização não mais a partir do indivíduo, mas a partir da comunidade em sua necessidade histórica, levanta, me parece, não apenas problemas insolúveis, mas posições muito fortes, cujo embasamento se apresenta extremamente frágil, com consequências “teóricas” que se fazem (como se fizeram) imediatamente ver no plano “prático”.

A gradativa mudança de posição de Heidegger em torno da arte, com um retorno paulatino a uma reflexão individualizante e pontual sobre seu possível acontecer (na qual artistas como Klee, Cézanne, Braque, a arte Zen, uma reinterpretação de Hölderlin, dentre outros), no qual não mais se apresenta o peso monumental da necessidade histórica instauradora mas aflora o “sereno” questionamento de uma possibilidade “outra”, parece ser o contraponto desse ápice paroxístico em que sua narrativa da história mergulhara, naqueles tumultuados anos 30, na Alemanha, e do qual ele acabou por, paulatinamente, se afastar, a fim de pensar o acontecer da arte em uma chave outra, que não parece mais corresponder aos dois modos de abertura aqui pensados – o que nos resta, ainda, a analisar.

Referências

DERRIDA, J. “Restitutions - de la vérité en peinture”. In: *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978.

DUARTE, A. “Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial-político”. In *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 5, pp. 23-34, jul. 2008. Disponível em: <http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf.artefilosofia_05/artefilosofia_05_01_dossie_heidegger_03_andre_duarte.pdf> acessado em 28.09.2013

HEIDEGGER, M. “A origem da obra de arte”. Tradução de Laura de Borba Moosburger. In: MOOSBURGER, L. *A origem da obra*

de arte de Martin Heidegger. Tradução, Comentário e Notas. Dissertação de Mestrado. Disponível em: <http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/13434/A%20Oriegm%20da%20Obra%20de%20Arte%20pdf.pdf?sequence=1>, acessado em 28.09.2013

_____. “Der Ursprung des Kunstwerkes”. In: *Holzwege*. GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

_____. *Einführung in die Metaphysik*. GA 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. *Einleitung in die Philosophie*. GA 27. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. *Introdução à filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. Trad.: Marco Antonio Casanova.

_____. *Nietzsche*. GA 6.1. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1996a. Erster Band.

_____. *Ser e tempo*. Campinas: Editora da Unicamp e Petrópolis: Editora Vozes, 2012. Edição bilingue. Trad.: Fausto Castilho.

SOUZA Jr., N. “Transcendência, mundo e liberdade”. In: VIELGA, I. S.; SCHIO, S. M. (Orgs.). *Heidegger e sua época 1920-1930*, Porto Alegre: Clarinete, 2012.

TAMINIAUX, J. “Heidegger and the earth”. In: *Diacritics*, Vol. 19, No. 3/4, Heidegger: Art and Politics (Autumn - Winter, 1989), pp. 76-81, The Johns Hopkins University Press. Stable URL: <<http://www.jstor.org/stable/465390>>. Acessado em 28/09/2013.

THOMSON, I. D. *Heidegger, art, and postmodernity*. Cambridge University Press, 2011.

YOUNG, J. *Heidegger's philosophy of art*. Cambridge University Press, 2001.

WOLLIN, R. *The politics of being: the political thought of Martin Heidegger*. Columbia University Press, 1990.

Linguagem e transfigurabilidade: regresso ao “lugar do transcendental”

Libanio Cardoso*

Introdução¹

Em 1929, no fim de uma década decisiva, Heidegger afirma: “À essência do ser [...] pertence fundamento, porque ser (não ente) somente se dá na transcendência como o fundar situado que projeta mundo” (HEIDEGGER, 2008, p.185). Fundamentação transcendental “designa o mesmo que *possibilitação da questão do porquê em geral*” – desprendendo-se, portanto, dos “motivos da irrupção fática da questão do porquê no ser-aí” (p.181) – e corresponde a “*verdade ontológica*” (p.182). Nas duas décadas seguintes, porém, o pensamento de Heidegger ultrapassará, aparentemente, a tematização da transcendência do ser-aí, procurando expressar o ser “enquanto tal”, a *verdade do seer*. Mas em que sentido deve-se compreender “ultrapassagem”? Permanecerá a “transcendência” um eixo do pensamento de Heidegger, em meio à transformação de sua

* Professor na UNIOESTE (PR) /Pragma (UFRJ), Capes/PFPG-Mercosul (UFRJ/ UBA - AR).

1 O autor preferiu manter o seu texto na ortografia anterior a ultima reforma, favor verificar nota 8 desse texto. Nós respeitamos essa posição do autor (Nota do Editor).

linguagem? Se a resposta for positiva, a que corresponderá o “transcendental” e em que sentido a transformação atende a uma necessidade interna do pensamento? O que tudo isto acarreta para a discussão sobre o fundamento? Terá tal discussão ainda alguma legitimidade? – Tais questões constituem o tema do presente escrito. Cabe, agora, situá-las.

Do início dos anos 30 do século XX até aproximadamente vinte anos depois, de fato, a “linguagem” de Heidegger muda. Ouve-se, com frequência, que a linguagem metafísica de *Ser e tempo*, a rigidez acadêmica do “estilo” e a requisição de uma analítica do *Dasein* para questionar o sentido do ser teriam sido substituídas por uma forma poético-pensante, mais livre, em que se pergunta pelo ser a partir dele mesmo. Tais afirmações não estão erradas; algumas podem ser encontradas em Heidegger. Ditas sob a forma de “constatações”, porém, não são verdadeiras, ainda que corretas – como também dizia Heidegger. Verdadeiro é o que se impõe enquanto sentido e orientação, devolvendo, em sua unidade interna e original, o que se experimentou em aspectos e momentos múltiplos. Mesmo a multiplicidade do “que é” só pode ser dita, verdadeiramente, se seu enunciado o oferece na unidade de um sentido – unidade que, por sua vez, não indica quantidade nem exclui contradição. Afirmar que Heidegger mudou e que, exteriormente, as mudanças são tais e tais não chega a ser verdadeiro porque não esperamos tão pouco da Verdade.

Sobre a relação entre a mudança na linguagem do pensamento e a permanência, em posição essencial, do conceito de “transcendência”, os compiladores de uma recente coleção de artigos sobre os anos 30 de Heidegger escrevem, em sua introdução:

A partir de sua leitura crítica de Nietzsche e seu encontro com o pensar poetizante de Hölderlin, Heidegger encontra os elementos necessários para reinterpretar a metafísica ocidental e propor a alternativa de um “novo

começo”. Mais precisamente, procura deixar para trás, junto com a metafísica, qualquer pensamento de carácter transcendental, incluída a própria linguagem utilizada em *Sein und Zeit*. (CATOGGIO; PARENTE, 2010, p.7).

A afirmação deve ser matizada pelo contexto em que aparece e pelos propósitos da publicação, em seu todo. Nós a escolhemos para pensar o que poderia significar – e *se* poderia “significar” – “deixar para trás, junto com a metafísica, qualquer pensamento de carácter transcendental”. Muito provável é que se conceba aí o privilégio ôntico-ontológico de *Dasein* como herança da linguagem e do pensamento metafísicos. *Ser e tempo* “padeceria” de metafísica e, mais tarde, o pensamento heideggeriano experimentará um rompimento consigo mesmo (a “virada”). Mas há “rompimento *consigo mesmo*”? Será a questão do ser investigada, a partir dos anos 30 do século XX, com o auxílio de um método mais adequado a seu objeto? Heidegger deixa de ser fenomenólogo? E o que significaria esse abandono de método? *Que* método radicalmente novo é o da produção que então se iniciou? Essas questões podem ser medidas por outra: Qual é o *mesmo* do pensamento que insiste na “única questão”?

Admitamos que ao procedimento fenomenológico da analítica da existência cumpria o elemento fundamental concentrado na expressão “transcendência do *Dasein*”.² Transcendência estaria ali circunscrita ao modo de ser do ente a que se dirige a analítica. À medida que se eleva um pensamento não metafísico do ser, i.é, um pensamento que não diz o ser a partir do ente, a centralidade *do transcendental* deveria ser abandonada. É assim?

2 O traço metafísico de *Ser e tempo* poderia ser “comprovado”, em sua posição essencial, p.ex. sob os títulos da parte II dos *Princípios metafísicos da lógica* (1928) notadamente do parágrafo 10 em diante.

Nosso propósito estará limitado a questionar a permanência do “transcendental” em meio às evidentes transformações de foco e forma, no Heidegger *dos anos 30 e 40*. Examinaremos, primeiro, um texto que pertence ao “encerramento” dessas duas décadas, no qual “linguagem” quase passa a ocupar o posto “lógico-filosófico” de “ser”. Trata-se da conferência “*Die Sprache*”, proferida em 1950.³ Em seguida, retornaremos alguns anos ao volume intitulado *Meditação (Besinnung)*, GA 66), interpretando breves passagens de um suplemento escrito em 1937/38.⁴

No exame da conferência “A Linguagem”, cumpre buscar, sob a força de sua articulação (e em meio à estranheza da apresentação) a meditação de “mundo” e “coisa”, mas sobretudo de sua copertença, já que aí se poderá, talvez, revelar o transcendental. O exame dos trechos de *Besinnung* busca pôr um grau mais claro o “conceito” *Dasein*, que “A Linguagem”, aparentemente, desfiguraria.⁵ O transcendental aí aparece como âmbito de transfiguração; isso permite o empenho em dizer a transitividade simplesmente prévia, na qual o sentido do ser acontece como verdade do seer.

Um último passo será proceder à ligação dos textos examinados, em franca atenção ao sentido por que linguagem e

3 A tradução utilizada escolhe o título “A Linguagem”; uma opção seria “A Fala”. O texto da conferência foi publicado em 1959. HEIDEGGER, 2003.

4 Um propósito incidental, mas não menor, consiste em dar um passo rumo à compreensão do “antropocentrismo” de Heidegger. Já nas notas de Husserl a seu exemplar de *Ser e tempo* aparece a “crítica”; hoje, ela é centro de controvérsia e sua discussão se dá em tentativas cada vez mais poderosas, que somente encontram legitimidade à medida que o sentido e os limites da determinação de “*Dasein*” são investigados e expostos. A crítica permanece sem exame e elaboração expressas, pelo menos enquanto interpretação “sistemática”.

5 A desfiguração é mencionada intencionalmente: (1) não se pode dizer que em algum momento Heidegger *prescinde* de *Dasein*; (2) a possibilidade da desfiguração conduz ao enigma da mesmidade.

Dasein se “relacionam”. Um avanço em direção à unidade do pensamento heideggeriano dependerá de que esse rápido retorno permita um contra-regresso, cujo propósito é arrancar ao dito o que o precedeu, estabelecendo a “precedência” como um eixo do pensamento de Heidegger: transcendental como transfigurabilidade, transfigurabilidade como *Linguagem* – articulação de precedência.⁶

1. *Die Sprache*, 1950

A conferência “A Linguagem” interpreta um poema de Georg Trakl; abre-se dizendo que o homem fala (*sprache*) mas breve sugere, mais cuidadosamente, que a linguagem “pertence, em todo caso, à vizinhança mais próxima do humano”.

Vizinhança é cercania: o estar à distância de um transpassamento do limiar. Na vizinhança está o Outro, vinculado a nós pela separação. Se, aqui, porém, fala-se de uma cercania *essencial*, então é ela a mais simples e plena: *transcendência*. Esta palavra já quase antiga não deve ser aqui pensada como força ou atividade de atravessar e ligar âmbitos previamente dados, muito menos se reporta a um *transcendens*, cujo modo de ser fica inquestionado. Trata-se, desde *Ser e tempo*, *unicamente* desse modo de ser. Assim, enquanto cercania primeira, transcendência não se circunscreve nem determina pelo transcendido, seja este um gênero ou um âmbito; também não pelo transcendente, enquanto ente capaz de transcender. Transcendência é transponibilidade, possibilitação. “Entre” a linguagem e nós tem vigência uma vizinhança essencial, diz Heidegger. Se entre entes há vizinhança, se nós nos encontramos enquanto

6 Assim se contribuirá para a clarificação de “expressões” tais como “anterioridade ontológica”, “*a priori*”, “condição de possibilidade”, o “primeiro, ontologicamente concebido” e correlatas.

ser-com e ser-junto-a, se somos ser-no-mundo, isto se deve a um “com” absolutamente prévio, cujo “modo” mesmo de ser “com” o homem é tão enigmático que para ele se reservou alguma vez o título “Diferença”. – Essa rede de considerações conduzirá, como veremos, à terceira expressão de tese sobre linguagem, na conferência – a tese propriamente por ela avançada.

A primeira tese, tradicional, que remonta a Aristóteles em sua formulação canônica, parece apenas matizada pela segunda proposta, que fala em vizinhança; mas o que se dá é que o aprofundamento da pergunta pela cercania implica que o que “cerca” simultaneamente “funda”, e, assim, a Fala, enquanto cercania essencial, *fala*: transpõe, pondo.

Um primeiro traço forte dessa tese diz respeito à essência do homem. Enquanto aquele ente cuja determinação ontológica mais difundida é ser “animal dotado de *logos*”, “homem” parece ser, em primeiro lugar, instância autossubsistente. Confirma-o a inversão: se a característica propriamente definidora dessa instância (ter o *logos*) é o que tem o homem, atravessando-o, naufraga o contexto em que a pergunta “que é o homem?” tem sido feita e em que aparece como central. Afirmar, pois, que a linguagem está na cercania do homem é um passo de antecipação para a tese mais própria da conferência, a qual sustenta ser a Fala, isto é, a linguagem, que(m) fala, “munda” (e, nisto, dá e põe “humano”). Heidegger lê Trakl porque escuta, em seu poema, não uma descrição poética de qualquer evento intramundano, mas a elevação dessa tese: “*Die Sprache spricht*”: “a Fala fala”.⁷ Na conferência, esta é a terceira expressão de tese. Sua formulação põe a linguagem em um lugar central, quase que substituindo o que antes fôra⁸, em Heidegger,

7 “*Sprache*” se traduz, na edição brasileira utilizada, por “Linguagem”. Utilizamos, por vezes, “Fala”.

8 Mantenho os acentos diferenciais e uma série de outros usos que a mais re-

dito exclusivamente como “ser”. “Comprovação” e esclarecimento da tese se fazem mediante a interpretação do poema. A dissipação do conceito tradicional do “humano”, que conleva os de “linguagem” e “mundo”, permanece sob nossa atenção.

*

O poema *Uma tarde de inverno* tem três estrofes:

Na primeira, a neve cai sobre a janela, um sino ressoa, casas surgem protegidas, as mesas estão postas. De nós, seres humanos, fala-se ao modo mais geral e indeterminado: “muitos”. Muitos são os que fruem de um abrigo e têm a mesa posta. Eles não aparecem, nada nos convida a figurá-los. Um vazio percorre a estrofe. O abrigo e o alimento, o calor e a proteção são bons de imaginar, mas essas casas permanecem, de alguma maneira, sós – apesar dos muitos. Em sua cercania mais próxima, os sinais do desabrigo e da carência assumem a forma branda, imperceptível, dos flocos de neve nas vidraças e da vibração alongada do sino, que lembra a conexão com o divino.

Em seu centro formal, o poema de Trakl nos transpõe para a tarde invernal. Estamos “lá fora”. Todo aquele que carece de abrigo e alimento procura em volta por ajuda, e assim, “subitamente”, a menção aos homens toma uma forma um pouco mais determinada. Um tipo humano aparece; em intencional contraste com os muitos, trata-se de “alguns”: “alguns viandantes da errância”. Esses que erram por aí chegam, através de veredas escuras, até a porta das casas iluminadas, aquecidas. Fomos de verdade levados a uma condição oposta

cente reforma técnico-ortográfica pretendeu subtrair à língua, sempre que a perda me parece retirar ao idioma o poder criador de estabelecer distinções, a beleza da forma (ainda que “gráfica” – se é da beleza das palavras que se cuida) e a indicação histórica de origem. O mesmo pensamento sustenta opções não relacionadas à reforma.

à inicial: imaginamo-nos fora, vemos as portas fechadas. O frio da tarde nos acossa. Trakl não dá sequer uma indicação de que se *chega* à casa. Não. Somos estranhos, e a casa, com seu calor, é também estranha. Sabemos que os poucos viandantes estão no frio, que vieram de trilhas escuras, que estão sob a neve – nenhuma menção ao soar do sino. Nos dois versos finais, porém, em posição análoga ao que, na primeira estrofe, deixava aparecerem a mesa e a casa bem-servidas, lê-se: “Da seiva escura da terra / Surge dourada a árvore dos dons”. A escuridão dos caminhos de errância desdobra-se na escuridão impenetrável da terra. Dessa escuridão corre a seiva pela “árvore dos dons”. A seiva é a vida dos dons. – Entramos no passo decisivo do poema, em que toda interpretação vacila. Que é “árvore dos dons”? Por que aparece sob o adjetivo “dourada”? Que razões teria Trakl – se é que se trata de razões ou de uma decisão do poeta – para, depois de nos transpor para o frio e a estranheza do desabrigo, lembrar-nos os dons, o brilho áureo do que firmemente surge com a dádiva? Que tem com isso a seiva escura da terra, esse elemento oculto, de tal modo que mesmo o desabrigo da tarde de inverno dele se esquece?

A terceira e última estrofe se abre com uma declaração dupla, inserta no verso inicial. Pela primeira vez, um singular aparece; não mais o indeterminado dos muitos, não mais o plural vago expresso em “alguns”: mas “o”. Além disso, diz-se o modo da chegada do viandante, que é silêncio. Um leitor atento deve ser tocado pela ausência de palavra. Em momento nenhum se escuta algum ente. Mesmo o sino, que ressoa, a seiva, que escorre, mesmo os passos dos viandantes – tudo é rodeado pela ausência de palavra. Marcada expressamente pelo silêncio é a chegada à porta cerrada. No segundo verso, então, vem a dor. Trakl diz: “*Schmerz versteinerte die Schwelle*”. O limiar petrificado pela dor permite imaginar causas e anedotas diversas, mas, aqui, ele deve ser questionado em seu sentido poético. Se as janelas fechadas guardavam o benfazejo da possível transparência e da proteção contra o frio; se as veredas

reuniam o escuro do bosque às casas providas no claro; se na árvore estranha corria a seiva, unindo o fechado e escuro da terra ao aberto do desabrigo e da luz, na conformação do todo no fruto, agora se depara o viandante com uma porta fechada, um limiar de pedra, limite expresso, separação, diferença. Essa diferença é experimentada como dor, petrificada *em conexão* com o silêncio de uma chegada singular: é o viandante que, à porta da casa, vê-se acossado pelo desastre de sua vinda. Limite, soleira – limiar: aqui se trata de *instância*, precisamente pensada como o instar, pura atividade, concentrada – tal como o silêncio concentra e precede a palavra, como a seiva fria se faz calor vital no dom. Insta-se a uma transposição. A transposição é possível porque a soleira é pétrea, firme; sua firmeza consiste em ter sido originada em dor. Anedoticamente, o que enfrenta o desabrigo estaria para adentrar o espaço de esquecimento acolhedor, em que a mesa está posta. A dor conta uma história de esforço prestes a se tornar “passado”, ficando de fora. Será para isto o poema? Quer “descrever” uma situação, reconhecida logo, de volta à casa protetora? Ou a leitura deve ser atenta ao estranhamento que *percorre as estrofes e incide sobre seus nexos*? Ou a dor do limiar tem que ser levada consigo numa verdadeira transposição? Subitamente, porém, como que numa ruptura, os versos finais anunciam a claridade, a mesa posta: “Aí brilha em pura claridade / Pão e vinho sobre a mesa”. A passagem deixa ver, desde tão reunida diferença, a unidade entre a terra, o céu aberto, que lançava seu peso sobre o viandante e a vida dos que vivem sobre a terra, habitando o interior de suas muitas casas. A transposição exigiu a conexão de um rasgo: a soleira, como o dom, conjuga.

A interpretação do poema, agudamente atenta a suas figuras e movimentos, pretende fundamentar a tese de que a linguagem fala. Não se trata de demonstrar ou definir, mas de “aprender a morar na fala da linguagem”. Mesmo para os acostumados a ler Heidegger, e talvez ainda mais para estes, esse modo de dizer recusa, em sua aparente claridade, qual-

quer lucidez. Tornamo-nos hábeis em falar “a língua de Heidegger”; nisto se oculta o perigo de ignorarmos a possível fragilidade do limite entre nós e esse pensamento. Rejeitar, por outro lado, o estranho desse idioma estranho pode esconder o perigo de jamais propriamente abrirmo-nos ao “Estrangeiro”. Por isso, perguntamos: Que pode significar “morar na fala”? O que é “fala da linguagem”?

De fala da linguagem podemos dizer algo se recordamos que não mais se trata da fala do homem, dos falantes. Decerto que nos expressamos, que comunicamos impressões e idéias, mas justamente aí não pode haver distinção do propriamente humano (se é que há esse próprio); e, sobretudo, não é isto, para Heidegger, a linguagem.⁹ Enquanto somente comunicamos, não estamos no elemento mais puro do que em verdade somos. A fala da linguagem é apropriação – irrupção do próprio como o pleno de uma possibilidade.

9 Em Rousseau já se pode ver uma distinção entre a comunicação, partilhada por muitas espécies, e a linguagem, propriamente humana e proveniente das paixões (não, pois, de necessidades). A suposição de que também as paixões são universais esbarra em sua protoconexão com a compreensão, e isto de tal maneira que a fala humana se caracteriza *pela* articulação do compreendido numa paixão e *a partir* da convocação passional. Um exemplo é o amor: amar, para além do afeto continuado, por mais intenso que seja, pressupõe a compreensão do amado como um outro e implica o poder de articular a conexão com o outro sob a mediação da paixão, que é também vista como tal. (Cf. os primeiros capítulos do *Discurso sobre a origem das línguas*.) Em debate com Piaget, Chomsky avança algo análogo: não fosse a linguagem outra coisa que uma capacidade simbólica adquirida em paralelo ao desenvolvimento perceptivo, constataríamos capacidades linguísticas diversas em acordo com desenvolvimentos e capacidades corporais distintos. Chomsky postula, como se sabe, uma estrutura inata – mas o que importa, aqui, é a distinção conceitual entre a mera comunicação expressiva e a linguagem. Autores tão diferentes de Heidegger vêm à comparação para reiterar essa diferença. (Cf. ROSSEAU, 1983; PIAGET, CHOMSKY e outros, 1987, notadamente p. 237-260). Seria muito difícil estabelecer um diálogo com Wittgenstein – em especial, com as *Investigações filosóficas* – mas talvez aí resida uma possibilidade de mútua evidenciação.

Se o poema de Trakl ilumina o acontecimento do vir a ser próprio, ele o faz, diz Heidegger, porque é determinado – não pelo poeta e sua perícia ou “subjetividade”, não pela capacidade descritiva poética, mas – pela irrupção da fala da Fala. A estratégia se abre por uma admissão: o poema, evidentemente, *nomeia*, no sentido de dar título e figura, na palavra, à tarde de inverno e ao que a compõe. Pergunta-se então pelo sentido próprio do nomear.

No *Crátilo*, Platão ligava *nome* a *nomeado* sob a modulação do originário. A palavra humana receberia sua medida do que delimita desde si mesmo cada fenômeno ofertado à nomeação. Nomear é deixar transparecer, no âmbito da *dóxa*, a medida “formal” da verdade. Há qualquer coisa disso na interpretação de Heidegger, segundo a qual nomear “é evocar para a palavra”. Que é, porém, evocação e o que conleva?

Evocação é aproximação. A originalidade fica de fora da originariedade, ou recebe dela seu sentido enquanto homologação, escuta. Aquele que evoca aproxima o que não criou, e é enquanto tal que rejeita de antemão submetê-lo ao domínio técnico e a pretensões subjetivas de convenção e originalidade. O propriamente evocado/nomeado nunca poderá entrar sob a técnica de um escritor ou no rol de um léxico, também jamais sob a tutela de um grupo, como jargão (mesmo o jargão “heideggeriano”). Trata-se de um chamado (convocação): aquele dirigido, num adiantar-se para o espaço de encontro, rumo ao aberto em que a vinda do nomeado é esperada e possibilitada, mas não produzida. Estamos aqui muito longe da nomeação de um misticismo vulgarizado ou do “uso” adstrito a um espaço de jogo já percorrido. É à mais íntima ausência do nomeado que a evocação se dirige; resguardado nessa ausência, o nomeado se aproximará trazendo consigo a plena vigência de sua distância. Nomear é possibilitar a aproximação. O nome não se prende, por um fio invisível, como algo a algo, mas é a cifra do espaço de concernência em que um se diz com todos.

Quando nós, cada vez mais cercados por instrumentos e relações, aproximamo-nos seja de quem ou do que for, precisamente o fazemos para dirimir a distância, o mais das vezes. Consumir um produto, assistir a um filme, negociar itens importantes em uma importante reunião – tudo isso, ou quase tudo, nós fazemos no mais pleno esquecimento da distância inerente ao de que nos aproximamos. Isto é assim também se não gostamos das pessoas com as quais negociamos, é assim se o utensílio quebra e atrapalha nossos propósitos, se o filme é analisado com perícia ou é tão ruim que lhe vemos mais os defeitos, “de fora”, que qualquer poder interno. Que haja essas diferenças, distinções, divergências é, como se diz, “da ordem das coisas”. A expressão não é tão ingênua quanto soa; a ordem das coisas é mesmo o estarem numa certa ordem, ordenadas numa não-distância: aproximadas. Já sei que isto pode quebrar, aquilo pode ser ruim, o homem antipático me fazer frente. Numa autêntica evocação, o nomeado se faz, porém, presente de modo insigne – torna-se mais forte que o que nos rodeia sem distância, e justo porque sua diferença e distância vêm consigo e compartilham de sua permanência feita de palavra. O aproximado na nomeação traz consigo o todo da copertinência e assim “dá sentido”, concomitantemente, ao mundo. Heidegger pensa a nomeação como possibilitação enquanto espaço de proveniência e articulabilidade; por isso escuta, na primeira estrofe do poema de Trakl, uma convocação às coisas (mesa, sino, neve) “de maneira que estas possam, como coisas, concernir aos homens”.

Qual é o modo próprio dessa concernência? Por que aí se trata de evocação, no sentido indicado?

Decisiva é a atenção ao modo de concernir. Toda evocação ou nomeação própria, que se constitui como fala da Fala, chama as coisas para a vinculação ativa. Os leitores habituados à “teoria da coisa” de *Ser e tempo* devem agora acautelar-se. “As coisas aqui nomeadas, ou seja, evocadas, recolhem junto a

si céu e terra, os mortais e os divinos. Os quatro são a unidade originária de ser em relação ao outro” (2003, p.16). O que constitui a coisalidade das coisas é “deixar a quadratura dos quatro nelas perdurar”, reunindo (id.). Ora, nada disso “funciona” só porque o repetimos, sem uma tentativa de elucidação. Ousemos a tentativa. A fala da Fala é aquela em que o nomeado tem vigência e força de reunir e deixar reunidos céu, terra, mortais e divinos. Podemos consignar os quatro na palavra “mundo”: “Mundo é o nome que damos à quadratura de céu e terra, mortais e divinos” (id.). O que em 1927 começava a soar sob o título “ser-no-mundo” é aqui ou bem inteiramente transformado, ou bem experimentado numa profundidade elevadíssima. Mundo é copertencimento dos quatro. Linguagem (Fala) acontece como evocação em que as coisas chegam a concernir a nós, isto é, entram em seu vigor mais próprio, que é reunirem em si mundo. Coisa: mundo vigorando. Mundo que vigora: palavra soando. Mas a palavra soa propriamente não como expressão ou comunicado, não como descrição ou poética humana; palavra soa em seu elemento puro ali onde é morada para a visitação das coisas em seu poder próprio: comportarem a unidade dos quatro. Torna-se inevitável, para que o professor não fracasse em interpretar, que a interpretação se exponha ao erro, e isto ela o faz perguntando por que mundo é agora a quadratura de céu, terra, mortais e divinos.

Céu diz o aberto, dimensão em que cada desabrigado se desdobra no desabrigo. O viandante, a neve que o fustiga, a escuridão dos caminhos e a floresta de que ele vem para junto das casas, e as casas elas mesmas – tudo é *ao desabrigo*. A tarde de inverno é figura da ocupação desse desabrigo que, a ser compreendido ontologicamente, é Abertura a mais plena: céu. Céu dá limite, no sentido do que, fugindo e afastando-se, cria a amplidão para todo ocupar e dirigir-se. “Céu” diz, agora, a possibilitação de todo encaminhamento, firmeza e morada.

Terra diz o fechado, o firme, o limite do que, aproximando-se, confere estatuto, figura, a firmeza de um contorno nutrido. Terra é o propriamente possibilitado pela pura possibilitação do céu, *porém o céu mesmo nada é sem a delimitação da terra* – e aliás de tal modo que esta não é senão a forma mais própria do céu. A rigor, ao aberto cabe unicamente uma atividade: abrir. Abertura não é coisa, mas a verdade do acontecer de abertura. Não sendo pois coisa nenhuma, não sendo a causa de um efeito dela separado (pois a abertura – céu – não está separada de nada, já que nem sequer é algo). Abertura incide unicamente sobre si mesma, e sua mesmidade é o abrir-se: abrindo a si mesma, dá fechamento – faz-se terra. O modo de terra repercutir a abertura que ela mesma é vem a ser a parturição, a nascividade e nutrição; como verdade e ser do céu, terra é possibilitação de todo elevar-se no aberto. Assim da terra surge, por exemplo, a floresta por que vem um vian-dante mortal.

Mortais são os que caminham ao desabrigo e *nele* têm abrigo, fazendo casa no aberto transformado em terra nutriz. Por que entretanto Heidegger diz “mortais”? Para que haja mundo é necessário que haja mortais? Por que não deuses, animais, homens (sem referência à morte)? Pensemos de maneira simples. Mortal é aquele que pode morrer e poder morrer é existir como finito. Sem a condição da mortalidade, o aberto do céu, que possibilita todo encaminhamento, e o fechado da terra, que encaminha e configura, fechar-se-iam no figurado. Morte é desfiguração. Partindo desta, pode a abertura céu-terra, concentrada, cerrada no que se ergue da terra para o aberto do céu, abrir-se *para a possibilidade* enquanto possibilitação de configurações. Se não houvesse mortais, mundo não seria, pois que mundo é o acontecimento da possibilitação – “*mundar*”, dizia Heidegger. – Mas não morre o animal? Voltamos o olhar ao poema de Trakl: só há o homem. Não é então claro o antropocentrismo, o estreito da concepção de “mundo” que prima por *um* entre os entes e é assim uniperspectiva? Aqui

será necessário nos contentarmos com uma indicação: a unidade entre a pedra, o “animal” e o homem deve estar fundada onde se funda também sua diferença. Calculamos, ou seja, pensamos pouco ou mal, quando supomos que são três níveis de entes dados, três “tipos”. Pode bem ser que homem seja o nome da pedra convocada pelo céu, pelo aberto, para abrir-se ao aberto e ao fechado. Mais não pode aqui ser dito.¹⁰

Se até aqui fomos em nosso risco, cumpre agora questionar a necessidade dos divinos. Não parece forçado e “típico” que sejam “introduzidos” na configuração de mundo? Esse modo tão heideggeriano de falar, de expressões como “pastor do ser”, “último deus”, “o Ser” – é um poetizar atravessado de religiosidade ou guarda o rigor da necessidade mais dura?

Quem são os divinos? Se os pensamos por oposição aos mortais, eles são – os imortais. A palavra se forma como negação, parecendo determinar-se derivadamente. Assim: porque morremos e não aceitamos a morte, criamos a idéia da imortalidade. Heidegger, cuja formação primeira foi religiosa, não lograria elevar-se a uma atitude de rigor científico. (As duas afirmações são juvenis sem serem joviais.) – Será o imortal uma derivação negativa do mortal? Ou é ele *necessário* e, como tal, *coetâneo*? – Seja como for. A palavra usada é “*Göttlichen*”, “divinos”. Os atravessados por divindade. Já a “escolha” da palavra pode indicar que não se trata de mera contraface dos homens sujeitos à morte. Entretanto se a conferência é ela mesma evocação, então é a Fala quem nela acontece, e não uma sequência de escolhas de autor; *Göttlichen* deve nomear o que por si sustenta mundo, e é esse poder e a necessidade “específica” o que devemos nós mesmos convocar e pensar, sob pena

10 Cf. “A linguagem na poesia – uma colocação a partir da poesia de Georg Trakl”, conferência proferida em 1953, também incluída em *A caminho da linguagem* (HEIDEGGER, 2003, p. 27-69). É particularmente importante a interpretação do estarecimento da fisionomia animal diante do azul.

de amar mais Heidegger que à verdade. Em que medida os divinos devem vir à coisa evocada como reunião e força de mundo? Por que o acontecimento de mundo exige esse quarto conviva, esse plural? Por que não basta o animal exposto à suavidade azul do céu e à morte? Para que os deuses?

Divino é o que se nutre do aberto. Cada divindade toma sua figura do mero sustentar-se como tal no aberto. A vida da divindade não é dada pelo fechado da terra, sua nutrição não é a da vinha “mortal”, por que flui a seiva dotada de figura e delimitada firmeza. A firmeza do divino é a pura exposição como um *poder*: eles podem, são poderosos, são os encaminhamentos mesmos, isto é, possibilidades. Sobre os mortais estão os divinos, os possibilitados atravessados pelo possível. Sem os deuses, os mortais se fechariam no usufruto da terra e suas dádivas, numa jogatina cerrada, comerciando sob o desespero da morte. A morte “não tem sentido”, dizemos. Ocorre que tem. O sentido da morte é tão esplendorosamente claro que não nos podemos dele desviar um só instante. A morte é o que tem mais sentido – ela é sentido como *o que insta*. Não é o que se vê e de que nos ocupamos, mas o que abre um âmbito de ocupação e “visão”. Os mortais, por serem entre os terrenos os que ganham da morte sentido, tendem a entrar na loucura da transação, no frêmito do uso, pois que se voltam ao que se dá *no* sentido: o possibilitado, juntura entre o aberto do céu e o fecho firme da terra, consubstanciado nas “coisas” terrenas. Porque se elevam ao poder morrer, os mortais são o animal que não pode ser são – o que está sempre louco, o único que foge da fuga. A vida excelsa dos mortais “que são como as folhas” é desfiguração que se aliena. Os divinos são, porém, o atravessamento de tudo que é terrenal pela possibilidade viva, a qual se mostra como o que tem sentido em meio à desfiguração. Ter sentido em meio à morte é a marca dos mortais; eles não são os que comerciam, usam e se perdem nas coisas terrenas, porque sempre lhes toca esse atravessamento das coisas. Homem nenhum pode viver, isto é,

expor-se à morte, sem experimentar a cada instante “limite”, “delimitação”, e não somente como figura ôntica ou mesmo essência de entes, mas como o “fato” da delimitação da Vida. É isto a direção de mirada, ou “compreensão”, que constitui o homem enquanto o mortal; ser mortal é ter sido tocado pelo corte que céu abre na terra (o diferir). Se o homem, cujo modo de tocar e ser tocado é esse “abrir-se à delimitação”, vivesse por todos os anos e séculos, seria ainda mortal. Na linguagem mais dura dos anos 20, lê-se: “mas liberdade – e, na verdade, como liberdade – mantém o em-virtude-de *em-face-de-si*” (2008, p. 176). Heidegger vinha de dizer a transcendência como “raiz de todos os comportamentos”; pode, então, chegar a: “Neste transcendente manter-em-face de-si o em-virtude-de acontece o ser-aí no homem. [...] Somente a liberdade pode deixar impear e acontecer um mundo como mundo” [id.]. No que pese a diferença entre propósitos e forma, é notável um ponto coincidente: de um lado, mundo “munda” (*weltet*) como liberdade, e liberdade é o sustentar perante si o dirigir-se a; por outro lado, o divino – pelo menos como o interpretamos – sustém diante do que assim surge como “homem” o limite vazio, que constitui *sentido*, do ser-limitado em meio ao limitado. Limitado diz: um ente, o Ente. Assim, pode-se dizer: somente um mortal come um fruto – quando isto é comer o *limite* que o céu impôs a terra. Divinas, porém, são as potências que sustentam a cada vez a compreensão sob o modo de um sair e suster-se além do que a terra dá como fruto fechado (ente, delimitação). As potências divinas são necessárias. Onde o mortal concebe o fechado como tal e o fechamento em geral, e se embrutece ainda uma vez, vem o divino como força aberta e dirigente.

Os quatro (céu, terra, mortais, divinos) não são itens numa soma; quadratura é o único movimento: mundo sendo. Assim: o aberto se abre (fende) em fechamento ou configuração; o fechado se abre *enquanto tal* surgindo no aberto; *abre-se* junto a si como o que morre (o que se fecha como ser-fechado) e pode vir a si mesmo, na juntura dos três anteriores, pela po-

tenciação do ser aberto em meio ao fechamento: os divinos. Por isso a marca suprema da divindade é *Mnemosýne*, e por isso os mortais “falam à medida que escutam”. Escutar é determinar-se, enquanto fechado e no fechamento, pelo aberto: o silêncio que as palavras, uma vez ditas, alcançam.¹¹

Onde está, agora, *Dasein*?

“Ser-aí” diz apenas os mortais ou é a quadratura?

A alternativa – de onde retira sua legitimidade?

Tudo aqui é exercício.

2. Sobre a conservação do que se tentou, 1937/38

Os escritos conhecidos sob o título *Meditação (Besinnung)* são seguidos por um suplemento nomeado “Um olhar retrospectivo sobre o caminho”, sobre cuja segunda parte – “Conservação do que se tentou” – nos deteremos.¹² Uma análise do suplemento *em seu todo* só faria sentido numa recuperação impossível agora.

A “Conservação” interpreta o que Heidegger ‘tinha diante de si’ como o que foi elaborado ou requerido enquanto trabalho preparatório e produção relativa. Trata-se de preleções, conferências, anotações para exercícios, trabalhos prévios, “reflexões e acenos”, a preleção sobre Hölderlin (GA 75) e *Contribuições à filosofia* (GA 65). Assim, ainda sob o foco geral de atenção sobre os limites do *Dasein* em relação à linguagem, escolhemos algumas breves passagens para análise, de modo a preparar um encontro com a conferência de 1950. Enquanto Heidegger considera, no final dos anos 30, o conjunto de sua produção e o sentido de seu encaminhamento, nós o es-

11 Glosa de T.S. Eliot, em *Burnt Norton*: “As palavras, após a fala, alcançam / o silêncio.” Cf. ELIOT, 1981, p. 203.

12 Para todas as passagens em português: HEIDEGGER, 2010.

cutamos falar duas vezes: a conferência é pano de fundo para o reexame. Naquela concentra-se o longo percurso dos anos 40 (notadamente em sua segunda metade) em que se gesta a contínua e funda reflexão sobre linguagem, que atravessará toda a década dos 50. A conferência “fala junto”, *como destino*; a “Conservação”, *como ponto de mira e origem*. A primeira não se volta em reexame; adensa-se em meditar o poema de Trakl e, nele, a essência da nomeação, a di-ferença, a coalescência de coisa e mundo na articulação da Quadratura. O suplemento de 1937/38 parece mal olhar à frente e não possuir tema e espinha dorsal próprios. Apesar dessa aparência, sabemos que no suplemento pulsa toda a *Meditação*; se desta não é, agora, factível uma análise detida do conjunto, buscamos um atalho. O fio condutor de todo *Besinnung* pode ser encontrado e exposto no suplemento. Por isso, perguntamos: de que modo aprender um pouco mais sobre esse termo central – *Dasein* – nas indicações do suplemento? De que maneira a espinha dorsal de um pequeno escrito complementar de reexame pré-soa, prepara e se dirige, num dizer harmônico, à tese “*die Sprache sprache*”? – Vejamos.

Logo após a apresentação do rol de trabalhos preparatórios e de retomada da questão elaborada em *Ser e tempo*, Heidegger passa a indicar o sentido de cada item. Sobre as preleções, diz: “Elas são em sua grande maioria o tatear velado em direção a um outro pensamento, um tatear que busca a verdade do seer e sua fundação no ser-aí.”¹³ Preleções são a marca da esfera de trabalho de Heidegger, sempre junto à universidade, até 1945. A busca empreendida através delas é “um tatear”. Cedo demais se diz: uma busca às cegas; porque nenhuma busca é essencialmente cega, assim como nenhuma presciência é já ciência da coisa orientadora. Bem assim, o que

13 HEIDEGGER (2010, p. 351). O termo “seer” traduz “*Seyn*”. Remeto à terceira nota do tradutor brasileiro, p. 11, que é elucidativa.

as preleções buscam, diz Heidegger, não sabem ainda dizer, mas sabem já procurar. Em última instância, isto significa que a coisa mesma convoca à raiz do esforço. Ora, o trecho recordado diz o que orientava a busca: “um outro pensamento”, “a verdade do seer e sua fundação no ser-aí”.

Que Martin Heidegger esteja repensando seu caminho de trabalho, que o caracterize como preparação de um pensamento outro – outro em relação à primeira posição de sua questão do ser, por sua vez já outra frente à pergunta metafísica pela determinação do ser dos entes – isto nos mostra que, como em todo caminho humano, aquele que o percorre muda, aprende, afunda-se em si mesmo na alteração. “É o tempo”, dizemos. “O tempo nos faz sábios”. Mas isto apenas testemunha a intimidade essencial entre nós e tempo. Heidegger, no sentido em que esse nome aponta um homem, ao longo de toda a sua obra claramente se esforçou por clarificar o nexos entre ser e *Dasein*. Isto não se fez sem oscilações – e pode-se dizer que algo permaneceu oculto a ele, sempre. Todavia quem se põe a ler Heidegger para julgar “as lacunas” e “omissões”, os “erros” de sua filosofia, permanece preso na malha da afinação meramente subjetiva. Determo-nos no evidente de que Heidegger era um homem não nos faz lembrar de que o cômputo de seus erros e acertos não é “pensamento”. Com o mero cálculo, permanecemos fora da questão. A questão do ser, tal como ele a viu e anunciou, conecta-se desde sempre à diferença ontológica e ao nexos ser-*Dasein*. O que o reexame do sentido das preleções e sua busca tateante aponta é claro: um novo começo “que busca a verdade do seer e sua fundação no ser-aí”. Verdade do seer não é narrativa historiográfica e retomada calculadora, tendente a uma síntese mais aproximada, do ser dos entes, no sentido de um fundamento conector distinguido negativamente (o não-ente *do* ente como tal em sua totalidade). “Seer” já diz: não *a partir do ente*, não *diferença pensada por negação*. “Verdade” já diz: acontecimento, acontecer (simplesmente considerado). No centro das décadas 30 e 40 estão preleções

sobre Nietzsche e os pré-socráticos, as quais se oferecem em meio à tempestade do “novo começo” essencial. Qualquer um que tenha percorrido com atenção os textos e as lições dessa época sobre os “pensadores originários” e sobre os gregos em geral, adverte a claríssima distinção entre *phýsis*, tomada como puro acontecer de origem, e ente, como o determinado (“originado”). A expressão “verdade do seer” aponta a morada mais própria do re-começo: adentrar o acontecer do seer *como acontecer* e, desde ele, o acontecer de *phýsis*. Mas como acontece o acontecer? A indicação fundamental está dada: é a conexão ser-*Dasein*. Heidegger diz: “a verdade do seer e sua fundação no ser-aí”. Essa fundação é o modo de acontecer do acontecer, o ser de *phýsis*. O que é, porém, essa “fundação” e por que não se inscreve, tal qual a alegada linguagem metafísica de *Ser e tempo*, numa redução do ser ao ente privilegiado, constituindo algo como uma “antropologia metafísica”? Ora, se diz o limite intrínseco da filosofia de Heidegger, a “fundação no *Dasein*” é, também, a oportunidade essencial providenciada por esse pensamento. Para nossa tentativa de ligar o suplemento das *Meditações* à conferência “A Linguagem”, importa recordar essa fundação como enfrentamento positivo do fundar mesmo e da conexão “limitadora”. A “confrontação com a história até aqui” indica “nova abertura dessa história” (p. 352). Quem pretenda ultrapassar a limitação (a conexão com o ser-aí) no sentido do cômputo de um pressuposto heideggeriano, em nada o “ultrapassa”. O “pressuposto” deve ele mesmo ser *pensado*, e na claridade do novo sentido que *fundar* recebe, já desde 1927. Que a verdade do seer se funde no ser-aí significa: o acontecer não flutua no ar, Abertura implica “fechamento” num “mundo”. É decisivo distinguir essa tese de toda oscilação heideggeriana quanto à determinação de *Dasein*. Da pergunta pelo *sentido de ser* à tese orientada pela *verdade do seer* se dá a clarificação de que a primeira é ela mesma já sempre algo mais que uma postura ontológica “fundamental”. De fato, a idéia da possibilitação de todas as ontologias leva ao juízo de

que se trata de uma superontologia. Mas “sentido de ser” não requer nenhuma elevação ao conceito de um centro do ente (*Dasein*). Sentido é possibilitação; esta é acontecimento apropriativo: acontecer que faz necessariamente figura, delimitação, História – não “de” um ente privilegiado “entre outros”, mas do ser. Tudo isto é dito na expressão “verdade do seer”, que diz a verdade do sentido de ser.

Assim chegamos a um entendimento mais rigoroso do que parece metafórico no termo “tatear”: ela constitui já a apresentação do pressuposto como ontologicamente necessário ao questionar, com o que a “confusão” sobre o fundar é ela mesma um destino da linguagem. “Devemos ‘fazer’ a pressuposição da verdade porque ela já se ‘fez’ com o ser do ‘nós’” (HEIDEGGER, 2006, p.299). O ser do “nós” não diz “enquanto entes”, mas a constituição de ser expressa sob o título “abertura” (“devemos pressupor também a ‘nós’ enquanto algo que se determina pela abertura” (ibidem.)). A verdade do seer é objeto do tatear nas preleções, porque o encaminhamento, nelas em necessária elaboração (e não *demonstração teórica*) rumo ao novo começo, só se pode dar como experiência do sentido de ser. Não se dá que, depois das *Contribuições à filosofia* (GA. 65) e das *Meditações*, Heidegger tenha chegado ao ponto antes apenas vislumbrado; trata-se de que a investigação se volta sobre si enquanto investigação também ela *acontecida*. Como um tal “tatear”, a pergunta requer sempre de novo ultrapassagem – não para além, para fora, como recusa do erro, mas para dentro como testemunho do que se envia como “figura”. Deve-se insistir no ponto decisivo: não se cuida de “determinar” o “indizível” (seer), mas de compreender *a verdade do sentido de ser* como acontecimento apropriativo. Nesse “apropriativo” não se elimina o tatear, nem se rejeita e supera a “linguagem metafísica” de *Ser e tempo*, mas se transpõe o caráter necessariamente metafísico de toda linguagem para dentro de sua verdade. Esse “caminho” *parece* apontar para trás e corrigir um rumo; veremos que *se adianta em sua verdade*.

