

# A obra inédita de Heidegger

**Comitê Científico**

Ary Baddini Tavares (UNIMESP)

Daniel Nascimento (UFPI)

Deyve Redyson (UFPB)

Eduardo Kickhofel (UNIFESP)

Eduardo Saad Diniz (USP, Ribeirão Preto)

Jorge Miranda de Almeida (UESB)

Marcia Tiburi (Mackenzie)

Marcelo Martins Bueno (Mackenzie)

Maria J. Binetti (CONICET, ARG)

Patrícia C. Dip (UNGS/CONICET, ARG)

Roberto Wu  
Cláudio Reichert do Nascimento  
(organizadores)

## A obra inédita de Heidegger

Editora LiberArs  
São Paulo  
2012

*A obra inédita de Heidegger*  
© 2012, Editora LiberArs Ltda

Direitos de edição reservados à  
Editora Liber Ars Ltda  
ISBN 978-85-64783-09-6

**Editores**

Fransmar Costa Lima  
Jasson da Silva Martins  
Lauro Fabiano de Souza Carvalho

**Revisão Ortográfica**

Os autores

**Editoração e capa**

Cesar Lima

**Impressão e acabamento**

Gráfica Rotermund

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP

013            A obra inédita de Heidegger / Roberto Wu, Cláudio Reichert  
do Nascimento (Orgs.). – São Paulo, SP: LiberArs, 2012.  
232 p. ; 21 cm.

ISBN 978-85-64783-09-6

1. Filosofia. 2. Filosofia contemporânea. 3. Hermenêutica. 4.  
Heidegger, Martin.

CDU 1HEIDEGGER, MARTIN

Bibliotecário Responsável: Cristiane Pozzebom CRB 10/1397

Todos os direitos reservados. A reprodução, ainda que parcial, por qualquer meio,  
das páginas que compõem este livro, para uso não-individual, mesmo para fins didáticos,  
sem autorização escrita do editor, é ilícita e constitui uma contrafação danosa à cultura.  
Foi feito o depósito legal.

**Editora Liber Ars Ltda**

[www.liberars.com.br](http://www.liberars.com.br)  
[contato@liberars.com.br](mailto:contato@liberars.com.br)

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>7</b>
 <b>A FENOMENOLOGIA HEIDEGGERIANA E A CONSTRUÇÃO TRIDIMENSIONAL DA VERDADE</b>	
Acylene Maria Cabral Ferreira .....	9
 <b>LA LÓGICA HERMENÉUTICA EN EL JOVEN HEIDEGGER</b>	
Adrián Bertorello .....	21
 <b>A PESQUISA FILOSÓFICA E OS ESCRITOS PÓSTUMOS DE HEIDEGGER</b>	
Claudia Drucker .....	39
 <b>OBRA DE ARTE, MUNDO E TERRA EM A ORIGEM DA OBRA DE ARTE</b>	
Cláudio Reichert do Nascimento .....	49
 <b>LA PROXIMIDAD INACCESIBLE ENTRE HEIDEGGER Y PLATÓN: LA ALÉTHEIA COMO DECIR DE VERDAD</b>	
David Camello .....	63
 <b>HEIDEGGER EM FRANÇA: CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA RECEPÇÃO</b>	
Fernando Fragozo .....	81
 <b>LA RECEPCIÓN DE LOS PRIMEROS CURSOS FRIBURGUESES EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO</b>	
Francisco de Lara .....	95

***OBSERVAÇÕES SOBRE OS ELEMENTOS  
MAIS CONSTANTES NA INTERPRETAÇÃO  
DA OBRA DE HEIDEGGER***

Itamar Soares Veiga ..... 111

***WITTGENSTEIN, A MÁQUINA; HEIDEGGER, A MAQUINAÇÃO***

Luiz Hebeche ..... 123

***NATUREREIGNISSE: HEIDEGGER E O EXTRAMUNDANO***

Marco Antonio Valentim ..... 133

***A PERGUNTA E O CAMINHO NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER***

Marco Aurélio Werle ..... 151

***SOBRE A QUESTÃO DA LÓGICA EM HEIDEGGER***

Paulo Rudi Schneider ..... 167

***DESVELAMENTO DA PRAXIS***

Roberto Wu ..... 183

***HEIDEGGER, A ILUSÃO E O SENTIDO POSITIVO  
DA DIALÉTICA TRANSCENDENTAL***

Róbson Ramos dos Reis ..... 201

***A TRANSFORMAÇÃO HEIDEGGERIANA DO  
CONCEITO DE GESTALT DO TRABALHADOR  
DE ERNST JÜNGER***

Thalles Azevedo de Araujo ..... 213

## APRESENTAÇÃO

A presente publicação reúne, no essencial, os textos correspondentes às apresentações que ocorreram no I Simpósio Internacional Hermeneia, cujo tema foi “O impacto das publicações de inéditos na GA (*Gesamtausgabe*) em relação às interpretações sobre a filosofia heideggeriana”, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), entre os dias 23 e 24 de novembro de 2011. Este evento resultou da colaboração do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC com o Grupo de Trabalho Heidegger da ANPOF.

O objetivo do evento foi a de reconsiderar a obra de Martin Heidegger a partir da publicação de suas obras inéditas. As obras completas (*Gesamtausgabe*) foram publicadas sistematicamente a partir de 1974, sob a supervisão de Hermann Heidegger, e encontram-se divididas em quatro eixos: a) as obras publicadas em vida (GA 1-16); b) preleções (GA 17-63); c) tratados inéditos (GA 64-81); d) esboços e apontamentos (82-102). Portanto, uma parte considerável de sua obra nunca havia sido sistematicamente disponibilizada ao público. A publicação das obras completas não apenas trouxe a lume obras que meramente complementavam o rol daquelas já publicadas, mas trazia a público, textos absolutamente desafiadores, como o caso de *Contribuições para a filosofia - Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, escrita entre 1936 e 1938, que não ocuparia apenas um lugar secundário frente às obras publicadas em vida, mas requeria para si um espaço autônomo de inteligibilidade, para citar somente um exemplo. Nesse mesmo sentido, o próprio itinerário do pensamento de Heidegger, que envolvia frequentemente a criação de conceitos, a interpretação e a reapropriação de conceitos da tradição filosófica, pode agora ser estudado e reconsiderado em cada um de seus momentos. Com o tempo, a obra heideggeriana publicada em vida não pôde mais estar dissociada da leitura desses escritos inéditos, e nem da bibliografia que surgiu a partir da interpretação dessas obras. Os autores que contribuem para o presente volume refletem sobre os diferentes caminhos que o pensamento de Heidegger trilhou, bem como se debruçam sobre as questões que a publicação dos inéditos tem suscitado.

Agradecemos ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina pelo apoio financeiro e

administrativo para a realização do simpósio, bem como à CAPES pelo apoio financeiro ao evento e à publicação. Agradecemos também aos alunos de pós-graduação que estiveram envolvidos e aos pesquisadores que contribuíram com seus textos: Acylene Maria Cabral Ferreira (UFBA), Adrián Bertorello (CONICET, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús - Argentina), Cláudia Pellegrini Drucker (UFSC), David Camello (USP/FAPESP), Fernando Fragozo (UFRJ), Francisco de Lara (Pontificia Universidad Católica de Chile - Chile), Itamar Soares Veiga (UCS), Luiz Hebeche (UFSC), Marco Antonio Valentim (UFPR), Marco Aurélio Werle (USP), Paulo Rudi Schneider (UNIJUÍ), Róbson Ramos Reis (UFMS) e Thalles Azevedo de Araujo (UFAL / Universidade de Coimbra, FCT).

Roberto Wu  
Cláudio Reichert de Nascimento

# **A FENOMENOLOGIA HEIDEGGERIANA E A CONSTRUÇÃO TRIDIMENSIONAL DA VERDADE**

---

*Acylene Maria Cabral Ferreira*

Universidade Federal da Bahia, Brasil  
acylene@ufba.br

Em que sentido a fenomenologia pode contribuir para pensarmos de forma original e inovadora a questão da verdade? Nosso pressuposto é que ela nos permite refletir sobre a verdade em uma perspectiva tridimensional em vez de bidimensional (verdade/falsidade ou desvelamento/velamento). Grosso modo, podemos afirmar que a fenomenologia concerne ao *como* as coisas são em cada aparição. Isto significa que uma das características da fenomenologia consiste em que podemos ver a mesma coisa em perspectivas distintas, pois a cada vez que a coisa se mostra, ela exibe um perfil que a determina naquela aparição. Este perfil ou perspectiva, que diz o que a coisa é em cada aparição, a fenomenologia designa de verdade. Se a mesma coisa pode ser vista a cada vez de forma diferente, podemos inferir que a verdade oriunda da fenomenologia não possui um caráter absoluto, mas relativo a cada aparição de uma coisa para alguém. Devido à reciprocidade entre aparição e verdade podemos acrescentar que a fenomenologia tem uma relação estreita com a verdade. Por isto, concordamos com Merleau-Ponty que através da fenomenologia, “a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade” (Merleau-Ponty, 1994, p. 19). O que acontece nesta realização? A exposição do ser e o acesso a coisa como ela é. Neste caso, vale dizer que a verdade é o meio pelo qual acessamos o ser de algo, ou seja, que acessamos isto que a coisa é em uma dada aparição. Como a aparição da coisa concerne à verdade da coisa, podemos inferir que a verdade condiz com o mostrar-se da coisa.

Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta*. Assim chegamos à idéia de *fenômeno* como pode ser encontrada, por exemplo, na ‘Fenomenologia’ de Husserl ou Heidegger: o fenômeno ou o relativo-absoluto. O fenômeno continua a ser relativo porque o ‘aparecer’ pressupõe em essência alguém a quem aparecer. [...] O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é absolutamente *indicativo de si mesmo* (Sartre, 1997, p. 16).

Na medida em que o fenômeno é isto que o existente aparenta, ele indica o modo de ser do existente, revelando-o no modo como ele é encontrado. Melhor dizendo, o fenômeno nos conduz ao ser de uma coisa e a fenomenologia opera a redução do fenômeno ao ser. O que equivale dizer que do ser temos apenas uma indicação fenomênica. “*Como trabalho investigativo, a fenomenologia é precisamente o trabalho de colocar a descoberto e deixar ser visto*, entendido metodologicamente como retirado diretamente do velamento. *Ser-coberto é o contra-conceito do fenômeno* e tais velamentos são realmente o tema imediato da reflexão fenomenológica” (Heidegger, 1992, p. 86). Ora, se a fenomenologia é o trabalho de colocar a descoberto a coisa deixando com que ela seja vista, logo, o trabalho investigativo da fenomenologia é a verdade, no sentido de aparência, ou seja, de perspectiva ou perfil da coisa tal como ela se mostra. Nesta linha argumentativa, fenômeno, verdade e ser encontram-se intimamente interligados, de tal forma que somente há ser se há fenômeno ou verdade e reciprocamente. Porque a fenomenologia reduz o ser à verdade e o fenômeno ao ser, a elegemos como aporte teórico para tratarmos da verdade em seu caráter ontológico em vez de lógico, com o intuito de explicitarmos a dimensão tridimensional da verdade. Frente a este propósito, tomaremos como pilares os “três componentes do método fenomenológico – redução, construção, destruição – [que] pertencem um ao outro em seu conteúdo e devem receber fundamentação em sua pertinência mútua” (Heidegger, 1983, p. 23). Como a redução, construção e destruição podem nos ajudar a refletir sobre o caráter ontológico e tridimensional da verdade?

A redução (*reducere - zurückführen*) se entende inicialmente e antes de tudo como recondução do ente ao ser. [...] Mas ela é também visada imediatamente como isso que abre a diferença

do ente ao ser. [...] Neste sentido, toda metafísica está sempre, e desde o início, fundada sobre a redução. [...] A redução opera ainda, como para Husserl, do ente, tal como ele se dá na atitude natural, ao ser no sentido da consciência constituinte em sua esfera de absoluta posição, mas o ser não é mais compreendido por Heidegger como ser-absoluto da consciência. A redução leva diretamente – se é permitido falar assim – do ente, qualquer que seja sua determinação, ao ser *schlechthin*. Ou melhor, a redução não reconduz do ente ao ser como de um ponto a outro, de uma região a outra (esta que faz dela a arqui-região), mas ela libera imediatamente o *ente-ser* ou ainda o *ser-ente*, segundo o modo cada vez duplo de velamento-desvelamento. [...] Em todos os casos, a redução é isso pelo qual há fenômeno, no sentido da fenomenologia [...] reenviando o ente, não pela efetuação de uma consciência constituinte, a vida anônima da consciência a seus atos, mas ao ser e a sua verdade (Courtine, 1990, p. 226, 228-29).

Se entendermos, como Courtine, o termo “redução” como “recondução do ente ao ser”, então podemos corroborar que a redução é ontológica e ainda acrescentar que mediante a reciprocidade entre ser, fenômeno e verdade, a redução ontológica é uma recondução do ser à verdade e uma recondução do fenômeno ao ser, ou seja, uma redução do ser ao ente e uma redução do ente ao ser. Sendo assim, é possível dizer que a redução ontológica nos reconduz para a diferença entre ser e ente, denominada por Heidegger de diferença ontológica. Devido a esta característica de recondução da redução ontológica, pensamos que, na fenomenologia heideggeriana, este conceito pode ser visto como o esteio fundamental para a reflexão da verdade em uma perspectiva ontológica. Porém, como os três momentos do método fenomenológico mantêm uma relação de pertinência mútua de conteúdo, é preciso incluir, nesta reflexão, os conceitos de construção e de destruição. Em paralelo a dimensão tríplice do método fenomenológico, mostraremos que a verdade, na fenomenologia heideggeriana, tem um caráter tridimensional.

Seguindo tal paralelismo, equiparamos o conceito de redução ontológica ao conceito de diferença ontológica, não somente porque a redução é o primeiro momento do método fenomenológico, mas porque o conceito de diferença ontológica nos possibilita conceber a verdade tanto em seu caráter ontológico/fenomenológico (redução ou recondução do ente ao ser), quanto em seu caráter

ôntico (redução ou recondução do ser ao ente). Adotamos a diferença ontológica como conceito estrutural para a elaboração do caráter tridimensional da verdade, visto que além dos caracteres de ontológico/fenomenológico e de ôntico, pertence ainda à diferença ontológica o caráter de pré-ontológico (redução ou recondução do fenômeno ao ser). Consideramos este último como o caráter fundamental da diferença ontológica. Por quê? Pelo fato de que o fenômeno aparece no mostrar-se do ser, melhor, porque o ser se dá antecipadamente ao fenômeno, dizemos que este é originário da manifestação de ser. Esta afirmação apresenta uma dupla face, a saber, que o caráter de antecipação fundamenta o caráter pré-ontológico e que o fenômeno é reconduzido ao ser. Nesta recondução o fenômeno mostra isto que a coisa é em cada aparição. Isto significa que a manifestação de ser é constituída pelos caracteres de originário e de antecipação. Logo, podemos correlacionar o fenômeno aos caracteres de antecipação, originário e de pré-ontológico, pois isto que se mostra da coisa, o fenômeno, se dá antecipadamente à aparição da coisa. Por este motivo, entendemos que a verdade é originária do fenômeno, ou seja, que há a redução do fenômeno à verdade. Na medida em que equiparamos a diferença ontológica à redução ontológica tornou-se evidente para nós que o caráter pré-ontológico oscila para o caráter ontológico e que este oscila para o ôntico e reciprocamente. Notamos, ainda através desta equiparação, que da oscilação do caráter pré-ontológico para o ontológico acontece o modo de ser dos entes, o qual, por sua vez, condiz com o caráter ôntico da diferença ontológica e também com a redução do ser à verdade. Qual a implicação desta redução? Diríamos que o caráter pré-ontológico caracteriza a diferença ontológica como pré-temática, possibilitando a determinação e a tematização de tudo isto que é, a saber, entes.

Como partimos do pressuposto que a diferença ontológica fundamenta a verdade, então devemos considerar que a verdade também é estruturada pelos caracteres de pré-ontológico, ontológico e ôntico, os quais oscilam e deslizam entre si. Motivo pelo qual podemos inferir que a verdade apresenta um caráter tridimensional na fenomenologia heideggeriana. Nosso objetivo específico em correlacionar verdade e diferença ontológica consiste em mostrar que o caráter pré-ontológico é a condição de possibilidade para a pertinência mútua e a oscilação entre a verdade ontológica e a

verdade ôntica. Pois do nosso ponto de vista, a oscilação dos caracteres da diferença ontológica fundamenta a oscilação dos caracteres da verdade em diferentes modos de manifestação de ser e de aparição dos entes e, assim, ora expõe a verdade do ser, ora expõe a verdade do ente. A pertinência mútua da oscilação dos caracteres da diferença ontológica e da verdade indica que a manifestação de ser e a aparição do ente acontecem como uma forma de latência, na qual a verdade é tanto ontológica quanto ôntica. Esta latência que acontece na oscilação dos caracteres da diferença ontológica e da verdade nos reenvia para a redução ou recondução do ente ao ser na verdade ontológica, e para a redução ou recondução do ser ao ente na verdade ôntica. Neste sentido, podemos dizer que a redução ontológica nos permite compreender isto que é ser e ente. Ou seja, através da redução ontológica estabelecemos a diferença ontológica e a verdade em seu caráter tridimensional: pré-ontológico, ontológico e ôntico.

Como a redução ontológica pode fundamentar tanto a diferença ontológica quanto a verdade fenomenológica ou ontológica? Na construção, entendida aqui como compreensão prévia de ser. Ao correlacionarmos a redução ontológica à construção, segundo momento do método fenomenológico, por um lado, tencionamos indicar que a compreensão reconduz o ser ao ente e à verdade; e por outro, que ela reconduz o fenômeno e o ente ao ser. Conforme Cerbone (2010, p. 27), “a concepção de fenomenologia de Heidegger, portanto, se encaixa com sua insistência em começar com a compreensão de ser do Da-sein”. Porque somos um ente – *Dasein* (presença)<sup>1</sup>, participamos de uma relação de latência com o ser e por este motivo experienciamos o ser vivendo entre os entes e explicitamos os entes mediante a compreensão de ser. Devido a esta constituição da presença, entendemos que a relação de latência entre presença e ser é originária da relação de latência entre ser e ente, própria à diferença ontológica. Enquanto constituída pela relação de latência entre ser e ente, a presença é estruturada pela compreensão prévia de ser que, evidentemente, tem a mesma estrutura da diferença ontológica, ou seja, a compreensão é pré-ontológica e pré-temática. Isto significa que a presença, enquanto

---

<sup>1</sup> Utilizaremos o termo “presença” para traduzirmos o termo “Dasein” em consonância com a tradução brasileira de *Ser e Tempo*, realizada por Márcia Schuback.

participa da relação de latência com o ser, é determinada pelo caráter de antecipação. Quer dizer, a compreensão de ser acontece previamente à conceituação de ser e ente e encontra-se latente na existência da presença, concedendo-lhe o privilégio tanto da definição de ser e ente quanto da constituição ontológica da presença e dos demais entes. Com a definição de ser e ente, a diferença ontológica torna-se fática e o ser conceituado. Isto é, a relação de latência entre ser e ente e entre presença e ser é determinante para entendermos que a presença é o ente que institui e revela a diferença ontológica. Por quê? Toda vez que a presença compreende isto que é o ente, ela o compreende em seu ser, visto que ela apropria o ser deste ente. Esta apropriação que lhe concede o acesso aos entes acontece tanto como uma forma de latência entre ser e ente, quanto em uma forma de oscilação entre a verdade ontológica e a verdade ôntica. Assim, a compreensão, modo de ser da presença, conduz a redução do fenômeno ao ser no modo da construção da verdade de ente e de ser. Por esta razão, correlacionamos a redução, primeiro momento do método fenomenológico, à construção, segundo momento do método. Esta correlação nos ajudou a esclarecer, primeiramente, como estes momentos se locupletam e são essenciais à filosofia, à medida que expõem a verdade de algo; e em seguida, como a fenomenologia pode constituir a verdade em uma perspectiva não apenas ontológica e ôntica, mas também pré-ontológica. Portanto, a correlação estabelecida aqui entre redução e construção, enquanto diferença ontológica e compreensão prévia de ser, aflorou para nós a possibilidade de constituirmos a verdade em um caráter tridimensional. Em que medida a fenomenologia realiza esta constituição?

Heidegger não fala unicamente nem principalmente da redução do ente ao ser, mas à *compreensão* de ser. [...] É, pois o retorno (*Rückgang*) ao *Dasein*, ou melhor, a compreensão de ser nele, a isto que nele é imediatamente ontológico, que torna possível a redução ao ser, a “construção” no sentido dos *GPdPh*. [...] Nos *GPdPh*, a construção deve ainda ser entendida em sua oposição ao terceiro elemento fundamental do método fenomenológico, a *destruição*. Esta, enquanto desestruturação da tradição e da herança tradicional, pode sem dúvida ser interpretada por sua vez como uma retomada transformadora da *Voraussetzungslosigkeit* husserliana; ela pertence em todo caso

essencialmente a abordagem unitária da redução-construção (Courtine, 1990, p. 229-31, 234).

Como já expomos a correlação dos dois momentos do método fenomenológico, resta-nos agora mostrarmos a correlação destes dois com o terceiro momento, a destruição, já que os três momentos do método fenomenológico têm uma relação de dependência mútua de conteúdo. Antes, convém esclarecer que, neste contexto, atribuímos à destruição o sentido de dissimulação da verdade e, também, que usaremos o termo “desvelamento do ente” como correlato do termo “aparição do ente”. Por que encaramos a dissimulação como realizadora da desconstrução da verdade? Pelo caráter de deslocamento da dissimulação. Vejamos. Na dissimulação o desvelamento do ente se dá no modo de encobrimento do ser e a manifestação do ser acontece como encobrimento do ente. Neste sentido, a verdade é dissimulação do desvelamento no velamento e reciprocamente, quer dizer, a verdade na perspectiva da dissimulação desestrutura e assim desloca o desvelamento e o velamento de ser e de ente. Ao privilegiarmos o caráter de dissimulação em vez do caráter de desvelamento da verdade, contribuímos para a efetivação do deslocamento da verdade como desvelamento do ente para a verdade como dissimulação de ser e ente. Se admitirmos que “a construção na filosofia é necessariamente destruição, isto quer dizer, a des-construção dos conceitos tradicionais realizada na recursão histórica à tradição” (Heidegger, 1982, p. 23); então podemos considerar que na medida em que a dissimulação desloca e desestrutura o desvelamento e o velamento de ente e de ser, ela atua como a construção da verdade de ser e ente. Isto significa que a dissimulação retoma o binômio desvelamento/velamento no modo da redução como recondução do ser ao ente e deste ao ser.

Correlacionamos a dissimulação à destruição, no sentido de deslocamento de ser e ente, a partir do termo grego *alétheia*, focado aqui na acepção de desvelamento do ente. “Verdade e entes em sua entidade são o mesmo. Alétheia é um caráter dos entes. [...] Ente é desvelamento. [...] Abertura e desvelamento são o mesmo. [...] O homem é quem percebe os entes e garante sua entidade, isto é, sua verdade.” (Heidegger, 1994, p. 106, 115, 119, 121). Introduzimos esta citação de Heidegger porque ela estabelece uma pertinência

mútua entre verdade, ente, desvelamento e abertura. Ou seja, porque ela nos permite afirmar que a verdade é a abertura do ente para a dissimulação como desvelamento e velamento de ser e de ente. Tal afirmação, por sua vez, nos leva a constatar que os momentos do método fenomenológico – redução, construção e destruição – fundamentam tanto a relação de latência entre ser e ente e entre presença e ser, quanto a oscilação entre a verdade ontológica e a verdade ôntica na facticidade da presença. Dessa maneira, o método fenomenológico nos reenvia para a verdade ôntica e para a verdade ontológica pela distinção e conceituação de ser e ente, através das quais podemos tematizar sobre ser e ente e, conseqüentemente, sobre a diferença ontológica. Assim, sob nosso ponto de vista, a relação de latência entre ser e ente, entre ser e presença concede e funda o caráter de oscilação entre verdade ôntica e verdade ontológica.

Como a verdade ontológica, a verdade ôntica e a diferença ontológica contribuem para fundamentar a verdade pré-ontológica e constituir o caráter tridimensional da verdade? Em que medida a verdade ôntica condiz com a presença em seu ser? Se a verdade ontológica concerne ao ser dos entes, tornando-se o fundamento para a constituição ontológica do mundo, como ela fundamenta a verdade ôntica? Para nós, o nexos entre a latência da compreensão e a oscilação da diferença ontológica contribui para o entendimento do caráter pré-ontológico da verdade mediante a distinção dos caracteres de ôntico, ontológico e pré-ontológico constituintes da diferença ontológica. Como? A oscilação entre a verdade ôntica e a verdade ontológica origina-se da facticidade da presença, qual seja, “o caráter de fatualidade do fato da presença em que, como tal, cada presença é” (Heidegger, 2006, p. 102). Sendo facticidade, a presença relaciona-se com os entes compreendendo o ser e relaciona-se com o ser compreendendo os entes. A partir da facticidade da presença e da redução ontológica (primeiro momento do método fenomenológico) podemos atestar que a verdade ôntica diz respeito ao ente em seu ser e a verdade ontológica concerne ao ser dos entes. “Com a diferenciação, que é em si mesma clara, entre ôntico e ontológico – verdade ôntica e verdade ontológica -, temos efetivamente os elementos diferentes de uma diferença, mas não a própria diferença” (Heidegger, 2003, p. 412). Exatamente pelo fato de que esta diferença se funda na compreensão de ser que a

presença tem dos entes, que não a encontrarmos nos entes. Assim, a diferença ontológica aparece somente na conceituação de ser e de ente e se mostra tanto mais eficaz e pertinente enquanto diferença, quando entendemos que ela acontece previamente, na facticidade da presença, como modo essencial de ser deste ente. Isto significa que a diferença ontológica concerne apenas à presença. Desta maneira, podemos inferir que a verdade ôntica e a verdade ontológica nos fornecem os elementos distintos da diferença na qual a presença acontece (a relação de latência entre ser e ente), mas não nos fornecem o elemento diferenciável desta diferença. Por isto, esta relação de latência conflui para a oscilação entre ser e ente inerente a diferença ontológica. Motivo pelo qual a diferença ontológica é pré-ontológica, pré-temática, ou seja, latência antecipativa e oscilante em que a presença compreende ser e ente. Vale sublinhar que, na construção, a diferença ontológica ganha sentido na compreensão de ser da presença e, na destruição, a verdade concerne à abertura da presença enquanto o ente que compreende os entes em seu ser.

A verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. Em seu âmbito se desenvolve, ex-pondo-se, todo comportamento, toda tomada de posição do homem. [...] O desvelamento do ente enquanto tal é, ao mesmo tempo e em si mesmo, a dissimulação do ente em sua totalidade (Heidegger, 1979, p. 139, 143).

Baseados no fato de que quando o ser se manifesta, temos o ser do ente e quando o ser se vela, temos o ente em seu ser, partimos do pressuposto que a diferença ontológica imprime um caráter de oscilação à verdade e que o caráter de deslocamento da dissimulação da verdade expressa a latência do compreender e estrutura a presença como ser-no-mundo. Esta nossa pressuposição decorre do caráter de facticidade da presença, frente o qual a presença fundamenta a si e ao mundo. Neste caso, a facticidade da presença é também uma factualidade. Ao correlacionarmos a latência do compreender ao deslocamento da dissimulação da verdade, observamos que a presença, na verdade ôntica, relaciona-se com a sua factualidade e com a fatualidade do mundo. E ainda que na verdade ontológica, a presença fundamenta a sua facticidade, enquanto um ente que desvela seu ser velando-se a si mesma, e fundamenta a fatualidade do mundo, enquanto entes que vêm ao seu

encontro, constituindo assim a sua existencialidade e a mundanidade do mundo. Como a verdade tem o modo de ser da presença podemos dizer que a verdade, enquanto desvelamento de ser e determinação do ente, é fática. Sob este viés, a verdade é ôntica porque se refere tanto a facticidade da presença quanto a fatualidade do mundo.

Ao mesmo tempo em que correlacionamos os três momentos do método fenomenológico, correlacionamos também o caráter de deslocamento da verdade (a dissimulação do desvelamento e velamento de ser e ente) ao caráter de oscilação da diferença ontológica (a redução como recondução do ser ao ente e deste ao ser). Nossa finalidade foi esclarecer como da dissimulação do ser no ente, que acontece quando o ser se manifesta e se vela no ente, origina-se a verdade ontológica; e como da dissimulação do ente no ser, que se dá quando o ente se desvela e vela o ser, origina-se a verdade ôntica. Efetivamos tal correlação para mostrar que o caráter de deslocamento da verdade e o caráter de oscilação da diferença ontológica remetem-nos para o caráter de latência que acontece entre a compreensão de ser e de ente, que são próprias à presença. Pois na medida em que a presença compreende o seu ser, ela se desvela como o ente que ela é, seja no modo singular ou impessoal, tornando o seu ser si mesmo fático.

A verdade não está presente entre as coisas nem ela ocorre no sujeito, mas ela está – tomada quase literalmente – no meio, “entre” as coisas e o Dasein. [...] *Verdade e ser-verdadeiro* como desvelamento e desvelar têm *o modo de ser do Dasein*. Por sua natureza, verdade nunca é existente como coisa, mas existe (Heidegger, 1982, p. 214, 217).

Visto que a verdade não é um ente, mas um modo de ser do ente presença, podemos afirmar que o caráter de latência da compreensão de ser da presença coincide, na verdade ôntica, com o caráter de deslocamento da dissimulação do ente no ser. Como a verdade ontológica origina-se do modo de compreensão da presença, no qual ela compreende o seu ser si mesma e o ser dos demais entes, podemos dizer que na verdade ontológica a presença revela o ser de um ente. Diante disso, a verdade ôntica e a verdade ontológica nos conduzem para o caráter de dissimulação da verdade, qual seja, desvelar-se velando-se, e reciprocamente. A verdade ôntica desvela a facticidade da presença e a fatualidade do mundo e a

verdade ontológica desvela a dinâmica de compreensão disto que é a presença enquanto facticidade e daquilo que é o mundo enquanto fatualidade. Ou seja, no deslocamento da dissimulação da verdade ôntica o ente desvela seu ser e no deslocamento da dissimulação da verdade ontológica acontece a manifestação de ser de um ente. Sendo assim é plausível afirmarmos que o caráter de deslocamento da verdade, entendido como dissimulação, transfigura-se no caráter de oscilação da verdade. Dito de outra maneira: a verdade pré-ontológica fundamenta e determina a verdade ontológica e a verdade ôntica, e reciprocamente.

Em que sentido a oscilação da diferença ontológica determina o deslocamento da dissimulação da verdade e a latência da compreensão? Melhor, como a redução ontológica determina a destruição e a construção da verdade? Entendemos que a oscilação entre ser e ente torna-se mais evidente no deslocamento da dissimulação da verdade e na latência do compreender, porque a presença tem o privilégio de em sendo, isto é, na facticidade, compreender o ser. Por este motivo, a presença compreende ser em meio aos entes. Isto significa que ela compreende o ser a partir da sua facticidade e da fatualidade do mundo. Da mesma forma que na oscilação da diferença ontológica, na latência do compreender a presença compreende os entes em seu ser porque ela já traz em si, previamente, uma compreensão disto que é o ser. Por esta razão a presença é pré-ontológica. Portanto, incrustada na oscilação da diferença ontológica, enquanto redução ontológica, e no deslocamento da verdade, enquanto dissimulação, a presença se constitui pelo caráter de latência inerente a compreensão de ser e de ente. Neste sentido, entendemos que a “ἀλήθεια constitui o plano de fundo decisivo de toda fenomenalidade. [...visto que a alétheia, entendida como desvelamento do ente, diz respeito ao fenômeno, àquilo que se mostra ou aparece do ente, e à verdade, enquanto aparência ou aparição do ente em seu ser.] Como o diria J. Beaufret, em 1927, e em toda a obra ulterior de Heidegger, tudo gira em torno da ἀλήθεια” (Courtine, 1990, p. 262, 271). Tal constatação nos permite concluir que fenomenologia, ser e verdade encontram-se intimamente entrelaçados e mantêm entre si uma relação de pertinência mútua de conteúdo que os caracteriza em uma perspectiva tridimensional.

## Referências

CERBONE, David R. *Heidegger: a Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2010.

COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"*. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

\_\_\_\_\_. *History of the Concept of Time*. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. Sobre a essência da verdade. In: *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 127-145 (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *The Basic Problems of Phenomenology*. Indianapolis: Indiana University Press, 1982.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

# LA LÓGICA HERMENÉUTICA EN EL JOVEN HEIDEGGER

---

*Adrián Bertorello*

Universidad de Buenos Aires,  
Universidad Nacional de Lanús  
Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Técnicas, Argentina  
adrianbertorello@fibertel.com.ar

I - Hablar de “lógica hermenéutica” significa referirse a dos filósofos de Göttingen: Georg Misch y Hans Lipps. Mientras que el primero funda su proyecto en la filosofía de la vida de Dilthey, Lipps toma como punto de partida la analítica existencial de *Sein und Zeit*. La lógica hermenéutica es una denominación que indica una manera de concebir el carácter significativo del *lógos*. Dicho muy brevemente: una secuencia discursiva significa cuando se la remite a la situación del diálogo (*Gespräch*). El vínculo semántico que el discurso tiene con el contexto pragmático puede ser equiparado a la teoría lingüística de la enunciación. Hablar de una lógica hermenéutica significa concebir el discurso desde su enunciación. Esta teoría fue elaborada por Heidegger en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* y en las *Marburger Vorlesungen*. Si bien Heidegger no habla de una lógica hermenéutica utiliza en ese período otras expresiones cuya finalidad es presentar una concepción genética del sentido. Habla de lógica productiva (*produktive Logik*) (Heidegger, 1994a, p. 2; 1986, p. 10), lógica filosofante (*philosophierende Logik*) (Heidegger, 1995a, §3) y lógica filosófica (*philosophische Logik*) (Heidegger, 1990, p. 23 y ss.). Con estas expresiones quiere distanciarse de la lógica tradicional y escolar (*Schullogik*). A pesar de los matices que distinguen a cada una, el denominador común es la búsqueda del origen del sentido lógico. La convicción de Heidegger radica en que la lógica formal no puede explicar cabalmente el sentido de sus conceptos (la proposición, los principios lógicos, el carácter normativo del pensamiento, etc.) si no recurre a sus fundamentos ontológicos. El fundamento ontológico de la lógica

formal es una teoría de la enunciación que concibe al sentido desde un punto de vista genético. A continuación, intentaré reconstruir a partir de las *Frühe Freiburger Vorlesungen* y de las *Marburger Vorlesungen* el modo en que Heidegger concibe la instancia enunciativa. Esta instancia se organiza en torno a los siguientes conceptos: a) una concepción genética del sentido, b) una primacía de la modalidad y la deixis, c) el modelo textual como paradigma del discurso, y d) una estructura narrativa que está en la base de la producción semántica. Cada uno de estos conceptos están interrelacionados y describen el sentido que la lógica hermenéutica tiene en el joven Heidegger. Una vez establecido el sentido de los diversos conceptos que describen la instancia de la enunciación, me detendré a precisar el mecanismo semántico por el que se elimina dicha instancia. Es decir, intentaré mostrar cómo Heidegger explica el grado cero del discurso, cómo describe la génesis de la objetivación, la mirada desde ningún lugar.

II - Por “lógica del sentido” entiendo la descripción de las condiciones de producción del mismo. El punto de vista genético en Heidegger es el de la degeneración y recuperación del sentido. La lógica de la derivación es un supuesto en la obra fundamental de Heidegger. Sólo sale a la luz si se confronta *Sein und Zeit* con las discusiones metodológicas de su enseñanza en *Freiburg* y *Marburg*. La lectura atenta de estas *Vorlesungen* arroja como resultado una lista de expresiones que usa profusamente y que tienen una significación inequívocamente genética. Entre ellas menciono las siguientes: *Genesis* (génesis), *Genealogie* (genealogía), *Ursprung* (origen), *Quelle* (fuente), *Herkunft* (procedencia), *Ableitung* (derivación) y *Abkunft* (descendencia).

Todas ellas describen un proceso que nace en un origen y, a medida que se aleja, se transforma. La pregunta que plantea esta descripción es la siguiente: ¿qué es lo que se transforma en el proceso de derivación? La respuesta de Heidegger es la siguiente: lo que se transforma es el sentido (*Sinngenesis*, Heidegger, 1992b, p. 123; 1993, p. 197; 1994b, p. 144; 1995a, p. 198). Por este motivo la lógica del discurso heideggeriano tiene que ser considerada como una semántica genética. En la medida en que esta lógica remite siempre al origen del sentido, y desde allí traza su genealogía, es una lógica de las condiciones de producción del sentido (*produktive Logik*).

La lógica genética se articula como una estructura significativa. Tomo esta expresión de la *Semántica Estructural* de Greimas (Greimas, 1987, p. 28-29). Esta estructura explica el principio semántico que opera en la producción de los conceptos y en la crítica de la tradición filosófica. En ella se distinguen los términos que la integran, a saber, *Ursprung* (origen) y *Ableitung* (derivación). Y la relación de oposición que los vincula: origen vs. derivación. Esta relación puede ser considerada desde dos puntos de vistas: a) desde una perspectiva estática los términos son los extremos de una transformación, motivo por el cual, el uno no es el otro. Bajo este punto de vista pertenecen a una misma categoría semántica, y b) desde una perspectiva dinámica, el uno procede del otro. Es esta consideración dinámica la que funda la relación primitiva del sentido. Existen, a mi juicio, dos tipos de expresiones que describen el sentido del retroceso hacia la fuente. El primer grupo lo hace en términos negativos, a medida que el río se aleja de su fuente se produce una pérdida de sentido. A este grupo pertenecen: “desvivenciar” (*Entleben*, Heidegger, 1999, p. 74), “desmundanización” (*Entweltlichung*, Heidegger, 1986, p. 75) o degeneración (*Degeneration*, Heidegger, 1986, p. 334; *Entartung*, Heidegger, 1986, p. 36). El segundo grupo lo describe de manera neutra, como un proceso de objetivación (*Objektivierung*). No obstante, los dos tipos de expresiones se relacionan, ya que toda objetivación lleva consigo un proceso de pérdida de sentido. La estructura semántica fundamental que opera en la lógica genética del discurso heideggeriano fue descrita hasta aquí en su aspecto formal. Resta ver qué contenido le asignaba Heidegger, es decir, de qué hablaba cuando se refería a un origen y a una derivación. La idea que domina en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* es que el origen de todo sentido es el sí mismo (*das Selbst*, Heidegger, 1993, p. 173). Todo sentido debe ser remitido a sus condiciones de producción. La producción del sentido no alude ni a procesos bio-psicológicos, ni a procesos sociales. El sentido surge, por el contrario, de un yo histórico que vive aquí y ahora en el mundo de sus preocupaciones. El mundo no es más que el sistema de referencias semánticas que se organiza en torno al yo. En esta trama de significaciones aparecen los entes, no como objetos neutros sino como objetos referidos axiológicamente a las preocupaciones del yo. A este yo histórico lo denomina Heidegger *Dasein* (Heidegger, 1995, p. 29). En las

*Marburger Vorlesungen* el foco de atención está puesto en un concepto más amplio que el sí mismo, la temporalidad (*Zeitlichkeit y Temporalität*). Ella es la que da cuenta de la producción de todo sentido. La proposición fundamental que expresa el origen es: yo soy (*ich bin*, Heidegger, 1995d, p. 11)

Lo que está en el otro extremo de su fuente y que surge por un proceso de pérdida de sentido es una determinada modificación de la subjetividad del *Dasein*. Lo derivado es el sujeto epistemológico, es decir, la mirada que pone una distancia objetiva sobre los entes. El proceso de constitución de esta mirada se lleva a cabo como la eliminación de las condiciones fácticas de la enunciación. Dicho en términos de Heidegger: el sujeto del conocimiento surge por la desmundanización, esto es, por la progresiva ruina de la red semántico-pragmática que estructura el mundo de las preocupaciones cotidianas. La proposición que expresa lo derivado en tanto no originario es: yo pienso (*ich denke*, Heidegger 1995c, p. 81; 1995a, p. 406-407; Heidegger, 1986, p. 318-322).

Así entonces, la estructura semántica fundamental supuesta en la lógica genética del discurso heideggeriano se articula en las siguientes oposiciones: “origen vs. derivación”; “yo histórico vs. sujeto epistemológico”; “yo soy vs. yo pienso”. El análisis de la semántica genética de Heidegger arroja como resultado la prioridad de los problemas deíctico-modales. De lo que se trata es de reconstruir la génesis de una determinada mirada sobre las cosas. Para ello es necesario conquistar el punto de vista que accede al origen tal como es. Este conflicto de las modalidades es el que voy a tratar en el próximo paso.

III - Antes de comenzar con el análisis de Heidegger voy a justificar por qué hablo de la modalidad y de la deixis como términos complementarios. En su *Linguistic Semantics*, Frawley describe la modalidad como la reescritura epistémica de la deixis. El eje de coordenadas del campo mostrativo en el que el yo se constituye como el punto de referencia desde donde se organizan las relaciones espaciales y temporales se mantiene estructuralmente idéntico cuando se pasa al plano de la modalidad. La diferencia radica en que en este nuevo plano entra en juego la constitución epistémica del sujeto mostrativo. El yo de la deixis se comporta ahora como un sujeto que emite juicios y valoraciones, que tiene una actitud epistémica frente a lo dicho en un contexto enunciativo dado

(Frawley, 1992, p. 387-388). Por ello se puede hablar del par complementario deíxis-modalidad. Vuelvo a Heidegger. Como señalé en el punto anterior, hablar de una lógica genética significa plantear el siguiente problema: ¿desde qué lugar y desde qué perspectiva habla Heidegger para poder reconstruir la genealogía del sentido? Es evidente que su propia metodología supone que el enunciador accede de algún modo al origen mismo. Pero nuevamente surge una dificultad: ¿cómo se accede al origen? ¿es el origen una realidad inmediatamente dada? ¿o es necesario ganar el punto de vista originario? Estas preguntas son las que llevan a Heidegger a plantear la cuestión del acceso (*Zugang*) a lo originario y a responderla mediante la noción de la indicación formal (*formale Anzeige*). La indicación formal es un concepto metodológico supuesto en todos los análisis de *Sein und Zeit*. Su tratamiento temático se encuentra en tres *Vorlesungen* de los años veinte (Heidegger, 1993, 1995b y 1994b). El primer rasgo de la indicación formal es su condición metalingüística. En efecto, es el término que Heidegger usa para la explicación fenomenológica (*phänomenologische Explikation*). Con este concepto justifica un metalenguaje adecuado al acontecimiento de la vida misma. La vida humana por su carácter autosuficiente (*Selbstgenügsamkeit*) requiere de un género discursivo que, por un lado, sea inmanente a la vida misma, pero al mismo tiempo pueda objetivarla respetando su propia constitución, es decir, sin reducirla a la mirada objetivante de los discursos científicos.

La indicación formal es un método de análisis semántico que recae sobre la polisemia de determinadas estructuras lingüísticas: los conceptos y los enunciados. Es un análisis pragmático fundado en el carácter existencial del significado (*existentielle Bedeutung*). Ciertamente que Heidegger no se ocupa de todos los conceptos y enunciados, sino sólo de aquellos que tienen un interés filosófico, tales como “a priori”, “historia”, “vida”, etc. El método consiste fundamentalmente en recoger enunciados que expresen el uso común de tales términos y remitirlos a sus respectivos contextos enunciativos. Este segundo aspecto de la indicación formal muestra la primacía de los aspectos deícticos y modales del lenguaje. En efecto, los enunciados en los que se expresan el uso común de los conceptos dirigen la mirada del analista a una determinada tradición filosófica que cumple el rol de contexto enunciativo desde el cual tales enunciados tienen sentido.

En tercer lugar, la indicación formal lleva consigo una tarea de destrucción semántica. Una vez fijado el repertorio de enunciados en el que los conceptos tienen sentidos, de lo que se trata es de deslindar los sentidos derivados de los originarios. De este modo, la indicación formal se presenta como una estrategia defensiva que Heidegger denomina “regla de precaución” (*Vorsichtsregel*) o de defensa (*Abwehr*). La defensa contra los sentidos derivados se lleva a cabo como una suspensión de los mismos. Se trata de poner entre paréntesis los contextos enunciativos a los que pertenecen los enunciados a fin de poder ganar el contexto enunciativo originario desde donde se puede reconstruir el significado originario de los términos. La razón de ello se debe a que los predicados que describen los conceptos filosóficos provienen de una tradición que toma como punto de partida la teorización. La desconexión de tales predicados da cuenta del carácter formal de la indicación. Al ponerlos entre paréntesis aparece el término en su puro significado formal, es decir, desligado del contexto enunciativo de la tradición filosófica.

Por último, la indicación formal tiene un momento positivo desde el punto de vista semántico que Heidegger denomina la “construcción” (Heidegger, 1997, p. 28-32). Este momento constructivo es el que da sentido a todos los anteriores. Heidegger lo describe como una “proyección libre” (*freier Entwurf*) cuyo sentido es el siguiente: se trata de instaurar una nueva mirada que le permita al filósofo constituir el contexto enunciativo originario desde donde se redesciban nuevamente los predicados de los conceptos filosóficos.

En resumen: la indicación formal como concepto metodológico establece el conflicto de dos perspectivas. Una perspectiva que necesariamente está en el punto de partida del método. A ella la denomino “contexto enunciativo del sujeto epistemológico”, contexto que domina, según Heidegger, la filosofía del presente. Y otra perspectiva que tiene que ser alcanzada. A ella la denomino “contexto enunciativo del yo ontológico”. La primera persona implicada en cada una de ellas se transforma en el sistema de coordenadas que organiza la *deixis*. El sujeto epistemológico es el eje en torno al cual se articula la mirada del conocimiento, mientras que el yo ontológico es el otro eje desde el cual se organiza la mirada de la fenomenología hermenéutica. Ciertamente que ambos sistemas

deícticos no poseen el mismo valor modal-epistémico, pues, de acuerdo a la estructura semántica de la lógica genética, el contexto enunciativo ontológico se lo caracteriza como el origen de todo sentido. El problema que plantea la indicación formal es cómo se conquista la mirada fenomenológica, a qué nivel pertenece la transformación que la constituye y desde la cual se puede reconstruir la genealogía del sentido.

IV - Hasta el momento señalé que el punto de vista desde el que Heidegger describe el sentido es una perspectiva genética que puede ser interpretada como una teoría de la enunciación. Afirmé también que esta manera de concebir el problema lleva consigo una prioridad del campo mostrativo-modal. A continuación, intentaré justificar que el eje de coordenadas que estructura el campo mostrativo puede ser concebido de acuerdo a la categoría del texto. En su *Introducción a la lingüística del Texto*, de Baugrande y Dressler proponen siete criterios para determinar si una determinada secuencia discursiva es un texto o no. Ellos son: cohesión, coherencia, intencionalidad, aceptabilidad, informatividad, situacionalidad e intertextualidad (de Baugrande, Dressler, 1997). Estas normas de textualidad son parámetros que describen idealmente un texto. Dicho de otra manera: son criterios de máxima. Si se adopta la perspectiva contraria y se pregunta cuáles son los criterios de mínima que determinan la condición textual de una secuencia discursiva, resulta evidente que de los siete criterios sólo es necesario y suficiente uno: la coherencia (Vater, 2001, p. 54). Este parámetro pone en evidencia que la textualidad es un concepto semántico pues la coherencia es el conjunto de relaciones de significado que el intérprete atribuye a una secuencia discursiva. De este modo el concepto de texto supone dos cosas: la totalidad de significados y la mediación del sujeto, que es el origen de la coherencia. Ahora bien, si la condición necesaria y suficiente es la coherencia, entonces el criterio mínimo de textualidad no pertenece al texto mismo considerado en el sentido tradicional, es decir, como la fijación por escrito del discurso. El criterio de textualidad es, como sostiene la semiótica de Petöfi, extra-textual (Petöfi, 1989, p. 511). Así definido, el texto ocupa una función central en la semántica genética de Heidegger. Esta afirmación resulta plenamente evidente cuando se analiza el concepto de mundo. Heidegger define el mundo como una totalidad de significados (*Bedeutungsganzheit*). El término

“significado” (*Bedeutung*) no alude primariamente a las lenguas naturales, sino que tiene un sentido deíctico: designa la relación de sentido que las cosas ocupan en función de los intereses prácticos del hombre. “Las cosas significan” quiere decir, en un primer momento, las cosas poseen una relación axiológica de mayor o menor interés respecto de nuestras preocupaciones. El mundo designa la trama de relaciones semántico-pragmáticas dentro de las cuales interactuamos con los otros y con las cosas. Esta trama no es uniforme, ni rígida, sino múltiple y heteróclita ya que responde a los intereses diversos de la conducta humana. Asimismo tiene una historia: los significados pragmáticos -en el sentido deíctico recién mencionado- tienen una procedencia histórica, remiten a diversas tradiciones que operan en el presente como marcos referenciales significativos. En otros términos: lo que en un principio aparecía como una orientación semántico-deíctica, anterior a las lenguas naturales, ahora resulta que es algo dicho en otra parte.

El mundo definido como una red semántico-pragmática se vuelve visible en los fenómenos interculturales. Heidegger usa esta estrategia en la *Vorlesung* del semestre extraordinario por la emergencia de guerra del año 1919. El punto de partida es el análisis de la experiencia perceptiva de la cátedra universitaria desde donde, en ese mismo momento, Heidegger le hablaba a sus alumnos. La pregunta que formula es esta: ¿qué es lo primero que experimentamos al percibir una cátedra? La experiencia originaria de la percepción es la de la significación (*Bedeutung*). La cátedra guarda una relación significativa respecto de los intereses de los alumnos y del profesor. Esta afirmación resulta aún más evidente si se confronta con otras interpretaciones. Heidegger propone tres más: la interpretación de un campesino de *Schwarzwald*, la de un negro de Senegal y la de la filosofía teórica. Para estas tres posibilidades la cátedra está provista de una relación semántica que está en función del universo cultural del intérprete. En el caso de la experiencia del negro de Senegal, para quien la cátedra universitaria carece de significación (*bedeutunglos*), la ausencia de sentido, el no saber para qué sirve, determina la relación semántico-pragmática que tiene con ella. De este análisis se siguen cuatro conclusiones: a) la experiencia originaria de la percepción es la trama de significaciones b) si el mundo se lo define de esa manera, entonces puede ser traducido por el concepto de cultura. La diferencia de

significado de las cuatro interpretaciones de la cátedra no es más que la expresión de la diversidad cultural de los intérpretes c) el mundo posee una estructura textual; es un tejido de significados; opera como una estructura implícita que posibilita la coherencia de la interpretación, y d) existen dos textos fundamentales, cada uno de los cuales remite a las diversas relaciones de significación que se derivan de los roles subjetivos que puede asumir el *Dasein*. Ellos son: el texto que se origina en el sujeto ontológico. Se caracteriza porque la red semántico-pragmática garantiza la coherencia interpretativa de las secuencias discursivas. Y el texto que se origina en el sujeto epistemológico. Este tipo es el modo deficiente del anterior. Consiste en la elipsis de la red de significados. Crea la posibilidad aparente de la autosuficiencia semántica de las secuencias discursivas.