Como procede o reexame heideggeriano? De início, apresenta os “âmbitos principais da meditação” (p. 355-356). São eles: a diferenciação entre seer e ente; o ser-aí; a verdade; o tempo-espaço; as modalidades; a tonalidade afetiva; a linguagem; o procedimento e a essência do questionamento. Os títulos indicam a copertinência de itens centrais para a presente consideração. [1] À base de todo o pensamento está a diferença “ativa” (atividade da diferença, “diferenciação”) entre seer e ente. Neste passo estão já todos os outros. O “entre” não diz que há dois, simultaneamente ligados pelo que os distingue; diferenciação *é* o “entre”, à medida que algo assim como o diferenciado “tem sentido” unicamente desde e na diferença. É a atividade mencionada (também não *de algo*, mas atividade originária) que conduz ao segundo item: *Dasein*. [2] Ser-aí é o “segundo” âmbito de toda meditação preparatória enquanto *verdade* do primeiro. Como atividade originária, a diferença entre seer e ente “difere”, isto é, acontece como projeto historial de mundo. Esse acontecimento é *Dasein*, não um entre outros entes, mas diferença essente. Seer se funda: encontra consistência, “fundo”, “casa”. (No brevíssimo aposto ao título, Heidegger retoma a expressão “fundação da verdade do seer”.) Todavia, se o “entre” da diferenciação não dizia dois que se distinguem, fundação também não diz causação. *Dasein* é a diferença mesma, acontecendo. Por isso o terceiro item diz [3] aquilo que, com o novo sentido de “fundar” (claramente presente ao “primeiro” Heidegger), deve ser e é já re-começando: a verdade. E, porque se pensa a verdade sob a perspectiva do acontecimento apropriativo, [4] a temporalidade originária alcança sua primeira enunciação em *Ser e tempo*, como passo da história do seer e se deve, pois, conceber à luz do caráter de pressuposto, que a faz soar como modo de ser de *um* ente privilegiado; bem assim, [5] o acontecimento historialmente compreendido de uma doutrina das modalidades exige ser visto em sua insuficiência, à medida que unicamente o ente se “modaliza”. Nem a temporalidade é uma característica de *Da-*

sein, nem o “fundar” é uma tábua de categorias. É igualmente conseqüente, pois, que [6] a diferenciação entre seer e ente, acontecendo como *Dasein*, i.é., como verdade do seer, medite o “modo de ser” de *Dasein* na sua “harmonia” com a configuração geral de seu aparecimento, o Ente. Como pode haver tal harmonia (“tonalidade afetiva”, “afinação”) entre homem e ser-aí, se para o primeiro todo “entre” implica “dois”? Mas, aqui, o “perguntar” ele mesmo indica o acontecer da possibilidade fundamental do homem: a *propriedade* desse “ente” como afinação de sua “essência original”, em que assume o ser-aí, tornando-se “guardião da verdade do seer”. Eis o enunciado do passo-de-volta ou virada. Virada é o pensamento que, em regressando sobre sua necessária configuração de pressuposto, adianta-se para sua “verdade” no tomar-se como acontecimento. Por isso os dois últimos itens abordam [7] a linguagem enquanto tal e [8] o questionar enquanto acontecer de uma “figura de linguagem”: o caminho da fala de Heidegger, o questionamento ora em exame.¹⁴ Concentrando-nos na movimentação intrínseca a esses oito itens, perguntamos: há, aqui, uma particular possibilidade de “ponte” entre a conferência de 1950 e *Meditação*? Em que medida se completa a espinha dorsal do exame da obra e prepara-se, num projetar-se para diante, a tese “*die Sprache sprache*”, com tudo que conleva?

Linguagem é “concebida a partir da relação com a verdade do seer” e pertence “à tonalidade afetiva” (p. 356); esta não é nada de antropológico ou psicológico (“*totalmente fora*”, escreve Heidegger). A afinação é a apropriação essencial do homem que custodia seu ser como ser-aí. *Somente aí “é” Linguagem*.

Passemos à conclusão.

14 HEIDEGGER, (2010, p. 356),. Ver nota 18, adiante, sobre a tradução.

3. *Transcendência e ‘transfigurabilidade’: a Linguagem.* 1950-1938

Entre os âmbitos de meditação mencionados na “Conservação do que se tentou”, os dois últimos, como vimos, dizem respeito à linguagem; um, explicitamente; o segundo, perguntando pela essencialidade da questão do ser e seu caminho. Têm a mesma estrutura: de início, apresenta-se uma caracterização essencial (mas não completa) e positiva; em seguida, indica-se o que deve ser excluído enquanto inessencial (a menção ao inessencial se deve à destinação historial do seer, em sua figura metafísica, que lança o homem para longe da “essência”). O primeiro item diz:

- *A linguagem* – como pertencente à tonalidade afetiva e concebida a partir da relação com a verdade do seer. Superação da gramática e da lógica até aqui. (HEIDEGGER, 2010, p.356, Semestre de verão de 1935).

A delimitação positiva afirma a linguagem em sua concernência à tonalidade afetiva e concepção desde a “relação” com a verdade do seer. Negativamente: comunicar e expressar – isto não é ainda linguagem. Este ponto é relevante, já que, se por vezes se pretende encontrar os limites do pensamento heideggeriano em algum antropocentrismo, deve-se saber bem quais termos são de uso “técnico” e que sentido têm, como é aqui o caso. “Linguagem” vigora unicamente na apropriação do homem em favor *do ser-ai*. Esta tese central é a mesma da conferência de 1950. Por sua vez, a delimitação “negativa” do item citado fala em superação da lógica e da gramática, aludindo à *Introdução à metafísica* (GA 40). Sim, se a linguagem se dá por relação ao acontecer do seer e se tal relação se constitui como disposição pura do ser-no-mundo, então se trata de que, para o homem, o mais próprio alcance a palavra “em meio ao ente, como livre ruptura neste, a qual sempre

é histórica e em última instância efêmera”.¹⁵ Pode-se objetar que o efêmero não constituiria uma disposição afetiva geral. Contraobjektamos não se tratar, de nenhum modo, do “geral” no sentido da universalidade, mas da medida de uma transformação do homem em afinação com seu ser, transformação que se fez custódia da verdade do seer. Alcançando a palavra e como palavra funda-se um “*logos* de afinação”. Este não vem nem permanece como conquista de um objeto pelo conhecimento, sob a forma de demonstração ou acerto; também não sob a tutela de formas lógicas ou fundado na gramática de alguma língua epocalmente inscrita. O histórico e efêmero da linguagem não corresponde ao histórico e efêmero de línguas humanas, mas consiste em que sua essencialização implica um mundo histórico, âmbito de ruptura. Por isso, a ruptura incide necessariamente sobre o “corpo” de uma língua, que fica “sem ação” [o poema não descreve, narra ou representa] ali mesmo onde é (“age”) maximamente [se é poema, é incisão e decisão de di-ferença]. Analogamente, no semestre de verão de 1934, em um curso intitulado *Lógica*, Heidegger afirma: “uma situação histórica (*eine geschichtliche Lage*, uma *instância* histórica) sempre dá notícia (*kündet*) em si e cada vez do ser histórico do todo.” Mas que diz *kündet*, noticiar? Não é a mera transmissão de circunstâncias aglomeradas. A expressão “não quer dizer que [se] dá a conhecer e comunica algo”, mas que somos transpostos para “diante da tarefa, da missão (programa) e do trabalho” (HEIDEGGER, 1991, p. 109). A idéia de transposição implica uma cisão que se assume em favor da tarefa própria e deixa atrás o meramente comunicável. Assim História, Poesia e Linguagem se encontram de maneira insigne, pois que essencialmente se determinam como afinação do homem para com o ser-aí. Nesta [afinação] mediante a palavra encaminha-

15 Cf. o apêndice a Heidegger, (1986, p. 222); trata-se da “Disputa de Davos”, entre Heidegger e Cassirer.

se a obra histórica de custodiar a verdade do seer.¹⁶ – A “superação da lógica e da gramática” significa, pois, atenção para a essência da linguagem *como acontecimento*. Em 1935, na quarta parte da *Introdução à metafísica*, a afinação se mostra uma catástrofe do *logos*, quando de sua queda sob o título “*Organon*” e com a concomitante retração da *alétheia* em ‘correção’ (1978, p. 207, 209). A transformação determinou as tarefas e os dias da filosofia, desde então. Por isso o sexto dos momentos de trabalho analisados no suplemento “O que temos diante de nós” é uma preleção específica, a saber, a interpretação dos Hinos de Hölderlin (1934/35), “o poeta do outro início de nossa história por vir” (2010, p. 357).¹⁷

Em Trakl se encontrará a fala da Fala na ruptura (acontecer de “di-ferença”), elevação do que “brilha em pura clari-dade” na articulação mundo-coisa, em princípio despercebida como tal, porque seu mesmo modo de ser é *logos*. Vê-se que, do Trakl lido em 1950 em regresso ao Hölderlin lido nos anos 30, jamais se trata de “uma escapadela para uma ‘filosofia da poesia’ e da arte em geral”, mas sempre da “conexão mais íntima com a tarefa apreendida de questionar a verdade do seer” (p. 357-58).¹⁸ A ruptura, como a interpretação da obra de Höl-

16 “A linguagem do acontecimento apropriativo descreve, assim, em última análise, o despontar de uma dupla apropriação: a apropriação de si mesmo por parte do homem enquanto ser-aí e a conseqüente apropriação do ser-aí pelo seer na historicidade de seus envios” (CASANOVA, 2002, p.337-8). Por “consequente” se entenda, neste caso, não um efeito, mas o essencialmente correlato.

17 Heidegger, em “A Linguagem”, pouco antes de chegar ao poema de Trakl: “Se devemos buscar a fala da linguagem (*Sprache*) no que se diz, faríamos bem em encontrar um dito que se diz genuinamente [...]. Dizer genuinamente é dizer de tal maneira que a plenitude do dizer, própria ao dito, é por sua vez inaugural. O que se diz genuinamente é o poema.” (p.P. 12).

18 A última expressão se refere explicitamente à leitura dos Hinos de Hölderlin.

derlin, evoca a verdade do seer como acontecimento: Começo.
– Com isso, podemos passar ao segundo item:

- *O procedimento e a essência da linguagem*¹⁹ – decisivo é o fato de o questionamento ser concebido a partir do que veio antes como aquela ação originária do ser-aí, em virtude da qual ele se dá previamente o âmbito da transfigurabilidade (*Verklärbarkeit*) do ente a partir do seer. / Esse questionamento nunca pode ser interpretado – segundo o entendimento habitual – a partir da dúvida e mesmo da negação.

Questionamento como ação originária – isto não é nada claro, em princípio. Todo questionar parece suceder a instalação da dúvida ou proceder à negação do estabelecido. A originariedade da pergunta (*Frage*) é, porém, expressamente caracterizada como decisiva. Todo procedimento investigativo humano e todo ceticismo são “possibilitados”; enquanto tais, não-originários. Originária é a ação do ser-aí “em virtude da qual ele se dá previamente” um âmbito. Advertindo o perigo de que esse “dar-se” fosse concebido como autoposição, reflexão pura ou egoidade pura, Heidegger o delimita: dá-se, mas “a partir do seer”, e isto diz em meio à verdade do acontecimento apropriativo e como ele. Seer como acontecimento apropriativo toma o ser-aí de modo a que este “se” configure como “âmbito da transfigurabilidade do ente”.²⁰ Ser-aí é a potência de ser do ser-mundo do mundo.

19 O texto alemão traz “*Das Vorgehen und das Wesen der Frage*” (p. 425).

20 Eis aí, novamente, o lugar em que o antropocentrismo e um caráter ainda kantiano ou moderno da filosofia de Heidegger podem ser vistos: ser-aí como âmbito de transfigurabilidade do ente. Se ente acede a uma “figura”, isto significa inscrição na História, cujo sentido é ser-aí em seu ser. Claro está que para o acusado antropocentrismo concebe-se “*ánthropos*” por *Das-ein*, não por *homem* (com o que teríamos um *Daseincentrismo*, rigorosamente falando).

*

Partimos de uma conferência proferida em 1950, de regresso a um recorte datado de 1937-38. Em que o caminho é agora relevante? Na conferência, mal se fala de *Dasein* – toda a atenção se concentra na linguagem, única a propriamente falar e cujo dito irrompe como a previamente soante copertença entre mundo e coisa [na quadratura]; essa irrupção de copertença aparece como poema, cuja essência poética é a diferença, irrupção de transponibilidade. A conferência nos leva à soleira de pedra em que a “dor”, o ser tomado pela verdade do outro, se mostra como pura possibilidade, nexos originários. A linguagem está, assim, no silêncio, o “prévio ontológico” de todo dizer. Requeremos agora uma “ponte”, uma firme soleira, de retorno à passagem por último citada do suplemento “Consideração [...]”, para que Heidegger mesmo, e com ele todo o que não somente o repete, possa acontecer na unidade de sua verdade, possibilitação de suas transformações. Ora, que significa dizer que a partir do seer, isto é, enquanto acontecimento apropriativo, ser-ai “se dá previamente o âmbito de transfigurabilidade do ente”? O que é “âmbito de transfigurabilidade do ente”?

Figura é determinação. Ao território das determinações acede, para Heidegger, não “o que é”, mas o que transita e encontra. A incidência da expressão não está no “para nós”, como se o que é, o ente, dependesse de nos encontrar; a expressão incide sobre o trânsito que se chama encontro. O determinado, configurado, o ôntico não é substância subsistente, mas o que vigora e emerge em meio à copertença. “Trânsito” não se diz, pois, o deslocamento, aproximação e conseqüente contigüidade espacial. Ente – não um dado ou totalidade dada em meio a um campo aberto, mas o transitar mesmo *da* possibilidade de transfiguração *para* uma figuração “em trânsito”, isto é, *histórico*. O ôntico é ele mesmo História; não “o contrário” do ser, mas a *contrapossibilitação* da verdade do seer: *Boden*, solo. Ente:

verdade do âmbito ontológico “fundamental” – transfigurabilidade – que “se” dá (vem a si) como “ser-no-mundo”.

É evidente que nenhum idealismo tem aqui lugar, mas conexão originária “entre” seer, *Dasein* e coisa. O “previamente [...] se dá” é o dar-se do “-se”, isto é, de mesmidade; todo “mesmo” implica, porém, transfiguração. No a priori acontece já o “tempo” de toda transfiguração de um mesmo. Assim, o trecho analisado do suplemento a *Besinnung* trata da transcendência do ser-no-mundo. A ruptura da linguagem em *Ser e tempo* não supera como rejeição, nem parte de alguma dúvida: deixa irromper em meio ao dito, sempre apenas humano, “poeticamente” a di-ferença. Em 1950, a tese central será *die Sprache sprache*. Que significa isto, à luz do que se avançou quanto ao “prévio”?

Fala é âmbito de transfigurabilidade; em assumindo propriamente seu ser, o “*Dasein* humano” emerge do oceano de discursos e retrocede ao silêncio prévio em que todo trânsito se funda. Somente aí pode o “homem” encontrar as coisas como pétreas passagens para o sempre antecedente silêncio, que guardam; somente aí “homem” encontra “fundamento” na verdade do seer e na livre força do *suportar ser passagem*, que caracteriza as coisas. É na atenção ao sentido mais próprio de ser-aí que transcendência se deixa dizer como transfigurabilidade. Esta é, ela mesma, o *âmbito prévio* que acontece como mundo. A ênfase deve recair no sufixo e no que conleva: poder, possibilitação, “ação” originária. *A Fala fala*. Será essa fala transfigurabilidade? Será mesmo que o “modo de ser do ente no qual o ‘mundo’ se constitui”, expressamente nomeado “lugar do transcendental”, é transcendência do ser-no-mundo concebida como o silencioso âmbito prévio para todo copertencimento “ôntico”?²¹ Será que transcendência, mundo, sentido

21 Cf., a propósito, ONATE, 2007, p. 132, de onde retiramos as passagens; elas pertencem a uma carta de Heidegger dirigida a Husserl em 22 de outubro de 1927. Ao importante escrito do professor Onate me refiro já no título

do ser, verdade do seer concentram-se na transfigurabilidade? E uma tal concentração, que faz dela lugar essencial (pétreo) de transposição e ruptura (dor), não se deixará, não *exigirá* irromper, mais tarde, como fala da Fala, como *Linguagem*?

“O chamado da linguagem recomenda e entrega o que nela é chamado para o chamado da di-ferença”, diz Heidegger (2003, p.22). A linguagem é em si um chamado, cuja forma é silêncio. “Palavra” não é, “poema” não é, originariamente, nenhuma palavra, discurso nenhum. O *chamado silente* convoca para o evento de um “outro” chamado, o acontecer da di-ferença. “A di-ferença des-apropria a coisa para entregá-la ao repouso da quadratura”. Retirar a coisa ao jogo em que foi apropriada a ponto de seu silêncio interno e muda linguagem se perderem na discursividade, *isto* significa entregar a coisa, em sua força “lógica” (*logos*) ao “repouso na quadratura”. Repouso, porém, não é mero subsistir inerte; quadratura é mundo acontecendo como copertença, e, por isso, repouso é soberana ação, a verdade das coisas e sua primigênia linguagem: ação de suportar em seu ser “todas as manhãs do mundo”. Já a coisa é, agora, soleira de pedra que figura a di-ferença e sustenta, como o prévio, toda passagem (temporal, historial): coisa é transfigurabilidade, verdade do seer porquanto fala da Fala. Ente vem a ser em sua verdade unicamente na linguagem, que o desapropria de todo ser-à-mão ou ser-simplesmente-dado. “Essa desapropriação não retira nada das coisas. É ela que libera as coisas para o seu próprio: resguardar o mundo.”

Falou-se, antes, na “árvore dourada dos dons”. Essa imagem repercute a mútua possibilitação da verdade do ser transfigurada em coisa que suporta mundo. Na imagem, corria pela árvore a seiva fria da terra. Não é estranho ser fria a vida mais íntima dos dons? Mas o frio faz quarto ao silêncio, vida da palavra. Árvore é nexa, o abrir-se de um para outro,

conjugação de terra e céu – “ação” da di-ferença que põe jun-tura, irrompendo; rompe a terra em nexos com o aberto do céu. Qualquer um constata: árvore é “uma das coisas mais comuns do mundo”. “Se deixar, vira tudo floresta”. Esse movimento não é nenhuma atualização de essência; é crescimento, não de algo em si mesmo, mas como conexão e entrega unicamente na qual vigoram os âmbitos como tais. E a árvore dos dons, por que anda a seiva fria, é “dourada”. Lembra Heidegger: Píndaro uma vez denominou o ouro “*periosion pánton*”, “o que sobremaneira transluz através de tudo”. O ouro da árvore dos dons é doação *originária*, de tudo a tudo, na conformação do Todo. O brilho dourado indica aquele âmbito prévio de trans-figurabilidade com que o homem deve-se afinar, em livre, de-cidida correspondência à ação originária do ser-aí. Transcen-dência é *transfigurabilidade*: transfigurabilidade acontece como Linguagem (*Sprache*).

Referências

CASANOVA, Marco. “A linguagem do acontecimento apro-priativo”. In: *Natureza Humana* 4(2), jul.-dez. 2002, pp. 315-339.

CATOGGIO, Leandro; PARENTE, Diego. (Orgs.). *Decir el abis-mo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*. Mar del Plata: EUDEM, 2010.

ELIOT, T.S. “Burnt Norton”. In: *Poesia*. 6ª. ed. Tradução: Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, pp. 197-204.

HEIDEGGER. “A Linguagem”. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução: Márcia Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, pp. 7-26.

_____. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997 (GA 66).

_____. “Brief über den Humanismus”. In: HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967, pp. 313-364.

_____. “Carta sobre o Humanismo”. In *Marcas do caminho*. Tradução: Enio Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, pp. 326-376.

_____. “Das Ding”. In: HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008, pp. 9-30.

_____. *Einführung in die Metaphysik*. Herausgegeben von Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983 (GA 40).

_____. *Hinos de Hölderlin*. Tradução: Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução: E. Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Universidade de Brasília, 1978.

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução: Gred Roth. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934)*. Tradução: Victor Farías. Barcelona: Ánthropos; Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1991.

_____. *Meditação*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990 (GA 26).

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemaeyer Verlag, 2006.

_____. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

_____. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985 (GA 12).

ONATE, Alberto. "O lugar do transcendental". In: *Aurora – Revista de Filosofia*, v.19, n. 24, pp. 131-145, jan.jun. 2007. Curitiba: PUC, 2007.

PIAGET, Jean et. al.. *Teorias da Linguagem. Teorias da Aprendizagem*. Tradução: Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987.

ROUSSEAU. Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

Heidegger: O Pensar da Viravolta e a Viravolta do Pensar

João A. Mac Dowell*

À falta de melhor, o termo heideggeriano “*Kehre*” é traduzido no título deste artigo por “viravolta”. A palavra alemã significa propriamente “volta” ou “virada”. Entretanto, a sua tradução torna-se problemática, porque o próprio Heidegger a emprega com dois significados diferentes, ainda que correlacionados entre si. O fenômeno que Martin Heidegger pensa originalmente e denomina “*Kehre*” consiste propriamente, como se verá mais em detalhe, no “vaivém” entre Ser e aí-ser (*Dasein*), que constitui o acontecimento da verdade do Ser. Por outro lado, ele usa o mesmo termo para designar uma mudança, ou seja, uma “virada” no curso de seu pensar. Daí que o termo “viravolta” tenha sido escolhido para abranger, ainda que imperfeitamente, os dois significados.

Com razão, a virada (*Kehre*) no pensar de Heidegger foi considerada sempre por ele mesmo e por seus intérpretes como um momento decisivo na trajetória de sua investigação sobre o ser e o seu sentido ou verdade.¹ Com efeito, ela delimita

* Professor na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE/BH.

1 Heidegger declara que o termo “*Ereignis*”, indicando o fenômeno no qual se verifica a “viravolta” (*Kehre*), constituiu desde 1936 a palavra-chave (*Leitwort*) de seu pensar. Trata-se de anotação manuscrita no seu exemplar da *Carta sobre o humanismo* (Cf. “*Über den Humanismus*” (1946), em: *Wegmarken*, GA v.9, p.316 n. a).

as duas fases básicas de sua produção filosófica,² que ele quis expressamente que seja interpretada como um caminho, não como uma série de obras.³ Esta viravolta não representa, porém, como se verá melhor adiante, qualquer ruptura na linha de seu pensamento. Trata-se antes do aprofundamento do mesmo e único questionamento que animou do princípio ao fim a busca de seu pensar.⁴ De fato, aquilo que se pode chamar de segunda fase do pensar heideggeriano não constitui senão um desdobramento da questão fundamental, sistematizada na sua obra prima *Ser e tempo* (1927),⁵ na qual desembocam as ideias que já emergem em 1919 e vão sendo desenvolvidas nos seus primeiros cursos universitários.⁶ É sabido que esta

2 Esta distinção das duas fases do pensar heideggeriano, feita expressamente, pela primeira vez, por William RICHARDSON (HEIDEGGER: *Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nyhoff, 1963), é aceita pela maioria dos intérpretes. A propósito, diz, porém, Heidegger na carta ao autor publicada como Prefácio: “Tão somente desde o [Heidegger] pensado como I o [Heidegger] a ser pensado como II torna-se então acessível. Mas o I torna-se possível, se está contido no II.” (ib. XXIII).

3 “Wege – nicht Werke” é o mote, dado pelo próprio Heidegger, à edição de suas obras completas (Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976ss). A referência às obras de Heidegger, exceto *Ser e tempo*, será feita segundo os volumes desta edição, com a indicação do título, seguido de GA, mais o volume e as páginas.

4 “Auf einen Stern aufgehen”, em: *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947), em: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA v.13, p.76. Veja-se também: “Mein Weg in die Phänomenologie” (1963), em: *Zur Sache des Denkens*, GA v.14, p.99; “Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage”, em: *Zur Sache des Denkens*, GA v.14, p.147; “Vorwort”, em: RICHARDSON, William. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nyhoff, 1963, p.XI.

5 *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, ⁸1957. As referências ao texto de SZ serão feitas a esta edição, que mantém inalterada a paginação da edição original.

6 P. ex.: “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem” (1919), em: *Bestimmung der Philosophie*, GA v.56/57, p.3-120; *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), GA v.58; *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21) em: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA v.60, p. 2-156; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/22), GA v.61; *Ontologie. Hermeneutik der*

construção monumental, alicerçada sobre uma abordagem brilhante e inteiramente original da problemática filosófica, ficou paradoxalmente inacabada em relação ao plano apresentado pelo próprio Heidegger na sua Introdução.⁷ Com efeito, frustrados os esforços por elaborar a contento a terceira seção daquilo que concebera como uma Ontologia Fundamental, ele limitou-se a publicar as duas primeiras seções da obra, como Analítica Existencial da estrutura ontológica do aí-ser (*Dasein*), respectivamente, no seu caráter preparatório e no seu sentido profundo. Ficou em suspenso a última parte, que seria denominada “Tempo e Ser” e trataria, não mais da essência do aí-ser, mas sim do sentido de ser como tal no horizonte da temporalidade originária, meta de toda a sua investigação.

Este suspense não poderia deixar de inquietar o pensar heideggeriano. É assim que já no seu curso de 1927, intitulado “Problemas Fundamentais da Fenomenologia”, ele se volta de novo sobre tal problemática, sem, contudo, conseguir romper as amarras da abordagem até então adotada, que se mostrava mais uma vez insatisfatória.⁸ Segundo o testemunho do próprio Heidegger, foi a partir de 1930 que começou a delinear-se

Faktizität (SS 1923), GA v.63; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (SS 1925), GA v.20.

7 Segundo o Plano apresentado por Heidegger (SZ p.39s), a obra teria duas partes. A primeira, “A interpretação do *Dasein* em função da temporalidade (*Zeitlichkeit*) e a explicação do tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo Ser”, seria composta de três seções, das quais foram publicadas apenas as duas primeiras: “A análise fundamental preparatória do *Dasein*” e “*Dasein* e temporalidade (*Zeitlichkeit*)”. Não saíram a terceira seção da primeira parte “Tempo e Ser”, bem como toda a segunda parte: “Traços básicos de uma destruição fenomenológica da história da Ontologia tendo como fio condutor a problemática da temporiedade (*Temporalität*)”.

8 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA v.24. A respeito da retomada neste curso da problemática “Tempo e Ser” e do caráter insatisfatório dos resultados, veja-se HERRMANN, Friedrich-Wilhelm v. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers “Beiträgen zur Philosophie”*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p.15s.

a nova perspectiva que iria assumir o seu pensar.⁹ Esta intuição vai amadurecendo paulatinamente, como mostram seus cursos e escritos da época.¹⁰ Em 1936 Heidegger já a considera suficientemente consolidada, a ponto de iniciar uma exposição articulada desta nova estrutura de seu pensar, cuja redação se prolonga até 1938.¹¹ Surge então o que constitui a segunda obra fundamental do filósofo, que ele denominou de *Contribuições para a filosofia - do acontecimento apropriativo*. Nela se exprime claramente a viravolta de seu pensar que corresponde ao pensar do vaivém constitutivo da própria relação entre o ser e o aí-ser como acontecer da verdade do ser. Entretanto, Heidegger resolve não divulgar em vida o seu escrito, que permanece inédito até 1989, quando é publicado como o alentado volume 65 da edição de suas obras completas.¹² De fato, só em 1946 na “Carta sobre o Humanismo”,¹³ ele se refere expressamente a esta viravolta e apresenta, numa linguagem densa e de modo sintético, as principais consequências desta nova perspectiva para seu pensar.¹⁴

9 Cf. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm v. *Wege ins Ereignis Zu Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p.55.

10 P. ex. “Vom Wesen der Wahrheit” (1930, modificado várias vezes até a publicação em 1943), em: *Wegmarken*. GA v.9, p.177-202 e *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935). GA v.40.

11 “As relações e conexões que constituem a estrutura essencial do “Ereignis” foram elaboradas entre 1936 e 1938. (“Protokol zu einem Seminar über den Vortrag Zeit und Sein” (1962), em: *Zur Sache des Denkens*. GA v.14, p.52. A indicação sobre o início da redação encontra-se também em duas anotações manuscritas de Heidegger no seu exemplar da *Carta sobre o humanismo*. Cf. GA v.9, p.313, 316.

12 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA v.65. Citado simplesmente como *Beiträge*.

13 “Brief über den Humanismus”, em: *Wegmarken*. GA v.9, p.327-328.

14 Alguns escritos divulgados antes da *Carta sobre o humanismo* já testemunham essa nova abordagem, mas no desenvolvimento de aspectos específicos, sem referir-se à “Kehre”, como tal. P.ex.: “Der Ursprung des Kunstwerkes” (1935-36), em: *Holzwege*. GA v.5, p.1-74; “Die Zeit des Weltbild”, em: *Holzwege*. GA v.5, p.75-114.

O presente estudo pretende explicar o significado da viravolta (*Kehre*), enquanto consubstanciada basicamente em *Contribuições para a filosofia - do acontecimento apropriativo*. A importância desta obra, da qual Heidegger tinha plena consciência,¹⁵ é reconhecida hoje pela maioria de seus intérpretes. Com efeito, ela contém, não só a perspectiva que ilumina toda a sua produção posterior até os seus últimos escritos, mas também já desenvolve *in nuce* os temas que serão nela abordados: o problema da essência da linguagem e a insuficiência da linguagem da metafísica, a interpretação da história da filosofia ocidental como história de esquecimento do ser, a natureza da obra de arte, a questão da ciência moderna e da técnica, o significado do sagrado, do divino e do Deus e o outro início do pensar. Conforme se disse de início, o termo viravolta (*Kehre*) adquire nos textos heideggerianos dois sentidos, ainda que intimamente conexos. Por um lado, um significado básico, ou seja, o vaivém intrínseco à própria verdade do ser, que é pensado por Heidegger em *Contribuições para a filosofia...*, como “acontecimento apropriativo” (*Ereignis*) e determina todo o seu filosofar ulterior. Por outro lado, a “virada de seu próprio pensar”, enquanto passa a responder à questão fundamental sobre a origem da verdade do ser.¹⁶

Tendo em vista este duplo significado do termo “viravolta” em Heidegger, a seguinte exposição terá duas partes nu-

15 Cf. n.1.

16 Thomas Sheehan, referindo-se a palavras do próprio Heidegger (“Anhang. Der Vorsprung in die Wesung der Wahrheit”, em: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”* (WS 1937/38), GA v.45, p.214), acrescenta um terceiro sentido da “*Kehre*” heideggeriana, assim definido: “the act of resolve as a transformation in the one’s relation to that bond [between *Dasein* and *Sein*].” (SHEEHAN, Thomas: *The Turn*, em: Bret W. Davis (ed.). *Martin Heidegger: Key Concepts*. Durham: Acumen, 2010, p.82-101). Não se aceita a sugestão, porque esta mudança na atitude do ser humano, implicada na “viravolta”, equivale já ao segundo significado da “*Kehre*”, enquanto “viravolta do pensar” como consequência do “pensar da viravolta”.

cleares, correspondentes, justamente, quer à virada do pensar heideggeriano, quer ao seu pensar da reciprocidade própria da relação entre o ser e o aí-ser. Entretanto, a nova perspectiva assumida por Heidegger, na elaboração da questão fundamental do sentido ou verdade do ser em *Contribuições para a filosofia...*, só pode ser adequadamente entendida em comparação com o seu ponto de partida, *i.e.* a compreensão do sentido de ser pelo aí-ser em *Ser e tempo*. Assim, a parte introdutória deste trabalho será dedicada à elucidação deste pressuposto. Finalmente, num desenvolvimento conclusivo será proposta uma hipótese a respeito dos fatores que levaram Heidegger a visualizar a viravolta, ou seja, uma nova maneira de pensar a essencialização (*Wesung*) da verdade do ser.

A relação entre Ser e aí-ser em *Ser e tempo*

Ser e tempo apresenta-se como elaboração da pergunta sobre o sentido de ser.¹⁷ Heidegger afirma que esta questão nunca foi propriamente discutida ao longo de todo o percurso da filosofia ocidental. Segundo ele, Platão e Aristóteles deram-lhe de certo modo uma primeira resposta, ao distinguir entre o ente (*to hon*) e o ser ou essência (*ousia*), sem, contudo, examinar expressamente a origem desta distinção, ou seja, o sentido de ser como tal.¹⁸ Tal investigação, na formulação de Aristóteles,

17 É certamente válido e fecundo entender o que Heidegger denomina “Ser” (*Sein*) como “significado” (*meaning*), e assumir esta perspectiva como chave para a interpretação do pensamento de Heidegger, como faz Thomas Sheehan (SHEEHAN, Thomas. “Facticity and Ereignis”, em: Daniel O. Dahlstrom (ed.). *Interpreting Heidegger. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p.42-68). Entretanto, não se aceitam aqui todas as consequências que ele tira desta posição, inclusive a proposta de traduzir simplesmente o termo “*Sein*” por “significado”. A respeito da posição de Sheehan, veja-se: POLT, Richard. *Meaning, Excess, and Event*, em: *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 1 (2011), p.26-35.

18 Cf. SZ p.1-3.

referiu-se ao ente enquanto ente, focalizando, numa perspectiva metafísica, o ser ou essência do ente, como aquilo que Heidegger vai designar mais tarde "*Seiendheit des Seienden*".¹⁹ A questão heideggeriana do sentido de ser refere-se, porém, ao ser enquanto ser, à essência (*Wesen*) do ser e de sua verdade.²⁰ Ora, para a determinação do sentido de ser é preciso, pensa ele, examinar a essência do ente que tem o privilégio de compreender o sentido de ser, *i.e.* o ser humano, que por isso mesmo é concebido como *aí-ser* (*Dasein*). De acordo com o método fenomenológico-hermenêutico, adotado por Heidegger em sua investigação, a determinação do sentido de ser e das características de sua compreensão consiste numa explicitação cuidadosa da pré-compreensão do ser, inerente ao *aí-ser* como tal. Com efeito, o *aí-ser* se define precisamente por sua relação constitutiva com o ser, como lugar (*Da*) da manifestação do ser, comparável a uma clareira (*Lichtung*) na floresta.²¹ Trata-se da transcendência prévia sobre o ente para o ser, que caracteriza o *aí-ser*, a partir da qual o ente pode ser conhecido como ente.²² É interessante notar que, ao introduzir esta noção de transcendência em *Ser e tempo*, Heidegger cita textos de Aristóteles e Tomás de Aquino, que apontam para o mesmo fenômeno, que será por ele reinterpretado.²³ De fato, na terminologia escolástica, assim como o som é o objeto formal do sentido da audição,²⁴ ser (*ens*) é o objeto formal do intelecto humano, o aspecto sob o qual ele considera o que lhe vem ao encontro, ou seja, o nosso intelecto conhece tudo enquanto ente (*sub ratione entis*), nos seus diversos modos de ser.²⁵ Nesta perspectiva,

19 *Beiträge*, GA v.65, p.13, 191s, 270s, etc.

20 Cf. SZ p.6-8; *Beiträge*, GA v.65, p.196, 223, 234.

21 Cf. SZ p.133.

22 Cf. SZ p.14, 38.

23 Cf. SZ p.3, 14.

24 Cf. AQUINAS, Thomas. *Contra Gentiles* lib.2 c.83 n.29.

25 Esta concepção do objeto do intelecto humano é expressa por Tomás de Aquino de diversas maneiras: *ens* (*Summa Theologiae* I q.5 a.2); *ens intelligibile*

também para pensadores medievais, como Tomás de Aquino, o ser é sempre o ser do ente, correlativo ao aí-ser, como seu modo próprio de conhecer, enquanto horizonte universal da compreensão do sentido.²⁶ Este se revela, porém, como essência ou quiddidade eterna e imutável. Ao levantar a questão do sentido de ser, como algo inteiramente novo e impensado, Heidegger está pressupondo que o ser pode ser compreendido de outra maneira, que não a tradicional.²⁷

A novidade fundamental introduzida por ele na reinterpretação da relação ser/ente, é a perspectiva existencial.²⁸ Existência no sentido heideggeriano é o modo de ser próprio do aí-ser, que vai determinar essencialmente a sua compreensão do ser, a sua transcendência, como existencial.²⁹ Isto significa que a essência do fenômeno humano não será determinada por uma quiddidade (*Was-sein*), segundo a noção tradicional de natureza (do homem, da pedra, da sociedade, do número, etc.) em resposta à pergunta “que é o homem?”, mas como

(*Contra Gentiles* lib.2 c.98 n.9); *intelligibile* (ib. lib.2 c.55 n.10); *verum* (ib. lib.3 c.107 n.9); *quod quid est* (ib. lib.1 c.58 n.5); *quidditas rei* (ib. lib.3 c.108 n.4).

26 Embora seja transcendente, englobando o todo do ente na sua extensão e intensão, o horizonte do ser é concebido por ele de maneira puramente formal, de modo que o intelecto humano deve explicitar sucessivamente os diversos aspectos particulares de cada fenômeno, sem poder jamais exaurir toda a sua inteligibilidade. O intelecto divino, ao invés, na perspectiva escolástica, não compreende o ente enquanto ente mediante abordagens sucessivas, mas o conhece na sua totalidade pela sua intuição criadora.

27 É o que revela o próprio título da segunda parte da obra: “destruição fenomenológica da história da Ontologia tendo como fio condutor a problemática da temporalidade (*Temporalität*)” (SZ p.39). Veja-se SZ p.17 e supra n.7.

28 No já citado Prefácio ao livro de William RICHARDSON, Heidegger sublinha a originalidade de seu pensar com estas palavras: “Até hoje não tive conhecimento de nenhuma tentativa de refletir sobre esta realidade (*Sachverhalt*) [da “Kehre”] ou de discuti-la criticamente.” (Vorwort, em: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nyhoff, 1963, p.XIX).

29 Cf. SZ p.11s, 41-45.

existência, em resposta à pergunta “quem é você?” (*Wer-sein*). No primeiro caso, o ser humano é compreendido na sua especificidade através do conceito universal de “animal racional” ou “vivente dotado de razão” (ou mesmo como sujeito, espírito, consciência, eu, etc.), a partir do que o diferencia daquilo que tem em comum com os outros entes pertencentes como ele ao mundo natural. Na perspectiva existencial, ao contrário, ele é encarado na sua história.³⁰ Ele é a sua própria autocompreensão, i.e. como ele se compreende na sua singularidade histórica. Esta autocompreensão, que implica uma compreensão do ser enquanto tal, não deve, porém, ser entendida como autoconsciência, ou seja, como a reflexão de um ente sobre si mesmo, já constituído como substância ou um sujeito pensante, contradistinto de tudo mais como objeto de seus atos.³¹ Ao compreender-se como sua história, o *aí-ser* inclui já em sua autocompreensão todo um mundo povoado de entes (coisas, pessoas, acontecimentos, situações), enquanto têm para ele um significado: ele é *ser-no-mundo*.³² Enquanto história, o *aí-ser* não é simplesmente algo já pronto e definitivamente determinado. Ele é o seu *poder-ser*, compreende-se a partir das possibilidades, abertas no horizonte de sua existência, que podem ser ou não assumidas. Entretanto, tais possibilidades não são ilimitadas, pois ao projetar-se nelas, o *aí-ser* já se encontra sendo com seu mundo, lançado na sua própria existência, existindo de fato desta ou daquela maneira (*geworfener Entwurf*). Ele é, portanto, existência fática (*faktische Existenz*). Mas dentre as

30 Ainda que na Introdução de *Ser e tempo*, ao apresentar a perspectiva da “existência” (SZ p.11s), Heidegger não fale explicitamente do caráter histórico do *aí-ser*, embora se refira à temporalidade (*Zeitlichkeit*), enquanto sentido último de sua essência como existência, não é possível compreender adequadamente em que consiste a perspectiva que rege a Analítica Existencial, sem uma referência à história como fenômeno ôntico. (cf. SZ p.37).

31 SZ p.12, 15s. Cf. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm v. *Wege ins Ereignis Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p.45.

32 Cf. SZ p.50-59, 63-69.

possibilidades com que se enfrenta, ele é posto diante da possibilidade radical de ser ou não ser propriamente ele mesmo, ou seja, de realizar-se ou frustrar-se na sua existência. Por isso, o *aí-ser* é essencialmente um ente que na sua autocompreensão se importa consigo mesmo, com sua sorte. Ele pode ser ou não aquilo que ele propriamente é, ou seja, existir autêntica ou inautenticamente. A compreensão desta perspectiva existencial é indispensável para acompanhar a análise que Heidegger faz das diversas características da estrutura ontológica do *aí-ser*, os “existenciais”. Ele resume-as todas na expressão “cuidado” (*Sorge*), como unidade articulada da tríplice dimensão da existência fática no meio dos entes intramundanos: disposição afetiva, compreender projetivo, discurso.³³ Entretanto, como já se antecipou de certo modo, o sentido último da estrutura ontológica do *aí-ser* é a sua historicidade, ou seja, a temporalidade existencial, distinta do tempo natural, como sucessão de agoras. Com efeito, enquanto existe projetando-se nas suas possibilidades, o *aí-ser* é essencialmente o seu futuro. Não se trata, portanto, do futuro cronológico, como o que ainda não é, mas será. Por outro lado, ele se projeta em função do que ele já é na sua faticidade. Nesse sentido, todo o seu passado, entendido não como o que já foi e não é mais, determina de cada vez o seu ser. E é a partir de seu passado e de seu futuro existenciais que se constitui o seu presente no ocupar-se com os entes intramundanos. O *aí-ser* é essencialmente temporalização na unidade desses seus três ex-tases (*Ekstasen*), como saídas de si.³⁴

Se o sentido do ser como tal se dá na compreensão que dele tem o *aí-ser*, tal sentido deve refletir o horizonte temporal em que o *aí-ser* compreende o seu próprio ser. É o que expressa o título da obra *Ser e tempo*. Heidegger não chega, porém,

33 Cf. SZ p.130-156.

34 Cf. SZ p.323-331.

a explicitar nesta obra o novo sentido temporal de ser que ele opõe à compreensão tradicional. Seria, como se viu, o objetivo da terceira seção de sua primeira parte, “Tempo e Ser”. Não obstante, ele distingue na nova perspectiva adotada os modos fundamentais de ser, o ser do aí-ser e o ser do ente não humano. O ente não humano pode, entretanto, ser interpretado numa dupla perspectiva hermenêutica. Originariamente todo ente não humano vem ao encontro do aí-ser no interior de seu mundo, como o que-está-à mão (*Zuhanden*) na sua ocupação cotidiana e serve para... (*Zeug*). Mas, secundariamente, o aí-ser pode deixar de ocupar-se propriamente com o ente intramundano, ou melhor, converter este lidar com ele em um simples observá-lo nas suas propriedades, como o que está aí à vista, diante dele, desconectado do seu mundo existencial (*Vorhanden*). É assim, segundo Heidegger, que a filosofia ocidental compreendeu o ser, não só do ente não humano, mas do ente como tal, à luz do tempo natural, como presença constante, como o que é no sentido do fato de existir, já que o passado não é mais e o futuro ainda não é.³⁵

Ao contrário, *Ser e tempo* se situa numa perspectiva existencial-transcendental. Esta perspectiva é transcendental, enquanto ultrapassa de antemão, ainda que implicitamente, o ente no seu todo para o ser, a partir do qual compreende o ente. Ela se exprime no próprio termo aí-ser (*Da-sein*). Mas o termo existência (*Existenz*), que Heidegger grafará posteriormente como “*Ek-sistenz*”, não indica somente a relação constitutiva do aí-ser com o ser, como transcendência.³⁶ Caracteriza

35 Cf. SZ p.88.

36 Cf. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm v. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p.44-55. Von Herrmann é um dos que não valorizam o significado específico da perspectiva existencial, como elemento básico para a elaboração da questão do sentido de ser em Heidegger. Ele usa neste contexto a expressão “transcendental-horizontal”, acolhendo apenas a dimensão de transcendentalidade da existência. Mas a “existência fática” (*faktische Existenz*) em *Ser e*

também a essência do aí-ser como temporalidade ex-tática e o próprio ser como temporal ou histórico. Embora não tenha conseguido expressar em *Ser e tempo*, como se disse, todo o novo significado da relação ser/aí-ser, em função da temporalidade originária, tudo indica que àquela altura, ele já visualizava o caráter histórico do ser, como demonstra o título da segunda parte, também não publicada, desta obra: “Traços fundamentais de uma destruição da história da Ontologia, tendo como fio condutor a problemática da temporiedade.”³⁷ Com efeito, ao passo que a essência no seu significado tradicional é entendida no horizonte do tempo natural, como presença constante, ideia eterna, intemporal e imutável, na nova concepção heideggeriana o termo “essência” já nessa mesma obra é posto entre aspas (“*Wesen*”), para designar o seu caráter verbal, i.e. temporal e histórico.

A Viravolta do Pensar

Em que consiste então a viravolta? O termo viravolta (*Kehre*) exprime, em primeiro lugar, um voltar-se, ou, se se trata de uma trajetória, uma virada ou inversão mais ou menos acentuada de seu curso. De fato, foi o que ocorreu com o pensar de Heidegger na década de 30, como se mostrou na introdução deste trabalho. E foi assim que a viravolta foi entendida inicialmente pelos leitores de Heidegger, como uma virada no caminho de seu pensar. Tal virada não implica, po-

tempo é a herdeira enriquecida da expressão “vida fática” (*faktisches Leben*), utilizada por Heidegger nos cursos preparatórios de *Ser e tempo* e carrega todo o seu conteúdo “existencial”.

³⁷ Heidegger usa em *Ser e tempo* (cf. p.39) termos diferentes para designar a temporalidade do aí-ser (*Zeitlichkeit*) e a temporalidade do ser como tal (*Temporalität*). Não havendo em português um termo próprio para exprimir esta diferença, ela é expressa aqui mediante adjetivos: “temporalidade existencial” e “temporalidade originária”, traduzida também por “temporiedade”.

rém, qualquer descontinuidade da linha seguida por ele em *Ser e tempo*, como elaboração da questão do sentido de ser. A Ontologia fundamental como Analítica existencial do aí-ser e determinação de sua essência na perspectiva transcendental-existencial, constitui uma etapa preparatória para a elucidação da questão da verdade do ser. Trata-se da questão introdutória (*Leitfrage*) do ente enquanto ente ou do ser do ente, que conduz à questão básica (*Grundfrage*) do ser como tal.³⁸ A nova perspectiva que caracteriza a viravolta não é senão uma transformação imanente do pensar heideggeriano,³⁹ exigida, de certo modo pela pelas próprias conclusões da etapa anterior.⁴⁰ Ela pode ser *grosso modo* definida como a passagem da perspectiva existencial-transcendental à perspectiva da história do ser (*seynsgeschichtlich*) na elaboração da questão do ser, ou ainda, mais sinteticamente, de *Ser e tempo* para “Tempo e Ser”. Como se viu, Heidegger já vislumbra de certo modo esta nova

38 As expressões “*Leitfrage*” e “*Grundfrage*” são determinantes em *Beiträge*, GA v.65, p.ex: p.6, 59, 73-79, 128, 169, 205-211, 232-234, 258, 273, 295, 456-458, 467.

39 Cf. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm v. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers ‘Beiträgen zur Philosophie’*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p. 17.

40 Não parece aceitável, portanto, neste ponto, a posição de Günter FIGAL (*Martin Heidegger: Zur Einleitung*. Hamburg: Junius, ⁵2007 [1992], p.48s, 94s), que considera *Ser e tempo* como um desvio da intenção originária de Heidegger, que era desde o princípio conceber a filosofia essencialmente como pensar da história do ser. É verdade que, como nota Figal, embora *Ser e tempo* entenda a essência do aí-ser como temporal, não concebe historicamente tal essência, mas como algo que vale para sempre. Isto não implica, porém, que a Analítica Existencial de *Ser e tempo* não constitua uma etapa preparatória e indispensável da elaboração da questão do ser como tal, como afirma Heidegger de muitos modos, enquanto, justamente por seu fracasso, abre caminho para a inversão de seu pensar. Cf. p.ex. HEIDEGGER, Martin. “Brief über den Humanismus”, em: *Wegmarken*, GA v.9, p.328; “Vorwort”, em: RICHARDSON, William. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nyhoff: “O pensar da “*Kehre*” é uma virada (*Wendung*) no meu pensar. Mas esta virada não acontece em virtude de uma alteração do ponto de vista ou muito menos de um abandono do questionamento em *Ser e tempo* (p.XVII).

perspectiva quando se dedica à redação de *Ser e tempo*, embora não conseguisse ainda captar o seu significado radical ou, pelo menos, exprimi-lo. Faltou-lhe, então, declara na *Carta sobre o humanismo*, a maneira satisfatória de dizer o novo, tendo experimentado a insuficiência da linguagem metafísica.⁴¹

Este novo na impostação do pensar heideggeriano comporta diversos aspectos. Por um lado, a diferença ontológica entre o ser e o ente como um todo, própria do pensar transcendental, sai de foco, substituída pelo pensar da relação ser/aí-ser ou ser/pensar. Pensar, em vez de compreender, é agora a palavra-chave que caracteriza basicamente o aí-ser na sua relação com o ser. Não se trata, porém, de negar a transcendência como salto sobre o ente, mas, como diz Heidegger, de saltar por cima dela,⁴² integrando-a na perspectiva mais profunda que desvela a verdade do ser. Outro aspecto da nova perspectiva é a passagem da consideração da historicidade singular do aí-ser à consideração da história do ser. *Ser e tempo* foi todo dedicado à elucidação da essência do aí-ser, determinada do ponto de vista existencial como “cuidado” (*Sorge*), cujo sentido último é a temporalidade histórica. Posto isto, Heidegger dedica-se, na nova fase de seu pensar, a esclarecer o significado de toda a história do pensamento ocidental em função do esquecimento do ser, que marcou o seu início. A consideração do decaimento (*Verfallen*)⁴³ do aí-ser de seu ser próprio é substituída pela identificação de um crescente obscuramento (*Verhüllung*) e disfarce (*Verstellung*) da verdade do ser, da filosofia antiga à filosofia moderna, desembocando no mundo da técnica, no qual só se percebe o ente e mais nada. A ausência da experiência do ser, como esquecimento (*Seinsvergessenheit*) resultante do abandono do ente pelo ser (*Seinsverlassenheit*), constitui precisamente a fonte do niilismo próprio do mundo

41 Cf. “Brief über den Humanismus”, em *Wegmarken*. GA v.9, p.328.

42 Cf. *Beiträge*, GA v.65, p.250s.

43 Cf. SZ p.167-179.

contemporâneo.⁴⁴ Já não é a essência do aí-ser que está em foco, mas sim a essência da verdade do ser, que constitui historicamente cada mundo. Em *Ser e tempo*, embora a essência do aí-ser tenha sido explanada como temporalidade existencial, ela ainda não é considerada como temporal ou histórica em si mesma, *i.e.* trata-se do modo de ser constante e idêntico do ser humano em qualquer época, como no pensamento metafísico, para o qual as essências tinham um caráter atemporal e imutável, em contraposição à mutabilidade e historicidade do ente mundano. Ao contrário, a verdade do ser, depois da virada do pensar, se apresenta para Heidegger como um acontecer, com uma historicidade peculiar, de modo que as essências se manifestam ao longo da história do ser como identidade na diferença. Assim, a essência do ser humano, o modo como ele se compreende, é sempre a essência do ser humano, não de uma pedra ou de um anjo, mas não é a mesma no mundo grego e no mundo moderno.

Esta consideração implica um novo traço da viravolta do pensar heideggeriano. Trata-se da inversão na relação entre ser e aí-ser. Em *Ser e tempo*, o sentido de ser dá-se na compreensão do ser própria do aí-ser. O sentido de ser é determinado pelo aí-ser, tanto que sua compreensão adequada depende da resolução deste de ser propriamente (*Entschlossenheit*).⁴⁵ Esta circunstância leva a crer, novamente, que Heidegger, na Analítica Existencial, ainda não se afastou completamente do terreno da metafísica moderna da subjetividade, como pretendia. Ele se defende desta acusação, alegando que só se poderia ter falado de subjetividade se a noção de projeto (*Entwurf*) em *Ser e tempo* fosse entendida como um projetar representativo. Esta interpretação é, porém, falsa, continua ele. O projeto como compreensão do ser não é senão referência extática do aí-ser

44 Cf. *Beiträge*, GA v.65, p.113-118, 129, 196, 308, 347, 354.

45 Cf. SZ p.267-300.

ao espaço aberto da clareira do ser.⁴⁶ É verdade que sua concepção do aí-ser como ser-no-mundo, ao integrar o ente intramundano no seu mundo e, portanto, na sua autocompreensão, exclui a contraposição sujeito/objeto e, portanto, o pensar representativo. Entretanto, fica de pé que o sentido de ser é dado na compreensão de ser, constitutiva do aí-ser, que assim adquire certa precedência sobre o ser. Aliás, o próprio Heidegger declara, logo a seguir, que o exercer de um pensar que escapa à subjetividade foi então dificultado pelo fato de não ter sido elaborada a terceira seção da primeira parte de *Ser e tempo*.⁴⁷ Certamente a superação insatisfatória do ponto de vista da subjetividade em *Ser e tempo* foi decisiva para a inversão de seu pensar. A viravolta significa então a precedência do ser sobre o pensar na sua relação recíproca. A iniciativa é toda do ser que abre o espaço da verdade, no qual o pensar pode se exercer, como acolhida da manifestação do ser. De fato, a própria designação da questão fundamental, como pergunta sobre o “sentido de ser”, que remetia à compreensão do ser pelo aí-ser, foi abandonada em favor da noção de “verdade do ser”, que põe em relevo a prioridade do ser em relação ao pensar. Aliás, para marcar esta mudança de perspectiva, em *Contribuições para filosofia...*, e em outros escritos da época, Heidegger emprega o termo “*Seyn*” (Ser), em vez da grafia normal “*Sein*” (ser). O Ser precisa certamente do aí-ser e de seu pensar para manifestar-se. Mas o aí-ser, por sua vez, é constituído como tal, à medida que acolhe no seu pensar a verdade do Ser.⁴⁸

46 “Brief über den Humanismus”, em: *Wegmarken*, GA v.65, p.327

47 *Ib.*

48 Ao contrário do que postula Sheehan, que interpreta a relação ser/aí-ser na apropriação (*Ereignis*) como equipolente (*coequal reciprocity*), mantém-se aqui que a reciprocidade, constitutiva do “acontecimento apropriativo”, implica a prioridade do ser, como será explicado mais adiante. (SHEEHAN, Thomas. “Facticity and *Ereignis*”, em: DAHLSTROM, Daniel O. (Ed.). *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011, p.57).

O Pensar da Viravolta

A viravolta do pensar de Heidegger nos seus vários aspectos é determinada pela descoberta de uma viravolta intrínseca à própria relação entre Ser e aí-ser como acontecimento da verdade do Ser. Na verdade, o termo “*Kehre*”, neste significado fundamental, seria melhor traduzido por “vaivém”, enquanto interpreta o fenômeno da verdade do Ser como o “acontecimento apropriativo” (*Ereignis*) que institui a relação recíproca, mas não equipolente, entre Ser e aí-ser. Trata-se do subtítulo, que resume exatamente o conteúdo da obra *Contribuições para a filosofia - do acontecimento apropriativo*, na qual, como se disse, Heidegger desenvolve pela primeira vez de maneira abrangente a nova perspectiva de seu pensar, que vai reger todo o seu desenvolvimento ulterior. “Acontecimento apropriativo” – tradução mais usual, empregada à falta de melhor – é a noção-chave para a compreensão do significado da viravolta, que Heidegger justamente caracteriza como “vaivém no acontecimento apropriativo” (*Kehre im Ereignis*).⁴⁹ Embora os termos alemães “*Ereignis*”, “*ereignen*” signifiquem de ordinário simplesmente “acontecimento”, “acontecer”, Heidegger, baseado na etimologia da palavra, acrescenta-lhe a ideia de apropriação.⁵⁰

O acontecimento apropriativo é a resposta que o filósofo dá à questão básica (*Grundfrage*) de sua investigação. Com efeito, como foi mencionado acima, a questão do sentido de ser em Heidegger, é elaborada em duas etapas, que se distin-

49 *Beiträge*, GA v.65, p.34, 57, 64, 262, 267, 320, 407-409.

50 Etimologicamente a palavra deriva do alemão arcaico “*er-öugen*”, relacionado com “olho” (*Auge*), no sentido de “pôr diante dos olhos”, “mostrar”. Entretanto, o significado atual de “*er-eignen*” foi influenciado por outra raiz, foneticamente próxima, correspondente a “*eigen*” (próprio) e “*eignen*” (apropriar), no sentido de “possuir como próprio”, “ser próprio de” e “ser adequado/apropriado a” (Cf. *Duden. Richtiges und gutes Deutsch*. Reihe Duden 9. Berlin: Bibliographisches Institut GMBH, 7ª ed.).

guem justamente pela viravolta de seu pensar. A questão introdutória (*Leitfrage*), desenvolvida na parte publicada de *Ser e tempo*, examina a essência do ser humano, entendido como *aí-ser*, numa perspectiva existencial-transcendental, focalizando a diferença ontológica entre ente e ser. Esta pergunta surge da admiração diante da experiência de que as coisas são, *i.e.* têm sentido. Com efeito, o específico do *aí-ser* é compreender o sentido do que lhe vem ao encontro. Como isto é possível? A resposta será que tal compreensão implica transcender o ente para o ser, como fonte de todo sentido e significado. O *aí-ser* constitui-se como o espaço aberto (*Da = Erschlossenheit*) ou a clareira (*Lichtung*), iluminada pelo ser, que possibilita às coisas serem “vistas” como entes, *i.e.* terem um significado.⁵¹ Nesta perspectiva, o ser equivale concretamente ao “mundo” (*Welt*), como horizonte significativo (*Bedeutsamkeit*), projetado pelo *aí-ser*, a partir do qual cada ente intramundano recebe o seu significado (*Bedeutung*).⁵² Portanto, o mundo ou o ser como tal se apresenta como a origem de todo o significado que se descobre nos entes intramundanos. Heidegger não se contenta, porém, com esta resposta. Vai mais a fundo com sua questão básica (*Grundfrage*), perguntando sobre o fundamento diferença ontológica, ou seja, do próprio mundo enquanto horizonte transcendental, que manifesta ao *aí-ser*, como compreensão do ser (*Seinsverständnis*), o sentido de si mesmo e dos outros entes. Qual a fonte oculta e esquecida, segundo Heidegger, do espaço significativo, que permite aos entes se manifestarem no seu significado? Em outras palavras, trata-se da pergunta sobre a essência da verdade (*Wesen der Wahrheit*) ou da essen-

51 Cf. SZ p.132s.

52 Veja-se: “Den Verweisungszusammenhang, der als Bedeulichkeit die Weltlichkeit konstituiert, kann man im Sinne eines Relationssystem fassen.” (SZ p.88); “Das Bezugsganze dieses Bedeuten nennen wir die *Bedeutsamkeit*.” (SZ p.87); “In der Entworfenheit seines Seins auf das Worumwillen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt.” (SZ p.147).

cialização do Ser, enquanto origem do destacar-se do ser em relação ao ente.⁵³

A resposta que Heidegger dá a esta pergunta resume-se, como se disse, no fenômeno denominado “acontecimento apropriativo”. Com esta expressão ele se refere ao acontecimento absolutamente singular e fundamental que relaciona o Ser ao aí-ser e o aí-ser ao Ser. Ele o caracteriza como uma relação recíproca e dinâmica, na qual os dois termos não se apresentam como polos já constituídos, mas, ao contrário, se constituem no próprio acontecer do vaivém entre eles, ou seja, no movimento oscilatório (*Gegenschwung*) que vai do Ser para o pensar e do pensar para o Ser.⁵⁴ É justamente esta reciprocidade oscilante entre Ser e aí-ser, que Heidegger denomina de viravolta, como o vaivém intrínseco ao acontecimento apropriativo (*Kehre im Ereignis*). A adequação recíproca do Ser ao aí-ser acontece na medida em que o Ser precisa (*brauchen*) do aí-ser, ao passo que este, na sua correspondência ao Ser, pertence-lhe (*zugehören*), é apropriado por ele (*Eigentum*).⁵⁵ Portanto, na unidade deste acontecimento apropriativo se constituem tanto o Ser quanto o aí-ser, como tais. A essência do Ser é pensada como o acontecer essencializante da sua verdade, que constitui o aí-ser como tal. O aí-ser, por sua vez, enquanto assim constituído pelo Ser como um ficar persistente (*Inneste-hen, Inständigkeit*) na verdade do Ser, funda-a.⁵⁶ Com efeito, não há verdade, como des-ocultamento do Ser, sem o Ser, nem sem o aí-ser. Tudo indica que foi o aprofundamento da noção de verdade como manifestação e des-ocultamento, ligada à de ente como fenômeno, que levou Heidegger a conceber a relação Ser/aí-ser como um acontecer apropriativo, de modo que a

53 Cf. *Beiträge*, GA v.65, p. 6s, 73-79, 88, 169, 171, 188, 207, 218s, 232-234, 289, 313, 387, 465-467.

54 Cf. *Beiträge*, GA v.65, p.239, 262, 265, 304, 351.

55 Cf. *Beiträge*, GA v.65, p.286s, 319s, 456, 464, 467, 469, 474,485, 489,499.

56 Cf. *Beiträge*, GA v.65, p.34, 52, 61, 65, 73, 158, 245, 396, 497.

essência da verdade torna-se a verdade da essência, ou seja, da essencialização do Ser.⁵⁷ Essa maneira de ver exclui qualquer independência do Ser em relação ao aí-ser e deste em relação ao ser. O Ser não pode ser considerado como uma entidade superior e misteriosa que dá origem ao aí-ser, dirigindo de fora ou de cima os caminhos da História humana. Ele é constitutivo do próprio aí-ser.⁵⁸

Não obstante, a reciprocidade da relação entre o Ser e o aí-ser não pode ser pensada como a equivalência do voltar-se de um para o outro. Ao contrário do que sucede em *Ser e tempo*, pode-se falar aqui de uma precedência do Ser sobre o aí-ser. Com efeito, a faticidade da projeção do ser, que constitui o aí-ser, já não é interpretada a partir do próprio aí-ser, mas é experimentada como o resultado de sua apropriação ao e pelo Ser, ou seja, a partir da essencialização apropriadora do Ser e de sua verdade. Nesta nova perspectiva, a projeção que patenteia o horizonte do Ser não se apresenta como superação transcendental do ente na compreensão do aí-ser, mas como projeção que acontece (*ereigneter Entwurf*) a partir da chamada apropriadora (*ereignender Zurf*) do Ser na sua verdade.⁵⁹ O lance do Ser, do qual procede a faticidade da autoprojeção do aí-ser, é o acontecer deste como apropriação, no qual ele, enquanto insistência na verdade do Ser, é apropriado pelo Ser na sua essencialização. Em outras palavras, o aí-ser, enquanto se

57 Cf. *Beiträge*, GA v.65, p.183s, 288, 338-356, 371.

58 O mesmo pode-se dizer, aliás, do ser enquanto objeto formal do intelecto humano na concepção de Tomás de Aquino (cf. nota 25), ainda que, neste caso, ele seja interpretado ontológica e não fenomenologicamente.

59 As expressões "*ereignender Zurf*" e "*ereigneter Entwurf*" não se encontram como tais em "*Beiträge*". São propostas por HERRMANN, Friedrich-Ludwig v. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p.18s, 33-39, 56s. No entanto, os termos "*Entwurf*" (já bem presente em *Ser e tempo*) e "*Zurf*", em tal contexto, ocorrem com frequência em "*Beiträge*" GA v.65. "*Entwurf*", p.ex.: p.45, 56, 80s, 96, 259, 262, 293, 325s, 351s, 356s, 382s, 390, 412, 446-455; "*Zurf*", p.ex.: p.233, 311, 342, 372, 380, 384s, 398, 407s.

projeta (*Entwurf*), como quem já se encontra de fato lançado na existência (*Geworfenheit*), experimenta esta sua existência fática, não a partir de si mesmo, mas como acontecendo pelo Ser.

Neste acontecimento consiste basicamente a historicidade do Ser, ou seja, a sua essencialização como acontecer da verdade, acolhida pelo aí-ser enquanto espaço aberto para a manifestação do Ser como tal (*Erschlossenheit*). A relação recíproca entre Ser e aí-ser é, como se viu, constitutiva de ambos, e, neste sentido, permanente, mas nem por isso deixa de ser essencialmente histórica. Com efeito, é a história do Ser, como seu acontecer diferenciado, ou seja, como a variação de sua relação fundante com o aí-ser e seu pensar que dá lugar à História humana.⁶⁰ Jogando com a semelhança dos termos alemães, Heidegger procura pensar a essência da história (*das Wesen des Geschichtlichen*) a partir de destino (*Geschick*), cujo traço específico (*das Geschickliche*) consiste em depender cada vez da respectiva destinação (*Schickung*) mandada pelo Ser.⁶¹ Conforme a maneira como o Ser se destina (*sich schicken*), essencializando-se na sua verdade, constituem-se diferentes mundos históricos, cada um fornecendo o horizonte de sentido de uma época ou cultura.⁶² Heidegger na segunda fase de seu pensar, como se disse acima, não se mostra interessado com a historicidade singular de cada aí-ser. Entretanto, tudo indica que, segundo ele, cada indivíduo projeta seu mundo ou seus mundos particulares, mas sempre no âmbito do mundo de sua cultura, aberto pelo acontecimento apropriativo do Ser como tal. Há, por exemplo, ou pode haver, para cada aí-ser, vários ambientes mundanos, unificados pelo sentido último, no qual ele projeta a sua existência: um mundo da família, outro do trabalho, outro do lazer, que determinam o significado dos entes que lhe

60 Cf. *Beiträge*, GA v.65, p.26, 311, 426, 429-431, 453, 460, 464, 469, 479, 491s, 494.

61 Cf. "Die Kehre" (1949), em: *Identität und Differenz*, GA v.11, p.115, 128.

62 Cf. *Beiträge*, GA v.65, p.391, 445, 476.

vêm ao encontro nos respectivos contextos existenciais, mas todos eles englobados pelo mundo de sua época e cultura, com suas características próprias. Certamente, a autocompreensão do ser humano no mundo grego não é a mesma que no mundo moderno. Entretanto, em qualquer mundo, o ser humano, enquanto mantenha a sua essência, continua a identificar-se basicamente com seu poder-ser ou não ser propriamente, com sua liberdade de escolher uma ou outra possibilidade de ser, dentre as que lhe são oferecidas pelo acontecer da verdade do Ser. Na verdade, os momentos de uma profunda alteração do contexto significativo global, que envolve cada época, segundo Heidegger, são raros.⁶³ Ele se restringe a pensar a história do Ocidente. Nela vê um acontecimento apropriativo fundamental, cujas repercussões se fazem sentir até nossos dias. Trata-se do surgimento da perspectiva metafísica de interpretação do ente no seu todo, que se manifesta no pensar de Platão e Aristóteles.⁶⁴ Tal perspectiva consiste no esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*) ou da questão do sentido de ser, que leva a compreendê-lo como um ente supremo, fundamento de toda a realidade. Com efeito, o Ser dá-se de cada vez apenas nesta ou naquela configuração, como *Physis*, *Logos*, *Hen*, *Idea*, *Energeia*, *Substancialidade*, *Objetividade*, *Subjetividade*, *Vontade*, *Vontade de Poder*, *Vontade de Vontade*.⁶⁵ O percurso da história do Ser, como pensamento metafísico, conduz a seu crescente esquecimento, através de etapas sucessivas, e atinge seu clímax nos nossos dias como essência da técnica. Definida em

63 Cf. *Beiträge*, GA v.65, p.249, 255; *Besinnung* (1938/39), GA v.66, p.113s; *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, GA v.39, p.33, 257. Eis o comentário de Richard POLT (Meaning, Excess, and Event, em: *Gatherings. The Heidegger Circle Annual*, 1, 2011): "At these unique moments, a community is given its world, its sphere of meaning. History bursts forth at these times." (p.45).

64 Trata-se do "primeiro início", que dá origem à história da metafísica. Cf. *Beiträge*, GA v.65 p.6, 31, 174s, 179, 188, 231, 266, 296, 429-432, 456

65 Cf. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1956/57), em: *Identität und Differenz*, GA v.11, p.72-73.

Contribuições para a filosofia..., como “fazimento” (*Machenschaft*) e, mais tarde, como “controle” (*Gestell*), ela constitui uma forma histórica de retração da verdade do Ser.⁶⁶ Este desenrolar-se dos diversos modos de compreensão do ser sob a sina da metafísica, não corresponde, porém, a uma iniciativa humana. É o Ser que se retrai (*Entzug*) na sua relação constitutiva com o pensar, abandonando-o à sua sorte (*Seinsverlassenheit*), ou seja, privando-o de sua proteção na verdade do Ser. Trata-se de um modo de essencialização do acontecimento apropriativo, no qual o lance apropriador do Ser tem o caráter de ausência (*Ausbleib*), de modo que o acontecer da projeção perde o traço fundamental de correspondência à verdade do Ser.⁶⁷ A consequência é o niilismo contemporâneo. No entanto, “onde há perigo aí cresce também a salvação”, admite Heidegger, citando o poeta Hölderlin.⁶⁸ De fato, para corresponder à destinação do Ser no momento atual, o pensar deve experimentar a história do primeiro início (*der erste Anfang*) de toda a história da essencialização do Ser. O Ser como tal, na sua essencialização como acontecimento apropriativo, se recusa ao pensar, dando lugar à experiência metafísica do Ser como essência-quididade (*Seiendheit*) do ente.⁶⁹ Ao contrário, o pensar deste início como acontecimento apropriativo na perspectiva da história do Ser, ainda que não funde uma nova época histórica, prepara a passagem para o outro início da essencialização histórica do Ser.⁷⁰ É o que Heidegger procura fazer com a sua destruição da his-

66 Cf. *Beiträge*, GA v.65, p. 131-133.

67 Cf. *Beiträge*, GA v.65: *Entzug*, p.ex: p.8, 81, 91, 242, 248, 293, 414, 481, 487; *Ausbleib*, p.ex.: 96, 2919, 231, 262, 280, 408, 410, 447. Veja-se também HERRMANN, Friedrich-Ludwig. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers “Beiträgen zur Philosophie”*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p.33-35.

68 “Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch”. Cf. *Die Frage nach der Technik* (1953), em: *Vorträge und Aufsätze*. GA v.7, p.49.

69 Cf. *Beiträge*, GA v.65 p.13-14, 191-193, 270s.

70 Cf. HERRMANN, Friedrich-Ludwig. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers “Beiträgen zur Philosophie”*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p.27-29.

tória da ontologia, que não tem outro significado senão o de pôr em relevo o seu sentido pleno. Com efeito, no repensar das respostas metafísicas à questão introdutória a respeito do Ser dá-se o passe (*sich zuspiesen*) para o pensar do outro possível início (*der andere Anfang*), que se caracteriza por uma virada da essencialização da verdade do Ser, própria do primeiro início. Esta virada consiste na passagem da expropriação (*Enteignis*) para a essencialização desobstruída da verdade do Ser como acontecimento apropriativo.⁷¹

Após esta exposição sucinta do significado do acontecimento apropriativo, pode-se perguntar: A explicação dada por Heidegger responde realmente à questão da fundamentação do Ser como espaço lúcido em função do qual todos os entes recebem o seu significado? De fato, segundo ele, é a verdade que funda o horizonte mundano como verdade do acontecimento apropriativo. Não se trata, evidentemente, de fundamento no sentido de uma causa criadora (*Erschaffung*).⁷² O caráter originário da fundação é a essencialização da verdade do Ser. A verdade, portanto, é fundação no sentido mais originário (*Urgrund*).⁷³ Isto significa que tal fundação acontece justamente na relação recíproca de apropriação entre Ser e aí-ser que é constitutiva de ambos. Entretanto, como a verdade do Ser é em si mesma descobrir e encobrir (*entbergen, verbergen*), a sua fundação é, ao mesmo tempo, um abismo, um fundo sem fundo (*Abgrund*).⁷⁴ Na realidade, esta verdade do Ser não é absolutamente distinta do Ser, mas sim sua essência mais própria, de modo que depende da história do Ser, se ele com a sua verdade doa ou recusa a si mesmo, e assim introduz

71 Cf. Ib. p.60-61.

72 Cf. *Beiträge*, GA v.65 p.31.

73 Cf. *Beiträge*, GA v.65 p.307s.

74 Cf. *Beiträge*, GA v.65: *Grund/Abgrund*, p.ex. p.280, 352, 375s, 380, 385, 470, 476.

em sua história o insondável.⁷⁵ Com isso Heidegger sublinha a finitude implicada no acontecimento apropriativo, enquanto essencialização da verdade na historicidade do Ser e do aí-ser, que escapam assim a qualquer tentativa de uma fundamentação definitiva pelo pensar.⁷⁶

Analogia da viravolta heideggeriana com a conversão bíblica

Para terminar, propõe-se aqui, muito brevemente, a título de hipótese, a consideração de um fator que, entre outros, mas de maneira decisiva, teria levado Heidegger ao pensamento do acontecimento apropriativo, precisamente enquanto relação recíproca, na qual, no entanto, o Ser tem precedência sobre o aí-ser. Trata-se da relação entre Deus e o ente criado na revelação bíblica. De início, fique claro que não se pretende de modo algum identificar o Ser com Deus, algo repetidamente excluído pelo próprio Heidegger, tampouco propor uma fundamentação religiosa de seu pensar. Remete-se apenas a uma analogia entre a compreensão do relacionamento em questão nos dois casos, analogia, que poderia indicar uma influência da ideia bíblica de criação ou mais propriamente de história da salvação na transformação de seu pensar. Inspirado por sua experiência religiosa, Heidegger teria descoberto a estrutura ontológica fundamental da existência humana como tal, implícita na concepção bíblica do homem, como uma de suas expressões históricas, mas independente dos seus aspectos específicos. Não há como desconhecer a importância deste passo, não só como superação da metafísica moderna da subjeti-

75 Cf. *Beiträge*, GA v.65: das *Abgründige*, *Abgründigkeit*, p.ex. p.7, 40s, 85, 93, 240, 263, 293, 331s, 429s, 448, 474.

76 Cf. *Beiträge*, GA v.65: “finitude do Ser”, p.ex. 240, 252, 268s, 304, 410.

vidade, mas também como ênfase na finitude e receptividade do ser humano aberto para o dom misterioso do próprio ser.⁷⁷

Três indícios apontam na direção do aporte cristão. Em primeiro lugar, como se viu, em *Ser e tempo* a compreensão do ser pelo aí-ser determina o seu sentido, de tal modo que é da resolução (*Entschlossenheit*) do aí-ser que resulta o caráter próprio ou impróprio, autêntico ou inautêntico, de sua existência e do sentido de ser, como tal. A precedência na relação ser/aí-ser é dada a este último, tanto que Heidegger é forçado a conceder que não conseguiu escapar inteiramente naquela obra do ponto de vista da subjetividade. Com efeito, o aí-ser se apresenta aí na sua singularidade, como responsável único e insubstituível por seu destino. Esta autossuficiência, como necessidade de autoafirmação, atinge seu clímax no discurso de posse do Reitorado da Universidade de Freiburg, intitulado precisamente “A autoafirmação da Universidade alemã” (1933). Nele esta determinação se manifesta em expressões de extremo voluntarismo.⁷⁸ Ora, também do ponto de vista bíblico-cristão o papel da liberdade e da responsabilidade de cada um na orientação de sua existência, é fundamental. Se, porém, pretender na sua autossuficiência realizar-se/salvar-se, confiado unilateralmente apenas nas próprias forças, o ser humano fracassa e se perde. Com efeito, nesta perspectiva, tanto a sua existência como a sua realização plena são graça ou oferta de Deus, que convida cada um, por meio de Jesus Cristo, à comunhão com Ele no amor. A acolhida na fé da oferta de salvação,

77 É particularmente significativa a repercussão desta perspectiva na escola fenomenológica francesa, p.ex. com Michel Henri, Claude Romano (*herméneutique événementiale*), Jean-Luc Marion (“*Étant donné*”), Jean-Yves Lacoste.

78 “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, em: *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA v.16, 2000, p.107-117. Eis algumas das frases características da atitude mencionada: “Hat dieses Wesen [der Universität] echte Prägenschaft für unser Dasein? Doch nur dann, wenn wir dieses Wesen von Grund aus wollen.” (p.107); “[...] dass wir [...] in solcher Selbstbegrenzung es wollen, und das wir in solchem Wollen uns selbst behaupten.” (ib.)

como dom de Deus, supõe normalmente o reconhecimento existencial da própria insuficiência e incapacidade de realizar por si mesmo o próprio ideal, especialmente no plano moral.

Esta visão do caminho espiritual foi compreendida e mesmo vivida por Heidegger na sua juventude profundamente religiosa. Por outro lado, é sabido que depois do sucesso estrondoso de *Ser e tempo* e de seu magistério universitário na década de 20, Heidegger passou nos anos seguintes por uma profunda crise tanto intelectual como existencial. Do ponto de vista do pensar, a insatisfação com os resultados de *Ser e tempo*, já apontada acima, deixou-o numa relativa escuridão, na busca de uma saída para aquele impasse, que só se delineou claramente a partir de 1936. No plano existencial, ele mesmo confessa, em carta ao amigo Karl Jaspers, ter cravados dois “espinhos na carne”, expressão de S. Paulo: o fracasso do Reitorado e seu debate interior com a fé de suas origens.⁷⁹ Sem pretender absolutamente atribuir a Heidegger uma conversão religiosa,⁸⁰ é lícito conjecturar que a dolorosa experiência, então vivida, chamasse a sua atenção para a concepção cristã do processo espiritual, como diálogo entre a liberdade divina, que oferecer a vida verdadeira, e a liberdade humana que pode aceitar ou recusar tal oferta. O certo é que a superação, pelo pensar do acontecimento apropriativo, do impasse gerado por *Ser e tempo*, tem a mesma estrutura formal que a experi-

79 Cf. PÖGGELER, Otto. *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg / München: Karl Alber, 1992, p.33-34, 472. Pöggeler chega a falar de extremo isolamento e de desespero (ib. p.81).

80 Embora os dados disponíveis mostrem que Heidegger até o fim da vida mostrou-se refratário a uma reintegração na Igreja Católica ou em qualquer forma institucional de Cristianismo, é significativo que ele, a partir da viravolta, tenha voltado a falar constantemente do sagrado, do divino e do Deus, e até, como é provável, tenha reencontrado a seu modo um Deus. Cf. MAC DOWELL, João A. A questão de Deus em Heidegger, em: Mac Dowell, J. A. (org.). *Heidegger: A questão da verdade do Ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita [em breve].

ência da conversão espiritual, ainda que aplicada noutro plano bem-distinto, invertendo a relação entre aí-ser e Ser. Ocorre, aliás, outra semelhança sugestiva entre as duas interpretações da relação constitutiva da essência do ser humano. Também na perspectiva cristã, não só o mencionado diálogo entre duas liberdades tem o caráter de um acontecimento, mas também a revelação da verdade de Deus, ao longo da história da salvação, acontece como desocultação que oculta e em várias etapas: Abraão, Moisés, os Profetas de Israel, Jesus. Finalmente, é impressionante o recurso de Heidegger na segunda fase de seu pensar a uma série de termos que têm forte ressonância bíblica. É o caso das palavras que exprimem o relacionamento do Ser com o aí-ser, por um lado, como o chamado (vocação) de uma voz,⁸¹ que implica um mandar, gerador de história; por outro, como dom, proteção, favor, benevolência, proteção.⁸² Também da parte do ser humano, o pensar (*denken*) é relacionado com agradecer (*danken*) e com os derivados “memória” (*Gedächtnis*), “recordação” (*Andenken*) e “devoção” (*Andacht*), todos frequentes na linguagem bíblica.⁸³ Além de outros termos correspondentes à atitude religiosa,⁸⁴ é importante a

81 P.ex. “Zuruf” “Anruf” (*Beiträge zur Philosophie*, GA v.65, p.51, 397, 407s), “*Stimme des Seins*” (“Was ist Metaphysik? – Nachwort (1943)”, em: *Wegmarken*, GA, v.9, p.307, 310s).

82 P.ex. “Gabe” e “Geschenck” (em: *Holzwege*, GA v.5, p.63), “*Gunst des Seins*” (*Was ist Metaphysik – Nachwort (1943)*, em: *Wegmarken*, GA v.9, p.310), “*Huld*” (“Brief über den Humanismus”, em: *Wegmarken*, GA v.9, p.310, 360), “*Hut*” (ib. p.311, 331, 360), sem falar dos termos mais básicos da experiência religiosa: “santo”, “sagrado”, “salvação” (*Heil, Heilig, Heilen, Unheil*: “Brief über den Humanismus”, em *Wegmarken*, GA, v.9, p.312, 315, 338, 347, 351s, 359s). Veja-se também “salvar da perdição”: “Weil nur das grösste *Geschehen*, das innigste Ereignis, uns noch retten kann aus der Verlorenheit in den Betrieb der blossen Begebenheiten und Machenschaften.” (*Beiträge*, GA v.65 p.57).

83 “Gedanc bedeutet: Gedächtnis, Andenken, Dank” (Cf. *Was heisst Denken?* GA. v.8, p.142-152), “*Andacht*” (Cf. ib. p.144s, 150, 167).

84 P.ex. “Sacrifício” (“*Opfer*: Nachwort zur Was ist Metaphysik (1943)”, em: *Wegmarken*, GA v.9, p.309-311); “piedade” (*Frömmigkeit*: “Die Frage nach der

compreensão do pensar como o “ouvir” bíblico, que implica “obediência” (*Gehorsam*) e “correspondência” (*Zugehörigkeit*), de preferência ao “ver” grego.⁸⁵ Mais notada é a expressão “serenidade” (*Gelassenheit*), emprestada conscientemente do filósofo e místico medieval Eckhart, que significa propriamente “deixar-ser”, denotando a atitude bíblica de receptividade de quem aguarda (*warten*) serenamente e acolhe livremente, no caso, as iniciativas do Ser.⁸⁶ Uma coincidência tão acentuada entre a terminologia bíblica e heideggeriana dificilmente poderá ser meramente casual. Certamente outros fatores de ordem propriamente intelectual, mas não excludentes da inspiração bíblica, influenciaram a mudança. De qualquer modo, a explicação aqui dada fica como questão a ser discutida.

Referências

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe v.65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Gesamtausgabe v.9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

Technik” (1953), em: *Vorträge und Aufsätze*, GA v.7, p.36); “mistério” (*Geheimnis*: “Vom Wesen der Wahrheit”, em: *Wegmarken*, GA v.9. p.194-198).

85 P.ex. *Beiträge zur Philosophie*, GA v.65, p.65, 69, 78, 97, 113, 251, 288, 396, 416, 422, 463, 500. Quanto a “obediência” (*Gehorsam*), veja-se: “Die Kehre” (1949), em: *Identität und Differenz*, GA v.11, p.129.

86 Dedicados prioritariamente a esta temática são os escritos “Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken (1944/45)”, em: “*us der Erfahrung des Denkens*, GA v.13, p.37-74 e “Gelassenheit (1955)”, em: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA v.16, p.517-529. Quanto a “warten”, veja-se p.ex.: *Beiträge zur Philosophie*, GA v.65, p.242, 395.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger. Zur Einleitung*. Hamburg: Junius, 2007.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Wege ins Ereignis Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

PÖGGELER, Otto. *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg / München: Karl Alber, 1992.

POLT, Richard. "Meaning, excess, and event". In: *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 1, 2011, p.26-35.

RICHARDSON, William. *Heidegger: through phenomenology to thought*. The Hague: Martinus Nyhoff, 1963.

SHEEHAN, Thomas: "The turn", In: Bret W. DAVIS (ed.). *Martin Heidegger: Key Concepts*. Durham: Acumen, 2010, p.82-101.

SHEEHAN, Thomas. "Facticity and ereignis", In: Daniel O. DAHLSTROM (ed.). *Interpreting Heidegger. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p.42-68.

O encontro da analítica existencial com a arte e a poesia

Marco Aurélio Werle*

Um dos fatos mais marcantes para o intérprete da filosofia de Heidegger dos anos 30 é o encontro entre a analítica existencial com os temas da arte e da poesia. Aliás, tratou-se de um fato um tanto quanto surpreendente, se nos colocarmos na posição do mundo filosófico da primeira metade do século XX, quando o pensamento de Heidegger era, sobretudo, rotulado como filosofia da existência. Aqueles que se impressionaram com o furor filosófico causado por *Ser e tempo*, em 1927, e esperavam que Heidegger se dedicasse à segunda e à terceira parte dessa obra e, portanto, concluísse finalmente seu “sistema”, viram-se de repente frustrados com essa nova direção assumida pelo pensador da Floresta Negra. Teria Heidegger abandonado a filosofia da existência e se dedicado à literatura ou à estética? perguntava-se o mundo intelectual. Ainda hoje, na verdade, há dificuldades entre muitos intérpretes de Heidegger quando se trata dessa guinada para a arte e a poesia. Tenta-se ignorar esses textos de Heidegger, minimizá-los ou conectá-los erroneamente a um abandono, a uma forma de fuga ou “misticismo”. Há ainda aqueles que pretendem ver em textos relativos à arte e à poesia consequências do “engajamento” político de Heidegger ou motivos “ocultos” de uma

* Professor da Universidade de São Paulo – USP.

renovada visão de história ou do povo, da pátria, etc. Poucos são aqueles que enfrentam esses textos de Heidegger tal como eles merecem ser abordados.

Não posso deixar de citar, no ambiente brasileiro, a obra de Benedito Nunes, que considero não apenas como aquele que abordou com maior competência os textos em questão mas também como o maior intérprete de Heidegger que já tivemos entre nós. E isso simplesmente porque Benedito Nunes sempre interpretou os textos de Heidegger a partir deles mesmos, sem impor “paradigmas” estranhos a Heidegger ou a lhe exigir “tomadas de posição” ou “uma ética”.

Da minha parte, tentarei seguir o espírito de Benedito Nunes e procurarei examinar os próprios textos. Para situar essa questão da arte e da poesia em Heidegger, eu gostaria de tecer algumas considerações em torno do que se poderia chamar de “estética” heideggeriana, uma vez que essa designação é altamente problemática. A aproximação heideggeriana da arte e da poesia se pretende justamente contrária ao pensamento tradicional, surgido em meados do século XVIII e que se denomina de “estética”. A dificuldade se deve ao ingresso da arte no reino da estética, que constituiu um dos cinco fenômenos fundamentais da metafísica da época moderna, tal como lemos no início do ensaio *A época da imagem de mundo*, sendo, portanto, a estética um rebento da imposição do homem como subjetividade.

O que se segue é apenas um roteiro dos principais problemas, uma vez que uma abordagem mais exaustiva não será possível e também nem é desejável no contexto deste breve capítulo de livro. Eu também gostaria de ressaltar que não poderia tematizar aqui a *passagem de pensamento* que levou Heidegger, desde *Ser e tempo* (1927) até o primeiro curso universitário sobre “Germânia” e “O Reno”, do ano de 1934¹. Pode-se dizer

1 Esse curso foi publicado a partir dos anos 80 do século XX, como volume 39 da *Gesamtausgabe*. Os outros dois cursos universitários, sobre hinos de

que os principais motivos dessa passagem estão presentes na abordagem heideggeriana do tema da verdade e da essência do fundamento, no final dos anos 20 e início dos anos 30. Cabe aqui também ressaltar o curso sobre lógica, de 1934, quando Heidegger procura chamar a atenção para a origem da lógica, como doutrina do *logos*, presente no *légein* grego.

Quando pensamos no tema da arte em Heidegger, somos remetidos de imediato ao ensaio *A origem da obra de arte*, de 1935/36. É preciso situar esse ensaio na relação com os textos que o acompanham ou que giram em torno da temática da arte, da poesia e da estética. O percurso meditativo de *A origem da obra de arte*, desde o nível mais imediato da “coisa”, passando pela noção de instrumento e de obra, até chegar ao tema da poesia, passando pela verdade na luta entre terra e mundo, indica um painel dos principais temas que problematizam a relação entre arte e verdade e ao mesmo tempo, tratam de questões como a técnica e a subjetividade moderna.

A conexão entre arte e verdade significa uma crítica profunda à estética e à história da metafísica no ensaio *A origem da obra de arte*. O percurso do ensaio pressupõe um embate com a metafísica em seu estágio final, a saber, com a filosofia de Nietzsche, quando o pensamento metafísico já se encontra em vias de exaustão e procura na arte uma última forma de expressão. Há uma estreita relação do problema da arte em Heidegger nos anos 30 com a sua ocupação com a obra de Nietzsche, a quem dedicou cursos universitários nessa mesma década. Se, de um lado, Heidegger procura resgatar a força de verdade da arte, remontando-a à *poiesis*, como produção do ser e, com isso, alcançar um embate com a técnica moderna, por outro lado, ele se vê diante do dilema de que foi justamente Nietzsche quem tentou fundamentar, pela última vez, a metafísica ocidental por intermédio da arte, entendida como

a maior fomentadora da vontade de potência. Esse é o núcleo do primeiro ensaio de *Nietzsche I*, intitulado *A vontade de potência como arte*. Assim, a proposta de Heidegger de “resgatar” a arte não pode ser tomada como uma continuidade do gesto de Nietzsche, mas como uma exploração da arte por seu lado *poiético* mais próprio e originário, que emana do discurso dos poetas fundadores. Pode-se dizer que a investigação heideggeriana sobre a origem da obra de arte é acompanhada de uma certa “desconfiança” em relação à própria categoria arte. Nesse ponto, entra em cena a interlocução desenvolvida com a obra de Hölderlin, tido como “poeta dos poetas” e posteriormente com Rilke, Trakl, Stefan George e outros. A origem da obra de arte é aprofundada como *Dichtung/poiesis*: produção em sentido amplo desde a essência da linguagem.

Considerando-se, pois, o todo do pensamento estético de Heidegger, podemos estruturá-lo segundo algumas questões fundamentais: 1) sua leitura de Nietzsche e do problema da estética ocidental; 2) a reordenação do conceito de arte a partir de sua origem (tema que era também central no universo da arte modernista nos anos 30 do século XX); 3) a interpretação do poético no discurso dos poetas e 4) a relação da arte com a técnica na época moderna. Vejamos brevemente cada um desses pontos:

1) Na leitura que Heidegger faz de Nietzsche, em *A vontade de potência como arte*, revela-se para Heidegger o caráter problemático do conceito de arte, uma vez que esse conceito foi usado por Nietzsche para fundamentar a metafísica da vontade de potência². Dois momentos importantes desse ensaio são os cinco enunciados segundo os quais Nietzsche põe a arte no centro de sua metafísica da vontade de potência e

2 Tratei desse tema em “Nietzsche e Heidegger: a arte como vontade ou fundada na origem?” In: *Cadernos Nietzsche*, v. 21, 2006.

os seis fatos fundamentais da história da estética, os quais, de “modo subterrâneo” permitiram que Nietzsche desse esse passo de apropriação da arte para a doutrina da vontade de potência, como eterno retorno do mesmo. Vemos Heidegger empenhado em diagnosticar os fundamentos da tradição estética ocidental em seu mais próprio destino para, com isso, mostrar como se tornou possível para Nietzsche identificar a arte com o princípio da vontade de potência, pois, o paradigma de produção e de expressão da arte, tomada pelo aspecto da autonomia criadora e livre do artista, permite justamente uma liberação da vontade como vontade. A arte torna-se o maior estimulante da vida e um reduto privilegiado para a crítica dos valores em Nietzsche. Pela arte Nietzsche consegue inverter o platonismo como teoria dos valores, mas com isso, torna-se o último metafísico e refém de Platão.

2) Diante desse contexto, no ensaio *A origem da obra de arte*, de 1935-36, Heidegger vai estar empenhado em reordenar o conceito de arte para uma posição distinta daquela que lhe foi atribuída pela metafísica. Heidegger vai propor uma ontologia da obra de arte, na qual será importante novamente relacionar a arte com a verdade, tomada como *alétheia*. Nessa ontologia hermenêutica (articulada nos momentos: 1. A coisa e a obra; 2. A obra e a verdade e 3. A verdade e a arte), questiona-se primeiramente o caráter de coisa da arte, pois na estética tradicional é a ontologia da coisa e de uma certa compreensão do que é a coisa que determina a abordagem da obra de arte. A terceira teoria da coisa apresentada por Heidegger, ao lado da primeira noção “antiga” (a coisa como substância e acidentes), e da segunda noção “kantiana moderna” (a coisa como um múltiplo dado na sensibilidade) é baseada no par “matéria e forma”. Essa noção, segundo Heidegger, não compreende nem a coisa nem a obra de arte, pois se apoia numa compreensão da coisa como instrumento, como algo que serve aos desígnios humanos na exploração do ente.