V - El análisis de la indicación formal puso en evidencia que la competencia epistémica que permite deconstruir el proceso genético implicado en los enunciados y conceptos tradicionales no es algo dado inmediatamente. Por el contrario, es necesario, por decirlo así, salir a buscar esa competencia. Desde ella surge el sistema de coordenadas que estructura el campo de la deixis ontológica. En efecto, la adquisición de la competencia hermenéutica (es decir, de la mirada originaria) lleva consigo no sólo la constitución de una nueva subjetividad (una nueva manera de comprender el yo, el aquí y el ahora que coordinan el campo de la deixis), sino también que abre el horizonte desde donde se miran los entes y se redefinen conceptos como “ser”, “ente”, “realidad”, “cosa”, etc.

La pregunta que se impone es la que sigue: ¿dónde se halla esa competencia?. La respuesta de Heidegger es muy sencilla: su búsqueda se libra en el interior mismo de la vida humana (*Dasein*). La competencia epistémica de la fenomenología hermenéutica es una modificación existencial (*existenziell*) del ser del hombre. Esta idea ya apareció cuando expuse la indicación formal. La construcción expresa la decisión libre que instauro la mirada hermenéutica. Es precisamente esta decisión libre la que se estructura narrativamente.

Entiendo por narración la transformación sucesiva desde un estado inicial a un estado final (Courtés, 1997, p. 100). El paso de un estado a otro son las condiciones mínimas que definen el relato. En el plano del lenguaje es el verbo el que expresa la transformación. Por ello G. Genette define el relato mínimo como la expansión de un

verbo (Genette, 1989, p. 84; 1998, p. 16). El relato mínimo que estructura el método fenomenológico es un relato de adquisición de la competencia y su expresión es la siguiente: “Yo soy”. Este enunciado designa el estado final de la transformación existencial por la que el *Dasein* se apropia de sí mismo. El “yo soy” expresa lo que Heidegger llama la propiedad de la existencia (*Eigentlichkeit*). En cuanto resultado de una modificación existencial el enunciado “yo soy” presupone otro contrario: “yo no soy yo mismo”. Este designa el enunciado narrativo que está en el punto de partida de la transformación. Corresponde a lo que Heidegger denomina la impropiedad de la existencia (*Uneigentlichkeit*). La impropiedad designa el hecho de que el *Dasein* inmediatamente no tiene en sus manos su ser sino que lo entregó a los otros. La estructura narrativa que relata el paso de la impropiedad a la propiedad no es sólo una modificación existencial, sino junto con ello narra la conquista de la competencia epistémica de la filosofía, pues, al existir propiamente, el *Dasein* enuncia en el “yo soy” la transparencia (*Dursichtigkeit*, Heidegger, 1986, p. 299) de su propio ser. Es decir, el punto de vista modal desde donde le es posible reconstruir la génesis de todo sentido. En la medida en que esta modalidad epistémica es inmanente a la vida humana, es decir, alude a una reflexividad (Heidegger, 1997, p. 226-227) por la que la vida se comprende a sí misma ateóricamente, el relato mínimo de la filosofía de Heidegger tiene que ser comprendido como una *mise en abyme*, es decir, como el relato de la vida sobre la vida misma.

VI - Una vez expuesto los conceptos fundamentales que estructuran positivamente la lógica hermenéutica de Heidegger, intentaré, para finalizar la conferencia, explicitar el mecanismo semántico por medio del cual se elimina la instancia de la enunciación y se constituye el campo de la objetivación. Dentro del marco general que denominé “semántica genética” se puede decir que los discursos objetivantes representan el máximo grado de derivación y, por lo tanto, la máxima lejanía del origen. La argumentación heideggeriana sobre la génesis de la objetivación se desarrolla en el nivel de profundidad de la modalidad. Esto significa: lo que se transforma es la subjetividad práctica para dar origen a una subjetividad teórica. De todos los conceptos que explican esta transformación existe uno, a mi juicio, que resume a todos: la desvivenciación (*Entlebung*). La interpretación que voy a proponer

es que la descripción de Heidegger del proceso de objetivación, que en términos fenomenológicos se la concibe como una pérdida de las vivencias del mundo circundante, puede ser descripta en términos semánticos como un “desembrague” (en portugués se dice “desengate”). Este concepto procede de la lingüística de Jakobson. La teoría de la enunciación de la escuela greimasiana se apropió de la noción de embrague-desembrague para describir precisamente el acto fundante de la enunciación. Dicho muy brevemente: el acto enunciativo es un proceso de desembrague que consiste en negar los tres deícticos constitutivos de la instancia de la enunciación (el “yo”, el “ahora” y el “aquí”). Como resultado de esta negación se instaura el enunciado que, también de un modo negativo, lleva inscrito como una huella esos tres componentes. El sentido de la negación es el siguiente: la enunciación proyecta un no-yo (es decir, un “él”), un no-aquí (en otra parte) y un no ahora (en otro tiempo). El enunciado como resultado de este proceso negativo tiene estas características, pero, guarda la memoria de su origen. En efecto, en el enunciado se pueden descubrir los marcadores lingüísticos que recuerdan la instancia de su fundación. Por ello, el desembrague es constitutivo de toda secuencia discursiva. Todo enunciado es producto de este proceso, sea éste una narración o un enunciado teórico de la ciencia. Lo que varía, por decirlo así, es la memoria de la instancia fundante. En efecto, en una narración las marcas de la deixis de persona, espacio y tiempo son evidentes, pero en un enunciado teórico de la ciencia o de la filosofía la huella de su enunciación desaparece, tiene que presuponerse. En este último tipo de enunciados se puede apreciar de un modo muy claro el sentido del desembrague, ya que, al carecer de marcas deícticas (como, por ejemplo, en el enunciado “La tierra es redonda”), se constituye radicalmente como un no-yo, no-aquí y no-ahora. La tesis que voy a exponer en este último punto de la conferencia es que la explicación genética de la ciencia como un proceso de pérdida de vivencia (*Entlebung*) se corresponde con lo que la teoría de la enunciación denomina “desembrague enunciativo”. Esta afirmación tiene que ser precisada aún más: a) Heidegger se interesa sólo por el máximo grado de objetivación, es decir, por el discurso científico y filosófico. Reconoce que hay niveles intermedios, pero simplemente los menciona y nos analiza fenomenológicamente, b) el máximo grado de teorización, donde las marcas lingüísticas de la enunciación desaparecen, tienen como

supuesto una determinada subjetividad que es el origen de esas secuencias. Este sujeto es el que denominé “yo epistemológico” y que daría cuenta de una enunciación que habla desde ningún lugar y desde una temporalidad específica que Heidegger irá descubriendo poco a poco, y c) en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* describe holísticamente la transformación modal por la que el sujeto de la enunciación (el *Dasein*) se elide a sí mismo y constituye la esfera de lo teórico.

Heidegger trata el problema de la génesis de la modalidad teórica en casi todas las lecciones de este período. El concepto explicativo del origen de los discursos objetivantes es, entre otros, la noción de *Entlebung* (“desvivenciación”). Lo introduce por primera vez en la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre por emergencia de la guerra de 1919). La idea de que la objetivación lleva consigo necesariamente una elipsis de la vivencia inmediata del mundo circundante es una temática que nunca abandona y que adquiere su formulación más precisa en *Sein und Zeit* (1927) con el concepto de *Entweltlichung* (“desmundanización”). Voy a ilustrar este concepto negativo de elipsis de la instancia enunciativa consentrándome tan sólo a la lección del semestre de verano de 1919 titulada *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*. Sólo se conservan los apuntes de O. Becker con los conceptos fundamentales que Heidegger desarrolló en clase. Hay dos fragmentos sobre el proceso de teorización con explicaciones en donde se puede percibir claramente que la objetivación surge por diferentes grados de desembrague enunciativo. El vocabulario eminentemente negativo testimonia este procedimiento semántico.

En el primer fragmento Heidegger describe la eliminación de la instancia de la enunciación (*Situationszusammenhang*) (Heidegger, 1999, p. 206) (*Das Situations-Ich*) (Heidegger, 1999, p. 208) como la explosión (*explodiert*) de la unidad de la situación. La unidad del sentido se extingue y desaparece dando lugar a la modificación de la actitud teórica, entendida como una atrofia (*Verkümmern*) y empobrecimiento (*Verarmung*) de la estructura intencional que, ahora, se vuelve un mero “dirigirse a”. La transformación modal que origina la actitud teórica es ilimitada y comprende todas las vivencias, es por ello, una modificación radical de la subjetividad (Heidegger, 1999, p. 207). La modalidad teórica se

articula en dos tipos que se distinguen por el grado de eliminación de la instancia enunciativa. El máximo grado de teorización, al que le corresponde el exterminio (*Austilgung*) de la situación, es propio de la consideración (modalidad) de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaftliche Betrachtung*). Dentro de esta modalidad distingue distintas fases<sup>1</sup>. El mínimo grado de teorización, al que le corresponde la máxima posibilidad de conservación de la instancia enunciativa es propio de la consideración (modalidad) de las ciencias artístico-históricas (*Kunstgeschichtliche Betrachtung*). A cada uno de estos tipos de modalidades teóricas le corresponde un tipo de ciencia que, siguiendo a Dilthey, llama: ciencias explicativas (primer tipo de modalidad) y ciencias comprensivas (segundo tipo de modalidad) (Kisiel, 1993, p. 65).

En el segundo fragmento aborda el mismo problema, pero otro punto de vista. Mientras que en la clasificación anterior tipifica las diversas modalidades teóricas y sus ciencias correspondientes, ahora describe la génesis de los diversos estratos cognoscitivos. El vínculo entre un punto de vista y otro resulta problemático porque en este segundo intento distingue tres tipos de conocimiento teórico. Mientras que la primera clasificación es de índole epistémica, es decir, ordena los saberes de acuerdo a su grado de teorización, la segunda es de carácter gnoseológico-existencial, esto es, organiza los diferentes estratos cognoscitivos que articulan la vida científica, desde el más superficial hasta la investigación científica misma. Por ello, creo que las dos tipologías no se superponen, sino más bien se integran como perspectivas diferentes.

El mínimo grado de teorización desde el punto de vista del conocimiento es “la toma de conocimiento” (*Kenntnisnahme*). Heidegger la describe como un grado previo (*Vorstufe*) de teoría. La idea es que “la toma de conocimiento” representa el primer grado del realismo, de confianza veraz con las cosas tal como se da en esa experiencia natural. Ciertamente que esta afirmación tiene que matizarse. Heidegger no piensa en un realismo de tipo empirista. El realismo de la toma de conocimiento supone la mediación de la

---

<sup>1</sup> Los apuntes de O. Becker mencionan simplemente los siguientes (a cada disciplina le sigue una flecha): descripción biológica, teoría físico matemática (por ejemplo, colores, oscilaciones del éter), etc. La cumbre del proceso teórico es la físico-matemática (*mathematische Naturwissenschaft*), mecánica, electromecánica abstracta, etc. (Heidegger, 1999, p. 207).

educación, es decir, requiere ser aprendido y transformado en un hábito. Entre paréntesis comenta brevemente que la confianza en la cosa es la experiencia de la naturaleza tal como se enseña en la escuela primaria (*Volksschule*) en la materia “historia natural” (*Naturkunde*). El sentido de esta asignatura es la enseñanza del realismo (*Erziehung zur Wahrhaftigkeit*). Así se forma un hábito<sup>2</sup> en el sujeto cognoscente que luego puede modificarse y ascender a otro nivel de mayor radicalidad teórica (Cfr. Heidegger, 1999, p. 213). Los dos ámbitos en que se mueve este primer nivel son la naturaleza y la historia.

El segundo nivel es el conocimiento (*Erkenntnisnahme*). Aquí se suprime toda relación con la vida y aparece una pura entrega objetiva (*reine Sachhingegenheit*). Nuevamente Heidegger remite a la mediación de la enseñanza. En el conocimiento nos encontramos en la situación de estudio (Heidegger, 1999, p. 213). Estamos libre de toda conexión vital y al mismo tiempo comprometidos con la verdad. En este segundo nivel surge la pregunta existencial sobre si tenemos realmente una vocación para ingresar en la vida científica, es decir, en la esfera pura de la objetividad donde, paradójicamente, gozamos de una libertad absoluta y al mismo tiempo estamos obligados solamente con la ciencia. El tercer nivel es “el encuentro del conocimiento” (*Erkenntnisfindung*) o investigación. Lamentablemente los apuntes de O. Becker no dicen nada sobre este último grado de teorización existencial. Los tres niveles se suceden genéticamente y el tercero comprende retrospectivamente a los dos primeros (Heidegger, 1999, p. 212).

Creo que lo más interesante de esta segunda tipología se puede resumir en dos puntos: a) la modalidad teórica por la que establecemos una relación distante con los entes de modo tal que estos se presentan en el máximo grado de objetivación como realidad (*Realität*) o cosa (*Ding*), supone un proceso de aprendizaje que va desde la escuela primaria hasta la universidad. La mediación social es fundamental para entender la génesis de la ciencia. Heidegger lo dice explícitamente: “El yo práctico-histórico es

---

<sup>2</sup> La descripción de la toma de conocimiento como un hábito que luego puede modificarse en otros niveles está en correspondencia con la afirmación de la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre de emergencia por la guerra) cuando dice: “la ciencia se vuelve así un hábito de un *Dasein* personal” (Heidegger, 1999, p. 4)

necesariamente de naturaleza *social*, está en un contexto vital con otros yos” (Heidegger, 1999, p. 210, subrayado en el original). Las instituciones educativas son las que dan cuenta de esta condición social de la vida humana y las que crean el hábito teórico. La escuela y la universidad son el medio en el que la vida humana contemporánea se comprende a sí misma bajo la modalidad de los discursos objetivos. El proceso de aprendizaje es correlativo con el proceso de teorización<sup>3</sup>, b) el desembrague enunciativo que constituye el discurso científico supone una instancia enunciativa paradójica. Por un lado, implica la eliminación de un tipo de subjetividad, el yo histórico pero, por otro, lleva consigo la instauración de un sujeto que aparentemente está fuera de las coordenadas espacio-temporales de la *deixis*, ya que la objetivación es una mirada, por decirlo así, anónima. Pero, sin embargo, ese sujeto está anclado históricamente en las instituciones educativas. En las lecciones siguientes Heidegger vuelve nuevamente sobre esta descripción de la génesis de la actitud teórica<sup>4</sup>. La argumentación es fundamentalmente la misma, sólo varía en algunos aspectos del problema.

VII - Después de este recorrido por lo que intenté llamar lógica hermenéutica, se pueden extraer las siguientes conclusiones: a) esta expresión designa las investigaciones del joven Heidegger en torno a las condiciones de producción del sentido, b) la instancia productora es un modo específico de concebir la subjetividad entendida como una síntesis de la mirada de primera persona con la de la tercera. En la vida fáctica o lo que es lo mismo en el *Dasein* humano se fusionan una perspectiva personal y otra impersonal cuya formulación podría ser “eso habla en mí”, c) la eliminación de dicha instancia es la condición de posibilidad del surgimiento de la objetivación. La mirada objetivante debe distinguirse de la perspectiva impersonal constitutiva del *Dasein*. A esta última

---

<sup>3</sup> Esta concepción de la educación, que la identifica con una asimilación progresiva de la ciencia, es una idea normativa. Para Heidegger, como muy bien comenta Th. Kiesiel (1993, p. 64), la razón de ser de la universidad es la idea de la ciencia. Por ello los apuntes de O. Becker hablan de la génesis de la ciencia y no de la universidad, excepto en esta segunda tipología.

<sup>4</sup> Una clara formulación de que el enfoque heideggeriano es de índole genética es el siguiente fragmento: “La sucesión de grados de los pasos de la teorización son de un modo puramente semántico-genético (*sinngenetisch*)” (Heidegger, 1992b, p. 87).

Heidegger la denomina en *Sein und Zeit* como indiferencia modal, y c) la lógica hermenéutica es una teoría de la enunciación.

## Referencias

COURTÉS, Joseph. *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*. Madrid: Gredos, 1997.

DE BEAUGRANDE, Robert Alain y DRESSLER, Wolfgang Ulrich. *Introducción a la lingüística textual*. Barcelona: Ariel, 1997.

FRAWLEY, William. *Linguistic Semantics*. Hillsdale, New Jersey, Hove, London: Lawrence Erlbaum Associates, 1992.

GENETTE, Gerard. *Figuras III*. Barcelona: Lumen, 1989.

\_\_\_\_\_. *Nuevo Discurso del Relato*. Madrid: Cátedra, 1998.

GREIMAS, Algirdas. *Semántica Estructural*. Gredos: Madrid, 1987.

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

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

\_\_\_\_\_. *Interprétations phénoménologiques d' Aristote*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992a.

\_\_\_\_\_. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992b (GA 58).

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993 (GA 59).

\_\_\_\_\_. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a (GA 20).

\_\_\_\_\_. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994b (GA 61).

\_\_\_\_\_. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995a (GA 21).

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995b (GA 60).

\_\_\_\_\_. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995c (GA 63).

\_\_\_\_\_. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1995d.

\_\_\_\_\_. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997 (GA 24).

\_\_\_\_\_. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999 (GA 56/57).

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.

PETÖFI, Janos Sandor. Constitution and Meaning: A semiotic Text-Theoretical Approach. In: CONTE, Maria-Elisabeth, PETÖFI, Janos Sandor and SÖZER, Emel (Eds.). *Text and discourse Connectedness*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Co, 1989. pp. 507-542.

VATER, Heinrich. *Einführung in die Textlinguistik*. München: UTB, 2001.



# A PESQUISA FILOSÓFICA E OS ESCRITOS PÓSTUMOS DE HEIDEGGER

---

*Claudia Drucker*

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil  
cdrucker@cfh.ufsc.br

Em uma classificação ligeira dos tipos de obra completa com relação aos póstumos, poderia vir, em primeiro lugar, a obra composta quase só de póstumos. Um autor cuja obra era virtualmente inexistente antes da sua morte é Kafka, por exemplo. O caso diametralmente oposto é o de um autor cujos póstumos sejam considerados muito menos importantes do que a obra publicada em vida, mesmo depois de conhecidos: Kant, por exemplo. Em um terceiro caso, os póstumos podem alimentar um debate já existente. A obra de Heidegger não está nem entre aquelas totalmente descobertas após a morte do autor, nem entre aquelas para as quais os póstumos são de menor interesse. Esta proporção mediana não é nenhuma indicação segura do que a posteridade deve buscar nos póstumos.

Por um lado, com a publicação de *Ser e tempo* Heidegger adquiriu reconhecimento mundial. A literatura especializada até 1975, ano da publicação do primeiro volume da obra completa, já era imensa. Isto para não falar do impacto do pensamento de Heidegger sobre inúmeros autores. Por outro lado, a obra completa de Heidegger hoje conta com oitenta e dois volumes. A previsão é que passe dos cem. Só os primeiros 16 volumes correspondem a textos publicados em vida pelo autor. “Monumental” é o adjetivo inevitável para descrever este conjunto de milhares de páginas inéditas. Assim, a resposta sensata à pergunta que norteia este encontro é que ainda é cedo para julgar a totalidade da obra completa de Heidegger, que ainda nem foi publicada até o fim. A atitude prudente é que cada investigador apresente a sua pesquisa, e o quanto ela se beneficiou do acesso recente a uma parte selecionada dos inéditos.

No entanto, a pergunta formulada merece um esforço de resposta que diga respeito ao sentido deste conjunto, por mais que este esforço seja reconhecidamente provisório. Títulos recentes tentam desenhar os primeiros mapas de navegação da obra, como *O livro-texto de Heidegger* (uma coletânea editada por Günther Figal, constituída majoritariamente por inéditos, de 2007) e o *Manual Heidegger* (uma mini-enciclopédia editada por Dieter Thomä com colaboradores, de 2003). Para Figal, já é possível falar no ano de 1975 como um marco divisório nítido:

A maioria das contribuições na pesquisa anteriores a 1975 – o ano em que o primeiro volume da obra completa foi publicado – tem daqui por diante apenas valor histórico. Só com a obra completa o pensamento de Heidegger no seu conjunto se torna acessível (Figal, 2007, p. 10).

Que a obra completa põe à nossa disposição um panorama novo, não há dúvida. Agora é possível dividir o “caminho de pensamento” de Heidegger em estações semestrais, graças ao acesso aos cursos. Hoje, a seção dos cursos está completa, com a exceção do volume 35. Não é o mesmo que dizer que todos os cursos lecionados por Heidegger estão incluídos<sup>1</sup>. Pöggeler, em um prefácio tardio ao seu livro sobre o caminho de pensamento de Martin Heidegger, afirma que a cada cinco anos Heidegger muda completamente de vocabulário e formulação (Pöggeler, 1990, p. 280). Thomä divide a obra em dezenas de unidades temáticas (Thomä, Meyer e Schmid, 2003). Mas isto nos obriga a concordar que as “contribuições de pesquisa” anteriores a 1975 têm “daqui por diante apenas valor histórico”, porque não contavam com a totalidade das fontes?

Sempre se pode ponderar que a ruptura anunciada por Figal não é tão severa, pois ele só se refere a pesquisadores, isentando os filósofos que escreveram sobre Heidegger antes de 1975 da condenação de obsolescência. O senso comum aceita esta distinção entre os explicadores de filosofia e os filósofos eles mesmos, que criam suas próprias obras. Sabemos, porém, que todo filósofo é também alguém que nos abre perspectivas inesperadas sobre a obra

---

<sup>1</sup> Talvez Heidegger tenha destruído pelo menos cinco manuscritos de cursos relativos ao seu primeiro período como professor (Van Buren, 1994, p. 15). O curso do semestre de inverno de 1933-4 *Sobre a essência e conceito de natureza, história e Estado* foi publicado no Anuário Heidegger (Denker e Zaborowski, 2010).

de outro filósofo. Consideremos, por um momento, aqueles que já receberam de Heidegger um impulso decisivo para um pensamento original. Devemos considerar que a obra de Arendt, Gadamer, Becker, Marcuse e Löwith deve ser lida apenas por si mesma? A pergunta é ainda mais aguda no que diz respeito aos críticos. Há aqueles que receberam uma influência decisiva da parte de Heidegger, mas como modelo a evitar. A lista é imensa e inclui nomes tão distintos quanto Michel Foucault, Ernst Tugendhat e Jacques Derrida. Tampouco eles tiveram acesso à obra completa. Poderiam ler “apenas” os 16 volumes que o autor publicou em vida. Daqui por diante seria preciso dizer que Habermas, Deleuze ou Blanchot criticam um Heidegger “apenas histórico”, no sentido de incompleto ou imaginário? Não precisamos aceitar as suas críticas, mas *não* por um déficit quantitativo de leitura. Um filósofo, grande ou pequeno, não lê a respeito do outro nem demais, nem de menos: lê o suficiente para ter uma relação pessoal com o texto de outrem. Esta relação pessoal é absorvida pela história da filosofia, mas não de uma vez só ou para sempre do mesmo modo.

O assunto é ainda menos claro se tentamos definir o pesquisador em filosofia. Pesquisador, segundo a compreensão corrente, é aquele que realiza um trabalho “de ponta”. Em um sentido ainda não heideggeriano, quando se fala em pesquisa, fala-se em novidade, em superação do antigo, em substituir um conhecimento obsoleto por um vigente (por exemplo, editar um volume da obra completa, ou ser o primeiro a resenhá-lo). O pesquisador de ponta já está inserido na história de todas as leituras e todos os debates que já aconteceram sobre a obra de Heidegger. Para lembrar uma das suas posições básicas, a compreensão tem sempre um caráter circular. Em *Ser e tempo*, o que vem ao discurso o faz sempre a partir de uma posição prévia, de uma visão prévia e de uma apreensão prévia. A dominância da dimensão prévia faz com todo encontrado seja, de certo modo, um reencontrado. Não se escapa ao sentido. O círculo envolvido na compreensão e no conhecimento não deve ser recusado como uma falha: “o decisivo não é sair do círculo, mas entrar nele de maneira correta” (Heidegger, 1977, p. 203). Assim, o fragmento mais recôndito de um autor nunca será totalmente inédito para o pesquisador, e ele nunca poderá saber se a sua visão é de “antes de 1975” ou de “depois de 1975”. Esta ainda é uma objeção ainda bastante neutra e diplomática

à sugestão de que já existe uma ruptura nítida entre a nossa compreensão anterior e posterior a 1975.

Permanece a pergunta sobre como se deve pesquisar em filosofia, mesmo quando aceitamos que a pesquisa tenha um caráter circular. A fenomenologia foi uma aposta na existência de problemas filosóficos que deveriam iluminar a história da filosofia, e não o contrário. Nos primeiros cursos, “pesquisa fenomenológica” significa apenas a investigação não-erudita, a busca interrogativa que parte da vida fática (cf. p. ex. Heidegger, 1994, p. 189). A partir da década de 1930, porém, Heidegger se engaja em uma interpretação metafísica da ciência moderna, e o sentido da pesquisa muda, em consequência desta nova orientação.

Vejamos o que Heidegger tem a dizer sobre a mudança nos métodos acadêmicos desde o século XIX, no curso de 1932 sobre Platão. Também se atribui a pesquisa ao cientista antigo, mas se traça uma distinção entre a pesquisa baseada no experimento (*Experiment*) e no ensaio (*Versuch*). O cientista antigo conduz experimentos, não ensaios<sup>2</sup>. Depois disso, a noção de pesquisa é reservada para nomear o que o cientista moderno faz, mas a direção geral do argumento é a mesma. No ensaio *A época das imagens de mundo*, que teria sido escrito seis anos mais tarde, diz-se da pesquisa que ela é nada menos que a “essência da ciência” moderna (Heidegger, 2003, p. 77). A tecnociência é uma forma de metafísica, pois tem uma compreensão prévia do ser do ente a ser encontrado e a projeta sobre os entes. Mas a sua essência é a pesquisa porque esta confirma a possibilidade de tal tratamento apriorístico. A pesquisa franqueia esferas. A pesquisa é a formulação de novos conceitos que

---

<sup>2</sup> “A *descoberta da natureza* que se consumou no começo da modernidade com os trabalhos de Galileu, Kepler e Newton: em que ela se funda, propriamente? Não, como na maior parte das vezes se pensa, na condução do experimento. A pesquisa natural antiga também ‘experimentou’ [Contudo, há uma diferença essencial entre ensaio e experimento]. O fundamento tampouco se encontra em que agora as relações quantitativas de massa são buscadas, ao invés das qualidades ocultas das coisas (escolástica), como ouvimos dizer frequentemente. Mediram e contaram também os antigos e até os medievais. O fundamento tampouco é a matematização, mas o que esta pressupõe. O que aconteceu de decisivo é que se consumou um projeto que açambarcou mediante um salto prévio o que daí por diante se entenderia, de maneira geral, o que se deve entender por natureza e por processo natural: uma totalidade de movimentos de pontos de massa, determinada espaço-temporalmente” (Heidegger, 1997, p. 61).

façam uma ponte entre os conceitos básicos de uma ciência e o novo território a ser conquistado<sup>3</sup>.

O exemplo abaixo não é de Heidegger, mas ilustra o que entendo por conquistar novos âmbitos da realidade. Torricelli percebeu que a mecânica de Galileu poderia ser estendida ao tratamento da água e que o experimento galileano sobre o peso do ar poderia ser levado adiante. Seja aplicando as investigações sobre projéteis ao movimento de jatos d'água, seja comparando a superfície da Terra com o fundo de um oceano (e vice-versa), ignorou o que antes se considerava uma diferença elementar entre água, ar e terra. Torricelli aprofundou o apriorismo galileano: âmbitos diferentes da realidade podem ser progressivamente abarcados por uma concepção previamente niveladora. O trabalho de ponta tem um componente de novidade, já que lida com entes novos, ainda não descritos, mas tem um componente central de reafirmação de conceitos básicos de uma ciência.

Seria injusto atribuir a Figal uma abordagem técnica da obra de Heidegger baseando-se em uma única palavra ou frase. Mencionei sua declaração só para introduzir a noção da pesquisa tecnocientífica como exemplo de circularidade niveladora. Ela ao mesmo tempo produz resultados novos (do ponto de vista ôntico) e apenas confirma o que já se sabe (do ponto de vista ontológico). Prevalece o componente intrínseco de nivelamento e dominação, pois, como se sabe, para Heidegger o ente só se desabriga em seu ser e de tal modo que esta dimensão é a mais decisiva. A pesquisa tecnocientífica é incapaz de produzir a sua própria refutação. Diante do fracasso no plano dos resultados, a pesquisa reage propondo novas leis, que, no entanto, não rompem com o modo como o ser da natureza é considerado. Vale hoje o mesmo que Kant disse a respeito da descoberta fundamental dos pioneiros da ciência moderna: o traço básico da natureza é a sua regularidade. Esta última, por sua vez, não é um predicado ôntico, e continua a ser atribuída ao ente

---

<sup>3</sup> “A essência da pesquisa consiste no fato de o conhecimento se instalar em um âmbito do ente, da natureza ou da história, enquanto procedimento. Procedimento não significa, aqui, apenas o método ou processamento, pois cada procedimento exige de saída uma esfera dentro do qual se move. Mas o procedimento básico da pesquisa consiste precisamente em franquear tal esfera. Ele se consoma através da projeção de um traço fundamental de algum âmbito do ente: por exemplo, quando, na natureza, um traço básico dos processos naturais é projetado” (Heidegger, 2003 [1977], p. 77).

mesmo quando o que o cientista diz sobre o seu trabalho não é o que ele faz – isto é, usar equações. Agora, Heidegger já não afirma que havia pesquisa na física antiga. Só há pesquisa onde são pensadas leis da natureza, mas a física antiga só conhece regras<sup>4</sup>. Não faz sentido falar em pesquisa onde não existe um projeto prévio do ser do ente que é adaptado, mas de maneira basicamente sempre idêntica a si mesma, aos novos casos, dados empiricamente.

Sob o impacto da ciência moderna, a pesquisa histórica se transforma no século XX. A pesquisa, no âmbito das humanidades, se transforma no acúmulo de fontes:

Se ouvimos dizer muitas vezes hoje ‘é, neste meio tempo desde o séc. XIX] o progresso da ciência pôs a descoberto uma tal quantidade de materiais e conhecimentos que um indivíduo não pode mais realizar uma síntese’, então se deveria objetar, em primeiro lugar: que se fale de síntese mostra que não se está compreendendo do que se trata. Certamente não se trata de uma redação resumida que abarque tudo! Em segundo lugar, que o argumento é uma deturpação. Que o material e a pesquisa tenham crescido tanto não é o fundamento para a impossibilidade para uma relação real com a história, mas, ao contrário, já a consequência de um empobrecimento que já dura muito tempo, e um enfraquecimento do ser-aí humano (Heidegger, 2003, p. 63).

Alguém poderia dar o próprio Heidegger como exemplo de um leitor voraz, talvez o mais voraz da história da filosofia, e alguém que jamais defenderia a ignorância contra o saber. Decerto. Do mesmo modo, o exemplo de historiador cuja pesquisa de fontes é insuficiente, se medida por padrões atuais, é ninguém menos que Jakob Burckhardt. Um pouco à maneira de Nietzsche, Heidegger escreve que:

Um homem do nível de Jakob Burckhardt não é um grande historiador, um historiador em sentido próprio, ao invés de um mero erudito, porque leu fontes aleatórias e as transcreveu,

---

<sup>4</sup> “A regra é aquilo que, nos fatos, permanece, e o que enquanto tal é constante nas suas modificações. A lei é aquilo que é constante nas modificações junto com a necessidade do seu desenrolar. Os fatos se tornam os fatos que são, pela primeira vez, ao adentrar o âmbito de visão da regra e da lei. A pesquisa factual no domínio da natureza é, em si, a instalação e comprovação da regra e da lei” (Heidegger, 2003[1977], p. 80).

nem porque descobriu um manuscrito em algum lugar, mas porque deixou que trabalhasse em si um olhar essencial, previamente abarcante, sobre o destino, a grandeza e a aflição humanas, sobre os condicionamentos e os limites da ação humanas – em suma: uma compreensão prévia do *acontecer* do que chamamos história, isto é, do *ser* deste ente (Heidegger, 1988, p. 62-63).

A investigação histórica desejável deixa que trabalhe em si mesma uma compreensão prévia do ser da história. Não discutirei a filosofia da história de Heidegger aqui, mas sublinharei apenas como se podem compreender estas palavras no âmbito das considerações precedentes. A investigação histórica nunca poderá escapar da circularidade. Não existe historiografia pura, pois o historiador sempre parte de alguma concepção prévia do ser da história, nem que seja a concepção da suficiência do acúmulo de fontes como garantia da superioridade de uma apresentação sobre outras. Subjaz ao apetite indiscriminado por fontes uma compreensão niveladora da história. Existe uma compreensão prévia de um tipo que sufoca o compreendido, e uma que permite que ele se mostre. A circularidade na investigação histórica em sentido próprio está fundada em uma tomada de posição explícita sobre o lugar e o sentido de épocas inteiras. Mesmo que alguém torça o nariz para a pretensão heideggeriana a ter alcançado o verdadeiro sentido da história (e não apenas da helenidade), pelo menos ela tem, em relação a uma historiografia supostamente neutra, as vantagens da transparência e da reflexividade.

Por tudo o que foi dito até agora, parece que Heidegger deixa de considerar o filósofo como um tipo de pesquisador. Uma pesquisa filosófica passa a ser quase uma contradição em termos, conforme a pesquisa do tipo técnico-científico se caracteriza por encobrir o ser do pesquisado. O que Heidegger faz com outros autores, pelo menos segundo a intenção, é o oposto de um encobrimento. Não apenas trata-se de deixar que o texto diga o que já diz, mas este deixar só é possível a partir de uma certa concepção do ser da história da filosofia.

Heidegger catapultou Nietzsche e Hölderlin ao posto de autores obrigatórios. Sempre se pode dizer que o reconhecimento da importância de Hölderlin e Nietzsche adveio de um esforço coletivo, e que seria apenas uma questão de tempo. A força da leitura de

Heidegger adviria, em grande parte, do seu acesso à letra do texto em uma época em que este ainda era um privilégio de poucos. Sempre se poderia dizer que Heidegger teve a sorte histórica de estar por perto quando os manuscritos do arquivo Nietzsche em Weimar eram reunidos em sua totalidade. Heidegger visitou o arquivo Nietzsche em Weimar pela primeira vez em 1934 e em 1935 recebeu um convite para participar ativamente da primeira comissão encarregada de organizar a obra completa de Nietzsche. Trabalhou entre 1936 e 1938 diretamente com os originais depositados no arquivo de Weimar e com cópias de originais que ele levou para Friburgo. Ao perceber que uma edição não censurada não seria possível, retirou-se do projeto (Heinz, 1986, p. 252-254). A edição nazista nunca foi publicada. Na década de 1950, Karl Schlechta, que fazia parte da comissão, publicou a primeira edição das obras de Nietzsche. A polêmica sobre as origens do idealismo alemão foi levantada por Rosenzweig já em 1917, com a publicação do fragmento *O programa de sistema mais antigo do idealismo alemão*. Talvez ela tenha começado a reservar a Hölderlin um lugar na história da filosofia pós-kantiana, independentemente das interpretações de Heidegger. A partir de 1923, Hellingrath tirou do esquecimento as odes e elegias de Hölderlin, deixando ver as obras-primas que muitos consideravam apenas frutos da loucura.

A especulação sobre o que poderia ter sido é livre. O certo é que, depois de Heidegger estes autores não são apenas lidos, mas são lidos *filosoficamente*, o que a simples precedência ou ineditismo da sua interpretação jamais garantiriam. Conhecemos a hipótese heideggeriana segundo a qual Nietzsche apontou a urgência de superação da metafísica (sem levá-la a cabo). Se vemos Hölderlin hoje como o poeta-filósofo por excelência, movido pela consciência (no sentido de *awareness*, não no sentido de *consciousness*) de não fazer mais parte de um mundo habitado pelo divino, isto se deve também em grande parte a Heidegger. Até um crítico acerbo como Lacoue-Labarthe (1998, p. 4) reconhece que sua leitura de Hölderlin é “*filosoficamente decisiva*”. O trabalho de garimpagem dos textos e o ineditismo de uma apresentação em conjunto de obras até então comentadas fragmentariamente foi moldado pela interpretação, e vice-versa. A interpretação permitiu que se falasse em uma obra completa. As interpretações heideggerianas têm um componente

importante de cotejamento das muitas variantes dos manuscritos, mas este esforço está atrelado a uma visão.

A leitura que Heidegger faz de outros autores é tão concentrada que quase se pode reduzir a um *slogan* (“o último metafísico”, “o poeta dos deuses fugidos e vindouros”). Talvez se possa fazer o mesmo com ele. Fazer pela obra póstuma de Heidegger o que ele fez pelos póstumos de outros autores exigiria uma capacidade semelhante de encontrar uma chave de leitura. Sabemos que a visão de Heidegger posterior à famosa viravolta, ilustrada no presente comentário pelos textos sobre a pesquisa, é que a essência da história (aquilo que realmente “acontece”) são os modos como o homem se abre ou se fecha para o desencobrimento do ente no seu ser. A história humana ou é a história do voluntarismo e domínio técnico do ente ou é, ao contrário, a escolha humana de “deixar ser” e renunciar ao domínio do ente e à luta mortal entre visões de mundo. Um diálogo verdadeiro de pensamento com Heidegger já não se filiaria literalmente à sua visão da história essencial como história da interpelação do homem pelo ser – mas ainda não sabemos em nome de que a noção de história do ser seria reinterpretada.

## Referências

DENKER, Alfred e ZABOROWSKI, Holger (Ed.). *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente und Interpretationen*. Friburgo e Munique: Verlag Karl Alber, 2010 (Heidegger Jahrbuch v. 4 e 5).

FIGAL, Günther. *Einleitung*. In: HEIDEGGER, Martin. *Heidegger Lesebuch*. Herausgegeben mit einer Einleitung von Günter Figal. Francoforte do Meno: Klostermann, 2007, pp. 9-43.

HEIDEGGER, Martin. Die Zeit des Weltbildes. In: HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Francoforte do Meno: Klostermann, 2003, pp. 75-113 (GA 5).

\_\_\_\_\_. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. Francoforte do Meno: Klostermann, 1994 (GA 61).

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Francoforte do Meno: Klostermann, 1977 (GA 2).

\_\_\_\_\_. *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Francoforte do Meno: Klostermann, 2003 (GA 34).

HEINZ, Marion. Nachwort der Herausgeberin. In: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*. Francoforte do Meno: Klostermann, 1986, pp. 247-254 (GA 44).

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. Avant-propos. In: LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *Métaphrasis suivi de Le théâtre de Hölderlin*. Paris: PUF, 1998, pp. 1-6.

PÖGGELER, Otto. Afterword to the Second Edition. In: PÖGGELER, Otto. *Martin Heidegger's Path of Thinking*. MAGURSHAK, Daniel e BARBER, Sigmund (trad.). Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1990, pp. 259-288.

THOMÄ, Dieter, MEYER, Katrin, SCHMID, Hans Bernhard. *Heidegger-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Estugarda: J. B. Metzler, 2003.

VAN BUREN, John. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington e Indianápolis: Indiana UP, 1994.

# OBRA DE ARTE, MUNDO E TERRA

## EM A ORIGEM DA OBRA DE ARTE

---

*Cláudio Reichert do Nascimento*

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil  
claudioreichert83@gmail.com

### **Introdução**

Heidegger inicia *A origem da obra de arte* apontando para a existência de uma relação recíproca entre o artista e a obra de arte. Ele diz que o artista é a origem da obra de arte e esta é a origem daquele. A relação recíproca entre eles dá-se em razão de um terceiro, que é, na verdade, primeiro, qual seja: a arte. A pergunta pela origem da obra de arte é a pergunta pela essência da arte, a qual é procurada através da obra. A obra de arte está presente como as demais coisas e todas as obras têm o caráter de coisa, então, pergunta-se: a obra de arte é uma coisa a qual se agrega algo outro ou ela é no fundo algo de outro e nunca uma coisa? Segundo Heidegger, antes de determinar isto é preciso perguntar o que é uma coisa.

Segundo Gadamer<sup>1</sup> (2007, p. 73), Heidegger inicia a investigação acerca do que é a arte por intermédio do caráter coisal da obra de arte, em razão de certo pensamento corrente vindo do neokantismo que considerava a obra de arte como uma coisa, e somente em vista disto ela poderia significar algo outro, como um símbolo que remete para algo, ou como alegoria, que dá a entender algo outro. Considerar a obra de arte a partir do seu caráter de ser-coisa fazia parte do modelo ontológico que era dado pelo primado sistêmico do conhecimento científico. A significação que se adscrive à obra de arte e o valor que ela tem são considerados como

---

<sup>1</sup> Referimo-nos à introdução feita por Gadamer para a edição alemã de *A origem da obra de arte* de Heidegger (GADAMER, Hans-Georg. Zur Einführung. In: HEIDEGGER, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart: Reclam, 2003). Vamos utilizar a tradução do texto de Gadamer feita por Laura de Borba MOOSBURGER (2007), que se encontra no interior de sua dissertação.

suplemento à sua validade que é de ordem subjetiva, não fazendo parte nem de algo que surge de uma doação originária contida nela própria, nem de uma verdade objetiva que se conquista a partir dela. Apenas a coisalidade seria o suporte para tal valor adscrito à obra de arte. A concepção de estética desse período afirmava que a obra de arte estava embasada no caráter de coisalidade sob o qual a formação estética se dava como superestrutura. Segundo Gadamer (2007, p. 73), “Heidegger prossegue com essas opiniões ontológicas prévias ao perguntar pela coisalidade da *coisa*”. Nesta direção, Heidegger vai retomar três interpretações a respeito da coisalidade da coisa, correntes na tradição, as quais são expostas abaixo.

### **As três interpretações sobre a coisalidade da coisa e a obra de arte**

Conforme a primeira interpretação apresentada por Heidegger, a coisa se define pelas suas propriedades. A coisa é dita através de uma proposição enunciativa, que possui a estrutura sujeito e predicado. Assim ela seria expressa pela estrutura da proposição. Contudo permanece, até então, indeterminado o que é primeiro, isto é, a estrutura da proposição ou a estrutura da coisa. No fundo, diz Heidegger, nem a estrutura da proposição, nem a estrutura da coisa, serve de padrão para o projetar de uma através da outra, em outro termos, nem a estrutura da proposição é padrão para a estrutura da coisa, nem a estrutura da coisa é padrão para a estrutura da proposição. A coisa enquanto suporte de suas características não atinge sua coisalidade, aquilo que ela é. Para que a coisa, de fato, mostre o seu caráter coisal, deve-se afastar tudo o que se queira colocar como concepção ou enunciado entre nós e a coisa.

No que tange a segunda interpretação, a coisa é vista como a unidade da multiplicidade do que é dado aos sentidos. A segunda interpretação é refutada, porque não nos deparamos inicialmente com um ruído que a tempestade produz, como uma afluência de sensações. Nós topamos antes com o evento, com o fato que ocorre. Somente nos afastando dele é que poderíamos perceber estas sensações como uma espécie de ouvir abstrato (Heidegger, 1999, p. 19). O problema desta interpretação está no caráter de imediatez que se quer atribuir às coisas em relação a nós.

A terceira e última interpretação expõe que a coisa deve deixar ser no seu ser-em-si. A materialidade é que dá a consistência, o colorido, o sonoro, a dureza – características que poderíamos atribuir à coisa. No tomar a coisa como matéria já está implicada a forma. A consistência, por exemplo, decorre da conjunção entre matéria e forma. Com a terceira interpretação chega-se, segundo Heidegger, à determinação do conceito de coisa. Deste modo, o caráter de coisa na obra de arte pareceu que poderia, de agora em diante, ser respondido. O caráter coisal da obra de arte é justamente a matéria que nela consta (Heidegger, 1999, p. 19). Todavia, Heidegger duvidava que o conceito de coisa fornecido pela terceira interpretação pudesse responder o caráter coisal da obra de arte, porque via com desconfiança o conceito de obra como *matéria enformada*.

Heidegger afirma que a relação entre matéria e forma é o que fundamenta o esquema conceitual que é empregado para toda a estética e teoria da arte. Contudo, essa concepção corrente na maneira de perceber a arte não prova que o par matéria/forma pertença originariamente ao seu âmbito, porque este par conceitual foi empregado pela tradição metafísica a todo e qualquer ente. Todavia, entendido como aquilo sobre o qual todo o ente repousa – qualquer que seja o ente, ele é dotado de matéria e forma –, o par conceitual coloca o seguinte problema: a tradição metafísica pressupõe que os entes possuem matéria (isto é: algo material que apresenta uma dada forma) e forma (a ordenação das partes da matéria), porém é necessário conceituar o que é o ente, para então respondermos se todo o ente é a reunião de forma e conteúdo. Por que isso é necessário? Porque alguns entes, aos que chamamos instrumento são produzidos com vistas a algo, e a doação do tipo de forma, bem como a escolha da matéria se funda na serventia do instrumento (Heidegger, 1999, p. 21). No entanto, o instrumento não é uma mera coisa, porque ser uma “mera coisa” é estar privado do caráter de serventia e fabricação, ou seja, é um diante-da-mão; e o instrumento define-se enquanto tal a partir do seu traço de utilidade, de manualidade. Em conformidade com *Ser e tempo*, o ente que tem o caráter de mera coisa equipara-se ao que Heidegger chamara de diante-da-mão (*Vorhandenheit*) ou presentidade.

O conceito de coisa que procura descrever o ser-coisa na sua coisalidade, isto é, naquilo que *é* alguma coisa, não responde

satisfatoriamente ao que o ente é, porque as interpretações correntes tenderam a definir o ente no seu aspecto de instrumento, isto é, na sua serventia. Disso decorre também a preponderância da interpretação do ente como sendo alguma coisa *para...* (instrumento), e em conformidade com seu uso ajustam-se a forma e a matéria. O problema da interpretação da coisalidade da coisa como matéria enformada, bem como das outras duas, é que a determinação tanto da coisa e do instrumento quanto da obra em particular e do ente em geral ocorre por meio das propriedades, da multiplicidade de sensações e do caráter de matéria enformada. Precisamente, o problema da interpretação da coisa como matéria enformada, que se acha em especial ligada ao caráter de serventia do instrumento, trata-se de uma interposição à definição do que a coisa é. Gadamer (2007, p. 73) diz que entre as três formas de compreender a coisa (suporte de propriedades, unidade de diversidade de sensações, matéria enformada), é a matéria enformada que de imediato traz algo esclarecedor, porque ela está vinculada à elaboração de alguma coisa que pode ser empregada por nós, isto é, serve para nossos fins, porém, a coisa é dada como uma mera coisa que subsiste, onde o caráter de serventia não tem relevância, impedindo que se pense seja o coisal da coisa, seja o instrumental do instrumento.

A definição de coisa por meio do ser-instrumento do instrumento é sempre obstaculizada pelo seu caráter de uso, assim não é possível determinar o que a coisa é, pois será sempre tributária da interpretação que já aponta para o instrumental. Se se adere a esta definição de coisa para dizer o que a obra de arte é, ela tem de ser concebida como tendo uma serventia, uma função em mostrar a coisa, como se estivesse ali para representar algo. Porém, com isso não se quer negar o caráter coisal da obra de arte, pois a realidade dela mais próxima é a característica coisal. A questão é que a tentativa de definir a obra de arte e a essência da arte pelo desvio da coisalidade da coisa não alcançou seu objetivo, porque, como vimos, o conceito de coisa encontra-se obnubilado pelas interpretações da tradição, que, no entender de Heidegger, não dão conta de expressar o que a coisa é. Portanto, o que resultou destas interpretações foi uma concepção de coisa derivada da essência do instrumento, enquanto algo composto de forma e conteúdo (matéria enformada), que se define pela serventia e é produzido pelo homem.

Ademais, há a prevalência em interpretar o ente a partir do ser-instrumento, mas, segundo o filósofo alemão, tal prevalência interpretativa tem de ser avaliada com atenção por estar vinculada ao ente como simplesmente dado (diante-da-mão). Portanto, a pergunta pelo caráter instrumental sobre aquilo que o instrumento é tem de ser posta a partir da obra (Heidegger, 1999, p. 29).

Ainda que permaneça em aberto a indagação acerca do que a obra de arte é, não se perdeu de vista que ela é algo que em geral é, e mais do que isso, ela não é uma mera coisa, tampouco o objeto de apreciação estética, mas sendo ainda considerada como coisa, esta tem de ser buscada naquilo que a obra de arte é enquanto obra. Como aponta a seguinte passagem: “Se assim é [se o caráter coisal pertence ao ser-obra da obra], então o caminho para uma definição da realidade com caráter coisal da obra não é um caminho que leva à obra através da coisa, mas antes, ao invés, um caminho que leva à coisa através da obra” (Heidegger, 1999, p. 30).

O expediente adotado por Heidegger (1999, p. 31) é o de tentar determinar a coisalidade na obra, a qual somente poderia ser encontrada quando o puro estar-em-si-mesma da obra de arte estivesse claramente manifesto. Todavia, para se alcançar o estado puro da obra de arte – o puro estar-em-si-mesma – requereria que ela fosse afastada da relação que mantém com os outros entes. Na visão de Heidegger, o autêntico intento do artista é deixar a obra ser-em-si-mesma, tornando-se ele próprio indiferente em relação a ela. Contudo, embora as obras figurem em coleções e desperte o interesse dos críticos, dos colecionadores e historiadores da arte, elas não repousam mais em si mesmas, como no momento em que foram criadas, porque o mundo ao qual pertenciam ruiu. As obras de arte permanecem, então, tão somente no âmbito da tradição e da conservação. Com isso, Heidegger não quer dizer que a obra de arte perdeu o seu ser-em-si-mesma, mas que este modo de ser é diferente daquele estágio primeiro que se dera no mundo em que ela pertencera e que ruiu. Desta maneira, a obra encontra-se desenraizada. Heidegger afirma que a obra de arte está em relações, porém sem deixar claro de que tipo elas são. O que deve ser destacado é a relevância que Heidegger confere a seguinte tese, qual seja: a obra de arte abre uma abertura, que é uma abertura para o acontecer da verdade. Ele diz: “Na obra, o acontecimento da verdade estava em obra” (Heidegger, 1999, p. 32).

O filósofo alemão literalmente afirma que a investigação pela origem da obra de arte, ou seja, pela essência da arte concerne às grandes obras, e de acordo com os exemplos empregados pode-se ter uma noção a respeito das obras de arte que ele considerava “cânones” da cultura ocidental, quais sejam, os poemas de Hölderlin, a poesia trágica de Sófocles, o templo de Netuno, e o quadro de Van Gogh, onde o pintor holandês retrata os sapatos de camponês. A partir desta tela, Heidegger vai expor a realidade da obra de arte como determinada pelo acontecimento da verdade que está em “obra” nela, e vai considerar que o acontecimento é o combate entre a terra – de onde o ente se mostra e se retrai – e o mundo – como solo histórico de onde irrompe as decisões humanas. É por meio do combate que a verdade como abertura desoculta o ente que já se mostra, em alguma medida, no aberto do ser do ente enquanto tal.

### **Obra de arte: terra e mundo**

A fim de tornar visível o caráter de serventia do instrumento, Heidegger recorre à representação pictórica feita por Van Gogh conhecida como *Sapatos*. Contudo se tomarmos a obra de arte de Van Gogh como mera representação em nada avançamos no que tange ao caráter de ser-obra da obra de arte, nem na sua relação consigo mesma como abertura para o acontecer da verdade, nem se mostra o ser-utensílio do utensílio, porque, com efeito, é a obra que exprime o que o instrumento é. O instrumento é um ente que nos é familiar porque o ser-instrumento do instrumento exprime-se na sua serventia, ou melhor, em seu caráter de instrumento (confiabilidade)(Gadamer 2007, p. 73; Heidegger, 1999, p. 24-26). Em *Ser e tempo*, Heidegger já havia dito que o modo de diante-damão de um objeto deriva do modo de ser do instrumento que se dá no manuseio. Neste sentido, em *A origem da obra de arte*, ele aparentemente continua na mesma direção ao tomar o ente que se exprime na serventia (instrumento) (Duque-Estrada, 1999, p. 71-72).

De acordo com a interpretação de Moosburguer (2007, p. 113), ao tomar a obra de arte de Van Gogh como exemplo, Heidegger quer unificar a pergunta pela essência do natural, do instrumental e da obra, além disso, não se centra numa comparação entre regiões distintas do ente (natural, instrumental, artístico), e sim destaca o

ajunte entre os entes que ocorrem na própria obra. O que está em obra na obra de arte é a “abertura do ente no seu ser: o acontecimento da verdade” (Heidegger, 1999, p. 29), e este é o caso dos sapatos de Van Gogh. Não é a mera reprodução de um instrumento que se exprime na serventia de cobrir e calçar os pés, ao contrário, no instrumento, e no seu caráter instrumental que se dá na sua utilidade, aparece a terra e o pertencimento dele ao mundo do camponês que o emprega. Como ilustra a bem conhecida passagem de *A origem da obra de arte*:

Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a umidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. No apetrecho [instrumento] para calçar impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta do trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no Inverno. Por este apetrecho [instrumento] passa calado o temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o tremor ante a ameaça da morte (Heidegger, 1999, p. 25).

É no ser obra da obra que se revela aquilo que os gregos chamavam *physis*, a natureza. A *physis*, diz Heidegger, é a clareira sobre a qual e no qual o homem funda o seu habitar: “na e sobre a terra, o homem histórico funda o seu habitar no mundo” (Heidegger, 1999, p. 36). Seja no quadro de Van Gogh, seja no templo grego, ambos exibem o que leva à coisa através da obra e não da coisa para a obra, porque na obra de arte acontece o desencobrimento do ente, isto é, a verdade do ente (Heidegger, 1999, p. 29). No habitar que a terra funda se “ergue”, num sentido de desencobrimento, “os passos do trabalhador”, “a umidade e a fertilidade do solo” por meio do ser-instrumento do instrumento sapato, bem como “a claridade do dia, a imensidade do céu”, em contraste com o repousar do templo grego que está fincado na rocha.

Heidegger expõe que o ser-obra da obra apresenta dois traços essenciais. O primeiro traço do ser-obra é a sua coisalidade que é imediata desde o primeiro contato que temos com ela, como

acontece, por exemplo, quando olhamos para uma tela que faz parte do acervo de uma galeria de arte. Neste contexto, dizemos que ela se instala. Contudo, há um segundo sentido de “instalar” que é capital para compreender o caráter de ser da obra. A obra arquitetônica que é erigida, a encenação da poesia trágica que é encenada também *instala*, porém, esta instalação, que é o segundo traço do ser-obra da obra, é o erigir um *mundo* a partir da própria obra de arte e mantê-lo numa permanência que domina (Heidegger, 1999, p. 34).

Neste contexto, o que significa “verdade”? A verdade é a essência do verdadeiro. Heidegger deriva o conceito de “verdadeiro” do conceito de essência. Por sua vez, a essência “consiste naquilo que o ente *é* na verdade”. Assim, “a essência verdadeira de uma coisa define-se a partir do seu ser verdadeiro, a partir da verdade do respectivo ente”. Entretanto, não se trata de buscar o que caracteriza a verdade da essência, mas qual é a essência da verdade (Heidegger, 1999, p. 40). A essência da verdade depende da verdade enquanto desencobrimento e o desencobrimento do ente sempre é um acontecimento. Um dos modos como a verdade acontece é o ser-obra da obra. A verdade acontece como obra (Heidegger, 1999, p. 46).

A tarefa que se impõe é buscar saber o que é a obra de arte em sua realidade, em seu caráter real, e, assim, estabelecer a essência da arte. Heidegger indica que a realidade da obra está no seu ser suporte do acontecer da verdade. “O caráter-de-obra da obra consiste no seu ser-criada pelo artista” (Heidegger, 1999, p. 46), então, ao invés de isolar a obra de arte dos demais entes a fim de se estabelecer o que é o estar-em-si-mesma, fica patente que o seu estar-em-si-mesma reside no caráter de ser-criada da obra. Por conseguinte, a origem da obra de arte deve ser investigada no processo de criação que faz dela um ser-criado. Entretanto, o caráter de ser-criado da obra de arte não é produzir enquanto fabricação, mas produzir enquanto criação, porque, ainda que de maneira apressada, poderíamos ser levados a considerar que a criação da obra de arte se aproxima da fabricação da manufatura, estes dois modos de produção se distinguem, porque a expressão grega *techné*, na interpretação heideggeriana, não tem o sentido de manufatura, arte ou trabalho técnico. Para Heidegger, a *techné* é um modo de saber, cuja essência deste saber está no desencobrimento do ente, mais do que isso, no produzir do ente, no trazer-lhe do encobrimento para o desencobrimento.

A obra enquanto obra instala um mundo, onde o instalar não é um mero colocar, mas sim uma abertura. O ser-obra da obra produz. Para esclarecer de que modo é esta produção Heidegger retorna mais uma vez mais ao instrumento. Em alguma medida, o instrumento está próximo da obra, porque ambos são produzidos pelo homem. Todavia, a produção do instrumento é da ordem da manufatura, da fabricação, e a matéria que o compõem e da qual ele se utiliza na serventia desaparece no ser-instrumento do instrumento. Por seu turno, a obra em seu ser-criada deixa emergir, na abertura do mundo da obra, a dureza da matéria que a rocha é, o brilho do metal, a ressonância do som, etc. É esse deixar emergir, o fazer ressair da obra que se chama terra. Portanto, o caráter-de-obra da obra, no seu ser-criada, produz a abertura do aberto, que é o mundo. Aí ocorre o acontecimento da verdade, isto é, o desencobrimento do ente que no habitual é oculto, é encoberto, mas na obra é desvelado.

Heidegger (1999, p. 38) expressa que a terra é a clareira onde “o homem funda o seu habitar”, isto é, como “suporte”, como guarida à obra que desvela um mundo, que está desde sempre vinculado à terra. Porém, de que ordem é este mundo que é aberto pela obra? Tanto no parágrafo §14 de *Ser e tempo*, quanto em *A origem da obra de arte*, mundo não é uma coleção de objetos ou o âmbito onde eles se dão, mas o “âmbito” que circunda o existente humano na sua condição finita. O mundo é o inobjetual, onde se lança o horizonte histórico. Heidegger deixa isto evidente com a referência que faz ao templo grego. Enquanto obra de arte, “o templo, no seu estar aí (*Dastehen*) concede primeiro às coisas o seu rosto e aos homens a vista de si mesmos” (Heidegger, 1999, p. 33), ou seja, enquanto obra arquitetônica, o templo grego revela a força da tempestade que oferece resistência à rocha que o compõe, ou ainda, o templo tem o brilho da sua rocha revelado pelo sol. Além disso, a obra exhibe esta abertura de mundo por meio da qual, dito de modo genérico, o homem grego via a natureza e a si mesmo por meio do templo. O templo não é o mero amontoado de matéria sob uma dada forma, mas muito mais do que isso, ele “congrega em torno de si a unidade das vias e das relações, nas quais nascimento e morte, infelicidade e prosperidade, vitória e derrota, resistência e ruína, ganham para o ser humano a forma do seu destino” (Heidegger, 1999, p. 32-33). A obra de arte deixa emergir o mundo, cujo é aberto

na abertura que a obra templo exhibe. Assim, por seu estar-em-si, a obra de arte pertence ao seu mundo, o qual, por seu turno, está presente nela (Guignon, 1989, p. 111-112; Dreyfus, 2005, p. 410-411; Gadamer, 2007, p. 73). Desta maneira, o estar em relação, próprio da obra, é o estar em relação com o mundo que se desvela na abertura que ela proporciona, contudo esta abertura ocorre pelo combate entre o mundo e a terra que é o acontecer da verdade, cujo acontecer é o que está em obra na obra.

Em *Ser e tempo*, a natureza vem ao encontro como à-mão, quando “o rio é represa” e “o vento é vento nas ‘nas velas’”. A natureza pode ser determinada e descoberta apenas como diante-da-mão ou presentidade (*Vonhandenheit*) (Heidegger, 2009, p. 119), porém em *A origem da obra de arte*, ela ganha grande destaque junto à obra de arte, na qual “o mundo funda-se na terra e a terra irrompe através do mundo” (Heidegger, 1999, p. 38). Gadamer não deixa de expressar certa surpresa no surgimento do conceito de terra como aquele que se opõe ao conceito de mundo, como lemos a seguir:

O conceito de *mundo* já era, então, desde antes um dos conceitos hermenêuticos condutores de Heidegger. O mundo como o todo de relações do projeto do ser-aí desenhava o horizonte que precedia todas as projeções do cuidado do ser-aí humano. O próprio Heidegger citou a história desse conceito de mundo e especialmente o sentido antropológico do novo testamento desse conceito, como ele próprio o utilizava, totalmente diferente do conceito da totalidade do diante-da-mão e historicamente legitimado. Mas o surpreendente, então, era que esse conceito do mundo tinha no conceito de *terra* um contra-conceito [*Gegenbegriff*]. Pois enquanto que o conceito do mundo, como o do todo no qual se insere a auto-interpretação humana, era passível de se elevar a uma intuição evidente a partir da autocompreensão do ser-aí humano, o conceito de terra soava como uma entoação primordial mítica e gnóstica, que teria direito de cidadania no máximo no mundo da poesia (Gadamer, 2007, p. 69).

A instituição do mundo e a produção da terra pertencem uma à outra, contudo, na unidade do ser-obra. A relação que há entre o mundo e a terra na obra é uma relação de oposição, mas também de inseparabilidade. Quando procuramos pelo estar-em-si da obra buscamos a unidade do ser-obra que instaura um mundo produzindo a terra. Na unidade da obra se mostra o combate entre

mundo e terra, e ela própria acontece e permanece neste confronto. Mundo e terra combatem, são opostos, contudo um precisa do outro: “o mundo funda-se na terra e a terra irrompe através do mundo” (Heidegger, 1999, p. 38). No que concerne à verdade como desocultação do ente (do ser), não somos nós que supomos o irromper do ente, com efeito, somos nós que estamos atrelados ao acontecimento de abertura do ser do ente, como afirma Casanova (2002, p. 334), “tudo o que o ser-aí é e pode-ser” decorre desta configuração da abertura do ente que provem da totalidade dele mesmo, isto é, a clareira, desde onde o ente se desoculta como acontecimento e “garante a nós, homens, um acesso em direção ao ente, que nós próprios somos” (Heidegger, 1999, p. 42).

## Conclusão

O conceito de terra, que Heidegger retoma a partir da poesia de Hölderlin, é uma tentativa de ampliação do pensamento heideggeriano frente a alguns limites do projeto da ontologia fundamental, no qual diversas formas de ser que, segundo Gadamer, não são nem historiais, nem entes diante-da-mão, não teriam um lugar adequado (Gadamer, 2007, p. 68-69). Entre estas formas de ser que teriam ficado à margem do fenômeno hermenêutico da auto-compreensão estariam a atemporalidade das relações matemáticas, a atemporalidade da natureza que obedece necessariamente à repetição em círculo, bem como a atemporalidade da arte que se estende na distância temporal. A ausência dessas formas de ser do projeto de *Ser e tempo* parecem caracterizar, então, conforme Gadamer, os limites da ontologia fundamental heideggeriana.

Ademais, em *A origem da obra de arte*, mundo é “onde” dá-se a abertura do ser-aí histórico como acontece em *Ser e tempo*, porém, conforme Moosburger (2007, p. 130), “não mais como um caráter existencial”, porque, em *Ser e tempo*, o mundo, como o todo de relações do ser-aí, prescindia e não tinha nenhum vínculo com o conceito de terra, uma vez que o ser-aí como ser-no-mundo não significava qualquer enraizamento do homem à terra. Portanto, o conceito de mundo ganha um novo sentido porque o próprio horizonte de abertura do mundo, isto é, como acessibilidade aos entes, é dada em conjunção com a terra. Em *Ser e tempo*, o mundo se manifesta porque, em alguma medida, ele “já deve ter-se aberto”.

Assim a abertura do mundo na ocupação guiada pela circunvisão já ocorreu dado que o manual intramundano já se tornou acessível (Heidegger, 2009, p. 125). Além disso, diferentemente de *Ser e tempo*, onde o instrumento mostra-se genuinamente aquilo que é a partir do *modo de lidar*, que é ajustado tomando por base o caráter de instrumentalidade, de serventia do próprio instrumento (manualidade) e em *A origem da obra de arte*, o instrumento não se mostra na ocupação, mas na obra de arte.

Ao fim, retorna-se a questão que foi posta no início: a obra de arte é uma coisa a qual se agrega algo outro ou ela é no fundo algo de outro e nunca uma coisa? Apesar de refutar a concepção de que obra de arte seja *matéria enformada*, porque se tratava de um modo de conceber o ente, como a reunião de matéria e forma, que a tradição metafísica aplicou a todo ente, Heidegger não nega que a obra de arte seja, no mais das vezes, uma coisa. Contudo, não se trata de ratificar que ela seja uma coisa acrescida de algo outro, mas sim que a obra de arte põe em obra a verdade como desvelamento do ente que através dela irrompe. Ao invés de insistir sobre o caráter coisal da obra de arte e tomá-la como um ente dado e manifesto, investiga-se como no ser-obra da obra de arte acontece o acontecimento da verdade, como a obra de arte manifesta este acontecer da verdade na medida em que ela mesma é a abertura para esse acontecer. Portanto, na obra dá-se a verdade como desencobrimento, entretanto a verdade da obra somente vem a ser de sorte que a obra é a abertura do acontecimento da verdade. Então, é a partir da verdade da obra que podemos chegar a dizer qual é a essência da arte pela qual Heidegger indaga.

## Referências

CASANOVA, Marco. A linguagem do acontecimento apropriativo. *Natureza humana*, v. 4, n. 2, pp. 315-339, 2002.

DREYFUS, Hubert L. Heidegger's ontology of art. In: DREYFUS, Hubert L. and WRATHALL, Mark A. (Ed.). *A companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell, 2005, pp. 407-419.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Sobre a obra de arte como acontecimento da verdade. *O que nos faz pensar*, n. 13, pp. 67-78, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. Zur Einführung. In: MOOSBURGER, Laura de Borba. *A origem da obra de arte de Martin Heidegger: tradução, comentário e notas*, PR. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007, pp. 66-79.

GUIGNON, Charles. Truth as disclosure: art, language, history. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 28, p. 105-119, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

PÁDUA, Ligia Tereza Saramago. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Heidegger*, RJ. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MOOSBURGER, Laura de Borba. *A origem da obra de arte de Martin Heidegger: tradução, comentário e notas*, PR. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.



# LA PROXIMIDAD INACCESIBLE ENTRE HEIDEGGER Y PLATÓN: LA ALÉTHEIA COMO DECIR DE VERDAD<sup>1</sup>

---

David Camello

Universidade de São Paulo, Brasil  
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo  
davidcamello@yahoo.es

## I - Presentación

Desde la atención y consideración heideggeriana de Platón, nuestra propuesta persigue exponer y articular uno de los aspectos fundamentales del pensamiento de Heidegger: el problema de la “verdad”. Como es conocido, para Heidegger, al menos durante un espacio de tiempo, en Platón se produce un *tránsito* (*Übergang*) de la ἀλήθεια *qua* desocultamiento (*Unverborgenheit*) a la verdad (*Wahrheit*) *qua* rectitud (*Richtigkeit*)<sup>2</sup>. Heidegger entiende este tránsito como un acontecimiento (*Geschehen*) que marca el destino de la historia del pensar como metafísica e interpreta la transformación que se produce en Platón de la esencia de la verdad como un acontecimiento presente (als geschichtliche *Gegenwart*) no como un acontecimiento pasado, meramente histórico<sup>3</sup>.

Desde la perspectiva de la recuperación del valor ontológico del decir, queremos ofrecer una lectura *en* Heidegger de la “verdad” como *alétheia* correspondiendo a los desafíos del pensamiento contemporáneo. En este sentido, nuestra propuesta se abre a distintas consideraciones del decir y de la verdad: especialmente, a

---

<sup>1</sup> El presente trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación postdoctoral *Decir de verdad: Heidegger, Platón y la alétheia* financiado por la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

<sup>2</sup> Heidegger, 1998, GA 34, p. 17; trad. cast. de Alberto Ciria, *La esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, Herder, Barcelona, 2007, p. 28).

<sup>3</sup> Pedrique, L., “Heidegger über Platon: Annäherung und Entfernung”, en *Heidegger und die Griechen*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Bd. 8, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, p. 92.

la llamada filosofía de la diferencia y la alteridad y a la hermenéutica filosófica. Singularmente, en esta ocasión nos gustaría contribuir a conformar las condiciones del estudio de la efectiva relación entre la *alétheia* heideggeriana y la *parresía* que retorna contemporáneamente en lo últimos cursos de Foucault<sup>4</sup>. De este modo, nos proponemos reconsiderar con Heidegger el concepto convencional de verdad, limitado a la coherencia lógica y a la verificación empírica<sup>5</sup>, teniendo en cuenta la verdad vinculada a la acción transformadora del decir.

En primer lugar, nos gustaría señalar los procedimientos por los que en Heidegger, principalmente a través de su ocupación con Platón, la “verdad” como ἀλήθεια constituye el espacio de una donación donde el *ser* se da como concreta y efectiva capacidad de *lectura* y *rescritura*. Como Heidegger señala en 1949: “La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir (*Sage*) de una vuelta (*Kehre*) dentro de la historia del Ser” (Heidegger, 1976, GA 9, p. 201). Es, por tanto, crucial determinar las características de este “decir” que corresponde a “la pregunta por la verdad”. Desde nuestro punto de vista consiste en un *decir de verdad*. El reconocimiento heideggeriano de la lingüisticidad del ser, del ser intralingüístico de la realidad, hace de nuestra existencia una acción interpretativa que en su correspondencia a la tradición “recrea lo que hay, procura de nuevo la acción y responde a la verdad en su voluntad de decirse”<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Foucault mantuvo, desde 1971, “un diálogo secreto con el pensamiento de Heidegger sobre la idea griega de verdad”, en Gros, F., “Situation du cours” en *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II (1983-1984)*. Paris: Gallimard, 2009, pp. 313-328, nota 32, p. 327; trad. cast., de Pons, H., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 365.

<sup>5</sup> “Por ello, exige incluso que reconsideremos también nuestro concepto convencional de verdad, es decir, que dejemos de limitarla a la coherencia lógica y a la verificación empírica, de modo que tengamos en cuenta la pretensión de verdad vinculada a la acción transfiguradora de la ficción. No es posible seguir hablando de lo real y de la verdad -y sin duda alguna tampoco sobre el ser— sin haber intentado hacer explícitos previamente los supuestos filosóficos de toda la empresa” (Ricœur, 1986, p. 28); trad. cast; de Aranzuque, G., “Narratividad, fenomenología y hermenéutica” en *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, Aranzuque, G., (Ed.), Cuaderno Gris, Época III, N. 2 (1997), UAM, pp. 479-495, p. 488.

<sup>6</sup> “La ficción no es un fingimiento que busque velar la verdad. Su modo de proceder corresponde al modo de ser de la propia verdad, presentándose como relato trágico y poético que, de modo bien compuesto y configurado, con vocación de unidad y totalidad, pero sin afán de ultimarlas, es una síntesis de lo heterogéneo que recrea lo

La tarea del pensar no consiste, pues, en interpretar la existencia: la existencia es ya interpretación (Gabilondo, 1997, p. 284). Este *decir de verdad*, propiamente indecible, consiste en un *hacer* que es un dejar *aparecer*. Dice “lo que es”, sin agotar el decir mismo.

Nos parece decisivo subrayar en Heidegger el movimiento de persecución de un interrogante, una problematización, una reiteración e insistencia, en torno a la *alétheia*, que se va paulatinamente concretando, presentando, pero que a la vez se desplaza, transforma y transfigura. Y que produce en el propio Heidegger cierto *desprendimiento* y *despojamiento*. Estos desplazamientos de la cuestión por la “verdad” en el seno de Heidegger nos parece que nos fuerzan a optar, entre permanecer en una filosofía crítica que se presenta como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien optar por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología del presente<sup>7</sup>. Heidegger señala que “cuando hay que preguntar por la verdad, se reclama la respuesta a la pregunta: ¿dónde estamos hoy?”<sup>8</sup>. La tarea consiste en diagnosticar el presente y, de este modo,

---

que hay, que procura de nuevo la acción y que responde a la verdad en su voluntad de decirse”, en Gabilondo, Á., “*Quien cuida de sí*”, en *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, Aranzueque, G., (Ed.), Cuaderno Gris, Época III, N. 2 (1997), UAM, pp. 281-300, p. 286.

<sup>7</sup> “Y me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es la siguiente. Es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Francfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades”, En Foucault, M., *Le Gouvernement de soi et des autres I (1982-1983)*. Paris: Gallimard, 2008, p. 22; trad. cast., p. 39.

<sup>8</sup> Heidegger, M., (GA 9, *Vom Wesen der Wahrheit*, p.178; trad. cast. de A. Leyte y H. Cortés, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p.152). Asimismo Foucault (2008, p. 64; 83): “Vemos, en todo caso, que la *parrhesía* pone en juego una cuestión filosófica fundamental: nada menos que el lazo que se establece entre la libertad y la verdad. No [la cuestión], que conocemos bien, de hasta qué punto la verdad circunscribe, limita o restringe el ejercicio de la libertad, sino en cierta forma la cuestión inversa: ¿cómo y en qué medida la obligación de verdad —el “obligarse a la verdad”, el “obligarse por la verdad y el decir veraz”— es al mismo tiempo el ejercicio de la libertad, y un ejercicio peligroso de la libertad? ¿En qué sentido [el hecho de] obligarse a la verdad [obligarse a decir la verdad, obligarse por la verdad, por el contenido de lo que se dice y por el hecho de decirlo] es efectivamente el ejercicio, y el ejercicio más alto, de la libertad? Creo que todo el análisis de la *parrhesía* debe desarrollarse en el marco de esta cuestión”.

desbordar los límites de lo decible desprendiéndonos de lo que creíamos ser e inventando nuevas posibilidades de vida. Se trata entonces de trabajar en la creación de posibilidades de nuevos y concretos pronunciamientos. Más allá del análisis necesario de las condiciones ontológicas que puedan caracterizar, limitar y posibilitar la acción de decir de verdad, la investigación requiere del estudio de las prácticas institucionalizadas que permiten hacerlo: los juegos de verdad, modos de veridicción, que hacen cada vez posible que el hombre piense su propio ser. Buscamos una “restitución del decir en su carácter de acontecimiento, una recuperación del decir como lugar de emergencia de una verdad *posible*” (Gabilondo, 1990, p. 8).

El análisis de la interpretación de Heidegger de la filosofía de Platón, como es sabido, es un modo privilegiado de acceso a los problemas que plantea el estudio del estatuto de la verdad. Podemos decir que el desarrollo de su interpretación de Platón es paralelo al desarrollo del estudio de la verdad. Por tanto, ese estudio debe considerar dos aspectos fundamentales: I) por un lado, la Exposición de la conexión entre la interpretación heideggeriana de Platón y de la verdad antes de la *Kehre*. II) Y, por otro, la Lectura de la interpretación de Platón y la *alétheia* por el último Heidegger<sup>9</sup>.

## **I - Heidegger y la verdad (ἀλήθεια) como desocultamiento (*Unverborgenheit*)**

### **I. I. Localización en Heidegger del problema de la verdad**

Un asunto central, explícito y recurrente en el pensamiento de Heidegger, desde el principio de su carrera hasta su final, es la verdad y su fundamentación en lo que Heidegger llama desocultamiento o *alétheia*<sup>10</sup>. Nosotros deseamos insistir en que a

---

<sup>9</sup> Remitimos para ello a nuestro trabajo *Heidegger lector de Platón* accesible online en [http://digitool-uam.greendata.es//exlibris/dtl/d3\\_1/apache\\_media/L2V4bGlicmlzL2R0bC9kM18xL2FwYWNoZV9tZWRpYS81Mjk3.pdf](http://digitool-uam.greendata.es//exlibris/dtl/d3_1/apache_media/L2V4bGlicmlzL2R0bC9kM18xL2FwYWNoZV9tZWRpYS81Mjk3.pdf)

<sup>10</sup> En este sentido, ofrece varios seminarios dedicados a la naturaleza de la verdad entre los años 1925 y 1945: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925, GA 21), *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931/2, GA 34), *Vom Wesen der Wahrheit* (1933/4, GA 36/37) y *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”* (1937/8, GA 45). Durante este período, además, prácticamente todos los seminarios incluyen también una significativa e

Heidegger la interpretación de la historia del ser como metafísica basada en su estudio de Platón y en su análisis de la matriz del pensamiento occidental como “platonismo” le lleva al *reconocimiento paulatino del error de usar la palabra “verdad” para llamar a la alétheia*. El último Heidegger, después de la *Kehre*, continúa ocupándose del problema de la verdad aunque aparezca tematizado casi exclusivamente como *alétheia*. Como él señala en 1949: “A la metafísica se le aparece siempre y únicamente la esencia de la verdad bajo la forma ya derivada del conocimiento y el enunciado. Pero lo cierto es que el desocultamiento podría ser más inicial que la verdad en el sentido de la *veritas*. *Alétheia* podría ser la palabra que nos da una indicación todavía no experimentada sobre la esencia impensada del *esse*” (Heidegger, 1976, GA 9, p. 369). Podemos decir que para Heidegger una de las claves de la superación de la metafísica consiste en considerar la *alétheia* como base de cualquier teoría de la verdad.

## **I. II - Las distintas caracterizaciones de la verdad en Heidegger**

No parece desacertado decir que en Heidegger encontramos diferentes “aleturgias” (Foucault, 2008, p. 77-8, 108; 98-9, 130), esto es, modos de descubrimiento y de producción de la verdad. El camino de la investigación heideggeriana hace que encontremos distintas caracterizaciones de la verdad que presentamos brevemente.

### **I. II. I - La verdad como corrección (*Richtigkeit*)**

La verdad como correspondencia tiene lugar cuando entendemos al lenguaje como proposiciones representativas de una

---

importante discusión sobre el problema de la “verdad”. Son destacables, en esta dirección, los cursos *Parmenides* (1942/3, GA 54), *Einleitung in die Philosophie* (1928/9, GA27) y *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (1939, GA 47). Los escritos de Heidegger también reflejan su preocupación por la verdad. Además del ensayo “Vom Wesen der Wahrheit” (GA 9), muchos de sus otros trabajos incluyen importantes y extensas discusiones sobre el problema de la verdad. Éstos incluyen *Ser y Tiempo* (GA 2, §44), ensayos como “Vom Wesen des Grundes” (GA 9), “Der Ursprung des Kunstwerkes” (GA 5), “Was ist Metaphysik?” (GA 9) y trabajos inéditos como los *Beiträge* (GA 65) y *Besinnung* (GA 66). Hemos realizado este recorrido de la mano de Mark A. Wrathall: Cfr. *Heidegger and unconcealment: truth, language, and history*. New York: Cambridge University Press, 2011, p. 11).

autoconciencia intencional. Hay una correlación esencial entre nuestra concepción del lenguaje, el pensamiento y la verdad. Son 3 aspectos de un mismo asunto. La verdad como correspondencia para Heidegger no es incorrecta: sólo es derivada y está fundamentada en una verdad más original. Además, Heidegger estima que tiene consecuencias negativas para el pensamiento cuando sobrepasa, como ocurre en nuestra época, su ámbito de competencia.

Para Heidegger, una cosa o aserción es verdadera si aparece tal cual es (Heidegger, 1976, GA 21). En Heidegger nunca nos encontramos ante significados o contenidos lógicos. Él realiza sus análisis desde una aproximación fenomenológica: para Heidegger nuestros más fundamentales modos de comportamiento están articulados prácticamente más que conceptualmente. Desde la base de esta articulación práctica, las cosas del mundo se nos muestran como demandando nuestro uso: nosotros las usamos y en nuestro uso las comprendemos y ponemos a prueba. A través del lenguaje, sin embargo, nosotros podemos orientarnos o dirigirnos hacia objetos de carácter conceptual más que práctico. Esta orientación nos permite, a su vez, ver un estado de cosas tal cual es cuando descubrimos un objeto y la condición de su aparición.

### **I. II. II - La verdad como descubrimiento (*Entdecktheit*)**

Las críticas a la verdad como correspondencia de Heidegger tienen por objeto llamar la atención sobre el hecho de que los modos proposicionales de comportamiento con el mundo están fundamentados en una pre-predicativa familiaridad con éste. Hay una correspondencia no representacional entre el pensamiento y el mundo en el que habitamos. En este sentido, el análisis del concepto de verdad es una buena muestra del *giro hermenéutico en Heidegger* porque el estado abierto del *Dasein* ya siempre presupone una interpretación del mundo. Cuando queremos analizar la verdad de una proposición debemos tener en cuenta que ya sólo el hecho de que comprendamos la proposición depende de nuestra comprensión fáctica del ser que consideremos en cada caso.

Establece, por tanto, 2 ámbitos basados en la diferencia ontológica: a) el descubrir de los entes intramundanos y b) el abrir(se) del ser. “Por eso, no sólo terminológicamente, sino también por razones objetivas, distinguimos entre el *estar-descubierto un*

*ente* (estado de descubierto de un ente, *Entdecktheit*) y el *estar-revelado su ser* (estado de abierto, *Erschlossenheit*). Sólo puedo descubrir un ente, sea mediante la percepción o mediante cualquier otro modo de acceso, si el ser del ente ya está abierto, o sea, si lo comprendo. Sólo entonces puedo preguntar si es efectivo o no, y puedo iniciar un procedimiento para decidir la efectividad del ente” (Heidegger, 1975, GA 24, p. 102).

Heidegger incide en que, en la verdad proposicional, la comprensión de aquello que se dice en la proposición se produce siempre en un ámbito ya interpretado y abierto de estado de cosas posibles. Esto significa que “Todo hablar de algo (...) trata algo que en cada caso está ya de algún modo abierto” (Heidegger, 1976, GA 21, p. 144). La proposición únicamente es posible sobre la base de un estado de descubierto previo que actúa a modo de condición de posibilidad de la proposición. De ahí que la adecuación entre la proposición y el objeto sólo es factible o no desde el trasfondo de un mundo ya siempre descubierto.

## **I. II. III - La verdad del ser. La verdad ante-predicativa y condición de posibilidad**

Como hemos visto, Heidegger alude al *factum* de un mundo ya siempre y previamente abierto en el seno del cual el *Dasein* se encuentra. Así, en tanto estado abierto, el *Dasein* ya siempre presupone una hermenéutica, una interpretación del mundo, porque toda proposición y juicio dependen de la comprensión fáctica del ser, del modo de su presencialidad, que en cada caso se tenga.

Podemos decir, entonces, que la apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein* y del mundo, condición de posibilidad de que las entidades puedan estar disponibles para la conducta, es posible gracias a una *apertura previa del mundo como estructura significativa* dentro de la cual las entidades pueden aparecer tal como ellas son. Además, ya que las entidades son descubiertas en términos de su disponibilidad para la conducta, su descubrimiento requiere la apertura previa del *Dasein* como una interpretación y comprensión existente y en acción.

Las entidades sólo pueden ser manifestación sobre la base de un entendimiento pre-lingüístico y afectivo dispuesto hacia lo que

hace algo ser lo que es. De este modo, en el último Heidegger la verdad del ser depende de:

## **I. II. IV - La verdad como *Lichtung***

“No hay sólo una apertura de la verdad, sino una verdad de la apertura” (Vattimo y Aranzueque, 1997, p. 459). Para Heidegger la “verdad” debe entenderse siempre como la efectiva inclusión en un horizonte interpretativo determinado. Heidegger auto-reflexivamente durante el Seminario sobre Heráclito en 1966 señala que “Sobre la ἀλήθεια como ἀλήθεια no figura nada en toda la filosofía griega. En el parágrafo 44 b de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1977, GA 2, p. 291) se dice respecto de la ἀ-λήθεια “La traducción por la palabra “verdad”, y mucho más las definiciones teóricas de esta expresión, encubren el sentido de lo que los griegos ponían, como “comprensible de suyo”, en una comprensión prefilosófica, en la base del uso terminológico de ‘ἀλήθεια’” (Heidegger, 1986, GA 15, p. 262) y se pregunta: “¿Y qué ocurriría si en (*bei*) los griegos hubiera algo impensado que determinara precisamente su pensamiento y lo pensado de toda la historia?” (Heidegger, 1986, GA 15, p. 261). El propio Heidegger lanza “una propuesta (*Vorschlag*): lo impensado (*das Ungedachte*) es la ἀλήθεια” (Heidegger, 1986, GA 15, p. 261).

Nos encontramos en el corazón de nuestro texto. Heidegger insiste en que “ἀλήθεια no tiene, pensada como ἀλήθεια, nada que ver con ‘verdad’ [*Wahrheit*], sino que significa ‘estado de no oculto’ [*Unverborgenheit*]” (Heidegger, 1986, GA 15, p. 262). Esta relectura de sí mismo por Heidegger es muy significativa y contundente: “La ἀλήθεια como estado de no oculto me ha ocupado siempre, aunque entretanto la ‘verdad’ pasó a ocupar un lugar de peso. La ἀλήθεια como estado de no oculto va en la dirección de lo que es la *Lichtung*” (Heidegger, 1986, GA 15, p. 262). Lo interesante para nosotros es la indicación que introduce la distinción, el matiz, entre la pregunta por la verdad y la problematización de la ἀλήθεια. Además, Heidegger muestra aquí el desplazamiento de la ἀλήθεια a la *Lichtung*, el despejamiento. ¿Cómo se copertenecen la ἀλήθεια y la *Lichtung*?

De nuevo Heidegger reflexiona sobre su trabajo y trayectoria: “En el trabajo *Sobre la esencia de la verdad*, y allí donde hablo de la “libertad”, tuve siempre a la vista la *Lichtung*, con la

particularidad, en cualquier caso, de que también aquí se insinuaba una y otra vez la verdad y tendía a pasar a primer plano” (Heidegger, 1986, GA 15, p. 262). Heidegger concluye de este modo: “Nuestra tarea es experimentar el estado de no oculto (*Unverborgenheit*) como *Lichtung*. Esto es lo impensado en lo pensado de toda la historia del pensamiento” (Heidegger, 1986, GA 15, p. 262). En esta tarea es donde deseamos inscribirnos. El desplazamiento desde la pregunta por la verdad, pasando por la esencia de la verdad, que lleva a la verdad del ser a la cuestión por la *Lichtung*, forma la base en Heidegger tanto para su crítica de la tradición metafísica de la filosofía, como para su propia configuración de la ontología y la naturaleza del ser “humano” (de los modos diversos de ser hombre en correspondencia al mundo).

Heidegger insiste en que la *Lichtung* es la forma más fundamental del desocultamiento. La *Lichtung* es la ἀλήθεια en tanto juego de la desocultación de lo oculto. Desde nuestro punto de vista, Heidegger cuando indica que el decir (*die Sage*) dispone lo abierto de la *Lichtung* (el espaciamiento, lo que aligera y espacia) produce un desplazamiento en la consideración de la “verdad” desde la visibilidad hacia el discurso: desde la interpretación de la metafísica de la presencia a partir de la luz (como desvelamiento) a la tarea de pensar esa presencia en relación con la palabra por decir.

Lo interesante y necesario entonces es cómo pensar y articular ésta ἀλήθεια como *Lichtung*, pensar si y cómo acontece con anterioridad a todo lo que aparece y si y cómo permanece oculta en todo lo que se muestra. La *alétheia* como *Lichtung* no alude a una cosa, ni a una propiedad o característica de las cosas, ni a una especie de acción sobre las cosas o sobre el ser de las cosas. Alude, en cambio, a una esfera o estructura inaccesible que permite los diversos modos de verdad: el espacio discursivo y extradiscursivo en el que las cosas pueden llegar a ser las cosas que son, con sus propiedades y características o modos de ser. Heidegger ofrece una indicación importante para pensar aquello que nombra la palabra *Lichtung*.

Heidegger la caracteriza preliminarmente como un proto-fenómeno (*Urphänomen*), aunque inmediatamente señala lo inadecuado de esta nominación para aquello que, como dirá en Zähringen, es algo que no puede aparecer, por tanto, nada fenoménico. Lo nombra como una *Ur-sache* (Heidegger, 1969, p. 72).

En este sentido, el trabajo del último Heidegger puede ser considerado como una fenomenología de lo inaparente<sup>11</sup> o *aletheiologia* que desde nuestra perspectiva es experienciada hermenéuticamente en el tiempo presente como la responsabilidad de vivir en la ausencia de fundamento interiorizando la contingencia y materialidad de los discursos en el espacio de una comunidad hermenéutica<sup>12</sup>. En este contexto, nos parece, por tanto, que el estudio de la *alétheia* en Heidegger es un espacio privilegiado para atender el proceder de la filosofía contemporánea. Lo importante es que “está claro que la pregunta por la ἀλήθεια, por el no-ocultamiento en cuanto tal, no es la pregunta por la verdad” (Heidegger, 1969, p. 74). Hemos de pensar la ἀλήθεια<sup>13</sup> como la *Lichtung* que permite al ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro en su concreta recepción por cada singular *Dasein*.

## II - La *alétheia* como decir de verdad

En el pensamiento de Heidegger, como hemos visto, se produce un desplazamiento desde la verdad como corrección y correspondencia hacia la verdad como descubrimiento, primero, y después como desocultamiento. El objetivo ahora consiste en plantear la posibilidad de que la *alétheia* como desocultamiento

---

<sup>11</sup> Heidegger, M., *Vier Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 137. Cfr., Gonzalez, F. J., *Plato and Heidegger. A question of dialogue*. The Pennsylvania State University Press, 2009, nota 9, p. 307.

<sup>12</sup> “Sólo se hace justicia a los fenómenos originarios cuando, al interpretarlos y leerlos, se tiene en cuenta su fenomenalidad como tal. La apertura en la que aparecen, el espacio hermenéutico (*hermeneutische Raum*) que les permite salir al encuentro y ser accesibles, está en ellos mismos”, Figal, G., “Heidegger und die Phänomenologie”, en *Zu Heidegger Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009, pp. 43-54, p. 54: trad. cast., de De la Lara, F., “Heidegger y la fenomenología”, en Duque, F., (Ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*. vol. I: Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2008, p. 224.

<sup>13</sup> Encontramos unas palabras retrospectivas muy interesantes de Heidegger sobre lo que viene pensado como *alétheia*: “(...) como el desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su “desalbergarse”, su mostrar-se. Lo que las investigaciones fenomenológicas habían encontrado de manera nueva como sustentación del pensar se probaba como el rasgo fundamental del pensamiento griego, si es que no de la filosofía en cuanto tal”. Heidegger, M., “Mein weg in der Phänomenologie”, en *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969, pp. 81-90, p. 87; trad. cast., “Mi camino en la Fenomenología”, trad. cast. de F. Duque en *Tiempo y ser*, p. 100.

puede ser comprendida de otros modos: por ejemplo, como capacidad de invención (Nietzsche), recreación (Gadamer), atestación (Ricoeur) y *parresía* (Foucault) desde un heideggeriano *decir de verdad*.

En Heidegger la verdad como *alétheia* hace que la palabra resulte verosímil: esto es, tiene que ver con la libertad singular de cada *Dasein* y reclama una decisión, elección y preferencia. Exige la apuesta pública por lo que parece más justo y adecuado. La *alétheia* hace que el *Dasein* se comporte como la propia verdad, “que no es la verdad de uno, sino la verdad en la que uno puede ser” (Gabilondo, 1997, p. 288). No parece adecuada la caracterización de la verdad como mero descubrimiento: la *alétheia* es siempre creación, invención de otras posibilidades y no convoca a una remisión, sino más bien a una recreación y a una implicación del sujeto en su decir. En este sentido, se precisa reconocer la contundencia de la decisión que requiere el espacio del pensamiento ante la imposible ruptura y la inviable mera continuidad de la tradición. Toda lectura conlleva la creación de otro presente. En la exposición del problema de la *alétheia* encontramos en Heidegger unos desplazamientos que procuran la apertura de la problematización de nuestra condición desde el reconocimiento de la imposibilidad de la presencia absoluta de la *alétheia* como aquello que hace hablar, que da que decir. Merece ser comprendida, entonces, como una potencia y oportunidad. Esta consideración del decir comporta toda una transformación de la “verdad”, articulada en un modo de proceder que cuestiona la condición de posibilidad de nuestro propio modo de ser. Es una puesta en acción de la “verdad” como posibilidad de aquello que da que hablar en la que hay una repercusión entre nuestro modo de pensar y la vida que vivimos.

## **II. I - La *alétheia* como espacio hermenéutico, retórico y político**

Ciertamente, la *alétheia* no se deja decir de una vez por todas. Eso no significa, sin más, que sea inexpressable. La resistencia de la *alétheia* a su consolidación como un conjunto de enunciados tampoco exime de la tarea de la escritura; al contrario, la sostiene y la procura. Esta auto-superación del concepto tradicional de “verdad” en la que el pensar queda recogido como la necesaria capacidad de la memoria, de la recreación y de la transformación de

la tradición podemos decir que constituye una invitación a la amistad y a la comunicación. Se podría decir que cada uno debe tomar en sí, más que a toda la historia de la filosofía como si fuéramos su epítome, la radical historicidad de lo que hay, esto es, su “libre acaecer contingente” (Hegel, 1980, p. 433; 436-37). Es necesario, pues, persistir en el trabajo de hacer efectiva la libertad de decir y de hacer de cada uno, lo que reclama acciones discursivas y extradiscursivas.

Así estimamos, con Heidegger, que el pensamiento no se limita a describir lo que hay. El pensar crea realidades, trabaja para que se produzcan acontecimientos (Deleuze), es decir, requiere de nuestra capacidad creativa (Nietzsche). No se trata de que hayamos llegado de la mano de Heidegger ante la imposibilidad de lo verdadero. Es muy importante subrayar que Heidegger procura la posibilidad de una transición de la verdad como *dogma* hacia la verdad como lo *verosímil*. Ahora bien, si no es posible descansar en la verdad, tampoco parece adecuado descansar en la aparente estabilidad del sinsentido: nos movemos en el ámbito de lo probable, de lo convincente. La reivindicación de la *alétheia* que venimos señalando es también una posición frente al escepticismo. Es clave resaltar que la *alétheia* no es sólo la condición de posibilidad de la emergencia del ser de las cosas (su *qué*). Además, la *alétheia* procura el espacio de emergencia de un *quién*, el espacio de surgimiento de un singular sí mismo y de alguien otro que uno. Al afrontar el problema de la “verdad” no está sólo en juego la aparición de las cosas en su ser y el acceso al ser de las cosas, se juega sobre todo también el brotar de un *quién* en el seno de una comunidad: la capacidad de constituirnos, afectarnos y ocuparnos con otros que se da gracias al carácter lingüístico de lo que hay.

Para Heidegger la “verdad” también tiene una historia. Como nos enseña Foucault, hay una historia de los efectos y funcionamiento de los enunciados. Hay una historia de los conceptos, de las ideas, de la verdad. En esa medida, a cada época le corresponde una caracterización de la verdad. De este modo la Historia de la Filosofía es la historia de los quiebros, saltos, avatares, de la “verdad”<sup>14</sup>. Estamos implicados en la creación de la “verdad”,

---

<sup>14</sup> “(...) una historia de la filosofía que no se ajustara a ninguno de los dos esquemas que en la actualidad predominan con tanta frecuencia, el de una historia de la filosofía que busque su origen radical en algo así como un olvido, o el otro esquema,

pero se da una “verdad”, quizás, que no se agota en ningún avatar histórico. La filosofía no es ser testigo de algo ya sucedido, tiene que dar testimonio (nos referimos, como es evidente, a la noción de *attestation* en Ricoeur). No se trata de transmitir de uno a otro un conocimiento conservado. El testigo convoca a una producción y recreación haciendo testimonio<sup>15</sup>, no levanta acta de algo ya sucedido.

Aquello que da que decir no se puede decir, es *indecible* porque es aquello que da que decir. Hay un fundamento que carece de fundamento. Una vida que nos da que decir sin que nunca la agotemos. La “verdad” no se agota en una verdad que ocurre históricamente. En esta medida la mentira y la verdad son modos del vivir, es decir, de la conjugación del pensar y el ser con el decir. La “verdad” comporta un corresponder en acción a aquello que hace decir y que nos constituye como el entrelazamiento del ser y el pensar con el hacer y el decir. Lo que da que hablar no se deja recoger de una vez por todas en lenguaje alguno. De este modo se abre, retorna la necesidad como la liberación de lo sedimentado y se requiere entonces interiorizar, hacer memoria (como la *anamnesis* platónica y la *Erinnerung* hegeliana), reponer en acción la vieja necesidad: vuelve la “verdad” como el espacio de una conversación<sup>16</sup> que problematizando en su seno conformamos y en cuya configuración somos puestos en juego en una comunidad de mortales. El envío de la diferencia ser y ente se *destina* de modos diversos y plurales en esa historia que *es* el ser. Lo decisivo es

---

consistente en considerar esa historia como progreso, avatar o desarrollo de una racionalidad. Creo que también puede hacerse la historia de la filosofía, no como olvido ni como movimiento de la racionalidad, sino como una serie de episodios y formas -formas recurrentes, formas que se transforman— de la veridicción. En suma, la historia de la filosofía como movimiento de la *parrhesía*, como redistribución de la *parrhesía*, como juego diverso del decir veraz, filosofía considerada así en lo que podríamos llamar su fuerza ilocutoria” (Foucault, 2008, p. 322).

<sup>15</sup> “La vida filosófica es una manifestación de la verdad. Es un testimonio. Por el tipo de existencia que uno lleva, el conjunto de las elecciones que hace, las cosas a las que renuncia, las que acepta, la manera de vestirse, la manera de hablar, etc., la vida filosófica debe ser de principio a fin la manifestación de esa verdad” (Foucault, 2008, p. 315-316).

<sup>16</sup> El propio *Da-sein* consiste para Heidegger en una conversación (*Gespräch*). Heidegger, 1981, GA 4, p. 39, lo que abre la cuestión por el modo de habitar esta “ética del diálogo” de indudable eco platónico. France-Lanord, H., *Heidegger Aristote et Platon. Dialogue à trois voix*. París: Les Éditions du Cerf, 2011, p. 110-111.

considerar que en nuestras palabras se da el juego, no de una vez por todas, sino del todo cada vez. Somos la correspondencia a ese modo de ser que es darse, no hay ser sin donación, una donación a la que salimos al encuentro y en cuyo encuentro acaecemos<sup>17</sup>. El acontecimiento se despliega en el cruce de la entrega y la hospitalidad. A este quiasmo Heidegger lo llama *Ereignis*.

Nuestro texto desea destacar que la noción greco-heideggeriana de *alétheia* preserva y protege la comprensión-interpretación en la que la liberación de sentido y su resistencia nos fuerza a autotranscendernos y exponernos a la lectura y comprensión de la tradición. En la acción de leer que la ἀλήθεια comporta se produce el automovimiento de la “realidad” y de nuestra “experiencia”. El sujeto y el decir, quién dice y lo que se dice, retornan en una común pertenencia: la vinculación del sujeto de la enunciación y el de la conducta, enlazar lo que se dice, cómo se dice y quién lo dice (así entiende Foucault la *parresia*), hace que la constitución y el cuidado de sí coincidan con las historias de la verdad. La acción de leer procede como el corazón de la verdad: el despliegue, la manifestación lleva consigo, mejor que supone, un velamiento, ocultación u olvido. En el corazón de la verdad late el olvido.

## II. II - Erótica de la *alétheia*

Recientemente se ha apuntado la convergencia entre la concepción del Eros en Platón, ese *demon* que hace de intermediario entre los divinos y los mortales y que liga al todo consigo mismo, y la noción de lenguaje y verdad en el pensamiento del último Heidegger<sup>18</sup>. Se puede decir que Heidegger encuentra en Platón un “profundo aliado filosófico” (Ralkowski, 2009, p. 50). Como es conocido, más allá de lo que se entiende por una “teoría de las ideas”, el propio Platón alude (*Filebo* 15d) al carácter extraño, pero ineludible, de la identidad de lo uno y de lo múltiple, del ser del discurso que nos convoca a tramar, vertebrar y articular.

---

<sup>17</sup> “El hombre corresponde en palabra y obra a esa *ofrenda retráctil*” (Duque, 2006, p. 115).

<sup>18</sup> Schölles, M. Wahrheit und Eros in Heideggers Ereignis-Denken und bei Platon. En: *Schreiben Dichten Denken. Zu Heideggers Sprachbegriff*, Espinet, D., (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011, p. 241-255, p. 241 y p. 252.

Con insonoro latido palpita amorosamente el *corazón de la "verdad"*<sup>19</sup>. Éste extraño e irreductible corazón, aplazado y deshabitado, requiere de nuestra capacidad de acuerdo y de una memoria más allá del mero recuerdo. Apreciarlo como se merece exige nuestra atención a una convocatoria: es una invitación a la acción y, a la vez, la interiorización de la imposibilidad de una caracterización que no preservara el enigma en que consiste. También muestra, a su vez, la inviabilidad de esperar reposo alguno. El peligro estriba entonces en hipostasiarlo (Heidegger, 1976, GA 9, p. 442) por un malentendido y excesivo afán de objetivación que procuraría, en ese caso, la inactivación y retención del enigma mismo. No se producirá revelación alguna. Se trata entonces de si nos arriesgamos a preferir, a afirmar la vida o nos abandonamos al mantenimiento, más o menos sofisticado, de la indiferencia en la que el pensar ya no nos dice nada. El reto consiste en habitar sencillamente, con serenidad y alegría, el misterio que nos constituye.

La proximidad inaccesible entre Heidegger y Platón, su efectiva relación más allá del platonismo de la metafísica y de la verdad como correspondencia, es la *alétheia* como decir de verdad, como *palabra por decir*. En esa medida, reconocemos la convocatoria invisible al atrevimiento de encaminarse y arriesgar nuestro decir en la entrega a la palabra que llega. Decir del ser, del acontecer (concretamente histórico), decir que es un *dejar ser*, una donación y un riesgo que se pone en juego en su exposición. El *decir*, cuando es *de verdad*, corresponde al advenimiento del ser de las cosas en la palabra que las nombra. También a la imposibilidad de decir el decir mismo. El decir es del acontecer en la palabra<sup>20</sup>. Es donación que da ser y deja ser, que mostrando deja aparecer lo existente mientras es y lo mantiene y sostiene en su ser<sup>21</sup>. Es, entonces, preciso el cuidado

---

<sup>19</sup> En 1973 en el texto “Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμὲς ἦτορῃ” Heidegger examina de nuevo la «temprana caracterización de λα 'Ἀλήθεια en *El final de la filosofía y la tarea del pensar*” y nos convoca a experimentar este corazón de la 'Ἀλήθεια (Cfr., Heidegger, 1986, p. 402-3).

<sup>20</sup> “El Decir necesita resonar en la palabra (*Die Sage braucht das Verlauten im Wort*). Pero el hombre solamente es capaz de hablar en la medida en que pertenece al Decir y que está a su escucha para poder, re-diciendo tras él, decir una palabra” (Heidegger, 1985, p. 254).

<sup>21</sup> “Y de ahí el retorno de la palabra más antigua para decir: Logos: *die Sage*, que mostrando deja aparecer lo existente en su *es*, lo que mantiene y sostiene algo en su

de la verdad<sup>22</sup>. Se requiere el cuidado del vínculo enigmático entre el decir y el ser que vuelve con quien *dice de verdad*<sup>23</sup>.