No centro da abordagem heideggeriana da “coisa” no ensaio sobre a obra de arte, coloca-se a alternativa: a coisa determinada por categorias do homem e a coisa ela mesma, na medida em que repousa em si mesma. No ensaio “A coisa”, dos anos 50, Heidegger irá justamente tentar explorar essa segunda via, a possibilidade de pensar a coisa na medida em que *coiseia*, ou seja, se exprime a partir de um movimento interno e próprio no horizonte da *Geviert*, a quadratude de divinos, mortais, céu e terra. Heidegger falará da “cantaridade do cântaro”, na brilhante tradução que nos ofereceu desse ensaio o já falecido helenista Eudoro de Souza.

A partir do momento “coisa”, importa ver a seguir, no ensaio *A origem da obra de arte*, a legitimidade do conceito de instrumento, para compreender a obra de arte. O instrumento, porém, apenas tem em comum com a obra o fato de ser algo produzido. Partindo de instrumentos do cotidiano, de um par de sapatos, percebemos que a obra de arte (os sapatos pintados por Van Gogh) é superior aos instrumentos reais, uma vez que a arte descobre a verdade que está nos instrumentos, mas não vem imediatamente neles à tona. A obra de arte revela a confiabilidade (a verdade) dos instrumentos em sua utilidade cotidiana. Ela põe em obra a verdade dos sapatos reais.

O caráter de obra da obra, porém, se apoia sobre a terra (o elemento material originário e que Heidegger também denomina como sendo um sinônimo da *physis* grega) e instaura um mundo (seu significado simbólico). Note-se a diferença no emprego do termo mundo junto à arte, em relação ao tema do mundo em *Ser e tempo*: na obra se instaura *um* mundo, que em certa medida ultrapassa o conceito de “mundanidade de mundo” da analítica existencial. No templo grego, outro exemplo dado por Heidegger, vemos que a terra se fecha e o mundo se abre, numa espécie de “jogo” entre o encobrimento e o descobrimento. Tanto a terra como o mundo são modos de se colocar [*stellen*] a verdade: a terra como o âmbito de onde provém

[*herstellen*] a luta, e o mundo como o âmbito em que se instaura [*aufstellen*] a luta. A verdadeira categoria aqui presente é a da luta (na qual se afirma o mesmo na diferença), que se pode tomar como uma certa reedição do *pólemos* grego, que Heidegger ressalta na leitura do mundo grego em *Introdução à metafísica*. A noção de jogo está demasiadamente comprometida com o discurso da estética moderna (Schiller e Kant), para que possa ser tomada como expressão da relação originária entre terra e mundo. Na obra de arte comparecem os homens e os divinos, na medida em que é poetizado o ser como traço que reverte numa figura. A essência da arte é poesia como fundação, oferta e princípio.

3) A poesia é, por assim dizer, o ponto de chegada da meditação fenomenológico-hermenêutica sobre a origem da obra de arte. Nesse ponto, a saber, no estabelecimento da *Dichtung* como a origem das artes plásticas, Heidegger se aproxima bastante do pensamento romântico. No interior do romantismo, por exemplo na *Doutrina da arte* de August Schlegel, impõe-se a concepção da poesia como essência originária de todas as artes plásticas. Na poesia de Hölderlin, tal como Heidegger a interpreta, é questionada a própria essência da poesia na época moderna. Ele é o “poeta dos poetas”, não porque seja superior a Homero e Dante ou a Shakespeare e Goethe, mas porque ousou colocar em questão o próprio sentido último da existência humana enquanto é poética. E Hölderlin faz isso em pleno idealismo alemão, ou seja, no ápice da metafísica ocidental, quando se libera o conceito de vontade que será o centro da obra de Nietzsche. Hölderlin apresenta, segundo Heidegger no ensaio “Hölderlin e a essência da poesia” (presente nos *Esclarecimentos à poesia de Hölderlin*), dois fundamentos básicos articuladores do saber poético, ou seja, os versos das duas últimas palavras-guia: de um lado, ele nos propõe a noção de fundação poética, a saber, um tipo de pensar que “recorda” ou que pensa junto: o *Andenken*. Esse é um “outro pensar” que permitirá o outro começo do pensamento, na medida em que

não mais se trata de determinar, mas de permanecer na “proximidade da origem” (elegia *Volta ao lar*). De outro lado, se coloca a ideia da morada poética, que consiste num modo de estar e de ser do homem na existência, equilibrado entre os méritos (*Voll Verdienst...*) que lhe foram concedidos como homem, à diferença do animal, e o elemento terreno (*Auf dieser Erde...*), enquanto seu lugar emanador.

Esta estrutura “poético-pensante”, presente em Hölderlin, será ampliada por outros poetas lidos por Hiedegger, sob o signo do tema da linguagem. No ensaio “Hölderlin e a essência da poesia”, o tema da linguagem constitui o assunto das primeiras três palavras-guia, redundando na noção de conversa (*Gespräch*). Ora, a conversa, enquanto aprofundamento da noção de “discurso” (Rede), presente em *Ser e tempo*, será compreendida por poetas, como Trakl e Stefan George, como a linguagem que fala por si mesma, cabendo ao homem a posição de escuta e de solicitude.

É interessante notar que Heidegger, já nos anos 30, dizia que apenas há mundo onde há linguagem, uma afirmação que contrasta incrivelmente com o pensamento de Wittgenstein. No entanto, se esse último se resigna a calar em relação ao que não conseguimos apreender pela linguagem, Heidegger irá antes permitir um desabrochar poético da linguagem. Isso ocorre com o poeta Trakl, que não à toa foi subvencionado por Wittgenstein com uma pequena quantia de dinheiro, embora tenha se suicidado dois meses depois, em 1914.

Na interpretação que Heidegger faz do poema *Uma tarde de inverno*, trata de ressaltar, na última estrofe do poema, como a “dor petrificou a soleira”, ou seja, o dizer poético se encontra diante de uma dificuldade de ultrapassar um certo limite de expressão, para que possa ocorrer a reunião das coisas, a quadratura de céu, terra, mortais e divinos. Junto à obra de Hebel, denominado como o “amigo da casa”, trata-se ainda da busca de um dizer originário, valorizado no dialeto como linguagem

originária. No texto sobre Rilke, por sua vez, questiona-se o poeta dos tempos de escassez, que percebe pela primeira vez o assombro da separação que a racionalidade moderna gerou entre o homem e o mundo. Por fim, Stefan George tematiza o privilégio da linguagem e mesmo da quebra dela diante das coisas, no verso bastante meditado por Heidegger: “nenhuma coisa existe onde quebra a palavra” (*Kein Ding ist, wo das Wort gebricht*). Na interpretação desses poetas do século XX e na coletânea *A caminho da linguagem*, dos anos 50, nota-se em Heidegger o quanto o tema da linguagem assumiu um certo “estranhamento” para o homem moderno. É como se as palavras “faltassem” ou, em todo caso, como se tornou difícil “nomear” o ser.

4) Outros temas centrais para a estética de Heidegger nesse período são: a) a relação da arte com a técnica, na medida em que ambos são um produzir. A arte aparece como alternativa para o domínio da técnica moderna; b) a relação da arte com o espaço: Heidegger se dedicou também ao tema das artes plásticas, ao caso da arquitetura, cuja função é abrir a espacialidade do espaço. Do mesmo modo, tratou o tema da morada, do construir e do pensar; c) interpretação da tragédia antiga, a saber, do canto coral da Antígona, que afirma que o homem é dentre todos os seres o mais estranho.

Neste movimento de pensamento, que se dirige tanto para a história da estética e da metafísica, quanto para a “ontologia” da obra de arte, Heidegger procura resgatar o caráter de verdade da arte, diante do predomínio da subjetividade moderna. Essa, pautando-se no modo de agir da técnica, tomou para si toda forma de produzir e de dizer o ser. Mesmo que a essência da técnica não seja nada de técnico, como costuma dizer Heidegger, ela coloca [*stellt*] ou “aparenta” a natureza por meio da “armação” [*Gestell*], como algo que tem sua finalidade única na funcionalidade, como sucedâneo dos anseios utilitaristas do homem. Já a poesia sugere uma outra postura

diante do mundo, ela não pretende determinar, mas nomear e festejar, numa atitude solícita que torna possível habitar o ser. Por meio da linguagem, na medida em que ela nos fala e não apenas nós por ela, e de uma postura de escuta, de recepção e de cultivo do que se oculta e se desoculta ao mesmo tempo, o homem poderá então, caso queira e tenha forças para tanto, reencontrar-se com a sua existência.

Se considerarmos o percurso de pensamento, enquanto um questionamento, no texto *A questão da técnica* observaremos a passagem de um modo de fazer pensado segundo os fins, no sistema de meios e fins, no qual a coisa é inserida (segundo as quatro causas), para um modo de fazer enquanto um deixar acontecer, porque comprometido internamente. A *poiesis* é um ocasionar, deixar que algo seja: *pro-duzir* [*Hervorbringen*]. O modo de funcionamento da técnica remete à *armação* [*Ge-stell*], como uma estrutura formal que regula todos os modos de ser dos homens, as relações humanas. Na época moderna, nossa relação com as coisas e com os outros de nosso meio não ocorre segundo um deixar ser, do comprometimento e do acontecer, mas somos guiados pelo atuar sobre, pelo fazer acontecer segundo o esquema dos meios e dos fins. Esse modo de pensar está presente também na obra de arte vista pela estética, sendo a obra de arte, situada pelo paradigma da origem, antes um modo de habitar do que de um fazer específico. A obra de arte ainda coloca em questão o sentido primitivo da verdade, como *alétheia* (ocultação e desocultação), para além da verdade como verificação (*Veritas*).

No texto *A época da imagem de mundo* (1938), Heidegger se refere aos cinco fenômenos que marcam a época moderna: a metafísica moderna, a ciência moderna, o surgimento da cultura, da estética e o sumiço dos deuses. Com a estética e o sumiço dos deuses, ou com a desdivinização [*Entgötterung*], nasce a verdadeira fruição artística e a religião. Depois que a arte deixa de ter uma presença, um sentido, surge a estética

e, depois que os deuses sumiram, surge a religião. Não há o fenômeno da religião onde os deuses ainda se manifestam. Da mesma forma, o terceiro elemento, a cultura, é a maneira de apreender o homem, de cultivá-lo ou de representá-lo quando o homem já não é mais homem, não é mais o “pastor do ser”, senão o “cultivador de si mesmo”. E, na base desses desdobramentos, está a metafísica do sujeito e a ciência, verdadeiro núcleo irradiador da técnica.

O centro da análise ou o ponto de partida da época moderna é a ciência. Por quê? Porque no modo de proceder da ciência moderna, desde seu ponto de partida na física matematizada (sendo o *ta matemata* compreendido pelos números), passando pela constituição dos fatos segundo o experimento e chegando à noção de empresa, se revela um procedimento de subjetivização do mundo e que está na base da operação da *Ge-stell* moderna, ou seja, da técnica. Esse fenômeno se espalha por todos os setores da vida humana, regula o modo de ser não apenas das ciências naturais, mas também das ciências humanas. O que se mostra por todos esses fenômenos é a projeção humana no mundo, a transformação do mundo em imagem. A época moderna não caracteriza apenas uma outra visão de mundo, mas ela torna o próprio mundo uma visão, ou seja, reduz o mundo a uma visão, a uma imagem, o toma apenas como representação, ao contrário do mundo antigo, no qual o mundo era percebido [Vernehmen]. O representar não é apenas *cogitatio*, mas *coagitatio*.

Por isso, o elogio ou defesa do caráter de verdade da poesia e da arte, nos anos 30, convivem na reflexão de Heidegger com inúmeras críticas à estética e ao esteticismo. A intenção mais profunda de Heidegger não é fazer da arte uma espécie de paradigma do pensamento contemporâneo. Não se trata de cair numa estetização geral de nossa existência. O pensamento pós-metafísico não pode deixar de considerar os inúmeros comprometimentos que a arte estabeleceu ao longo da história

do esquecimento do ser com a metafísica tradicional.

Paradoxalmente, a oposição à estética tradicional gera uma sintonia de pensamento entre Heidegger e certos fenômenos artísticos contemporâneos. Mesmo não se referindo explicitamente à arte contemporânea, senão pelo caso isolado de um quadro de Van Gogh, Heidegger concorda com as vanguardas, no que tange ao rompimento com certos paradigmas tradicionais, tais como o da representação, do predomínio do tema narrativo, da imitação e da figuração. Além disso, conceitos como o de combate, de volta às coisas e à origem, e de uma ampliação da esfera da experiência estética, podem ser tomados como chaves da interpretação heideggeriana para a compreensão de fenômenos contemporâneos. O próprio questionamento do conceito de obra de arte, mesmo que não reste dúvida quanto à positividade e validade deste conceito, na abordagem heideggeriana, nos remete, por contraste, a uma atmosfera de pensamento dos anos 20-30 do século XX, quando surgem oposições à noção de obra. Considere-se, p. ex., o ensaio de Walter Benjamin sobre a obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica e os manifestos do surrealismo de André Breton.

Penso que um dos maiores desafios para os estudos heideggerianos, no campo de sua relação com a arte e a poesia, seja justamente o de conseguir situar a originalidade de seu enfoque no âmbito do desenvolvimento artístico e estético do século XX. É preciso perceber a colocação central do ensaio *A origem da obra de arte*, como um clássico da teoria estética do século XX. Esse desafio parece-me ser mais produtivo do que o de somente reconstruir o caminho de pensamento interno de Heidegger, pois permitirá perceber a amplitude da interrogação heideggeriana e conferir densidade teórica à sua colocação da questão do ser.

Bibliografia referida e complementar

HEIDEGGER, M. "Der Ursprung des Kunstwerkes" In: *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2. Auflage, 1952 (*A origem da obra de arte*, trad. apres. e notas de Maria José R. Campos, publicada na *Kritérion*. Revista de Filosofia, números 76 (1986), 79/80 (1987/88) e 86 (1992)/trad. de Maria da Conceição Costa, Lisboa, Edições 70, 1989/trad. de Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso, In: *Caminhos da floresta*, Lisboa, Gulbenkian, 1989)

_____. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, In: *Gesamtausgabe*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1981 Band 4, (1944, erste Auflage) (*Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. de José Maria Valverde, Barcelona, Ariel, 1983)

_____. *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen, Neske, 4. Auflage, 1958 (*A caminho da linguagem*, trad. de Márcia de Sá Cavalcanti Schuback, Petrópolis, Vozes, 2003)

_____. "Der Wille zur Macht als Kunst" (1936/37), in: *Nietzsche I*, Pfullingen, Neske, 1961 ("Vontade de poder como arte" in: *Nietzsche I*, trad. de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007)

_____. *Was heisst Denken?* Stuttgart, Reclam, 1992/Die Zeit des Weltbildes, In: *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2. Auflage, 1952 ("O que significa pensar?" / "A época da imagem do mundo", in: Schneider, Rudi. *O outro pensar*, Ijuí, Editora Unijuí, 2005)

_____. "Die Frage nach der Technik", In: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Neske, 1959 ("A questão da técnica" In: *Cadernos de Tradução*, trad. de Marco Aurélio Werle, São Paulo, Departamento de Filosofia/USP, 1997, n° 2 (reedição pela Revista *Scientia Studia*, com apres. de Franklin Leopoldo e Silva, De-

partamento de Filosofia/USP, 2007)/A questão da técnica, trad. de Emanuel Carneiro Leão, *Ensaio e conferências*, Petrópolis, Vozes, 2002)

_____. *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2. Auflage, 1978 (*Conferências e escritos filosóficos*, trad. e notas de Ernildo Stein, coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Nova Cultural, 1989)

_____. *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Neske, 1959 (*Ensaio e conferências*, vários tradutores, Petrópolis, Vozes, 2002)

_____. “Das Ding”, In: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Neske, 1959 (trad. de Eudoro de Souza, In: *Mitologia I: mistério e surgimento do mundo*, Brasília, Ed. da UnB, 2 ed., 1995)

DUBOIS, C. *Heidegger: Introdução a uma leitura*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004

NUNES, B. *Passagem para o poético*, São Paulo, Ática, 1986

_____. *Hermenêutica e poesia. O pensamento poético*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007

_____. *No tempo do niilismo e outros ensaios*, São Paulo, Ática, 1993

_____. *Crivo de papel*, São Paulo, Ática, 1998 (2. Ed.)

SADZIK, J. *Ésthétique de Martin Heidegger*, Paris, Editions Universitaires, 1963

VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*, trad. de João Gama, Lisboa, Edições 70, 1989

WERLE, M. A. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, São Paulo, Edunesp, 2005

_____. “A angústia, o nada e a morte em Heidegger” In: *Trans/Form/Ação*, v. 26, 2003

_____. “Nietzsche e Heidegger: a arte como vontade ou fundada na origem?” In: *Cadernos Nietzsche*, v. 21, 2006

_____. “Martin Heidegger, o homem na clareira do ser”, In: *Os Pensadores, um curso*, org. por Mário Vítor Santos, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006 (reedição: Casa da Palavra, Rio de Janeiro, 2009)

_____. “Heidegger e a arte de questionar” In: *APRENDER. Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação – Número especial: Heidegger e a educação*, ano VI, nº10, Vitória da Conquista, 2008

_____. “Heidegger e a produção técnica e artística da natureza” In: *Trans/Form/Ação* (UNESP/Marília), v. 34, p. 95-108, 2011

_____. “Heidegger e a origem da obra de arte” In: *Contextura* (UFMG), v. 2011/2, p. 70-78, 2011

_____. “A imaginação transcendental como origem da razão prática no Kant-Buch de Heidegger” In: ROCHA FRAGOSO, E. A. /COSTA, R. (org.). *Ética e subjetividade*. Fortaleza: Editora da UECE, 2011

_____. “A pergunta e o caminho no pensamento de Heidegger” In: Roberto Wu; Cláudio Reichert do Nascimento. (Org.). *A obra inédita de Heidegger*. São Paulo: Liber Ars, 2012, v. , p. 151-165

Indicações para o pensamento do ser: Heidegger no início dos anos 30

Nelson de Souza Jr.*

A limitação mais estrita e indispensável da metafísica do Da-sein põe, seguramente, a liberdade como condicionadora de todo o questionamento. Justamente por isso, desde o curso de 28, *As fundações metafísicas da lógica*, até o curso de 30, *Da essência da liberdade humana*, o que se notabiliza é o privilégio, ininterrupto e progressivo, da problematização da liberdade através de seus constitutivos mais essenciais. Exprimindo de uma outra maneira, a afirmação, contida no próprio curso de 30, de que a liberdade é o que ordena e, ao mesmo tempo, determina a manifestação do ente na totalidade deve ser considerada, em larga medida, como uma síntese insuperável dos propósitos da filosofia de Heidegger no final dos anos 20. Devido à ocupação do primeiro plano, é somente a partir do desdobramento do que concerne mais intrinsecamente à liberdade, que os demais conceitos fundamentais da metafísica podem ser melhor evidenciados e, mais importante, contrabalançados e reposicionados.

Necessariamente, então, o acompanhamento analítico do que é produzido, no final da década de 20 e no início do ano de 1930, propicia a clarificação de que a liberdade percor-

* Professor da Universidade Federal do Pará – UFPA.

re os momentos estruturantes mais definidores. Devido a este caráter perpassante, é mais do que assumível dizer que apenas à luz do como da problematização da liberdade ocorre, de um modo mais direto e produtivo, a possibilidade para o entendimento das articulações que, por assim dizer, compõem a filosofia de Heidegger nos primeiros anos da década de 30. Assim posto, o que precisa ser apontado como condutor da análise, daqui para diante, é a procura, sempre no interior da liberdade, de posicionamentos que assinalam, mesmo que de forma insipiente, um redimensionamento central na distribuição dos papéis e, consecutivamente, nos objetivos do pensamento de Heidegger.

Ainda que de maneira insatisfatória, o capítulo anterior indicou que a tessitura da conferência *Da essência da verdade* é, no mínimo, bastante especial. Visando um melhor esclarecimento, é imprescindível ressaltar que as primeiras quatro secções do texto de 30 pertencem, sem dúvida, ao âmbito da determinação da transcendentalidade do Da-sein. Por conta disso, é mais do que adequado enfatizar que estas secções, tal como apontam os intérpretes mais exponenciais, de Richardson a von Herrmann, estão inscritas no desenvolvimento do problema da transcendência. Em outros termos, elas são nitidamente transcendentais. Diferentemente disso, é fundamental assinalar que as outras cinco secções que compõem a conferência não podem ser determinadas da mesma maneira. Nelas, o que salta aos olhos é, sim, uma modificação, súbita e sutil, do como da argumentação, do posicionamento dos conceitos mais relevantes, e, o que não é menos decisivo, do uso dos recursos metodológicos.

Pelo que a documentação existente atesta, a conferência de 30 foi não só reapresentada ao longo da década de 30, porém ela foi continuamente modificada em muitos de seus aspectos mais significativos, vindo a ser publicada em 1943. Contudo, tal como Heidegger parece afirmar na *Carta sobre o humanis-*

mo (1946), os propósitos, isto é, o que há de mais essencial no texto permanece inalterado. O que isso pretende indicar? Certamente, o texto de 30 oferece dificuldades incontornáveis e, por enquanto, inultrapassáveis para o trabalho interpretativo. A principal delas corresponde à datação das revisões e, portanto, à localização precisa dos ingressos e das subtrações dos conteúdos que a mantém. Neste sentido, a não realização, pelo próprio Heidegger, de um cotejo com outros textos da década de 30 torna o esforço analítico ainda mais obstaculizado. Entretanto, a versão publicada de 43 deve ser tomada, antes de qualquer coisa, como a que exhibe as motivações mais nucleares de Heidegger no início dos anos 30. Pondo de uma outra maneira, somente por intermédio da admissão de que o mais essencial da conferência de 30 pertence àquele ano, a análise conquista a sustentação para o seu prosseguimento.

A partir deste delineamento, de que forma necessita ser norteado o exame? Num momento crucial da quinta secção, Heidegger corrobora que o deixar-ser, isto é, o caráter primal da liberdade dispõe, sempre de maneira antecipatória, o Da-sein para o ente em sua totalidade, em todo e qualquer comportamento. Isso significa dizer, fundamentalmente, que o comportamento do homem (*Verhalten des Menschen*) é perpassado pela manifestação do ente na totalidade (*Offenbarkeit des Seienden im Ganzen*) enraizada no deixar-ser. Contudo, o que passa a chamar a atenção de Heidegger, neste momento da exposição, é que o **na totalidade** jamais se deixa apreender mediante o ente que se manifesta, não importando o modo de ser e o domínio da manifestação. Inegavelmente, então, mesmo que o **na totalidade** perpassasse tudo ininterruptamente, ele enquanto tal “permanece como o não-determinado e o não determinável”¹.

1 HEIDEGGER, Martin. “Vom Wesen der Wahrheit”. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p.193.

Sugestivamente, o que está sendo afirmado é que o **na totalidade** não corresponde, no fundo, ao escopo manifestativo. Assim, para a manifestação, cerne do desencobrimento até aqui, o **na totalidade** se mantém na máxima indeterminação, ou melhor, na plena inatingibilidade. Para Heidegger, o que funda o comportamento do Dasein frente ao ente não deve ser tomado, devido a sua indeterminabilidade, como algo inexpressivo, ou seja, irrelevante. Distintamente disso, o que na realidade condiciona o deixar-ser é uma ocultação do ente na totalidade (*Verbergung des Seienden im Ganzen*). Neste sentido, o deixar-ser, em todo o comportamento singular, deixa o ente ser na medida em que o descobre (*entbirgt*). Porém, e isso é muito significativo, o desencobrimento (*Entborgenheit*) de cada ente ocorre na e através da ocultação do ente na totalidade. Por consequência direta destas articulações, o deixar-ser é, concomitantemente, um encobrir (*Verbergen*).

Muito mais do que isso, na liberdade ek-sistente do Dasein (*ek-sistenten Freiheit des Daseins*), acontece, apropriativamente, a “ocultação do ente na totalidade, o encobrimento”². O que isso pretende assinalar? Mesmo que de modo preliminar, o estabelecimento de posições que, sem dúvida, divergem frontalmente das exibidas nos textos do final da década de 20. Desde o curso *Introdução à filosofia* até a quarta secção da conferência de 30, o desencobrimento possui como sua origem indepassável o desvelamento (*Enthülltheit*) do Ser do ente. É precisamente por provir de uma ação desvelativa que a liberdade assume, no Da-sein, a tarefa de cumprir e consumir a essência da verdade, isto é, o não encobrimento (*Unverborgenheit*) enquanto desencobrimento. Objetivando uma melhor explicitação, o caráter desvelador, sendo efetivamente originário, garante a primazia da liberdade na tematização da verdade ontológica, nos limites da metafísica do Da-sein.

2 *Op. cit.*, p. 193.

De uma maneira bastante inusitada, Heidegger está firmando, no final da quinta secção, que na liberdade ocorre, antes de tudo, o encobrimento (*Verborgenheit*). Assim, a relação mais fundante que a liberdade mantém é, mesmo, com o encobrimento, sendo que nesta relação o próprio encobrimento, pelo que se tem até o momento, parece ocupar um papel preponderante. Encobrimento e liberdade. Qual a real amplitude determinativa deste vínculo? Este dimensionamento exige o ingresso na sexta secção da conferência de 30. Sem maiores mediações, Heidegger firma que o “encobrimento priva o desencobrir à a-léthéia”³. Nestes termos, o encobrimento, fundamentalmente, nega à verdade o seu traço mais peculiar. Em outras palavras, a negação do vigor desencobridor da verdade é o que “singulariza” o encobrimento. Entretanto, a privação do cerne da verdade, isto é, do não encobrimento pelo encobrimento precisa ser aclarada na sua estruturalidade.

Muito antes de ser uma negação pura e simples da verdade, o encobrimento guarda (*bewahrt*) para a verdade o que lhe é mais próprio (*eigenste*) enquanto apropriação (*Eigentum*). Assim, o que assegura a internalidade do desencobrimento é o encobrimento. Melhor exprimindo, o encobrimento preserva a verdade para que ela alcance o seu preenchimento, ou seja, para que ela se aproprie de si. Justamente por isso, o encobrimento deve ser considerado enquanto o não desencobrimento (*Unentborgenheit*) e, o que é decisivo, como a “mais própria e mais autêntica não-verdade da essência da verdade”⁴. Em decorrência destas articulações, o encobrimento do ente na sua totalidade não se põe, antes de tudo, como uma derivação lateral do conhecimento do ente (*Erkenntnis des Seienden*). Ao contrário, tal como Heidegger enfatiza, o encobrimento, a mais

3 *Op. cit.*, p. 193.

4 *Op. cit.*, p. 193.

autêntica não verdade , é sempre anterior a toda manifestação (*Offenbarkeit*) do ente.

Seguindo os encaminhamentos da sexta secção, por preceder a manifestação do ente enquanto tal na sua abrangência, o encobrimento necessita ser tomado como “algo mais antigo do que o deixar-ser em si mesmo”⁵. Neste sentido, o encobrimento é, sim, mais originário do que a ação primal do Da-sein. De um modo mais nuançado, o deixar-ser, desencobrendo, já se mantém no encobrir e, devido a isso, relaciona-se, primordialmente, com a ocultação (*Verbergung*). Porém, o que sustenta o deixar-ser nesta relação com a ocultação? Para Heidegger, o que garante o deixar-ser, isto é, a liberdade é o encobrimento do encoberto na sua totalidade (*Verborgenen in Ganzen*). Em outros termos, o encobrimento do encoberto enquanto tal é o que envolve, desde sempre, a ação manifestativa do Da-sein. Este encobrimento do encoberto, ou seja, do ente na sua totalidade, deve ser entendido como o mistério (*Geheimnis*).

Certamente, o que Heidegger intenciona acentuar é que o mistério, ou melhor, a ocultação do encoberto (*Verbergung des Verborgenen*) exerce, a partir de si, um domínio sobre o Da-sein do homem (*Da-sein des Menschen*). Buscando uma visualização mais penetrante, no núcleo mais interno do deixar-ser que desencobre e, ao mesmo tempo, encobre o ente na sua totalidade, o encobrimento acontece (*geschieht*) enquanto o que aparece (*erscheint*) encoberto em primeiro lugar. Assim determinado, o Da-sein guarda (*verwahrt*), na estrita medida em que ek-siste, o primeiro e o mais vasto não desencobrimento (*Un-entborgenheit*), ou seja, a não verdade autêntica (*eigentliche Un-wahrheit*). Portanto, o Da-sein, no homem, realiza, primariamente, a preservação da não-essência (*Un-wesen*) apropriada da verdade: o mistério. Todavia, o que quer dizer, mediante estes arranjos, não essência?

5 *Op. cit.*, p. 194.

Antes de qualquer coisa, é indispensável ressaltar que a expressão não essência não pode ser compreendida, de maneira alguma, como uma diminuição da essência. Pelo que a sexta secção está elaborando, a não essência concerne ao “sentido da essência na sua pré-essencialidade”⁶. Desse modo, o **não** da não essência primal (*anfänglichsten*) da verdade enquanto não verdade conduz, inequivocamente, para o âmbito (*Bereich*), ainda não experienciado, da verdade do Ser (*Wahrheit der Seins*), e não mais da verdade do ente. Para Heidegger, é exatamente através destes norteamientos, que a essência da liberdade deve ser redimensionada. Por conta disso, o deixar-ser o ente, isto é, a liberdade consiste numa relação determinada (*entschlossene*). Melhor dizendo, a liberdade do Da-sein se constitui numa relação que não está fechada (*verschließende*) sobre si mesma. Portanto, o esclarecimento da liberdade precisa ser obtido através do que a determina mais originariamente.

Pelo que exhibe a conferência de 30, unicamente por intermédio da ligação com o mistério (*Geheimnis*), é que a essência da verdade pode vir a ser conceituada. Contudo, o que se torna evidenciável, por estas articulações, é que todo o comportamento do Dasein está, sem dúvida, fundado na relação entre a liberdade e o encobrimento. Isso significa afirmar que o comportamento recebe desta relação a indicação (*Weisung*) para o ente e seu desencobrimento. Por sua vez, a relação da liberdade com o encobrimento se oculta de si mesma no interior da própria relação, pois a liberdade privilegia o esquecimento (*Vergessenheit*) do mistério e nele se dissipa. Em decorrência direta deste esquecimento da liberdade, o homem, no seu comportamento ininterrupto frente ao ente, satisfaz-se, corriqueiramente, com a manifestação deste ou daquele ente. No fundo, o homem se limita ao que é corrente (*Gangbaren*) e sujeito à dominação (*Beherrschbaren*).

6 *Op. cit.*, p. 194.

Para Heidegger, a residência (*Ansässigkeit*) no mais corrente consiste, por certo, no não-deixar-viger (*Nichtwalten-lassen*) o encobrimento do encoberto. Na circunscrição mais pertinente da residência no habitual, o encobrimento do ente na sua totalidade é suportado como um limite (*Grenze*) que é comunicado por acaso. Dimensionado desta maneira, o encobrimento enquanto acontecimento fundamental (*Grundgeschehnis*) se perde no esquecimento. Entretanto, o “mistério esquecido do Da-sein não é eliminado pelo esquecimento”⁷. Visando uma melhor elucidação, a retração do mistério no e para o esquecimento dirige o homem historial (*geschichtlichen Menschen*) à permanência no que é mais corrente. Assim determinado, o homem consoma o seu mundo mediante as necessidades (*Bedürfnissen*) e as intenções (*Absichten*) mais recentes, preenchendo-o com suas planificações (*Planungen*) e propósitos (*Vorhaben*).

Sem dúvida, a persistência no esquecimento do mistério, isto é, do encobrimento fundante faz com que o homem, dimensionado historialmente, extraia de suas planificações e de seus projetos as suas medidas (*Maßen*) mais fundamentais. Para Heidegger, o problema se concentra efetivamente neste esclarecimento. A fixação nos planos e nos projetos, continuamente renováveis e ampliáveis, impossibilita a reflexão sobre o fundamento (*Grund*) mais específico desta assunção de medidas, assim como da essência (*Wesen*), que possibilita esta tomada de medidas. Em virtude disso, o homem somente acentua o seu engano, precisamente por considerar a si mesmo, enquanto sujeito (*als Subjekt*), como a medida para todos os entes. No esquecimento do mistério, a humanidade (*Menschentum*) persiste na proteção (*Sicherung*) de si própria através do que é mais sujeitável no habitual (*Gangbare*). Por certo, esta persistência encontra o seu limite (*Grenze*) na relação pela

7 *Op. cit.*, p. 195.

qual o homem não apenas ek-siste, porém, simultaneamente, in-siste (*insistiert*), ou melhor, paralisa-se na estrita medida em que se apóia no que o ente manifesto (*offene Seiende*) supostamente oferece.

O que estas articulações pretendem revelar? Em primeiro lugar, enquanto eksistente, o Da-sein é, na maioria das vezes, in-sistente. Por ser fundamentalmente exposto ao encobrimento, na “existência insistente vige o mistério”⁸. Entretanto, nela, o mistério é tomado como a essência esquecida (*vergessene Wesen*) da verdade, e, portanto, inessencial (*unwesentlich*). Na abertura da sétima seção, Heidegger reitera que o homem, enquanto in-sistente, está inteiramente direcionado para o que é o mais corrente do ente. Porém, um esclarecimento deve ser realizado. Como havia sido mencionado há pouco, o homem somente pode in-sistir porque já é, desde sempre, eksistente. Isso significa assinalar que ele toma como medida diretiva (*Richtmaß*) a exposição ao ente enquanto tal. Todavia, uma vez que o homem toma medida, ele se desvia do mistério, ou seja, do encobrimento do encoberto. Neste sentido, há um copertencimento entre a doação in-sistente (*Zuwendung*) ao mais corrente e o afastamento (*Wegwendung*) ek-sistente do mistério. No fundo, eles são a mesma coisa.

Como clarificar, então, a igualação entre a ek-sistência e a in-sistência? Certamente, este modo de se voltar ao mais comum e de se desviar do mistério decorre da transição incessante característica do Da-sein. Assim, a alternância do homem corresponde ao errar (*Irren*). Visando uma melhor aproximação com a não verdade, é imprescindível enfatizar que o homem não ingressa no erro, ou melhor, na errância (*Irre*). Ao contrário, ele se move, desde sempre, na errância porque ek-siste in-sistindo. Inegavelmente, então, a “errância pertence à constituição mais interna do Da-sein a qual o homem historial

⁸ *Op. cit.*, p. 196.

está abandonado”⁹. Melhor exprimindo, a errância é o espaço de jogo (*Spielraum*) da oscilação em que a ek-sistência in-sistente se move continuamente. Por consequência destes arranjos, a ocultação do ente encoberto na totalidade (*Verbergung des verborgenen Seienden im Ganzen*), ou seja, o mistério domina a desocultação (*Entbergung*) de cada ente que, enquanto esquecimento da ocultação, torna-se a errância.

Na conferência de 30, estas explicitações põem a análise numa região extremamente produtiva e complexa. Devido a seu escopo determinativo, a errância precisa ser afirmada como a “antiessência essencial da essência primal da verdade”¹⁰. Antiessência essencial, o que isso quer dizer? Antes de tudo, a percepção de que a errância concentra todos os elementos concernentes ao encobrimento, ou melhor, ao que precede à própria afirmatividade da verdade enquanto não encobrimento. Necessariamente, portanto, a errância se mostra como a dimensão aberta (*Offene*) para o que se contrapõe à verdade essencial (*wesentlichen Wahrheit*). Em outros termos, a errância é, ao mesmo tempo, o sítio (*Stätte*) aberto e o fundamento do erro (*Irrtum*). Na determinação da não verdade, o erro, tal como Heidegger enfatiza, não consiste numa falha (*Fehler*) específica, porém na dominância da história (*Geschichte*) na qual estão entremeadas todas as modalidades de ser do errar.

Pelos desenvolvimentos apresentados na sétima secção, todo e qualquer comportamento do Da-sein detém sua maneira particular de errar. Cada maneira está radicada na abertura (*Erschlossenheit*) que é mantida e na relação (*Bezug*) com o ente na totalidade. Para Heidegger, o errar, isto é, a errância deve ser compreendida como um constitutivo capital da manifestação enquanto abertura do Da-sein. É precisamente em conformidade a este **status** que a errância move a marcha (*Gang*)

9 *Op. cit.*, p. 196.

10 *Op. cit.*, p. 197.

da humanidade historial. Assim posto, a errância domina o homem. Em outros termos, a dominância da errância, ou seja, do esquecimento do encobrimento enquanto tal conduz o homem para o desgarramento (*Beirrung*). No entanto, a própria errância propicia, através do desgarramento, que surja, no Da-sein, a possibilidade (*Möglichkeit*) para o não se deixar conduzir pelo próprio desgarramento. Efetivamente, portanto, o homem não se prende ao desgarramento se for capaz de experienciar a errância, e, com isso, não ignorar o mistério do Da-sein (*Geheimnis des Da-sein*).

Porém, de que forma a errância pode ser experienciada? Sugestivamente, a resposta precisa ser encontrada mediante uma visualização mais aguçada dos elementos presentes. Segundo Heidegger, devido a ek-sistência in-sistente do homem se mover na errância, e em decorrência do desgarramento sempre ameaçar (*bedrängen*) o homem de algum modo, a “ameaça esta repleta de mistério, e de um mistério esquecido”¹¹. Por estes delineamentos, o homem, no cerne do Da-sein, está submetido, concomitantemente, à dominância do mistério (*Walten des Geheimnisses*) e à ameaça (*Bedrängnis*) da errância. Decisivamente, então, por elas o homem se encontra na miséria (*Not*) da coação (*Nötigung*). Isso significa aclarar que a essência da verdade na sua inteireza, o que inclui a sua não essência, mantém o Da-sein na miséria, a partir da contínua alternância entre o mistério e a ameaça do desgarramento.

Quais são, então, as reais implicações destes arranjos? É indispensável ressaltar que “o Da-sein é o voltar-se para a miséria”¹². Precisamente por este dimensionamento, emerge, no cerne do Da-sein, a desocultação (*Entbergung*) da necessidade (*Notwendigkeit*), e, através dela, o homem ek-sistente pode ser transposto para o inevitável (*Unumgängliche*). Em virtude

11 *Op. cit.*, p. 197.

12 *Op. cit.*, p. 198.

destas afirmações, o desencobrimento do ente enquanto ente é, ao mesmo tempo, a ocultação do ente na sua totalidade. Para Heidegger, é na concomitância da desocultação e da ocultação que vige, inequivocamente, a errância. Assim, a ocultação do encoberto (*verborgen*) e a errância pertencem à essência primal da verdade (*anfängliche Wesen der Wahrheit*). Estas articulações, mesmo que sintéticas, põem a análise numa região bastante fecunda.

Num momento estruturante crucial da sétima secção, Heidegger estabelece que a liberdade, conceituada através da ek-sistência in-sistente do Da-sein, unicamente é a essência da verdade porque ela provém da própria essência originária da verdade, ou melhor, da vigência do mistério na errância (*Walten des Geheimnisses in der Irre*). Por estas posições, torna-se inelutável a percepção de que o vínculo entre a liberdade e a essência mais originária da verdade constitui, sim, o âmbito das problematizações mais nucleares. Ainda que a conferência de 30 ofereça esclarecimentos extremamente sucintos e condensados, é mais do que cabível dizer que há “algo” que sobredetermina, de uma maneira muito peculiar, o deixar-ser do ente, ou melhor, a manifestação do ente enquanto tal. Marcadamente, então, a ligação entre a liberdade e a errância, na qual se enraíza o mistério, obriga, por assim dizer, a assunção de que o acontecimento fundamental é o encobrimento, ou seja, o domínio em que a análise está se dando é, sem dúvida, o da essência mais potencializadora da verdade.

Mantendo a sequência argumentativa da sétima secção, o que importa ser aclarado, mais diretamente, é o modo de ser da liberdade em relação à vigência da errância. Em primeiro lugar, Heidegger aponta para uma composição muito sutil. Buscando uma visualização disso, o deixar-ser o ente do Da-sein possui uma simultaneidade bem singular. Melhor dizendo, ele é tanto o deixar-ser o ente enquanto tal quanto o deixar-se o ente na sua totalidade. Em vista disso, o que se mostra

é a diferença, ainda não esclarecida, entre estes dois modos do deixar-ser. Contudo, o que está sendo ressaltado é que o deixar-ser, na sua integralidade, somente acontece adequadamente quando, de tempos em tempos, ele é aceito e assumido na sua essência primal. Corroborando articulações anteriores, isso significa indicar, inicialmente, que a penetração na essência da liberdade necessita se dar a partir de sua irrupção da errância.

Todavia, a clarificação do deixar-ser pela errância requer, como já foi sinalizado, a assunção da própria errância. Para Heidegger, a aceitação da errância exige, antes de mais nada, o seu reconhecimento enquanto tal. Em outras palavras, somente onde a errância é considerada enquanto tal, ocorre a “resolução para o mistério que se põe a caminho para a errância”¹³. Quando esta resolução (*Ent-schlossenheit*) efetivamente acontece, a questão da essência da verdade (*Frage nach dem Wesen der Wahrheit*) é procurada de modo mais originário. Somente por este direcionamento resolutivo é que se desvela (*enthüllt*) o fundamento da essência da verdade. Porém, este fundamento tem que ser entrevisto de uma maneira mais aguda. No fundo, o fundamento da essência da verdade corresponde ao seu entrelaçamento (*Verflechtung*) com a verdade da essência (*Wahrheit des Wesen*). Nestes termos, o cumprimento da essência da verdade, nuclearizado no deixar-ser, decorre do adentramento no que, se a expressão é pertinente, essencializa a essência na sua determinação mais extrema.

Por certo, a “essencialidade” da essência reside, pelo que o texto de trinta exhibe, na sua antiessência, ou seja, no encobrimento do Ser enquanto tal. Neste sentido, a resolução da liberdade consiste, de uma vez por todas, no ir-em-direção-ao mais nuclear da errância, isto é, do encobrimento do encobrimento. De um modo mais enfático, o dirigir-se da liberdade é, decidi-

13 *Op. cit.*, p. 198.

damente, um direcionamento para a antiessência da verdade, para a **verdade da essência**. Contudo, na sétima secção, Heidegger não se ocupa com o esclarecimento da expressão verdade da essência. Por conta disso, o que pode ser apreendido é que, diferentemente do proposto pela metafísica do Da-sein, a determinação resolutive pelo mistério, início da penetração na antiessência da verdade, não é tomada pelo homem singular enquanto tal. Por conseguinte, a liberação (*Freilegung*) do Da-sein no homem, isto é, a transformação do homem a partir do Dasein não é mais responsável pelo alcance do mais significativo. O que isso busca indicar?

Certamente, a assunção da essência mais original da manifestação do ente enquanto ente na sua totalidade acontece, apenas, em momentos excepcionais. Neles, a perspectiva (*Ausblick*) para o mistério, tendo em vista a errância, é o questionar (*Fragen*) no sentido da única questão (*einzigsten Frage*) que importa: o que é o ente enquanto tal na sua totalidade. Este questionar pensa a questão essencialmente desconcertante (*beirrende*) e, sem dúvida, ainda não apreendida na sua ambiguidade mais intrínseca, qual seja a questão do Ser do ente. Para Heidegger, o pensar do Ser (*Denken des Seins*), através do qual emerge este questionar, é concebido, desde Platão, enquanto filosofia (*Philosophie*) e, apenas muito posteriormente, recebe a denominação de metafísica (*Metaphysik*).

No início da oitava secção, Heidegger agudiza os posicionamentos mais significativos da secção anterior. Para ele, é unicamente no “pensar do Ser que a liberação do homem para a ek-sistência é alcançada”¹⁴. De um modo mais preciso, a liberação humana para a ek-sistência consiste na fundação da história (*Geschichte*). Assim determinada, e isso é muito relevante, a liberação enquanto tal, na e a partir do pensar do Ser, deve se preencher na palavra (*Wort*). Por conta disso, o que significa

14 *Op. cit.*, p. 198.

a palavra? Fundamentalmente, ela deve ser tomada como o liame (*Gefüge*) que guarda de maneira indepassável a verdade do ente na sua totalidade. Entretanto, o asseguramento, por assim dizer, desta articulação que é a palavra depende, frontalmente, dos que podem ouvi-la. Mesmo que estas posições não sejam desdobradas, os que são capazes de ouvir a palavra decidem a posição (*Standort*) do homem na história (*Menschen in der Geschichte*).

Pelo que a conferência de 30 apresenta, no instante em que a palavra é assumida, na inteireza de sua determinabilidade, a filosofia tem o seu início. Por esta razão, a história do mundo (*Weltgeschichte*) retém da configuração da própria filosofia a sua possibilidade instaurativa. Mas, o que precisa ser aclarado da filosofia enquanto tal? Pelo que se tem até aqui, o atingimento de sua essência é condicionado pelo como do estabelecimento da “relação com a verdade originária do ente enquanto ente na sua totalidade”¹⁵. Para Heidegger, é exatamente por este condicionamento que a essência da filosofia deve ser melhor visualizada. Por certo, a verdade enquanto não encobrimento implica sua antiessência, ou melhor, o encobrimento. Portanto, em virtude da vigência da ocultação, a filosofia, ao perguntar pela verdade, é em si mesma discordante (*zwiespältig*). O que isso intenciona revelar?

Visando uma aproximação mais consistente, o caráter discordante da filosofia está, sim, enraizado na sua ambivalência. Pondo de uma outra maneira, o pensar da filosofia consiste, por um lado, na serenidade (*Gelassenheit*) que não se recusa ao encobrimento do ente na totalidade. Ao mesmo tempo, contudo, o pensar se mantém, tal como Heidegger enfatiza, na resolução (*Ent-schlossenheit*) rigorosa que, sem negar e romper com a ocultação, obriga a sua essência a ingressar na dimensão manifesta do compreender (*Begreifen*), e, em vista disso, a pe-

15 *Op. cit.*, p. 199.

netrar na sua própria verdade (*eigene Wahrheit*). Na medida em que se funda nesta ambivalência, a filosofia se “torna um questionar que não se volta unicamente ao ente, assim como não admite nenhuma autoridade exterior”¹⁶. Isso significa dizer, decisivamente, que a filosofia necessita ser entendida como a automantenedora (*Selbsthälterin*) de suas determinações, o que a faz rejeitar toda e qualquer subjugação (*Verknechtung*) em seu pensar.