## Referencias

ARANZUEQUE, Gabriel (Ed.). *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*. Cuaderno Gris, Época III, n. 2 (1997), UAM.

DUQUE, Félix, (Ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2008.

\_\_\_\_\_. *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la modernidad*. Madrid: Abada 2006.

FIGAL, Günter. *Zu Heidegger Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.

FRANCE-LANORD, Hadrien, *Heidegger, Aristote et Platon. Dialogue à trois voix*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2011.

FOUCAULT, Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres I (1982-1983)*. Paris: Gallimard, 2008. Trad. cast. de H. Pons. *El gobierno de sí y de los otros I*. Fondo de Cultura Económica: México, 2009.

\_\_\_\_\_. *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II (1983-1984)*. Paris: Gallimard, 2009. Trad. cast. De H. Pons. *El coraje de*

---

ser. Nuevamente puede resultar desconcertante el advenimiento del ser de las cosas en la palabra que las nombra, su venida. Y lo es, en efecto, mientras no se atienda, como ya señalamos, al decir de las palabras, el decir que es el decir del ser”, Gabilondo, A., “Más arriesgado que la propia vida”, en *Heidegger. Sendas que vienen*, op. cit., pp. 115-136, pp. 132-133. Asimismo, Wrathall ha señalado que la palabra alemana para “verdad” (*Warheit*) todavía preserva el eco o resonancia de la conexión entre la verdad de los entes y su durar (*währen*) en el desocultamiento, Cfr. *Heidegger and unconcealment: truht, language, and history*, op. cit., p. 6.

<sup>22</sup> “Os cuidaréis poco de Sócrates y mucho más de la verdad” (Platón, *Fedón*, 91c).

<sup>23</sup> El cuidado de uno mismo es el cuidado de la verdad, donde implícitamente confluyen 1). el decir de quien corresponde al proceder enigmático de la verdad y 2). el decir verdadero de quien se dice en aquello que dice, esto es, que reconoce el carácter de acontecimiento de su decir, en la aventura del acontecer mismo de aquello en lo que consiste.

*la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Fondo de Cultura Económica: México, 2010.

GABILONDO, Ángel. *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Barcelona: Anthropos, 1990.

GONZALEZ, Francisco J., *Plato and Heidegger. A question of dialogue*. The Pennsylvania State University Press, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologies des Geistes*. Gesammelte Werke. Hamburgo: Felix Meiner, 1980.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977 (GA 2).

\_\_\_\_\_. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1981 (GA 4).

\_\_\_\_\_. *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976 (GA 9).

\_\_\_\_\_. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985 (GA 12).

\_\_\_\_\_. *Seminare*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1986 (GA 15).

\_\_\_\_\_. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976 (GA 21).

\_\_\_\_\_. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975 (GA 24).

\_\_\_\_\_. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998 (GA 34).

\_\_\_\_\_. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969.

PEDRIQUE, Lionel. Heidegger über Platon: Annäherung und Entfernung. In: *Heidegger und die Griechen*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Bd. 8, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 2007, pp. 75-92.

PLATÓN. *Platonis Opera*, edición de I. Burnet, 5 vols, Oxford Classical Texts, 1907, 14<sup>a</sup>, 1984 y *Platonis Opera*, Tomus I, tetralogías I-II continens, Duke, E. A., Hicken, W. F., Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B. y Strachan, J. C. G., (Eds.). Oxford Classical Texts, Oxford University Press, 1995.

RICOEUR, Paul. De l'interprétation. In: *Du texte á l'action*. París: Seuil, 1986, pp. 11-35.

RALKOWSKI, Mark A. *Heidegger's Platonism*. New York: Continuum Studies in Continental Philosophy, 2009.

SCHÖLLES, Manuel. Wahrheit und Eros in Heideggers Ereignis-Denken und bei Platon. In: *Schreiben Dichten Denken. Zu Heideggers Sprachbegriff*. ESPINET, David (Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011, pp. 241-255.

WRATHALL, Mark A. *Heidegger and unconcealment: truth, language, and history*, Cambridge University Press, New York, 2011.

# HEIDEGGER EM FRANÇA: CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA RECEPÇÃO

---

*Fernando Fragozo*

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
ferfra3@gmail.com

Era uma vez uma criança pobre da Suábia, nascido numa pequena cidade no leste da Floresta Negra. Apenas pela força de seu pensamento e a dedicação de seu trabalho pessoal, tornou-se mundialmente conhecida e conquistou a *intelligentsia* do ‘inimigo hereditário’, a França. Como Heidegger pôde ocupar, durante mais de meio século, a posição privilegiada de filósofo da moda e de mentor intelectual, em Paris, capital da inteligência e da cultura? (Janicaud, 2001, p. 7).

É com estes termos que Dominique Janicaud inicia seu *Heidegger em França*, um relato histórico da recepção do pensamento do filho de Messkirch nas terras além-Reno. Recepção de pensamento principalmente, mas também recepção pessoal: obra excepcional pela amplitude narrativa e reflexiva, o relato de Janicaud, publicado em 2001, cobre tanto a história das idéias como a dos personagens que as encarnaram e as transmitiram, desde o primeiro impacto de *Ser e Tempo* até o final do século XX.

Sem perder a posição de filósofo, Janicaud pretende, principalmente, apresentar um relato histórico, “fiel ao sentido grego de *historia*, qual seja, o de uma investigação que possibilite a compreensão dos acontecimentos” (Janicaud, 2001, p. 10). Partindo do pressuposto segundo o qual “o caminhar das idéias não é completamente inseparável dos encontros humanos, demasiado humanos” (Janicaud, 2001, p. 18), Janicaud de saída faz uma “escolha deliberada” a partir da consideração segundo a qual “não há, de um lado, a pequena e, de outro, a grande história.” Para Janicaud, “Heidegger talvez tenha demasiadamente separado esta, a *Geschichte*, daquela, a *Historie*. Os fios de toda história são enredados e a importância da contingência dos encontros não é menor na

história intelectual do que na história em geral” (Janicaud, 2001, p. 23).

Françoise Dastur (2008, p. 265), em *A Recepção e a Não-Recepção de Heidegger na França*, propõe que não há como duvidar que a história do pensamento é tributária de suas possíveis transmissões e traduções. Neste sentido, aponta Dastur, “Heidegger talvez tenha sido o primeiro a ter seriamente questionado a transmissão que está na origem mesma da tradição ocidental, qual seja, a bem conhecida tradução do grego em latim, na qual ele vê, em 1942, ‘o genuíno evento da história’” (Dastur, 2008, p. 265). Para Dastur, ao contrário do que teria ocorrido com a (não-)recepção do pensamento grego pelos latinos, uma “genuína ‘recepção’ de um pensamento estrangeiro não pode ser reduzida a uma mera tradução terminológica de termos; pelo contrário, é necessário que a experiência original da qual provém seja compreendida, o que quer dizer que não se busque de saída refutá-la ou superá-la” (Dastur, 2008, p. 266).

Em 1937, no texto que seria, ao que tudo indica, apresentado no Congresso Descartes em Paris (ao qual Heidegger não pôde, ou não quis, comparecer), *Wege zur Aussprache*, “Caminhos para Discussão”, Heidegger se propõe a pensar de que modo um diálogo verdadeiro entre o pensamento alemão e o francês poderia se dar. Como ressalta Janicaud, em termos nada “imperialistas”, Heidegger pensava esta “explicação mútua” como um “diálogo cruzado e efetivo dos próprios criadores” - não como simples troca científica, mas como uma troca realizada “a partir das tarefas espirituais as mais elevadas” (Janicaud, 2001, p. 512). Tratar-se-ia do encontro de duas tradições. Como diz Dastur,

de um lado, uma tradição cartesiana que inaugura a metafísica da subjetividade que caracteriza o pensamento moderno, aliado a um cientismo e um positivismo que privilegia unicamente o ôntico e, de outro lado, o ápice especulativo do idealismo alemão abrindo o caminho tanto para o transcendentalismo husserliano como para a ontologia heideggeriana (Dastur, 2008, p. 267).

Se este diálogo não pôde ser diretamente aberto em 1937 entre Heidegger e filósofos franceses o fato é que, nesta data, a recepção de Heidegger na França já havia começado, mesmo se é

depois da guerra que esta recepção vai tomar ares excepcionais (Janicaud falará justamente de uma “exceção francesa”). Como relata Dastur, Merleau-Ponty, numa entrevista dada em 1946, “explicou que filósofos alemães como Husserl e Heidegger propiciaram aos pensadores da sua geração exatamente o que eles estavam buscando, a saber, uma ‘filosofia mais ampla’ e ‘uma análise sem pressupostos dos fenômenos, ou seja, do meio no qual nossa vida concreta se dá’” (Dastur, 2008, p. 267).

De fato, esta primeira recepção é marcada pelos ecos da publicação de *Ser e Tempo* na Alemanha e pelo prestígio que então Heidegger desfrutava pelo tratado e por seus cursos. Seus primeiros leitores e comentadores de língua francesa, Gurvitch, Lévinas, Wahl, Corbin e Koyré, realizam análises e cursos mais ou menos pertinentes, mas todos marcados por um evidente encantamento e, por vezes, entusiasmo (Janicaud, 2001, p. 25 ss). Se nos anos 30 alguns poucos textos de Heidegger são traduzidos e publicados em revistas, a saber, *Que é Metafísica?*, *Da Essência do Fundamento*, *Hölderlin e a Essência da Poesia* (Janicaud, 2001, p. 544), o grande evento que marcou a década foi a publicação, em 1938, por Henry Corbin, de um primeiro volume de textos contendo *Que é Metafísica?*, um texto sobre Hölderlin e alguns parágrafos de *Ser e Tempo*.

A importância desta publicação pode ser medida pela declaração de Sartre, segundo a qual, se Corbin não tivesse publicado esta tradução de *Was ist Metaphysik?*, ele não a teria lido e assim chegado a *Ser e Tempo*. O testemunho de Sartre se repete praticamente para toda a geração que viveu a guerra e a Ocupação: tratou-se do único livro com textos de Heidegger publicado em francês até 1948. Para os que não liam alemão, a única porta de entrada mais ampla para o pensamento de Heidegger fora, até os anos 50, o livro de de Waelhens, *A Filosofia de Martin Heidegger*, publicado em 1942.

Ora, Sartre é justamente um dos principais responsáveis por atrair a atenção para a fenomenologia e principalmente para a reflexão de Heidegger – mas o fez *malgré* ele, poderíamos dizer. Como assinala Janicaud (2001, p. 55): “o modo decidido e bem pessoal de abordar o pensamento de Heidegger por parte de Sartre abalou as condições da primeira recepção, que era bem consequente ... Sem negar sua dívida em relação a Heidegger, ele a oculta ao impor seu próprio estilo e problemática”. O fato é que *O Ser e o Nada*,

publicado em 1943, se torna, após a Liberação, “o livro de filosofia de maior sucesso na França no século XX, depois de *A Evolução Criadora* e antes de *As Palavras e as Coisas*” (Janicaud 2001, p. 60).

De certo modo, o procedimento da “recepção” de *Ser e Tempo* por Sartre vai se repetir com alguns grandes nomes da cena filosófica heideggeriana francesa. Assim, Lévinas, Derrida, Merleau-Ponty e Ricoeur, dentre outros, irão construir, a partir de leituras críticas, algumas delas polêmicas, suas próprias posições que, pela amplitude, originalidade e capacidade apresentadas, de certo modo ofuscarão a recepção direta do pensamento de Heidegger – a ponto de Dastur se perguntar se houve de fato uma “recepção” francesa ao pensamento de Heidegger em alguns destes casos.

O diálogo propriamente dito com os franceses – ou, ao menos, com alguns – se fará após a guerra quando, na Alemanha ocupada, diversos franceses, então oficiais do exército, dão início a uma série de visitas a Freiburg, dentre os quais os mais pitorescos são sem dúvida o futuro cineasta Alain Resnais e o então comunista Edgar Morin. Estas visitas são marcadas, segundo relatos que Janicaud levanta, pela “dissimetria” entre os visitantes e Heidegger:

de um lado, chega-se – com um respeito real ou simulado – para ver o grande filósofo do momento, já lendário; do outro, pode-se adivinhar os sentimentos mesclados de tristeza, temor e alívio por parte do filósofo tomado pelo seu passado, cercado pela insídia, descobrindo no entanto admiradores e talvez amigos inesperados entre os representantes da nação ocupante (Janicaud, 2001, p. 84).

Janicaud assinala de modo perspicaz que, do ponto de vista filosófico, falta evidentemente a Heidegger, neste ano de 1945, uma “escuta autenticamente filosófica de seu próprio caminho de pensamento desde a publicação de *Ser e Tempo*” (Janicaud, 2001, p. 85). Na medida em que não publicou praticamente nada nos últimos quinze anos, apesar de continuar a dita ‘viragem’, Heidegger não tem “nenhum interlocutor apropriado; talvez apenas alguns antigos estudantes ou colegas” (Janicaud, 2001, p. 85).

Neste momento, no fim da guerra, o “caso Heidegger” já começa a aparecer no horizonte das discussões político-filosóficas francesas, notadamente a partir de artigos de comunistas e democratas-cristãos, aos quais Sartre teria se visto na obrigação de

responder paulatinamente, à medida em que os argumentos eram levantados e alguns dados apresentados. Mas a resposta de Sartre não poderia evidentemente satisfazer nem aos “atacantes”, nem àqueles que se colocavam diante da perplexidade de explicar o “caso”: para Sartre, o erro de 33 decorreria apenas de uma falta de caráter de Heidegger (Janicaud, 2001, p. 107).

Assim, de 1946 a 1948, um primeiro debate se instaura e Janicaud nota as posições de de Waelhens, Loewith e principalmente Éric Weil, cujo artigo, publicado em 1947 na revista *Les Temps Modernes*, dirigida por Sartre, “constitui um marco importante na reflexão crítica sobre o ‘caso Heidegger’” na medida em que “discerne lucidamente a complexidade do laço a pensar entre a doutrina heideggeriana e o erro de 33: exposto ao erro, o filósofo não estava obrigado a errar e seu modo de se desculpar, longe de diminuir sua responsabilidade, pelo contrário, o acusa.” (Janicaud, 2001, p. 124). Neste sentido, para Janicaud, se o debate sobre o engajamento político de Heidegger iria tornar-se cada vez mais áspero, não é certo que tenha ido além e mais ao essencial do que o fizeram Weil, de Waelhens e Loewith no final deste anos 40 (Janicaud, 2001, p. 127).

É neste momento, e neste ambiente de comoção em relação à avaliação da participação política do autor de *Ser e Tempo*, que Heidegger envia sua famosa carta a Jean Beaufret. Elaborada a partir de três perguntas formuladas por Beaufret, a resposta de Heidegger no que ficou posteriormente conhecido como a *Carta sobre o Humanismo*, terá sido a ocasião para Heidegger deslocar a questão sobre o seu “caso” – mas não apenas: a *Carta* é também uma ocasião, a ocasião propícia para responder a Sartre e “marcar sua diferença”, notadamente em relação à questão histórica e à posição ingênua em relação ao humanismo que, nas palavras de Janicaud (2001, p. 115), “relança cegamente o mal-entendido que conduziu o Ocidente ao niilismo”. Para Janicaud (2001, p. 116), a *Carta* é “uma réplica simultaneamente profunda (...) e extremamente hábil (já que, ao se demarcar de toda ação imediata, ela tende a fazer com que se esqueça que aquele que aconselha, não faz muito tempo, não se conteve na encarnação da figura destacada de um ‘pastor do ser’)”. Janicaud nota contudo que não faltou uma certa audácia (ou talvez certa inconsciência) da parte do Mestre de Friburgo em deslocar assim o debate para um terreno puramente ontológico,

“desumanizado”, apenas dois anos após a descoberta dos crimes nazistas e dos horrores da guerra (Janicaud, 2001, p. 132).

Marcar a diferença em relação a Sartre, deslocar o debate, mas também posicionar Beaufret como interlocutor privilegiado, dando início a uma amizade (ou ao menos a um forte relacionamento) que durará até o fim de suas vidas, a *Carta* teve contudo também outros efeitos, o principal sendo o fato de ter se tornado “o escrito de Heidegger que sem dúvida teve a maior influência na França, principalmente nos anos 60” (Janicaud, 2001, p. 132). Ora, é justamente durante todo este período que a recepção filosófica e pessoal de Heidegger alcançará seu apogeu. Os anos 50 e o início dos anos 60 verão aparecer praticamente uma tradução francesa de Heidegger por ano, sob a forma de livro ou de revista (Janicaud, 2001, p. 162) – o que não deixa de ser paradoxal pois *Ser e Tempo* continua sem ser traduzido. Neste período, um deslocamento das iniciais discussões fenomenológicas se fará, e será o Heidegger da história da filosofia, da questão da técnica, do pensamento pré-socrático e da discussão sobre o estatuto da ontologia que se dará mais a conhecer, numa amplitude que permitirá a Janicaud (2001, p. 174) afirmar que “em 60-61, Heidegger está onipresente na cena filosófica francesa e sua estatura está mais do que nunca reconhecida”.

Um reconhecimento que se deu também graças às diversas incursões de Heidegger no país vizinho: em 55, 56, 57 e 58, quando, em Aix-en-Provence, apresenta a conferência *Hegel e os Gregos*. Em 55, quando de sua declarada primeira ida a Paris para o colóquio de Cerisy intitulado *Qu'est-ce que la philosophie?*, organizado por Beaufret e Axelos, de modo a que a presença de Heidegger fosse uma surpresa, um episódio anedótico mas que dá a pensar teria ocorrido em sua chegada na *Gare de l'Est*: antes de sair do portão da estação, Heidegger teria parado e dito de modo pensativo: *Ich bin doch in Paris* (Pois estou em Paris...). E teria completado: *Ich bin erstaunt – über mich!* (Estou impressionado – comigo mesmo...) (Beaufret *apud* Janicaud, 2001, p. 147).

Este colóquio e esta visita, se não tiveram uma repercussão gigantesca e não foram do conhecimento do grande público, tiveram sem dúvida um valor simbólico inestimável e representaram, nos termos de Janicaud, um enorme consolo para Heidegger que, dez anos antes, passara por um processo de desnazificação e perdera sua

posição na universidade - questão que acompanhará a recepção de Heidegger na França de modo latente, eclodindo em ondas sucessivas de maior ou menor impacto na comunidade filosófica e nas diversas mídias. Assim é que, no início dos anos 60, a polêmica volta à tona após a publicação por Schneeberger de documentos relativos ao engajamento de Heidegger; em 75 é retomada com o livro de Bourdieu e em 87 alcança seu apogeu, quase histérico, com o livro de Farias. Ao fazer um relato bastante detalhado de cada um desses episódios, Janicaud se pergunta por que este retorno periódico do “caso” Heidegger se faz possível, tendo em vista que há uma discussão profunda que aos poucos vai se sedimentando a este respeito desde o final da guerra sem se deixar levar por paixões condenatórias ou absolutórias. Pergunta que não se refere a eventuais jogadas “políticas” ou “midiáticas”, mas que visa a entender o que se perde de essencial com a apologética ou a condenação sistemáticas. Cito Janicaud:

Os fatos estando comprovados, os textos conhecidos e incontestáveis, sobre o que se baseia a diferença? Sobre o método interpretativo a adotar: o apologista defende uma crítica interna, o acusador uma aproximação 'inter-semântica'. São os dois métodos incompatíveis? É preciso compreender simultaneamente, do próprio ponto de vista de Heidegger, no que ele acreditou ter de aceitar em função dos pressupostos de seu pensamento (o que não diminui sua responsabilidade) e situar novamente seus ditos em seu contexto histórico, semântico, ideológico e mesmo passional (...). A dificuldade em encontrar um equilíbrio justo em uma tarefa tão delicada explica por que o debate estava destinado a recomeçar a cada vez (Janicaud, 2001, p. 199).

Em todo caso, após o último grande retorno da questão analisado por Janicaud, qual seja, o episódio Farias<sup>1</sup>, marcado por uma comoção inicial aos poucos desconstruída em sua pretensa factualidade e análise filosófica, um balanço poderia ser assim realizado:

---

<sup>1</sup> O polêmico livro de Emmanuel Faye, *Heidegger - a Introdução do Nazismo na Filosofia*, publicado pela Albin Michel em 2005, não pôde ser considerado por Janicaud na medida em que o livro de Janicaud se refere à recepção francesa de Heidegger até o final do século XX. Ademais, tendo falecido em 2002, Janicaud não pôde evidentemente tomar conhecimento deste trabalho.

Por um lado, não há dúvida de que a defesa incondicional do homem Heidegger foi marginalizada, do mesmo modo que o foram as inverossímeis acusações, geradas por insinuações e amálgamas, que quase transformavam o pensador num criminoso de guerra. Por outro lado, a obra filosófica ‘resistiu’ melhor do que se poderia temer (...) mas a um nível de especialização universitária que se distancia largamente da capacidade do grande público (Janicaud, 2001, p. 387).

Estamos aqui, ao final dos anos 80, diante de uma situação nova, que não tem mais nada a ver com as modas intelectuais do pós-guerra ou mesmo dos anos 60-70. Ora, nestes anos, o que marca o relato de Janicaud é a progressiva perda da influência heideggeriana e o crescimento do estruturalismo, da lingüística e do marxismo repensado (Janicaud, 2001, p. 238). Se há ainda a presença de Heidegger no “horizonte ideológico da época” teria sido fundamentalmente pelo lado marcusiano, pelo protesto contra a “unidimensionalidade técnica e a tirania crescente da sociedade de consumo em vias de mundialização, abafando a mensagem dos pensadores e a palavra dos poetas” (Janicaud, 2001, p. 240).

Ora, é justamente neste período, final dos anos 60, que são realizados os seminários do Thor. Marcados pela presença de poucos convidados, escolhidos a dedo por Jean Beaufret e seus colegas, é interessante notar o que Janicaud chama de “paradoxo dos seminários”, notadamente os de 68 e 69: quando justamente estão sendo questionadas, de modo por vezes violento, as hierarquias tradicionais na universidade e no mundo intelectual, os encontros do Thor são marcados pela obediência a algumas regras e uma certa solenidade, na qual o professor tem constantemente a iniciativa e não considera seus interlocutores como parceiros mas sim como alunos, por vezes inclusive tratados de modo rude (Janicaud, 2001, p. 242 e 252).

Últimas idas de Heidegger à França, os seminários representarão também o fim de uma época. A ausência do mestre e de seu principal confidente, o crescimento de outras correntes de pensamento, a paulatina academização da pesquisa sobre Heidegger, a abertura de novos horizontes de questionamento propiciados pela publicação das Obras Completas mudam o cenário da recepção de Heidegger na França. Alguns trabalhos de porte são publicados,

dentre os quais Janicaud destaca o *Heidegger et la Question de Dieu*, em 80, o *Cahier de l'Herne*, em 83 e a publicação do *Heidegger. Questions Ouvertes* em 88 a partir do colóquio organizado em 87, no Collège International de Philosophie. Neste último, como exemplo da mudança dos tempos, Janicaud ressalta a qualidade dos participantes (Vattimo, Laruelle, Dastur, Barash, Derrida, Lévinas, Lacoue-Labarthe, dentre outros), a variedade dos temas, assim como a vontade de romper o estreito círculo das polêmicas entre iniciados e enfrentar as dificuldades essenciais, surgidas em função do avanço da pesquisa internacional, e das primeiras publicações das Obras Completas em alemão. Na apresentação das Atas do Colóquio, Escoubas propõe que um deslocamento das questões sobre Heidegger estaria em vias de se dar sobre três eixos: a emergência de uma leitura da *Gesamtausgabe*, a abertura a novas interrogações e a retomada da questão política de um modo filosoficamente radical (Janicaud, 2001, p. 337).

E a tradução de *Ser e Tempo*? Pois é apenas sessenta anos após a publicação original que a versão francesa será publicada. Na verdade, duas versões surgirão com praticamente um ano de diferença: a tradução “pirata” de Martineau, realizada, financiada e distribuída integral e gratuitamente pelo próprio, em 1985, e a tradução Vézin, a “oficial”, publicada pela Gallimard em 1986. Um episódio que chama a atenção pelo inusitado: preterido pelas escolhas de Jean Beaufret, exasperado pela demora da versão oficial e profundo admirador da obra de Heidegger, Emmanuel Martineau, por sua própria conta, resolve investir praticamente um ano de sua vida, assim como meios financeiros consideráveis, colocando-se literalmente fora da lei, para fazer com que a obra magna viesse a aparecer em francês e, segundo seu próprio termo na carta que acompanhava sua tradução, “a honra” da França fosse salva (Janicaud, 2001, p. 318).

Um episódio que é também marcante pela intensa e áspera polêmica referente às escolhas terminológicas e às “soluções” da tradução, notadamente a “oficial” de François Vézin, classificada como “inutilizável”, “dissimuladora”, “caricatural”, “escandalosa” por boa parte dos estudiosos de Heidegger (Janicaud, 2001, p. 326). Problema recorrente (e não apenas na França...), a questão da tradução da obra de Heidegger se apresentaria, desde o início, segundo Janicaud, marcada por duas tendências antitéticas, “cuja

oposição só aumentará [ao longo do tempo] para enfim degenerar em conflito público: é preciso privilegiar a legibilidade (graças a transposições, perífrases) ou, ao contrário, uma ‘fidelidade’ que conduzirá ao esoterismo (do fato da criação de neologismos?)” (Janicaud, 2001, p. 163) No caso francês, a questão ainda foi marcada pela preeminência de Jean Beaufret e seus discípulos como responsáveis pela escolha dos tradutores das obras. Um “núcleo fechado” se teria assim constituído e gerado inumeráveis polêmicas, inclusive com pedidos de intervenção direta ao Mestre que, já em idade avançada, teria solicitado que os campos opostos chegassem a um acordo (Janicaud, 2001, p. 266-268). Mais do que apenas uma questão metodológica referente à difícil tradução da “língua Heidegger”, o que se questiona é também se não há, por detrás do “espírito de seita”, a intenção de proteger Heidegger de toda crítica, realizando traduções intencionalmente abstrusas ou marcadas pelo preciosismo a fim de afastar os inoportunos (Janicaud, 2001, p. 285).

Seja como for, a partir dos anos 80, e notadamente nos anos 90, o que se apresenta é um “ambiente [mais geral] doravante desprovido de qualquer fascinação em relação a Heidegger”, cuja caracterização me parece bastante pertinente trazer integralmente nas próprias palavras de Janicaud:

[Trata-se] não tanto de campos hostis mas de mundos que se ignoram (ou fingem que o fazem): de um lado, especialistas que trabalham entre si e apenas têm a ambição de serem reconhecidos como tais e por um público limitado – outros especialistas, seus discípulos, seus estudantes, etc.; do outro lado, a multidão incontável que toma Heidegger simultaneamente por um autor consagrado e ‘maldito’ (...), da qual surgirão interrogações, acusações, questões mais ou menos intempestivas, mas cujo eixo central parece ser a hostilidade atribuída ao pensador em relação ao mundo contemporâneo, sua ciência e sua técnica (Janicaud, 2001, p. 395).

Com isso se verá, aqui e acolá, “o espetáculo curioso de cientistas ou ‘profanos’ que nunca leram uma linha sequer de Heidegger mas que acham ‘chic’ citar seu nome (ou um pensamento a ele atribuído) (...) em geral como elemento de contraste” (Janicaud, 2001, p. 395). Mas o fato é que a cena, no final do século, é marcada por um clima mais sereno.

Nesta década, Janicaud destaca os trabalhos de Taminiaux, *Leituras da Ontologia Fundamental*, Courtine, *Heidegger e a Fenomenologia*, o de Grondin sobre o conceito de *Kehre*, o de Barash, *Heidegger e seu século*, e notadamente o de Greisch, *Ontologia e Temporalidade – Esboço de uma leitura integral de Ser e Tempo*, que é, para ele, um marco na pesquisa na França na medida em que se distancia das disputas mais sectárias entre os estudiosos de Heidegger (Beaufret é ali citado apenas uma vez...), e realiza um trabalho documental do porte do de Kiesel, com uma discussão filosófica que lhe parece superior. Na mesma linha, seguindo a recepção apurada da publicação da *Gesamtausgabe*, Courtine organiza um colóquio cujas atas serão publicadas em 96 sob o título *Heidegger 1919-1929. Da Hermeneutica da Facticidade à Metafísica do Dasein*.

Marca dos novos tempos, “nenhuma escola, nenhuma grande figura se sobrepondo indiscutivelmente, chegou o tempo das enciclopédias, dos trabalhos coletivos, dos colóquios” (Janicaud, 2001, p. 429). A França se insere cada vez mais no contexto internacional e perde, pouco a pouco, sua “excepcionalidade” ou sua “exceção”. De seu próprio testemunho, Janicaud constata que havia, naquele momento, na França, uma “verdadeira comunidade intelectual”, pequena, mas viva, que lê Heidegger num espírito de “fidelidade distanciada” ou de “atenção crítica” segundo o caso, e que se reunia para analisar em conjunto os textos da *Gesamtausgabe*. Deste grupo faziam parte Haar, Courtine, Dastur, Escoubas, Greisch.

Neste novo horizonte, Janicaud propõe algumas perspectivas de aprofundamento da reflexão sobre a obra de Heidegger. “Quando vocês virem os meus limites, vocês me terão compreendido. Eu não consigo vê-los.”, teria dito Heidegger a Jean Beaufret (Beaufret *apud* Janicaud, 2001, p. 445). Sem pretender “dar conta de Heidegger” nem achar que o futuro do pensamento passará apenas por ele, Janicaud se propõe assim a pensar, “menos autoritariamente, menos profeticamente e mais filosoficamente”, “as questões sensíveis que podem permitir melhor desenhar certos limites decisivos do pensamento heideggeriano” (Janicaud, 2001, p. 445), mas também aquelas a partir das quais um novo começo seria possível. Os trabalhos realizados na França até então permitiriam apontar alguns pólos de questionamento: a questão da fenomenologia, a relação à herança hebraica em sua ligação com a possibilidade de uma nova

ética, a parte da hermenêutica, o debate teológico e o legado de uma releitura do conjunto da metafísica (Janicaud, 2001, p. 446). Além do que se realiza especificamente na França a partir destes pólos de questionamento, Janicaud propõe uma “tomada de consciência” das “tarefas” filosóficas demandadas pelo pensamento de Heidegger, e elenca assim alguns eixos por ele considerados principais: questionar a filosofia em sua história, repensar o ser do homem, enfrentar o “destino de potência da ciência”, “confrontar a ocidentalização do mundo às outras línguas e culturas” e “recolocar a questão do sagrado” (Janicaud, 2001, p. 540).

Constatando que é sempre perigoso pronunciar-se muito rapidamente sobre uma geração, Janicaud constata que, ao que parece, a “juventude estudantil atual está novamente ligada a valores e a métodos mais seguros e mais tradicionais do que os da ‘violência hermenêutica’ heideggeriana” (Janicaud, 2001, p. 522). O que não pode ser negado é que:

a situação francesa não parece mais fundamentalmente diferente da de outros grandes países desenvolvidos: Heidegger se tornou (ou tende a se tornar) um autor entre outros numa paisagem complexa na qual as tarefas historiográficas e críticas se sobrepõem aos entusiasmos teóricos (Janicaud, 2001, p. 522).

Ponto fundamental na análise mais geral da recepção de Heidegger na França é o fato de que a “exceção francesa” se dava devido a uma extrema “ideologização” da filosofia: uma tal “ideologização” parece hoje deslocada. O que Marc Richir chamou de “esta conjunção bem francesa entre um heideggerianismo mais ou menos ideológico com um certo marxismo, quicá um certo freudismo” parece não mais fazer sentido (Janicaud, 2001, p. 522).

Em termos mais gerais, sinal dos tempos, a França se encontraria hoje cada vez mais numa situação de tipo americano: a tolerância permite a coexistência de múltiplas opiniões, o desenvolvimento da sociedade favorece uma miríade de estudos especializados, mas a indiferença é característica de uma grande maioria – a intenção de se inserir numa sociedade de mercado se sobrepondo ao debate de idéias (Janicaud, 2001, p. 522). Uma mudança da paisagem intelectual que não se limita à França, mas que, nela, assume características próprias, como o fim do

“esplêndido isolamento” da filosofia francesa (Janicaud, 2001, p. 527 e 536).

Quanto aos estudos heideggerianos, Janicaud propõe, não sem uma ponta de amargura, que:

com a publicação das Obras Completas, o tempo da erudição e da especialização chegou. Heidegger, reconhecido, é guardado nas estantes [ao lado de Nietzsche e de tantos outros]... Tornada objeto cultural, [esta obra] não é mais, ao que parece, um caminho tão aventureiro como o fora para muitos (Janicaud, 2001, p. 536-537).

E termina se perguntado se Heidegger teria de fato desejado a publicação de suas Obras: não teria ele dito que, com a publicação da *Gesamtausgabe*, ele se tornaria uma “presa para teses” (Axelos e Biemel *apud* Janicaud, 2001, p. 537)?

## Referências

DASTUR, Françoise. The Reception and Nonreception of Heidegger in France. In: PETTIGREW, David e RAFFOUL, François (Eds.). *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception*. New York, SUNY Press, 2008, pp. 265-289.

HEIDEGGER, Martin. *Wege zur Aussprache*. (Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983 (GA 13).

JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France – I. Récit*. Paris: Albin Michel. Col. Hachette Littératures, 2001.



# **LA RECEPCIÓN DE LOS *PRIMEROS CURSOS* *FRIBURGUESES* EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO**

---

*Francisco de Lara*

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile  
fdelara@uc.cl

Los primeros cursos friburgueses de Heidegger han sido objeto de tan numerosos estudios en los últimos años que quizá va siendo tiempo de aprovechar ese conocimiento y la distancia que nos separa de ellos para preguntar por su relevancia filosófica. Como un paso en ese sentido, el presente trabajo pretende mostrar las distintas formas de recepción que dichos cursos han tenido hasta nuestros días. En concreto, distinguiremos tres formas de recepción: la que hacen los asistentes a estas *Vorlesungen*, la que hace la filosofía del s. XX y la que hacemos hoy.

Empezaremos presentando brevemente la recepción fáctica de estos cursos, esto es, indicando los nombres de los pensadores relevantes que asistieron a ellos. No obstante, en seguida será preciso ir más allá, intentando apreciar cuáles son los elementos o motivos filosóficos, las ideas fundamentales que se abren paso en esos primeros cursos de Heidegger y acaban representando lo más característico del pensamiento contemporáneo. En este sentido, a diferencia de la recepción fáctica mentada en primer lugar, hablaremos aquí de una recepción *epocal* del pensamiento del joven Heidegger. En concreto, veremos los distintos modos como las filosofías del s. XX se han relacionado con el giro hermenéutico-lingüístico que tiene lugar en estos cursos. Finalmente, se intentará hacer ver la manera como nos relacionamos hoy con esas ideas fundamentales, cómo actúa dicho giro hermenéutico-lingüístico en la forma dominante de trabajar hoy en filosofía y qué podría ser una verdadera apropiación contemporánea del pensamiento del joven Heidegger.

## I - Recepción fáctica y recepción epocal

Partimos, entonces, mostrando tanto la recepción fáctica que tuvieron estos cursos como lo que nos parece de más interés y que llamaremos su recepción epocal. En efecto, en un primer momento podría parecer apresurado hablar de la recepción por parte del pensamiento contemporáneo de unos cursos que Heidegger impartió en Friburgo entre 1919 y 1923, permanecieron inéditos hasta mediados de los años 90 y no terminaron de publicarse hasta el año 2005. Y lo sería, desde luego, si pensáramos solamente en una *recepción fáctica* de los mismos, esto es, si asumiéramos en el fondo que las ideas sólo se transmiten mediante lecturas; que las ideas son únicamente textos que elaboran otros textos. Aunque, desde luego, muchos de los pensadores que han marcado la forma filosófica de pensar hoy no leyeron jamás esos cursos, recibieron su influjo tanto por la vía directa de quienes asistieron a ellos como por esa otra vía, más sutil, de la transmisión histórica y epocal.

En todo caso, la vía directa por la que se transmitió el pensamiento de Heidegger no es menor en absoluto. Como ha sido repetidamente subrayado, Heidegger era conocido por sus cursos de Friburgo aún cuando no había publicado nada de ellos. Durante los primeros años veinte era ya hasta cierto punto en los círculos filosóficos alemanes ese “rey oculto” del que Arendt habla elogiosa y retrospectivamente. En Japón, por su parte, se conocían y discutían ya apuntes del curso de 1921 sobre “Fenomenología de la intuición y la expresión” y fue constante el envío de estudiantes a Friburgo. El propio Gadamer se traslada allí en 1923 para estudiar con él. Después, al llegar Heidegger como profesor a Marburgo en 1924, donde le siguen 16 alumnos friburgueses, tiene ya una fama notable. Y es que, entre otras muchas cosas, Heidegger fue uno de los más influyentes maestros de filosofía del s. XX. Como muestra de ello, baste recordar que entre los años 1916 y 1935 fueron alumnos suyos tanto H. Marcuse como M. Horkheimer, tanto E. Levinas como E. Fink, tanto L. Strauss como H. Arendt, tanto H.-G. Gadamer como H. Jonas, tanto K. Rahner como J. B. Lotz o B. Welte, tanto E. Fink como M. Müller, tanto X. Zubiri como E. Ímaz o C. Astrada. Considerando solamente los primeros cursos y seminarios en Friburgo a los que nos estamos refiriendo aquí, encontramos inscritos en ellos nombres como los de Marcuse, Jonas, Rahner,

Zubiri, Gadamer, Levinas, Löwith, Horkheimer, Edith Stein, Günther Anders, Leo Strauss, Joachim Ritter, Ludwig Landgreve o Hajiro Tanabe. Todos ellos lo describen como un insuperable maestro que, además de fascinarlos, los marcó de un modo u otro en sus trayectorias posteriores. Este breve repaso nominal, al que nos limitaremos aquí, pretende simplemente dar una ligera idea de la simiente que el pensamiento de Heidegger dejó tanto en distintas corrientes filosóficas de importancia para el s. XX, como en distintas disciplinas, como incluso en diversos ámbitos geográficos.

La influencia de Heidegger, no obstante, va mucho más allá de lo que abarcan todos estos nombres e incluso otros que cabría sumar. Su importancia tiene un carácter más bien epocal, queriendo significar con esto que su pensamiento entronca con intereses y anhelos filosóficos transversales en el s. XX. De hecho, si incluso aquí y ahora seguimos considerando relevante discutir el pensamiento de Heidegger es, sin duda, porque nos movemos en el convencimiento de que ese pensamiento tiene algo que ver también con nosotros. A nuestro entender, el peso de Heidegger sobre este tiempo y sobre quien intenta pensar en él no radica simplemente en su concepción de alguno de los objetos temáticos a los que tal pensamiento pudiera dirigirse, sino, ya ante todo, en su comprensión de lo que signifique propiamente pensar. La hermenéutica fenomenológica con la que el filosofar de Heidegger da sus primeros pasos autónomos encierra en sí una comprensión fuertemente original de lo que signifique la misma filosofía. Dicha comprensión ha devenido en buena medida el ámbito en el que se mueve buena parte de las filosofías posteriores, pasando a configurar también en no poca medida nuestra propia autocomprensión como pensadores y, por ende, el lugar desde el que (quizá incluso contra el que) pensamos.

Es sobre todo en este sentido menos expositivo en el que hablamos de la *recepción de los primeros cursos de Friburgo*: nos interesa mostrar cómo la transformación de la filosofía operada en dichos cursos ha llegado a convertirse en una especie de suelo común de todo intento de pensar hoy. Este tipo de recepción, quizá mucho menos apreciable pero tanto más efectiva, es la que verdaderamente importa.

Las convicciones fundamentales desde las que pensamos o dejamos de pensar tienen, por decirlo de forma rápida, un carácter hermenéutico y suponen una exacerbadón del momento histórico y

lo que podríamos caracterizar como una mezcla del elemento textual-discursivo con el elemento concreto-fenomenológico, de modo tal que el primero acaba pasando por el segundo. He aquí lo que nos interesa dilucidar, siendo ésta la herencia de Heidegger que más nos incumbe. Dilucidar esto a fondo implica una serie de tareas que no pueden ser llevadas a cabo de una sola vez. Por ello, aquí nos limitaremos a discutir las dos principales formas como ha sido asumido el giro lingüístico-hermenéutico que se pone en marcha en los primeros cursos de Friburgo. Esta es la transmisión epocal que nos interesa subrayar ahora.

## II - La recepción epocal del giro hermenéutico

La importancia de este denominado “giro hermenéutico de la filosofía” tanto para el pensamiento del siglo XX como, consecuentemente, para el de nuestra contemporaneidad es especialmente constatable en otras concepciones de la hermenéutica. La fundamental historicidad de toda experiencia y, consiguientemente, también de la investigación filosófica, la necesidad de una apropiación de dicha historicidad y de la tradición que la co-constituye, el comprender como método y, a la vez, correlato y modo de cumplimiento del conocimiento filosófico, la interpretación como elemento fundamental de la indagación, la circularidad insoslayable de la experiencia, el sí-mismo (*Selbst*) como objeto y a la vez camino de la filosofía... todos estos y otros motivos heideggerianos configuran decisivamente la autocomprensión filosófica del siglo XX y han pasado a formar parte de los filosofemas que dicho siglo nos ha dejado como herencia. Pero no sólo los aspectos retomados por Gadamer, Ricoeur u otros pensadores de la escuela hermenéutica siguen de algún modo vivos en nuestro presente. También la recepción de la fenomenología en Francia y su influjo sobre el postestructuralismo y el deconstructivismo están decididamente marcados por aspectos de la hermenéutica fenomenológica tales como, por ejemplo, la primacía de la efectuación (*Vollzug*), la crítica del concepto de sujeto y de la filosofía como teoría, la caracterización de toda constitución de sentido como *Ereignis* y, sobre todo y en primera instancia, la preestructuración lingüística de todo acceso al mundo. Este último es el elemento central y común a toda la recepción de Heidegger,

incluyendo también la que se hace desde Habermas y Apel, desde Lacan, Vattimo o Rorty. Este elemento será, por ende, el que centrará ante todo nuestra consideración.

Cabe empezar señalando que, no se pretende que el *linguistic turn* sea un elemento originario y exclusivo de Heidegger, ni mucho menos; más bien nos parece que se trata del motivo común del pensamiento contemporáneo que hace atractivo a Heidegger para muchas otras corrientes. Como se ha indicado ya, es esto lo indicado al hablar de recepción epocal, la recepción que se hace desde una cierta familiaridad y un cierto suelo común de convicciones. Pero nos parece que Heidegger no ocupa un lugar cualquiera dentro de ese “giro”, sino uno tan peculiar que permite hablar de su recepción tanto en el ámbito de la filosofía continental como en el ámbito más de corte analítico y sus problemáticas.

Como veremos a continuación, una forma de recepción del mencionado giro tiende a dejar atrás las pretensiones de todo trascendentalismo filosófico. Otra, en cambio, hace uso de dicho giro justamente para esbozar un nuevo trascendentalismo. Heidegger puede ocupar un lugar de importancia en ambos intentos porque en su pensamiento se dan cita los dos motivos, esto es, porque lleva a cabo un trascendentalismo de un corte tan peculiar que en él las condiciones de posibilidad son justamente de índole fáctica. Pasamos a intentar mostrar esto por pasos a continuación.

## **II. a - Despedida del trascendentalismo**

El giro lingüístico y hermenéutico de Heidegger ha sido celebrado por autores que, como Vattimo, leen su filosofía ante todo como heredera de Nietzsche, esto es, como una crítica de la tradición metafísica occidental. Esta perspectiva marcó también la recepción francesa de Heidegger tanto en Foucault como en Deleuze e incluso Derrida. De hecho, las objeciones que se le dirigen desde aquí tienen el sentido de mostrar que Heidegger no fue suficientemente crítico con dicha tradición y que mantiene algunas de las pretensiones tradicionales de la teoría filosófica. Desde estas posiciones, en todo caso, la idea de una primacía del discurso era absolutamente bienvenida y de algún modo obvia si se asumía el estructuralismo de Saussure. El modelo estructuralista del lenguaje como sistema autorreferente da lugar a una comprensión de todo ámbito de

realidad en términos de sistemas simbólicos de carácter histórico y cultural. Lo lingüístico, social y lo histórico, es decir, lo que desde una perspectiva trascendentalista tradicional sería considerado impuro y empírico, se mostraría aquí como verdadera condición, ya no de la posibilidad de toda experiencia, sino de la forma concreta que tienen los fenómenos reales. En esta misma línea, algunos autores interpretan sociológicamente incluso el ámbito más pretendidamente objetivo, la ciencia. Desde aquí se lee también a Wittgenstein y se culturaliza su idea de juegos de lenguaje.

El giro lingüístico-hermenéutico ha servido en estas corrientes como fundamento para rechazar la idea de una filosofía pretendidamente autónoma y pura, apriorística. Se ve en dicho giro la posibilidad de anclar de nuevo la filosofía en la vida y en la praxis. La filosofía no sería *theoria* alguna, sino una praxis radical y crítica que permitiría denunciar las pretensiones exageradas y dogmáticas de ciertos discursos, también de aquellos que se arrojan la pura objetividad desinteresada. En este aspecto coinciden la Teoría Crítica, el neopragmatismo tanto de Habermas como de Rorty, algunas ramas de la hermenéutica, el postestructuralismo, los estudios culturales y de género, etc. Heidegger de un modo u otro está presente en estas corrientes, y algunos aspectos de su filosofía – y justamente de su filosofía temprana – son abiertamente reconocidos como inspiradores y precursores. Lo que aquí se pretende despedir en primera instancia es la idea de la realidad, o de la experiencia, como un todo delimitado y que responde siempre a los mismos condicionantes, por lo que es posible explicarlo, derivarlo o deducirlo a partir de condiciones previas. La pretensión de determinar las condiciones de toda experiencia posible es abandonada por ahistórica. No hay un todo articulado unitariamente y del que la filosofía pudiera mostrar dicha articulación, siendo ésta su tarea. No hay, correspondientemente, un ámbito puro de estudio para la filosofía – el ámbito de lo trascendental y lo a priori. La filosofía, por ende, no se sitúa antes de toda disciplina particular, sino más bien después. No se separa en este sentido de las ciencias positivas, que se ocuparían de objetos particulares. Al reconocer que todo sentido dado debe ser comprendido a partir de contextos de sentido abiertos e históricos, no clausurados ni clausurables a priori, la filosofía misma debe hacer tema de pleno de esos contextos de

sentido, de su propio tiempo, acercándose para ello a las otras disciplinas.

## **II. b - Linguistic turn y pragmatismo trascendental**

En la tradición anglosajona, por su parte, el giro lingüístico es concebido de tal modo que el lenguaje pasa a ser visto como el asunto de la filosofía. Se sigue aquí la idea del segundo Wittgenstein según la cual la filosofía debe encargarse del lenguaje mismo. Pero este Wittgenstein consideraba que ese centrarse en el lenguaje tenía como única finalidad deshacer los equívocos y pseudoproblemas que éste genera, y en el que radicarían las falsas pretensiones de lo que en ese contexto se denomina el filósofo tradicional. Según esto, la filosofía rinde únicamente a modo de aclaración que, ante todo, deshace equívocos. En consecuencia, el discurso filosófico parecería perder también aquí toda posibilidad de ser un conocimiento *sui generis*, de poseer un ámbito propio de estudio y una posibilidad de verdad propositiva, por singular que sea. La filosofía es más bien concebida como un ejercicio eminentemente crítico y negativo. Estos aspectos de la idea de filosofía del segundo Wittgenstein han sido por eso mismo recepcionados también en el conjunto de corrientes de las que acabamos de hablar y que pretenden dejar atrás la idea de una filosofía pura y apriorística para pasar más bien a una concepción histórica y crítica de la tarea filosófica.

Esto, desde luego, trae consigo la pregunta por el lugar del saber filosófico y su peculiar aportación al conjunto de saberes. La filosofía no sería ciencia positiva ni tampoco una ciencia previa en el sentido trascendental, sino que parecería tener que reducirse a un ejercicio crítico y disolutivo absolutamente a posteriori, esto, es, ligada a los discursos dados de hecho. Sin lugar a dudas, esta última consecuencia es la que más ha preocupado, por lo que ha sido declarada indeseable de múltiples formas. Mucho más que las consecuencias relativistas que parecen derivarse de las lecturas antitrascendentalistas del giro lingüístico, lo que de verdad parece preocupar es el estatuto de la investigación filosófica misma. Tanto en la filosofía anglosajona como en la continental se ha discutido profusamente sobre las posibilidades de la filosofía de ser algo más que diagnóstico histórico, desenmascaramiento genealógico o crítica de las ideologías. Desde aquí deben entenderse las nuevas

revitalizaciones de Kant tanto en la tradición analítica como continental y, para lo que aquí nos importa, el uso que se hace de Heidegger justamente en este nuevo contexto. En efecto, el giro lingüístico y hermenéutico, que había sido leído por un parte como superación de todo trascendentalismo, será interpretado ahora en términos de nuevo trascendentalismo y aprovechado ante todo en dos líneas: por un lado, en la línea más política de asegurar las condiciones de un acuerdo racional, como en el pragmatismo trascendental de Habermas y Apel; por el otro, en la línea de mostrar las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, como en algunas corrientes de la filosofía anglosajona. En todo ello está latente la intención de asignarle a la filosofía el papel de mostradora de las condiciones aprióricas, ahora de carácter lingüístico, que articulan toda posibilidad de acuerdo y norma racionales, sean éstos teóricos (ciencia) o prácticos (moral y política).

Es de interés mencionar la interpretación que hace alguien como Rorty, a quien sin duda debemos considerar dentro de los pensadores del primer grupo o antitrascendentalistas, del modo como el giro lingüístico es asumido en la filosofía analítica. Dentro de su propia evolución filosófica desde la filosofía del lenguaje, Rorty se fue distanciando de esos representantes anglosajones del giro lingüístico que él mismo había contribuido a honrar en su recopilación de 1967. La filosofía del lenguaje de corte analítico le fue pareciendo cada vez más y más tradicional, hasta llegar finalmente a considerarla como una nueva forma de escolástica. Pero, ya antes de eso, le otorga a esa lectura del giro lingüístico – según la cual el lenguaje es el tema de la filosofía porque es justamente el lenguaje la condición de posibilidad de toda experiencia – el calificativo de “filosofía de sillón”. El problema aquí no estaría en el excesivo escolasticismo y en lo completamente especializado y desarraigado del trabajo que se lleva a cabo, sino en pretender mantenerse como filosofía ahistórica, teórica y pura. Su artículo sobre “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje” se inicia con las siguientes palabras:

Lo que Gustav Bergmann denominó ‘el giro lingüístico’ fue más bien un desesperado intento por mantener la filosofía como disciplina de sillón. El propósito era delimitar un espacio para el conocimiento a priori en el que no pudiesen entrar ni la sociología ni la historia ni el arte ni la ciencia natural. Fue el

intento por encontrar un sustituto a la ‘perspectiva trascendental’ de Kant. La sustitución de ‘mente’ o ‘experiencia’ por ‘significado’ pretendía asegurar la pureza y autonomía de la filosofía dotándola de un objeto no empírico (Rorty, 1991, p. 50).

Aquí vemos un ejemplo del modo como en la tradición analítica se llevó a cabo, según Rorty, una especie de reacción a la mundanización de la filosofía por la que abogaban los antitrascendentalistas, y se pretendió mantener a ésta en un trono diferenciado. Podría decirse que, como Kant en su día, se aspiraba a devolver la dignidad aristocrática a esta disciplina y sacarla de la excesiva vulgarización resultante de ponerla al nivel de las otras ciencias (e incluso por detrás de ellas, al no poder aportar conocimientos propios). Con el orgullo herido de una reina sin trono, la filosofía respondería a esa ofensa de forma airada: no es que no pueda aportarlos, se dice, sino que su labor es mucho más elevada y, ante todo, de otra índole. Su trabajo es incomparable y no se detiene en el material ni se centra en él. No está limitada por la particularidad del trabajo en objetos, sino que su conocimiento reina sobre todo otro conocimiento y toda otra acción por igual; no es una parte entre otras, sino lo que proporciona el fundamento a todas las partes. Como Rorty sostiene en la “Introducción” a *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, refiriéndose a Husserl y Russell, el problema de este suelo que ella ofrecería es que a partir de un momento no parece interesarle a nadie. Ni las ciencias ni quienes se supone deberían sentirse interpelados por la filosofía parecen precisar de su noble labor (Rorty, 1981, p. 4)<sup>1</sup>.

En todo caso, como acabamos de ver, en esta tradición se hace uso del giro lingüístico-hermenéutico con pretensiones diametralmente opuestas a las anteriormente mencionadas. Si una recepción de ese giro pretendía insertar a la filosofía de pleno en la vida histórico-fáctica a fin de llevar a cabo una interpretación crítica de las formas contemporáneas de dicha vida y de los discursos que se vuelven determinantes en ella, esta otra recepción toma el giro lingüístico como nuevo marco para la diferenciación de la filosofía en cuanto ciencia de una índole distinta y superior al resto.

---

<sup>1</sup> De ahí que el propio Rorty considere necesario bajar a la arena del propio tiempo y realizar en él un trabajo que aporte algo concreto a los individuos concretos, siendo ésta para él la tarea verdadera del filosofar.

## II. c - Heidegger en la encrucijada

Lo que nos interesa aquí señalar es que Heidegger ha servido y sirve para las pretensiones opuestas de ambas recepciones del giro lingüístico-hermenéutico. Esto es posible porque en el joven Heidegger encontramos, por una parte, la puesta en marcha de un trascendentalismo que pretende dar con las verdaderas condiciones de posibilidad tanto de toda experiencia como de toda ciencia positiva pero que, por la otra, sitúa dichas condiciones nada menos que en los modos como el *Dasein* ejecuta fácticamente su propio ser, poniendo de ese modo a la filosofía en medio de su historia y su situación.

Para Heidegger, desde luego, en toda mostración y en todo fenómeno tiene lugar una estructuración previa. El sentido concreto de lo que se muestra está mediado por una serie de condiciones previas que cabe aclarar. Y la tarea de la filosofía sería mostrar justamente las condiciones de dicha preestructuración. Hasta aquí pareceríamos tenérmolas con una concepción trascendentalista. Pero la convicción de Heidegger es la siguiente: como qué comparece algo tiene su correlato en los modos de ejecutarse del *Dasein*. Y esto sería válido tanto para el nivel de la mostración de algo pretemática y cotidianamente, como para el nivel de la tematización y la elaboración de algo.

En el nivel de la vida vivida, el sentido de contenido de lo que aparece (esto es, cómo qué aparece algo) depende no sólo de la manera en que nos relacionamos con lo que sea el caso (sentido de relación), sino ante todo del modo como ejecutemos dicha relación (sentido de ejecución). Según indica el joven Heidegger, la relación puede ser ejecutada de forma “autosuficiente” o bien de forma problemática, y esto último en distintos grados. Cuando la vida fáctica se realiza de forma autosuficiente, efectúa aquello en lo que está tal como “se” ejecuta, sin problematización alguna y asumiendo los contenidos de los que se ocupa como algo dado, con lo que se relaciona en el modo de lo deseable o no, de lo que se debe lograr o evitar, etc. El tejido de estas motivaciones y tendencias del *Dasein* es lo que constituye su vivir diario; un vivir que, en un sentido particular, puede considerarse “pasivo” incluso en los casos de gran actividad o ambiciones. La problematización, en cambio, va en el sentido de una intimidad que Heidegger considera propiamente

configuradora de la vida. El *Dasein* vive desde sí lo que le incumbe y le da una particular significación, lo marca de forma explícita con lo que Heidegger denomina aquí su propia “rítmica”. El mundo del sí-mismo (*Selbstwelt*) domina a modo de un centro que da forma a todo lo que es el caso, a las distintas situaciones.

En el nivel de la tematización sucedería lo mismo, según Heidegger. La comprensión concreta que se tiene de algún fenómeno – y máximamente del propio *Dasein* – depende también de la problematicidad con que se lleve a cabo la relación con el sí-mismo. A diferencia de la comprensión cotidiana y de la estético-religiosa, en las que, si bien de distintas maneras, domina una figura pasiva, la comprensión científica supone espontaneidad (siendo éste para Heidegger el sentido de la investigación). Por su parte, la investigación filosófica es expresión de la máxima espontaneidad y problematicidad, de ahí que sea investigación en el sentido más propio.

Heidegger ve una relación no meramente paralela, sino estructural entre estos dos ámbitos que acabamos de diferenciar. La filosofía surge de la inquietud de la vida y su tendencia a aclararse de alguna manera sobre sí misma y su mundo. Este impulso está vivo en todas las configuraciones originales y es lo que las anima, ya se trate de cosmovisiones, de mitos, religión, arte, ciencia o filosofía. La filosofía es el modo más coherente y radical de vivir en ese impulso, de un vivir comprensivo, despierto para sí y para su propio carácter problemático. Así pues, la filosofía surge de esa inquietud de la vida y como radicalización y cumplimiento pleno de ésta. Coherentemente, se realiza en la forma de una investigación, esto es, de manera activa, con la pretensión de lograr aquello que mueve dicho impulso: una clarificación radical del propio carácter de ser. Pero la filosofía sólo logra esto si, por su parte, se mantiene en su posibilidad y sentido, evitando tanto un proceder constructivo como uno teórico o estético (constatativo), así como también toda asunción no ganada en una verdadera investigación (esto es, mediante una apertura actual y en primera persona). He aquí el modo como Heidegger se apropia de la fenomenología y su pretensión radicalmente científica. Heidegger busca llevar a cabo un verdadero trascendentalismo y una verdadera fenomenología genética, mostrando las condiciones *existentivas* de posibilidad de toda mostración, de la ciencia e incluso de la filosofía

misma; mostrando, dicho con sus palabras, el “fundamento óntico” de todas ellas.

De este modo, Heidegger parece poner a la filosofía de pleno en su situación histórico-fáctica y rechazar toda pretensión de pureza filosófica, siendo éste un aspecto habitualmente elogiado por los pensadores de la primera línea, especialmente Vattimo y Rorty. No obstante, cabe decir que Heidegger está intentando con ello dar con las condiciones de posibilidad y la génesis de sentido de toda experiencia. Además, con su distinción entre propiedad e impropiedad Heidegger parece pretender poder situarse más allá de dicha facticidad en una dirección muy particular: como apropiación y configuración espontánea, activa, de su situación desde la propiedad. La resolución heideggeriana le conferiría al *Dasein* una particular autonomía con respecto a lo fáctico: el *Dasein* seguiría siendo una especie de centro de un mundo finalmente delimitado a partir de él, y no un nudo más en una red infinitamente abierta de relaciones históricas y sin un sentido unitario.

### **III - El giro hermético y la contemporaneidad**

Es digno de mención que toda esa parte del pensamiento del primer Heidegger donde se muestra que las verdaderas condiciones de posibilidad de toda experiencia y de toda configuración humana dependen de sus modos “existentivos” de ejecutarse y ser no haya sido recepcionada ni por los antitrascendentalistas ni por los trascendentalistas. Los primeros por considerar que Heidegger estaría dando una posición excesivamente central y constituyente al *Dasein*, los segundos por considerar que con ello se abortan las posibilidades de una racionalidad pura. Sólo el existencialismo parece haberse hecho eco a su manera de estos elementos, pero el rechazo a una interpretación de Heidegger con algún tinte existencialista es hoy más que generalizado. Si nos preguntamos a qué se debe este rechazo, quizá encontramos alguno de los aspectos con los que deseáramos terminar este escrito y que permiten describir la situación actual del trabajo en filosofía como una peculiar tercera ola de recepción del giro hermenéutico operado por Heidegger. Hoy se apartan estos aspectos “existentivos” al interpretar el pensamiento de Heidegger hasta el punto que prácticamente no se desean ver y se niegan de plano. El motivo,

según nos parece, es que la filosofía se realiza en gran parte desde la situación de máxima abstracción que es propia del especialista.

Si Rorty encontraba en la recepción trascendentalista del giro lingüístico un cierto aislamiento y desarraigo del mundo vivido actual – llevándole a considerar dicho trascendentalismo como un intento de mantener la filosofía en el sillón – en la recepción académica del giro lingüístico-hermenéutico dicho aislamiento se vuelve ya absoluto. Más que en una filosofía de sillón, parecemos encontrarnos ante una filosofía de oficina. La recepción actual del giro hermenéutico es inmune incluso a las diferencias de las anteriores, tanto le da tratar la recepción crítica que apunta al mundo empírico como la recepción trascendental, si bien siente a veces una cierta preferencia por ésta.

El giro lingüístico-hermenéutico se asume aquí tan sólo en el sentido de partir del siguiente axioma: dado que todo está articulado lingüística e históricamente y el lugar donde dichas articulaciones históricamente dominantes se expresan preferentemente y de la forma más explícita son los textos, el ámbito de estudio al que deberá dirigirse el trabajo filosófico serán exclusivamente dichos textos. Pero no los textos contemporáneos, no los discursos que, vengan de donde vengan, puedan reflejar de algún modo un aspecto de nuestro presente que deba ser pensado, debatido o criticado, sino los textos de la tradición filosófica, en un sentido amplísimo. Esto es así porque la historia ha sido legitimada por el giro hermenéutico como tradición y horizonte que se hace valer en el presente, dejando de ser un mero objeto de anticuario. Si la historia atraviesa el presente y si, además, se manifiesta ante todo en los textos filosóficos, hacer filosofía en una era postgiro lingüístico-hermenéutico será ocuparse pura y simplemente con éstos.

Visto así, parecería que también la recepción académica de Heidegger ha aprovechado la vertiente hermenéutica de éste para sus propias intenciones. Se trata en este caso de apartarse de toda posible problematicidad viva, de dar la espalda tanto a los problemas del presente como a los del pasado, a fin de poder realizar un trabajo técnico con el material dado de los textos. Heidegger y sus herederos – Gadamer y Ricoeur – vendrían a proporcionar la base teórica que legitima y viste de una supuesta profundidad y verdad este proceder. Esta nueva ola de recepción de las convicciones fundamentales sobre la filosofía que están vivas en el pensamiento del joven Heidegger

ignora ya todos los motivos que se abrieron con él y que, además, se dan cita en la discusión entre trascendentalistas y antitrascendentalistas. No queda nada del anhelo de abrir la filosofía a su tiempo y sacarla del sillón; tampoco del intento de mantener un ámbito de legitimidad racional última como objeto de la filosofía y como guía para toda práctica científica o política. Tanto un objetivo como el otro le resultan indiferentes a la academia, pues se trata para ella de realizar trabajo “científico” positivo y generar productos estándar. El trabajo en filosofía deja de ser crítico, histórico, y también de ser previo, trascendental, para poder convertirse en una actividad tanto acrítica como a posteriori, absolutamente positiva e incluso positivista. El enemigo común a las otras dos posiciones – el positivismo y la consideración de la filosofía como disciplina positiva y especializada – acaba venciendo en esta nueva forma de giro hermenéutico. En cuanto disciplina positiva, la filosofía pasa a tener un campo de objetos (los textos filosóficos y sus “problemas”) y un método más o menos unívoco, por lo que puede acabar teniendo la forma de trabajo especializado.

No obstante, los mencionados problemas siguen en pie. La necesidad de definir el lugar y el estatus de la investigación y el discurso filosóficos no es hoy menor que antaño, sino mucho mayor si cabe, pues el espacio de la filosofía está casi exclusivamente ocupado por los omnipresentes productos estándar. Es preciso volver a preguntar por el sentido del trabajo filosófico y por la relación de dicho trabajo con su situación y su tiempo histórico. Desde nuestro humilde punto de vista, consideramos que debe ser posible aunar la radicalidad de la interrogación de Heidegger y su intento por encontrar los elementos fundamentales de toda articulación de sentido, por una parte, con su convicción de que la filosofía arraiga en el ahora vivido e histórico, por otra. Una reunión de este tipo permitiría realizar un análisis filosófico de los fenómenos centrales de nuestro tiempo: desde la ciencia hasta el arte pasando por la técnica, la economía o la política. Una filosofía así supondría además una nueva recepción de Heidegger, en el sentido de intentar preguntar hoy con la originariedad con que éste pregunta desde sus primeros cursos en adelante. La clave, a nuestro entender, sería recuperar al elemento de análisis y descripción fenomenológica que encontramos en Heidegger dirigiéndolo ahora a los fenómenos de nuestro tiempo histórico, con la mirada puesta en las formas como éstos operan. Tal descripción, sin embargo, no sería meramente empírico-positiva, sino que debería apuntar a las

estructuras que articulan dichos fenómenos y a los sentidos ontológicos supuestos en ellos. De este modo podrían tal vez fundirse el elemento crítico e histórico con el elemento trascendental y último. La filosofía consistiría de nuevo en “llevar su tiempo a concepto”, pero de un modo tal que ninguna otra disciplina puede realizar. Mantendría así la autonomía y previedad que con razón defienden los trascendentalistas, y la historicidad y el arraigo mundano que sus críticos reclaman no con menos razón. Según me parece, esta sería la línea de recepción del pensamiento abierto en los primeros cursos de Friburgo que con más motivo podría ser llamada contemporánea.

## Referencias

RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others*. Philosophical Papers, Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, 1981.



# **OBSERVAÇÕES SOBRE OS ELEMENTOS MAIS CONSTANTES NA INTERPRETAÇÃO DA OBRA DE HEIDEGGER**

---

*Itamar Soares Veiga*

Universidade de Caxias do Sul, Brasil  
inpesquisa@yahoo.com.br

O objetivo deste estudo é tratar sobre o impacto das publicações das obras inéditas na interpretação da filosofia de Heidegger, a partir de observações que identifiquem os elementos mais constantes. Os elementos mais constantes serão depreendidos através de uma dupla tarefa que pode ser identificada diretamente: em primeiro lugar, vamos dividir as observações em duas partes amplas<sup>1</sup>. Esta divisão deve nos prover, por um lado, da informação geral de como se organizam as obras no conjunto já publicado e, previsto a ser publicado pelos processos editoriais da obra completa e, por outro lado, associar a este panorama os estudos posteriores sobre a filosofia de Heidegger. E também, a outra parte da divisão, é uma consideração da postura investigativa do intérprete, a qual se expressa na escolha de um tema de pesquisa vinculado à filosofia de Heidegger, resultando na permanência ou deslocamento, manutenção ou abandono, no progresso de seus estudos do tema escolhido, por causa dos novos elementos fornecidos pela publicação das obras inéditas.

É certo que a análise da obra completa de Heidegger implica várias observações prévias indispensáveis. Embora cada

---

<sup>1</sup> Esta tentativa de fazer uma “análise ampla” da obra de Heidegger encontra-se também em textos de outros autores, aos quais procuramos acompanhar. Um exemplo é o texto de Ernildo Stein: “Neste texto vamos indagar pela questão heideggeriana de um modo extremamente amplo, mas que muitas vezes, infiltra-se-á nas estruturas mínimas de seu discurso. Poderíamos perguntar-nos, por exemplo, pelo que deu unidade a sua obra como um todo: foi a insistência numa questão de conteúdo (a pergunta pelo sentido do ser) ou foi um elemento formal que percorreu suas análises e sua interpretação dos autores e dos temas da história da filosofia?” (Stein, 2011, p.102).

observação em separado tenha o seu respectivo grau de exigência, a necessidade destas observações pode ser justificada simplesmente pelo número tão grande de obras como as que compõem a produção de Heidegger. Seguramente, diante da enormidade da produção, devemos nos acautelar especialmente com observações recursivas, prévias, em uma etapa anterior a qualquer análise dos textos. Como iniciar?

Um primeiro passo será classificar este tipo de observações em pelo menos duas instâncias-macros: uma denominada de “instância literal” e uma outra de “instância temática”. Este último nome se deve em função dos temas que foram ou são escolhidos pelo intérprete.

A instância literal divide a obra completa de três formas: (a) sob a forma cronológica, na medida em que os livros são publicados conforme o catálogo dos editores oficialmente reconhecidos; (b) sob a forma cronológica novamente, na medida em que cursos foram dados em sequência e assim redigidos pelo próprio Heidegger, em divergência com a ordem editorial das publicações; (c) sob a forma intelectual de interpretação da filosofia de Heidegger, a qual, com o panorama da obra completa, possui um âmbito estrito de adaptação. O âmbito estrito de adaptação se mostra na postura de aceitação ou não de uma publicação recente. Uma vez que esta publicação afeta, em alguma medida, a interpretação em curso de um pesquisador. Exemplarmente, referimos o caso das obras do início dos anos 20, das quais quase a totalidade dos volumes começaram a surgir desde a metade da década de 80. Antes de desenvolver esta pequena exemplificação, vamos explicitar um pouco mais cada uma das alíneas colocadas mais acima.

A alínea (a) possui uma determinação fixa e está ao encargo do processo editorial. A alínea (b) é uma reorganização da publicação mediante um determinado interesse que ainda está implícito. Trata-se da reorganização a contrapelo do processo editorial, privilegiando a ordem linear de produção a partir dos cursos ministrados por Heidegger. Mas, esta reorganização ainda constitui uma atenção que é externa ao conjunto da obra. Nela se segue um processo de orientação cronológico e metodológico, visando a evolução ou mapeamento regular da filosofia de Heidegger. Esta recolocação em ordem linear dos volumes das obras

publicadas, conforme foram redigidas em seus respectivos anos, é uma execução possível, dependente de um interesse implícito e independente da sua recomendação ou não. A alínea (c) mostra o impacto de uma ou outra publicação (destes volumes da obra completa que, até o momento, estavam veladas). Este impacto incide sobre o âmbito intelectual-argumentativo de uma determinada reflexão realizada por um intérprete da filosofia de Heidegger. Neste âmbito, também podemos falar sobre um caráter metodológico, pois tal âmbito se apresenta na medida em que a compreensão de algum conceito filosófico, que é importante para o intérprete, se modifica em consonância com a nova leitura e, em consonância com a sua atitude. Esta atitude reflete uma posição frente aos estudos da filosofia de Heidegger.

A instância temática diz respeito diretamente aos interesses do intérprete e se divide entre os temas tratados por Heidegger ao longo de toda sua produção filosófica. Nesta instância, existem as seguintes divisões: (a\*) o interesse do intérprete em algum tema desenvolvido por Heidegger; (b\*) os elementos mais constantes nas temáticas desenvolvidas por Heidegger; (c\*) a posição do intérprete.

A alínea (a\*), acima, diz respeito ao interesse do intérprete, e entra em adequação com a sua formação filosófica. E esta alínea fornece uma ênfase geral para uma nova apresentação de alíneas, agora com (\*). Esta ênfase ocorre como nas alíneas da divisão anterior sem (\*), onde a primeira alínea (a) determinou a ênfase geral na organização editorial (uma vez que a ordem das publicações seguiu uma determinação pré-estabelecida pelo próprio Heidegger em associação com aos editores).

Esta nova ênfase geral com (\*), fornece uma direção, e nesse caso ela não é dada pela operação editorial, mas sim pelo intérprete, ou seja, o estudioso que recepciona um novo lançamento dentre os volumes já publicados e os previstos pelo processo editorial e escreve a respeito. A alínea (b\*) fornece uma sequência e, diz respeito a uma organização da reflexão filosófica dos temas. Trata-se, sem dúvida, do influxo de Heidegger sobre o intérprete, na medida em que os temas são mantidos, desaparecem ou são modificados. O intérprete precisa se reorganizar de forma pontual, porque ele não determina o que deve ser publicado, embora, o que se publica, afete sua pesquisa. Ele deve procurar preservar sua

pesquisa e manter o foco no seu tema. Assim ele realiza o que vamos denominar de “uma instanciación”. A alínea (c\*) remete ao intérprete na medida em que, a cada volume da obra inédita que é publicado, o conteúdo interage com a sua posição filosófica de duas formas: frente à filosofia de Heidegger e frente à filosofia como um todo.

A divisão das observações entre a instância literal e a instância temática não isola uma da outra, mas permite a relação associativa. Esta associação pode ser constatada nas seguintes especificações:

I - a publicação da obra completa, segundo o processo editorial, se associa com os interesses do intérprete em um ou mais temas específicos. Este processo editorial está pré-definido. E, os interesses do intérprete já estão dados, eles dependem da sua formação filosófica e o modo como conduz sua postura (e posição) durante as investigações. Portanto, há uma pré-determinação da situação em ambos os casos: por um lado, na organização editorial, e, por outro, nos aspectos da recepção, a saber, da espera, da expectativa, do receio, por parte do intérprete;

II - a reorganização cronológica das publicações, conforme a própria evolução da filosofia de Heidegger se associa com o plano das temáticas mais preponderantes na produção de Heidegger, as quais devem ser dominadas pelo intérprete em suas análises, embora estas análises possam ter um enfoque somente em alguns temas e não em outros;

III - a adaptação ou recepção frente a uma publicação da obra completa, seja com a aceitação de uma nova abordagem de um tema, seja com a recusa total ou parcial de uma nova abordagem, que modifica uma versão anterior. Esta aceitação ou recusa são movimentos que implicam um reassseguramento da posição do intérprete.

Todas estas associações são atingidas por um efeito externo importante, que é a forma como foi planejada a publicação da obra completa. Trata-se de algo interno ao conjunto, mas que afeta os dois grupos tripartites de alíneas. O fato é que o planejamento da publicação da obra completa possui elementos aleatórios, o suficiente para impedir uma sistematização, ou melhor, uma consideração de que há um sistema filosófico na produção de Heidegger.

Heidegger e os editores, talvez orientados no intuito de configurar a não-sistematicidade, designaram que um grande número das obras inéditas entre os anos de 1919-25 somente viessem a público depois de 1985, embora dois volumes deste intervalo de anos apareçam nos anos de 1979 e 1976. Tratam-se dos volumes 20 e o volume 21 respectivamente. E, os outros sete volumes, do período de 1919-25, foram publicados após 1985. Isto representa um efeito externo sobre a interpretação em fluxo dos estudiosos. Existem ainda outros efeitos externos semelhantes que incidem sobre outros grupos de textos. Este efeito externo é decorrente da busca de não-sistematicidade, que se torna também residual<sup>2</sup>. Vamos denominar este efeito externo de: “efeito aleatório”.

Diante destes efeitos aleatórios, das observações contidas nas alíneas sob os títulos: “instância literal” e “instância temática”, resultaram dois focos bem definidos que possuem, em si mesmos, o que os separa. Estes focos são: a publicação dos inéditos e a posição do intérprete. No que diz respeito à publicação dos inéditos, não há muito que se possa aprofundar de imediato, a não ser uma investigação sobre os motivos da não sistematicidade. Pois, o quadro geral já está pré-determinado e está sendo efetivado nas últimas décadas. Trata-se de um percurso já decidido. No que diz respeito à posição do intérprete, algumas considerações podem ser feitas e, esta é a direção que vamos percorrer a partir de agora.

A posição do intérprete está vinculada à “instância temática”. E, isto significa, em primeiro lugar, o trabalho com temas, seja aprofundando-os, seja apenas explicitando-os. Os temas são escolhidos pelos próprios intérpretes e, em vista deste campo livre de escolha, podemos dizer que há dois pontos de partida diferentes: (a) ou o tema escolhido pelo intérprete já existe na filosofia de Heidegger; (b) ou o tema faz parte do conjunto de questões clássicas da filosofia e, o intérprete procura encontrar em Heidegger subsídios para desenvolvê-las. Nestes dois pontos de partida, quais sejam, (a) e (b), a publicação da obra completa exerce suas consequências.

Um pequeno exemplo disto ocorre a partir da publicação do volume 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (curso de

---

<sup>2</sup> Dizemos que esta não-sistematicidade é “residual”, pois é sempre possível que o intérprete organize cronologicamente mediante a data em que cada livro foi escrito. Contudo, mesmo assim, há um efeito mesmo em grau menor que atinge a reflexão do intérprete. Este efeito em grau menor é denominado de “residual”.

verão de 1925), publicado em 1979 e interpretado como uma preparação de *Sein und Zeit*. Este curso foi ministrado e redigido em 1925 antes de *Sein und Zeit*, que seria publicado em 1927. Mas através da publicação das obras inéditas do período de 1919-1925, a consideração de que o curso de 1925 é uma preparação a *Sein und Zeit* deve se modificar, pois, claramente o trabalho filosófico de *Sein und Zeit* possui uma preparação que se encontra aquém ao ano de 1925.

Este exemplo acima é aquele em que a posição do intérprete é afetada, e podemos elaborar duas hipóteses de uma modificação inevitável, mesmo que seja de aceitação ou recusa (total ou parcial) do novo texto. As duas hipóteses são as seguintes: o intérprete pode se recusar a fazer um recuo à análise das obras de 1919-25 e permanecer com um foco apenas em *Sein und Zeit* e avançar a partir daí para adiante; e, também, o intérprete pode retomar os períodos anteriores a 1925 e reconsiderar sua avaliação inicial de um caráter preparatório a *Sein und Zeit*, sob a forma do curso de 1925, volume 20. Ou ainda, pode redimensionar este caráter preparatório, delimitando-o. Ambas as hipóteses são modificações da posição que foi assumida pelo intérprete antes da publicação da obra completa. Porque necessariamente esta posição é afetada com as publicações, e ela sofre uma modificação que assume um direcionamento.

A modificação pode se traduzir numa permanência no texto de *Sein und Zeit*, ou em uma ampliação de bases, com a reconsideração dos trabalhos anteriores, aquém do volume de 1925, do exemplo mais acima. A conclusão que podemos retirar disso é pequena, simples e importante: a posição do intérprete é modificada, seja na sua fixidez, seja no seu aprofundamento. Contudo, um ponto de apoio lhe é favorável: ao intérprete pertence a relação com o tema, o qual realiza uma espécie de ligação, de uma ou de outra forma, com a filosofia de Heidegger, inclusive quando surge um novo volume da obra completa.

Uma observação adicional pode esclarecer mais sobre estas posições do intérprete que inevitavelmente carregam, nas suas temáticas determinadas, os conceitos em processo de evolução. Esta direção diz respeito ao modo de ser do intérprete. Portanto, diz respeito também aos modos de ser que estão em uma dimensão mais própria do que a mera manifestação discursiva da posição por ele

assumida<sup>3</sup>. Isto pode parecer inapropriado, pois remete à dimensões diferentes: a existência e os resultados de estudos específicos. Por outro lado, isto se justifica com a menção de uma *transformação* vinculada à compreensão dos *conceitos filosóficos*<sup>4</sup>. Os *conceitos filosóficos* são os principais elementos abstratos de uma argumentação ou exposição na filosofia, e a *transformação* é algo que remete aos modos do ser-aí, em outras palavras, a *transformação* se insere em uma conexão mais própria com o ser-aí do intérprete.

A *transformação* não é algo místico ou ético. Ela está no acontecer dos diferentes modos de ser do intérprete. Quando Heidegger fala sobre a *transformação* do ser-aí, ele está apenas destacando que há uma conexão entre os *conceitos filosóficos* e a abertura do ser-aí. E, quando esta conexão acontece, ela se vincula com o modo mais próprio do ser-aí em uma *transformação*, no qual ele permanece. A permanência na *transformação* é compreendida como a possibilidade de interpelar, renovadamente, os *conceitos filosóficos*.

Os *conceitos filosóficos* são partes constituintes das temáticas dos intérpretes, os quais sofrem com os efeitos da publicação a-sistemática da obra completa de Heidegger. Neste caso, a interpelação<sup>5</sup> dos conceitos diante de suas modificações ou aplicações gera movimentos específicos e imprevistos, pois há uma dependência da abertura do intérprete e, nisso, da permanência na *transformação* que conduz à “concreção” dos conceitos em questão. Para reforçar a base destas afirmações, vamos citar uma passagem

---

<sup>3</sup> Com a expressão “mera manifestação discursiva” queremos referir um modo impróprio da fala, mas não a fala do cotidiano como o *Falatório* (*Das Gerede*) do §35 de *Sein und Zeit*, mas sim a manifestação resultante do modo de ser impróprio da *Ambigüidade* (*Zweideutigkeit*) do §37. Ambos são modos da *Decaída* (*Verfallenheit*), §38.

<sup>4</sup> Sobre a *transformação* com relação aos conceitos filósofos, onde estes são considerados indícios-formais, consideramos que o artigo de Róbson Reis: *Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos* (2004) foi determinante na percepção do potencial que reside no estudo dos conceitos filosóficos na obra de Heidegger.

<sup>5</sup> Utilizamos o termo “interpelação”, assim como “interpelar” de uma forma mais fundamental do que a o significado de “*interpretação*”, que é o título para um existencial derivado da *compreensão*, ambos são expostos no § 32 de *Sein und Zeit*. Esta fundamentalidade e caráter não-derivado da *interpelação* justifica-se por efetivar em uma conexão com o ser-aí, a tal ponto que lhe provoque signifique uma “requisição” por uma transformação (conforme citação acima). O mesmo não ocorre na *interpretação*, porque é um modo derivado do ser-aí.

do curso de 1929-30 *Conceitos fundamentais da metafísica* que expõe estes elementos:

Toda conexão entre existência autêntica e inautêntica, instante e ausência de instante não diz respeito a algo simplesmente dado que se passa com o homem, mas a uma conexão própria ao ser-aí. Com isto, os *conceitos* que a trazem à tona só são compreensíveis se não forem tomados como se designassem propriedades de um ente simplesmente dado. Ao contrário, é preciso que eles sejam tomados como *indicações* do fato de que a compreensão precisa primeiramente se desprender das concepções vulgares do ente e se transformar explicitamente no ser-aí neste ente. Em todos estes conceitos – morte, decisão, história, existência – reside a requisição por esta transformação; e em verdade, não como uma espécie de aplicação ética ulterior do que foi concebido, mas como uma abertura prévia da dimensão do que é concebível. Porque os conceitos, uma vez que se deixam conquistar autenticamente, só deixam sempre interpelar discursivamente esta requisição por transformação, mas nunca podem eles mesmos provocar o acontecimento da transformação, eles são indicadores. Eles apontam para o interior do ser-aí. Como compreendo, porém o ser-aí é sempre - *meu*. Eles são *indicadores formais*<sup>6</sup>, porque segundo sua essência e em meio a esta indicação, eles sempre apontam em verdade para o interior de uma concreção do ser-aí singular no homem, mas nunca trazem já consigo em seu conteúdo esta concreção (Heidegger, 2003, p. 338-339, *itálicos do autor*).

Colocar o tema geral da *transformação* e do tratamento dos *conceitos filosóficos* como parte da existência do intérprete significa fornecer uma direção e, também, uma circularidade fundamental. O eixo desta direção se explicita pelos indícios-formais requeridos para a compreensão de conceitos, pois estes “nunca podem eles mesmos provocar o acontecimento da transformação” (HEIDEGGER, 2003, p. 338-339). O ser-aí é livre na compreensão de suas possibilidades e, por isto, também, no tratamento dos *conceitos filosóficos*. Por isso, a *transformação* pode não ocorrer quando os conceitos são considerados como uma mera descrição de

---

<sup>6</sup> O prof. Marco Casanova traduz “*formale Anzeige*” por “indicações formais”. No nosso texto, estamos usando a palavra “indícios-formais”. Trata-se de uma opção que ainda pode ser modificada, mas os elementos de tal modificação ou não, não podem ser ponderados aqui e sim em outro trabalho futuro.

propriedades do ente. Na direção mais própria, os indícios-formais “... não fornecem através daí o que eles designam” (HEIDEGGER, 2003, p. 339), eles apenas indicam. Eles são sempre indicações do conteúdo, sem possuir determinadamente um conteúdo. O caráter indicador não é captado pela definição de propriedades do ente ou da coisa<sup>7</sup>. Ele não é subsumido pela descrição do ente de uma forma privilegiada, mas apenas indica e necessita da abertura da compreensão do ser-aí. Em outras palavras, conforme o texto de 1929-30:

Para tanto [ir ao encontro da aparência], faz-se necessária uma meditação sobre o caráter genérico dos conceitos filosóficos, sobre o fato de eles serem indicadores formais [indícios-formais]. Eles são indicadores. Com isto, diz-se: o conteúdo significativo destes conceitos não tem em vista e não diz diretamente isto com que eles se ligam. Ao contrário, ele dá apenas uma indicação, um aceno para o fato de que o que compreende é requisitado, por este contexto conceitual mesmo a empreender uma transformação de si mesmo no ser-aí. Estes conceitos se forem tomados, porém, sem referência a um tal caráter de indicação, como conceitos científicos na concepção vulgar do entendimento, o modo de colocação das questões intrínseco à filosofia é induzido em erro em todos problemas singulares (Heidegger, 2003, p. 340).

Reforçamos, então, que a recepção de uma obra inédita apresenta um trabalho com conceitos que são uma via de análise que pode interrogar se houve ou não uma determinada *transformação* no ser-aí do intérprete. Isto é algo que pode ser estudado, na medida em que as manifestações do intérprete são recebidas sempre sob uma forma intersubjetiva, através de textos publicados em colóquios, congressos, etc.

E, além deste eixo, que é explicitado pelos indícios-formais, há um outro que remete à circularidade da interpretação. Trata-se aqui de um caráter hermenêutico efetivo na medida em que a obra completa vai sendo publicada. Este outro eixo da circularidade não possui, por si só, uma direção básica, mas realiza um suporte de

---

<sup>7</sup> O que nos queremos dizer com a inserção da palavra “coisa” neste trecho: “do ente ou da coisa”, afirmar que os indícios-formais se estendem na filosofia de Heidegger, também, quando este realiza uma mudança de foco nos anos de 1929-30. Ou seja, quando ela parte da *História do ser* e não da analítica do ser-aí.

fundo para as manifestações do arcabouço de conceitos na obra completa, na medida em que a mesma acontece, isto é, na medida em que esta vem a público. Esta circularidade pode ser denominada como fundamental, e a sua profundidade remete ao modo de ser do intérprete. Ela é uma manifestação, incontornavelmente circular, na forma de mostrar “o suporte”, com o qual se desenvolve toda a obra completa. No caso dos estudiosos de Heidegger, este “suporte” é circular em outro sentido adicional, a saber, na sua a-sistematicidade.

O conjunto da publicação da obra completa possui suas pontualizações em cursos, conferências e livros. Os materiais que foram publicados em vida são apenas 16 de um total de mais de 100 volumes. O remetimento ao todo do conjunto da obra completa se dá em função deste núcleo que contém 16 volumes. A partir deste núcleo se retoma sempre a relação entre ser e ente. Portanto, sob esta perspectiva, temos na publicação da obra completa, o eixo básico do ser e do ente.

O ponto de partida do discurso retorna sempre a este mesmo ponto, que não é exatamente um conteúdo de um ou outro curso, mas a extensa requisição de uma concreção na conexão com o ser-aí mais próprio. Em outras palavras, há uma circularidade fundamental, que percorre a obra de Heidegger, e permite, através dos indícios-formais, a abertura às possibilidades do intérprete. Assim, o intérprete encontra o mesmo (a relação entre ser e ente) em uma *transformação* que permanece um interpelar os *conceitos filosóficos*. Na medida em que cada obra inédita é publicada, este “mesmo” da relação entre ser e ente se torna pontualmente diferente nas modificações da trama do discurso.

O texto, que agora finalizamos, buscou desenvolver algumas observações sobre os elementos mais constantes na publicação das obras inéditas de Heidegger. Pretendemos, segundo as nossas observações, expressar as seguintes conclusões:

Os elementos mais constantes no impacto da recepção da filosofia de Heidegger em função da publicação da obra completa são:

I - A necessidade de considerar as posições filosóficas dos interpretes, o que deve ser analisado caso a caso. Este elemento constante é indispensável, pois clarificaria o impacto das publicações das obras inéditas. A seleção de alguns intérpretes e não de outros,

por outro lado, seria um fator complicador, por causa do critério. O critério deve justificar a seleção. Não possuímos ainda, e nem sabemos a justificação de tal critério.

II - A importância e a presença dos indícios-formais no conjunto da obra. Esta conclusão traz o elemento complicador que demonstra a presença dos indícios-formais nas obras posteriores a 1930 (a *Kehre*). Isso certamente é trabalhoso, mas o fator complicador pode ser contornado, ou pelo menos pode ser inicialmente contornado, através da aceitação de que os *conceitos filosóficos* são indícios-formais. A posição de Heidegger sobre os *conceitos filosóficos* lhe permite uma avaliação crítica da história da filosofia após 1930. Ele não menciona os indícios-formais, mas permanece a referência. Os *conceitos filosóficos*, hermeneuticamente compreendidos, remetem sempre a uma *transformação* do ser-aí. Que esta *transformação* aconteça ou não, depende da conclusão de número (I) acima.

III - A circularidade se mostra na obra completa pela recorrência ao tema: ser e ente. Mesmo quando esta circularidade se inverte na pesquisa sobre a *verdade da essência do ser* depois de 1929-30. Sob o núcleo: ser e ente, toda a obra pode se constituir em um conjunto de indícios-formais em auto-remetimentos circulares. Contudo, isto é ainda apenas uma especulação parcial.

A circularidade fundamental se mostra através da impossibilidade da obra completa alcançar um ponto mais adiante de si mesma, o qual permitiria a sua consecução. Esta consecução seria o retorno e o fim, seria o *dirigir-se* a um ponto de partida anterior, que foi apenas indicado. Nesta circularidade, na relação de ser e ente e, além disso, no remetimento à abertura do intérprete, a obra completa de Heidegger se apresenta como um desafio para uma *transformação* no ser-aí.

## Referências

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977 (GA 2).

\_\_\_\_\_. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (GA 20).

\_\_\_\_\_. *Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo Finitude e Solidão*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

RAMOS DOS REIS, Róbson. Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos. *Integração*, São Paulo, n. 37, abril/maio/junho, pp.171-179, 2004.

STEIN, Ernildo; FANTON, Marcos. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011.

# WITTGENSTEIN, A MÁQUINA; HEIDEGGER, A MAQUINAÇÃO<sup>1</sup>

---

Luiz Hebeche

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil  
hebeche@terra.com.br

A tradução da conhecida expressão heideggeriana *Gestell* por dis-positivo é interessante, porque se trata da tematização da metafísica da positividade. No entanto, lembremos que ela por vezes é considerada como “técnica” ou seja, a essência da nossa época é expressa pela imagem ou figura da máquina. E isso, aliás, nos permite uma aproximação de Heidegger com Wittgenstein. Aliás, em *Beiträge zur Philosophie (Contribuições à filosofia)* (1936-38), Heidegger recorre frequentemente à expressão “maquinação” (*Machenschaft*), enquanto que Wittgenstein nas *Investigações filosóficas* emprega os termos “figura” ou “imagem da máquina”.

Distintamente da máquina nos tempos de Descartes ou Pascal, e tendo uma versão distinta do futurismo de Marinetti, Ernst Jünger e Fernando Pessoa, no *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger afirma:

A máquina, sua essência. O manipular (*Bedienung*) que exige, o desenraizamento (*Entwurzelung*) que traz. “Indústria” (empresas); o trabalhador industrial, arrancado da pátria e da história, posto no lucro. Educação mecânica; a maquinação e o negócio. Que tipo de transformação do homem ocorre aqui? (mundo-terra)? A maquinação e os negócios. O grande número, o gigantesco, pura extensão e crescente trivialização e esvaziamento. É necessário cair no Kitsch e no inautêntico (Heidegger, 1989, § 247, p. 392).

Outra, porém, é a posição de Wittgenstein que em algumas passagens em que trata do “seguir regras” não faz um juízo negativo da maquinaria, embora todos já saibamos que em outras

---

<sup>1</sup> Trecho do curso proferido na disciplina Filosofia Contemporânea, 1º semestre de 2007, graduação em filosofia, UFSC.

oportunidades, ele reaja duramente à colonização da vida moderna pela ciência. Ora, interessa-nos esclarecer como ele trata de uma das imagens prevaletentes da nossa época, isto é, a imagem da máquina, especialmente a imagem da máquina de calcular ou do computador. E a pergunta então é: que tipo de ilusões gramaticais são geradas por essa imagem ou figura? Olha-se para esses aparelhos e parece que as operações rapidíssimas já estão lá armazenadas; basta digitar o teclado para que imediatamente os resultados apareçam na tela. Essas imagens inundaram o cotidiano. Pode-se recorrer a essas máquinas praticamente em todos os lugares, em casa, no trabalho, na rua, numa viagem, dentro do carro, no ônibus, no trem, nas profundezas dos mares e na escalada do Monte Everest. E a imagem principal aqui é a de que tais máquinas, feitas com a mais elaborada tecnologia e contendo dezenas de megabytes de memória, guardam informações que podem ser processadas de modo instantâneo. No centro desse imaginário contemporâneo está a crença de que seus resultados são corretos e infalíveis. Essa imagem, aliás, dá a ideia de que tais máquinas lidam com leis inexoráveis. Ou seja, mais uma imagem insinua-se aqui. E assim, a imagem da máquina que retém esses processos na memória cruza com a de que os resultados das operações são extremamente precisos porque estão vinculados a leis inexoráveis. Ora, isso é bastante familiar à filosofia, pois a imagem de que se pode chegar instantaneamente a um resultado ou princípio é o intuicionismo, uma outra, alimentada pelo aspecto progressista das máquinas dado principalmente pela sua rapidez, cria a ilusão de segurança e de que se está lidando com leis super-rígidas, que costumamos entender por platonismo. Portanto, o sucesso operacional dessa imagem do mundo impregnada de máquinas confiáveis está associado ao sucesso da técnica, o que, por sua vez, coincide com a ilusão de que se seguem leis rígidas e seguras, que sustentam tais operações. Ora, o platonismo e o intuicionismo têm em vista apreender o essencial. As imagens que os originam não se situam no passado ontoteológico que pudesse ser reconhecido nos livros de história da metafísica ou da lógica, mas, ao contrário, estão em franca atividade e fazem parte da tendência essencialista tipicamente contemporânea. E o que se essencializa senão a maquinação? O que se essencializa, porém, dá a ilusão de sustentação e de estabilidade. E assim as imagens que nos dias de hoje alimentam as super-expressões filosóficas surgem da essência

da maquinação como ilusão de objetividade e segurança. Mesmo o mecanismo extremamente complexo da maquinaria contemporânea com seus múltiplos recursos que tornam os “objetos” em entidades expressivas, onde convivem o real e o virtual, a imagem e a abstração, dá a ideia de que tudo isso é possível porque se seguem leis rigorosas que sustentam todo o mecanismo operatório. A maquinaria está à disposição para, quando for solicitada, fazer instantaneamente tal ou qual operação. Operações que, aliás, dizem respeito a algo essencial. Wittgenstein dirige uma atenção especial a um dos aparelhos mais típicos da era da técnica: a máquina de calcular.

Na época em que foram escritas as *Investigações filosóficas*, as máquinas de calcular eram muito toscas e rudimentares se comparadas com as de hoje em que os circuitos de *microchips* são muitos mais frágeis e delicados. Sua delicadeza, porém, é diretamente proporcional a sua precisão. A fragilidade e a operacionalidade da maquinaria nos celulares, computadores, nas máquinas de cálculo são muito diferentes dos velhos aparelhos a válvula, mas o que está em questão é o mesmo: a máquina se torna um *símbolo* dos seus modos de operação, como se contivesse em si algo que ela mesma determina.

Imaginemos que estou numa confeitaria tomando chá preto com torta de maçã. Pelo vidro vejo as pessoas apressadas na rua, muitas delas falando ao celular. Toca então o meu celular. Preciso fazer uma operação bancária urgente. Em meu celular, configuro o modo de cálculo, faço as operações que preciso e envio uma mensagem para a agência. Tudo funcionou perfeitamente, posso terminar meu lanche. Afinal, o que eu precisava estava à minha disposição na máquina. Posso abrir o aparelho e olhar suas pequenas peças com seus circuitos complexos e delicados e, então, aumenta ainda mais a minha impressão de que as operações estão todas lá, como se coincidissem com a trama de semicondutores de silício. Mas que tipo de ilusão está aí presente? Wittgenstein insiste em dar uma atenção especial à imagem da máquina como fonte de ilusões gramaticais.

Nas suas palavras:

A máquina como símbolo de seu modo de operação (*Die Maschine als Symbol ihrer Wirkungsweise*): a máquina – eu diria, antes de mais nada – parece já conter em si mesma seu modo de

operação. O que quer dizer isso? Na medida em que conhecemos a máquina, parece que tudo o mais, a saber, o movimento ou operação que ela executará, já está inteiramente determinado (Wittgenstein, 1989, § 193, p. 340).

Wittgenstein então ocupa-se em destacar o caráter imagético ou simbólico da máquina. A imagem da máquina funciona como um símbolo. Mas o que é um símbolo? É um sinal, um objeto ou imagem que serve para representar algo, uma sociedade, um país, uma religião, etc. O símbolo “H” representa o gás hidrogênio, o “O” representa o oxigênio, a pomba branca representa a paz, a roda dentada a indústria, a cruz simboliza o cristianismo, a coruja representa a filosofia, etc. No caso, a máquina simboliza as operações que estariam contidas em si, pois assim como se tornou familiar o emprego desses símbolos na vida cotidiana, também passou a fazer parte do imaginário contemporâneo o símbolo da máquina como a mais elaborada expressão do conhecimento e do progresso. E o que se simboliza aqui senão os complexos e precisos mecanismos da máquina? Ou melhor, os mecanismos ajustados do modo mais perfeito nas máquinas assumem um caráter de precisão, exatidão e de resultados positivos. E o que simboliza uma máquina senão a ideia de que todas as suas operações já estão armazenadas nela? A imagem da máquina, essa figura exponencial da era da técnica, simboliza, portanto, aquilo para o qual ela essencialmente foi feita, isto é, para fazer operações rapidíssimas.

No começo do século XX era comum associar a figura do trabalhador com a da máquina (Charles Chaplin). Ou seja, o trabalhador moderno, à medida que opera com máquinas também se parece com elas. A esse conjunto, com sua dimensão planetária, Ernst Jünger e Martin Heidegger chamaram de “dis-positivo”, “técnica” e “maquinação”. Olha-se para trabalhadores lidando com máquinas como se guardassem em seus corpos, cérebros, braços, habilidades internas que se associam ao mecanismo interno das máquinas. Em conexão ortopédica, o movimento do corpo humano adéqua-se ao funcionamento da máquina, e vice-versa. A máquina é uma extensão do corpo do trabalhador, e este daquela. Nos dias de hoje, com a virtualização do mundo, a figura do corpo do ser humano também tornou-se virtual. As operações no teclado dos computadores fazem parte de uma rede mundial que mantém em contato *on line* as mais diversas imagens do mundo. Mas o que se

tem aí são as imagens das máquinas que tornam isso possível, porque elas parecem já ter em si todas as operações.

Em Wittgenstein, portanto, as máquinas servem como símbolos de operações que já estão determinadas. O seu *modus operandi* é a expressão e a realização do que já está pressuposto nelas. A imagem de qualquer máquina representa operações que estão vinculadas ao seu mecanismo interno. Ele afirma: “A máquina parece conter em si própria seu modo de operação” (Wittgenstein, 1989, § 193, p. 340). Contraposta a essa imagem tem-se a noção de seguir regras. Essa imagem ou símbolo, portanto, leva ao engano do que efetivamente significa seguir regras, pois ela reforça a ilusão de que possa haver operações que estão aguardando a sua aplicação, ou seja, de que haja um fosso entre regra e caso. E o que é “conter em si” aqui senão a invocação de procedimentos ocultos? Os componentes da máquina parecem guardar potencial e secretamente operações que podem a qualquer momento ser requisitadas. Elas estão lá, basta apertar algumas teclas e então o que estava oculto aparece. Onde, porém, estavam essas operações senão nas peças da máquina? É a imagem dessas peças que reforça a ideia de que existem operações que às ocultas apenas aguardam um toque para serem acionadas, para tornarem-se presentes e visíveis. E assim a imagem da máquina funciona como um indicativo que expressa tais operações ocultas. Operações, aliás, semelhantes às das imagens de que se podem apanhar de um só golpe todos os passos de uma regra, de que, portanto, eles já estariam antecipados. E assim a execução da regra chegaria depois. As peças da máquina determinariam a regra antes da sua aplicação.

Essa imagem é reforçada pela rigidez dos componentes da máquina, pois suas peças parecem funcionar precisamente do modo para o qual foram feitas, isto é, com eficácia, precisão e rigor. E o poder de convencimento dessa imagem chega a tal ponto que até “esquecemos a possibilidade de entortarem, partirem, derreterem, etc”. E isso ocorre porque a imagem que temos da máquina é a de “um símbolo para uma operação determinada”. Ora, essa imagem forte e insistente representa um determinado modo de movimento. E quando pensamos que ela poderia agir de um modo inteiramente diferente o que acontece? Acontece que outra imagem surge aqui, pois pensar que a máquina possa mover-se de modo diferente envolve também o pensar de como ela se move de modo real, isto é,

de que, neste caso, atendo-nos ao comportamento real da máquina podemos levar em consideração a possibilidade de falha nas suas peças. Mas então a atitude intelectualista leva vantagem, pois a imagem de um movimento pré-determinado na máquina se sobrepõe a imagem da máquina real. E, com isso, estamos agora com duas imagens que se cruzam e se chocam, ou seja, a imagem idealizada da máquina que contém em si suas operações e a da máquina real que, inclusive, pode estragar. Ambas são imagens de rigidez, com prevalência para a que dá à máquina o caráter simbólico, pois esta apóia-se na ideia de que o conjunto das peças segue as leis rigorosas da mecânica e as mais exatas ainda as da geometria. Pode-se até mesmo recorrer aos desenhos em que a máquina foi projetada, aumentando, então, nessa imagem a noção de rigidez das leis da geometria descritiva. Mas, como alertamos, pode-se também simplesmente olhar para a máquina real e constatar que suas operações estão todas ali determinadas pelo arranjo das suas peças, como se estivessem em potência e prontas para serem colocadas em ação. E como isso aconteceu? Como surgiram essas imagens? Diz Wittgenstein (1989, § 193, p. 340): “Podemos dizer que a máquina, ou a sua imagem, é o início de uma série de imagens que aprendemos a deduzir dessa imagem” (*Wir könnten sagen, die Maschine, oder ihr Bild, sei der Anfang einer Reihe von Bildern, die wir aus diesem Bild abzuleiten gelernt haben*). Isto é, a imagem de que já está tudo determinado e antecipado pela máquina dá origem às outras imagens que se cruzam. E essas imagens são fontes de ilusões gramaticais que perdem de vista a efetiva aplicação da regra.

Mas continuemos insistindo: como se dá isso? Ora, até mesmo quando pensamos que a máquina pode se mover de modo inteiramente diferente isto já parece estar contido na máquina. Mas o que está aqui vinculado à imagem da máquina senão a ilusão de que algo está contido nela? Ou seja, a ilusão de que existam movimentos pré-determinados não pelo modo de experimentá-la (*erfahrungsmässig*), mas por algo mais misterioso e que, desde antes, já deve estar presente. E então acrescenta Wittgenstein:

Mas quando consideramos que a máquina pode se mover de modo inteiramente diferente, isto pode parecer como se devesse estar contido na máquina, enquanto símbolo, o seu tipo de movimento, de modo ainda mais determinado (*bestimmer*) do que na máquina real. Não seria suficiente que estes fossem

os movimentos predeterminados pela experiência (*erfahrungsmässig vorausbestimmten Bewegungen*), mas deveriam estar – em um sentido misterioso – já presentes. E é verdade: o movimento do símbolo da máquina é predeterminado (*vorausbestimmt*) de modo diferente do que o de uma determinada máquina real (Wittgenstein, 1989, § 193, p. 340).