Desde o seu início, o cumprimento da filosofia, enquanto a conservadora de suas próprias leis (*Gesetze*), decorre da primariedade (*Anfänglichkeit*) com a qual a essência originária da verdade (*ursprüngliche Wesen der Wahrheit*) se torna imprescindível para o questionar. Em outros termos, a radicalidade da assunção e, consecutivamente, do encaminhamento para a essência do não encobrimento, isto é, para o encobrimento, molda, por assim dizer, a sustentação do pensar filosófico. Então, o que estes arranjos pretendem caracterizar? De acordo com Heidegger, a finalidade insuperável da conferência de 30 corresponde, inequivocamente, à busca pelos propiciadores, mesmo que apenas entrevistados, da mudança no direcionamento da questão da verdade. Por essa motivação central, o que passa a ter primazia é a pergunta acerca da suficiência ou não do problema da essência da verdade, em vista dos delineamentos efetuados há pouco.

No final da oitava secção, Heidegger admite que a questão da essência da verdade precisa ser compreendida, antes de tudo, como a questão da verdade da essência (*Wahrheit des Wesens*). Porém, um esclarecimento crucial deve ser realizado. Seguramente, no “conceito de essência a filosofia pensa o Ser”¹⁷. Por consequência disso, a questão da verdade do Ser tem que ser posta como a mais fundante e, ao mesmo tempo, totali-

16 *Op. cit.*, p. 199.

17 *Op. cit.*, p. 200.

zante. Ela possui, portanto, uma precedência inegável frente à questão da essência da verdade, isto é, em relação à questão da liberdade ek-sistente do Da-sein. Na medida em que, tal como Heidegger formula, a filosofia pensa, prioritariamente, o Ser, o questionar deve começar a se voltar para o que consiste, no cerne de seu acontecimento, a verdade da essência, ou melhor, o não encobrimento do Ser. Assim posto, o Ser enquanto Ser passa a assumir, se o termo é pertinente, o lugar a partir do qual são decididos os movimentos que compõem, certamente, a filosofia e, mais do que isso, o homem na sua historialidade.

Visando uma aproximação mais cautelosa, a indicação para o dimensionamento da liberdade ek-sistente do deixar-ser (*ek-sistente Freiheit des Seinlassens*) na e através da ocultação e da errância evidencia, de modo definitivo, que a questão da essência da verdade não consiste numa universalidade abstrata (*abstrakten Allgemeinheit*). Ao contrário, quando estabelecida a partir de sua fundação mais extrema, a essência da verdade exhibe o “único encoberto da história da desocultação do sentido”¹⁸. Este encoberto é, sem dúvida, o Ser. De uma maneira mais concreta, a história da desocultação, ou seja, a filosofia acostumou-se, por razões ainda não tematizadas, a entender o Ser unicamente como o ente na sua totalidade (*Seiende in Ganzen*). Em decorrência deste entendimento, a transição para a questão da verdade da essência, ou melhor, do Ser não pôde, até agora, ser realizada. Quais são as implicações mais imediatas desses arranjos?

Nos limites mais específicos do texto de 30, o adentramento nestas articulações, ainda que insuficiente, apenas pôde ser conquistado na nona seção, intitulada nota (*Anmerkung*). Já na sua abertura, Heidegger enfatiza que “a questão da essência da verdade emerge da questão da verdade da

18 *Op. cit.*, p. 200.

essência”¹⁹. Estabelecendo uma distinção bastante elucidativa, ocorre a afirmação de que a questão da essência da verdade, fundamento indepassável da estruturação do Da-sein, compreende a essência, em primeiro lugar, no sentido da quiddidade (*Washeit*) ou no de realidade (*Sachheit*). Em vista deste condicionamento, a verdade é, no fundo, tomada como uma característica do conhecimento (*Charakter der Erkenntnis*). Muito distintamente disso, a questão da verdade da essência toma a essência verbalmente e pensa na, e através desta palavra, o Ser (*Seyn*), enquanto a diferença que vige entre Ser e ente, mesmo que ela se mantenha vinculada ao âmbito do representar da metafísica (*Vorstellens der Metaphysik*).

Na questão da verdade da essência, a verdade possui o sentido instaurativo do abrigar aclarador (*lichtendes Bergen*) como traço fundamental do Ser (*Seyn*). De maneira mais direta, o que se torna perceptível, neste delineamento, é a conexão extremamente peculiar entre verdade e Ser. Melhor exprimindo, a verdade, sempre no domínio da verdade da essência, consiste num elemento capital do acontecer do Ser. Se a expressão é cabível, a verdade enquanto não encobrimento (*Unverborgenheit*) pertence à ocorrência do Ser, isto é, à vigência da ocultação, do velamento. Assim determinado, o não encobrimento, ou melhor, o desencobrimento (*Entborgenheit*) é, primordialmente, no e para o encobrimento, uma vez que, pelo que se tem até aqui, ele cumpre o papel de, ao mesmo tempo, garantir e aclarar a vigência do encobrimento enquanto tal. Precisamente por isso, a verdade surge, em toda a sua amplitude determinativa, da apropriação de si do encobrimento.

Mediante estas posições, a secção final do texto de 30 anuncia, categoricamente, que a questão da essência da verdade encontra sua resposta (*Antwort*) na proposição **a essência**

19 *Op. cit.*, p. 201.

da verdade é a verdade da essência. O que isso pretende revelar? Ainda que de modo sucinto, o deslocamento irrecusável do mais significativo das quatro primeiras secções para o nível em que as formulações relacionadas à verdade da essência ocorrem. Este movimento requer, certamente, uma filtragem muito aguda dos estruturantes que precisam ser conservados, assim como da maneira pela qual deve ser obtida esta permanência. Todavia, a nona secção não se dedica à exploração desta temática extremamente complexa. Como uma pista dos direcionamentos possíveis, a resposta à questão da essência da verdade, ou seja, a verdade da essência não deve ser considerada, de nenhum modo, como uma proposição (*Satz*) no sentido de uma enunciação (*Aussage*). Originariamente, a verdade da essência consiste, tal como Heidegger acentua, no “dizer de uma viravolta no interior da história do Ser”²⁰.

Dizer de uma viravolta (*Kehre*), o que isso intenciona assinalar? Seguramente, a viravolta se dá porque o **Ser** mantém em si o abrigar aclarador. Portanto, a viravolta está, desde sempre, enraizada na relação originária entre **Ser** e verdade. Visando uma melhor explicitação, o pertencimento da verdade ao **Ser** faz com que ele apareça (*erscheint*), primariamente, à luz da retração (*Entzug*) encobridora. Para Heidegger, o nome desta clareira (*Lichtung*) é **a-létheia**, ou seja, não encobrimento. Isso significa indicar, pelo menos até aqui, que a retração do Ser depende, na sua essencialidade, do aclaramento que é a verdade na sua originariedade. Contudo, estas relações também não são devidamente desenvolvidas no texto de 30. Pelo que Heidegger afirma, a conferência *Da essência da verdade* deveria ser completada, desde o projeto original, por uma segunda conferência. Esta conferência receberia o título **Da verdade da essência**. Contudo, a inviabilização deste projeto decorre

20 *Op. cit.*, p. 201.

de razões que são, sinteticamente, exibidas na *Carta sobre o humanismo*. Como, então, elas podem ser delineadas?

No texto de 46, o conceito de projeto (*Entwurf*), tal como aparece em *Ser e tempo*, unicamente pode ser entendido como a única via na qual a compreensão do Ser (*Seinsverständnis*), inserida na análise estrutural do ser-no-mundo, deve ser, positivamente, dimensionada. Esta via consiste na “relação estática para a clareira do Ser”²¹. Todavia, a consumação apropriada desta via, isto é, do outro pensar (*andere denken*) que deixa de lado a subjetividade (*Subjektivität*) não pôde ser realizada, devido as suas dificuldades intransponíveis. Assim, a terceira secção da primeira parte de *Ser e tempo*, denominada **Tempo e Ser**, foi retirada e, consequentemente, não publicada. Qual o motivo mais imediato para a não publicação? Pelo que Heidegger acena na carta a Baufret, na secção **Tempo e Ser** “tudo é invertido”²². Isso significa dizer, em primeiro lugar, que a secção foi retirada porque o pensar não conseguiu dizer adequadamente a viravolta (*Kehre*).

Na sua inteireza, *Ser e tempo* está impregnado da linguagem da metafísica (*Sprache der Metaphysik*). Em virtude disso, as estruturas do Da-sein, mesmo intensificadas ao máximo, não asseguram a transição para a clareira do Ser. Neste sentido, a conferência *Da essência da verdade* cumpre o papel, dentre outras coisas, de prover certas indicações ao pensar da viravolta (*Denken der Kehre*). De uma maneira bastante enfática, Heidegger firma que este pensar não significa uma “modificação no ponto de vista de *Ser e tempo*”²³. Porém, no pensar da viravolta o que é alcançada é a localidade da dimensão (*Ortschaft der Dimension*) a partir da qual *Ser e tempo* é, mesmo, experien-

21 HEIDEGGER, Martin. “Brief über den Humanismus”. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. 327.

22 *Op. cit.*, p. 328.

23 *Op. cit.*, p. 328.

ciado. Esta dimensão consiste na experiência fundamental do esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*). Mediante o que é exibido na carta de 46, a transição da essência da verdade para a verdade da essência não se efetuou porque, centralmente, o pensar exigido para o adentramento na relação entre verdade e Ser estava imerso na transcendentalidade do Da-sein, isto é, no que Heidegger define, num contexto bem diferente, de linguagem da metafísica.

O que chama a atenção é que, na conferência de 30, a expressão **esquecimento do Ser** não aparece uma única vez. Sem dúvida, os motivos exibidos na *Carta sobre o Humanismo* são bastante genéricos e, por conseguinte, insuficientes, apesar de indicarem elementos muito significativos, como, por exemplo, o problema do pensar da viravolta. A partir do final da última secção do texto de 30, esclarecimentos mais criteriosos, ainda que limitados, podem ser obtidos. De um modo bem sugestivo, Heidegger diz que, na própria conferência de 30, a questão decisiva do sentido (*Sinn*), isto é, do âmbito do projeto (*Entwurfbereich*), ou melhor, da manifestação enquanto abertura não é desdobrada intencionalmente. Mais do que isso, a questão da verdade do Ser (*Wahrheit des Seins*), e não apenas do ente, não é desenvolvida. Nestes termos, o texto de 30 parece se conduzir no caminho da metafísica (*Bahn der Metaphysik*), e, apesar disso, realiza em seus momentos mais cruciais, como a transição da liberdade eksistente para a verdade enquanto ocultação e errância, uma mudança (*Wandel*) no questionar, uma mudança que diz respeito, sim, à superação da metafísica (*Überwindung der Metaphysik*).

Por este escopo modificador, o que é tangenciado na conferência de 30 alcança seu cumprimento (*Erfüllung*) na experiência essencial em que primeiramente através do Da-sein, radicalizado e universalizado na ontologia do final dos anos 20, pode ser preparada uma aproximação, para o homem histórico, com a verdade do Ser. Assim, a finalidade sublinear do

texto de 30 é, sem dúvida, o estabelecimento contínuo da verdade do Ser enquanto fundamento de “uma posição historial modificada”²⁴. Contudo, e isso é extremamente relevante, o direcionamento da conferência procura pensar este outro fundamento a partir do Da-sein, ou seja, por intermédio da liberdade enquanto essência da verdade. Por estas clarificações, o curso do questionar (*Schrittfolge des Fragens*) é, em si mesmo, o caminho do pensar que se experiencia, primordialmente, enquanto modificação da relação com o Ser (*Wandlung des Bezug zum Sein*).

Os obstáculos presentes na conferência mostram, em primeiro lugar, a procura ininterrupta pelos elementos e, mais decisivo, pelas articulações entre eles capazes de propiciar o alcance e, consecutivamente, a assunção do novo fundamento, ou seja, da verdade do Ser. Por conta destas motivações, a liberação, por assim dizer, em relação aos organizadores mais constitutivos da metafísica do Da-sein, do final da década de 20, torna-se uma problemática determinante. Entretanto, ela só pode se dar no interior do movimento de modificação da relação com o Ser. Justamente por isso, não há uma separação entre a questão da essência da verdade e a questão da verdade da essência. Ao contrário, elas formam uma unidade (*Einheit*) bastante sutil e complexa, na qual, antes de tudo, ocorre uma imbricação, ou melhor, uma interdependência marcante dos caracteres que as compõem. Todavia, para os fins mais imediatos da análise, uma destas características necessita ser ressaltada.

Buscando um melhor entendimento, a modificação da relação com o Ser, no início da década de 30, não consiste num rompimento, puro e simples, com o que foi conceituado na metafísica do Da-sein. Neste sentido, a conferência de 30 traz

24 HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen der Wahrheit. In: *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 202.

posições muito nítidas. Na realidade, a ruptura com o projetado, desde *Ser e tempo*, acarreta a própria perda de sustentabilidade e de inteligibilidade ao que Heidegger define como o outro pensar. Isso significa dizer, pelo menos, que o acesso às mudanças no início dos anos 30 depende, frontalmente, do percorrimto do caminho da intensificação da metafísica do Da-sein. Sem este percurso, portanto, o pensar da viravolta não assegura o seu sentido mais peculiar. Em vista disso, o que importa ser privilegiado, daqui para diante, é o esclarecimento dos momentos centrais, nos textos imediatamente posteriores à conferência de 30, em que o questionamento do Ser ganha, se o termo é pertinente, novos contornos.

No curso do semestre de verão de 31, *Metafísica de Aristóteles livro 9 1-3*, Heidegger afirma que a questão do ente é idêntica à questão do Ser. Assim, o que passa a ocupar o primeiro plano é o que propicia a equiparação (*Gleichsetzung*) entre as duas questões. Objetivando um melhor entendimento, o que significa dizer que a questão é do ente, quando o que está sendo procurado (*Gefragt*) é o Ser? Inicialmente, é indispensável acentuar que a igualação entre Ser e ente, Ser = ente, provém da certeza de que, no experienciar habitual do ente, o homem, ou seja, o Da-sein ek-sistente não o nomeia como o Ser, como o ente (*das Seiende*), porém como um ente (*ein Seiende*).

Por conta disso, a nomeação do ente decorre da maneira na qual ele é, usualmente, experienciado. Ao nomear o ente como um ente, o Da-sein revela que não leva em consideração o porquê e o como do ente ser um ente específico, e, mais importante, o fato de ele pertencer ao domínio entitativo. Para Heidegger, estas determinações são tomadas como inteiramente autocompreensíveis (*Sebstverständlichkeit*), e, portanto, não devem se transformar em motivo de questionamento. Contudo, o que quer dizer, pura e simplesmente, o ente? De um modo bastante sugestivo, o ente é determinado, antecipatoriamente, a partir de seu todo (*Ganze*), sem que, por enquanto, a caracte-

rização deste todo seja alcançável. Assim, o experienciar usual do Da-sein esquece que a nomeação do ente como um ente está condicionada, desde sempre, pelo todo não apreendido, isto é, não determinado.

Por consequência destes arranjos iniciais, o ente é, primariamente, a reunião de tudo (*Insgesamte*). Porém, qual o sentido aproximado desta totalidade (*Gesamtheit*) que reúne? Segundo Heidegger, na medida em que o Da-sein passa a considerar os entes, eles “são percebidos através do que os toma de assalto e os importuna”²⁵. É precisamente esta importunação (*Aufdringlichkeit*) que conduz o Da-sein para os entes enquanto tais. Em outras palavras, a totalidade dos entes consiste, certamente, na concentração originária (*ursprüngliche Geballte*) da importunação. Assim, a determinação dos entes assegura um solo bastante produtivo. Por ele, o que se mostra como premente é a explicitação, pelos recursos disponíveis, do sentido da importunação.

Na realidade, o ente se dá a si mesmo e ao Da-sein no Ser. Em decorrência direta disso, Heidegger afirma que “antes e acima de tudo o ente é o Ser”²⁶. Imprescindivelmente, então, em toda e qualquer ocasião em que o ente está sendo tomado enquanto tal, o que está sendo considerado é o Ser. Pelo que se tem até aqui, estes arranjos devem nortear a igualação entre ente e Ser. Melhor exprimindo, a equiparação corresponde, sem dúvida, a primeira resposta decisiva (*erste entscheidende Antwort*) à pergunta o que é o ente. Pelos constitutivos da resposta, o que já pode ser evidenciado é que o questionamento do ente enquanto tal, sítio incontornável da filosofia, somente se realiza na procura pelo Ser. Assim posto, o ente enquanto

25 HEIDEGGER, Martin. *Aristoteles: Metaphysik IX 1-3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Gesamtausgabe, Band 33. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990, p. 22.

26 *Op. cit.*, p. 23.

ente é o Ser. Entretanto, o que é o Ser? Fundamentalmente, a resposta (*Beantwortung*) a esta questão constitui a resposta completa (*volle Antwort*) à questão concernente ao ente.

No curso de 31, estes posicionamentos devem ser assumidos na sua radicalidade. Para Heidegger, portanto, a questão do Ser é a consumação do questionamento do ente. Em vista disso, é a partir da entidade do ente que a procura pelo sentido do Ser assegura o seu **status** mais definidor. Em conformidade a elementos presentes na conferência de 30, o avizinhamento da questão específica do Ser apenas pode ser conseguido mediante “o primeiro que questionou o ente nesta direção, ou seja, buscou compreender a questão do Ser”²⁷. O que é o Ser? Tal como Heidegger ressalta, Parmênides é quem inaugura, na filosofia ocidental, a problematização do Ser enquanto tal. Por conseguinte, a equiparação entre ente e Ser, núcleo do terceiro parágrafo, precisa ser dimensionada por intermédio das posições mais destacáveis de Parmênides acerca da estruturalidade do Ser. De que forma, então, estes objetivos podem ser atingidos?

Inegavelmente, o que move o interesse de Heidegger por Parmênides é a detecção de que ele percebe a importunação (*Aufdringlichkeit*) do ente na totalidade. Isso significa assinalar que o que funda o pensar de Parmênides é, mesmo, a determinação desta importunação. Para ele, o uno (*Eine*) corresponde a este presente importunante (*aufdringliche Gegenwart*). Nesta medida, o Ser é o uno (*Sein ist das Eine*). Antes de qualquer coisa, isso intenciona mostrar que o ente enquanto tal se dá (*es gibt*) no uno. De acordo com isso, portanto, o ente é, acima de tudo, o uno. Necessariamente, a questão do ente é envolvida e se mantém ligada à afirmação do Ser como uno. Entretanto, mediante o que foi exposto há pouco, a busca da essência do

27 *Op. cit.*, p. 23.

ente, ou melhor, da verdade do ente não preenche o caráter mais específico do pensar filosófico.

Ao estabelecer que o Ser é o uno, Parmênides está inaugurando uma forma de questionar inteiramente distinta das demais. Para Heidegger, o que ocupa Parmênides não é, prioritariamente, o ente enquanto ente. A sua maneira, o que ele persegue é, única e exclusivamente, o Ser. O que isso quer dizer? Por certo, o questionar do Ser molda, devido a sua originalidade, o questionar do ente. Como já se sabe, questionar o ente é questioná-lo no e a partir do Ser. No entanto, o que emerge, pela primeira vez, é a problematização, mesmo que insipiente, do Ser enquanto Ser. Pondo de uma outra maneira, o que surge é um pensar que, sem desconsiderar que o Ser é sempre ser do ente, aponta para o acontecimento do Ser na sua internalidade, se o termo é cabível. Este acontecimento requer, como prenunciado na conferência de 30, um pensar que seja suficientemente capaz de estar na essencialidade do próprio Ser. Contudo, como Heidegger delinea estas singularidades na afirmação de que o Ser é o uno?

Em primeiro lugar, é indispensável ressaltar que a questão do Ser não é desdobrada por Parmênides. Efetivamente, o que é erguido corresponde a uma intuição, só que ela é, mesmo, uma intuição fundamental. De um modo mais enfático, o que emerge é “a primeira verdade – não a primeira no tempo, a primeira a ser encontrada, mas a primeira que precede todas as outras e brilha atrás do que chega depois”²⁸. Em vista disso, a afirmação **o Ser é uno**, na sua intensividade determinativa, consiste numa afirmação primal no sentido estrito (*anfänglich im strengen Sinne*). Qual a relevância destas posições? Na filosofia, assim como nas possibilidades essenciais do Da-sein, o começo é o superior (*Größte*), sendo que o que o sucede jamais consegue alcançá-lo. Explicitando um traço bastante caracteri-

28 *Op. cit.*, p. 23.

zador na transição da essência da verdade para a verdade da essência, Heidegger acentua que o que vem depois (*Nachkommende*) apenas se mostra autêntico quando expressamente se instala no que é superior, assumindo-o enquanto tal.

Sem que a análise possa percorrer os passos do curso de 31, especialmente no que diz respeito aos conceitos fundamentais de Aristóteles, o que cabe ser iluminado, de modo mais direto, é que a afirmação **o Ser é o uno** permanece sendo algo insuperado na filosofia ocidental, mesmo com todas as modificações (*Wandlungen*) que ocorrem até Hegel. Seguramente, este tipo de dimensionamento evidencia como Heidegger, no início da década de 30, procura mover seus pressupostos argumentativos e metodológicos. Em primeiro lugar, o que salta aos olhos é uma distinção frontal em relação a um dos núcleos da metafísica do Da-sein. Este núcleo concerne, por certo, à manifestação do ente enquanto ente. Através do que foi analisado no segundo e terceiro capítulos, a manifestação do ente, concentrada na transcendentalidade do deixar-ser, enraíza-se na abertura do Da-sein, entendida como uma manifestação primordial. Nela, o que ocupa o primeiro plano é a facticidade da compreensão do Ser.

Pelo que se sabe do projeto do final dos anos 20, largamente corroborado no curso de 30, *Da essência da liberdade humana*, o Ser constitui o horizonte da compreensão, ou melhor, o horizonte da manifestação do ente enquanto tal na totalidade. Por estes condicionamentos, então, o Ser é o limite, por ser o *a priori* da compreensão, para o desencobrimento (*Entdorgenheit*) do ente. No curso de 28/29, *Introdução à filosofia*, e, em particular, no curso de 29/30, *Os conceitos fundamentais de metafísica*, a vigência do ser-no-mundo, caráter fundamental do Dasein, está intimamente vinculada à necessidade da tematização do desvelamento do Ser (*Enthülltheit des Seins*). O que se percebe, tal como exposto no capítulo anterior, é uma ordenação muito particular entre manifestação do ente, liberdade do Da-sein e

desvelamento do Ser, radicado na compreensão. Visando uma síntese possível, o ente se manifesta enquanto tal no Da-sein, a partir do caráter desvelativo da compreensão do Ser que o instaura.

No curso de 31, mesmo que de forma extremamente redutora, o que deve ser acentuada é uma mudança nesta orientação. Pelo que se vê no §3, a igualação entre Ser e ente parte de algo muito específico. Na realidade, a igualação decorre da própria dação do ente. O ente se dá (*es gibt*) a si mesmo e ao Da-sein, nesta ordem. Por consequência direta disso, a análise fenomenológica deixa de estar voltada para a intensificação do deixar-ser, uma vez que a dação parece ser mais originária e determinante. Nestes termos, o que deve ser priorizado é o fundamento, por assim dizer, da dação do ente enquanto tal. Como foi visualizado há pouco, este fundamento corresponde ao questionar do Ser enquanto Ser. Desse modo, é erigida uma dimensão em que a essencialidade do Ser, a partir do ente na totalidade, passa a ser tomada na sua movência, a qual já foi prefigurada, nas circunscrições mais centrais da conferência de 30, como o acontecer da verdade da essência, isto é, como o acontecer do não encobrimento do encobrimento.

Além disso, principalmente a partir dos primeiros parágrafos do curso de 31, o pensar do Ser se singulariza por estar fundado, integralmente, na história. No entanto, a história corresponde, por certo, à história do próprio acontecimento apropriativo do Ser. Em outras palavras, a história consiste num movimento excepcional e lacunar no qual, primordialmente, ocorre o preenchimento do sentido da relação entre verdade e Ser. Inegavelmente, então, o que Heidegger denomina de história diz respeito à marcha, se o termo é pertinente, da ambigüidade do Ser, ou seja, da ambivalência do seu encobrimento – não-encobrimento, nuclearizado nos textos dos pensadores essenciais, desde os pré-platônicos, como o curso de 31 evidencia ao privilegiar certos posicionamentos de Parmênides.

Por estes avizinhamentos, é correto afirmar que o pensar do Ser é historial, e se iguala a filosofia ocidental quando dimensionado na e através da questão fundamental, isto é, a questão da verdade da essência.

Estas clarificações mostram, de uma vez por todas, que as motivações do pensamento de Heidegger, precisamente nos primeiros anos da década de 30, passam por mudanças, no mínimo, muito expressivas. Para um melhor desdobramento desta transição, o curso do semestre de inverno 31/32, *Da essência da verdade*, traz elementos especialmente reveladores. Antes de tudo, é imprescindível dizer que o curso de 31/32 é composto de duas partes centrais, sendo que o primeiro objetivo é o de formular uma interpretação da alegoria da caverna, presente no livro 7 da *República* de Platão. Na segunda parte, sem dúvida alguma a mais complexa e nuançada, o que importa é a problematização do conceito de não verdade em Platão, mediante um exame bastante peculiar do diálogo *Teeteto*. Para análise que está se dando, contudo, o que possui primazia é o entendimento do como, no curso de 31/32, Heidegger se dedica à tarefa do aprofundamento da passagem da questão da essência da verdade para a questão da verdade da essência. De que forma, por conseguinte, os traços mais marcantes devem ser visualizados?

No §2 do curso de 31/32, Heidegger firma que a acessibilidade do problema fundamental da verdade somente pode ser conquistada na própria história do conceito de verdade. O que isso quer dizer? Inicialmente, intensificando articulações do curso de 31, a retroveniência autêntica (*echten Rückgang*) na história toma distância do presente (*Gegenwart*). Na realidade, ela considera o presente como algo que deve ser, obrigatoriamente, superado. Nestes termos, a retroveniência genuína é o “decisivo começo da futuridade autêntica”²⁹. Acentuando um

29 HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit, Zu Platons Höhlengleich-*

traço de sua abrangência metodológica, a retroveniência é o que propicia o entendimento do que está acontecendo atualmente. Tendo como ancoragem estas determinações, o que se mostra como essencial é o entendimento do como, no começo da filosofia ocidental, a verdade é conceituada. Em vista disso, o que se torna premente é o esclarecimento do que os gregos (*Griechen*) têm do que é chamado de verdade. Melhor dizendo, que palavra eles possuem para a verdade?

Para os gregos, a palavra que exhibe a verdade é **a-léthéia**, ou seja, não encobrimento (*Unverborgenheit*). Isso significa assinalar, antes de todo o resto, que algo verdadeiro é algo não encoberto (*Unverborgenes*). Para Heidegger, estes delineamentos já permitem a descoberta de elementos significativos. Em primeiro lugar, o que os gregos consideram como verdadeiro, isto é, o não encoberto é o que não está mais encoberto (*Verborgene*), é o que está sem encobrimento (*ohne Verborgenheit*). Buscando uma melhor aproximação, o verdadeiro é o que foi arrancado (*entrissene*) do encobrimento, como se ele tivesse sido roubado do próprio encobrimento. Neste sentido, o verdadeiro é o que não detém mais algo consigo: o encobrimento. O verdadeiro é, propriamente, o que se livra (*befreit*) do encobrimento. Portanto, a expressão grega possui, ao mesmo tempo, estruturas semânticas (*Bedeutungsstrukturen*) e morfológicas (*Wortstrukturen*) bastante particulares.

Fundamentalmente, a “expressão grega é privativa”³⁰. Como consequência imediata disso, na expressão não encobrimento, a palavra negativa expõe a positiva. Assim, o encobrimento é, enquanto acontecimento fundante, apresentado intensivamente na sua negação. Por outra perspectiva, a palavra positiva, o encobrimento, exhibe a finalidade e a necessi-

mis und Theätet. Gesamtausgabe, Band 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, p. 10.

30 *Op. cit.*, p. 11.

dade mais interna da negativa, ou seja, do não. Além disso, a significação (*Bedeutung*) da palavra grega para a verdade não mantém nenhum vínculo essencial com a enunciação (*Aussage*) e com a conexão de coisas (*Sachzusammenhang*). Em vista destas elucidações, a essência da verdade não é, mesmo, dimensionável a partir da concordância (*Übereinstimmung*) e da correção (*Richtigkeit*). Peremptoriamente, verdade enquanto não encobrimento (*Wahrheit als Unverborgenheit*) e verdade enquanto correção (*Wahrheit als Richtigkeit*) são, de acordo com Heidegger, concepções muito distintas, uma vez que emergem de experiências fundamentais (*Grunderfahrungen*) radicalmente diferentes e que não são relacionáveis.

Porém, como deve se dar uma aproximação mais produtiva com a concepção grega? Para Heidegger, o direcionamento para a verdade enquanto **a-léthéia** dispensa a fixação da análise na mera significação da palavra (*Wortbedeutung*). Desviando-se deste procedimento, o que importa ser enfatizado, antes de mais nada, é que a palavra **a-léthéia** diz respeito ao que o “homem, desde o fundamento de sua essência, quer e procura”³¹. Nesta medida, ela corresponde, seguramente, a uma palavra para algo primeiro e sobredeterminante. Melhor dizendo, a **a-léthéia** constitui o fundamento do Da-sein, já que ela envolve o experienciar originário com o mundo e consigo mesmo do homem. Assim posto, o aprofundamento da análise torna indispensável o esclarecimento da experiência fundamental para os gregos em vista da qual a verdade é concebida enquanto não encobrimento.

De acordo com o curso de 31/32, se o verdadeiro tem o sentido do não encoberto, do que se livra do encobrimento, então, na experiência do verdadeiro enquanto não encoberto, ocorre um envolvimento da experiência do encoberto no seu encobrimento (*Erfahrung des Verborgenen in seiner Verborgen-*

31 *Op. cit.*, p. 12.

heit). Decisivamente, o que os gregos denominam de verdadeiro não consiste na enunciação, na proposição (*Satz*) e no conhecimento (*Erkenntnis*). Para eles, o não encoberto é um ente enquanto tal. Em conformidade a esta posição, os entes precisam ser experienciados, prévia e simultaneamente, no seu encobrimento. A filosofia, portanto, “procura os entes enquanto entes no seu não-encobrimento”³². Sem dúvida, a experiência fundamental do encobrimento é o fundo do qual irrompe a procura pelo não-encoberto. Porém, o que significa dizer que os entes se encobrem?

Seguindo os passos interpretativos de Heidegger, o prévio experienciar dos entes no seu encobrimento cumpre um papel maximamente condicionador. Somente se o encobrimento dos entes envolve e, ao mesmo tempo, importuna o homem de modo essencial, ocorre a necessidade e a possibilidade para que os entes sejam arrancados do encobrimento. Neste empenho do homem, os entes são trazidos para o não encobrimento e, precisamente por isso, o homem se põe em meio ao ente desencoberto. A partir destas articulações, uma determinação nuclear pode ser melhor visualizada. Sugestivamente, o que está sendo estabelecido é que a vigência dos entes (*Walten des Seienden*) se dá no encobrimento. Originariamente, então, os entes enquanto tais vigem, ou seja, vigoram na ocultação. Melhor explicitando, há, por assim dizer, uma inclinação primordial para que eles permaneçam no encobrimento. Mesmo que eles sejam retirados da ocultação, existe uma “força” que os impulsiona de volta a ela.

Para Heidegger, a experiência fundamental dos gregos com a expressão **a-létheia** deve ser compreendida como o começo da filosofia, especialmente em Parmênides e Heráclito. Desta maneira, o não encobrimento constitui a efetividade (*Wirklichkeit*), ou melhor, o acontecimento (*Geschehen*) que en-

32 *Op. cit.*, p. 13.

caminha a filosofia ocidental desde o seu início. Qual a envergadura destas afirmações? Corroborando as prefigurações do curso de 31, a experiência fundamental que instaura a filosofia não pode ser superada. Mais do que isso, o começo não tem como ser atingido (*erreicht*). No fundo, o “começo é, essencialmente, o inalcançável e o superior”³³. Assim, na experiência do encobrimento dos entes ocorre algo maior e mais originário com o próprio homem (*Menschen selbst*). Buscando uma melhor aproximação, este “algo” é, propriamente, o acontecimento e a história (*Geschichte*) para a qual o homem sempre deve conseguir retornar, se o que importa é a conceituação da essência da verdade (*Wesen der Wahrheit*).

Neste momento do §2, Heidegger explicita os caracteres que propiciam a conceituação da verdade enquanto não encobrimento. Antes de qualquer coisa, o que importa é o entendimento da maneira na qual deve se dar a retroveniência à filosofia grega. Sugestivamente, o retorno precisa ocorrer mediante os desenvolvimentos da questão da essência da verdade propostos por Platão e Aristóteles. Esta forma de proceder, contudo, não está assentada na pretensa positividade e na maior amplitude do que é estabelecido por estes pensadores. Por razões ainda não tangenciadas, Platão e Aristóteles marcam o início da impossibilitação da experiência fundamental. Neles, a postura fundante (*Grundhaltung*), isto é, o desencobrimento, concentrado no sentido da palavra **a-léthéia**, é reformado (*umbildet*). Nesta reformulação, o que é preparado, fundamentalmente, é o alicerçamento para que a concepção usual da verdade, isto é, a verdade como concordância e correção se torne, na e através de seu desdobramento, determinante.

Por estas motivações, no dimensionamento da questão da essência da verdade, ou melhor, da verdade da essência, o

33 *Op. cit.*, p. 15.

que ocupa o primeiro plano não é a tematização da **a-léthéia** no seu sentido primal. Do mesmo modo, a análise não se dirige à clarificação da verdade enquanto concordância. Diferentemente destes dois encaminhamentos, o que precisa ser exibido é o enredamento (*Verstrickung*) destas duas conceituações da verdade. Assim, o que necessita ser exposto é o modo pelo qual estes dois conceitos se desordenam reciprocamente. Para Heidegger, a transição (*Übergang*) do não encobrimento para a correção é, sim, um acontecimento relevante, sem o qual o que estrutura a filosofia ocidental se mantém muito obscuro. É justamente no empenho da localização da passagem de uma conceituação para a outra, concentrado no entrelaçamento delas, que a ida à Platão se mostra imprescindível.

Na circunscrição apropriada desta análise, o acompanhamento minucioso da interpretação de Heidegger, especialmente acerca do *Teeteto*, não é indispensável. Efetivamente, o que particulariza o exame de Heidegger é a certeza de que, em primeiro lugar, Platão desconsidera o encobrimento como a primariedade intrínseca ao ente enquanto tal. Ao rejeitar a experiência fundante do encobrir do ente, o que passa a ser privilegiado é o não encobrimento como o ponto de partida para o estabelecimento da questão da verdade. Em consonância a isso, o ente é considerado, por Platão como o não encoberto, e não mais como o encoberto. A prevalência do não encobrimento traz consigo, ineliminavelmente, a perda do caráter instaurativo da ocultação. Precisamente por estas razões, o questionamento da antiessência da verdade, ou melhor, de sua não essência deixa de ser o impulsionador para o balizamento do mais essencial da questão da verdade.

A rejeição da não verdade, ou seja, do encobrimento enquanto acontecimento originário exhibe, incontornavelmente, uma passagem difícil e progressiva do âmbito da verdade da essência, isto é, da verdade do Ser para o território da essên-

cia da verdade, ou melhor, para o domínio do que, apenas, estrutura e condiciona o desencobrimento. Através desta moldagem, a ambivalência que compõe o acontecimento do Ser não é frontalmente negada, porém ela é bastante desvirtuada, uma vez que a não verdade passa a ser localizada como um limitador importante, porém decorrente e secundário em relação ao não encobrimento. Necessariamente, portanto, a não essência passa a ser um tema da afirmatividade da verdade considerada enquanto tal. Mediante estes delineamentos, as configurações do pensar historial do Ser, no início da década de 30, começam a adquirir uma forma própria.

Referências

HEIDEGGER, MARTIN. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1996.

_____. "Vom Wesen der Wahrheit"; in *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. "Brief über den Humanismus"; in *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Aristoteles: Metaphysik IX 1-3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Gesamtausgabe, Band 33. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

_____. *Vom Wesen der Wahrheit, Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Gesamtausgabe, Band 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Band 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

____. *Einleitung in der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 27. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

____. *Die Grundbegriff der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Band 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

____. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

Da centralidade do conceito de “diferença ontológica” em *Contribuições à filosofia*

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens*

Não intriga o fato de uma abordagem do pensamento de Heidegger, na década de trinta, poder ser feita a partir de variados pontos, intrigante é que, neste decênio, dependendo de onde tomarmos seu pensar, este se faz consideravelmente diverso. Aos familiarizados, por exemplo, com o filósofo de *Ser e tempo* (1927), envolto em suas descrições fenomenológico-fundamentais, ainda será possível identificar em 1930 um fenomenólogo em ação, é o que se tem na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo-finitude-solidão)*, do semestre de inverno de 1929-30, quando este descreve tonalidades afetivas fundamentais fáticas, como é o caso do tédio profundo. Entretanto, nos anos seguintes (especialmente a partir de 1934), tudo parece fora de lugar, identifica-se um posicionamento diferente, uma outra atitude e, até, um novo vocabulário.

Diante dessas súbitas modificações, não é difícil entender a adesão de alguns à tese de William J. Richardson que propõe haver um *segundo Heidegger* que (contrapondo-se a um suposto *primeiro*) teria alterado drasticamente seu horizonte de compreensão e, por conseguinte, os questionamentos no interior deste. A concordância imediata com a premissa do

* Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

exegeta estadunidense,¹ entretanto, parece ignorar o contexto dessas mudanças naquele projeto filosófico e, por conseguinte, se expõe às enfáticas e reincidentes críticas de alguns intérpretes proeminentes de Heidegger, bem como à oposição mais moderada de outros que,² não apenas grifam a unidade e coerência deste pensamento, quanto ponderam as motivações dessa mudança.

Para compreender os motivos que levaram o pensamento heideggeriano a tal reformulação, acataremos a diretiva de Walter Brogan (2001), quando este assegura que “qualquer tentativa de compreender o caráter dessa transição requer uma leitura dos primeiros trabalhos de Heidegger retrospectivamente pela primeira entrada ao coração das preocupações de Heidegger em sua obra tardia.” (p.175) Ao considerar o recomendado pelo comentador, a nós se mostra auspicioso retornar a *Ser e tempo*, obra que, embora inconclusa, é usualmente apontada como principal marco dessa filosofia.³

***Ser e tempo* e o preparo de um pensamento de transição**

Concebido como um tratado, *Ser e tempo* se apresenta em sólida estruturação, possuindo (na mesma proporção que rígida) uma detalhada distribuição temática em parágrafos. No

1 Esta tendência, em parte, talvez seja encorajada pelo próprio Heidegger quando, em *Contribuições à filosofia*, certas ponderações fora de seus contextos de origem chegam a suscitar a ideia de um abandono dos saldos da filosofia de *Ser e tempo*, em prol de outra vindoura. Isso se ilustra quando Heidegger diz que “não há nada além do que a realização desta preparação de nossa história na questão do ser (*Seinsfrage*). Todos os ‘conteúdos’ e ‘opiniões’ e ‘caminhos’ (especialmente a primeira tentativa de *Ser e tempo*) são fortuitos e podem desaparecer”. (HEIDEGGER, 2003, p.242)

2 Para conhecer o teor dessas objeções, confira Gadamer (2002), Figal (2005); veja-se também sobre as oposições mais amenas Olafson (1993) e Casanova (2009).

3 Compartilham desta avaliação Schmidt-Biggemann (1991) e Figal (2001), quanto a este último confira especialmente a p.199.

sumário, ao fim do §8., vemos anunciadas três partes, embora seu autor nunca tenha levado a cabo a terceira seção do programa. É conhecida, na *Carta sobre o humanismo*, uma declaração de Heidegger que explicaria esta interrupção de *Ser e tempo*, diz ela que: “a tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente este outro pensar (Heidegger se refere à passagem de *Ser e tempo* a *Tempo e ser*) foi, sem dúvida, dificultada pelo fato de (...) o dizer suficiente de essa virada ter fracassado não obtendo sucesso uma vez amparado pela linguagem da metafísica” (HEIDEGGER, 2004, p.327-328). Estamos, entretanto, convencidos de que mais eloquente do que essa justificativa é a evidência de que aquele projeto filosófico, no estágio em que chegou, deparou-se com a impossibilidade de prosseguir na tentativa de estabelecer uma correspondência ontológica entre certo modo de acontecer do mundo e o ser-aí fenomenologicamente descrito a partir de sua existencialidade.

“Acontecimento apropriativo” (*Ereignis*) é o nome dado ao referido modo de acontecer de mundo. Com esta expressão, Heidegger designa o acontecimento ontológico responsável pelo surgimento de ontologias históricas, tal acontecimento é realização de uma possibilidade inicial que sintetiza em si a essência das mudanças temporais e rearticulações históricas da verdade do ser. O conceito de acontecimento apropriativo (ainda ausente em *Ser e tempo*) passará a ser diretriz da tarefa do pensamento de Heidegger em meados dos anos trinta. Desta sorte, muito do pensamento tardio do filósofo consistirá em um exame detido do significado de tal eventualidade radical. Tratada a partir da semântica específica do acontecimento apropriativo, a questão central da filosofia de Heidegger passará a se ocupar da abertura inaparente do ser em seu desvelamento, este para o qual o ser-aí não é senão aquele que se deixa apropriar pela história do ser no dito acontecer. (POLT, 2005)

Ora, mesmo no interior desta breve digressão (que cumpre o inadiável propósito de introduzir, de maneira minimamente satisfatória a noção de acontecimento apropriativo de acordo com os propósitos de tratar da diferença ontológica em nosso texto) é possível presumir o quanto aquela tarefa de Heidegger se mostrava inviável. Isso porque, em última instância, tratar-se-ia de sincronizar o próprio acontecimento do ser (no que este propicia a criação de mundos históricos) à dinâmica existencial do ser-aí (posição que denota o crédito que Heidegger, inicialmente, conferia ao ser-aí humano, uma vez que, nesse momento, tal ente seria pensado como o único capaz de compreender a significância do mundo fático e, por meio desta, seu sentido ontológico).

Todavia, o principal investimento que Heidegger considerava poder fazer no ser-aí não se resumiria ao privilégio de este compreender o sentido do ser, a analítica existencial desenvolvida em *Ser e tempo* teria, neste momento, o propósito de descrever fenomenológico-existencialmente como o angustiar-se, o decidir-se e o singularizar-se desse existente seriam capazes de reconstituir uma temporalidade própria ao exercício da existência do ser-aí, superando certa tendência cotidiana que cindiria e autonomizaria as três instâncias temporais (sido-presente-porvir). O enfrentamento dessa compreensão derivada de tempo dever-se-ia o fato de ela supostamente obstruir um tipo de temporalidade originária, que viabilizaria pensar um mundo histórico em sua unidade e as ontologias históricas especificamente referidas a este. Não obstante isso, Heidegger se dá conta de que para tornar pensável tal mundo histórico e suas respectivas ontologias seria necessária uma nova concepção de tempo, mais ainda, seria preciso pensar como se daria um *acontecimento temporal do ser*. Em decorrência disso, o filósofo passa a perceber também que o esforço, para reinterpretar a temporalidade (e a historicidade), através das crises existenciais do ser-aí, mais do que aquilo que chamamos

de crédito, acaba sendo “uma sobrecarga ontológica extrema ao ser-aí singular”. (CASANOVA, 2009, p.143)

Munido tão somente dos subsídios que *Ser e tempo* fornece, Heidegger vê-se, assim, diante da dificuldade de articular a temporalidade existencial com o tempo do ser, na chave do acontecimento apropriativo. Tal situação desafia o filósofo a encontrar, na patente incompatibilidade entre a temporalidade *ekstática* do ser-aí humano e a temporalidade absoluta do ser, ao menos um ponto coincidente para articular o acontecimento do ser à existência do ser-aí.

Um tal problema (em verdade, congênito desde as preleções que, entre 1923-26, preparam *Ser e tempo*) não resultaria de um insignificante erro de projeto a ser corrigido com o mesmo em execução, tampouco de uma incongruência teórica de pouca monta para a qual bastaria retocar os cimos daquela empresa filosófica. Tomando estritamente: é um problema estrutural o que Heidegger tem diante de si. O obstáculo apresentado acima exigirá do filósofo uma revisão radical das condições de pensabilidade das referidas questões, um tal pensamento precisará, doravante, deslocar-se do ente que, presumidamente, asseguraria uma compreensão do fático (ser-aí) ao acontecimento do *aí* que é determinação desta facticidade.

A viragem: da ontologia fundamental à história do ser

Como se viu, a obra de 1927 não fornecia uma solução ao problema do surgimento de mundos históricos e das ontologias que lhe são próprias; do mesmo modo, tal trabalho também se mostrou precário em sua tentativa de fundamentar o acontecimento da temporalidade do ser na temporalidade fática do ser-aí humano. Dito de maneira sucinta, a não resolução desses problemas está associada à incompletude (e porque não dizer insucesso) de *Ser e tempo*.

Em momento posterior, no conhecido escrito de 1936-38, *Contribuições à filosofia – Do acontecimento apropriativo*, o próprio Heidegger avalia os saldos de *Ser e tempo* do seguinte modo: “Nos intentos feitos desde *Ser e tempo* se questionou certamente a pergunta pelo ser de modo mais originário, mas se seguiu mantendo a medida de uma norma mínima, se é que há algum princípio de comparação”. (HEIDEGGER, 2003, p.85) Reparo de algumas inconsistências teóricas de *Ser e tempo*, o que passou a ser conhecido com o termo “viragem” (*Kehre*) no pensamento de Heidegger consiste na tentativa de enraizar os achados fenomenológicos de *Ser e tempo* num solo ainda mais inicial; para tanto, submete-se o projeto de uma ontologia fundamental a uma crítica intrínseca.

Com a viragem, o filósofo se posiciona de modo a não tomar mais a dinâmica *ekstática* do ser-aí humano como base para pensar o acontecimento do mundo. A diretriz mais fundamental desse reposicionamento é algo que se traduz no intento de colocar, no rol das questões, o acontecimento do *aí* como a abertura do ente na totalidade, partindo dos componentes ontológicos desse acontecer. É um novo panorama que a viragem criou a partir daquela circunstância de crise: doravante, falar de temporalidade e historicidade não mais significa uma atenção aos momentos da temporalidade existencial do ser-aí, mas a procura por um acesso que nos levaria à temporalidade do ser.