Aqui é importante compreender os diferentes sentidos da palavra “predeterminado”, pois, nesse caso, lida-se comumente com a noção de que são as leis da cinemática que predeterminam se uma máquina pode mover-se assim ou assado. No entanto, se uma regra não pode desviar-se da sua aplicação ou o significado do seu uso como surgem essas ilusões? Ora, elas surgem do emprego das palavras da linguagem ordinária. No caso, do emprego do futuro do presente. Mas, nesse sentido, a linguagem ordinária é a fonte de ilusões, mas também o último recurso para o seu desmantelamento. Temos aqui, portanto, fortes indícios de que a noção wittgensteiniana de seguir regras embora tenha se originado no contexto das considerações sobre a filosofia da matemática é uma propedêutica para a gramática da linguagem ordinária<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Segundo Baker e Hacker (1985, p. 121): “o emprego de ‘predeterminado’ ou ‘determinado por antecipação’ (*vorausbestimmt*) é uma ilusão de que haveria algo temporal vinculado às sentenças que dizem respeito às leis da cinemática. Ao usar-se a máquina para simbolizar interações numa corrente ou num conjunto de engrenagens, freqüentemente usamos o futuro do presente (*future tense*) para expressar princípios do movimento. Por exemplo, nós dizemos: ‘Esta parte girará no sentido horário se esta outra girar no sentido anti-horário’. E desse modo, parece que nós estamos predizendo o comportamento futuro do mecanismo, como se determinássemos por antecipação o seu comportamento. Mas o tempo realmente não entra aqui. A alusão ao futuro é ‘meramente uma fachada’, pois a cinemática não faz predições. Seus princípios, demonstrados através do mecanismo, não fazem suposições sobre o que acontecerá ao mecanismo. O princípio forjado a partir do mecanismo (ou da sua figura) não diz o que o mecanismo presente fará depois. Ora, ocorre que tanto quanto ele estipula uma forma de descrição, ele também nos leva fazer predições (de um modo diferente, aliás, das informações sobre o resultado de experimentos). O mecanismo ou o diagrama do mecanismo pode ter o papel de prova; nesse caso ele nos convence que uma parte da máquina se moverá assim e assim num certo padrão quando o conjunto do mecanismo é posto em movimento, mas devemos, neste caso, separar a prova da predição. O que pode ser provado tem uma aura de certeza que nunca é esgotado pela predição (...). A cinemática, por exemplo, é uma espécie de geometria do movimento e, por isso mesmo, tais como as geometrias do plano e dos sólidos, não tem nenhum vínculo temporal. Wittgenstein chama a atenção de que nenhuma sentença pode simultaneamente ser a descrição de

Resumindo: olha-se para as peças da máquina e se chega à conclusão de que ela operará assim ou assado, mas isso não faz parte da execução da regra. Isto é, injeta-se o futuro do presente naquilo que não tem vínculo com o tempo, o que, aliás, só é possível devido à amplitude e à complexidade da linguagem ordinária.

O relevante aqui é compreender que o símbolo da máquina remete para uma imagem que se antecipa à imagem da máquina real. Ou seja, por um lado temos uma máquina real que pode gerar ilusões de que em suas peças visíveis e palpáveis estão já configuradas todas as suas operações. Mas, ao se considerar que a máquina real poderia operar de modo totalmente diferente, também aparece aí uma imagem ainda mais resistente e que se instaura fora do modo experimental e real, e que por isso mesmo tem a ver com um sentido ainda mais misterioso. E esse símbolo é tão convincente que ele se parece com o que há de mais presente, determinante e, portanto, mais disponível. Isto é, a imagem de uma disponibilidade em que estão pressupostas todas as operações da máquina real é ainda mais impressionante do que a de que se pode apanhar de um só golpe uma série numérica. Essa imagem, aliás, parece mais real do que a da máquina real. E é ela que origina as super-expressões filosóficas.

E assim a imagem da máquina funciona como um símbolo de que há algo em suas entranhas que tem o caráter de disponibilidade, que está lá pronto para entrar em funcionamento, pois já contém em si, por antecipação, todas as operações. A imagem da máquina como símbolo de si mesma é a representação desse dispositivo, isto é, do que está por antecipação já sempre acessível e cujas operações armazenadas em suas peças ou em sua memória estão demarcadas, planejadas, arrumadas, harmonizadas, ordenadas, prescritas, projetadas, e, enfim, estão à disposição para serem postas em funcionamento de modo imediato e preciso. Mas não é o funcionamento da máquina e sim a imagem que é feita dela que origina as interpretações enganosas e as ilusões gramaticais. E fazemos isso principalmente quando filosofamos, isto é, quando discursamos sobre a máquina.

Diz Wittgenstein (1989, § 194, p. 341): “Quando pensamos então: a máquina já tem em si, de um modo misterioso qualquer,

---

uma predição e uma regra da gramática. A geometria, a aritmética e a cinemática não fazem predições. Ora, as principais confusões que envolvem a cinemática aqui originam-se no modo como é usado o futuro do presente”.

seus movimentos possíveis? – Ora, quando filosofamos. E o que nos leva a pensar isto? A maneira como falamos da máquina”. Ou seja, quando começamos a considerar que uma máquina pode ter estas ou aquelas possibilidades de movimento. Nesse caso, pensamos haver uma máquina “ideal” ou “fixa” que “pode” mover-se deste ou daquele modo. Ora, se ela pode fazer isso é porque tem a “possibilidade” de movimento. E então nosso espanto leva à pergunta socrática-platônica-aristotélica-kantiana, etc: “O que é a *possibilidade* do movimento?” Ora, enquanto possibilidade ela não é exatamente o mesmo que o movimento. Ela “não parece ser apenas a condição puramente física do movimento”. Ou seja, separa-se o movimento real do que o torna possível; mas, nesse caso, o que o torna possível o movimento não é algo que se move. Wittgenstein, empregando exemplos da carpintaria, chama a atenção para a analogia de que entre a possibilidade do movimento e o próprio movimento há algo como o espaço entre o mancal e a espiga, pois para que haja movimento aqui é preciso que a espiga não se ajuste excessivamente ao mancal. Isto é, por experiência sabe-se que se apertarmos muito o mancal na espiga impedir-se-á o movimento da máquina. Isto é, como há um espaço vazio entre a espiga e o mancal, também há um espaço entre a possibilidade do movimento e o movimento. E assim somos levados por uma curiosidade externa à experiência a imaginar ou a figurar isso de modo filosófico. E, nesse caso, pensamos que “a possibilidade de movimento deve ser, antes de mais nada, como que uma sombra do próprio movimento” (Wittgenstein, 1989, § 194, p. 342)

A imagem da máquina é, portanto, semelhante à imagem de uma fórmula algébrica, ambas parecem ter em si mesmas, antecipados, todos os passos de uma regra. Ora, não se trata de eliminar máquinas ou fórmulas, mas de “desformalizá-las” e “desplatonizá-las” e, portanto, de desfazer a metafísica que separa regra e caso. E assim o que vale para a fórmula algébrica vale também para a máquina.

A noção de seguir regras basicamente quer dizer que não há espaço entre a regra e sua aplicação e, portanto, de que não há duplicações e nem sombras na gramática. Com isso, afasta-se a imagem metafísica que tende a sobrepor-se ao efetivo funcionamento da máquina. A metafísica não está na máquina, mas na imagem que fazemos dela, no modo deturpado com que a vemos.

Às vezes ficamos encantados por essa imagem, mas logo nos acostumamos com ela sem questionar as ilusões que estão aí presentes.

O que se pode sucintamente concluir daí? Diferentemente de Heidegger, a operacionalidade das máquinas não resulta ela própria de concepções metafísicas e, portanto, elas não são o máximo do nihilismo e da indigência do seer (*Seyn*). As máquinas são construídas resolvendo-se problemas práticos que nada tem a ver com as imagens metafísicas que são externas à sua execução ou aplicação.

Mas, no meu entender, a noção de seguir regras aponta para mais longe e extrapola a matemática e a maquinaria, pois é uma propedêutica para as regras de uso das palavras ordinárias e, portanto, da complexa gramática da linguagem. Nesses termos, se para Heidegger o sentido é uma doação do ser, para Wittgenstein, ele é uma doação da gramática. E, nesse caso, entre as duas opções, preferimos a de Wittgenstein.

## Referências

BAKER, Gordon P., HACKER, Peter M. S. *Wittgenstein – rules, grammar and necessity*. Oxford: Basil Blackell, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

# NATUREREIGNISSE: HEIDEGGER E O EXTRAMUNDANO

---

*Marco Antonio Valentim*

Universidade Federal do Paraná, Brasil  
mavalentim@yahoo.com.br

*Para Wagner Bitencourt,  
por indicar a questão*

Outra educação pela pedra: no Sertão  
(de dentro para fora, e pré-didática).  
No Sertão a pedra não sabe lecionar,  
E se lecionasse, não ensinaria nada;  
lá não se aprende a pedra: lá a pedra,  
uma pedra de nascença, entranha a alma.

João Cabral de Melo Neto  
“A educação pela pedra”

Nosso ponto de partida acha-se em uma passagem do § 32 de *Ser e tempo* dedicada à explicação de um dos conceitos fundamentais da analítica existencial, o conceito de sentido (*Sinn*). Entendido como o “foco” (o “em-direção-de-quê”, *das Woraufhin*) do projeto da existência, desde o qual, unicamente, algo se torna compreensível (*verständlich*) como algo, sentido, afirma Heidegger, é “um existencial do ser-aí [*Dasein*], e não uma propriedade colada sobre o ente” (Heidegger, 1993, § 32, p. 151). Ao ingressar no mundo enquanto contexto ontológico presidido pelo ser-aí, o ente em geral “adquire” o sentido pelo qual se constitui o seu próprio ser. Para Heidegger, isso implica pelo menos duas coisas: que “*somente o ser-aí pode ser pleno de sentido ou carente de sentido* [*sinnvoll oder sinnlos*]” (Heidegger, 1993, § 32, p. 151), pois só ele se determina em seu ser como compreensão, isto é, em constitutiva relação com a possibilidade mesma do sentido; e que “todo ente não-dotado do

modo de ser do ser-aí [*alles Seiende von nichtdaseinsmässiger Seinsart*] deve ser concebido como *sem sentido* [*unsinnig*], essencialmente isento [*bares*] do sentido em geral” (Heidegger, 1993, § 32, p. 152), uma vez que seria essencialmente desprovido daquele poder de compreensão. A diferença entre o *Dasein* e o ente *nichtdaseinsmässig* é, dessa maneira, posta de modo radical. Trata-se da diferença entre o ente, por assim dizer, “*sinnig*”, que pode ser pleno ou carente de sentido, mas que é sempre em relação com o sentido, e o ente *unsinnig*, absolutamente estranho à possibilidade do sentido, ao qual, portanto, o sentido não pode sequer faltar. Cabe desde logo notar que, nesses termos, Heidegger parece considerar o ente não-dotado do modo de ser do *Dasein* como que “em si mesmo”, como se ele guardasse, a despeito de seu aspecto intramundano, um traço fundamental de *incompreensibilidade*, pelo qual resistiria à “mundanização” a que está sujeito quando de sua apropriação pelo ser-aí.

Sem discutir, por ora, a inegável tensão entre essa ideia e certas teses nucleares da analítica existencial (por exemplo, a de que todo *ente* só é “em si mesmo” o que é e como é na medida em que “vem ao encontro dentro do mundo”), interessa-nos destacar a surpreendente consequência derivada por Heidegger de tal formulação, ao nosso ver mais forte, da diferença entre o ser-aí e o não-ser-aí. Diz ele, enfaticamente: “*Somente o que é sem sentido [unsinnig] pode ser contrassensual [widersinnig]*” (Heidegger, 1993, § 32, p. 152). Precisamente por não se determinar em função da possibilidade do sentido, nem sequer pela falta deste, o ente *nichtdaseinsmässig* pode algo de que o próprio *Dasein* seria essencialmente incapaz: ser *contra* a possibilidade do sentido. Mais que de *Nicht-dasein*, tratar-se-ia, portanto, de *Un-dasein*: algo, digamos, “mais” negativo e ameaçador para o ser-no-mundo do que consegue ser o ente intramundano quando, por exemplo, furtando-se ao uso, impele o ser-aí a atentar para o seu próprio mundo (cf. Heidegger, 1993, § 16, p. 72-76).

Felizmente, Heidegger oferece um exemplo geral dessa capacidade aparentemente insólita que parece atribuir ao ente intramundano, a de ser contrário à sua compreensibilidade pelo ser-no-mundo, exemplo de grande relevância para a nossa presente discussão:

O subsistente [*Vorhandenes*] pode, como aquilo que vem ao encontro no ser-aí [*im Dasein Begegnendes*], igualmente assaltar o seu ser [*gegen dessen Sein gleichsam anlaufen*], como, por exemplo, *eventos da natureza* [*Naturereignisse*] que irrompem e destroem (Heidegger, 1993, § 32, p. 152).

Particularmente notável no exemplo aduzido é que Heidegger se refere ao “assalto” do ser-aí pelos “eventos da natureza” não simplesmente como um desastre ôntico, mas como uma catástrofe genuinamente *ontológica*. Pois, escreve, é o “ser” mesmo do ser-aí enquanto compreensão existencial que pode ser “assaltado” pelo ente subsistente, nisto consistindo o possível caráter contrassensual deste último: a capacidade de colocar-se contra a possibilidade do sentido e, mais além, contra o ser da “compreensão de ser”. Desse modo, o exemplo oferecido por Heidegger parece supor que a natureza seja capaz de *atingir* (e, com isso, destruir ou amparar) decisivamente o próprio mundo enquanto determinação ontológica do ser-aí, como que de fora deste – e isto justamente na medida em que ela vem ao encontro, sob o aspecto de instrumento, coisa ou objeto, dentro desse mesmo mundo (como escreve Heidegger, “no” ser-aí). A natureza intramundana possuiria também uma face, por assim dizer, “extramundana”<sup>1</sup>: um “lado oculto”, inacessível à descoberta, pelo qual se tornaria capaz de manter-se irredutivelmente inapropriável por todo e qualquer projeto de existência, seja ele próprio ou impróprio. Essa *inapropriabilidade* fundamental é que permitiria à natureza tanto sustentar e prover a “formação de mundo” (*Weltbildung*) quanto impor resistência e adversidade, como fonte de catástrofe, a esse acontecimento.

Sem dúvida, seria enormemente difícil conceber a “possibilidade ontológica” de uma adversidade imposta pela natureza ao ser mesmo do homem. Não é de estranhar que, do ponto de vista da analítica da existência, isso aparentemente não “faça sentido”, sequer como “mera” possibilidade. Em testemunho, a sequência imediata da passagem acima citada do § 32 de *Ser e tempo* diz claramente:

---

<sup>1</sup> Emprestamos a expressão de Michel Haar, que, discutindo o estatuto da facticidade na estrutura do ser do ser-aí, se refere ao “estar-lançado” (*Geworfenheit*) como “originalmente extra-mundano” (Haar, 1990, p. 75).

E se perguntamos pelo sentido de ser, então a investigação não assume um sentido profundo [*tiefsinnig*] nem ruma o que estaria atrás do ser, mas pergunta por ele mesmo, na medida em que ele adentra a compreensibilidade do ser-aí. O sentido de ser não pode nunca ser contraposto ao ente ou ao ser como “fundamento” de sustentação do ente, pois “fundamento” só se torna acessível como sentido, ainda que seja ele mesmo o abismo da falta de sentido (Heidegger, 1993, § 32, p. 152).

Ao argumentar em favor do fato de o sentido ser incontornável em toda relação para com o ente, esse trecho desmente a aparente inefabilidade do ser, fechando de antemão o caminho para uma possível ontologia da natureza enquanto “região ontológica” da qual o sentido estaria de todo ausente. Afinal, trata-se daquilo que faz exceção e possível oposição à esfera mesma da compreensibilidade!

Consistentemente, em todo o restante de *Ser e tempo*, Heidegger jamais reconhece ao ente *nichtdaseinsmässig*, pelo menos de maneira expressa, uma tal “função” ontológica, isto é, a de atingir o ser do ser-aí e determinar decisivamente a possibilidade do sentido. É como se, por princípio, este não pudesse ter nenhum papel determinante junto à “relação de ser” (*Seinsbeziehung*) que o ser-aí mantém consigo mesmo enquanto compreensão existencial. Pelo contrário, o ente “sem sentido” seria como que entregue pela ontologia da existência à serventia e à disponibilidade do ser-aí, compreendido por ela eminentemente “em vista” (*um-willen*) da formação do seu mundo.

É provável que a expectativa de ver atribuída alguma função ou lugar ontológico à natureza enquanto potência do não-sentido seja em si mesma descabida. Se, conforme propõe *Ser e tempo*, o campo do sentido equivale à esfera da compreensão ontológica, aquilo que escapa ao primeiro deve, por isso mesmo, manter-se inacessível a esta última. Desse ponto de vista, a limitação da ontologia ao mundo existencialmente concebido explicaria não só a predominância do mundo sobre a natureza, mas também, sobretudo, a *necessária* omissão do elemento extramundano na discussão a respeito da constituição (e, eventualmente, da desagregação) das estruturas e dos fenômenos existenciais. De fato, certas vezes, na continuidade do projeto filosófico de *Ser e tempo*, em que Heidegger retorna à consideração do suposto “ser” da natureza, tendo para isso

que rever teses centrais da sua obra, a questão dos *limites* da ontologia, ou seja, da própria compreensão ontológica, vem à tona.

Uma dessas ocasiões surge já na preleção do semestre de verão de 1927, ministrada em Marburg, sobre *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. A certa altura de uma longa retomada da analítica existencial, no contexto de uma reconstituição crítica da “tese da ontologia moderna sobre o ser”, Heidegger reconsidera a afirmação da intramundandade da natureza proposta no § 14 de *Ser e tempo*, onde ela se enunciava claramente como uma tese ontológica, a de que a natureza constitui um “caso-limite do ser de um possível ente intramundano” (Heidegger, 1993, § 14, p. 65). Nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, a mesma tese é reafirmada, porém com o acréscimo de um esclarecimento que parece modificar consideravelmente o seu sentido: Heidegger diz, aliás reiteradamente, que “a intramundandade não pertence ao *ser da natureza*” (Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 240), isto é, que ela “sucede” (*fällt zu*) à natureza enquanto e somente enquanto esta ingressa no mundo. De maneira semelhante, a intramundandade também não pertence *necessariamente* ao ser do ser-aí, determinado de modo próprio como ser-no-mundo. Enquanto determinação “ontológica”, ela incidiria tão-somente sobre o “trato” (*Umgang*) com o ente, sendo uma “determinação necessária para a possibilidade da descoberta da natureza” (Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 240). Indo ainda mais longe, Heidegger chega mesmo a aventar que a intramundandade não seria sequer “a estrutura de um ser” (*die Struktur eines Seins*), como, por exemplo, o ser-no-mundo é “uma estrutura essencial do ser do ser-aí” (Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 241). Contudo, “por precaução”, prefere dizer simplesmente que “ela não pertence ao ser da natureza” (Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 241).

Tentemos explorar o sentido possível da afirmação que motiva essa precaução. Sugerir, como faz Heidegger, que a intramundandade, enquanto aquilo que sucede ao ente ao ser descoberto pelo ser-aí, não consiste propriamente em uma “estrutura de ser” é, parece-nos, como interpretar a analítica existencial de *Ser e tempo* de um ponto de vista crítico-transcendental, sob o qual reconheceria, a título de limite incontornável para a ontologia, a impossibilidade de acesso ao ente considerado como independente de sua compreensibilidade. Assim como, para Kant, exemplarmente, as categorias não equivalem a

determinações das “coisas em si mesmas”, mas simplesmente a formas *a priori* pelas quais nós, homens, as representamos na condição de objetos, assim também (em que pese a divergência de Heidegger para com Kant a respeito do ser do homem e de qual seria o modo adequado de considerá-lo), a intramundandade não consistiria em uma determinação do ser da natureza, mas “tão-somente” na forma originária da relação de ser do ser-aí com o ente que vem ao encontro dentro do mundo – ente que, não obstante, seria em si mesmo *extra*-mundano. Ora, isso significa reconhecer a natureza “em si” como ente que excede o mundo, ou ainda, admitir a possibilidade ontológica da extramundandade, conforme enseja o § 32 de *Ser e tempo*, como âmbito do não-sentido (*Unsinn*). Heidegger diz expressamente: “Mundo é somente se e enquanto um ser-aí existe. A natureza pode também ser se não existe nenhum ser-aí [*wenn kein Dasein existiert*]” (Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 240).

Vale aqui notar que a indicação da possibilidade do extramundano entendido como o ser “em si” de um ente contraria literalmente o que Heidegger considera a tal respeito, nos §§ 15 e 16 de *Ser e tempo*. Ao fim do primeiro, ele sustenta a tese de que a “manualidade” (*Zuhandenheit*), ou seja, o modo de ser do ente intramundano enquanto termo do comportamento ocupacional do ser-aí, “é a determinação ontológico-categorial do ente como ele é ‘em si’” (Heidegger, 1993, § 15, p. 71). Quer dizer, considerado em si mesmo, o ente intramundano é instrumento manual (*zuhanden*) do ser-aí; trata-se do ente “mundanizado” enquanto tal, descoberto e apropriado pelo ser-aí em função de seu existir. Mas, em que consiste precisamente o ser “em si” do ente manual? Heidegger responde à pergunta no parágrafo seguinte, no contexto em que procura expor a possibilidade da gênese do subsistente (*vorhanden*) a partir da ocupação com o manual. Ele diz que manter-se em si significa, para esse ente, “não sair da sua não-surpresa”, isto é, conservar-se no “nexo referencial” aberto pela ocupação (Heidegger, 1993, § 16, p. 75). A condição de possibilidade para tanto, explica Heidegger, é “o não-anunciar-se do mundo” (*das Sich-nicht-melden der Welt*): para que o manual possa ser em si, é preciso que o mundo, em significação ontológico-existencial, permaneça oculto para o próprio ser-aí, que existe sempre já em direção a ele (Heidegger, 1993, § 16, p. 75-76). A relação estrutural do ser-aí com o seu mundo é, pois, ontologicamente anterior ao vínculo ocupacional que o ata ao

ente que vem ao encontro como instrumento dentro do mesmo mundo. Donde Heidegger pode concluir que “o ser-em-si [*das Ansich-sein*] do ente intramundano só se torna apreensível com fundamento no fenômeno do mundo [*des Weltphänomens*]” (Heidegger, 1993, § 16, p. 76).

Em outros termos, do ponto de vista ontológico-existencial, não faria sentido atribuir à natureza, ou a qualquer outro ente possível, o estatuto de “em si” enquanto “fora do mundo”, uma vez que, na gênese do sentido, o encontro primeiro com o não-ser-aí é determinado pela relação mais originária que o ser-aí mantém com um mundo cuja condição de possibilidade não pode ser dada por nenhum ente que vem ao encontro dentro dele, mas somente pelo projeto do próprio ser-no-mundo. Se os entes só são “em si” já dentro e *a partir* do mundo, a possibilidade ontológica do extramundano – que, todavia, nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger parece aceitar pelo menos como questão – não passaria do resultado da operação derivada de “desmundanização” (*Entweltlichung*) a que é sujeito o manual intramundano quando da “quebra” do nexo referencial da ocupação, convertendo-se assim em ente subsistente, “constatável tematicamente” (Heidegger, 1993, § 16, p. 75). Operada, segundo Heidegger, pelo “comportamento teórico” (*theoretisches Verhalten*) em sua fuga decadente da angústia *para dentro* do mundo, para junto da “realidade” (*Realität*), a desmundanização dá lugar *não* ao extramundano enquanto aquilo que se excetua à compreensibilidade do ser-no-mundo, e sim a um outro modo da intramundanidade, de ser e fazer sentido dentro do mundo, a *Vorhandenheit* (subsistência, disponibilidade). E isto deve valer, sobretudo, para a própria natureza, tomada, no sentido da analítica existencial, como “caso-limite do ser de um possível ente intramundano”. Para a natureza, não ser compreendida como “algo apenas subsistente”, *vorhanden*, significa simplesmente ser como ente manual, *zuhanden*:

Natureza não deve, contudo, ser aqui compreendida como algo apenas subsistente – também não como *poder da natureza* [*Naturmacht*]. A floresta é reserva, a montanha pedreira, o rio represa, o vento é vento “nas velas”. Com o “mundo circundante” descoberto, assim vem ao encontro a “natureza” descoberta. Pode-se abstrair de seu modo de ser como manual; ela mesma pode ser descoberta e determinada simplesmente

em sua pura subsistência e disponibilidade [*in ihrer puren Vorhandenheit*]. A esse descobrir da natureza fica, porém, encoberta a natureza também como aquilo que “tece e acontece” [*«webt und strebt»*], se precipita sobre nós, nos cativa como paisagem. As plantas do botânico não são flores no campo, o “jorrar” geograficamente fixado de um rio não é a “fonte no solo” (Heidegger, 1993, § 15, p. 70).

Com isso, percebemos que, na passagem de *Ser e tempo* aos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger oscila entre a concepção da natureza como ser de um possível ente intramundano, que só é “em si” a partir do mundo (a “natureza do mundo circundante”, *Umweltnatur*), e a admissão da possibilidade da natureza extramundana, cujo ser não é determinado pela intramundanidade e, principalmente, nem mesmo em vista do mundo (será isto, aliás, o que, na passagem citada, quereria designar a expressão “poder da natureza”, (*Naturmacht*)?). Parecem assim chocar-se duas posições distintas sobre os limites da compreensão ontológica: *coincidem eles com os do mundo existencialmente concebido ou ultrapassam essa esfera?* Como a ontologia fundamental resolve tal conflito, se é que se trata mesmo de um?

No § 10 da última preleção de Marburg, do semestre de verão de 1928, publicada sob o título *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*, Heidegger retoma o problema do “em si”. Ao concluir um longo desenvolvimento sobre *O problema da transcendência e o problema de “Ser e tempo”*, formula sumariamente três teses (“*Hierzu drei Thesen*”) basilares da ontologia fundamental, propondo uma certa hierarquia entre elas bem como entre os elementos nelas em jogo (ser, ente e ser-aí). Em uma retomada quase literal da ideia da independência do ser da natureza em relação ao mundo lançada nos *Problemas*, a primeira dessas teses afirma com todas as letras a possibilidade ontológica do “em si”: “Ente é em si mesmo o ente que é e como é, também se, por exemplo, o ser-aí não existe” (Heidegger, 1978, § 10, p. 194). Note-se que o fato de o ser-aí ser referido como exemplo (“z. B.”) por referência ao qual se confirmaria a independência do ente em si mesmo parece, de início, somente acirrar a constatação da relatividade ontológica do ser-aí frente ao ente não-dotado do seu modo de ser, ao não-ser-aí.

Por sua vez, a segunda tese propõe a diferença entre ser e ente (explicitamente nomeada “diferença ontológica” nesse

parágrafo da preleção) e, como estreitamente ligada a ela, nada menos que a dependência do ser mesmo em relação ao ser-aí: “Ser não ‘é’, mas só há ser [*gibt es*] enquanto o ser-aí existe” (Heidegger, 1978, § 10, p. 194). A tese é seguida por uma breve explicação: “Na essência da existência jaz transcendência, isto é, [um] dar[-se] de mundo [*Geben der Welt*] prévio e em favor de todo ser para e junto ao ente intramundano” (Heidegger, 1978, § 10, p. 194). Isto quer dizer que a relação do ser-aí ao ser, em cujo âmbito somente o ser “se dá”, é equivalente à precedência do mundo em relação a todo comportamento existencial dirigido ao ente. Afora o fato de que, formulada nesses termos, a explicação se inclina à identificação entre ser e mundo, intensificando assim a dependência do ser em relação ao ser-aí, ela parece, ademais, conflitar com o que fora proposto pela primeira tese. Afinal, a afirmação da precedência do mundo em relação ao ser junto ao ente intramundano deve implicar também a da precedência do próprio ser-no-mundo em relação ao mesmo ente intramundano, do ser-aí em relação ao não-ser-aí. Se o ente só pode ser em si a partir do mundo, ele não seria o ente que é e como é o caso o ser-aí, enquanto formador de mundo, não existisse, *pois, rigorosamente falando, não teria ser, não “seria” propriamente ente*.

A lembrança da tese problemática introduzida nos *Problemas fundamentais da fenomenologia* (a de que “a intramundanidade não pertence ao ser da natureza”) poderia provocar uma forte advertência contra a interpretação proposta, não fosse, contudo, a última das três teses enunciadas por Heidegger: “Somente enquanto o ser-aí existente se dá a si mesmo algo como ser, pode o ente manifestar-se em seu em si, ou seja, pode a primeira tese ser compreendida e reconhecida” (Heidegger, 1978, § 10, p. 195). Essa terceira tese perfaz a articulação entre as duas primeiras, propondo que a “compreensão de ser” (*Seinsverständnis*), que Heidegger chama também de “transcendência originária” (*Urtranszendenz*; Heidegger, 1978, § 10, p. 194), é condição da possibilidade ontológica do “em si”, bem como da “transcendência ôntica”. Que a inteligibilidade da primeira tese esteja subordinada à da terceira significa, pois, que a independência do ente em si mesmo é, por assim dizer, “dependente” da dependência do ser em relação ao ser-aí. Porque o ser do ente só se dá no ser-aí, o ente é “em si” apenas para o ser-aí, como ente junto ao qual ele existe. Sem

constituir genuína exceção ao mundo enquanto esfera da compreensibilidade, o ser-em-si do ente é, portanto, tão-somente um modo de o ente vir ao encontro dentro do mundo, uma forma de intramundandade.

Não poderia ser de outra forma, uma vez que, conforme Heidegger escreve no *Nota Bene* que se segue ao enunciado das três teses, “o ser se dá originariamente e em si se torna acessível o seu ente” (Heidegger, 1978, § 10, p. 195). Ora, tornar acessível o ente é torná-lo compreensível, apropriável, pelo ser-aí, no qual somente “há ser”. “Originariamente”, o ser é o fundamento da compreensibilidade do ente em geral, tanto do ser-aí quanto do ente *nichtdaseinsmässig*, pelo próprio ser-aí: ser “é” sentido. É esta “ideia do ser” que parece comandar a articulação entre as três teses comentadas. Com efeito, sob essa ideia, Heidegger pode finalmente concluir, no mesmo *Nota bene*: “Com respeito a esse ente [tornado acessível pelo ser], não se pode questionar, nem mesmo em si, quanto ao seu ser em si” (Heidegger, 1978, § 10, p. 195).

Não é, contudo, imediatamente claro o que se afirma com essa conclusão, que poderia admitir pelo menos dois sentidos principais. *Ou*, como Heidegger diz no mesmo trecho, “conhecemos sempre apenas o ente, mas nunca ser sendo [*seiendes Sein*]” (Heidegger, 1978, § 10, p. 195), de modo que o ser-em-si de um ente, isto é, o ser do ente separado desse mesmo ente, equivaleria, em razão da própria diferença ontológica, a uma rigorosa impossibilidade: “(...) a questão sobre o que seja o ser no ente que é em si [*am An-sich-seiendes*] não tem nenhum sentido nem direito” (Heidegger, 1978, § 10, p. 195). *Ou*, como Heidegger *não* diz mas permite pensar, o “ente”, não podendo “de direito” ser questionado quanto ao seu ser em si, ultrapassa por isso mesmo o limite da compreensão ontológica, permanecendo insondável por esta. Trata-se de duas posições antagônicas diante daquilo que, do ponto de vista de uma delas, constituiria o *ontologicamente impossível*: ou se o suprime enquanto quimera, resultado da confusão entre o ser e o ente, a mal-afamada “entificação” do ser, ou se o assume como intangível pela compreensão de ser (seja tácita ou explícita, originária ou decadente), incomparavelmente mais inacessível que a

coisa em si de Kant (a qual, enquanto “logicamente possível”, ainda corresponde a uma espécie do pensável<sup>2</sup>).

Diante dessa alternativa, cabe sem dúvida perguntar como a ontologia fundamental está efetivamente posicionada em relação àquilo que, por assim dizer, romperia a barreira do sentido. De que modo a compreensão ontológica se situa frente ao *não-ser* de um ente, enquanto caráter pelo qual o “ente” se mantém inapropriável por todo possível compreender? Como ela poderia “aceitar” o *não-ente*, o que em si mesmo não “faz sentido” (*unsinnig*)? Como lidaria com o que, potencialmente “contrassensual” (*widersinnig*), não se deixa assimilar sob uma possibilidade de existência, sendo, contudo, supostamente capaz de atingir o próprio ser do ser-aí e, com isso, determiná-lo de modo fundamental e decisivo?

Decerto, uma tal aceitação requereria da ontologia o questionamento da ideia, todavia, sustentada por Heidegger na preleção de 1928, de que “para o problema do ser em geral (...) a questão central é a subjetividade do sujeito mesmo” (Heidegger, 1978, § 10, p. 194), ou seja, de que, em todo nexos ontológico, o ser do homem, o ser-aí, constitui o centro único de referência. Suposto que a compreensibilidade de *tudo* o que pode vir ao encontro, enquanto pré-formação de sua possibilidade ontológica no ser-aí, seja condição indispensável para a efetividade do projeto existencial, um eventual empenho na (não-)relação ao incompreensível não-ser de um ente demandaria do ser-aí simplesmente a suspensão da transcendência originária bem como da intencionalidade ôntica e, com isso, o abandono do posto de centralidade ontológica “em meio ao ente”. Atingido por uma “impossível” potência de não-sentido, o ser-aí humano sofreria a queda, talvez irremissível, no abismo do que jaz, não na periferia do ser (a natureza como “caso-limite do ser de um possível ente intramundano”), mas radicalmente *fora* dele (a natureza como não-ser, como extramundana).

É igualmente certo, entretanto, que Heidegger reconhece ser possível um conceito da natureza “em um sentido mais originário”

---

<sup>2</sup> “Aos conceitos de todo, muitos e uno, opõe-se aquele que suprime tudo, isto é, [o conceito de] *coisa nenhuma* [*Keines*]; e assim o objeto de um conceito para o qual não se pode obter absolutamente nenhuma intuição correspondente é = nada, isto é, um conceito sem objeto, como os *noumena*, que não podem ser contados entre as possibilidades, embora nem por isso tenham que fazer-se passar por impossíveis (*ens rationis*)” (Kant, 1980, p. 175, B 347).

do que como “objeto das ciências naturais”, conceito segundo o qual “a natureza não se deixa encontrar nem no círculo do mundo circundante nem, em geral, primariamente como algo *com o que* nos relacionamos” (Heidegger, 2004, p. 155, nota 55). É o que lemos em uma importante nota do tratado *Da essência do fundamento* (1929), inserida no contexto de uma exposição do conceito existencial de mundo por referência ao conceito antropológico-transcendental proposto por Kant, nota na qual Heidegger procura, de algum modo, justificar a “aparente” (*scheinbar*) falta da natureza na analítica do ser-aí. Apesar de admitir o silêncio de *Ser e tempo* a esse respeito, Heidegger pretende que haja “fundamentos” para isso e, mais ainda, que a própria “base para o problema da natureza” tenha sido efetivamente lançada pela ontologia fundamental (Heidegger, 2004, p. 156, nota). Ele dá a entender que tal base consiste na “unidade do conceito pleno do *cuidado*”, à qual pertence como momento fundamental o “estar-lançado”, a facticidade, do ser-aí, afirmando explicitamente que é no fato de estar lançado a uma situação disposicional “*em meio ao ente*” que a natureza “se manifesta originariamente no ser-aí [*im Dasein*]” (Heidegger, 2004, p. 155-156, nota). Assim, ao invés de considerar a possibilidade, problematicamente ontológica, do extramundano, Heidegger parece, em sua justificativa para a omissão da natureza “em sentido mais originário”, simplesmente reiterar a tese, lançada em uma passagem de *Ser e tempo* referida pela nota de 1929, de que a natureza – seja como “conjunto categorial de estruturas de ser de um determinado ente que vem ao encontro dentro do mundo” ou “no sentido do conceito de natureza do romantismo” (“o fenômeno ‘natureza’”)³ –

---

<sup>3</sup> Talvez esse conceito romântico de natureza possa ser exemplificado pelo modo como Hölderlin pensa, em carta ao seu irmão datada de 4 de junho de 1799, a relação entre o “ímpeto humano de formação” e o “espírito da natureza”: “Vê bem, meu caro, que acabo de te apresentar o seguinte paradoxo: o ímpeto artístico e de formação, com todas as suas alterações e deformações, constitui, propriamente, um préstimo que os homens oferecem à natureza. Mas não acordamos, de há muito, que todas as correntes errantes da atividade humana confluem para o oceano da natureza assim como dele provêm? (...) O efeito da filosofia, da arte e, sobretudo, da religião consiste não só em impedir que o homem se afigure como mestre e senhor da natureza, mas também em curvá-lo, na modéstia e piedade, em toda a sua arte e atividade, diante do espírito da natureza, que ele carrega dentro de si, que o cerca, conferindo-lhe estofo e elemento. Por mais que a arte e a atividade humanas tenham podido e possam fazer, elas não podem produzir, não podem criar o vivo, a matéria originária, essa que transformam e elaboram. Eles podem desenvolver a força

não apenas “somente é apreensível a partir do conceito de mundo, isto é, a partir da analítica do ser-aí”, mas, além disso, não seria “jamais capaz de tornar compreensível a *mundanidade*” (Heidegger, 1993, § 14, p. 65). Quer dizer: se há uma natureza mais originária do que aquela que vem ao encontro, na condição de instrumento ou paisagem, dentro do mundo, ela jamais poderia ser compreendida, com sentido, como determinante do ser-no-mundo, por si ontologicamente independente da natureza, seja ela manifesta como ente intramundano ou suposta como extramundana<sup>4</sup>.

Com efeito, pudemos perceber, através do esclarecimento oferecido pelas três teses ontológicas enunciadas na preleção sobre os *Princípios metafísicos da lógica*, que a admissão da possibilidade ontológica da natureza não contraria, pelo menos não necessariamente, a ontologia do ente intramundano originalmente exposta em *Ser e tempo*. Afinal, como vimos, a afirmação do ser-em-si do ente pretende fundar-se justamente na ideia da precedência

---

criadora, mas a força em si mesma é eterna e nunca obra das mãos humanas” (Hölderlin, 1994, p. 128-129). Se for exagerado pretender que Hölderlin esteja a pensar aqui a natureza em seu caráter extramundano, é certo, no mínimo, que, com o que diz a respeito, ele toma a natureza, em sentido contrário ao que é preconizado em *Ser e tempo*, como aquilo unicamente em relação a que a “mundanidade” poderia ser “tornada compreensível”.

<sup>4</sup> Nesse mesmo sentido, voltado precisamente ao § 14 de *Ser e tempo* bem como à nota sobre a possibilidade de um sentido originário de natureza constante de *Da essência do fundamento*, o comentário de Löwith nos parece suficientemente perspicaz ao indicar o limite “demasiado mundano” do conceito existencial de natureza: “A partir da natureza, não se pode compreender o modo de ser do mundo, sua mundanidade, mas sim se deveria interpretar, pelo contrário, a natureza a partir da estrutura existencial de nosso ser-no-mundo. Assim, a natureza como tal está ausente do projeto de Heidegger de um ‘conceito natural de mundo’. É o outro sem história e não-existencial do ser do *Dasein* histórico. Essa determinação negativa da natureza surge da tradição moderna, tal como foi estabelecida pela primeira vez com a distinção de Descartes entre *res extensa* e *res cogitans* e persistiu até Vico e Dilthey sob títulos mutáveis (natureza e espírito, natureza e cultura, natureza e história, o explicável e o compreensível)” (Löwith, 2006, p. 224); “Mas, apesar dessa consideração da natureza como uma totalidade que tudo rege, inclusive o homem, Heidegger também aqui [no tratado de 1929] se mantém firme em seu ponto de partida existencial, ao afirmar que a natureza se revela originariamente no *Dasein*, enquanto este se encontra ‘em meio ao ente’. (...) O homem não é um *animal rationale*, mas uma existência extática. Não se pode compreender como seria possível experimentar sobre essa base o domínio da natureza em sua naturalidade, a não ser de modo negativo, em relação com nossa existência histórica e com o cuidado, como aquilo que carece de história, de cuidado e que não é ‘existente’” (Löwith, 2006, p. 225).

ontológica do mundo em relação ao que vem ao encontro dentro dele. Mas isso significa que, ao contrário de sugerir, com a tese “crítica” proposta nos *Problemas fundamentais*, a de que “a intramundandade não pertence ao ser da natureza”, a aceitação desta última em seu caráter extramundano, Heidegger a rechaça como impossibilidade “sem sentido nem direito” (Heidegger, 1978, § 10, p. 195). De fato, era simplesmente “de maneira precavida” que, na preleção de 1927, ele se permitira dizer que a intramundandade não seria sequer uma “estrutura de ser”. O que ele pretende resguardar com a precaução em reformular essa ideia tão surpreendente quanto problemática, propondo em seu lugar que a intramundandade *apenas* “não pertence ao ser da natureza”? Sem dúvida, dir-se-á, a possibilidade de uma ontologia da natureza, no sentido amplo de sua acessibilidade de direito, sua apropriabilidade, pelo ser-aí; mas, é preciso acrescentar a isso, principalmente a possibilidade ontológica da história enquanto formação de mundo.

É precisamente isso o que se mostra na continuação da passagem do § 15 dos *Problemas fundamentais* que comentávamos mais acima: Heidegger justifica o cuidado na formulação da tese sobre o ser da natureza argumentando que “precisamos contar aqui com uma restrição, na medida em que há ente que só *é* enquanto *é* intramundano” (Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 241). Se se entendesse que a intramundandade não consiste rigorosamente na estrutura de ser de um ente, mas sim apenas na forma ontológico-transcendental do encontro com o ente já dentro do mundo, não seria possível reconhecer o ser do ente que só pode “surgir e vir ao ser *como* intramundano” (Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 241), que é “em si mesmo” determinado a partir do mundo: “Há ainda [além da natureza] o ente a cujo ser pertence, de certo modo, a intramundandade” (Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 241). De que ente se trata? Resposta:

Esse ente é tudo o que denominamos ente *histórico* [geschichtliche *Seiende*], histórico no sentido mais amplo do histórico-mundial [Weltgeschichtlich], isto é, o todo das coisas que o homem, o qual existe e é histórico no sentido próprio, cria, forma, cultiva, a cultura e as obras [die Kultur und die Werke] (Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 241).

Trata-se, nos termos do § 73 de *Ser e tempo*, do “*secundariamente* histórico”, ou seja, o ente não-dotado do modo de ser do ser-aí compreendido ontologicamente em vista da constituição do mundo histórico<sup>5</sup>. Assim, se Heidegger concede à natureza certa independência frente ao mundo, reconhecendo o seu suposto ser “em si” para além da intramundandade, ele o faz tendo por objetivo estabelecer a diferença ontológica entre natureza e cultura (“A cultura não é como a natureza”; Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 241) e, com isso, o *ser*, genuinamente intramundano, das obras culturais. No fundo, o que, antes de mais nada, parece estar em jogo com a restrição da intramundandade à cultura é a constituição de uma “ontologia da história” (Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 241) fundada na analítica existencial – ao invés de uma ontologia da natureza extramundana que recusasse esse fundamento.

Dois razões corroboram esta leitura da passagem comentada dos *Problemas fundamentais da fenomenologia*. Em primeiro lugar, tem-se que, sendo “uma determinação *necessária* para a possibilidade de descoberta da natureza” (Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 240, grifo nosso), a intramundandade consiste no único modo, para o ser-aí humano, de encontrá-la. Se a natureza é ou não em si, no sentido de ser fora do mundo, o fato é que o ser-aí não poderia entrar em relação com ela senão dentro do mundo, quer dizer, no contexto ontológico em que tudo se orienta, por princípio, em função da formação do próprio mundo. Com isso, conforme já apontamos, não haveria a possibilidade de o ser-aí ser determinado ou tornado compreensível, em seu existir, pela natureza “hipoteticamente” extramundana; no mínimo, o ser-aí mesmo, não obstante lançado inexoravelmente a uma situação fática, jamais poderia reconhecer essa eventual determinação, que permaneceria para si absolutamente insondável. Em segundo lugar, a capacidade

---

<sup>5</sup> “*Primariamente* histórico [*geschichtlich*] – afirmamos nós – é o ser-aí. *Secundariamente* histórico, porém, é o que vem ao encontro dentro do mundo, não somente o instrumento manual no sentido mais amplo, mas também a *natureza* do mundo circundante como ‘solo histórico’. Ao ente não-dotado do modo de ser do ser-aí, o qual é histórico em razão de sua pertença ao mundo [*Weltzugehörigkeit*], denominamos histórico-mundial [*das Welt-geschichtlich*]. Deixa-se mostrar que o conceito vulgar da ‘história do mundo’ procede diretamente da orientação por esse secundariamente histórico. O histórico-mundial não é histórico em razão de uma objetivação historiográfica [*historischen*], mas *como o ente* que ele, vindo ao encontro dentro do mundo, é em si mesmo” (Heidegger, 1993, § 73, p. 381).

de ser “também se o ser-aí não existe” não implica, para Heidegger, uma prerrogativa da natureza sobre a cultura, mas consiste em algo que a natureza compartilha com o ente cultural, a que a intramundaneidade pertence essencialmente:

De outro lado, precisamos dizer que, uma vez que a obra da cultura, até mesmo o instrumento mais primitivo, é intramundana, ela se torna capaz de ser, também se não existe mais nenhum ser-aí histórico (Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 241).

Ora, por mais que o ente “impropriamente” histórico, a obra cultural, seja caracterizado por “condições de ser inteiramente outras” (Heidegger, 2005, § 15-c-α, p. 241) que as do ente natural, o fato de que ambos têm em comum a possibilidade de ser em si, independentemente da existência de um ser-aí, indica fortemente que, ao falar do ser-em-si do ente, Heidegger pensa antes em conformidade com as teses enunciadas nos *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz* (isto é, em acordo estrito com a ontologia de *Ser e tempo*), que no sentido problemático (paradoxalmente sugerido pela passagem de início comentada do § 32 de *Ser e tempo*) da admissão de um elemento extramundano e a-histórico, sem sentido e contrassensual, limite da compreensão ontológica e tão incompreensível quanto, talvez, incontornável por ela.

Mas, afinal de contas, o que poderia estar assim fora do ser, a ponto de constituir-se e impor-se como seu negativo, como não-ser, e mesmo como seu contrário, como *contra-ser*?

Apesar da “aparente” inefabilidade desse elemento, uma leitura crítica<sup>6</sup> da preleção do semestre de inverno de 1929-30, *Os*

---

<sup>6</sup> Em *O aberto: o homem e o animal*, Agamben procura realizar uma “leitura da máquina antropológica da filosofia ocidental”, considerando principalmente o pensamento de Heidegger sobre a essência do homem. A partir de uma reconstrução crítica da tese heideggeriana sobre a diferença de essência entre o homem e o animal, tal como exposta e longamente discutida nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, Agamben conclui que a ontologia consiste na “operação em todo sentido fundamental em que se leva a cabo a antropogênese, o tornar-se humano do vivente”, isto é, “a superação da *physis* animal em direção à história humana” (Agamben, 2007, p. 145). Intrinsecamente “antropogenética”, a diferença ontológica exclui – ou, pelo menos, “deixa fora do ser” – a animalidade do homem: “Mas o que é assim deixado fora do ser não é, por isso, negado ou removido, não é, por isso, inexistente. É um existente, real, que foi mais além da diferença entre ser e ente” (Agamben, 2007, p. 167). (Seria preciso questionar, quanto a essa última formulação de

*conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão* (Heidegger, 2010), seria capaz de confirmar, a partir de indicações de Heidegger mesmo, que *isso*, o “fora do ser”, inclui, junto com a natureza viva (*lebendige Natur*), paradoxalmente o próprio homem, tomado para além ou aquém de sua “essência eksistente” e insondável dentro dos limites compreensão de ser, o homem enquanto *vivente* (*Lebewesen*) e, como tal, mais do que simplesmente “pobre de mundo”, verdadeiramente extramundano, o homem, enfim, enquanto *Naturereignis*: “pedra de nascerça, [que] entranha a alma”.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto: El hombre y el animal*. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

HAAR, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978 (GA 2).

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 17. Aufl., 1993.

\_\_\_\_\_. Vom Wesen des Grundes. In: HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar, 2004. pp. 123-175.

\_\_\_\_\_. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Rote Reihe, 2010.

---

Agamben, o que nela significam “existência” e “realidade”, uma vez que esses títulos, genuinamente ontológicos, não poderiam ser aplicados sem mais à designação do elemento “fora do ser”).

HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Seguidas de “Hölderlin, Tragédia e modernidade” por Françoise Dastur. Tradução de Marcia C. de Sá Cavalcante e Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

LÖWITH, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Traducción de Román Setton. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

# A PERGUNTA E O CAMINHO NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

---

Marco Aurélio Werle

Universidade de São Paulo, Brasil  
mawerle@usp.br

Nesse texto eu gostaria de ressaltar dois aspectos que me parecem decisivos e produtivos como critérios para situar a filosofia de Heidegger: o tema do questionamento e o tema do caminho de pensamento. No fim do texto, como conclusão, pretendo indicar algumas reflexões sobre o desafio de interpretação da obra reunida, a *Gesamtausgabe* de Heidegger.

## I - O questionamento como modo de abertura

Começo pelo tema do questionamento ou da pergunta, isto é, pelo *fragen* ou pela *Frage*, termos que podem ser traduzidos tanto por questionar/questão quanto por perguntar/pergunta. Esse termo, que figura no modo de apresentação do assunto principal da filosofia de Heidegger: a *questão* do ser – é muito recorrente em seus textos, presente inclusive nos títulos dos mesmos, tanto na forma interrogativa (por exemplo, em *Was ist Metaphysik?*; *Was heisst Denken?* *Wozu Dichter?*, etc.) quanto na forma afirmativa (*Die Frage nach der Technik*, *Die Frage nach dem Ding*, *Zur Seinsfrage*, etc.). Tratei desse assunto num artigo que escrevi para a revista *Aprender*, num volume dedicado à *Heidegger e a educação* (Werle, 2008, p. 17-33), artigo que retomo aqui a partir de seus principais argumentos e aos quais ainda acrescento alguns outros.

Nesse artigo explorei especialmente o ensaio *Que é isto – a filosofia?*, que possui não apenas no título uma pergunta, bem como é um exercício primoroso de questionamento da origem da filosofia com os gregos. Heidegger procura indicar que o próprio nascimento da filosofia se confunde com um ato de interrogação, de modo que nossa maneira ocidental de indagar a filosofia (e não só ela, mas

todos os assuntos que nos tocam intimamente) acaba nos remetendo sempre e imediatamente à sua origem, junto aos gregos, queiramos ou não. E assim, indiretamente, o filósofo nos sugere que a presença desse procedimento em seu próprio pensamento possui uma origem antiga e deve, por isso, ser tomada como princípio de afirmação do pensamento em geral e de modo algum como uma particularidade ou uma idiossincrasia.

A filosofia ocidental, segundo esse ensaio, começa com interrogações, tanto do mundo como de si mesma. O questionar surge como a alma mais própria e como tradução do *thaumázein*, do “espanto” que Platão no *Teeteto* e Aristóteles na *Metafísica* caracterizaram como o ponto de partida da filosofia. Mas, a questão central para Heidegger é ressaltar que esse motivo não é apenas um ponto de partida, que depois poderá ser abandonado ou ser deixado de lado tão logo se alcance alguma certeza ou verdade. Pelo contrário, também é o ponto de chegada. E haveríamos de resguardar esse espanto como motivo fundamental, voltar sempre à origem e considerá-la como algo que não pode ser deixado para trás, uma vez que ela constitui de forma mais plena a própria condição de reafirmação histórica da filosofia. O pensamento filosófico apenas se mantém vivo como pulsação no espanto.

Esse *thaumázein* insiste em acompanhar a trajetória da metafísica no Ocidente. Ele está presente tanto em Platão e Aristóteles quanto em Descartes e Nietzsche, por mais que a tradição insista em desconsiderá-lo ou tomá-lo apenas como um fator preliminar do pensamento ou como um elemento meramente psicológico e cultural. Marcada pelo esquecimento do ser, a metafísica ocidental sempre pretendeu fornecer uma resolução à pergunta que lhe deu seu primeiro impulso. Ela persegue com tenacidade não a pergunta aberta, mas a resposta alcançada, enquanto uma coisa (*res*) posta, afirmando não o *légein* como recolha, e sim o *logos* como discurso lógico e enunciativo. É certo que a forma da pergunta originária (o Ser) não desaparece de todo, mas é de alguma maneira reprimida pela fixação da resposta, da coisa posta ou do ser do ente.

Em seu artigo sobre os oitenta anos de Heidegger, Hannah Arendt considera que o pensamento heideggeriano é marcado por uma tentativa de recolocar de novo o espanto no centro da filosofia e aceitá-lo como morada, no sentido de que o pensamento não é

cálculo e sim uma atividade apaixonada e solitária (Arendt, 2008, p. 284-285). Com efeito, logo no § 1 de *Ser e tempo* trata-se de recolocar não apenas a questão do ser, a partir do mote: “a questão mencionada entrou hoje em esquecimento...” (Heidegger, 1993, p. 2), mas também ou principalmente *o estilo* da forma do pensamento que a suscitou na alvorada do Ocidente. Por meio desse motivo de origem, pode-se dizer que a filosofia de Heidegger é levada a adotar a forma do questionamento como divisa metódica.

Vale ressaltar que essa atitude questionadora e radical distingue o pensamento de Heidegger no cenário contemporâneo da filosofia do século XX e XXI. As outras vertentes do pensamento contemporâneo, tal como a filosofia analítica e a teoria crítica, encontram-se comprometidas com um discurso pouco questionador e radical, mas tradicional em sua matriz, já engessado ou até mesmo determinado por certas ideologias previamente fixadas. Se a *Filosofia Analítica* se pauta em grande medida pelo *fato da ciência* e o invoca constantemente em seus argumentos ou se guia por uma versão “matematizada” ou logicista da razão, a *Teoria Crítica* e seus herdeiros não abrem mão da noção de ideologia e de subjetividade, cuja origem é a filosofia clássica alemã e seus desdobramentos no século XIX.

Essa postura de questionamento presente em Heidegger, todavia, constitui algo mais do que somente um problema filosófico e acadêmico na história da filosofia, pois está na base do assunto mesmo que guia a recolocação da questão do Ser em *Ser e tempo*, isto é, no modo mais próprio de ser do ser-aí (*Dasein*). O *Dasein* é, no fundo, essencialmente uma pergunta ou todas as perguntas giram em torno dele, em torno do que ele é a todo e em cada momento (*Jedermaligkeit*). Diz Heidegger (1993, p. 6): “o perguntado (das *Gefragte*) da questão a ser elaborada é o Ser, aquilo que determina o ente como ente, aquilo em vista de que o ente, independentemente de como é discutido, sempre já é compreendido”. Já o modo de como o Ser, o perguntado, pode ser pensado, passa por aquilo que se pergunta, pelo sentido próprio do ente que pergunta, o ser-aí, que acaba sendo o “meio” da abordagem interrogativa (*das Erfragte*), a qual possui uma “conceptualidade própria” (*eine eigene Begrifflichkeit*). No entanto, “uma vez que o Ser constitui o perguntado e o ser designa o ser do ente, resulta que aquele sobre quem incide a pergunta (*Befragte*) da questão do ser é o ente

mesmo” (Heidegger, 1993, p. 6). Ou seja, esse ente mesmo é o *Dasein*, que possui uma compreensão de ser, tomada como um fato (*ein Faktum*)<sup>1</sup>, de modo que o *Dasein* é o elemento central em torno do qual gira a investigação interrogatória, ou seja, a analítica existencial. Isso não exclui que o *Dasein* mesmo seja um dos participantes ativos da investigação, que formula questões sobre si mesmo, donde surge a compreensão existenciária.

Assim como Hegel, na *Introdução à Fenomenologia do espírito*, considera que ao filósofo cabe a tarefa do puro observar (*das reine Zusehen*), “pois a consciência é de um lado consciência do objeto e, de outro lado, consciência de si mesma” (Hegel, 1970, p. 77), isto é, ela mesma realiza todo o trabalho de comparação entre o saber e a verdade, da mesma forma Heidegger reconstitui ou estabelece os principais momentos da analítica existencial abrindo espaço para uma variável não desprezível, que é a compreensão existencial e existenciária própria do *Dasein*, seu estatuto pré-ontológico. Com o *Dasein* é ressaltado um aspecto irredutível que ultrapassa a determinação do ente em sua entidade a partir da subjetividade do sujeito como presença do que se apresenta.

Em *O conceito de experiência de Hegel* (1942/43), no comentário ao décimo terceiro parágrafo da *Introdução à Fenomenologia do espírito*, onde se trata da situação da consciência no processo do movimento dialético, Heidegger resalta uma diferença e uma ambigüidade do *on*, a qual seria nivelada por Hegel em sua análise:

A consciência em seu representar imediato do ente é consciência ôntica. Para ela o ente é o objeto. Mas, o representar do objeto, embora de modo impensado, representa o objeto como objeto. A consciência já reuniu o objeto em sua objetualidade e é por isso consciência ontológica. Todavia, porque ela não pensa a objetualidade como tal, embora já a represente, a consciência natural é e não é ontológica. Nós dizemos, a consciência ôntica é pré-ontológica (Heidegger, 2003, p. 177).

---

<sup>1</sup> “*Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum*” (Heidegger, 1993, p. 5).

Pode-se dizer que a *força interrogativa do Dasein* repousa justamente por estar instalado numa situação pré-ontológica não mediada e não mediável, como em Hegel, pela atividade do conceito.

Chamei a atenção para essa temática dos parágrafos iniciais de *Ser e tempo*, tendo por objetivo estabelecer não um comentário minucioso do que está em causa, mas ressaltar que esse ponto de partida de *Ser e tempo* tem fortes conseqüências tanto para o modo de pensamento exercido nessa obra como um todo quanto para o destino posterior do pensamento heideggeriano. Pois, é dessa situação que se gerará o círculo hermenêutico como força motriz de toda a analítica existencial, que lhe fornece, por assim dizer, uma diretriz. O modo de execução da analítica da existência, o método fenomenológico hermenêutico, não me parece ser, enquanto orientação metódica, o centro de *Ser e tempo*, tanto é que nos anos subsequentes Heidegger parece deixar a fenomenologia em segundo plano. Antes é a questão interrogativa hermenêutica em torno do *Dasein*, que se estende pela história, pela dominância da técnica e pelo apelo da poesia, que será cada vez mais acentuada por Heidegger nos anos 30 em diante.

Na verdade, Heidegger em momento algum pretendeu dar respostas à filosofia e sim reavivar as perguntas da existência, uma vez que a existência é uma indagação aberta. Logo, torna-se extremamente problemático procurar teorias em Heidegger, sejam da ação, éticas, estéticas ou semânticas, sejam lógicas, da significação ou da enunciação. Lembro nessa direção novamente de algumas palavras de Hannah Arendt, do ensaio *Heidegger faz oitenta anos*:

não foi a filosofia de Heidegger, e pode-se com justiça indagar se ela existe (como o faz Jean Beaufret), mas sim o pensar de Heidegger que contribuiu para determinar tão decisivamente a fisionomia espiritual do século XX. Esse pensar tem uma qualidade de abertura que lhe é exclusiva e, para apreendê-la e indicá-la em palavras, reside no uso do verbo transitivo 'pensar'. Heidegger jamais pensa 'sobre' alguma coisa; ele pensa alguma coisa (Arendt, 2008, p. 280).

Esse pensar que pensa algo e não sobre algo é o que Heidegger chamou de meditação (*Besinnung*), no ensaio *Ciência e meditação*, como contraposição à ciência que não pensa, mas apenas calcula. Se a ciência, como teoria do real, implica um enquadramento

tanto da realidade na forma de um objeto quanto do homem, que se torna um ente teórico que captura esse objeto real pela contemplação, a meditação se volta antes para o sentido, para algo mais amplo e, sob certo aspecto, mais provisório, até mesmo mais cansativo e pobre. “A meditação nos leva (...) ao caminho para o lugar de nossa estadia” (Heidegger, 2009, p. 65).

Esse pensamento como questionamento também está na base da concisão e da brevidade de muitos textos de Heidegger, que não primam pela explanação extensa e exaustiva de uma doutrina. Nessa direção, Heidegger opera em grande medida sob o registro da instantaneidade e da força do sublime, enquanto algo que nos desloca do habitual e nos chama a atenção para algo que nos ultrapassa. A questão do ser é de natureza essencialmente sublime, tal como já lemos no primeiro versículo do *Gênesis*: de que Deus criou os céus e a terra. No comentário ao canto coral da peça *Antígona*, de Sófocles<sup>2</sup>, tanto em *Introdução à metafísica*<sup>3</sup>, quanto no curso universitário sobre o hino *O Istro*, de Hölderlin, é destacada a expressão sublime de que “o homem é o mais estranho (*deinótaton*) de tudo o que é estranho (*deinon*)” (Heidegger, 1998, p. 110-126). Heidegger interpreta essa estranheza (*das Un-heimliche*) como sendo aquilo que:

nos joga para fora do que é ‘pátrio’, isto é, familiar (*Heimischen*), habitual, costumeiro e não perigoso. O não familiar não nos deixa ficar em casa. É nisso que reside o que subjuga (*das Über-Wältigende*). O homem, porém, é o mais estranho porque ele não realiza a sua essência apenas em meio ao que se compreende como sendo estranho, mas porque de início e no mais das vezes ele sai dos limites comuns e familiares, os desloca, porque, como aquele que é violento, ultrapassa os limites do familiar e, na verdade, justamente na direção ao que é

---

<sup>2</sup> Trata-se do trecho entre os versos 333 e 375. Os primeiros versos são traduzidos por Maria Helena da Rocha Pereira do seguinte modo: “Muitos prodígios há; porém nenhum/ maior do que o homem” (Sófocles, 1997, p. 41).

<sup>3</sup> Heidegger, 1998, p. 110-126. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987, p. 168-186. Em meu livro *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger* digo que “este canto coral é interpretado por Heidegger a partir do modo específico de como os gregos encaravam a questão da morada humana, ou seja, através do exame da essência do ser do homem. Era esta a questão que lhes fornecia os parâmetros segundo os quais a morada humana poderia se estabelecer” (Werle, 2005, p. 193).

estranho no sentido do que subjuga (Heidegger, 1998, p. 115-116).

Permitam-me que eu me demore um pouco na teoria do sublime proposta por Longino, no século I a. C., em seu escrito em *Do sublime* (*Peri hypsous*: “sobre a grandeza”). O sublime, segundo Longino, é “o ponto mais alto, a iminência do discurso” (Longino, 1996, p. 44), igualmente o “o eco da grandeza da alma” (Longino, 1996, p. 54), embora seja “difícil de ser apreendido” (Longino, 1996, p. 50). O interesse principal de Longino é circunscrever a possibilidade da ocorrência do sublime tendo em vista as fontes de sua produção, que se movem entre uma base *natural* e uma base *técnica* (de produção humana). Existem cinco fontes do sublime, das quais duas são dons constitutivos naturais do sublime, ao passo que as outras três dependem de uma técnica, de um artifício do discurso. São elas: 1. A faculdade de lançar-se aos pensamentos elevados; 2. A paixão violenta e criadora do entusiasmo; 3. A qualidade da fabricação das figuras; 4. A expressão da nobreza; 5. A composição digna e elevada. Todas estas cinco fontes do sublime têm como fundamento comum a “aptidão da *palavra*” (Longino, 1996, p. 52), ou seja, se produzem por meio do *discurso*. A produção do discurso, entretanto, somente alcança o sublime caso propicie a *paixão* elevada. Mas, o sublime ocorre também na ausência do discurso, do enunciado. Por exemplo, no caso do silêncio de Ajax, que é por si mesmo sublime (Longino, 1996, p. 54). Por causa desta origem natural, o sublime também é melhor atingido no vigor da juventude do poeta e não em idade avançada (Homero, que na *Ilíada* teria sido mais ousado do que na *Odisséia*).

A partir dessa referência a Longino, poder-se-ia aprofundar a noção do homem como o pastor do ser e da função da linguagem como a casa do ser, presentes na *Carta sobre o humanismo*. A idéia do pastoreio se opõe à uma definição enfática de homem por meio de uma antropologia ou de um humanismo, pois o humanismo “não situa o homem na devida altura”(Heidegger, 1996, p. 330). Importa que se evite o estreitamento e o encarceramento que a metafísica promoveu do ser do homem a partir de Platão. A concepção de que o homem é o pastor do ser implica que ele seja assumido como alguém lançado na verdade do ser, a qual somente se revela de modo sublime como uma distância na proximidade, para além do campo da

representação metafísica. “O ser é o mais próximo. Todavia, a proximidade permanece para o homem o que é o mais distante” (Heidegger, 1996, p. 331)<sup>4</sup>.

Com isso, a interrogação também pode ser tomada como sinônimo de *procura*. Como já lemos no § 2 de *Ser e tempo*: “todo perguntar é uma procura” (Heidegger, 1993, p. 5). E aqui lembro de um termo que surge na interpretação que Heidegger faz da elegia de Hölderlin *Volta ao lar*, onde o poeta é um procurador (*Suchender*), aquele que volta ao lar e que verdadeiramente recebe os que estão em casa e não estes àquele. Somente está em casa quem se mantém na proximidade e não diretamente no sagrado. Aliás, os poemas de Hölderlin, interpretados por Heidegger, apontam todos para uma idéia de interrogação e de caminho: *O Reno* e *O Istro* como os rios, o passeio do camponês pela manhã em *Como em dia de feriado* e a *Stimmung* (*disposição de ânimo*) enquanto atitude fundamental abordada em *Germânia*.

## II - O caminho como modo de pensar ontológico

Passo agora para algumas considerações em torno da idéia de caminho. No início do texto mencionado anteriormente, *Que é isto – a filosofia?*, Heidegger considera que a pergunta em torno do que é a filosofia necessita trilhar um caminho, que não seja um caminho que se debruce sobre a filosofia, mas que caminhe com ela. Já Otto Pöggeller, em seu clássico estudo de 1963, intitulado *O caminho de pensamento de Martin Heidegger*, afirma que:

uma compreensão do pensamento de Heidegger pode apenas ser despertada se o leitor dos escritos de Heidegger estiver disposto a compreender tudo o que leu como um passo para o que deve ser pensado, para àquilo pelo que Heidegger está à caminho. O pensamento de Heidegger teria de ser compreendido como *um caminho*, mas não o caminho de pensamentos, e sim como o caminho da delimitação de um único pensamento (Pöggeller, 1994, p. 8).

---

<sup>4</sup> Note-se que essa proposição é ela mesma sublime, em sua técnica de inversão da linguagem. Longino também situa a técnica da pergunta e da resposta como sendo sublime.

No centro da filosofia de Heidegger, como se sabe, está a noção de caminho, tanto é que surge como idéia diretriz das obras reunidas, a GA (*Gesamtausgabe*): *Wege, nicht Werke* [caminhos, não obras]. No entanto, a noção de caminho possui muitos sentidos em Heidegger, que vão muito além de uma mera designação para o percurso de sua obra e da discussão se existem dois ou três “Heideggers” e da demarcação de onde termina o primeiro e começa o segundo, etc. As diferentes conotações do tema do caminho apenas fazem sentido se nos permitirem uma compreensão da questão filosófica em jogo no pensamento heideggeriano.

De início, caberia lembrar que a idéia de que o pensamento é um percurso, que visa algo que não está em sua posse e que talvez nunca possa estar e que a consciência humana encontra-se em princípio fora de si, em busca de si e de algo, explora a noção de intencionalidade da fenomenologia de Husserl e está fortemente vinculada à temática de fundo da analítica existencial de *Ser e tempo*, a saber, ao fato de que o Ser recoloca o problema do tempo, para além de uma presença ou de um repouso. Heidegger chegou à sua intuição fundamental reinterpretando a questão do tempo em conexão com a intencionalidade na fenomenologia. Sobre isso, temos uma breve nota introdutória de abril de 1928 à obra de Edmund Husserl, as *Preleções sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo*, editadas por Heidegger:

O tema predominante das presentes investigações é a constituição temporal de um dado sensorial puro e de uma autoconstituição do ‘tempo fenomenológico’ que reside à base daquela constituição. Para tanto, é decisivo o destaque do carácter intencional da consciência do tempo e o crescente esclarecimento fundamental da *intencionalidade* em geral (Husserl, 1928, p. 367)<sup>5</sup>.

Heidegger reinterpreta a intencionalidade e nos propõe um caminho de pensamento junto com a história da filosofia, no sentido de um caminhar junto, embora atentando para o que nessa história

---

<sup>5</sup> A obra constitui um número especial ao volume IX da revista *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Em relação às transformações operadas por Heidegger na fenomenologia em direção à hermenêutica da existência, ressalto especialmente os volumes 20 e 24 da GA, respectivamente: *Prolegômenos à história do conceito de tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia*.

ficou esquecido ou permaneceu como o resíduo de um impensado: “o já pensado prepara primeiramente o ainda não pensado, que sempre retorna em sua profusão” (Heidegger, 2008, p. 38). O impensado (*das Ungedachte*) “imperava inicialmente sobre a tradição, essencializa constante e previamente a ela, sem, porém, ser pensado propriamente e como o que é inicial (*das Anfangende*)” (Heidegger, 2008, p. 38-39). O caminho com a história da filosofia é da ordem de um recordar (*An-denken*), de um pensar que se liga ao que foi pensado, tal como lemos no título de um hino de Hölderlin. E no início do ensaio *O princípio da identidade*, é dito que “o pensamento pode transformar-se no caminho. Por isso, é mais aconselhável atentar para o caminho do que para o conteúdo” (Heidegger, 2008, p. 9).

Em se tratando do caminho pela história da filosofia, convém distinguir aqui o *Andenken* heideggeriano da *Erinnerung* hegeliana: o caminho heideggeriano possui a peculiaridade de um acompanhar que nos lembra de algo, nos chama a atenção e não hesita em dar um passo atrás, ao contrário do processo de interiorização, marcado pela apropriação do conceito como suspensão, supressão e superação da razão. Referindo-se à *Aufhebung* hegeliana e ao seu princípio do *Schritt zurück*, Heidegger comenta:

A superação (*Aufhebung*) conduz para o território da verdade posta absolutamente no sentido da certeza desdobrada do saber que se sabe a si mesmo. O retroceder (*Schritt zurück*) aponta para o âmbito até agora transposto, a partir do qual a essência da verdade pela primeira vez se torna digna de ser pensada (Heidegger, 2008, p. 39).

Não apenas o diálogo com a tradição caminha com a história da filosofia, mas a história da filosofia é ela mesma um caminho próprio que dita seu ritmo e nos impele a rever o nosso ritmo de direção progressista. Muitas vezes o passo atrás pode significar a conquista de um fôlego renovado para o caminho.

Cabe ressaltar que a importância de um caminho com a história da filosofia em Heidegger surge precisamente com o progressivo afastamento do campo de influência da filosofia transcendental de matriz kantiana, que se fazia fortemente presente nos anos 20. Não se trata de considerar que Heidegger estivesse dominado pelo neokantismo, pois ele antes combatia essa tendência

filosófica na Alemanha, uma vez que ela reduzia o campo de atuação da filosofia à atividade do entendimento e, assim, desfigurava os verdadeiros problemas. No entanto, ao procurar se diferenciar desse ambiente filosófico, Heidegger, de algum modo, acabava por ficar preso ao seu universo de preocupações e principalmente ao método “transcendental”, aspecto esse que fica visível na proposta de *Ser e tempo*. Com a progressiva meditação sobre o tema da verdade e da história, no entanto, Hegel entra em cena e assume um espaço no pensamento de Heidegger, como um dos interlocutores dos anos 30, ao lado do poeta Hölderlin e de Nietzsche.

Se voltarmos ao tema do caminho, podemos dizer que “caminho” é também um termo que nos remete para um certo *enredamento* que a existência humana provocou e ainda provoca para si mesma na época moderna, quando entrou num processo de falta de rumo e numa situação sem saída (*Ausweglosigkeit*)<sup>6</sup>. Girando sobre o mesmo, a entidade do ente, o homem anda em círculos, se aprisiona no mesmo caminho por ele fixado em termos técnicos. Desde *Ser e tempo*, com a análise de categorias como o “a gente” ou o impessoal (*das Man*), a curiosidade, o falatório, a queda, etc, bem como posteriormente com a análise do modo de funcionamento do pensamento técnico, a “armação” (*Ge-stell*), Heidegger não se cansa de indicar essa situação de imobilização na qual entrou a humanidade européia e mundial nos últimos quinhentos anos. O caminho da história parece ter estacionado, muito embora a consciência que a humanidade tem de si mesma nesse período é de que nunca houve um progresso tão rápido e de que, em contrapartida, estática teria ficado a humanidade na época antiga e, principalmente, medieval. Mesmo que o homem em nossa época vença grandes distâncias no mais curto tempo e consiga, por exemplo, mostrar em poucos segundos, por meio de uma câmera de filmagem, um processo da natureza que leva meses para se completar, não devemos nos esquecer que “uma pequena distância não é ainda proximidade e que uma grande distância não é ainda afastamento” (Heidegger, 2009, p. 157).

---

<sup>6</sup> “A falta de caminho consiste muito mais no fato de que o homem constantemente é jogado de volta nos caminhos que ele mesmo aplainou, uma vez que fica atolado em seus trilhos, se prende no que foi trilhado, traça nessa prisão o círculo de seu mundo, se sufoca na aparência e, assim, se exclui do ser” (Heidegger, 1998, p. 121).

A remissão ao texto *A coisa* permite pensar uma certa nuance de sentido no termo caminho que reenvia ao emprego de certas metáforas no pensamento de Heidegger, as quais apontam para uma marca ontológica da emergência do ser *em curso*: a coisa será uma coisa quando perfazer um *percurso*, como o da “cantaridade do cântaro” (*das Krughafte des Kruges*)<sup>7</sup>, do everter (*Ausgiessen*) como oferecer (*Schenken*) do vinho, esvaziando o cântaro no ato da libação, em vista de uma comemoração. É na oferta do que é vertido que reside a unificação dos quatro elementos: os mortais, os divinos, a terra e o céu. Uma investigação científica da coisa, que a representa como um objeto, a partir do que ela contém em seu interior ou a partir do que ela é feita não deixa que a coisa seja uma coisa. É antes um certo movimento significativo e um gesto de reunião num todo que permite a particularidade de algo. Note-se aqui que Heidegger pensa a coisa desde uma doação e um presentear (*Geschenk*) (Heidegger, 2009, p. 164) e que o livre presentear (*freie Schenkung*) é uma das características da noção de poesia (*Dichtung*), apresentada no fim do ensaio *A origem da obra de arte*, ao lado do fundar e do iniciar (*Gründen und Anfangen*)<sup>8</sup>. Isso leva a pensar que a coisa só será coisa se lhe for concedida um repouso em si e uma voz poética, isto é, produtiva e própria.

A propósito, o ensaio *A origem da obra de arte* nos oferece alguns exemplos de como as coisas ou os instrumentos são pensados desde uma noção de caminho ou de destinação própria. A fonte romana é caracterizada pela água que nela circula, bem como o quadro *Os sapatos* de Van Gogh atesta a permanência da trilha do campo, da camponesa entre o céu e a terra ou entre terra e mundo. Ressalte-se aqui também a metáfora dos *Holzwege*, da madeira na floresta e dos percursos errantes, etc e do *Feldweg*, como o percurso conhecido da aldeia, mas que a cada passeio nos coloca uma nova familiaridade. O texto *A origem da obra de arte*, com efeito, pode ser tomado em sua totalidade como um percurso de pensamento que caminha desde o registro da coisidade da coisa, passando pela

---

<sup>7</sup> Na tradução de Eudoro de Souza do texto “A coisa” In: *Mitologia I. Mistério e surgimento do mundo*. Brasília: Editora da UnB, 1995, p. 124. Na edição alemã, cf. as págs. 163-64.

<sup>8</sup> “A essência da arte é a poesia. Mas a essência da poesia é a instituição (*Stiftung*) da verdade. Compreendemos aqui o instituir em um sentido triplo: instituir como presentear, instituir como fundar e instituir como iniciar” (Heidegger, 2003, p. 63).

instrumentalidade do instrumento, pelo caráter de obra da obra até chegar à poesia como iniciar, livre presentear e fundamentar<sup>9</sup>.

### III - A GA como interrogação e caminho

Tendo em vista que se pode considerar que a obra de Heidegger é *questionamento*, no sentido de uma abertura e ampliação de horizontes, e *caminho*, mas não como percurso que redunda em sistema, parece-me então que a GA não pode ser tomada segundo uma perspectiva estreita de um *corpus* doutrinário, como se Heidegger pretendesse reeditar uma nova filosofia num momento em que justamente predomina o fim da filosofia e a tarefa do pensamento. Os inúmeros volumes publicados após a morte de Heidegger permitem que possamos perceber novas nuances de seu pensamento, mas não uma nova verdade, um novo Heidegger. Esses volumes reforçam o questionamento e o caminho, tornam mais densas as perspectivas assumidas.

Parece-me que o desafio que a GA oferece é o de saber lidar com diferentes estilos e exercícios do pensamento heideggeriano. Pergunto como, por exemplo, lidar com um volume tal como o 65: *Contribuições à Filosofia [Sobre o acontecimento]*, no qual Heidegger exerce uma espécie de pensamento dadaísta, no qual surgem inúmeras repetições, fragmentos e exercícios de reflexão. Ao mesmo tempo, porém, o volume 65 retrata o universo de preocupações de Heidegger nos anos 30 e é um ótimo documento para os intérpretes desse período, tendo em vista que nele se congregam as interpretações de Nietzsche e de Hölderlin, bem como a preocupação com a verdade do ser na história da filosofia.

Não se trata, pois, de propor uma receita para lidar com a GA, mas de levantar aspectos de leitura, para que se possa preservar o frescor e a força da indagação heideggeriana. Pois, senão a GA gera um engessamento do pensamento de Heidegger, o apresenta como o defensor de uma nova ontologia, quando ele é antes o teórico de um outro começo. A GA é ela mesma um caminho e uma interrogação e me parece que isso deve ser preservado.

---

<sup>9</sup> Tratei do tema dos níveis de abordagem nesse ensaio de Heidegger, a saber, do nível teórico, prático e estético no artigo *Heidegger e a origem da obra de arte* da revista *Contextura* (UFMG), v. 2001/2, p. 70-78, 2011.

## Referências

ARENDT, Hannah. Martin Heidegger faz oitenta anos. In: *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, trad. de Denise Bottmann, 2008, pp. 277-290.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 17. ed., 1993.

\_\_\_\_\_. Brief über den Humanismus. In: HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3. ed., 1967, pp. 313-364.

\_\_\_\_\_. Hegels Begriff der Erfahrung. In: HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 8 ed., 2003, pp. 115-208.

\_\_\_\_\_. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, 6. ed., 1998 (Introdução à metafísica. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987).

\_\_\_\_\_. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Klett-Cotta, 13 ed., 2008, pp. 31-67.

\_\_\_\_\_. Der Satz der Identität. In: HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Klett-Cotta, 3 ed., 2008, pp. 9-30.

\_\_\_\_\_. Wissenschaft und Besinnung. In: HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 11 ed., 2009, pp. 41-66.

\_\_\_\_\_. Das Ding. In: HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 11 ed., 2009, pp. 157-175 (Tradução de Eudoro de Souza: “A coisa” In: SOUSA, Eudoro de. *Mitologia I. Mistério e surgimento do mundo*. Brasília: Editora da UnB, 2. ed. 1995).

\_\_\_\_\_. Der Ursprung des Kunstwerkes. In: HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 8. ed., 2003, pp. 1-74.

HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Herausgeber von Martin Heidegger. Halle: Niemeyer, 1928.

LONGINO. *Do sublime*. Tradução de Filomena Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PÖGGELER, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Neske, 4.ed., 1994.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Brasília: Editora UnB, 1997.

WERLE, Marco Aurélio. Heidegger e a arte de questionar. *Aprender. Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, n. 10, pp. 17-33, 2008.

\_\_\_\_\_. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. Heidegger e a origem da obra de arte. *Contextura* (UFMG), v. 2001/2, pp. 70-78, 2011.



# **SOBRE A QUESTÃO DA LÓGICA EM HEIDEGGER**

---

*Paulo Rudi Schneider*

Unijuí, Brasil  
adamy@unijui.edu.br

A tematização específica de Heidegger sobre lógica, entendida como regra para o pensar correto, segue o método da indicação formal que, resumidamente, se expressa principalmente nas características de se perceber escutando atentamente um conceito filosófico para possível relação consigo mesmo; de suspeitar e até rejeitar o que se pretendeu saber até então sobre o conceito, recordando, porém, o caminho de pensamento andado até o momento; de estar aberto ao que se mostra como possibilidade concreta de compreensão; de estar preparado para o saber da mudança de si pela emergente compreensão diferenciada.

Ao longo do tempo, Heidegger retorna em sua obra às questões do fundamento e da lógica relacionadas com outros conceitos de filosofia. A perspectiva do interesse pela questão do fundamento e da lógica parece um longo e intrincado caminho de pensamento até o *logos* original pré-socrático em Parmênides e Heráclito. Nesse percurso de procura insistente, a primazia é a da atenção ao impensado na e da tradição filosófica, sempre cavoucando atrás dos fundamentos do que a cada vez foi afirmado sem a evidência de explicitação última. Isso quer dizer que a razão e a forma da procura seguem a questão do fundamento e, especificamente, a possibilidade de fundamentação da própria lógica.

A suposição, assim expressa, parte da idéia de que o acesso ao impensado se dá pela presença atual e atuante do que já foi pensado e dito na tradição, de modo que o desvelamento dele é possibilidade de entrevisão, abertura, ou descoberta na própria e imediata dinâmica do pensamento em exercício atual. A temática sobre os supostos do exercício desse pensamento em dinâmica atual

parte da idéia de que ocorreu alguma vez uma configuração histórica do pensar e do ser, determinando a fixação de um dos seus modos possíveis desde um início instaurador, que talvez possa ser desvendado quanto à sua origem precisamente pela atenção à estruturação fixa e à sobredeterminação dos conceitos em uso no pensamento filosófico atual.

Conforme as palavras de Heidegger, “há uma tarefa fundamental”, que é a de “abalar a lógica desde o seu fundamento”. Além disso diz: “O estremecimento da lógica”, “para o qual já há dez anos trabalhamos”, “funda-se numa transformação do nosso próprio ser-aí” (Heidegger, 1998b, p. 11). Essas afirmações feitas em 1934, em *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, completam-se com o propósito expresso um ano depois em *Einführung in die Metaphysik* de “tirar apoio da lógica desde o seu fundamento” (Heidegger, 1983b, p. 197). De acordo com a opinião do filósofo nos anos 30, podemos dizer em geral que uma revisão do pensamento ocidental só pode ocorrer aliada à destruição da ingenuidade dos seus elementos formais fixos e sobredeterminados, neste caso, da lógica, provinda desde as tematizações de Platão e Aristóteles e posteriormente constituída em disciplina escolar para o pensamento correto e capaz de constituir certezas.

Dispensando a histórica compreensão que diferencia entre matéria e forma, Heidegger indica o *estremecimento* da lógica como o abalo do ser, pois ela deve ser entendida precisamente a partir do ser para estar relacionada com ele. Já em 1924, no *Sophistes* sobre Platão, o mencionado *estremecimento* acontece na sequência de uma “transformação do nosso próprio ser-aí”, ou, como Heidegger diz mais tarde em *Vorträge und Aufsätze*, trata-se de um “estremecimento do homem” (Heidegger, 2000, p. 218), podendo expressar uma mudança histórica em geral, um movimento na história do ser em termos de superação, ou de uma *Verwindung*, isto é, uma torção da metafísica ou convalescença dela como se fosse um tipo de doença humana incorporada ao seu modo de ser. Onde, porém, se dará o abalo, o estremecimento? O estremecimento supõe a análise do sentido do conceito de *fundamento* e de *origem*. De acordo com o sentido de *destruição* de Heidegger, a viabilização do estremecimento da lógica é a vereda em direção ao aprofundamento fundamental do entendimento do termo grego *logos*.

Como Heidegger entende o termo grego *logos*? É a própria lógica que provém e trata do *logos*. Costumeiramente o *logos*, concebido como *logos apophantikos*, indica e declara “como uma coisa é e como uma coisa se comporta” (Heidegger, 1998, p. 1). O *logos* é uma declaração afirmativa sobre o que é ente. Nós humanos efetuamos afirmações não só sonorizando palavras da linguagem, mas também articulamos sentido na medida em que pensamos. O pensamento, por sua vez, pode ser verdadeiro ou falso de acordo com o que efetua. Determinadas regras de pensamento regram sobre o pensamento verdadeiro ou falso, e precisamente esse regramento é atribuição da lógica, isto é, lógica encarada como ciência do *logos*. A lógica como ciência do *logos* é o destaque da forma de construção do pensamento e a “instalação das suas regras” (Heidegger, 1998, p. 1 ss). O pensamento enquanto afirmado é decomposto pela lógica em elementos fundamentais e, ao mesmo tempo, ela mesma recomenda como esses mesmos elementos fundamentais podem ser tecidos e construídos entre si de acordo com três regras fundamentais, quais sejam: princípio da identidade, princípio da contradição e princípio da razão suficiente.

A lógica enquanto ciência filosófica não perfaz o todo da Filosofia. Desde Sextus Empiricus, a filosofia se divide em lógica, ética e física (Heidegger, 1998, p. 1 ss). É claro, porém, que na pesquisa nos âmbitos da ética e da natureza se pensa e, então, pelo uso necessário da lógica nessas áreas só pode haver uma prioridade dela mesma, pois, além desse uso imediato, ela é a efetuação do “pensar sobre o pensar”, o qual não é apenas uma realização, mas expressão precisamente do ser do homem (Heidegger, 1987, p. 216 ss).

Desse modo, porém, o sentido da lógica não pode ser considerado como plenamente determinado de acordo com as suas próprias pretensões. Temos, por exemplo, a argumentação na vida cotidiana em que numa questão, numa situação ou num processo qualquer se exige coerência, correção na sequência das afirmações. A realização do pensamento na vida cotidiana de acordo com a exigência de coerência pode ser vista como uma normalização, isto é, uma adaptação da lógica científica ao dia a dia. Essa normalização se expressa então na opinião geral de que tudo tem que ter um fundamento. Isso significa que há uma relação entre a lógica em meio às questões específicas e a lógica como pretensão ao

pensamento corretamente dirigido. Questões objetivamente puntiformes do dia a dia e pensamento lógico estão referidos um ao outro, eles repercutem entre si e se tangenciam mutuamente. Esse entrelaçamento entre questão e pensamento chega ao ponto de até abarcar as paixões que parecem arrasar toda a programação impossibilitando toda a ordem. Como se sabe, Hegel, por exemplo, defende que a astúcia da razão comanda as ações mais desencontradas movidas pelas paixões no contexto histórico. É notório que, nesse exemplo de Hegel, a referência mútua entre questão e pensamento se expressa na exigência de que o que é racional é real, e o que é real é racional.

Um pensamento coerente é aquele que consegue prestar contas de cada uma das suas realizações. Trata-se de um pensamento que consegue apresentar as suas razões como fundamentos de acordo com a expressão grega *logon didonai*, significando oferecer o *logos*, fazer ver, entregar e dar o fundamento, o subjacente, o chão pressuposto para toda construção argumentativa posterior (Heidegger, 1994, p. 153). Essa exigência do *logos* no âmbito do pensamento reivindica que a lógica é capaz de fundamentar o aparecimento do que seja ente, e que, em não havendo fundamento, também não haverá o ente. O interessante, então, é que deve haver lógica no âmbito do pensamento da ética e da natureza, além da específica e necessária realização reflexiva do pensamento sobre o pensamento. A ética e a natureza, pelo contrário, primeiramente aparecem como não tendo importância nenhuma no âmbito da lógica. A prioridade da lógica como ciência que fornece regras do pensar parece instituir a forma pela qual o *zoon logon echon*, o *animal racional* em geral sempre e em todos os lugares pensou. Por isso, apesar da sua aparente autonomia em relação ao todo da Filosofia, a lógica *estremecida*, indiciada e abalada em seu significado imediato e costumeiro deve então fatalmente estar relacionada com a ética e a física. Ela não pode tornar-se independente do seu espaço de exercício, do seu ponto lógico que dá condições à sua dinâmica.

Em sua tematização da lógica, na intenção geral de voltar ao sentido do *logos* original, Heidegger desde 1923 até 1931 se refere a Platão e Aristóteles. Desde *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* em diante (Heidegger, 1988) ele entende que a tarefa fundamental do *logos* consiste na descoberta do ente e no tornar-se familiar com ele.

O termo grego *legein* seria *deloun*, isto é, tornar manifesto algo. Por isso, também seria *aletheuein*, isto é, tornar algo descoberto, escancarado à vista de todos e disponível; evidentemente algo antes escondido e encoberto (Heidegger, 1988, p. 10 ss). No início do texto *Sophistes*, Heidegger continua com o seu tema, atribuindo a Aristóteles o entendimento de que o *logos* se realiza enquanto *deloun* como *kataphasis*, atribuição, e *apophasis*, negação. Resumindo a análise feita da concepção de Platão sobre o assunto, o fenômeno primário e fundamental do *logos* seria antes de tudo o *deloun*, a revelação e descoberta do ente, possibilitando a própria fala como uma determinação constitutiva do próprio ente; determinação constitutiva, sobre a qual o filósofo avisa “que eu, Heidegger, costumo designar por ser-no-mundo, ser-em.” (Heidegger, 1992, p. 594). É nesse ponto que vemos o filósofo promover uma torção em toda a interpretação do *logos*, pois aí ele não mais remete somente ao entendimento da lógica, mas a toda ontologia grega. Em outros termos, a atribuição do *deloun* ao *logos* significa que a possibilidade da fala não é somente um fenômeno lógico, mas é, ao mesmo tempo, ontológico. Pela grande significação de *deloun*, Platão e Aristóteles teriam cunhado a ideia de que o *logos* da lógica deles indicaria antes de tudo uma determinada concepção de ser. Em outras palavras, o fundamento da lógica deles e de qualquer outra lógica seria uma doutrina específica do ser, uma ontologia. Desse modo qualquer destruição da lógica ocidental deveria estar acompanhada de questões indiciadoras sobre o ser. Em *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Heidegger, 1995, p. 153), Heidegger continua na tarefa de re-alocar a estrutura basilar do *logos* na essência do ser, ou mostrar o ser como o fundamento do *logos*, acrescentando os termos *syntesis* (junção) e *dihairesis* (separação) como elementos do mesmo *logos*. A *syntesis* seria a condição de possibilidade da descoberta (da verdade), enquanto que a *dihairesis* seria a condição de possibilidade do encobrimento (do falso). O elemento estrutural de *syntesis-dihairesis* em relação ao *logos* é o mais fundamental, mais basilar do que a relação entre *kataphasis* e *apophasis*, pois toda a afirmação em termos de atribuir ou negar já tem por base anterior ou a descoberta ou o encobrimento.

Uma perspectiva a mais deve agregar-se ao que foi exposto, pois o *logos* ainda permanece obscuro, se apenas a parte do *logos* formada de meras palavras deve decidir sobre o verdadeiro e o falso.

Meras palavras formando frases para elocução ainda não podem decidir sobre a sua verdade. Por exemplo, sobre a cor verde de algo, a frase não pode estar decidindo, mesmo na elocução afirmativa de verde. Por isso, trata-se da captação do fenômeno quando nele mesmo se dá junção e diferenciação, antes mesmo da afirmação e da negação. E essa captação é que possibilita que o *logos* possa ser verdadeiro ou falso, descobridor ou encobridor.

Quando Heidegger pergunta por esse fenômeno anterior, temos aí um aprofundamento pelo qual se vai e se remete o *logos* ao seu fundo, ao seu fundamento. Nesse ponto emerge nova questão sobre a função fundamental do *logos* como *apophansis*, do *logos* enquanto fala que deixa ver, porque mostra ou possibilita um passo atrás até o seu fundamento, isto é: quando o *logos* como *apophansis* deixa ou faz ver algo, então o observador desde o início deve ter algo diante de si e que percebe. Conforme Heidegger, toda a condição de ter algo diante de si e perceber é em si mesma um imanente haver ou ter algo como algo. Essa estrutura, então, já não está mais apenas de acordo com qualquer função lógica, mas é um momento do nosso ser orientado para as coisas. Em outros termos, quando estou em relação de algo como algo também sobre essa condição primeira não há necessidade de realizar determinado enunciado temático predicativo. Precisamente esse *como* da relação imediata tem um caráter ante-predicativo, sendo ele o fundamento anterior a qualquer predicação (Heidegger, 1995, p. 144). Essa estrutura imediatamente relacional de um *como* Heidegger denomina a “estrutura fundamental hermenêutica do ser do ente que nós chamamos ser-aí” (Heidegger, 1995, p. 150), a qual é possibilidade atemática, mas, mesmo assim, condutora de qualquer relação com o ente. Dessa dimensão hermenêutica da *estrutura-como* anterior a tudo Heidegger diferencia o *como* que configura o *apophainestai*, o próprio deixar ver. Este *como* apofântico se dinamiza como *concentração* para enunciação de algo simplesmente dado em seu ser assim simplesmente dado. Diferentemente do *como* hermenêutico, o *como* apofântico tematiza especificando o ente emergente no aparecimento como essa ou aquela coisa. Pelo fato, portanto, de que o simplesmente dado atemático se constituir objeto de enunciação temática, o mesmo exercício de enunciação temática está então relacionado com o atemático como seu fundamento. Assim podemos dizer que a compreensão apofântica do algo como

algo é *um* dos modos da estrutura fundamental hermenêutica do ser-aí.

A elaboração da diferença entre o *como hermenêutico* e o *como apofântico*, porém, ainda não explica por que o *logos* pode ser verdadeiro ou falso. Heidegger, então, aproxima a terminologia de *syntesis* como condição de possibilidade da descoberta (verdade) e *dihairesis* como condição de possibilidade do encobrimento (do falso) à terminologia da estrutura do *como apofântico* configurando um *Zusammenhang*, uma conexão. Explicitando essa conexão ele entende que tal conexão emerge de uma compreensão de ser bem específica determinando uma época, isto é, de ser como presença. Isso significa que o ser como presença indica a sua determinação a partir do tempo, sendo a presença como tempo o fundamento daquela conexão entre a estrutura da *syntesis* e do *como apofântico*. Resulta disso a possibilidade da afirmação de que uma bem determinada interpretação do ser como presença, isto é, a interpretação de Platão e Aristóteles, é o fundamento da concepção igualmente específica do *logos* que culmina na lógica. Como já tínhamos visto, é possível remeter o *logos* a um fundamento no ser. Tudo depende, portanto, que tipo de fundamento o ser em si mesmo apresenta.

Na obra *Ser e tempo* temos a junção do que foi pensado nas duas conferências do *Sophistes* e da *Logik*. Aí o significado fundamental de *logos* é a *Rede*, isto é, a fala. Heidegger afirma que as múltiplas e arbitrárias interpretações da filosofia dependentes de Platão e Aristóteles encobrem a significação mais própria da fala (*Rede*), mas que, mesmo assim, na verdade está suficientemente aberta. O *logos* revela o ente, ele é *deloun* e, desse modo, traz o ente à linguagem, à fala (Heidegger, 1977, p. 43 ss.) Aristóteles teria explicitado a determinação do *logos* como *deloun* em termos de *apophainestai* mais agudamente do que se encontra em Platão. O deixar-ver o que se mostra, a *apophansis*, seria a condição para a possibilidade imanente ao logo de ser *syntesis* (junção, concentração). E, de acordo com o seu texto *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* de 1925/26, o caráter sintético do *logos* não é simplesmente uma ligação e encadeamento de representações, mas concebido em sua significação puramente apofântica, isto é, ele é “algo em sua reunião com algo a fim de deixar ver algo como algo” (Heidegger, 1995, p. 13 ss.).

Após *Ser e tempo*, em *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* de 1929/30, Heidegger confessa ter sido vítima de uma ilusão pelo fato de ter reduzido a interpretação do *logos* à “enunciação positiva verdadeira” (Heidegger, 1983a, p. 488). Então, em 1929/30, ele volta ao tema da lógica aristotélica aprofundando significativamente a análise do *logos apophantikos*. Além disso, é preciso lembrar que o filósofo, em *Was ist Metaphysik* de 1929, havia colocado em dúvida o domínio da lógica no contexto da metafísica em geral: a lógica da tradição seria incompetente em relação à possibilidade de refletir sobre a pergunta pelo nada. Com o seu texto de 1929/30 sobre a metafísica, Heidegger espera alcançar um bem novo começo, que deveria consistir em superar transcendendo o pensamento da ontologia fundamental, contudo, sem simplesmente deixá-lo para trás. A sua interpretação da sentença declarativa, o *logos apophantikos*, agora é relacionada com um determinado conjunto de questões, acentuando a direção do *logos* para o mundo (Heidegger, 1983a, p. 511). No último capítulo do texto mencionado, trata-se da aclaração do problema do mundo, da discussão sobre a essência do homem como transformadora de mundo em relação ao animal que é pobre de mundo. O filósofo pensa o mundo como o desvelamento (*Offenbarkeit*) do ente enquanto tal em seu todo (Heidegger, 1983a, p. 417). Ele observa que algumas interpretações do *logos* não alcançam a essência da sua dimensão original e até a dissimulam e a deslocam. Ele mesmo inclui-se entre aqueles que necessitam aclarar a questão. Deparando-se com a pergunta sobre o sentido do ser como a pergunta sobre a ocorrência do reinar do mundo e do seu ordenamento (*Walten*), essa dimensão mais original se entreabriu.

Heidegger modifica sensivelmente a sua análise do *logos apophantikos* quando diferencia a caracterização do ente como *on he on* (ente enquanto ente) dos *onta* (entes) determinados e visados no *como* apofântico. A fala sobre os entes no modo apofântico já se referiria às qualidades desses entes, no sentido de que algo é constituído precisamente desse ou daquele modo. Com a expressão *on he on*, ao contrário, o ente estaria sendo abordado quanto ao seu *ser*, isto é, no que se refere ao “é” que em cada enunciação participa do jogo. O “é”, ou a cópula perfaz uma momento essencial da enunciação, pois o ser e as suas possibilidades de significação em termos de o que é ser, fato de ser, e ser verdade são no “é” um

momento estrutural do *logos*, que, de acordo com Aristóteles, pertencem à estrutura de *syntesis e dihairesis*, para a qual também pertence o *como* (o *als*), constituindo um momento central do *logos*. Desse modo Heidegger pode afirmar que o esclarecimento do *como* original se une à pergunta pela essência do “é”, do ser. Abre-se, então, uma perspectiva completamente nova, pois o *logos* é questionado quanto ao fundamento da sua possibilidade interna, isto é, quanto a sua própria origem. O *como* unido à essência do “é”, esta possibilidade temática, conforme Heidegger, não teria sido percebida por Platão e Aristóteles, pois não pensaram o *logos apophantikos* nessa dimensão de profundidade, isto é, no sentido de continuar insistindo no fundo do fundamento. A tarefa, então, é permanecer nessa dimensão retomando com insistência a questão:

O *logos apophantikos* é um dos modos de se relacionar com o ente, podendo ser descobridor (verdadeiro) ou encobridor (falso). Esse poder ser, porém, só se dá sobre o fundamento de um ser livre para o ente enquanto tal, portanto, onde há liberdade. O fundamento do *logos apophantikos* é um campo de manobra no qual o homem de antemão já está. Apenas quando já alocado nesse campo de manobra o homem pode enunciar e tratar do ente em sua emergência. Heidegger designa esse espaço de manobra da liberdade anterior a qualquer predicação por *vorprädikative Offenbarkeit*, desvelamento, manifestação ante-predicativa, ou ainda por *vorlogische Wahrheit*, verdade pré-lógica. Percebemos, portanto, um aprofundamento em direção a uma verdade pré-lógica, uma dimensão original para a essência do *logos*. Atendo-nos ao que interessa na conferência de 1929/30, há que se acentuar que o filósofo mostra até que ponto aquela dimensão anterior ao *logos*, dimensão que continuamente se escancara, não pode ser evidenciada tematicamente por parte do ente Ser-aí. Somos “indiferentes” a essa dimensão, atarefados com a forma normal indiferente da enunciação “a é b” e, assim, não vislumbramos nenhuma abertura para a qual o *logos* pudesse ser remetido além desse ponto. A constatação dessa indiferença em meio à manifestação ante-predicativa, ou verdade pré-lógica, apresenta-se com todas as dificuldades de um deslocamento e dissimulação fundamentais (*Verstellung*). Apesar de deslocamento, indiferença e dissimulação dessa dimensão o “é”, o ser, está sempre em jogo. Precisamente a esse ser não cabe a definição de um ente ao modo do *logos apophantikos*, pois é essencialmente diferente por sua

condição de pré-lógico e ante-predicativo. Essa diferença fundamentalmente original entre o ser e o ente de algum modo definido é aquela que “possibilita todo o diferenciar e toda a diferenciação” (Heidegger, 1983a, p. 517). Essa mesma diferença perfaz a dimensão original do *logos* que é *syntesis* e *dihairesis*, isto é, ligação e separação. Com a sua mencionada conferência de 1929/30, Heidegger, como vimos, dá um grande passo no sentido de mudar a sua concepção de *logos* e de lógica. Significativo é também que aí Heráclito inicie a fazer parte das suas preocupações, mesmo que inicialmente não de forma muito intensiva (Trawny, 2006, p. 150).

Na conferência de 1931 sobre Aristóteles (Heidegger, 1990, p. 5) lemos a propósito de Heráclito que “*legein* significa ‘ler’ – a saber, recolher juntando, incluir algo a outro, referir a algo. Esse recolher reunindo é expor e apresentar (colocar junto e expor à apresentação), isto é, uma: *viabilização reunida uniformemente*” (Heidegger, 1990, p. 5). O que assim é reunido é, ao mesmo tempo, posto numa “relação”. A relação que consegue manter junto o que foi reunido seria, então, o *logos* (Trawny, 2006, p. 150). Essa estruturação ordenadora seria o falar no sentido de dizer algo apontado no falar. O desvanecimento da importância da articulação filosófica de Aristóteles e a emergência do interesse por Heráclito seriam o que levou Heidegger por dois caminhos a fim de chegar além da compreensão de Platão e Aristóteles respectivamente ao *logos*. Um caminho levaria ao diálogo com o poeta Hölderlin e o outro ao pensamento de Heráclito e Parmênides.