Ora, isso significaria dizer que Heidegger extirpa de sua filosofia o ser-aí? Resposta: não. Se, em *Ser e tempo*, o ser-aí era o ente que compreende o sentido de ser a partir dos entes (já sempre e a cada vez inserido em uma compreensão fática de seu mundo), com a viragem o que temos é uma redefinição desse papel em face do acontecimento temporal do mundo. Assim, no redimensionamento que este evento promove, o ser-aí humano passa a não ser mais aquele por meio de quem o ser é trazido (também no interior de um processo de singula-

rização que se daria em resposta ao chamado do ser enquanto voz da consciência), ou seja, para pensar o acontecimento de um mundo histórico, o ser-aí, no cruzamento com o ser, seria mas uma de suas tangentes (advindo no e para o ser, na medida em que resguarda e é resguardado em sua verdade). Eis aí o que Heidegger chamará de “acontecimento apropriativo”. Sem que seja preciso, o filósofo insiste em advertir sobre o quanto este papel do ser-aí humano é diverso daquele desempenhado no seio da ontologia fundamental, com a seguinte citação de *Contribuições à filosofia*: “O perigo é tomar [o ser-aí, em] *Ser e tempo* num sentido ‘existencial’ [...] em lugar de partir do fundamento que predomina sobre o ser-aí e, por outro lado, conceber a verdade como abertura e a decisão como a espacialização do espaço-temporal de jogo do seer (*Sein*).”⁴ (HEIDEGGER, 2003, p. 88)

Com todas essas alterações, ao Heidegger da década de 30, ocupado em tratar do acontecimento de mundos e de suas respectivas ontologias históricas (e tomemos a obra *Contribuições à filosofia* como aquela que ilustra paradigmaticamente o momento pós-viragem), não falta clareza quanto ao fato de ser a pergunta pelo sentido do ser que resguarda as condições de possibilidade de qualquer ontologia pensável. Evidência disso temos no tópico chamado “De *Ser e tempo* ao acontecimento apropriativo” da obra suprarreferida. Nesse, o autor afirma: “Por este ‘caminho’, se quedas e soerguimentos podem ser assim chamados, virá sempre a mesma questão sobre o ‘sentido do ser’ e apenas ela”. (HEIDEGGER, 2003, p.84)⁵ Pensar a

4 É assim que Heidegger passa a grafar a palavra “ser” após a viragem. Com a nova grafia (pautada na etimologia arcaica do termo “*Sein*”, em alemão, bem como “*seer*”, o correspondente adotado pela tradução ao português), o filósofo pretende diferenciar o conceito no interior de sua filosofia tardia, do conceito de “ser” tal como a tradição metafísica o compreendeu, a saber: como o ente supremo sujeito às objetivações das ontologias.

5 Essa afirmativa será repetida à exaustão em *Contribuições à filosofia*, como é possível verificar em Heidegger (2003) p.73, 84, 88, 242 e 243.

questão do ser neste novo momento de sua filosofia é colocar a questão fundamental sobre o *seer* tomado no caminho de sua verdade. Para tanto, não se pode transigir com o que quer que se aproxime ao “vazio de uma ‘ontologia’ e uma ‘doutrina de categorias’”. (HEIDEGGER, 2003, p.73).

Sobre a centralidade da diferença ontológica no Heidegger tardio

No intuito de atender às demandas e urgências deste pensar de transição, outros conceitos da filosofia de Heidegger também precisaram passar por redimensionamentos como os que vimos ilustrando. Alguns deles, na medida em que o filósofo passou a intensificar o foco na concepção de ser, se acentuaram de maneira diretamente proporcional, é o caso do conceito de “diferença ontológica” (*ontologische Differenz*), isso porque Heidegger entende que a diferença ontológica testemunha unicamente que o intento de colocar, de forma originária, a pergunta pelo ser é uma apropriação essencial da história da metafísica. Um apanhado de todo o argumento até aqui, juntamente com a indicação do papel que a diferença ontológica ocupará neste cenário, é o que vemos no seguinte comentário de Marco Casanova:

Enquanto até a viragem a diferença ontológica aponta para a constituição mesma de campos de sentido sedimentados em um mundo fático que traz consigo *uma* medida ontológica para todos os comportamentos do ser-aí em geral, ou seja, enquanto até a viragem ela revela a impossibilidade de um mundo concretizar tudo aquilo que o ser é e pode ser, mas sempre precisar se mostrar apenas como uma possibilidade de determinação do sentido do ser que nunca se confunde com o que se o ser propriamente é, uma possibilidade que sempre pode entrar uma vez mais em crise em função da instabilidade ontológica do ser-aí, os textos

posteriores à década de 1930 trazem a diferença ontológica para o próprio cerne do acontecimento do aí e colocam agora o problema no âmbito do fundamento. (CASANOVA, 2009, p. 176).

Com essa passagem, é possível compreender que este conceito-chave (diferença ontológica) subministra um discernimento não-metafísico da diferença, que antes (como em geral em *Ser e tempo*) nos colocava diante da compreensão do significado do ente, isentando-nos de uma fala sobre o ser que seria pura e simplesmente um “*transcendens*” (HEIDEGGER, 1993) e, agora, passa a subministrar fundamentalmente o acontecimento do ser ou, como Heidegger nos diz:

A diferença nomeia aqui aquele domínio do acontecimento da elaboração do ser em sua verdade, quer dizer, na sua combinação por meio da qual o ente como tal se insere no aí. [...] O aí é acontecimento (*geschehende*), *acontecido e instantâneo* (*er-eignete und inständiliche*), lugar próprio ao instante na clareira dos entes no acontecimento apropriativo (*Ereignung*). (HEIDEGGER, 2003, p.273)

Daqui podemos derivar que, se no passado tal diferença (*Differenz*) indicava a distinção entre ser e ente, no momento tardio, a diferenciação (*Unterscheidung*) passa a evidenciar a inviabilidade constitutiva de qualquer acontecimento de mundo pelas vias da reflexão, que (por exemplo, no seio do idealismo alemão) intentaria o começo do pensamento. Essa compreensão, claramente manifesta no pensamento posterior de Heidegger, já aparece entrevista desde o início da década de 20 (embora nessa época a noção ainda expressasse o primeiro significado aludido), trazendo o caráter transitório entre o ser e a totalidade, na conotação abismal que a temática adquire na década de 30, ao se remeter à noção de um “ser uno e incomparável.” (HEIDEGGER, 2003, p. 271). Hans-Georg Gadamer endossa nossa avaliação ao testemunhar que

O jovem Heidegger já estava há muito consciente de que se trata de um verdadeiro enigma o fato de experimentarmos e denominarmos muitos entes, mas denominarmos e refletirmos sobre o ser do ente. Para ilustrar o caráter dessa distinção, gostaria de contar uma história. Ela aconteceu em Marburgo. Juntamente com meu amigo Gerhard Krüger, estava acompanhando Heidegger até a sua casa depois da preleção. [...] Outrora, tínhamos sido habilmente tratados com a “diferença ontológica”, e, assim, perguntamos a Heidegger como é que se fazia propriamente, como é que se chegava ao ponto de se fazer uma tal diferenciação ontológica. [...] Heidegger olhou para nós bastante pensativo e disse: “Mas não! Essa distinção não é de modo algum feita por nós”. Ele disse isso em 1924 – muito antes da assim chamada “viragem”. Os especialistas no segundo Heidegger sabem há muito tempo que a diferença não é algo feito por alguém, mas que somos colocados nessa diferenciação, nessa diferença. [...] Portanto, a diferença não é algo que se faça, mas algo que se apresenta aí, que se abre como um abismo. Algo se afasta. Um despontar tem lugar. (GADAMER, 2007, p.92-93)

Essa fala de Gadamer nos permite depreender que a diferença ontológica nada tem de apreciação ou distinção racional (seja lógica, categorial ou transcendental) entre o ser e a entidade. (HEIDEGGER, 2003). Isso porque não se trata de ter uma representação do ser e do ente segundo uma diferença, pois, para o Heidegger tardio, pensar a diferença ontológica, como mera representação de ser e ente, seria uma conduta tipicamente metafísica e, por isso mesmo, seria não apenas implausível quanto, ainda por cima, equívoca. (HEIDEGGER, 2003, p.275). O equívoco, neste caso, consiste principalmente no modo representativo de a diferenciação ontológica interpretar o ser segundo a medida do ente, isto é: onticamente (apenas com o “refinamento” de atribuir-lhe características de ente abstrato). Ora, no âmbito do pensamento pós-viragem, o *seer* e o ente não podem ser imediatamente diferenciados, pois,

convém assinalar, estes sequer estariam em relação mútua e imediata. Assim, dizendo com o filósofo (com quem Gadamer faz coro em sua citação mais imediata), “ainda que o ente enquanto tal oscile unicamente no apropriamento, este ser se faz distanciado de um modo abismal a qualquer ente.” (HEIDEGGER, 2003, p.477)

Essa citação de *Contribuições à filosofia*, ao afirmar que o ser não pode se confundir tampouco ser diferenciado dos entes por meio de uma representação, não quer dizer que não haja o ser e que todo pensamento voltado para o ser seja improcedente. Heidegger quer mostrar que o ser é o que acontece na diferença, e a diferença (como também diz Gadamer, em nova remissão da citação acima) abre lugar para o acontecer de mundos e da totalidade que lhes é própria. Tal afirmativa se explica, pois, na década de 30, a diferença ontológica se relaciona ao acontecimento do ser do aí colocando, por sua vez, o problema ontológico no âmbito do fundamento; deste modo, não se trata mais que fazer a pergunta pelo ente desde o “pensar” como acontecia em *Ser e tempo*, uma vez que o papel da diferença ontológica, agora, é indicar o caráter abismal de toda e qualquer instância de fundo.

É preciso indicar que laboramos na dificuldade de caracterizar, aqui neste escrito, essa instância fundamental no âmbito do Heidegger de *Contribuições à filosofia*. Isso porque, como já se viu, o caráter abismal dessa experiência nos confronta com a impossibilidade de um entendimento objetivo do fundamento (diríamos, mesmo, com as limitações racionais deste entendimento objetificante). O fundamento subministrado pela diferença ontológica tem algo daquilo que o filósofo vê na concepção de sagrado⁶ de Mestre Eckhart, afi-

6 Uma apresentação elucidativa dos conceitos de “acontecimento apropriativo” e “sagrado” (permitindo meditar sobre o estatuto da “diferença ontológica” nessa discussão) pode ser encontrada na sempre útil introdução

nal: “é naquilo que a linguagem não diz que Deus é verdadeiramente Deus” (HEIDEGGER, 1969, p.69). Abstraindo-nos aqui da ideia cristã de “Deus” para nos concentrar na noção de sagrado (sempre antecedente a qualquer epifania divina), indiquemos que Heidegger usa essa metáfora para se referir ao que presentifica toda a realidade, dando lugar a mundos e épocas; trata-se do acontecimento primordial que abre a totalidade em sua incomensurabilidade sem com ela se confundir. (Não seria implausível interpretar o conceito de sagrado como uma apropriação heideggeriana da noção de “*physis*” na chave do pensamento da *Ereignis*).⁷ Este caráter de retração é o que, na diferença ontológica (enfocada a luz do acontecimento apropriativo), é formalmente indicado como o que interdita as pretensões de um pensamento que busca a determinação do fundamento. Tal impedimento não significaria uma interdição ao pensamento do ser em seu acontecimento. John Sallis, ao examinar o caráter abissal do fundamento no presente contexto, estabelece com finura que a diferença ontológica é elemento que entrediz, nesse mesmo contexto, o caráter plurívoco do sagrado, etapa-chave quando se trata de pensar a “passagem para o outro início.” (SALLIS, 2001, p.188).

Conclusões

Que saldos nosso capítulo traria em seu corpo exíguo? Muito longe de pretender satisfazer o amplo temário de *Contribuições à filosofia – Do acontecimento apropriativo*, nosso ensaio buscou pensar um conceito pontual dessa distinta obra de Heidegger. Como se viu, problematizamos o conceito de diferença ontológica de modo a se determinar qual o papel

assinada por Dubois (2004).

⁷ Um aceno neste sentido nos dá Haar (2000), quando reflete sobre o significado desse termo grego de modo pregnante.

que ela teria no pensamento tardio do filósofo. Este problema principal suscitou outros, que compreendemos estar em mútuo concurso com o primeiro, entre eles identifica-se a questão: como a diferença ontológica se relaciona com a temática do acontecimento apropriativo? Houve de nossa parte um assomo de resposta a esta pergunta no interior de nossos tópicos de desenvolvimento; para tanto, precisamos apresentar o conceito diferença ontológica nas obras *Ser e tempo* e *Contribuições à filosofia*; definir a importância cada vez mais central do conceito diferença ontológica no pensamento do Heidegger tardio, especialmente em *Contribuições à filosofia* e, por fim, esboçar como tal diferença se relacionaria com os conceitos-chave dessa obra.

Diante de tudo que vimos, foi possível considerar com segura distinção que a filosofia tardia de Heidegger não constitui um abandono da obra estabelecida, afinal, a mudança de atitude de Heidegger não é uma desconsideração dos saldos de trabalhos como *Ser e tempo*, deste modo, a dita virada filosófica ao pensamento do acontecimento apropriativo estaria longe de constituir um “Heidegger II”. Foi possível concluir que a principal motivação das muitas alterações que a virada para a filosofia tardia de Heidegger traz, não constitui uma alteração radical dos propósitos da referida filosofia, afinal; Heidegger continua movido pela questão do ser (a única questão que, para ele, parece primordial); contudo, para continuar a poder tratar a mesma questão (diante das limitações que a analítica existencial ainda apresentava), teria sido preciso um ângulo diferente do de *Ser e tempo*. Com o intuito deliberado de ampliar a abrangência do questionamento ontológico, o filósofo se desloca da determinação que o ser-aí estabelece (como ente que compreende ser) para o campo dos acontecimentos histórico-ontológicos que de modo peculiar abrangem esse ente. O esforço de tratar a centralidade da diferença ontológica aqui tem este cenário como pressuposto.

Estamos convencidos de que, embora com um título genérico (afinal, “*Contribuições à filosofia*”, entre outros como, por exemplo, “*Investigações lógicas*”, são nomes geralmente usados no ambiente filosófico da universidade alemã), ao pensar o acontecimento do apropriativo enquanto o acontecimento da verdade do ser, o pensamento desta obra faz-se insigne, levando seu autor a instâncias até mais radicais do que aquelas às quais *Ser e tempo* o levaria.

Referências

BROGAM, Walter A. “Da-sein and the Leap of Being”. In: SCOTT, Charles et. al. (Orgs.) *Companion to Heidegger’s “Contributions to Philosophy”*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2001.

CASANOVA, Marco A. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FIGAL, Günter. “Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger’s ‘Contributions to Philosophy’”. In: SCOTT, Charles et. al. (Orgs.) *Companion to Heidegger’s “Contributions to Philosophy”*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2001.

_____. Martin Heidegger: *Fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva – Heidegger em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Verdade e método II* – Complementos e índice. Trad. Enio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes, 2002.

HAAR, Michel. *Le chant de la terre*. Paris : L’Herne, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.

_____. *O caminho do campo*. Trad. Ernildo Stein. Rio de Janeiro: Duas Cidades, 1969.

_____. “Brief über den Humanismus” In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

NUNES, Benedito. “O último Deus”. In: ABRANCHES, Antonio (Org.) *O que nos faz pensar?* – Homenagem a Martin Heidegger por ocasião do vigésimo aniversário de sua morte. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1996. n.º 10, vol. 1, p. 37-50.

OLAFSON, Frederick A. “The unity of Heidegger’s thought”. In: GUIGNON, Charles B. (Org.) *Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993.

POLT, Richard. “Ereignis”. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark A. (Orgs.) *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell, 2005.

RICHARDSON, William. *Heidegger: thought phenomenology to thought*. Haia, Holand: Martinus-Nijhoff, 1967.

SALLIS, John. “Grounders of the Abyss”. In: SCOTT, Charles et. al. (Orgs.) *Companion to Heidegger’s “Contributions to Philosophy”*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2001.

SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm. *Geschichte als absoluter Be-*

griff – Der Lauf der deutschen Philosophie. Frankfurt am Main:
Suhrkamp, 1991.

Aspectos da interpretação fenomenológica da vida animal no *Conceitos Fundamentais da Metafísica*¹

Róbson Ramos dos Reis*

I

No curso de inverno de 1929/30, publicado em 1983 com o título de *Os Conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger empreendeu aquele que talvez seja o seu único esforço detalhado para elaborar e justificar uma interpretação ontológica do modo de ser da vida. Desde *Ser e tempo*, é manifesto que a noção de vida deixou de ser empregada por Heidegger, para designar o modo de ser próprio dos seres humanos, e é empregada para referir o modo de ser dos domínios de animais e plantas.² Imediatamente após a publicação do curso de 1929/30, o livro foi objeto de uma significativa recepção crítica que, em conjunto com a análise de novos temas – como a fenomenologia do tédio e a investigação sobre a formação

1 Róbson Ramos dos Reis, professor de Universidade Federal de Santa Maria – RS - UFSM. Este trabalho recebeu o apoio do CNPq e foi apresentado em versão resumida no Encontro da SIF, em Salvador, Outubro de 2013.

* Professor da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM.

2 A respeito da evolução no tratamento do conceito de vida desde os primeiros cursos após 1919 até *Ser e tempo*, cf. IMDAL, 2009.

de mundo –, evidenciou a importância do texto no conjunto da obra de Heidegger como um todo. Esta recepção crítica, naturalmente, voltou-se para vários aspectos que integram a interpretação ontológica da vida, que Heidegger elaborou tendo por foco particular a vida de animais.³

Tornou-se célebre, como objeto de comentário e crítica, a elucidação da tese segundo a qual os animais seriam pobres de mundo, cuja elucidação chega ao resultado a partir da interpretação de conceitos e resultados teóricos de certas investigações das ciências biológicas da época, de que os animais são desprovidos de uma abertura de mundo, ou seja, em seus envolvimento ambientais não estão presentes as estruturas que constituem um comportamento intencional significativamente normatizado. Falta nas condutas animais a estrutura do algo enquanto algo, portanto, a condição ontológica para uma abertura linguístico-proposicional para o mundo, para outros entes e para si mesmo. Evidentemente, esta posição interpretativa foi objeto de muitas críticas, tanto por suas consequências, quanto pelos seus pressupostos e por sua estrutura justificacional. De outro lado, muito da literatura reconstrutiva tem procurado qualificar e mesmo relativizar a atribuição desta concepção ontológica sobre a vida de animais, tomando por base os resultados ontológicos que efetivamente alcançados no curso de 1929/30. Não é o meu objetivo neste capítulo fazer uma revisão crítica da literatura mais recente sobre o tema, mas examinar um problema conceitual que, evidentemente, depende de uma reconstrução histórico-filológica mais detalhada e rigorosa, mas que não será feita aqui. Não obstante,

3 Já discuti em outro lugar (REIS, 2010a e 2010b) algumas das críticas mais antigas dirigidas à insuficiência com que a fenomenologia hermenêutica de *Ser e tempo* possibilitou uma abordagem ontológica da natureza e da vida. Note-se que, a despeito dos trabalhos qualificados que existem sobre o tema (por exemplo, PADUI 2013a e 2013b, AINBINDER 2012, BAILEY 2011), ainda são correntes na literatura as objeções de antropochauvinismo (WHEELER, 2005, p. 157) e outros reparos morais indiretos (CAVALIERI, 2008, p. 11).

a posição reconstrutiva que sustento difere muito da recepção crítica usual, na medida em que pretendo que Heidegger limitou e até mesmo abandonou alguns dos resultados mais centrais da sua interpretação do modo de ser da vida, em particular o abandono da tese da pobreza de mundo nos animais. Antes de entrar propriamente no tema, é relevante caracterizar o plano conceitual desde onde ganha relevância uma reconstrução rigorosa da hermenêutica ontológica da vida animal oferecida por Heidegger nos *Conceitos fundamentais da metafísica*.

O problema que examinarei situa-se no contexto mais amplo de um estudo sobre a modalização na ontologia, pelo que deve ser entendido não tanto o exame de problemas ontológicos ligados às modalidades, mas, na direção inversa, o exame dos problemas que surgem quando se considera a temática ontológica desde uma perspectiva modal.⁴ Na fenomenologia hermenêutica de Heidegger, encontramos um caso privilegiado para este estudo, dado que a temática ontológica está elaborada desde uma perspectiva modal estruturada em três concepções: a) a intencionalidade dos comportamentos para com entes é dependente de instâncias normativas que estipulam critérios de existência e identidade para os correlatos dos comportamentos; b) estas instâncias precisam ser concebidas desde uma noção especial de possibilidade; c) a projeção compreensiva destas instâncias também tem o estatuto modal da possibilidade. Neste sentido, todos os sentidos de ser identificados por Heidegger em *Ser e Tempo* podem ser tomados como campos modais próprios e irreduzíveis, admitindo uma elucidação específica.

4 Oskar Becker (1930, 1952, 1969) foi um dos primeiros a apontar para este sentido da modalização na ontologia, em especial para o significado muito peculiar que tem a modalização ontológica operada na ontologia fundamental de Heidegger. Ver também Müller-Lauter (1960).

Na presente contribuição, tenho como foco de análise o modo de ser da vida, a vida orgânica de animais e plantas. Em termos gerais, um modo de ser estipula condições de determinação e individuação, das quais derivam-se critérios particulares de existência para os entes que devem ser compreendidos a partir desse modo de ser. As condições de determinação, por sua vez, evidenciam o estatuto metaontológico dos modos de ser, na medida em que especificam as diferentes maneiras em que um ente ganha determinação, as quais, segundo Heidegger, não podem ser reduzidas à determinação por propriedades. Neste sentido, interpretar o modo de ser da vida significa tornar explícitas as condições requeridas para que sejam possíveis comportamentos em que os entes vivos apareçam de modo inteligível, ou seja, articular a maneira de determinação e formação de identidade nas vidas de animais e plantas.

Tendo presente este contexto, o meu objetivo consiste em mostrar que, apesar do desenvolvimento sistemático que recebeu, a interpretação ontológica da vida animal foi profundamente criticada pelo próprio Heidegger, gerando uma grande restrição em relação à perspectiva de elucidar o modo de individuação e determinação na vida orgânica. Naturalmente, este resultado também repercute no problema de ordem superior a respeito da possibilidade de uma interpretação da unidade temporal dos diferentes sentidos de ser. Procederei em três passos. Inicialmente, destacarei dois elementos centrais da interpretação ontológica da vida animal. A seguir, examinarei a contundente autocrítica dirigida para um de seus resultados mais fundamentais: a qualificação da estrutura de organicidade por meio da perturbação (*Benommenheit*). Contudo, sem chegar a um resultado suficiente sobre a maneira de determinação no âmbito da vida animal, e sem, por conseguinte, dispor da base para sugerir uma teoria da individuação biológica, mesmo assim todo o desenvolvimento da interpretação resulta muito significativo, porque torna manifestos os requisitos formais a serem observados por qualquer hermenêutica da vida

biológica. Ao abordar este tema, na última parte destacarei um problema-limite com o qual se enfrenta toda interpretação do modo de ser da vida, que preserve a historicidade da compreensão de sentido. Trata-se da questão dos limites da autonomia na repetição da interpretação da vida orgânica. Este problema será simplesmente formulado, no intuito de tornar admissível a possibilidade de continuidade da elucidação do modo de ser da vida em bases hermenêuticas.

II

Ao sustentar que a vida designa um modo de ser próprio e autônomo, Heidegger compromete-se, de um lado, com a tese forte de que a maneira de determinação e de individuação em animais e plantas não é a mesma que em entes não vivos. De outro lado, o modo de ser da vida também é diferente em relação à determinação e à individuação dos existentes humanos. Neste sentido, apesar de Heidegger empregar abundantemente a expressão “essência da vida”, dado que a noção de vida é designa uma estrutura metaontológica, então ela situa-se num plano prévio a qualquer compromisso essencialista. Na medida em que a interpretação eleva-se para um nível em que se deve decidir pela pertinência ou não do uso da noção de propriedade no esclarecimento da maneira de determinação de entes vivos, então interpretar a essência da vida não significa identificar propriedades necessárias que estariam fixamente presentes na determinação de entes vivos. Como um modo de ser, a noção de vida deve conter os critérios que estipulam a maneira de determinação e individuação no domínio dos entes vivos, admitindo maneiras dinâmicas de determinação que não sejam por propriedades de estado. Dito isso, qual é, segundo Heidegger, a forma de determinação característica no âmbito da vida?

A resposta a essa pergunta não é simples, especialmente em função das elevadas restrições metodológicas que são postas para a execução da interpretação ontológica. Basta considerar que o asseguramento da situação hermenêutica correspondente implica três exigências muito complexas: a) a consideração dos resultados das ciências da vida, tanto empíricos quanto teóricos; b) a recusa da empatia e a elaboração de uma fenomenologia objetiva⁵ com base no compartilhamento da intencionalidade humana com a abertura ambiental dos organismos animais; c) a adoção de uma interpretação privativa com dificuldades semânticas solucionáveis apenas em termos históricos e com um procedimento por negação. Apresentarei a seguir de modo condensado os principais elementos que compõem a resposta dada por Heidegger ao problema de como se dá a determinação característica de entes vivos.

O ponto de partida, a partir do qual se chega ao nível ontológico mais fundamental, é o conceito de organismo. Organismo não é a resposta ao problema do modo de ser da vida, mas a base desde onde se pode chegar às estruturas essenciais. Como organismo, a vida animal é interpretada como sendo uma totalidade relacional, ou seja, cada organismo vivo animal é uma totalidade constituída pela sua relação ao ambiente. Como totalidades, os organismos animais são funcionais, isto é, estão sempre promovendo e sofrendo efeitos particulares em razão dos envolvimento funcionais. A relacionalidade, por sua vez, capta a íntima relação entre organismo e ambiente, implicando que animais não são totalidades dadas, que ainda teriam por acréscimo uma ligação com o ambiente. Antes disso, a relação ambiental define a totalidade funcional. Além disso, essa relação deve ser expressa em termos adaptativos, tanto no sentido de que o organismo se adapta

5 A expressão não é de Heidegger, mas de Nagel, e refiro-me ao significado dado a ela por Bermúdez, 2007, p. 87.

a um ambiente, quanto no sentido de que adapta para si um ambiente determinado, e com isso forma-se como totalidade (HEIDEGGER, 1983, 403). Contudo, a adaptação funcional do ambiente depende de que cada todo orgânico seja dotado de uma abertura essencial. Essa abertura está presente em cada comportamento, proporcionando um espaço de jogo, um âmbito no qual algo sai ao encontro do indivíduo animal. Este vir ao encontro, entretanto, é determinado especificamente em termos funcionais, isto é, o que vem ao encontro neste espaço é descrito como capaz de exercer no animal a função de desinibição de pulsões.

Esta etapa na interpretação implica que a determinação característica de indivíduos vivos é dada pela formação de totalidades relacionais ambientais, relações simetricamente adaptativas e condicionadas por uma abertura para algo que, do ponto de vista de uma descrição externa, aparece como um polo de desinibição de pulsões que desencadeiam comportamentos. Heidegger detalha mais essa interpretação, servindo-se de resultados experimentais e noções teóricas de certos desenvolvimentos da Biologia dos anos vinte.⁶ Destaco a seguir quatro elementos relevantes para o problema da determinação na vida animal.

Primeiro, os organismos são unidades integradas por órgãos. Estes, por sua vez, são entendidos como portadores e doadores de possibilidades, isto é, com os órgãos abrem-se possibilidades comportamentais diversificadas. Assim sendo, as unidades orgânicas devem ser entendidas como portadoras e fornecedoras de possibilidades, proporcionando a formação de órgãos com os quais se desenvolvem os comportamentos relacionais. A vida animal não pode ser compreendida, portanto, sem apelar para uma noção peculiar de possibilidade

6 Para um estudo mais detalhado sobre a relação entre interpretação de Heidegger e as ciências biológicas, ver Kessel.

(HEIDEGGER, 1983, p.343). Sendo mais exato, as vidas orgânicas não apenas são dotadas de possibilidades, mas elas também fornecem e dão possibilidades. Segundo, o modo em que os organismos concedem possibilidades é qualificado em termos de capacidades reguladoras. Neste contexto, a noção de capacidade ou aptidão (*Fähigkeit*) não designa uma propriedade funcional que o órgão possuiria ao estar formado, mas, diferentemente de um utensílio, o órgão pertence à sua serventia no sentido de que as aptidões são reguladoras da formação de órgãos. Pode-se concluir, em suma, que a determinação característica de indivíduos orgânicos está definida dinamicamente a partir das aptidões que lhe são reguladoras, abrindo ao organismo uma diversidade de possibilidades. Terceiro, entre as múltiplas e espantosas aptidões identificáveis no reino animal, a capacidade central e determinante de todas as demais é a aptidão para um envolvimento relacional com o ambiente (HEIDEGGER, 1983, 374). A capacidade de envolver-se com um ambiente, de forma regulada e em comportamentos diversos, significa que as possibilidades orgânicas são possibilidades de abertura ambiental. Conclui-se, portanto, que os organismos vivos não se determinam apenas por interações causais, mas sobretudo pela abertura comportamental a um campo ambiental próprio, no interior do qual lhe sai ao encontro aquilo que nós designamos com o pronome “algo”. A relacionalidade a um círculo ambiental é, portanto, um momento constitutivo na formação de determinação orgânica. Por fim, o quarto tópico a destacar resulta da consideração de uma diferença dos órgãos em relação aos utensílios. Órgãos estão sempre em funcionamento porque a capacidade à qual pertencem contém uma pulsão autorregulada para chegar à meta funcional.⁷ Na

7 Kessel (2011, p.119) formulou a hipótese de que a noção de serviçalidade (*Diensthaftigkeit*) dos órgãos elaborada por Heidegger para diferenciá-los da serventia dos utensílios, tem um forte apoio na noção de *Organisatoren*, de Spemann.

determinação orgânica está presente um momento pulsional que, por ser autorregulador, proporciona para a aptidão uma característica dimensional.

Em suma, os animais são interpretados como unidades impulsionadas para comportamentos em relações ambientais, em cujas dimensões surgem e desaparecem pulsões e comportamentos regulados a partir das possibilidades que são abertas pelas unidades orgânicas. No entanto, este não é o plano final da interpretação, porque Heidegger ressaltou que apenas com a suposição de uma abertura para um campo ambiental é possível que algo saia ao encontro das capacidades comportamentais, de tal forma a desinibir as pulsões presentes nas aptidões. Sem tal abertura, a função desinibidora de pulsões não seria executada por nenhum item ambiental. Este é o ponto decisivo na situação hermenêutica. Para caracterizar ontologicamente a vida animal é preciso determinar a identidade ontológica disso que aparece para um animal. A estratégia adotada para levar a bom termo este difícil projeto é complexa, e registro apenas que Heidegger, tendo por base certas noções retiradas das ciências biológicas, sustentou a tese de que os comportamentos animais exibem uma estrutura formal de perturbação, cativamento ou absorção. Ao serem perturbados por aquilo que se lhes sai ao encontro no ambiente, são disparadas as pulsões que mobilizam os comportamentos. Deste modo, por formalização resulta que os itens ambientais dos animais apresentam-se como fatores de perturbação e desinibição de pulsões.

Com estes elementos, é possível estabelecer um critério de identificação para entes vivos, cuja determinação seria dada por aptidões e envolvimento pulsionais em dimensões comportamentais nas quais se abrem possibilidades diversificadas, possibilidades que são caracterizadas por uma regulamentação em função dos itens desinibidores de pulsões, que comparecem nos círculos ambientais. Heidegger sustenta, ademais, que a adaptação e a autopreservação são caracterís-

ticas formais derivadas dessas estruturas ontológicas, desde onde, portanto, devem ser buscados os critérios de identidade e determinação no modo de ser da vida. A partir destes elementos, chega-se a uma concepção intrinsecamente dinâmica e histórica de individuação, cuja formação depende da relação ambiental e do envolvimento com o círculo de desinibições pulsionais. Evidentemente, o conceito de espécie é decisivo para o problema da individuação. Sobre este tópico, Heidegger limitou-se a uma observação sobre o significado ontológico da estrutura específica da vida. Segundo ele, a espécie não é apenas um esquema lógico, mas com a característica de ser espécie a relação do organismo individual com o círculo ambiental se modifica, no sentido da expansão do círculo ambiental de envolvimento e autoconservação para além dos limites possíveis a um indivíduo apenas. Com isso, a espécie encontra-se mais protegida e numa posição mais favorável para enfrentar-se com o seu meio ambiente (HEIDEGGER, 1983, 389). Não obstante, o tratamento do problema da individuação não é levado adiante, pois Heidegger reconhece uma série de dificuldades que deveriam ser abordadas, não sem o auxílio das ciências biológicas, em relação à determinação histórica dos organismos vivos e também das espécies. Mostrarei a seguir, que os resultados agora resumidos foram profundamente questionados por duas objeções de base formuladas pelo próprio Heidegger.

III

Considerando o seu estatuto formal, é claro que a noção de perturbação torna-se central para a derivação de consequências ontológicas importantes. Por exemplo, o fato de que os comportamentos ambientais sejam estruturados como uma absorção pulsional implica que neles está ausente uma abertura que possibilita o aparecer de algo como algo. A subtração (*Genommenheit*) da abertura de mundo, por sua vez, implica que

não se pode atribuir aos animais o encontro com algo como algo. Nas condutas animais não seria legitimamente identificável, portanto, uma normatividade correspondente à estrutura intencional do algo enquanto algo. Este é um momento decisivo da interpretação privativa, pois a abertura para algo – desde um horizonte modal que contém a diferença entre ente e não ente – constitui um espaço normativo característico da transcendência da existência humana. Por conseguinte, seria uma transgressão categorial atribuir essa estrutura normativa à abertura ambiental dos organismos animais. Em razão disso, a perturbação precisa ser descrita como absorção na atividade pulsional, sem o espaço de liberação da diferença entre ente e não ente, implicando que os itens que comparecem no ambiente nunca são transcendidos, nem mesmo o próprio indivíduo vivo pode transcender a si, formando uma identidade própria. Pode-se dizer, portanto, que as condutas ambientais dos animais não podem ser descritas como um tipo de práxis, dado que nelas não estaria implicada como um critério normativo de avaliação do comportamento, a relação a si mesmo em termos de uma identidade prática (AINBINDER, 2012, p. 232-234). A abertura perturbacional do ambiente também implica que o círculo de desinibição pulsional é caracterizado como uma constante comutação de pulsões expostas ao sucesso e ao fracasso. Esta é a base para inferir que o envolvimento ambiental dos animais é essencialmente determinado pela autoconservação (HEIDEGGER, 1983, p.377), revelando que a noção de perturbação efetivamente desempenha a função de um conceito fundamental.

Como seria de esperar, estas conclusões foram objeto de severas críticas. No entanto, a maioria das objeções parece desconhecer que, apesar da ênfase com que afirma estes resultados, Heidegger opera sobre eles uma autocrítica profunda.⁸

8 Uma notável exceção é o trabalho de Mulhall (2005), sem o qual a minha

Os efeitos dessa autocrítica são notáveis, porque suspendem os resultados ontológicos mais centrais. São duas as objeções: a interpretação ontológica da vida é incompleta e o significado da estrutura da perturbação precisa ser restringido. Heidegger afirmou explicitamente que, sem uma interpretação do processo vital, não se tem uma ontologia completa do modo de ser da vida. A vida não é apenas organismo, mas também é movimento em sentido próprio (HEIDEGGER, 1983, p.358). A mobilidade especial dos organismos animais é indicada pela série qualitativa descrita como nascimento, crescimento, amadurecimento, transmissão hereditária, envelhecimento e morte. Neste sentido, a inteligibilidade da mobilidade da vida exige uma noção própria de tempo, distinta do tempo serial requerido para entender os processos físicos.

No entanto, a incompletude da interpretação revela um problema mereológico especial. Segundo Heidegger, a mobilidade implica que a perturbação não é um estado estacionário, mas é em si mesma uma mobilidade. A perturbação é code-terminada por uma mobilidade pulsionalmente regulada, que se desenvolve e forma órgãos, de tal modo que perturbação e mobilidade formam um todo qualitativo interdependente. Assim sendo, sem a interpretação da mobilidade vital, a própria estrutura da perturbação não estará plenamente compreendida. Dado que os problemas relativos ao movimento vital não foram abordados por Heidegger, a ontologia do modo de ser da vida permaneceu decisivamente incompleta. Portanto, a admissão dos resultados ontológicos precisa ser condicional. Além disso, ao compreender o modo de ser da vida como formando um todo integrado por dois momentos básicos (mobilidade e organicidade), Heidegger estabelece uma base para identificar possíveis falácias mereológicas na interpretação on-

tológica. De modo surpreendente, uma destas falácias é identificada na sua própria interpretação.

Apesar de a crítica de incompletude ser muito forte, ela não implica, contudo, a recusa de que a perturbação seja constitutiva dos comportamentos ambientais dos animais. É neste ponto que a segunda autocritica tem um efeito contundente. O argumento é introduzido a partir da identificação do estatuto metateórico da tese da pobreza de mundo, que teria um significado apenas comparativo. O aspecto comparativo consiste em que é apenas desde o ponto de vista humano que os animais podem ser declarados como desprovidos de uma abertura transcendental (HEIDEGGER, 1983, p.394). Portanto, a proposição sobre a pobreza de mundo é condicional e somente pode ser inferida a partir da adoção de uma abordagem comparativa. Caso se pretenda uma abordagem não comparativa da essência da vida, então a tese não pode ser inferida. Entretanto, mesmo enfraquecida, a comparação não conduz a alguma determinação essencial da vida animal? A proposição sobre a perturbação como essência da animalidade não poderia ser mantida, mesmo limitada a um *status* condicional? A resposta de Heidegger é negativa:

Caso estas considerações sejam inatacáveis, então precisaremos por fim não apenas restringir drasticamente o significado da tese. Ao contrário, precisaremos renunciar em absoluto a ela, porque – visto justamente com respeito à própria essência da animalidade – ela conduz ao erro, isto é, ela desperta a opinião equivocada de que o ser do animal é em si mesmo um carecer e ser pobre. (HEIDEGGER, 1983, p.394)

O texto é límpido: deve-se renunciar pura e simplesmente à tese da pobreza de mundo dos animais. Por conseguinte, a proposição não pode ser admitida nem mesmo na forma condicional. A razão disso está em que ela induz ao erro, que

consiste em tomar uma determinação comparativa como sendo uma determinação essencial, isto é, não comparativa. Apesar dessa conclusão ser muito surpreendente, aparentemente ela não afeta os resultados interpretativos que estabelecem a perturbação e a subtração da abertura de mundo como momentos ontológicos essenciais da vida animal. Entretanto, Heidegger vai além da renúncia à tese da pobreza de mundo, e também restringe o significado dessas características formais na interpretação geral do modo de ser da vida. Mais uma vez, o argumento é de cunho mereológico, pois ressalta que o momento da subtração da abertura para algo como algo é apenas um momento da estrutura total da perturbação. Não apenas há outros momentos estruturais que devem ser tomados em consideração na elucidação da perturbação, mas sobretudo a subtração da abertura de mundo (*Genommenheit*) não pode ser tomada como o fundamento do conjunto total. Pode-se dizer, portanto, que é falacioso inferir que a subtração da abertura de mundo constitui o princípio da estrutura total da perturbação. Ao fazer isso, estar-se-ia atribuindo a um momento particular da totalidade orgânica a propriedade de ser a regra de unificação de todos os momentos do todo que é a perturbação e o organismo.

A despeito da importância da restrição da proposição sobre a perturbação ao nível de uma tese comparativa, e da indefinição da contribuição da estrutura da *Genommenheit* para o todo orgânico dos comportamentos animais, nenhuma dessas limitações implica que não se deva reconhecer uma subtração da abertura para entes enquanto entes na vida animal. Não obstante, o significado deste momento estrutural é deixado totalmente em suspensão. Ao retomar a observação sobre o fato de a subtração de mundo na perturbação ser apenas um momento no todo orgânico, Heidegger afirma:

[...] ainda não explicamos em absoluto e de modo suficiente a organização essencial do organismo, para

decidirmos sobre o significado desta subtração, e que não poderemos clarificá-la enquanto não incluamos o fenômeno fundamental do processo da vida e, com isso, da morte. (HEIDEGGER, 1983, 396)

Esta declaração é notável, porque reconhece no problema da mortalidade dos animais um campo central para a elaboração da questão do movimento, sugerindo que também na vida dos animais há uma relação intrínseca entre a mobilidade e a mortalidade, cujo esclarecimento é fundamental para uma ontologia da vida. Desconheço se este problema foi retomado na obra de Heidegger. No entanto, do texto citado se seguem pelo menos três conclusões importantes: 1) a organização dos organismos não está suficientemente esclarecida com todos os resultados obtidos; 2) sem este esclarecimento o significado da falta da abertura de mundo dos animais fica indecيدido, ou seja, não se sabe qual é o seu papel na totalidade orgânica das vidas dos animais; 3) sem elucidar o fenômeno do movimento, nada disso terá sido esclarecido e, em particular, sem esclarecer a morte na vida animal não se terá suficiêcia na explicação da unidade organizacional e, por fim, não se terá um critério para avaliar o que significa para o animal a falta da abertura para entes.

Em resumo, Heidegger opera duas objeções básicas sobre a sua própria interpretação ontológica da vida. Os resultados da autocritica podem ser sintetizados em cinco declarações: 1) a proposição sobre a perturbação como sendo a essência da vida animal, tem um significado apenas condicional e comparativo; 2) essa proposição deve ser abandonada mesmo na forma comparativa, pois induz ao erro de ser entendida de modo essencial; 3) o significado do momento da subtração da abertura para algo enquanto algo está indecيدido, e não se pode atribuir a esta carência o predicado de ser o fator decisivo na composição do todo orgânico; 4) sem o esclarecimento do movimento e da mortalidade nos animais não se

tem a base para elucidar a unidade orgânica; 5) sem a elucidação do movimento não se tem a completude na ontologia da vida, que não é apenas organismo. Em última instância, a autocrítica deixa em suspenso os resultados da interpretação ontológica da vida, de tal sorte que não se dispõe das condições suficientes para expor os critérios de identidade e individuação correspondentes ao modo de ser da vida animal. Pode-se sustentar, portanto, que o esforço interpretativo, feito no curso de inverno de 1929/30, é autocriticamente restringido, implicando que é muito frágil a situação alcançada para se tentar qualquer interpretação da relação entre vida e existência e, por exemplo, da corporeidade existencial.⁹

IV

A título de conclusão, apresentarei um problema que pode ser visto como um importante resultado indireto da limitação autocrítica estabelecida por Heidegger. Das restrições dirigidas por Heidegger para a sua própria interpretação da vida animal resulta que a ontologia do modo de ser da vida em geral está por fazer. Aparentemente, Heidegger não retornou mais ao tema com a posição sistemática que tinha no final dos anos vinte. Além disso, o quadro teórico foi ainda mais radicalizado, pois a transição para o modelo da história do ser trouxe também o abandono do conceito de organismo na ontologia da vida. Não obstante, aparentemente ele preservou a convicção fundamental de que a vida animal é simultaneamente um estar fechada em si mesma no próprio estar aberto e expelida para fora de si mesma (HEIDEGGER, 2005, p.100), e a relacionalidade ambiental continua sendo vista como essencial. Contudo, a frágil situação alcançada com a autocrítica

9 Stephen Mulhall (2005, p 46-84) viu com muita lucidez as implicações e motivações de fundo da autocrítica de Heidegger nos *Conceitos fundamentais da metafísica*.

não foi recuperada ou melhorada. A despeito disso, creio que há uma importante lição metodológica que resulta do percurso interpretativo empreendido por Heidegger, ao ensaiar uma ontologia da vida animal, para logo depois submetê-la a uma profunda autocrítica.

Caso se adote uma perspectiva hermenêutica, de acordo com a qual a inteligibilidade de toda experiência humana repousa na historicidade da compreensão de sentido, então qualquer tentativa de renovar uma interpretação do modo de ser da vida estará submetida às condições de uma situação hermenêutica. Neste sentido, a concretude da situação hermenêutica criticamente assegurada na interpretação proposta por Heidegger é relevante para pensar os esforços de uma renovada interpretação da vida, caso seja admissível tal projeto. A respeito disso, uma cláusula inicial ainda aparenta ser válida: a interpretação privativa. Que o modo de ser da vida seja acessível em uma interpretação privativa significa que sempre será preciso submeter a interpretação a uma renovada operação de negação privativa, isto é, a uma desmontagem das determinações existenciais e humanas que sub-repticiamente desfiguraram a situação hermenêutica. Contudo, o reconhecimento de uma ilusão hermenêutica também evidencia um grave problema que atinge a própria historicidade da compreensão.¹⁰

Além disso, a estruturação da situação hermenêutica nas três direções de pressupostos – posição prévia, visão prévia e conceitualidade prévia – compromete todo o projeto de interpretação da vida com uma complexidade extrema, talvez difícil de ser superada. De um lado, a posição prévia da vida na situação hermenêutica deve estar focada no acompanhamento humano com animais e plantas. É no compartilhamento intencional que o fenômeno da vida pode estar dado como uma

10 Sobre a interpretação ontológica da ilusão transcendental, com sede não na razão, mas na compreensão de ser, cf. Reis, 2011.

posição prévia para a interpretação. Além disso, a visão prévia deve estar dirigida para uma fenomenologia objetiva, isto é, para conceber o modo de ser da vida a partir da determinação daquilo que se apresenta no interior do campo ambiental dos comportamentos. Não se trata apenas de uma ontologia para os itens pertencentes ao ambiente relacional das vidas animais, formulando critérios de reificação não baseados em quantificação e referência pronominal, mas de inferir características do modo de ser da vida a partir dessa fenomenologia objetiva. Por fim, a conceitualidade prévia deve incorporar na situação hermenêutica uma interação cooperativa com as ciências da vida. Considerando os grandes desenvolvimentos na Biologia do século XX, bem como os avanços nos estudos sobre cognição e afetividade animal, a complexidade de uma renovação na hermenêutica da vida aparece como um fator limitador muito forte. Não obstante, não há um impedimento de princípio para a retomada da interpretação do modo de ser da vida, sob as novas condições da situação hermenêutica. Antes pelo contrário, talvez seja necessário repetir a hermenêutica da vida animal, tendo em vista a própria interpretação da existência humana e da historicidade da compreensão.

Este ponto já está sugerido numa passagem em que Heidegger declarou que a angústia, disposição afetiva privilegiada para a analítica existencial, era fisiologicamente condicionada (HEIDEGGER, 1986, p.190). Sem uma ontologia da vida fisiológica, a facticidade deste fato permanece, portanto, um enigma. Não obstante, o problema parece se estender para a facticidade histórica da própria compreensão de ser. Não tenho como desenvolver o tema, mas limito-me a registrar um documento importante, no qual Heidegger reconhece a possibilidade de que os homens e o gênero humano possam ser sem que estejam determinados como existência, isto é, sem a compreensão de ser. O texto aparece no curso de verão de 1932, dedicado à interpretação de Anaximandro e Parmênides, em que Heidegger distingue a sua própria noção de existência

em relação a de Kierkegaard e Jaspers. Este curso é muito importante, pois é uma das primeiras apresentações de uma concepção sobre um acontecer histórico de ser e da compreensão de ser. Heidegger apresenta uma *Zwischenbetrachtung* inserida entre a interpretação de Anaximandro e de Parmênides. Nela são tematizados os conceitos de existência e compreensão de ser num contexto em que são relacionados os conceitos de liberdade e de acontecer histórico da própria compreensão de ser. O importante é que, na elucidação da compreensão de ser, Heidegger caracteriza a existência como sendo um acontecer histórico no ser humano. Desse modo, é possível que os humanos sejam sem propriamente estarem constituídos como existência e compreensão de ser. Nos termos de Heidegger:

Homens e estirpes humanas são, foram e serão sem que o seu ser estivesse determinado como existência, sem que estivesse em questão para o homem a atitude, isto é, sustentar-se comportando em relação a si mesmo como sendo em meio ao ente enquanto tal. Há um ser do homem em que este se move na mais elevada simplicidade e na harmonia de seu carecer e poder com os poderes que lhe abrigam e resintonizam (*umstimmen*). Desde tal harmonia e abrigo não se abre nada do ente enquanto tal. No sentido estabelecido de existência, o homem é e contudo não existe. (HEIDEGGER, 2012, p.92)

Seria o modo de ser dos homens sem existência aquele a que pertence também animais e plantas? O acontecer histórico da existência e da compreensão de ser emerge desde a vida? A historicidade de ser tem a sua origem desde um contexto não histórico? Seria a abertura para a diferença ontológica condicionada pelo modo de ser do homem ainda sem a existência. Estas são perguntas difíceis, mas suficientes para reconhecer que o modo de ser da vida põe um problema ontológico não apenas regional. Contudo, o problema que se insinua com essas perguntas refere-se à própria autonomia em repetir a in-

interpretação da vida, na medida em que a historicidade de toda compreensão de sentido poderia estar limitada pela irrupção na própria existência dos modos de ser que, aparentemente, não teriam historicidade.¹¹

Se a compreensão de sentido é histórica, e se a historicidade está limitada pela emergência da vida e da natureza não histórica, então a repetição da hermenêutica da vida não seria uma tarefa completamente submetida à autonomia da historicidade humana. Neste sentido, a recorrente insistência de Heidegger no mistério presente no íntimo da vida de animais e plantas não precisa ser entendida como uma declaração mística ou um ceticismo críptico, mas como uma admoestação em relação ao compromisso com o que nos faz propriamente humanos, a saber, a abertura responsável para os diferentes sentidos de ser, portanto, para o compromisso com a renovação da interpretação da vida não humana.

Referências

AINBINDER, Bernardo. "Heidegger y el Problema de la Vida. Más allá de una Botánica de las Plantas". In: *Praxis Filosófica Nueva serie*. 2012, Vol. 35.

BAILEY, Christiane. "Kinds of Life: On the Phenomenological Basis of the Distinction between 'Higher' and 'Lower' Animals". In: *Environmental Philosophy*. 2011, Vol. 8, 2.

BECKER, Oskar. Zur Logik der Modalitäten. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Bd. XI. 1930.

_____. *Untersuchungen über den Modalkalkül*. Meisenheim am Glan: Westkultur Verlag Anton Hain, 1952.

11 Este problema foi claramente identificado por Tom Greaves (2012, p. 1-2).

CAVALIERI, Paola. *The death of the animal: a dialogue on perfectionism*. New York: Columbia University Press, 2009.

GREAVES, Tom. "Re-Enacting Natural Histories: Heidegger and Collingwood on the Historicity of Living Nature". *Pli, The Warwick Journal of Philosophy*. 2012, Vol. 23.

HEIDEGGER, Martin. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. (Anaximander und Parmenides)*. GA 35 (Sommersemester 1932). Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2012.

_____. *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 2005.

_____. *Sein und Zeit*. 16. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

_____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. GA 29/30 (Wintersemester 1929/30). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

IMDAHL, Georg. *Das Lebenverstehen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.

KESSEL, Thomas. *Phänomenologie des Lebendigen*. Freiburg/München: Karl Alber, 2011.

MULHALL, Stephen. *Philosophical Myths of the Fall*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1960.

PADUI RAONI. "From the Facticity of Dasein to the Facticity of Nature". In: *Gatherings: the Heidegger Circle Annual*. 2013, Vol. 3.

_____. "The Problem of Nature in Heidegger's Marburg Period". In: KEILING, Tobias. *Heideggers Marburger Zeit*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2013.

REIS, Róbson. "Heidegger e a Ilusão Transcendental". In:

AINBINDER, Bernardo. *Heidegger y Kant*. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2011.

_____. “Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger – Parte I”. In: *Natureza Humana* (Online), 2010a, v.12, n° 1.

_____. “Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger - Parte II”. In: *Natureza Humana* (Online), 2010b, v.12, n° 2.

WHELEER, Michael. *Reconstructing the cognitive world: the next step*. Cambridge MA: The MIT Press, 2005.

O passado possível

Historicidade do pensamento filosófico em perspectiva ontológico-existencial

Sandro Sena*

I

Não há algo como uma essência da filosofia que possa ser condensada e destilada em uma definição. Uma definição da palavra “filosofia” pode apenas possuir o caráter de acordo, de convenção, e não encontro mérito algum na proposta arbitrária de definir a palavra “filosofia” de tal maneira que impeça os filósofos, em sua característica de filósofo, de dar não mais que uma modesta contribuição ao nosso saber acerca do mundo.

(K. Popper, 1958)

Em uma pequena carta, datada em 11 de agosto de 1933, e endereçada ao filósofo, psicólogo e pedagogo suíço Paul Häberlin (1878-1960), então professor na *Universität Basel* (Cf. GA 16, p. 792), escreve o reconhecido pensador e recém-empossado magnífico reitor da *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Br.*, Herr Prof. Dr. Martin Heidegger: “Meu trabalho filosófico no sentido puramente especulativo [*im rein spekulativen Sinne*]

* Professor na Universidade Federal de Pernambuco - UFPE.

deve agora repousar e se comprovar na ‘prática’ [im ‘*praktischen*’]. E isso não é nada fácil.” (GA 16, p. 154). Decerto. Pouco mais de um ano depois, em 30 de novembro de 1934, sete meses após a sua *renúncia* do reitorado,¹ o mesmo pensador afirmaria para os ouvintes de uma conferência proferida na *Deutsche Gesellschaft zu Konstanz*, sugestivamente intitulada “A situação atual e a tarefa vindoura da filosofia alemã”, que o pensamento filosófico “[...] permanece *sempre* um saber que não apenas não se deixa moldar temporaneamente [zeitgemäß], mas que, muito pelo contrário, submete o tempo à sua própria medida [Maß]. A filosofia é essencialmente extemporânea [unzeitgemäß] porque ela pertence àquelas poucas coisas cujo *destino* permanece sem nunca poder, e nunca *dever*, encontrar ressonância imediata no seu hoje ocasional.” (GA 16, p. 318).² Lidas em conjunto, ou mesmo individualmente,³ tais sentenças nos trazem grandes perplexidades. Separadas por tão curto período de tempo,

1 A escolha para reitor da *Freiburger Universität* teve ocasião no dia 21 de abril de 1933, sendo o professor Heidegger eleito por “quase unanimidade” para o cargo. No final do mês de fevereiro de 1934, Heidegger apresenta o seu pedido de renúncia junto ao então ministro da cultura e educação, Dr. Otto Wacker, e por este mesmo ministro, em 27 de abril de 1934, fora oficialmente dispensado da função (Cf. o “*Zeittafel*” de M. Heidegger em GA 16, pp. 826-828).

2 Essa passagem do discurso fora fielmente reproduzida na preleção *Introdução à metafísica* (1935) (Cf. GA 40, p. 10)

3 Pois, desde um ponto de vista puramente exegético, o sentido *aparentemente trivial* da tarefa expressa na primeira formulação torna-se por si mesmo problemático tão logo recordemos que, desde muito cedo, o jovem fenomenólogo M. Heidegger não pouparia esforços para recusar terminantemente um “sentido puramente especulativo” à filosofia, uma vez que, para viabilizar a hermenêutica da vida fática, seria antes de tudo “[...] necessário tornar-se livre de uma tradição que na filosofia grega foi autêntica: o comportamento científico enquanto teoria.” (GA 17, p. 3); o primado do teórico na filosofia foi, de fato, inibido pela fenomenologia em sua versão hermenêutica. E o foi a tal ponto, que a *analítica existencial do ser-aí*, desde o seu estágio elementar como uma *protociência preteorética* [*vorthoretische Urwissenschaft*] (Cf. GA 56/57, pp. 63-ss.) estremecia as bases preconceituais da distinção aparentemente tão óbvia entre os fenômenos “teoria” e “práxis” (Cf. GA 18, pp. 217-ss; GA 27, p. 336 e pp. 174-179; SZ, p. 69, p. 194 e p. 358).

excluem-se mutuamente no tocante àquilo que assumem, implícita e explicitamente, como “destino”, isto é, como (im)possibilidade de ressonância da filosofia em seu próprio tempo, em seu respectivo presente. Reconstruir o caminho que leva de uma à outra posição, dissipando assim pelo menos parte das perplexidades, não parece nos exigir grande esforço reflexivo. Basta submetermo-nos ao irresistível poder explicativo dos *factos*. Afinal, como observa J. Habermas, “Movimentos filosóficos não passam de fenômenos produzidos pela história.” (1990, p. 12).

Os motivos pelos quais M. Heidegger, inflamado pelo calor dos acontecimentos históricos de sua época, candidata-se ao cargo de reitor, no intuito de viabilizar determinadas ações desde fundamentos erigidos em seu próprio pensamento ontológico-existencial, encontram-se fartamente documentados nos seus vários discursos de reitorado, ocupando posições de destaque o conhecido e controverso “A autoafirmação da universidade alemã” (1933),⁴ “O estudante alemão enquanto trabalhador” (1933)⁵ e “A necessidade da ciência” (1934),⁶ assim como os motivos que o levaram à renúncia estão também disponíveis para apreciação.⁷ Esses últimos se tornaram públicos pelas mãos do próprio pensador através de uma série de escritos e documentos oficiais de caráter retrospectivo, cuja função principal consistia em prestar esclarecimentos a respeito da situação político-acadêmica da época e o papel que exercera no regime nacional-socialista. Entre os de indubitável interesse, destaca-se o “Requerimento para readmissão na atividade

4 “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität” (GA 16, pp. 107-117)

5 “Der deutsche Student als Arbeiter” (GA 16, pp. 198-208)

6 “Die Notwendigkeit der Wissenschaft” (GA 16, pp. 251-255)

7 Para uma exposição clara e interpretação sóbria desses motivos, remeto aqui ao excelente estudo de Alexandre F. Sá (2003, pp. 13-37), “Heidegger e a essência da universidade”, em especial a segunda parte “*Da filosofia à universidade*”.

docente (reintegração)” de 1945, no qual Heidegger explicaria por que

A tentativa prática [*praktische Versuch*] do semestre de verão de 1933/34 fracassou. Durante alguns dias de descanso, no recesso de natal, tornou-se claro para mim que fora um erro pensar poder conquistar influência *imediate* para uma mudança nos fundamentos espirituais – assim como nos não-espirituais – do movimento nacional-socialista a partir de uma posição espiritual fundamental da maneira como ela foi se constituindo em anos de trabalho filosófico. Desde o ano novo de 1934 eu estava decidido a abandonar o cargo ao final do semestre. (GA 16, p. 400).

Este abandono, entretanto, não se deu apenas pelo *fato* de existir “[...] uma discrepância insuperável entre a concepção nacional-socialista de universidade e de ciência e a minha” (GA 16, p. 388), mas, antes de tudo, porque “O caso do reitorado 1933/34, por si mesmo sem importância, é um indício do estado metafísico da essência da ciência, a qual não pode mais ser determinada através de tentativas de renovação e não pode ser detida na sua transformação essencial em pura técnica. Eu só aprendi a reconhecer isso nos anos seguintes.” (GA 16, p. 389), interpreta *filosoficamente* “o caso” no escrito “O reitorado 1933/34 – Fatos e pensamentos” (1945), igualmente redigido no início do período pós-guerra. Arremessado pelos fatos⁸ contra o rochedo até então oculto da *essência* de sua própria época histórica – a época da técnica e sua total incontrollabilidade pelos projetos humanos –, Heidegger não apenas haveria de redimensionar a posição de originariedade dos caracteres *ekstático*-temporais do ser-aí fático (sem por isso negá-los) e os poderes resolutivos da existência singular e propriamente

8 Fatos esses, porém, já interpretados por Heidegger sob o impacto e a perspectiva aberta por Ernst Junger nos ensaios “Die totale Mobilmachung” (1930) e “Der Arbeiter” (1932) (Cf. GA 16, p. 375)

histórica, tal como os compreendia na analítica existencial publicada em 1927, mas, simultaneamente e sobretudo, redimensionara, a partir de meados dos anos 30, e com fundamento na temporalidade *ekstática* ela mesma assim redimensionada, a sua própria compreensão da *essência da filosofia* – e, portanto, de toda e qualquer filosofia – *em sua relação íntima com a história*. É dentro desse contexto convulsivo do pensamento heideggeriano que emergem – a partir das ressignificações históricas de tudo o que fora conquistado pela fenomenologia hermenêutica exercitada na década imediatamente anterior – os elementos primários, porém não largamente desenvolvidos, para uma compreensão da historicidade do pensamento filosófico, que se oferece como a talvez única alternativa à altura daquela compreensão fundante da mais radical narrativa *filosófica* da história da filosofia da qual dispomos,⁹ e da qual não poderei, diretamente, tratar neste escrito: “A história que temos diante de nós é a história do encontrar-se-a-si-mesmo do pensamento; e por meio do pensamento acontece que ele se encontra na medida em que se produz; por isso só existe e é efetivo na medida em que ele se encontra. Essas produções são as filosofias [...]” (HEGEL, 1986, p. 23); portanto, “[...] o todo da história da filosofia é um progresso sucessivo e em si necessário; determinado através de sua ideia, ele é em si racional.” (p. 55). Disso decorre, pensa F. Hegel, “[...] na medida em que o progresso do desenvolvimento é ulterior determinação e esta é aprofundamento e apreensão da ideia em si mesma – que a mais tardia, mais moderna e a mais jovem filosofia é a mais desenvolvida, a mais rica e a mais profunda.” (p. 61). E, de acordo com isso, deve-se naturalmente conceder que “[...] toda

9 “Nós queremos nos encontrar em meio à questão fundamental da filosofia e, com isso, em meio ao acontecer fundamental de nossa história, para conquistar, alargar e assegurar os trilhos do nosso destino espiritual enquanto povo. Isto tem que acontecer através de um embate histórico com Hegel.” (GA 36/37, p. 14), escreveria Heidegger em *Ser e verdade. I. Questões fundamentais da filosofia*, preleção do semestre de verão do ano de 1933.

filosofia, precisamente por ser a apresentação de um especial grau de desenvolvimento, pertence ao seu tempo e está presa aos seus limites [...] Toda filosofia é filosofia do seu próprio tempo, um elo no todo da corrente do desenvolvimento espiritual; e assim apenas pode dar satisfação aos interesses do seu tempo.” (p. 65).

Que a filosofia, obra humana enquanto tal, pertença em seu ser à história, ninguém parece duvidar. Entretanto, isso de maneira alguma significa que já compreendemos *como*. F. Hegel e M. Heidegger mostram-se plenamente despertos para o “fato” de que, nas artérias mais recônditas de tal saber claro, permanece obscuro e inacessível o *modo desse pertencimento*. Suas respectivas apreensões filosófico-conceituais da temporalidade e suas respectivas filosofias da história daí derivadas, na medida em que abrem perspectivas para pôr à luz o modo de pertença do filosofar ao tempo histórico, conduzem, todavia, para narrativas filosóficas da história da filosofia diametralmente opostas. Pois, aos olhos de M. Heidegger, “[...] enquanto buscarmos a filosofia como uma *expressão* [*Ausdruck*] ou como um *préstimo* [*Leistung*] do seu respectivo tempo [...], ignoraremos uma determinação fundamental de sua essência [...]” (GA 16, p. 318), a saber, sua *extemporaneidade* [*Unzeitgemäßheit*]. Este modo peculiar de ser-temporal indica o *como* do pertencimento à história próprio do pensamento filosófico,¹⁰ *indica a sua historicidade em perspectiva ontológico-existencial*. Sobre a proveniência e o uso que faz dessa expressão, certamente familiar para os leitores da literatura filosófica, Heidegger faria algumas observações no seminário de inverno realizado em 1938/39, “Exercício para introdução à formação do conceito filosófico”, material que viria a ser publicado apenas muito posteriormente (2003), em sua *Gesamtausgabe*, como “Para a interpretação da segunda

10 Compartilhado pela poesia. Cf. *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten* (1944/45); GA 50, pp. 90-142.

consideração extemporânea de Nietzsche”: “Nietzsche escolheu o seu título ‘consideração extemporânea’ para o anúncio de uma crítica à época. Desde aí, ‘consideração extemporânea’ tornou-se para nós uma expressão conceitual que, em sentido muito mais abrangente, antepor-se-ia como título a qualquer filosofia, pois pertence à essência da filosofia pensar contra a sua própria época.” (GA 46, p. 295). Com a apresentação desse conceito, elaborado brevemente neste período das reflexões heideggerianas desde o redimensionamento dos resultados obtidos na interpretação temporal da facticidade, através de um diálogo explícito com o pensamento nietzschiano e em um embate velado com a perspectiva histórico-espiritual-sistemática do idealismo de Hegel, ainda não nos deparamos com a resposta para o problema da historicidade do pensamento filosófico, mas somente com *uma indicação temporal elementar* para a colocação e o desenvolvimento “adequados” desse problema. Colocá-lo e desenvolvê-lo “adequadamente”, isto é, em perspectiva ontológico-existencial, significa – tal como compreendo a versão hermenêutica da fenomenologia enquanto possibilidade concreta de investigação filosófica –, perseguir a *essência temporal-ekstática* da filosofia que, seguindo a pista formal-indicativa da “extemporaneidade”, se *aviva* na atribulada história da sucessão dos seus próprios recomeços, imediatamente perceptíveis na série ininterrupta de refundações programáticas radicais não raramente (mas, não necessariamente) apresentadas pelos pensadores em “cartas de intenções” destinadas a responder àquela questão filosófica à qual os candidatos a membros desta antiquíssima tradição de pensamento devem dar uma resposta. E de maneira explícita ou implícita, clara ou obscura, suficiente ou precária, sempre o fazem.

O que é filosofia? “Esta busca chamada filosofia é a aquisição [...] daquele conhecimento que nos trará proveito [ὀνήσει]” (PLATÃO, *Euthyd.* 288d–e); “É que o nosso questionamento diz respeito à coisa mais importante de todas: a boa vida e a má [ἀγαθοῦ τε βίου καὶ κακοῦ] (PLATÃO, *Rep.* 578c); filoso-

fia é “[...] a ciência teórica dos primeiros princípios e causas.” (ARISTÓTELES, *Met.* 982b₉₋₁₀); “[...] o trabalho especulativo de toda filosofia se dirige ao conhecimento de Deus.” (AQUINO, 1996, I, IV, III (23)); filosofia é “[...] todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*.” (KANT, *K.r.V.*, B 25); “Conceber o *que é*, é a tarefa da filosofia, pois o *que é*, é a razão.” (HEGEL, 1989a, p. 26); filosofia é a “[...] transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra [...] a obra de destruição.” (NIETZSCHE, 1999, p. 350); filosofia é a “[...] teoria do que pode ser expresso por proposições – isto é, pela linguagem [...] e o que não pode ser expresso por proposições, mas apenas mostrado [...]” (WITTGENSTEIN, 1980, p. 252); filosofia é “[...] uma doutrina descritiva da essência das vivências transcendentais puras em posição fenomenológica.” (HUSSERL, 1976, p. 156); “Filosofia é ontologia fenomenológica universal que parte da hermenêutica do ser-aí [...]” (SZ, p. 38); “[...] filosofia [...] é a disciplina que consiste em criar conceitos. Criar conceitos sempre novos é o objeto da filosofia.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 13), filosofia é “[...] esclarecimento lógico dos conceitos, proposições e métodos científicos [...]” (CARNAP, 1986, p. 18); filosofia é “[...] traçar uma linha de demarcação no interior do domínio teórico entre [...] o científico e o ideológico.” (ALTHUSSER, 1970, p. 70); filosofia é “epistemologia naturalizada” (QUINE, 1985); filosofia é um “[...] guardador de lugar para teorias empíricas com fortes pretensões universalistas [...] intérprete-mediador [...] entre um mundo cotidiano e uma modernidade cultural que se retraiu para seus domínios autônomos.” (HABERMAS, 1989, p. 30-33); assim como “[...] filosofia é uma das técnicas de tecer novamente nosso vocabulário da deliberação moral, de modo a acomodar novas crenças.” (RORTY, 1994, p. 244); eis apenas algumas poucas das muitas definições particulares do pensamento filosófico, pertencentes a uma série efetivamente caótica e potencialmente interminável.

Exaurir e examinar a totalidade das definições filosóficas da filosofia é, aqui, tarefa impossível. E ainda que fosse possível fazê-lo, não conquistaríamos com isso nada que nos auxiliasse a estabelecer definitivamente, para a filosofia, o seu *conceito universal*, ou seja, reconstruir, a partir da coletânea das mais diversas autodefinições, a expressão unívoca de uma *essência atemporal*. Ao contrário, tornar-se-ia ainda mais clara a perfeita adequação do que expressara W. Dilthey sobre o assunto: “[...] há filosofias, porém não filosofia. A história da filosofia, portanto, também não possui unidade interna necessária.” (1907, p. 2). A mesma ausência de unidade interna expressa por K. Popper através de uma incômoda imagem, cuja força figurativa de suas tonalidades melancólicas apresenta, com nitidez, a difícil posição de todo filósofo diante dos marcos históricos de sua própria atividade: “[...] ele está diante de um campo de ruínas (embora no qual, talvez, haja também tesouros a descobrir)”; e por isso, ao contrário do cientista, ele “[...] não pode se defrontar com uma situação-problema universalmente reconhecida, pois, que semelhante coisa não exista, é o que talvez deva ser reconhecido universalmente.” (1994, p. VXII). Ruínas vislumbradas, portanto, não enquanto restos de determinadas edificações conceituais que, em suas respectivas épocas, foram erigidas pelos filósofos como *respostas a um e mesmo conjunto consistente de problemas*; primariamente arruinados neste vasto campo, jazem, antes das respostas, os *problemas* eles mesmos. Porém, se essa situação singular deve ser interpretada como o resultado factual e funesto de uma precariedade lógico-metodológica incontornável do pensamento filosófico, não se pode afirmar assim de modo tão imediato. Pois parte considerável do que deve ser filosoficamente elaborado como “problema genuíno” ou reconhecido e denunciado como “falso problema”, erige-se no mesmo “instante” do nascimento de novas filosofias e com elas há de arruinar-se. Não há nada como conjuntos de problemas essencial e genuinamente filosóficos. Não há nada

como conjuntos de problemas filosóficos genuína e essencialmente falsos. Nada diverso parece expor Heidegger em sua conhecida preleção “Introdução à metafísica” de 1935:

O que é extemporâneo terá o seu próprio tempo. Isto vale para a filosofia. Por isso também não se deixa constituir qual é, em si e em geral, a tarefa da filosofia e o que, em decorrência disso, o que dela deve ser exigido. *Todo estágio e todo começo do seu desenvolvimento carrega em si a própria lei. Apenas o que a filosofia não pode ser e não pode proporcionar se deixa dizer [...]* A filosofia é uma das poucas possibilidades criadoras e autônomas – e, por vezes, uma das poucas necessidades – do ser-ai humano histórico. (GA 40, p. 11; grifo meu).

Cada uma das respostas filosóficas “criadoras e autônomas” à questão pela essência e pela tarefa do filosofar inaugura uma filosofia e, através dessa resposta, reconhecemos um filósofo. *Uma filosofia, um filósofo.* “Toda autêntica filosofia é ímpar [*einmalig*] [...]” (GA 32, p. 105), escreve Heidegger em sua preleção “Fenomenologia do espírito de Hegel” (1930/31). Não há nada como “Filosofia”! Ou pelo menos filosofia não há, no mesmo sentido que dizemos haver física, psicologia, linguística, biologia, historiografia, química ou matemática: ciências, cuja relativa *estabilidade* de suas respectivas regiões de objetos e métodos de pesquisa, dos seus *standards* de questionamento e conjuntos de problemas correspondentes, dos seus aparatos de investigação particulares e critérios de justificação específicos, aliados a sua saudável e reconhecida capacidade de cooperação mútua, cria condições para o *progressivo* domínio teórico e técnico, que há muito se alastra irrefreado sobre todas as coisas; domínio esse que, estupefatos, testemunhamos hoje ultrapassar uma agora “restrita” escala planetária. E, mesmo que consideremos de perto os processos históricos complexos de nascimento, luta por estabelecimento e reconhecimento comunitário, assim como aquelas constan-

tes disputas conceituais e metodológicas internas e as consequentes adaptações, necessárias revisões e, por fim, grandes revoluções paradigmáticas tão profundamente determinantes no contínuo desenvolvimento dos diversos setores do saber objetivo (KUHN, 1975), saber racional e empiricamente justificado, não há paralelo algum entre a historicidade do conhecimento científico e a historicidade própria daquilo que nós chamamos pensamento filosófico, mesmo quando este último, através de uma das suas mais eloquentes respostas à questão fundamental pela sua própria essência, isto é, em seu esforço monumental por ser *um*, viu a si mesmo, ou melhor, *posicionou livremente a si mesmo* como totalidade de um sistema unificado das ciências; filosofia enquanto ciência universal: “Toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que saem do tronco são todas as outras ciências.” (DESCARTES, 2005, p. 243). Em outras palavras: na medida em que tudo aquilo que deve ser acolhido ou recusado como *filosoficamente* problemático não possui existência independente da determinação autárquica do que seja, em sua essência e tarefa, a própria filosofia: “[...] quem não considera despropositada a tentativa de superar esse estado de coisas lamentável chamado discussão filosófica, pode, caso não se reconheça em nenhuma das escolas litigantes, trilhar tão somente um caminho: *começar do começo* [*am Anfang anzufangen*].” (POPPER, 1994, p. VXIII). Não apenas prescrevendo o caminho do recomeço, mas trilhando-o ele mesmo, Popper atestava, *uma vez mais*, a assombrosa verdade expressa na conhecida analogia de Hegel, mediante a qual parece se descortinar não menos que um destino: “[...] a filosofia, como obra, pode imaginar-se um manto de Penélope, que à noite se desfia e todos os dias recomeça desde o princípio” (1989a, p. II), ainda que o poder especulativo deste grande pensador tenha criado olhos únicos, capazes de visualizar o todo da história do pensamento filosófico, assim como a própria história universal, a se movimentar

sobre um único trilho, em uma única direção: *Geschichte des Geistes* (HEGEL, 1989a, §§341-344).

Em perspectiva ontológico-existencial, porém, a origem dos exaustivos renascimentos da filosofia na história jamais se revela através do reconhecimento da ausência de determinadas propriedades metodológicas, isto é, por intermédio da denúncia das *faltas* (em todo caso, denunciadas à exaustão) constituintes de uma *carência epistêmica* fundamental que a debilita, senão lhe anula as forças cognoscitivas, corroendo os alicerces da estrutura subjetivo-racional ou lógico-discursiva necessária para uma rigorosa e “perene” apreensão conceitual das coisas, provocando sucessivas refundações programáticas, na tentativa de superar definitivamente este espetáculo “lamentável chamado discussão filosófica”. Ao contrário, seguindo as indicações de Heidegger, um sentido *positivo* fosforece no seio dessa peculiar atividade de autodeterminação de essência, atividade em virtude da qual cada pensador encontra-se impelido, assim como a esposa de Odisseu, a recomeçar “desde o princípio” o manto da filosofia. Sentido positivo, entretanto, também oposto à perspectiva hegeliana que afirma a *temporalidade* radical de todo filosofar; modo de ser temporal manifesto em cada um dos estágios do seu progressivo desenvolvimento, cuja origem encontra-se encerrada na dinâmica de encontro do espírito consigo mesmo. Cabe, pois, mostrar que “começar do começo”, que “recomeçar desde o princípio” é o difícil destino do pensamento filosófico não porque, no correr dos séculos, este ainda não deixou de “[...] chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo* [...]” (HEGEL, 1989b, p. 14), mas porque é a *exigência interna do que, em seu modo de ser-temporal, é historicamente extemporâneo*. Extemporâneo *como é*, não apenas não se deixa determinar em sua essência e tarefa pelo respectivo tempo e pelas suas demandas imediatas, mas pensa contra ele; extemporâneo *como é*, entretanto, não apenas pensa contra

o seu tempo presente, mas criará a si mesmo, submetendo o tempo à sua medida.

Não é acidental que o questionamento pelo sentido temporal-histórico dessa desconcertante *essência autopoietica do filosofar* possa encontrar um abrigo seguro no pensamento heideggeriano. O caráter extemporâneo do pensamento filosófico se mostraria de maneira exemplar naquela filosofia que conhecemos sob o título genérico “fenomenologia”. Exemplar, esclareço, não porque respondera à questão pela sua própria essência de maneira mais ampla, mais rigorosa ou mais radical que outras reflexões filosóficas historicamente dadas, mas em virtude da *transparência* demonstrada acerca de si mesma, no que diz respeito a essa exigência primária para toda filosofia que se quer autêntica ou, o que significa dizer o mesmo: *única*. De fato, o inaugurador desta corrente de pensamento, E. Husserl, inspirado pelas *Meditationes* de R. Descartes, não apenas explicitara com clareza e rigor conceitual ímpares a necessidade de encontrar na fenomenologia um *novo início* para o pensamento filosófico (HUSSERL, 1973, p. 43-48), mas, repetidas vezes, cumpria ele mesmo essa vocação para o recomeço. Afinal, a própria natureza do pensamento fenomenológico assim o exigia, pois este “[...] encontra-se em uma dimensão completamente nova. Necessita de pontos de partida completamente novos e um método completamente novo [...]” (HUSSERL, 1950, p. 24). Ademais, adverte: “Quem isto negar [...] não compreendeu o que a filosofia realmente quer ser e o que ela deve ser, nem o que lhe confere especificidade e a sua própria justificação perante todo o conhecimento [...]” (HUSSERL, 1950, p. 26).

Em que consistem tais especificidade e justificação do pensamento filosófico-transcendental levado a cabo por Husserl, é tema do qual não me ocuparei no presente escrito. Pois, menos que a resposta fenomenológica ortodoxa sobre o que a filosofia “realmente” quer ser e deve ser, isto é, menos que a

determinação husserliana autárquica da essência da filosofia, é no caráter radicalmente crítico, ao mesmo tempo *profilático* e *exortativo* da *práxis fenomenológica*, cujos rastros se deixam encontrar em *todas* as fases do pensamento heideggeriano, que se nos oferece um caminho apropriado para refletirmos a respeito do sentido histórico encerrado em cada recomeço da filosofia, recomeço cujo “início”, mostrava-se cômico já Husserl: “[...] somente poderemos tê-lo à medida que nós próprios o criarmos novamente.” (1973, p. 49). E apesar da advertência do mais heterodoxo dos fenomenólogos: “Não reflitamos sobre o começo, mas comecemos de fato! Porém [pergunta-se o jovem Heidegger], como?” (GA 58, p. 4); e a sua própria resposta para a questão sobre o ponto de partida concreto de um filosofar efetivo não nos causará estranheza alguma: “[...] o mais inflamado e nunca extingüível, o mais originário e o mais irrevogável problema fundamental da fenomenologia é *ela mesma* para si mesma.” (GA 58, p. 1); e justamente por isso “[...] o radicalismo da fenomenologia deve atuar *contra ela própria e contra tudo* aquilo que se obtém como conhecimento fenomenológico.” (GA 58, p. 6). “Começemos de fato” a filosofar fenomenologicamente significa, pois, tornar a fenomenologia para si mesma um problema filosófico visando, assim, a estabelecer filosófico-criticamente a *ideia* de uma filosofia fenomenológica. Ou seja, assumir *explicitamente* a tarefa de autodeterminação filosófica da essência e tarefa do filosofar como princípio, desde o qual a fenomenologia haveria de posicionar-se livremente enquanto outro começo para o pensamento ocidental. *Por esse motivo, penso podermos encontrar na fenomenologia, em sua versão hermenêutica, uma filosofia que cria a si mesma de tal maneira que, nesse ato de criação, irrompe em meio à história em plena posse de uma compreensão segura, clara e apropriada do sentido temporal-histórico de sua própria irrupção autocriadora.* Simultaneamente gestante, parteira e rebento, essa filosofia engendraria consciente seu próprio nascimento e, com ele, um outro renascimento da filosofia. Pois, assim como sabia Hegel, Heidegger

bem sabia que “A filosofia só está aí para ser superada.” (GA 29/30, p. 232), ainda que o instinto para as coisas deste grande pensador tenha criado ouvidos únicos, capazes de escutar o todo da história do pensamento filosófico, assim como a própria história ocidental, a se movimentar sobre um único trilho, em uma única direção: *Geschichte der Seinsvergessenheit* (Cf. GA 65, p. 115-143).

Essa perspectiva fenomenológica heideggeriana, que adota a extemporaneidade como uma indicação temporal da historicidade da filosofia, não elimina, decerto, a possibilidade da pesquisa e análise dos caracteres *sócio-historiográfico-factuais* sempre pertencentes ao surgimento, evolução e esgotamento de quaisquer “sistemas de ideias”. E isso desde seus determinantes mais amplos, como as condições materiais do seu respectivo presente; as relações de interdependência com as demais instituições humanas – das religiões ao direito, à política, à economia, à ciência e à arte – até os microdispositivos contemporâneos relativamente discretos de celebração acadêmica, da complexa tecnologia dos financiamentos de pesquisa, do colonialismo intelectual, da validação institucional dos discursos, da (geo)política das citações textuais, dos modismos teóricos, aos quais todos nós estamos, *in concreto*, mais ou menos submetidos. Porém, inventariar condicionantes factuais de qualquer gênero, no intuito de explicitar o sentido histórico do pensamento filosófico guardado em sua diversidade aparentemente anárquica, não apagará de maneira alguma a atitude manifestamente criadora e livre que a filosofia estabelece consigo mesma, ao questionar e responder, *a cada vez*, pelo que ela própria é e deve ser enquanto tal, instituindo-se, assim, como *uma* filosofia, tudo aquilo que o pensamento filosófico, ao fim e ao cabo, pode ser. Em todo caso, é somente com fundamento nesta atividade eminentemente autopoiética da determinação de essência que se tornam possíveis, segundo proposto anteriormente, conjuntos (bastante instáveis) de problemas filosó-

ficos “genuínos”, assim como dos temidos “falsos problemas” em suas múltiplas configurações históricas, e que a existência destes, por seu turno, é o que perfaz a região objectual à qual dedicar-se-á certa modalidade da pesquisa historiográfica da história da filosofia enquanto “história dos problemas”. Relevante aqui é ressaltar que os elementos formal-indicativos da compreensão ontológico-existencial da historicidade do pensamento filosófico se erguem através de um forte contraste com o que Heidegger chama em “A metafísica do idealismo alemão” (1941), de estrabismo do *atualismo* [Aktualismus] historicista para a “[...] extemporaneidade enquanto a mais vigorosa dependência [Abhängigkeit] do tempo [...]” (GA 49, p. 10), um estrabismo caracterizado pela compensação [Verrechnen] (em sentido contábil da palavra) do passado e do futuro pelo valor do presente [auf Gegenwartswert], isto é, sua plena *presentalização* [Vergegenwärtigung]. Tal “dependência” do tempo do que é extemporâneo – em terminologia rigorosamente existencial, o modo de temporalização [Zeitigung] do ser-aí filosófico – deve, antes de tudo, ser *despresentalizado*, pois “O fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o porvir [Zukunft].” (SZ, p. 329).

O caminho que conduz da destruição fenomenológica do tempo vulgar – tempo cronológico, no qual a *ekstase* do presente é plenamente dominante, – até o cerne da temporalidade ekstática “originária e própria” determinada pelo porvir, não poderá, aqui, ser reconstruído. Abordo a análise ontológico-existencial deste fenômeno intrincado apenas fragmentariamente, e na medida em que esta possa nos apoiar em uma discussão minimamente fundamentada acerca do sentido positivo da historicidade do pensamento filosófico, em consonância com seu peculiar caráter extemporâneo e autopoietico. Pois, se frente as suas possíveis análises lógico-linguísticas, epistemológicas, psicanalíticas, sociológicas, historiográficas, antropológicas, ou até mesmo biológicas, a filosofia pode ser

compreendida como um *modo ôntico-existenciário do ser-no-mundo fático-histórico determinado estruturalmente por caracteres ontológico-existenciais*, isto é, *caracteres ekstático-temporais*, o questionamento pela sua historicidade alimenta-se do questionamento pela historicidade [*Geschichtlichkeit*] do próprio ser-aí, ou seja, daquela descrição e interpretação fenomenológicas da temporalidade humana estabelecida como meta pela “analítica existencial”,¹¹ cuja articulação conceitual primária encontra-se fixada em seus principais elementos nas diversas preleções do jovem Heidegger, anteriores ao clássico *Ser e tempo* (1927), tratado no qual a análise dos modos de temporalização da temporalidade da existência humana alcançaria sua forma mais elevada e mais finamente elaborada e através da qual, uma vez transparente, “[...] torna-se então compreensível porque o ser-aí, no fundo do seu ser, é e pode ser histórico e, enquanto histórico [*geschichtliches*], capaz de formar história [*Historie*].” (SZ, pp.234-235).

Ao fim e ao cabo, extemporaneizar a filosofia, despresentalizando-a, significava, *em primeiro lugar*, “futurizá-la”: “[...] toda filosofia essencial pensa contra a época não no sentido de uma insatisfação ou irritação de um saber mais e melhor, mas enquanto desenvolvimento de sua essência e enquanto decisão do seu porvir: o pensar-prévio [*Vor-denken*] em meio às necessidades essenciais.” (GA 46, p. 105), ou, assim como exposto na preleção do inverno de 1937/38, “Questões fundamentais da filosofia. ‘Problemas’ selecionados de ‘lógica’”: “[...] é um saber que se antepõe [*vorausspringende*] e abre novos setores e perspectivas de questionamento da essência das coisas que sempre volta a se ocultar [...] Por isso, nós devemos dizer: filo-

11 Meta parcial, pois a análise do sentido temporal das estruturas da existência e do seu todo está rigorosamente dirigida para a questão pelo sentido do ser em geral desde o horizonte “transcendental” de sua compreensibilidade (tempo).

sófia é o saber [...] imediatamente inutilizável, mas, ao mesmo tempo, dominante.” (GA 45, p. 3). Dominante, se antepõe ao próprio tempo, *submetendo-o* à sua medida para, assim, tornar-se *epocal*, pois “O epocal [*Das Epochale*] não é [...] o temporâneo, mas o extemporâneo para a época [*Zeitalter*].” (GA 14, p. 70). É, portanto, em virtude da *epocalidade extemporânea*, residente em sua essência histórica, cujo sentido temporal primário é manifestamente o porvir, que “Toda filosofia é a filosofia do seu tempo e somente então é *autêntica* filosofia. E isto quer dizer: o filosofar deve ser tal, quer ele saiba [isso] de si mesmo ou não, que ele existe para o seu tempo *se o seu tempo chegou* [grifo meu].” (GA 28, p. 344), adverte não acidentalmente em *post scriptum* ao vigésimo parágrafo do texto original (1929) da preleção intitulada “O idealismo alemão (Fichte. Schelling. Hegel) e a problemática filosófica do presente”. A filosofia não apenas pode saltar o abismo de *Rodhus*. *Saltá-lo é justamente seu modo de ser*. Porque extemporaneamente epocal, ou seja, porque porvindoura, também não se deixa dizer antecipadamente naquilo que *em si, necessária e universalmente*, é e deve ser; mas, *a cada vez*, deverá dizê-lo, pensando “[...] contra o seu tempo para eivá-lo com sua essência.” (GA 46, p. 363). Ou seja, firmemente atada à compreensão da própria essência, assentará desde si mesma os fundamentos “espirituais” inconcussos de uma época, isto é, *pertencerá à sua própria época histórica de maneira incomparavelmente radical*. Contudo, desde a perspectiva heideggeriana, as épocas às quais as autênticas filosofias pertencem estão *sempre* por vir e, por isso, “O filósofo não é aquele que, posteriormente, traz sua época aos conceitos filosóficos, mas aquele que está lançado além de sua época e antecipa o seu destino. (GA 36/37, pp. 188-189). O pássaro do pensamento filosófico não é, aqui, a coruja hegeliana, que, em seu voo temporâneo, recolhe com o olhar soberanamente aberto e atento (na atualidade do conceito) *o que está dado*, mas a graúna, que anuncia em seu canto a tempestade que se aproxima do sertão. Assim despresentalizado, o pertencimento do filosofar à his-

tória, a sua historicidade, não residirá na *realidade* [*Wirklichkeit*] histórica; seu *como* histórico é *possibilidade* em sentido que deve ainda ser esclarecido. Pois, com as indicações precedentes, não está nem mesmo *colocado todo* o problema da historicidade da filosofia.

II

Nós aprendemos com a história apenas se, em primeiro lugar, ao mesmo tempo a despertamos. Que nós não mais sejamos capazes de aprender com a história, significa apenas que nós nos tornamos os destituídos-de-história. Nenhum tempo conheceu tanto influxo de tradição e, no entanto, nenhum foi tão pobre em herança efetiva.

(M. Heidegger, 1930)

Através dessas considerações acerca da essência auto-poiética da filosofia, desenvolvidas a partir da indicação da sua extemporaneidade epocal, cujo sentido primário é o porvir, não pretendo criar nos possíveis leitores e nas possíveis leitoras a convicção, ou mesmo a impressão, de que a história do pensamento ocidental, de Anaximandro a R. Brandom, possa ser narrada, a partir de Heidegger, como se tudo submergisse em uma confusão exasperante de várias visões de mundo incommensuráveis, assinaladas, por vezes, nas ruínas que restaram das obras de um passado distante – constituídas de fragmentos tão lapidares quanto enigmáticos –, por vezes, nos tratados sistemáticos, rigorosos e transparentes do ponto de vista lógico-argumentativo, além de integralmente acessíveis nas bibliotecas. Insistimos, e certamente com toda justiça, em falar de uma *tradição filosófica*. À sua autoridade não hesitamos mostrar, enquanto membros de uma determinada comunidade de pes-

quisadores-intérpretes, nosso mais profundo e sincero apreço. Contudo, é o sentido da própria palavra “tradição” que se nos apresenta imediatamente obscuro ao tentarmos deslindar o fio que trança filosofias, como vimos, tão radicalmente diversas. Não menos obscuro é o modo como este fio as enlaça a nós, que viemos depois e somente tateamos no filosofar. Então, resguardamos o vigor dessa venerável tradição de pensamento em toda sorte de instigantes publicações e eventos acadêmicos, estabelecendo, como uma das metas principais do nosso trabalho, revelar as múltiplas conexões conceituais existentes entre as diversas épocas da filosofia. Afinal, sabemos que há um *diálogo* entre os pensadores e, por este, a historicidade do pensamento filosófico deve estar profundamente codeterminada. Provas disso também não faltam.

Aristóteles inicia suas considerações metafísicas estabelecendo uma ampla discussão crítica com os que o antecederam nos termos de uma visitação “[...] aos que se dedicaram antes de nós ao estudo dos entes e filosofaram sobre a verdade.” (*Met.* 983b₁₋₃). Ademais, acrescenta o Estagirita; “E é justo que agradeçamos não somente aqueles cujas opiniões podemos compartilhar, senão também aos que se expressaram mais superficialmente. Pois também esses contribuíram com alguma coisa, já que desenvolveram nossa faculdade de pensar.” (*Met.* 993b₁₂₋₁₅). É célebre a passagem das “Preleções sobre a história da filosofia”, na qual Hegel afirma que “[...] não existe sentença de Heráclito que eu não tenha integrado em minha Lógica.” (HEGEL, 1986, p. 320). Não menos conhecida é aquela afirmação – notadamente hiperbólica, mas que perde o caráter anedótico quando reconduzida ao seu contexto original – de A. Whitehead, para quem a “[...] caracterização geral mais segura da tradição filosófica europeia é que ela consiste em uma série de notas de rodapé a Platão [...] Refiro-me à riqueza das ideias gerais disseminadas através dele.” (WHITEHEAD, 1978, p. 39). Todo estudioso de R. Descartes, o pensador que gostaria de se desfazer “[...] de todas as opiniões que até então dera crédito

e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e constante nas ciências” (DESCARTES, 1994, p. 117), sabe que suas *Meditationes de prima philosophia* estão determinadas, de ponta a ponta, por representações e problemas oriundos da existência cristã e do pensamento teológico-filosófico da escolástica medieval. I. Kant, que, com o criticismo de sua filosofia transcendental, *inaugurou* uma modalidade do pensamento metafísico inteiramente outra, certa vez confessara “[...] francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.” (KANT, 1838, p. 9). E trilhando este caminho aberto pelo pensamento kantiano, a fenomenologia transcendental de Husserl, para desenvolver-se como uma outra forma de filosofia da subjetividade, e cuja máxima “*à coisa mesma!*” nos conclamava a pôr de lado toda e qualquer teoria científica ou filosófica instituída e a suspender todo e qualquer juízo natural sobre o mundo e sobre nós mesmos, retornava explicitamente a R. Descartes: “Poder-se-ia quase chamá-la [a fenomenologia] um neocartesianismo, ainda que tenha sido necessário, através do desenvolvimento radical de motivos cartesianos, rejeitar quase todo conteúdo doutrinário conhecido do cartesianismo.” (HUSSERL, 1973, p. 43). E o ainda jovem fenomenólogo M. Heidegger, no momento mesmo em que gestava a sua própria variante de subversão filosófica, como “analítica existencial do ser-aí”, expunha suas dívidas de pensamento no início da segunda década do século XX para os ouvintes de sua preleção do semestre de verão de 1923 em *Freiburg*, “Ontologia. Hermenêutica da Facticidade”: “Companheiro na investigação foi o jovem Lutero e o modelo, Aristóteles, a quem aquele [Lutero] odiava. O impulso me deu Kierkegaard e os olhos me pôs Husserl.” (GA 63, p. 5).

Reconstruir esse diálogo histórico entre os pensadores fundamentais nos seus menores detalhes, confiamos, lançará luz sobre algumas doutrinas filosóficas talvez ainda hoje

insuficientemente compreendidas, suspendendo, segundo diversos níveis, graus e direções, a *distância temporal* que as separa. Caso não possuamos, porém, aquela força especulativa hegeliana ou aquele instinto para as coisas heideggeriano, para vermos ou escutarmos todas se movimentando sobre um único trilho, em uma única direção, ao menos seremos capazes de identificar certa comunidade de problemáticas, usos terminológicos, esquemas conceituais, perspectivas metodicas, ideias seminais, impulsos ou até mesmo respostas coincidentes. Guardando cuidadosamente diferenças, reuniremos muitos em algumas poucas unidades. Referiremo-las mutuamente. Falaremos de épocas, movimentos, escolas e das suas inter-relações, assegurando-nos dos seus *efeitos* no presente e resguardando, desse modo, possibilidades futuras para o pensamento. Convictos da estrutura radicalmente *dialógica* da tradição filosófica, prontamente nos dedicamos a pesquisar sobre a influência de Parmênides e Heráclito na obra de Hegel, sobre a influência de Descartes na obra de Husserl, sobre a influência de Husserl e Aristóteles na obra de Heidegger, sobre a influência de Frege e Russel na obra de Wittgenstein, sobre a influência de Kant e Hegel na obra de Habermas e Brandom, sobre a influência dos diálogos platônicos nas obras de todos aqueles que deles vieram depois. Compreenderemos gradual e progressivamente melhor as grandes filosofias quanto mais nos aprofundarmos no estudo sistemático daquelas obras do passado que *influíram* de maneira decisiva, ainda quando discreta, na riqueza dos problemas e das respostas ali contidos. Até mesmo o pensamento original e em parte ainda cifrado de um F. Nietzsche pode ser investigado e relativamente esclarecido desde a perspectiva de sua “pertença” à tradição filosófico-metafísica fundada na Grécia antiga, enquanto crítica e destruição ferozes do platonismo. E dessa maneira, inadvertidamente ou não, narramos tacitamente uma história: *a história das conexões histórico-objetivas de influência*. “Influência” – cujo significado tomado aqui em envergadura mais ampla possí-

vel, deve cobrir desde a mais simples aceitação dogmática e a apropriação crítica até a repulsa radical entre as filosofias –, é a palavra-guia fundamental para a pesquisa científico-filosófica erudita, *o dispositivo conceitual que proporciona a abertura de um horizonte para a visualização da unidade histórica da tradição multívoca do pensamento filosófico*. A tecitura do manto de Penélope haverá de ser parcialmente reconstruída com o fio de Ariadne, pois recolhendo pacientemente o novelo secular, ou até mesmo milenar, das influências, aprendemos a nos mover com destreza no complexo labirinto das conexões histórico-objetivas, refazendo, com relativa precisão, os caminhos conceituais trilhados pelos pensadores. Encontraremos, em cada uma das filosofias, os rastros do seu próprio passado; passado, entretanto, nelas, plenamente *atuante*, pois

[...] o passado da filosofia atua [*wirkt*] em todo pensador particular de tal maneira que este, também ali onde titubeia diante da solução dos grandes enigmas, está determinado em sua nova posição por esse passado. Assim, todas as posições da consciência filosófica, todas as determinações conceituais da filosofia nas quais estas posições vêm à expressão, formam uma conexão histórica [*historischen Zusammenhang*]. (DILTHEY, 1907, p. 8).

Daí arrancamos nosso trabalho e assim continuará sendo. Explicaremos os livros através dos livros. Mas, obviamente, não quaisquer. Costumamos dizer: “os clássicos”. E ao qualificá-los dessa maneira, concedemos, com H.-G. Gadamer, “[...] que a persistência [temporal-histórica] do vigor expressivo [*Sagkraft*] imediato de uma obra é fundamentalmente ilimitada.” (1990, p. 295). Flertando com a eternidade nessa sua força expressiva vinculante, o clássico atravessará os séculos. Quer seja objeto de culto cego, apropriação crítica ou destruição subversiva, as grandes obras do pensamento ocidental tornaram-

se “normativas” para todo o filosofar posterior. Através da “normatividade” do clássico, o passado da filosofia *influi, reverbera, atua, opera* nas posições filosóficas dos seus herdeiros, e por isso “[...] estamos, a cada momento, na possibilidade de nos entendermos com o que, desde o passado [*aus der Vergangenheit*] nos chega [*Kommenden*] e se nos transmite [*Überlieferten*]. Eu chamo isso consciência do operar-histórico [*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*] [...]” (GADAMER, 1993, p. 142). E com essa consciência assumimos, de modo inequívoco, que não há filosofia, em qualquer época, que não seja em si mesma a *guarda da herança de uma tradição, isto é, o presente e o futuro do pensamento filosófico devem ao passado o seu ser*. Toda filosofia, porque devedora do seu passado, é fundamentalmente um fenômeno memorial. E porque em sua essência histórica cada filosofia é uma memória, o esquecimento da tradição é recusa peremptória à própria possibilidade do filosofar. Isso certamente não significa que deveríamos encontrar nos tratados filosóficos discussões exegéticas explícitas das filosofias que as antecederam, filosofias através das quais, em virtude das conexões histórico-objetivas de influência, vieram a ser as filosofias que são. Com os termos “dívida” e “memória” são apenas indicados momentos constitutivos da atividade filosófica em sua historicidade profundamente dialógica. *Filosofar já implica contrair dívidas*, sem que para contrai-las os filósofos precisem gastar sequer uma palavra de encômio ou rechaço dirigida ao passado. Exposições textuais das dívidas de pensamento são apenas o índice do elevado grau de transparência que algumas filosofias alcançaram sobre si mesmas *enquanto* fenômenos históricos. Nada similar ocorre naquelas esferas autônomas de investigação, que constituem as modernas *hard sciences*. Para essas não há clássicos no sentido (dialógico-hermenêutico) aludido. Seu passado não impõe-se como “norma”. Sua história não se constitui como campo de batalha para o embate investigativo com as coisas e a criação conceitual.

Pois bem. Desde o ponto de vista daquela que há muito se convencionou chamar de tradição filosófica continental, tudo isso parece estar em ordem. Sabemos, e disso ninguém duvida, que os de hoje são devedores dos de ontem, e que as suas dívidas de pensamento deixam-se sempre explicitar através de uma demonstração cuidadosa das conexões histórico-objetivas de influência. Sabemos até mesmo que Platão, o mais influente de todos os grandes filósofos, tornou-se, em virtude dessas suas posição e riqueza privilegiadas, o maior de todos os credores da história da filosofia. E neste grande mercado público do pensamento, no qual as negociações com o passado histórico se desenrolam às vezes silenciosamente, às vezes ruidosamente, pensadores dogmáticos “compram” teses, os críticos promovem austeros “acertos de contas” e os destrutivos, em alto e bom tom (ainda que por vezes demasiado histriônico), “decretam falências”. Caso tais metáforas econômicas possuam, aqui, algum direito, então não podemos nos furtar a dizer também que, segundo foi proposto anteriormente, o pensamento filosófico se mostra inequivocamente impelido a inaugurar, a partir de si mesmo, sem negociação possível, o seu próprio negócio. Tão plausível quanto afirmar que toda autêntica filosofia está determinada em seu ser pelas filosofias do passado, é reconhecer que – encontrando a cada vez a si mesma em sua essência e tarefa, através de uma autodefinição – toda filosofia autêntica é *única*. Entretanto, colocado em termos ontológico-existenciais estritos, isso não implica contradição alguma.

Se em análise objetiva pormenorizada, os diversos programas de pesquisa filosófica determinados pelas diversas autodefinições das essências e tarefas das filosofias ao longo dos séculos se mostram completamente coincidentes, parcialmente harmônicos (e por quanto tempo assim permanecem) ou radicalmente contrários, isso constitui um problema particular e, em certa medida, estranho ao questionamento que tento propor sob estrita orientação das indicações do pensamento de

Heidegger. Da mesma maneira que tentar compreender *como* as filosofias são, em sua essência histórica, dívidas com o seu passado não significa buscar “solução de continuidade” entre as diferentes épocas do pensamento filosófico, tentar compreender *como* as filosofias são, nessa sua mesma essência histórica, determinadas pela mais elementar produção filosófico-conceitual de si mesmas, não significa buscar “motivos de ruptura” entre diferentes compreensões teóricas do mundo natural, das coisas humanas e das coisas divinas. *Em perspectiva ontológico-existencial, questionar a historicidade própria da filosofia significa perseguir o tempo do pensamento filosófico, não o pensamento filosófico no tempo.* Por esse motivo, questioná-la exige, antes de tudo, recusar a ideia de “[...] história enquanto sucessão de ocorrências no tempo. Esse juízo sobre a história é correto [*richtig*] mas inverídico [*unwahr*], isto é, tomado em si mesmo, ele oculta o que é propriamente a história em sua essência.” (GA 16, p. 328). Por isso, essa sua peculiar historicidade não se deixa apreender por qualquer modalidade da pesquisa historiográfica da história da filosofia; pela sociologia ou pela antropologia do conhecimento teórico-científico; pela exegese dos conceitos filosóficos ou pela análise erudita das filiações conceituais, por mais *esclarecedoras* que essas possam ser, e de fato, quando *corretas*, esclarecedoras sempre são.

Em todo caso, se essa série de interdições heideggerianas deixam intactas as motivações e as tarefas próprias da pesquisa científica da filosofia, assim como a possível correção dos seus resultados, por outro lado, também não devem ser interpretadas negativamente como uma ostentação de ceticismo do filósofo, empenhado em asseverar qualquer espécie de finitude gnoseológica insuperável perante os processos histórico-objetivos de uma história objetiva das épocas da filosofia. A impossibilidade de assumirmos uma posição extramundana (a-histórica) radical, para testemunharmos o todo da história do pensamento filosófico, ou de quaisquer outros nexos históricos em sua totalidade, parece ser já um saber incontornável

– em todo caso, um lugar-comum cada vez mais presente nas metarreflexões epistemológicas contemporâneas a respeito das origens “fáticas” das ciências humanas e até mesmo das ciências da natureza – que o historicismo, através da sua radicalização na hermenêutica universal gadameriana e seus epigonais, tratou de gravar com “ferro em brasa” na consciência crítico-filosófica das gerações vindouras. A *finitude* radical de todo e qualquer fenômeno compreensivo parece ser a verdade filosófica fundamental que atravessa soberana a nossa época “pós-metafísica”. Antes de uma constatação meramente negativa da impossibilidade de um saber científico, sistemático e absoluto da totalidade de uma cadeia complexa de influências históricas, a finalidade última dessas interdições às ciências é acentuar que a relação íntima que as filosofias necessariamente estabelecem com a tradição filosófica deve ser compreendida em consonância com sua *epocalidade extemporânea*. Apenas assim o todo do seu ser-histórico próprio poderá revelar-se. Pois, na medida em que ultrapassa o seu hoje; na medida em que pertence originariamente ao “futuro”, o pertencimento ao passado *codeterminante* da filosofia, isto é, o sentido existencial do seu *dever* à tradição, não é apreensível por meio do “[...] esclarecimento histórico presentizante [...]” (GA 49, p. 10), característico dos tratamentos objetivos dos fenômenos da história. Porque tais modos de tratamento visam a *esclarecer* conexões histórico-objetivas de influência entre fenômenos extrafilosóficos e as filosofias ou entre diferentes modelos de pensamento, distintamente dados no correr das épocas – pressupondo, de maneira *consciente* ou não, o que Gadamer chama de “O princípio da história-operante” [*Das Prinzip der Wirkungsgeschichte*] (1990, pp. 305-312) – tornaram-se de saída estrábicos para a essência histórica da filosofia, enquanto uma *dívida memorial consignada na singularidade autopoiética de cada filosofar em si por-vindouro*.

Com essa “definição” ambígua, pretendo ter colocado, desde a perspectiva ontológico-existencial, o problema da his-

toricidade do pensamento filosófico em seu *todo*. Tão historicamente determinado pelo seu porvir é o filosofar extemporaneamente epocal, pensa Heidegger, como herança do que *é no modo do ser-sido*; submete o tempo à sua medida “[...] porque ultrapassa largamente o seu respectivo hoje ou porque o remonta ao que-*é*-sido [*Gewesenes*] anterior e prístino.” (GA 16, p. 318). Da compreensão existencial da *unidade* desses momentos constituintes da extemporaneidade, “porvir” e “*ser-sido*” [*Gewesenheit*], depende a compreensão da historicidade da filosofia. Na contracorrente dos fundamentos temporais do conceito historiográfico de história, escreve o pensador na preleção “Lógica enquanto questão pela essência da linguagem” (1934): “O que-*é*-sido não é uma determinação temporal vazia; *ser-sido* não é um espaço indiferente para o armazenamento [do que passou], mas é o que essência, [ou seja] o que vigora desde antanho [*von früher her Wesende*] [...]” (GA 38, p. 116). Porém, o “passado” existencial, o *ser-sido*, vigora como tal não porque ainda repercute no presente enquanto força histórica efetiva, força operante tanto menos aparente quanto mais conformadora da ordem do dia, afinal “[...] efeitos [*Nachwirkungen*] na realidade atual há vários. E a determinação dos *efeitos* enquanto tais depende sempre daquilo que, na realidade atual, tomamos como realidade. Mas bem ali, onde nós vemos a verdadeira realidade, não se deixa apreender de maneira alguma a partir da atualidade do hoje.” (GA 16, p. 323).¹² É nesse ponto de suas reflexões ontológico-temporais que Heidegger se revelará pensador da história incomum: “O que vigora desde an-

12 E, por isso, uma *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* é, aqui, completamente inessencial. A hermenêutica universal de Gadamer não deve ser lida como desenvolvimento, e ainda menos como uma radicalização das “teses” histórico-ontológicas de Heidegger. O conceito de história-operante e sua respectiva consciência, frente a elas, é um *recuo* diante do rompimento heideggeriano com a tradição especulativa, teórica, que chamamos de “filosofia da história”.

tanho determina-se a partir do nosso porvir." (GA 38, p. 117); saber acerca da temporalidade originária já antes de "Ser e tempo" conquistado, mas apenas nele tão elegantemente elaborado no contexto de uma investigação fenomenológico-hermenêutica que se lançava inteira na busca pelo horizonte transcendental de toda e qualquer compreensão do ser: "O ser-aí só pode propriamente *ser-sido* enquanto ele é porvindouro [*zukünftig*]. De certo modo, o *ser-sido* emerge [*entspringt*] do porvir" (SZ, p. 326), motivo pelo qual

O *ser-sido* não deve ser concebido como passado [*Vergangenheit*]. O que vigora desde antanho encontra sua peculiaridade no fato de que este já sempre se lançou para mais além de todo hoje e de todo agora: ele *vigora*, ele *essencia enquanto tradição* [*west als Überlieferung*]. Essa tradição não consiste em conhecimentos e relatos, mas é o caractere mais íntimo de nossa historicidade. Através dela, nossa própria determinação sobre nós mesmos é levada adiante, através dela somos enviados [*ausgeliefert*] ao porvir. O que vigora nos concerne nessa intrusão a partir do porvir [...] Ele não nos chega desde si mesmo, mas apenas se estamos em condições de acompanhar a tradição, de assumi-la, em vez de nos perdermos e nos desperdiçarmos no empreendimento do hoje. Nosso *ser-sido* e o nosso porvir não possuem o caráter de dois espaços-de-tempo, os quais aquele foi abandonado e este deve ser então ocupado. O que vigora desde antanho é, *enquanto porvir* [*als Zukunft*], o nosso próprio ser. Nosso *ser-previamente-lançado* no porvir é o porvir do *ser-sido*: é o tempo originário, único e próprio. (GA 38, p. 118).

A pergunta se impõe: "Então o porvir também pertence ao ser-histórico? Certamente. E até mesmo antes de todas as outras determinações do tempo." (GA 16, p. 324). Com a surpreendente inserção do "futuro" no seio da historicidade do ser-aí, porém, ainda não experimentamos a incomparabilidade de sua perspectiva, pois adverte-nos o pensador que

“[...] o ser-histórico não se faz por si mesmo.” (GA 16, p. 325). Ou seja, não pode ser encontrado como mera presentidade, não pode ser compreendido como propriedade fundamental dos entes humanos, radicalmente contraposta àquelas propriedades fundamentais pertencentes ao setor ontológico da natureza. Historicidade *acontece*; o ser-histórico é *acontecimento* de sentido temporal-*ekstático* que brota de um determinado modo de temporalização da temporalidade, cuja estrutura, também já conhecida em “Ser e tempo”, encontramos esboçada no tratado fragmentário “A história do ser” (1938/1940): “A decisão [*Entscheidung*] [...] é a fundação da essência do próprio porvir [...] e com este: [a fundação] da essência do tempo.” (GA 69, p. 59). Porém, essa decisão fundante do tempo originário e próprio “[...] não está no jardim bem cuidado de nossas propensões, desejos e propósitos [...] *Ela encontra-se no campo da nossa prontidão ou nossa indisposição para o porvindouro.*” (GA 45, p. 124). Será nessa fundação decidida da essência *ekstática* do “futuro”, pela qual o ser-aí se compreende em seu ser desde o que ele pode ser, ressignificando a *situação* presente, que a essência *ekstática* do “passado” encontrará a sua fundação enquanto o que vigora desde antanho; – na medida em que autarquicamente, a partir de nossa própria liberdade, nos decidimos *como porvindouros*, irromperá aquele ser que *nós mesmos somos-sido*. Por isso, lemos no árduo *Contribuições à filosofia. Do acontecimento-apropriativo* (1936), que “Todo ‘recurso’ ao passado permanece infecundo [*unschöpferisch*] se ele não emerge das decisões mais extremas [...]” (GA 65, p. 52). Porém, esse porvir fundado no ser-aí decidido, desde o qual emerge o nosso *ser-sido* em toda sua autêntica riqueza e fecundidade “[...] não pode ser inventado. Ele determina-se a partir do que vigora desde antanho.” (GA 16, p. 324); ou, em outras palavras: “Nós apenas somos porvindouros na medida que acolhemos o *que-é-sido* como um legado da tradição.” (GA 38, p. 124), determinação temporal-histórica que jamais se confunde com o operar silencioso do passado dado que efetua o presente efetivo,

mas determinação haurida do “[...] embate [*Auseinandersetzung*] histórico com o que-é-sido e apenas por esse motivo somente então vigorante [*erst Wesendem*].” (GA 49, p. 10); isso significava, antes de tudo, que “[...] o embate histórico [*geschichtliche*] não encarcera historicamente [*historisch*] a história no que passou e sobretudo não tolera a história enquanto passado, também não enquanto o “acontecimento” do presente temporâneo [...]. O embate histórico liberta a história do pensamento em seu porvir.” (GA 66, p. 77), escreve o pensador em sua “Meditação” (1938/39), pois

O histórico [*Geschichtliche*] é o supra-histórico [*Über-Historische*], mas justamente por isso nunca o supra-temporal [*Über-Zeitliche*], o assim chamado eterno, atemporal [*Zeitlose*], pois o histórico só atinge o passado e não o propriamente temporal. O *propriamente temporal* é aquilo que constitui o espreadimento [*Erstreckung*] e tensionamento [*Spannung*], que desperta e acende – ao mesmo tempo que conserva e resguarda –, do porvindouro no que-é-sido e do que-é-sido no porvindouro. Nesse espreadimento, o ser humano é, enquanto histórico, sempre um “trajeto”. O presente é sempre posterior ao porvir, o derradeiro. Ele emerge desde a luta do porvir com o que-é-sido. Que o acontecer da história emergja da porvindouridade, não quer dizer, contudo, que a história se deixa fazer e conduzir através do planejamento. (GA 45, p. 42).

No tempo da decisão, da mesma maneira que o *ser-sido* emerge do porvir, o porvir emerge do *ser-sido*. Heidegger concebe o “passado” da existência decidida como o destino que o ser-aí a si mesmo se dá e é por isso que “[...] história é ‘mais’ que ato e vontade. ‘Destinamento’ [*Schicksal*] também pertence à história” (GA 65, pp. 32-33). Será, pois, no mútuo pertencimento inquebrantável de poder-ser (porvir) e tradição (*ser-sido*), fundado na decisão livre pelo que e por quem nós mesmos queremos nos tornar, que Heidegger verá o *ser-histó-*

rico pela primeira vez acontecer, essencializar, isto é, verá o ser-aí temporalizar-se na unidade ekstática dos seus modos *próprios* e fundamentais, na simplicidade do seu todo originário. Trata-se de um “momento histórico” em sentido privilegiado, necessariamente estranho, e até mesmo refratário, a toda e qualquer análise historiográfica que se ocupa do que certa feita *foi o caso*, a saber: o *acontecimento* daquele “[...] *aberto da liberdade desde o qual começa toda história.*” (GA 54, p. 242), tal como profundamente meditado na preleção “Parmenides” (1942/43). O ser-histórico *próprio* irrompe no ser-livre. O ser-livre irrompe na decisão por ser o próprio poder-ser da tradição. Histórico é quem decide, em seu próprio ser, *espraiar-se enquanto poder-ser do que-é-sido*. Fica claro por que “O acontecimento da história não possui apenas outra *relação com o tempo*, diferente da natureza, mas este acontecimento é, em si mesmo, o próprio tempo. Assim, esse não precisa mais ser compreendido como um quadro indiferente, dentro do qual atribuímos uma posição temporal aos processos e às ocorrências.” (GA 16, pp. 324-325). *Tempo é história*. Portanto, tempo não mais apreendido como condição universal e apriorística de possibilidade do fluir dos fenômenos, fundamento subjetivo-transcendental da sucessão dos nossos estados internos e ocorrências externas.

No tempo *da liberdade*, tempo “originário, único e próprio”, *nada foi fato*. Nada foi *real, efetivo*. Nem ainda é de certo modo efetivo, real, porque arranca o sustento necessário para uma “sobrevida”, na respeitável figura de uma antiga tradição, daquele variado manancial dos interesses *restauradores* próprios da efetividade de todo hoje. Enquanto “[...] uma história cujo acontecer encontra-se fora do curso das ocorrências.” (GA 31, p. 137), o “passado” do ser-aí, como nunca ocorreu, não passou, mas “passado” *acontece* no livre projetar-se para o poder-ser do que-é-sido, pois “[...] história não é o que foi e também não o presente, mas o porvir e a nossa obrigação para com ele.” (GA 16, p. 280). *Da história essencial não há fato*

*algum para contar, nem regra ou lei oculta alguma para conhecer. A história autêntica e fecunda, o ser-sido porvindouro é, enquanto porvindouro, desconhecido. E para o pensador, desconhecido há de permanecer, pois não passível de qualquer espécie de conhecimento: “História, e antes de tudo a história decisiva, nunca se deixa esclarecer. Ela permanece *enigma*. E nós apreendemos o enigma enquanto tal na medida que nos decidimos [...] contra ele ou a seu favor.” (GA 16, p. 298). Na perspectiva de Heidegger, decidir-se a favor do enigmático acontecer da história não é contemplá-la, não é descrevê-la nem transformá-la, mas é *despertá-la* (Cf. GA 29/30, p. 508); e despertá-la só é possível na decisão autárquica da existência engajada em um *embate dialógico pela libertação das potências da tradição adormecidas no nosso próprio ser-á dormente*: “A libertação da tradição é a apropriação renovada de suas forças novamente reconhecidas.” (GA 29/30, p. 511). Forças históricas não constringentes, mas libertárias, como exposto em “O que é isto – a filosofia?”: “A tradição [*Überlieferung*] não nos entrega à coerção do passado e do irrevogável. Transmitir [*Überliefern*], *délivrer*, é um libertar para a liberdade do diálogo com o que-é-sido.” (GA 11, p.10). Nem propriedade ôntica particular e contingente, nem propriedade ontológica necessária e universal da entidade que dizemos ser “histórica”, a historicidade em perspectiva ontológica-existencial é um fenômeno de caráter eminentemente “prático” e, como tal, não se deixa determinar conceitualmente por nenhuma espécie de teoria filosófica que poderia, quiçá, nos revelar os fundamentos últimos do devir de todas as coisas. Testemunhamos, nessas reflexões, não menos que a completa *desrealização, desefetivação*, da história. *Tudo aquilo que diz respeito ao nosso ser-histórico verteu-se possibilidade.**

Adquire nesse contexto uma gravidade especial a conhecida sentença de “Ser e tempo”, segundo a qual, “Mais elevada que a efetividade está a *possibilidade*.” (SZ, p. 38). Pois será somente nessa operação profundamente destrutiva da radical desefetivação (ou possibilização) dos fenômenos históricos, mas

também na total *destranscendentalização* do conceito de tempo, que encontraremos uma justificativa para outra desconcertante afirmação de Heidegger, a que diz ser “O passado [...] um setor do tempo no qual encontra-se o que não pode mais mudar [*Unabänderliche*]. O *ser-sido*, porém, é um *poder* sob o qual nos encontramos e que, em certo sentido, é mutável [*veränderlich*]” (GA 16, p. 323): *o que vigora desde antanho, em seu acontecer histórico próprio tensionado no porvir, é um puro poder-ser*. Não porque uma vez ocorrido, já efetivado, “*das Perfekt*”, abriu desde si mesmo certas possibilidades futuras, as quais podemos, nós, os hodiernos, efetivá-las em virtude das demandas do presente ou simplesmente, em virtude das demandas do presente, deixá-las passar. *Possibilidade é a modalidade ontológica do fenómeno temporal que chamamos “tradição histórica” e que, enquanto propriamente histórica, isto é, como porvindoura, na possibilidade sempre se mantém*. Não, insisto, a força operante outrora real que tornara possível o hoje; o que já foi simplesmente dado que possibilita o simples dar-se do que agora está dado. Tal “física” da história se mostra para Heidegger como mera *aparência* do ser-histórico, mostra-se como a sua *inessência* [*Unwesen*] (Cf. GA 16, p. 325; GA 38, p. 161). Se em perspectiva histórico-operacional o *presente deve seu ser ao passado*, em perspectiva ontológico-existencial o *ser-sido deve seu ser ao porvir* – a tradição, vista *ekstaticamente*, é o *passado possível*.

Alcançamos, com essa viravolta extrema na compreensão filosófica do modo de ser da história, um horizonte desde o qual a historicidade da filosofia pode ser reconstruída, ou pelo menos esboçada, segundo indicações ontológico-existenciais. Pois, tudo o que vale para a historicidade do ser-aí vale também para a historicidade do *ser-aí filosófico*; – mas não porque esta constitui um caso particular daquela. Assim como no pensamento histórico-filosófico de Hegel, filosofia e história encontram-se no pensamento heideggeriano no mais íntimo

copertencimento; – mas não porque aquela constitui uma expressão ou um préstimo dessa. Na investigação da origem *ekstática* do acontecer da história, Heidegger haveria de deparar-se com “*O caminho histórico na essência da filosofia – não há outro, e certamente porque a filosofia ela mesma é o acontecimento fundamental da história do nosso ser-aí.*” (GA 36/37, p. 17); acontecimento fundamental da história, não uma ocorrência factual *intra*-histórica. E se o acontecer da história nada é senão o modo mais originário e próprio da temporalização da temporalidade, então a “Filosofia”, compreendida como acontecer histórico fundamental, não pode ser outra coisa em sua historicidade essencial senão uma *fundamental essencialização da unidade temporal de porvir e ser-sido*. E se esse é, de fato, o sentido histórico do ser-aí filosófico, salta aos olhos: *filosofia é o acontecimento fundamental do aberto da liberdade da existência decidida que, em seu elemento autopoietico de autodeterminação de essência, ultrapassa o seu respectivo hoje, sendo para o porvir que perfaz o modo de ser ekstático do que-é-sido*. Em uma palavra: extemporaneidade.

Submeter o tempo à sua própria medida, à medida da liberdade, significa, portanto, o temporalizar-se do ser-aí no modo originário e próprio do ser-previamente-lançado no possível do “passado”, isto é, no porvir do *ser-sido*. Somente assim a existência autenticamente filosófica *acontece*. Essa é a “lei” temporal que, como vimos anteriormente, todo estágio e todo começo do seu desenvolvimento carrega consigo, epocalidade extemporânea em virtude da qual, “[...] também não se deixa constituir qual é, em si e em geral, a tarefa da filosofia e o que, em decorrência disso, o que dela deve ser exigido.” (GA 40, p. 11). O pensador sabe que não há nada como “Filosofia”. Pois sabe que filosofia acontece enquanto “História – a unicidade [*Einzigkeit*] do essencial em sua forma mais elevada [...]” (GA 69, p. 291). Se na compreensão histórico-operacional (inesencial) da história, compreensão guiada pela intratemporal-

dade, o pensamento filosófico deve se revelar determinado em sua historicidade pelas conexões histórico-objetivas de influência, e portanto, cada uma das filosofias vista como elo de uma corrente dada no fluir do tempo enquanto sucessão de agoras irrepetíveis, na compreensão ontológico-existencial (essencial) da história, compreensão guiada pela temporalidade ekstática, manifesta-se que “Toda autêntica filosofia é ímpar [*einmalig*] [...]” (GA 32, p. 105), e, portanto, *incomparável*. Heidegger vê em cada pensamento filosófico um acontecer, um essencial de caráter *único*, unicidade para a qual a pesquisa histórico-científica, submetida em seus fundamentos hermenêuticos basilares ao conceito vulgar de tempo, será sempre cega, pois ela “[...] se alimenta da comparação e fornece o incremento das possibilidades de comparação. Embora a comparação tenha aparentemente visado as diferenças, a *diferença* [*Unterschied*] nunca se torna, para a história [*Historie*], diversidade decisiva, isto é, a unicidade do ímpar [*Einmaligen*] e do simples [*Einfachen*] [...]” (GA 65, p. 151). E, por isso,

O embate iminente em virtude do qual filosofia enquanto filosofia poderá começar de novo é o embate com a metafísica em sua história como tal; isto quer dizer: as posições metafísicas fundamentais devem, primeiramente e ao mesmo tempo, serem libertadas na unicidade de seu questionamento e terem sua porvindouridade [*Zukünftigkeit*] colocada em jogo [...] O embate histórico põe, a cada vez, no próprio e no único de sua posição fundamental ímpar na questão do ser, aqueles que sempre de modo diverso repousam em si mesmos. (GA 66, p. 79).

Justamente porque em seu acontecer propriamente histórico (temporal-*ekstático*) as filosofias são, em seu ser, simples e ímpares, “Todo pensador essencial é irrefutável (o pensador essencial é aquele que conquistou uma *posição fundamental* originária e por isso única).” (GA 66, p. 77). Frente ao caráter único inalienável das posições filosóficas fundamentais e, assim,

frente a sua *diversidade histórica decisiva*, restaria a Heidegger afirmar, com a força da necessidade, que “[...] não há nenhuma marcha dialética de suprassunção [*Aufhebung*], mas a *inequalizabilidade* [*Unausgleichbarkeit*] desde os fundamentos da respectiva unicidade.” (GA 66, p. 75). É nesse ponto que seremos conduzidos ao limite extremo do inabitual e do contraintuitivo em termos de uma possível narrativa filosófica da história da filosofia em perspectiva ontológico-existencial. Na medida em que são ímpares, e portanto, *inequalizáveis*, cada filosofia é uma *repetição do que-é-sido*, todo autêntico filosofar repete o que vigora desde antanho: “A repetição [*Wiederholung*] do mesmo [...] pertence à arte do pensamento.” (GA 79, p. 136). Porém, atentemos que, na perspectiva heideggeriana, “A [mera] repetição do igual [*Gleichen*] é fundamentalmente diversa da reconquista da relação com o *mesmo* [*Selben*] da re-petição. O mesmo somente é apreendido se ele não for tomado como o igual, mas apropriado enquanto o diverso e o diferente.” (GA 69, p. 22-23). Unicidade e repetição não se excluem no pensamento histórico-ontológico de Heidegger, ao contrário, exigem-se mutuamente: “Toda autêntica filosofia é ímpar [...] e apenas enquanto tal tem ela o poder de sempre novamente [...] ser *repetida* [...]” (GA 32, p. 105). Porém, como vimos, o que vigora desde antanho de modo histórico-essencial, o nosso *ser-sido* assumido na decisão como nosso destino, não é o que outrora *foi real*, mas o “*passado*” possível.

A repetição é a tradição expressa, quer dizer, o retorno às possibilidades do ser-aí que-é-sido [...] A repetição do possível nem é uma recuperação “do que passou” nem uma retroligação do “presente” ao “que foi ultrapassado”. Emergindo de um lançar-se decidido, a repetição não se deixa persuadir pelo “passado” só para deixá-lo retornar como o que certa vez foi efetivo. A repetição *replica* [*erwidert*] a possibilidade da existência que-é-sido-aí. (SZ, p. 385-386)

Se dizemos que cada uma das filosofias é, em seu ser-histórico, uma “dívida memorial” com a tradição filosófica, desde uma perspectiva ontológico-existencial isso jamais significa rebaixá-las à condição deplorável de meras “notas de rodapé a Platão”, equalizando-as através do recurso às conexões histórico-objetivas de influência ou designando-as como as expressões ou os préstimos de determinados momentos da história do espírito, que, no movimento de suprassunção dialética dos seus momentos anteriores, eleva as filosofias do passado, na determinação ulterior de sua ideia, para além de si mesmas. Cada autêntica filosofia é, para Heidegger, dos anteriores ímpares, em especial dos prístinos ímpares, Platão e Aristóteles (Cf. GA 31, p. 37), uma *reinauguração repetitiva* como réplica ao *possível* que eles mesmos historicamente são enquanto são os que *primariamente* vigoram desde antanho. A própria “[...] ontologia fundamental[heideggeriana] é sempre e apenas uma repetição dos antigos e prístinos. Porém, estes se nos transmitem apenas se lhes damos a possibilidade de se transformarem.” (GA 26, p. 197). Pois, “[...] o primeiro começo nunca é repetível em sua unicidade no sentido da mera imitação, mas que ele, muito pelo contrário, permanece unicamente repetível no sentido de uma reinauguração [*Wiedereröffnung*].” (GA 45, p. 199). *Dever* ao passado, principalmente ao passado do pensamento metafísico grego determinante de *todas* as filosofias, não é um estado de coisas “histórico-operativo” dado, mas possibilidade. Não é o caso que as filosofias herdem *o que foi* para só assim serem *o que são*. Herança é o *acontecimento* que pulsa no coração de uma filosofia autarquicamente instituída. Apenas as autênticas filosofias, isto é, aquelas de posições fundamentais únicas e inegalizáveis, podem replicar o possível do primeiro começo do pensamento ocidental, pois repetir é, ao fim e ao cabo, “[...] começar do começo, isto é, *começar do primeiro começo* [...] a partir de um *outro* começo.” (GA 45, p. 125). *Somente o ímpar pode repetir o ímpar porque somente ele é capaz de libertar as possibilidades do que vigora desde antanho reinaugurando sua unicidade.*

O conservador permanece preso no histórico [*Historischen*]; apenas o revolucionário alcança a dimensão profunda da história [*Geschichte*]. Revolução não significa mera subversão e destruição, mas a criadora transformação do habitual com a qual o começo vem novamente à forma. E porque o originário pertence ao começo, o vir novamente à forma do começo nunca é uma reprise do anterior, porém o completamente outro, e, no entanto, o mesmo. O começo nunca se deixa apresentar e constatar historicamente. Pois, dessa maneira, isto é, constatado historicamente, ele é rebaixado ao já feito e não mais o que começa. O *começo* é apenas *conquistado* se nós *experienciamos de maneira criadora sua lei* [*Gesetz*], que jamais pode se tornar regra, mas permanece unicamente a respectiva unicidade do necessário. (GA 45, p. 41).

A “lei oculta do começo” (GA 45, p. 37), só trazida à liberdade pela *autopoiesis revolucionária* de cada filosofar, enquanto acontecimento fundamental e ímpar da história, é a “lei” *ekstática* temporal originária que determina a historicidade de todo pensamento filosófico: o *porvir*. “O porvindouro é a origem da história. O mais porvindouro [*Das Zukünftigste*], porém, é o grande começo, aquele que [...] ao mesmo tempo mais amplamente remonta e mais amplamente antecipa.” (GA 45, p. 40). Na medida mesma em que é o mais porvindouro, o início grego é também o “mais” ímpar, o “mais” único e o “mais” inequalizável, e como “Apenas o ímpar é re-petível [*wieder-holbar*]. Só ele tem em si o fundamento da necessidade de ser sempre novamente retomado e de ser acolhido em sua inicialidade [...] porque ele é antecipante, e assim sempre se propaga e se estende de maneiras diferentes para além daquilo que com ele inicia, e, assim, determina a sua re-petição.” (GA 65, p. 55). A qualificação superlativa do primeiro começo (“o mais porvindouro”) nos conduz imediatamente de volta ao “fato” de que toda autêntica filosofia é porvindoura, isto é, extemporânea.

Pois, enquanto extemporânea, submete o tempo à sua medida. Submeter o tempo à sua medida é remontar ao *ser-sido*, antecipando-o como destino. Temporalizando-se como porvir do *ser-sido*, cada filosofia replica livremente as possibilidades da tradição. Replicar as possibilidades liberadas do que vigora desde antanho é repetir a unicidade do *ser-aí* filosófico *que-é-sido* desde a unicidade de sua própria posição fundamental livremente conquistada. *Toda filosofia, enquanto extemporânea, é única e é repetitiva.*¹³

“Influência” é o dispositivo conceitual *teorético-científico* que abre o horizonte para a *equalização* das diferentes filosofias no interior da *história das ocorrências factuais*, fornecendo-lhes, desde fora, *unidade histórico-objetiva*. “Suprassunção” é o movimento *racional-dialético* que abre o horizonte para a *equalização* das diferentes filosofias, tomadas como expressões ou préstimos temporâneos de cada estágio de desenvolvimento na *história do espírito*, arrancando-lhes, desde dentro, *unidade histórico-subjetiva* (em sentido estritamente hegeliano). “Repetição” é o *modo de ser da existência filosófica extemporânea*, existência essa que, enquanto propriamente histórica (porvir do *ser-sido*), já sempre remonta ao *ser-aí* filosófico, que vigora desde antanho, enquanto uma réplica *livre* de suas *possibilidades*, assumindo, com isso, a *unicidade histórico-acontecimental porvindoura* da posição fundamental que lhe é própria, ao mesmo tempo que, *repetinte*, resguarda a unicidade histórica de sua própria posição fundamental autárquica e, portanto, em si mesma repetível, porque *antecipante*. Para que vejamos a *repetição revolucionária do mesmo* não apenas como um outro título para aquela tarefa muito particular, *ímpar*, de destruição da história da ontologia, característica do pensamento heideggeriano, enquanto supe-

13 Toda autêntica filosofia é estritamente *repetitiva*, mas nem toda *repetição* precisa ser *filosófica* em sentido estrito.

ração da metafísica, isto é, superação do platonismo, mas como sentido positivo encerrado nos ininterruptos *recomeços* da filosofia, e, portanto, da própria constituição da historicidade do pensamento filosófico em perspectiva ontológico-existencial, remeto aqui o leitor e a leitora a *uma* das determinações heideggerianas da tarefa do seu próprio filosofar: “A superação do platonismo dessa espécie e direção é uma decisão histórica da mais ampla envergadura e, *ao mesmo tempo, a fundação de uma história filosófica da filosofia de outra espécie frente a hegeliana.*” (GA 65, p. 221; grifo meu). Nessa história filosófica da filosofia “contada” sob o mote da repetição, *a filosofia é uma dívida memorial consignada na singularidade autopoietica de cada filosofar em si porvindouro.* Heidegger e sua época. Quantos enigmas estão encerrados em uma simples conjunção!

“Quem é e pensa historicamente, pensa em séculos.”
(GA 16, p. 324).

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Lenin e a filosofia*. Lisboa: Editorial Estampa, 1970.

AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996.

ARISTOTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. 2. ed. Trilingue. Madrid: Gredos, 1982.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. E Alberto A. Munoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DESCARTES, René. "'Carta-Prefácio' aos 'Princípios da Filosofia'". Trad. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares. In: *Educação e Filosofia*, n. 38. Uberlândia: EDUFU, 2005.

_____. "Meditações Metafísicas". In: *Obra Escolhida*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

DILTHEY, Wilhelm; RIEHL, Alois; WUNDT, Wilhelm. "Das Wesen der Philosophie". In: *Systematische Philosophie; Die Kultur der Gegenwart. Die geisteswissenschaftlichen Kulturgebiete. Teil 1; Abt. 6*. Hrsg. Paul Hinneberg; Berlin: Teubner, 1907.

GADAMER, Hans-Georg. "Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz". In: *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register. Gesammelte Werke. Band 2 – Hermeneutik I*. Mohr: Tübingen, 1993.

_____. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke. Band 1 – Hermeneutik I. Mohr: Tübingen, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Pensamento Pós-Metafísico. Estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf. "A concepção científica do mundo – O círculo de Viena". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* n. 10. Trad. Fernando Pio de Almeida Fleck, 1986, pp. 5-20.

HEIDEGGER, Martin. "Antrag auf die Wiedereinstellung in die Lehrtätigkeit (Reintegrierung – 4. November 1945)". In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe Bd. 16. Hrsg. Hermann Heidegger. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2000.

_____. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd. 65. Hrsg. F. W. von Herrmann. 2. durchgesehene Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.

_____. *Besinnung*. Gesamtausgabe Bd. 66. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.

_____. "Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken". In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe Bd. 16. Hrsg. Hermann Heidegger. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2000.

_____. "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens". In: *Zur Sache des Denkens*. Gesamtausgabe Bd. 14. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2007.

_____. "Der deutsche Student als Arbeiter". In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe Bd. 16. Hrsg. Hermann Heidegger. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2000.

_____. "Der deutsche Idealismus (Fichte. Schelling. Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart; mit Nachschr. Einführung in das akademische Studium". Gesamtausgabe Bd. 28. Hrsg. Claudius Strube. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1997.

_____. "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem". In: *Zur Bestimmung der Philosophie*; mit e. Nachschr. d. Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums. Gesamtausgabe Bd. 56/57. Hrsg. B. Heimbüchel. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1987.

_____. "Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie". In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe Bd. 16. Hrsg. Hermann Heidegger. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2000.

_____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*. Gesamtausgabe Bd. 29/30. Hrsg. F.W. von Herrmann. Zweite Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1992.

_____. "Die Grundfrage der Philosophie". In: *Sein und Wahrheit*. Gesamtausgabe Bd. 36/37. Hrsg. Hartmut Tietjen. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2001.

_____. "Die Geschichte des Seyns" (1938/40). In: *Die Geschichte des Seyns*. Gesamtausgabe Bd. 69. Hrsg. Peter Trawny. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1998.

_____. *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus: zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Gesamtausgabe Bd. 49. Hrsg. G. Seubold, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1991.

_____. "Die Notwendigkeit der Wissenschaft". In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe Bd. 16. Hrsg. Hermann Heidegger. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2000.

_____. "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität". In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe Bd. 16. Hrsg. Hermann Heidegger. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2000.

_____. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 40. Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1983.

_____. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Bd. 17. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.

_____. *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Bd. 27. Hrsg. Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1996.

_____. *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten. Gesamtausgabe* Bd. 50. Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1990.

_____. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Gesamtausgabe* Bd. 18. Hrsg. M. Michalski. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2002.

_____. *Grundfragen der Philosophie Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*. Gesamtausgabe Bd. 45. 2. Auflage. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1992.

_____. “Grundsätze des Denkens”. In: *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe Bd. 79. Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Gesamtausgabe Bd. 58. Hrsg. H.-H. Gander. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1993.

_____. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe Bd. 32. Hrsg. I. Görland. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1988.

_____. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 38. Hrsg. Günter Seubold. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1998.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe Bd. 26. 2., durchgesehene Auflage. Hrsg. K. Held. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1990.

_____. “Nachweise und Erläuterungen”. In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe Bd. 16. Hrsg. Hermann Heidegger. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2000.

_____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe Bd. 63. Hrsg. K. Bröcker-Oltmanns. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1988.

_____. *Parmenides*. Gesamtausgabe Bd. 54. Hrsg. M. S. Frings. 2. Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1992.

_____. "Plan eine Umhabilitation von Dr. Brock". In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe Bd. 16. Hrsg. Hermann Heidegger. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2000.

_____. *Sein und Zeit*. Niemeyer: Tübingen, 2001, 18. Auflage.

_____. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Gesamtausgabe Bd. 31. Hrsg. H. Tietjen. 2. Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.

_____. "Was ist das – die Philosophie?". In: *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe Bd. 11. 2. Auflage. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2006.

_____. "Zeittafel". In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe Bd. 16. Hrsg. Hermann Heidegger. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2000.

_____. *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Gesamtausgabe Bd. 46. Hrsg. Hans-Joachim Friedrich. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2003.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Werke in 20 Bänden mit Registerband; Bd. 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke in 20 Bänden mit Registerband; Bd. 7. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989a.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Werke in 20 Bänden mit Registerband; Bd. 3. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989b.

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana. Bd. I. Hrsg. Prof. Dr. S. Strasser. Den Haag: Nijhoff, 1973.

_____. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Husserliana. Bd. II. Hrsg. und Einl. Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff, 1950.

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1 Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana Bd. III/1 Halbband. Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: Nijhoff, 1976.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Immanuel Kants Werke Bd. III, Hrsg. von Albert Görland. Tsd. Cassirer: Berlin, 1922.

_____. *“Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können Immanuel”*. In: Kant's sämtliche Werke. Vol 3: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können Immanuel, und Logik. Hrsg. K. Rosenkranz und F. W. Schubert. Leipzig: Leopold Voss, 1838.

KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich. *“Ecce homo”*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Bd. 6. Hrsg. Giorgio Colli und mazzino Montinari. Berlin: Gruyter, 1999.

PLATÃO. *“Euthydemus”*. In: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967.

_____. *“Republic”*. In: *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969.

POPPER, Karl. *Logik der Forschung*. Zehnte Auflage. Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck), 1994.

QUINE, W.v.O. "Epistemologia Naturalizada". In: *Realidade Ontológica e Outros Ensaio*s. Trad. Andréa M. A. de C. Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença, 1994.

SÁ, Alexandre F. de. "Heidegger e a essência da universidade". In: *Metacrítica*, n.1. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2003, pp. 13-37.

WHITEHEAD, Alfred N. *Process and Reality. An essay in cosmology*. Ed. by David R. Griffin and Donald W. Sherburne. New York: The Free Press, 1973.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Briefwechsel mit B. Russel, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. Von Ficker*, Frankfurt am Main: Surkamp, 1980.