Na continuidade da temática nos interessa o *logos* heracliteano. Em *Einführung in die Metaphysik* de 1935 lemos:

A transformação de *physis* e *logos* e com isso a transformação da sua relação entre si é uma apostasia do começo iniciante. A filosofia dos gregos não alcança o seu domínio no ocidente a partir do seu início original, mas do fim inicial, que em Hegel é grande e definitivamente moldado para a sua consumação (Heidegger, 1983b, p. 197).

Isto significa que com Platão e Aristóteles iniciou a metafísica ocidental como uma decadência em relação ao verdadeiro início. Desse modo, o pensamento de Heráclito teria sofrido uma torção um tanto quanto redutora na obra de Platão no que se refere ao *logos* original (Trawny, 2006, p. 152).

Para o pensamento iniciante dos gregos a *physis* era o próprio ser (Heidegger, 1983b, 17). Natureza, história, deuses e homens participam numa totalidade, de modo que a *physis* é a própria possibilidade do estar manifesto (*Offenbarkeit*) antepredicativo, a partir do que e junto a que o *logos* deve ser percebido. O *logos* originalmente não é fala. Até mesmo a palavra, naquilo que ela de si quer dizer, não tem relação imediata com a linguagem. Então, por isso, a posterior determinação do *logos* se refere ao seu caráter de reunião, pois é possibilidade decorrente do estar manifesto em totalidade imediata e original. “*Lego, legein*, em latim *legere*, é a mesma palavra que o nosso ‘ler recolhendo’: *lesen* em alemão, ler recolhendo espigas, madeira, vinho, é sempre uma seleção...” (Heidegger, 1983b, p. 132). O *logos* recolhe ajuntando o ente, reúne-o, junta-o. O *logos* é coleção. É importante compreender que aí se conjugam o sentido de juntar como atividade colecionadora e, ao mesmo tempo, a coisa da coleção, pois o *logos* coleciona, isto é, reúne como coleção. “O *logos* é a reunião colecionadora, a própria colecionadora original” (Heidegger, 1983b, p. 136). Nesse sentido o *logos* e a *physis* estão referidos um ao outro, porque o *logos* nada mais pode do que ler recolhendo e juntar o que é ente de acordo com a *physis*. O *logos* se adapta à medida da *physis*, do ser, na medida em que é capaz de reunir, e isso de tal modo que nessa adaptação a diferença entre um e outro quase não se pode constituir. Heidegger chega a dizer: “*Physis* e *logos* são o mesmo” (Heidegger, 1983b, p. 139). Se, assim, *Physis* e *logos* são o mesmo, então tanto *physis* como *logos* são um nome para o ser. “O que é ente, por si responsável e manifesto, isso é reunido em si a partir de si e se sustenta nessa coleção” (Heidegger, 1983b, 139).

Sendo o *logos* co-originário com a *physis*, surge a pergunta sobre como ele se dinamiza para promover a reunião que o caracteriza. O caráter de coleção do *logos* nunca é um mero arrebanhar ou uma simples acumulação, mas a manutenção do ente reunido como “algo divergente e de tendência ao contrário” “na máxima agudeza da sua tensão” (Heidegger, 1983b, p. 142). Conforme Heidegger, o *polemos* heraclítico, a guerra, é a *Auseinandersetzung*, isto é, a controvérsia explicativa, a qual constitui dinamicamente a coleção uniforme do *logos*. Assim como *physis* e *logos* são o mesmo, assim também *polemos* e *logos* são o mesmo, perfazendo a estrutura do ente no seu todo em sua

controvérsia explicitativa. A leitura recolhadora do *logos* é instauração da junção do diferenciado e, ao mesmo tempo, a sua manutenção dinâmica numa unidade correspondente, pois o diferenciado só se possibilita na junção em que se dá: sem diferença não se dá junção e sem junção não se dá diferença. A recondução (*Zurückführung*) da lógica ao seu fundamento parece que alcançou o seu alvo. Uma compreensão original do *logos* pode mostrar em que medida ele está fundado no próprio ser. *Logos* e *physis* são o mesmo num modo em que essa mesmidade de junção colecionadora e ser devem ser compreendidos como diferenciados em si. Essa diferenciação possibilita as relações de fundação como relações de fundamento do ser e que precisamente nesta medida são relações do mesmo. O ser como acontecimento histórico apenas pode ser pensado na condição de que o idêntico seja em si diferente e o diferente em si idêntico. Caso o ser fosse uma unidade indiferente e monolítica não poderia haver movimentações históricas, mudanças e revoluções (Trawny, 2006, p. 155). A mencionada mudança de *physis* e *logos* como decadência do início no pensamento de Platão e Aristóteles já é um acontecimento de um modo de ser. Heidegger diz: “Inicialmente o *logos* como coleção (*Sammlung*) é o acontecer do desencobrimento (*Unverborgenheit*), nele está fundado e lhe é servível. Agora o *logos* como enunciação é invertido constituindo-se em verdade no sentido de certeza” (Heidegger, 1983b p. 194). Nessa medida o *logos* se torna *logos apophantikos* e, então, passa a *legein ti kata tinos* (dizer algo sobre algo) e, finalmente, a *kategoria* (Heidegger, 1983b, p. 196).

Na conferência de 1944, *Logik, Heraklits Lehre vom Logos*, podemos inteirar-nos das seguintes elaborações de Heidegger: novamente a recondução da lógica ao seu fundamento, o estremecimento da lógica para a libertação do *logos* original vai além da determinação do *logos* como um *legein ti kata tinos* e como *logos apophantikos*. Essa recondução mostra que *logos*, *hen panta* e *aletheia* são o mesmo, a única mesma essência do ser. O *fundamento* do *logos* é assim um acontecer que é idêntico ao *logos* mesmo. Com isso, se o *logos* é o próprio ser, então não pode apresentar outro fundamento do que o ser que ele mesmo é.

O pensamento ocupado em apresentar fundamentos, no *logon didonai*, tenta corresponder ao ordenamento consequente do ente e, para isso, derivar intermitentemente fundamentos de outros

fundamentos. Deve-se perguntar como é possível fundamentar o primeiro critério de fundamentação para assegurar o ordenamento consequente. Se o fundamento do *logos* é o próprio *logos*, então não se pode saber por que o ordenamento consequente deva ser o primeiro critério do *logos*. Pela própria obediência aos critérios da lógica concebida como formalização do pensamento não se consegue fundamentar o seu critério principal e fundamental por seus próprios meios. O curioso pensamento de que o *logos* seja o seu próprio fundamento termina num limite. O pensar enquanto ocorrência constantemente emergente faz a experiência de que não pode fundamentar o seu critério de ordenamento consequente. O pensar pode, então, aportar na compreensão de que não alcança a fundamentação de si a partir de si mesmo e, então, permitir que ele mesmo se capte como uma ocorrência emergente com “uma relação essencial com o sem-fundo” (Heidegger, 1994, p. 154). O sem-fundo se escancara no sentido de que o fundamento do *logos* é o próprio *logos* como *Unverborgenheit*, desencobrimento. O pensar permanece referido a algo sem poder prová-lo como sendo *fundamentum inconcussum*. O abalo da lógica trata assim da destruição da possibilidade de aceitar que ela mesma pudesse fundamentar-se e, ao mesmo tempo, porém, de negar que essa destruição signifique a necessidade de abandonar o pensar à desmedida e ao descomedimento. Nas conferências de Bremen e Freiburg lemos: “A atual marcha gigantesca do cálculo na técnica, indústria, economia e política testemunha a força do pensamento possuído pelo *logos* da lógica numa configuração de quase loucura” (Heidegger, 1994, p. 156). Talvez todos nós concordemos que a força da lógica comprova a sua grande funcionalidade nos seus efeitos globais pretendendo dominar o mundo. Além disso, percebemos que ela parece não se abalar pelo esquecimento da sua origem, e nem mesmo com a sua própria dinâmica poderosa e desmedida voltada à redução do pensamento, isto é, somente à sua funcionalidade. Como seria o pensamento compreendendo-se enquanto dádiva a partir de outro horizonte? (Trawny, 2006, p. 158). Desse outro horizonte possível o critério do ordenamento consequente, ou de sequência lógica, não seria absolutizado, pois estaria fazendo a experiência de que ele mesmo é apenas uma possibilidade. O abalo da lógica nesse sentido poderia significar um estremecimento do homem: não o estremecimento pela violência e pela força, mas pelo tornar-se livre

para outro pensar além da violência e da força (Heidegger, 2005, p. 101).

Na quinta e última das conferências de Bremen e Freiburg, Heidegger finaliza o texto e o tema da fundamentação de modo leve, curioso e sugestivo:

Há uma conversa sobre pintura em que se debate sobre como o conjunto das cores pudesse formar e conter primeiramente o desenho e o esboço de uma imagem, mas devendo contê-lo de modo que o desenho na imagem não se mostre expressamente. Quanto a essa conversa Cézanne diz: 'Não se deve ficar puxando insistentemente as pessoas pela manga' (Heidegger, 1994, p. 176).

## Referências

HEIDEGGER, Martin. *Aristoteles, Methaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Herausgegeben von Heinrich Hüni. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990 (GA 33).

\_\_\_\_\_. *Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist 2. Grundsätze des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (GA 79).

\_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Herausgegeben von F.-W. Von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983a (GA 29/30).

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

\_\_\_\_\_. *Heraklit. 1. Der Anfang des Abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987 (GA 55).

\_\_\_\_\_. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Ed. Günther Seubold. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998 (GA 38).

\_\_\_\_\_. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Herausgegeben von Walter Biemel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 (GA 21).

\_\_\_\_\_. *Logos (Heraklit, Fragment 50)*. In: HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000 (GA 7).

\_\_\_\_\_. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Herausgegeben von Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988 (GA 63).

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Herausgegeben von Friedrich Von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977 (GA 2).

\_\_\_\_\_. *Platon: Sophistes*. Herausgegeben von Ingeborg Schüssler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 (GA 19).

\_\_\_\_\_. *Über den Anfang*. Herausgegeben von Paula-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006 (GA 70).

KISIEL, Theodore. Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung. In: DENKER, Alfred und ZABOROWSKI, Holger. *Heidegger und die Logik*. Amsterdam – New York: Editions Rodopi B. V., 2006, pp. 49-64.

KOLKA, Constance. Heidegger und die Logik – Offenheit als Ort der Wandlung. In: DENKER, Alfred und ZABOROWSKI, Holger. *Heidegger und die Logik*. Amsterdam – New York: Editions Rodopi B. V., 2006, pp. 119-132.

NELSON, Eric Sean. Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik. In: DENKER, Alfred. und ZABOROWSKI, Holger. *Heidegger und die Logik*. Amsterdam – New York: Editions Rodopi B. V., 2006, pp. 31-48.

PHILIPSE, Herman. Das phänomenologische Leitmotiv in Heideggers Seinsfrage. In: DENKER, Alfred und ZABOROWSKI, Holger. *Heidegger und die Logik*. Amsterdam – New York: Editions Rodopi B. V., 2006, pp. 9-30.

TRAWNY, Peter. Sprache als Ab-grund. Zu Heideggers "Erschütterung der Logik". In: DENKER, Alfred und ZABOROWSKI, Holger. *Heidegger und die Logik*. Amsterdam – New York: Editions Rodopi B. V., 2006, pp. 133-160.

VEGHEL, Harald van. Heidegger und das Rationalitätsprinzip. In: DENKER, Alfred und ZABOROWSKI, Holger. *Heidegger und die Logik*. Amsterdam – New York: Editions Rodopi B. V., 2006, pp. 161-184.



# DESVELAMENTO DA PRAXIS

---

*Roberto Wu*

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil  
beto\_wu@yahoo.com.br

Muito tem sido escrito sobre o caráter prático da ontologia fundamental proposta por Heidegger. Alguns têm discutido o conceito de ação (Loparic, 1982; Schürmann, 1987; Dreyfus, 1991), outros a possibilidade da relação entre os conceitos ontológicos e o envolvimento de Heidegger com o nacional-socialismo (Farias, 1988; Bourdieu, 1991; Aubenque, 1991). Ao invés dessas linhas de análise, procurar-se-á desenvolver ao longo deste texto, a conexão entre a estruturação dos conceitos da ontologia fundamental e a sua relação genética com a filosofia prática aristotélica. Tal proposta insere-se numa tradição que se caracterizou por dois momentos distintos: uma primeira recepção devedora dos relatos e dos escritos de filósofos que tiveram contato direto com os cursos e textos de Heidegger sobre a filosofia prática de Aristóteles, como Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Hans Jonas e Karl Löwith, entre outros; e um segundo momento mais recente, com a análise dos cursos de Heidegger da década de 1920 publicadas nas Obras Completas (*Gesamtausgabe*). O presente artigo pretende mostrar como alguns dos conceitos aristotélicos relativos à filosofia prática são apropriados por Heidegger e, conseqüentemente, transfigurados para a linguagem ontológica. Essa transfiguração não deve ser lida como uma arbitrariedade interpretativa e nem como o excesso inverso, a saber, o de que a leitura heideggeriana pretende ser mais fiel às intenções de Aristóteles do que a de outros intérpretes. Para situar melhor a relação de Heidegger com a herança da tradição e em específico com o pensamento de Aristóteles, é preciso comentar brevemente, a título propedêutico, o método fenomenológico.

## I - A conexão entre a fenomenologia e Aristóteles

Desde 1919, em seu primeiro curso *Zur Bestimmung der Philosophie (A ideia da filosofia)* (Heidegger, 1987), Heidegger tem contraposto o método fenomenológico e a fecundidade dos ensinamentos de Husserl à forma como a filosofia era dominada por uma abordagem excessivamente teorética, principalmente, mas não exclusivamente, aquela propagada pela tradição neokantiana, na qual o próprio Heidegger se formou. De modo geral, a fenomenologia tem a pretensão de ir “às coisas mesmas”, tal como o próprio Heidegger o escreveu em várias oportunidades (Heidegger, 1992a; Heidegger, 2006). Entretanto, como se desenvolverá adiante, essa pretensão não poderia ser realizada exclusivamente através dos marcos da fenomenologia husserliana, motivo pelo qual Heidegger se dedicaria à filosofia prática aristotélica. Em *Meu caminho para a fenomenologia*, Heidegger relembra a conjunção entre o método fenomenológico e o estudo de Aristóteles:

Husserl veio a Freiburg im Breisgau em 1916, como sucessor de Heinrich Rickert, que assumira a cátedra de Windelband, em Heidelberg. A atividade docente de Husserl consistia no progressivo exercício e na aprendizagem do “ver” fenomenológico; ele exigia tanto a renúncia a todo uso não crítico de conhecimentos filosóficos como impunha não trazer-se, para o diálogo, a autoridade dos grandes pensadores. Eu, entretanto, menos podia separar-me de Aristóteles e de outros pensadores gregos, quanto mais claramente a crescente intimidade com o ver fenomenológico fecundava a interpretação dos textos aristotélicos. Na verdade, não conseguia ainda abranger, de imediato, que consequências decisivas traria o repetido retorno a Aristóteles.

Desde 1919 passei a dedicar-me pessoalmente às atividades docentes na proximidade de Husserl; nestas, aprendia o ver fenomenológico, nele me exercitando e ao mesmo tempo experimentando uma nova compreensão de Aristóteles (Heidegger, 1984, p. 299).

Como explica Enrico Berti, mencionando Gadamer, que Heidegger tenha tomado Aristóteles como modelo (ao lado de Lutero – o mestre, e Husserl – os olhos) é um fato que causava confusão entre os seus alunos:

E como conta Gadamer, a gente não compreendia se o que Heidegger dizia em seus cursos era seu pensamento ou o de Aristóteles. Não se entendia nem se era capaz de distingui-lo. Só depois nos demos conta de que o que fazia Heidegger não era apenas uma explicação de Aristóteles, mas a construção de seu contraprojeto (*Gegenentwurf*), i.e. um projeto de filosofia alternativo ao de Aristóteles, mas construído tomando os conceitos de Aristóteles (Berti, 2011, p. 114).

A ideia de um contraprojeto, formulado no interior do próprio projeto aristotélico, só pode ser compreendido caso se apreenda o movimento e a estrutura do método fenomenológico, especialmente a especificidade de seus momentos constitutivos. O método fenomenológico consiste em redução, construção e destruição. A redução fenomenológica é, na versão heideggeriana, a recondução da visão fenomenológica à apreensão desse ente que nós mesmos somos (*Dasein*; ser-aí). Essa apreensão envolve, entretanto, uma projeção compreensiva, isto é, o ente que nós mesmos somos não pode ser reduzido a um ente simplesmente dado (*Vorhanden*), pois ele somente é o que é na compreensão projetante. Portanto, a redução requer sempre uma construção fenomenológica. Porém, nem a redução, nem a construção, podem ser concebidas num sentido fenomenológico por Heidegger sem que estejam orientadas e permeadas pelo elemento de destruição – esse que talvez seja o elemento mais característico da fenomenologia heideggeriana, a ponto de haver todo um parágrafo dedicado à sua explicitação em *Ser e tempo*.

A destruição é uma forma de ganhar acesso à tradição. A necessidade de ganhar um acesso justifica-se pelo fato de que o que é transmitido ao longo do tempo tende a decair na impessoalidade. Como se sabe, em *Ser e tempo*, Heidegger explicita a publicidade (*Öffentlichkeit*) como constituída pelo espaçamento, pela medianidade e pelo nivelamento. Essa tendência à impessoalidade se consolida cotidianamente nos modos da decadência: falatório, curiosidade e ambigüidade. Portanto, embora o ser-aí seja o ente que em si mesmo consista em ser abertura, ele se encontra imerso cotidianamente nas interpretações medianas e niveladas compartilhadas pelo impessoal. A propósito do ser-aí cotidiano decaído no falatório, Heidegger (2006, p. 169) afirma em *Ser e tempo*: “o dito e transmitido sem fundamento basta para transformar

a abertura em fechamento”. A tarefa de uma destruição justifica-se, pois a tradição ontológica aparece também nessa forma mediana e nivelada, de modo que o ser do que é dito se encobre nas interpretações consagradas e generalizantes. Cumpre ressaltar que a forma ontológica do espaçamento cumpre uma função primorosa nesse contexto, pois demonstra que a atitude de uma recusa na forma do estabelecimento de um intervalo com o outro, já está, ela mesma, sob o domínio do impessoal. Portanto, a relação com a tradição, ou, em sentido amplo, com o outro, não pode ser concebida de maneira própria como uma mera retransmissão e perpetuação do já estabelecido através de sua mera manutenção terminológica e conceitual, assim como não pode ser tomada pura e simplesmente na perspectiva inversa, a recusa pela recusa, isto é, a busca automática de um espaçamento com o outro. Nesse sentido, deve-se compreender que a fenomenologia não é uma mera técnica, pois implica sempre numa tarefa de destruição que não se reduz a essa simples dicotomia. Assim, a interpretação dos clássicos da tradição ontológica por Heidegger não pode ser assimilada corretamente sem que se entenda o pressuposto fenomenológico subjacente a tal abordagem.

Dessa forma, a leitura heideggeriana de Aristóteles atende ao pressuposto de uma destruição da tradição ontológica, incluindo o próprio modo como a obra aristotélica foi transmitida pela tradição. Os textos de Heidegger não pretendem se inserir na linhagem da leitura ortodoxa de Aristóteles, nem consistem em uma simples recusa deles, antes, o propósito é o de explicitar os pressupostos metafísicos da obra aristotélica e suas metamorfoses posteriores, e acima de tudo, no caso específico de Aristóteles, mostrar como o Estagirita vislumbrou a possibilidade de uma ontologia correspondente ao ente que pode ser de outro modo, nas obras concernentes à vida humana, como *Ética a Nicômaco*, a *Política* e a *Retórica*, entre outras, muito embora o próprio Aristóteles tenha optado por uma ontologia do que é necessariamente sempre o mesmo. Nesse sentido, pode-se dizer que a destruição heideggeriana é uma reinstalação da tensão entre essas duas regiões ontológicas a fim de problematizá-las sob novo enfoque.

## II - A destruição da *praxis*

A análise heideggeriana da filosofia prática aristotélica difere radicalmente do modo como a tradição, em geral, tem discutido o agir humano. Pode-se dizer que predominou ao longo do tempo, uma interpretação que tomava o agir sob a perspectiva da teoria, ou seja, que assumia os pressupostos metafísicos que defendiam o conhecimento e o pensamento como fundantes de todo o saber possível, mesmo o prático. Na interpretação de Heidegger, ressalta-se o caráter distintivo das possibilidades fundamentais do saber humano, que passam longe de uma mera contraposição entre teoria e prática, tal como modernamente se concebeu. Em *A ideia de filosofia*, ele propõe:

há de se romper com esta primazia do teórico, mas não com o propósito de proclamar um primado do prático ou de introduzir outro elemento que mostre os problemas a partir de uma nova perspectiva, senão porque o teórico mesmo enquanto tal remete a algo pré-teórico (Heidegger, 1987, p. 59).

A fenomenologia heideggeriana instala-se no pré-teórico, o que significa uma apreensão do fenômeno na forma da totalidade, sem que os pré-juízos relacionados ao que a tradição denominou de prático e teórico a determine. Nesse sentido, o alerta de Heidegger é claro o suficiente para evitar qualquer interpretação que inverta meramente o primado do teórico sobre o prático, mas que redimensione esses termos a partir da ontologia. Em *Ser e tempo*, lê-se:

A atitude ‘prática’ não é ‘ateórica’ no sentido de ser desprovida de visão, e sua diferença para com a atitude teórica reside não somente no fato de que uma *age* e outra contempla, e de que, para não ficar cego, o agir faz uso de conhecimentos teóricos, senão que tanto originariamente o contemplar é ocupação como o agir possui *sua* visão (Heidegger, 2006, p. 69).

Pode-se dizer que os dois termos que aparecem no trecho acima, “prática” e “ateórica”, remetem à história da metafísica que definiu o prático e o teórico como contrários. Para evitar essa simplificação, Heidegger desloca a discussão, argumentando que os afazeres da ocupação são sempre acompanhados de uma visão.

Embora ambos, tanto o contemplar quanto o martelar, sejam ocupações, a visão que dirige a atividade de cada uma delas difere radicalmente. A circunspeção (*Umsicht*) que acompanha a lida (*Umgang*) não é a mesma visão que está relacionada ao olhar que inspeciona o objeto desde a atitude teórica contemplativa. Por outro lado, o saber teórico não existe por si mesmo, mas está enraizado na vida fáctica e na existência, ou seja, ele mesmo é um saber derivado e deslocado em direção a um ideal de conhecimento consagrado pela metafísica. Embora o ideal de um saber contemplativo seja já uma modificação em relação ao modo em que o ente é apreendido como utensílio na manualidade, isso não significa pura e simplesmente uma substituição do “teórico” pelo “prático”, pois o âmbito da ocupação é ele mesmo também fundado na abertura do ser. Em outros termos, *não há um âmbito estritamente prático distinto e fundante do teórico*, e sim uma anterioridade da abertura ao ser em relação ao que se costuma chamar “prático” e “teórico”. Mesmo a ocupação, que apreende o ente pelo modo da manualidade, não pode ser descrita meramente como “prática” no sentido consagrado pela metafísica.

Toda e qualquer possibilidade do saber humano remete a um esquema ontológico ainda mais fundamental, de acordo com Aristóteles. Heidegger discute a análise aristotélica a fim de recolocar a distinção entre a teoria e a prática, e a suposta preeminência da primeira sobre a segunda, sob bases ontológicas. Heidegger remete a discussão à análise de Aristóteles na *Ética a Nicômaco* sobre os modos através dos quais a alma é mais verdadeira (Aristóteles, 2009, 1139b 12). Nas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (Informe Natorp), Heidegger (1992b) utiliza, no mais das vezes, o termo “custódia do ser na verdade” (*Seinsverwahrung*) ao invés de apenas “verdade” (*Wahrheit*), o que demonstra o propósito explicitamente destrutivo de sua interpretação da obra aristotélica. Assim, a expressão “custódia do ser na verdade”, bem como outros termos que Heidegger emprega, como se verá adiante, e que causam certo desconforto no leitor já familiarizado com a interpretação tradicional de Aristóteles, têm como propósito recuperar a estranheza inerente à atividade filosófica, que ao longo da história da metafísica tomou como evidente o sentido de vários pressupostos terminológicos clássicos. Na expressão em questão, é manifesto que Heidegger procura

ênfatisar o seu aspecto ontológico e recolocar a questão das “virtudes dianoéticas” na sua relação essencial com o ser, na medida em que são descritas como modos de se “ter disponível a possibilidade de realização (*Vollzugsmöglichkeit*) de uma autêntica *custódia do ser na verdade*” (Heidegger, 1992b, p. 37). A interpretação heideggeriana desses modos de custódia do ser segue, na verdade, a divisão aristotélica entre o que se dá sem *logos* (*aneu logou*), portanto, mediante o *nous*, e o que ocorre mediante o *logos*, isto é, *techne*, *phronesis*, *episteme* e *sophia*. Nessa perspectiva, os quatro últimos são as realizações do *nous*. Caso se parta da divisão aristotélica acima e levando-se em consideração a advertência a respeito de os conceitos aristotélicos não poderem simplesmente ser traduzidos para a terminologia heideggeriana da ontologia fundamental, ainda assim faz sentido apontar que eles guardam relações genéticas com a cunhagem de alguns dos termos que Heidegger empregou na década de 1920, em específico, na associação entre o conceito de *nous* às noções de “aí” (*Da*) e de “abertura” (*Erschlossenheit*).

Como se sabe, o termo ser-aí (*Dasein*) procura destacar, ao contrário dos conceitos metafísicos comumente utilizados para designar o ente que eu mesmo sou, o caráter de abertura desse ente, enquanto aquele que remete temporalmente seu ser às suas possibilidades de ser. Caso se relacione a noção de abertura ao conceito de *nous* aristotélico, percebe-se o alcance fenomenológico de tal noção, na medida em que a reenvia ao campo pré-temático e pré-predicativo constituintes do ser-no-mundo. Através do conceito de *nous*, ou, segundo a terminologia heideggeriana, através das noções de “aí” e de “abertura”, Heidegger se opõe a toda tradição metafísica que atribui um primado incondicional à racionalidade, em relação aos vários comportamentos possíveis do humano. Assim como a abertura não consiste em um mero estado que poderia ser suplantado por alguma espécie de realização, o *nous* não está dissociado de suas formas de realização. Ou seja, *techne*, *phronesis*, *episteme* e *sophia* não substituem o *nous*, mas o realizam atualizando aquilo que a cada vez é aberto pelo *nous*.

Assim, as interpretações que costumam apontar o caráter prático da lida do ser-aí, incluindo aí o caso extremo da interpretação pragmatista (Rorty, 1991), tomam, quando muito, a abertura apenas como componente formal da existencialidade, sem

uma relação imediata com o âmbito da ocupação e da cura. Em outras palavras, o comportamento prático tão valorizado por esta linha de interpretação, costuma dissociar o agir de seu caráter “*alethéico*”, ou seja, desconsideram ou não explicitam de que modo o agir é um dos modos em que se dá a verdade. Assim, ao invés de simplesmente contrapor o âmbito prático à teoria, e mesmo a derivação da teoria do primeiro, a análise subsequente tentará articular o modo como Heidegger concebia a questão nos seus cursos sobre Aristóteles, mostrando que “teoria” e “prática” não traduzem sem prejuízo *episteme*, *sophia*, *techne* e *phronesis*, que são concebidas inicialmente nos seus modos desveladores, isto é, como realizações do *nous*, de modo que este último está sempre em efetividade em cada um daqueles. Desse modo, preferir-se-á a descrição heideggeriana de que o ser-aí é o ente que é enquanto tal na verdade (*Dasein ist “in der Wahrheit”*) (Heidegger, 2006, p. 221), ao invés de simplesmente descrevê-lo como “prático”.

Os modos da *aletheuein*, que ocorrem no e pelo discurso, dividem-se conforme a espécie de objeto ontológico a que corresponde, sendo o *epistemonikon* (científico), o campo do saber que se refere ao invariável, que pode ser *episteme* ou *sophia*, ou o *logistikón* (calculativo), o campo do saber que se refere ao que pode ser de outro modo, dividido em *techne* e *phronesis*. Embora a *sophia* e a *phronesis* sejam as mais elevadas formas de realização atualizadora do *nous* no *logos* dentro de seus âmbitos, é preciso chamar a atenção ao fato de que cada um desses modos é uma forma específica de apreensão do ente em seu ser, ou seja, cada um deles desvela o ente de um modo tal que não pode ser remetido integralmente a outro modo, sem que se perca o que lhe é próprio. Nesse sentido, a expressão heideggeriana “custódia do ser na verdade” remete ao fato de que a verdade corresponde ao momento fundamental em que o ente se mostra em seu ser. Na medida em que são os modos característicos fundamentais da vida humana, o *nous* e seus modos de realização através do *logos* abarcam todo o universo das possibilidades humanas. É preciso estar atento ao fato de que a discussão da verdade é deslocada aqui, por Heidegger, de seu posicionamento tradicional dentro da história da lógica e da análise da proposição, para uma discussão estritamente ontológica. É nesse sentido que Heidegger indica Aristóteles como aquele que tomou a questão da verdade para além da análise proposicional, oferecendo

assim uma alternativa às discussões contemporâneas sobre a verdade. Com isso, procura mostrar que a atitude de associar imediatamente Aristóteles com a verdade proposicional desconhece as bases ontológicas que tal linha de interpretação assume. Apesar da plausibilidade de tal leitura, que toma a proposição como o *locus* da verdade, e que é sustentada pelos próprios textos do Estagirita, ao menos dentro de certos limites, permanece a dificuldade essencial da relação entre a linguagem e a ontologia. Uma dificuldade ainda mais fundamental, é a ausência, nos autores que restringem a discussão da verdade à verdade proposicional, de um papel determinante ao *nous*.

Em Heidegger, por outro lado, há uma preocupação em se abordar a verdade desde os conceitos fundamentais do pensamento aristotélico. A verdade proposicional ocorre sempre a partir do *logos*, na forma do “*ou ti kata tinos*”, interpretado por Heidegger como “determinações-enquanto-quê” (*Als-Was-Bestimmungen*) (Heidegger, 1992b, p. 40). Entretanto, essa verdade proposicional, por ocorrer dentro da estrutura do *logos*, depende ontologicamente do *nous*, visto que o *logos* é a realização do *nous*. Assim, a “custódia do ser na verdade” nas formas que ocorrem no *logos*, tem sempre por correspondência uma doação originária, um sobre-quê (*Worüber*) originado pelo *nous*. O *logos* é o modo de realização atualizadora desse sobre-quê originado pelo *nous*. A verdade proposicional é, nesse sentido, derivada de uma abertura de sentido mais originária, a partir do qual o interpelar (*Ansprechen*) e o discutir (*Besprechen*) tematizam aquilo que se oferece como inicialmente indivisível (*adiaireta*). Dessa maneira, os modos de “custódia do ser na verdade” dizem respeito a uma verdade num sentido mais originário, ou seja, não se referem à verdade como adequação – pressuposto das teorias modernas da representação –, pois adequar e concordar são atividades que só podem ocorrer numa abertura em que o ente já é apreendido de algum modo. A esse respeito, Heidegger remete essa discussão à relação entre a *aisthesis* e a verdade. Interpretando *De anima* (427b 12), Heidegger explica que a tese defendida por Aristóteles de que a *aisthesis* é sempre verdadeira, faz sentido apenas caso se compreenda que a verdade e a falsidade que podem ocorrer na proposição são modificações derivadas da “apreensão no como do sensível” (*das Vernehmen im Wie des Sinnlichen*) (Heidegger, 1992b, p. 38), ou seja, derivadas da

*aisthesis*, pois a apreensão (*nous*) é sempre a apreensão do indivisível. De fato, verdade e falsidade, em sentido derivado, só ocorrem nas atividades características ao *logos*, a saber, *sinthesis* e *diairesis*.

Em certo sentido, se o *nous* é a abertura em relação ao ente em geral, isto é, o que apreende e permite algo como um ver, o *logos* é a correspondente realização do primeiro, de maneira tal que a “custódia do ser na verdade”, no modo específico da abertura proporcionada pelo ver, seja realizada nas diversas formas correspondentes aos quatro tipos de saberes e suas regiões ontológicas. Assim, *episteme*, *sophia*, *techne* e *phronesis* dizem respeito não apenas a uma hierarquia correspondente à possibilidade do conhecimento humano, mas à forma em que a acessibilidade ao ente enquanto tal permanece disponível em cada uma de suas atividades. Assim, eles são descritos como realizações, na medida em que atualizam o que foi aberto pelo *nous*. Eles mantêm o ser sob custódia de acordo com a região ontológica própria a cada um desses saberes. Não cabe aqui uma análise da forma como cada uma delas é a custódia do ser na verdade. Ao invés, indicaremos apenas que *nous*, *sophia* e *phronesis* são os modos autênticos de custódia do ser na verdade, sendo os dois últimos as realizações autênticas do primeiro, e que a opção de Aristóteles pela *sophia* como a mais alta realização do aberto pelo *nous* está diretamente relacionada à concepção da temporalidade como presença (*Anwesenheit*). Investigaremos, a seguir, o modo de custódia do ser na verdade a partir da região ontológica do ente que pode ser de outro modo, explicitando a relação entre a verdade e a *phronesis*.

### **III - A custódia do ser na verdade através da *phronesis***

Antes de mais nada, é preciso relembrar aqui alguns passos da filosofia prática de Aristóteles e da arquitetura conceitual de *Ser e tempo*. Como se sabe, Aristóteles reserva ao saber da *phronesis* no âmbito da ação (*praxis*), um distintivo em relação à *techne*, pois a produção (*poiesis*) está sempre subordinada a alguma outra finalidade exterior, de modo que o produtor e o produto não coincidem, enquanto que a ação é um fim por ela mesma e que remete ao próprio agente. Ambos, *phronesis* e *techne* são saberes concernentes à região ontológica do que pode ser de outro modo,

diferenciando-se, portanto, do saber teórico da *episteme* e da *sophia*, visto que essas visam ao invariável. O saber do que é invariável pode ser transmitido e ensinado, enquanto que essa tarefa seria impossível em vista do ente que sempre pode ser de outro modo. O saber da *sophia*, que é *episteme kai nous*, é considerado o mais elevado dentre os saberes da *theoria*, enquanto que a *phronesis* é o mais elevado no mundo contingente.

Paralelamente, há, em *Ser e tempo*, uma arquitetura conceitual que remete aos diversos modos de ser relacionados ao *ser-aí*, que estão no âmbito de uma ontologia da finitude. De modo geral, há três grandes eixos a partir dos quais é possível compreender os desdobramentos do conceito de ser-no-mundo: ocupação, preocupação e cuidado. Heidegger empreende uma explicitação dos âmbitos concernentes à manualidade para alcançar o fenômeno do mundo, de modo que a lida com o utensílio mostre uma relação mais originária com o ente do que a sua tematização teórica. Entretanto, apesar de empreender o percurso a partir da ocupação e da contraposição entre a *Vorhandenheit* e a *Zuhandenheit*, a análise da lida com o utensílio indica apenas o início do percurso da analítica do *ser-aí*, que se complexifica com as análises decorrentes da estrutura do *ser-com*, particularmente com o impessoal e a decadência, e finalmente com a discussão sobre o si próprio.

Conceito fundamental em *Ser e tempo*, a compreensão (*Verstehen*) é o elemento articulador de toda a analítica, na medida em que se trata de recolocar a questão do ser, a partir da compreensão do ser. Também é a compreensão que, dentre todas as dimensões da abertura, possui o primado correspondente ao porvir, na medida em que propicia aberturas de ser. A relação que o *ser-aí* tem com o ser é na forma da facticidade, na medida em que desde sempre já se comportou sobre o ser de algum modo, e na forma do projeto, pois o *ser-aí* é a sua possibilidade de ser. A compreensão ocorre sempre na forma de uma apreensão temporal do ser, de modo que o “*a cada vez meu*” que diz respeito à ocasionalidade constitutiva do *ser-no-mundo*, componha o horizonte de sentido em vista do qual se dá o projeto da existência. No entanto, essa compreensão é, no mais das vezes, uma compreensão decaída, em que o *ser-aí* se compreende impessoalmente a partir do mundo. O si próprio diz respeito ao modo como se alcança uma compreensão

própria desse si mesmo que é um projeto inacabado. Em suma, também em Heidegger há uma distinção de modos de ser correlativos aos comportamentos humanos em relação ao ente visado, embora, toda a análise seja norteadada pela ideia de finitude.

Entre a literatura existente sobre os paralelos da ontologia fundamental e a filosofia aristotélica, cabe mencionar o artigo de Robert Bernasconi, intitulado *Heidegger's destruction of phronesis* (1989). Ele empreende sua análise a partir do par conceitual *Umsicht* e *Worumwillen* no contexto da discussão da mundanidade, apresentando uma tese ao qual há pouco a objetar hoje em dia, a saber, que esses conceitos são forjados quando Heidegger interpreta Aristóteles, especialmente entre os anos 1922 e 1924, e que eles são conservados em *Ser e tempo*, desempenhando um papel fundamental, especialmente entre os parágrafos 15 a 18.

A argumentação de Bernasconi inicia em torno de apresentação da estrutura do cuidado (*Sorge*) em termos do “em direção a quê” (*Worauf*) e do “com o quê” (*Womit*), transpassado e possibilitado por uma forma de visão apreensiva, isto é, a circunvisão ou circunspeção (*Umsicht*). Bernasconi concede uma atenção especial ao fato de que Heidegger traduz, no *Informe Natorp*, a *phronesis* por “circunspeção solícita” (*fürsorgende Umsicht*). Portanto, em relação aos outros candidatos à tradução de *phronesis*, como *Entschlossenheit* (decisão), *Verstehen* (compreensão) e *Gewissen* (consciência), Bernasconi explicita a possibilidade de se pensá-la a partir do *Umsicht*, tal como o próprio Heidegger a autoriza no *Informe*, deixando claro que a sua tarefa não é a de buscar qual seria a tradução mais correta do termo *phronesis* no léxico heideggeriano, visto que, em sua opinião, levar a cabo uma pretensão desse tipo suscitaria uma série de problemas.

Conceito-chave nessa interpretação é a expressão *hou heneka*, que é traduzida por Heidegger no *Informe Natorp* como *Weswegen*, isto é, o “devido a quê” que compõe a intencionalidade ocupacional, e como *Worumwillen*, “em virtude de” ou “em vista de quê”, como apareceria na sua forma mais consolidada em *Ser e tempo*. No âmbito da manualidade, o ser do instrumento diz respeito ao seu para-quê (*Wozu*), e a série remissiva de para-quês remete a um “em virtude de” que em última instância não é mais remissivo, pois o “para-quê” final é o próprio ser-aí. Como se lê em *Ser e tempo*: “o ‘para-quê’ (*Wozu*) primordial é um ‘em virtude de’ (*Worum-*

willen)” (Heidegger, 2006, p. 84). Bernasconi avança para o conceito de *prohairesis* que está diretamente relacionado ao “em virtude de”, dado o seu caráter temporal antecipativo.

Walter Brogan, no artigo *A response to Robert Bernasconi's Heidegger's destruction of phronesis*, critica a opção de Bernasconi por *Umsicht* em relação às quatro possibilidades de tradução da *phronesis*. Ele afirma:

não poderiam ser estes diferentes momentos estruturais dentro da unidade estrutural da *phronesis*? O termo mais problemático dos quatro é *Umsicht*, suponho, pois está relacionado à análise da instrumentalidade em *Ser e tempo* e com o envolvimento do *Dasein* com outros entes que não ele mesmo (Brogan, 1989, p. 151).

Embora bastante plausível, essa crítica apenas multiplica as dificuldades, pois subentende-se que a *phronesis* seria uma unidade desses quatro, mas não se reduziria a nenhum deles. Nesse caso, não haveria especificamente nenhum termo heideggeriano que traduziria *phronesis*, mas apenas diferentes formas em que ela se realiza no mundo prático. Isso levaria a uma situação embaraçosa, afinal seria difícil pensar um denominador comum ao *Umsicht* e à *Gewissen*, para utilizar o contraste mais radical, sem que os conceitos perdessem suas especificidades dentro do horizonte da existência do ser-aí.

As relações entre o esquema estrutural de *Ser e tempo* e a filosofia prática de Aristóteles, já haviam sido exploradas num artigo de Franco Volpi (1996). Nele, Volpi relaciona o modo da *theoria* com a *Vorhandenheit* e a *poiesis* com o âmbito da *Zuhandenheit*, portanto, ambas pertencendo ao âmbito da *Besorgen*, reservando ao conceito de *praxis*, a correlação com o próprio *Dasein* enquanto tal. A partir desse esquema geral, Volpi estabelece possíveis correspondências entre Aristóteles e a ontologia fundamental, como *orexis* e cura (*Sorge*), o *hautoi eidenai* e o ser que é a cada caso meu (*Jemeinigkeit*), as *pathe* e as tonalidades afetivas (*Befindlichkeit*), o *hou heneka* e o “em virtude de” (*Worumwillen*), a *phronesis* e a consciência (*Gewissen*), a *prohairesis* e a decisão (*Entschlossenheit*), entre outras. De um modo geral, essas relações indicam que os textos concernentes à filosofia prática aristotélica, passaram por uma apropriação hermenêutica na leitura heideggeriana. Embora vários

dos conceitos relacionados possam ter surgidos de outras fontes, é inegável que há uma proximidade conceitual com o pensamento de Aristóteles. Como ressaltado anteriormente, o modo como esses conceitos aparecem na ontologia fundamental é na forma da destruição fenomenológica, portanto deslocados de sua acepção inicial. Assim, por exemplo, os conceitos da *Ética a Nicômaco* deixam de ser lidos na orientação de uma “ética das virtudes”, e os da *Retórica*, como simples componentes de uma doutrina das paixões, para serem convertidos numa hermenêutica do ser-aí, ou seja, numa ontologia da finitude.

Volpi optou por relacionar a *phronesis* à *Gewissen*, baseando-se na afirmação de Heidegger transmitida por Gadamer (1994, p. 32) e que hoje está publicado no curso *Sofista* (Heidegger, 2003, p. 39). Em seu artigo já citado anteriormente, Volpi (1996, p. 55) afirma: “evidentemente, ele estava pensando na sua determinação da consciência (*Gewissen*) como o *locus* onde o poder-ser, a determinação fundamental prática do *Dasein* se torna manifesta para si mesmo”. Apesar das dificuldades, a interpretação de Volpi tem, ao menos, uma vantagem sobre a de Bernasconi: mesmo que a *Umsicht* seja o modo ontológico de ver que apreende pré-teoricamente o mundo na lida ocupacional, ela ainda não é a apreensão do ser-todo do *Dasein*, que só ocorre no momento da *Entschlossenheit*, termo que, segundo Volpi, traduz a *prohairesis*. A partícula *pro*, que compõe a *prohairesis*, remete a um antes, a uma antecipação. A esse respeito, Berti comenta que:

A ação, ainda que se desenvolva no presente, está sempre orientada para um fim: a característica da ação humana (para Aristóteles, só o homem é sujeito de ação, *praxis*; o comportamento dos animais não é *praxis*, mas movimento, porque no animal não há decisão) é o que se dirige a um fim, i.e. ao futuro, o que Heidegger chamaria ‘projeto’, o que lança adiante (Berti, 2011, p. 80).

É na consciência que o poder-ser torna-se transparente para si mesmo enquanto poder-ser a partir da apreensão de si nos termos da temporalidade originária, isto é, enquanto decisão antecipadora.

A *arche* de uma ação é o seu “em virtude de”, o *hou heneka*, aquilo sobre o qual se deve deliberar. Mas toda deliberação é uma antecipação, e o que é antecipado é a ação mesma. Heidegger mostra

que, de algum modo, isso é semelhante com o que acontece na *techné* – lá o *technites* antecipa o *eidos* de uma casa, por exemplo. A diferença é que o *telos* não é o próprio arquiteto, mas a casa, enquanto que na *praxis* o *telos* é a própria ação. Para Heidegger (2003, p. 102), “toda essa conexão desde a *arche* até o *telos* não é nada mais que o ser total da ação mesma”. O desvelamento dessa conexão entre *arche* e *telos* como totalidade da ação é a tarefa da *phronesis*. Nesse sentido, é fundamental a conexão que Heidegger estabelece entre *nous* (a apreensão) e a *phronesis*, conforme mostra Peraita:

Com tudo isso, o que Heidegger quer mostrar é que o caráter básico do *noein* é o apreender; que o *nous* é o apreender puro. E que por isso mesmo é, em termos absolutos, a condição de possibilidade de todo conhecimento. Dito com seus próprios termos, é a condição de possibilidade de todo desvelamento, de qualquer forma de custódia do ser na verdade. Um assunto que se revelará de grande importância em sua interpretação posterior da *phronesis* porque, apesar de que Heidegger admite inequivocamente seu caráter discursivo, assinala sem dúvida que isto é possível porque há antes uma intuição, *aisthesis* dirá, que é a que torna possível o específico da prudência: a plena captação do mais extremos, do instante (Peraita, 2002, p. 80).

Em suma, a ontologia fundamental tem por pretensão a apreensão do ser-no-mundo, constitutivo da existência humana, em seu caráter de totalidade, que somente é possível mediante a compreensão do ser no horizonte de sentido da temporalidade. Por outro lado, Aristóteles explicita que a tarefa do agir humano só se realiza mediante uma forma de realização do aberto pelo *nous*, em que consiste a *phronesis*, que não é nada menos do que a apreensão da vida humana na forma da totalidade em sua própria mobilidade constitutiva. Conforme Volpi:

Aqui nós chegamos a uma diferença fundamental. Com Aristóteles, o assunto prático representa um modo particular de ver a vida humana, precisamente no quanto o último é capaz de ação e no quanto é em si mesmo ação. É, portanto, mais um assunto particular dentre outros, ao lado de, por exemplo, do físico, do biológico ou do psicológico. Além disso, não é um assunto privilegiado, pois, em virtude do menor grau de precisão (*akribeia*) que confere a si mesmo, ele foi considerado

uma espécie de *philosophia minor*. Em todo caso, ele não exaure a compreensão da vida humana. Com Heidegger, por outro lado, as determinações práticas não são determinações que existem ao lado de outras possíveis determinações, mas representam a constituição ontológica do próprio *Dasein* (Volpi, 1996, p. 50).

Se for possível estabelecer uma conformidade entre a estrutura da *praxis* e a constituição ontológica do ser-aí, isso deve ser tomado em um sentido específico, isto é, não se trata de uma relação com todo comportamento dito “prático” e supostamente ausente de “teoria”, tal como normalmente se concebe. A *praxis* deve ser entendida aqui como o âmbito ontológico em que se dá a articulação de sentido do ser, na medida em que a compreensão do ser-aí sempre se move a partir do horizonte de sua existência, num projeto em que o “para-quê” último corresponde a um “em-virtude-de”, que é o próprio ser do ser-aí. Não se trata, portanto, da anterioridade da *poiesis* em relação ao comportamento teórico (*episteme* e *sophia*), que é lícito caso se considere os parágrafos 15 a 18 de *Ser e tempo* (levando-se em conta o deslocamento conceitual desde Aristóteles a Heidegger), mas da anterioridade ontológica em que a *praxis* é a descrição fenomenológica dos modos possíveis de ser a partir de uma ontologia da finitude. O ser-aí é o ente que é e está na verdade, na forma da abertura (*Da; nous*) e na realização dessa abertura enquanto existência projetiva no modo da *praxis*.

## Referências

- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trad. D. W. Ross. Rev. Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- AUBENQUE, Pierre. Ainda Heidegger e o nazismo. *Novos Estudos Cebrap*, n. 22, pp. 87-99, 1991.
- BERNASCONI, Robert. Heidegger's destruction of phronesis. *The Southern Journal of Philosophy*, 28, Issue S1, Spring, pp. 127-147, 1989.
- BERTI, Enrico. *Ser y tiempo em Aristóteles*. Trad. Patrício Perkins. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *A ontologia política de Martin Heidegger*. Campinas: Papirus, 1989.

BROGAN, Walter. A response to Robert Bernasconi's "Heidegger destruction of phronesis". *The Southern Journal of Philosophy*, 28, Issue S1, Spring, pp. 149-153, 1989.

DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: MIT Press, 1991.

FARIAS, Victor. *Heidegger e o nazismo*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1988.

GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger ways*. New York: University New York, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *History of the concept of time: prolegomena*. Trad. Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1992a.

\_\_\_\_\_. Meu caminho para a fenomenologia. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1984, pp. 295-302 (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Anzeige der hermeneutischen Situation). Transl. J.-F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992b.

\_\_\_\_\_. *Plato's Sophist*. Trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer. Indiana: Indiana Univ. Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002.

\_\_\_\_\_. *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. Albert Hofstadter. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987 (GA 56/57).

LOPARIC, Zeljko. A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*. *Manuscrito*, v. 6 (2), pp. 149-180, 1982.

PERAITA, Carmen. S. *Hermenéutica de la vida humana: en torno al informe Natorp de M. Heidegger*. Madrid: Trotta, 2002.

RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1991.

SCHÜRMANN, Reiner. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Trans. by Christine-Marie Gros. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

# HEIDEGGER, A ILUSÃO E O SENTIDO POSITIVO DA DIALÉTICA TRANSCENDENTAL\*

---

*Róbson Ramos dos Reis*

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil  
reis@smail.ufsm.br

## **I - A Crítica da Razão Pura como fundamentação da metafísica**

Ao final da *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que, em razão dos fins essenciais que estão envolvidos, sempre se retornará à metafísica como “se se tratasse de uma amada com a qual nos desaviéramos...” (Kant, 1968a, B 878). Heidegger emprega outra imagem para expressar a resistência e a comodidade do entendimento comum diante da transformação na existência que é exigida para uma compreensão não ilusória dos conceitos filosóficos. A comodidade natural do entendimento comum funda-se na “mancha podre” na natureza humana (Heidegger, 1983, p. 423). Essa mesma expressão (“a mancha podre”) fora usada anteriormente por Kant para designar o mal radical na natureza humana (Kant, 1968b, p. 38). É contingente a escolha por parte de Heidegger dessa imagem do mal radical para indicar a força da ilusão originária nos conceitos filosóficos? Não abordarei diretamente este problema, mas darei um passo atrás, analisando uma questão que é uma condição necessária para abordar o que seria o análogo do mal radical na interpretação heideggeriana da origem da ilusão metafísica.

É bem conhecido que Heidegger insistiu na necessidade de se compreender o projeto transcendental da *Crítica da Razão Pura* como uma fundamentação da metafísica. Esta interpretação representou inicialmente uma diferenciação crítica em relação às

---

\* Este trabalho recebeu o apoio do CNPq. Uma versão mais desenvolvida e melhor documentada será publicada no Anuário Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, sob o título *Heidegger e a Ilusão Transcendental*.

interpretações desenvolvidas no neokantismo de Marburg, que entendia a *Crítica da Razão Pura* como uma epistemologia ou uma teoria do conhecimento das ciências matemáticas da natureza (Heidegger, 1976b, p. 271; 1997 p. 35; 1991, p. 17). Ao conceber a pergunta pela possibilidade da experiência como uma investigação sobre a possibilidade de um conhecimento ontológico, Heidegger assinalava que o conhecimento sintético *a priori* precisava ser entendido como a exibição das determinações ontológicas dos entes representados com validade objetiva.

O problema da possibilidade do conhecimento sintético *a priori* encontrou o seu foco decisivo, segundo Heidegger, na questão da síntese da intuição segundo as regras *a priori* do entendimento. A necessidade da ligação entre entendimento e sensibilidade requeria uma estrutura intermediária, fornecida pelas determinações *a priori* do tempo na imaginação transcendental. É evidente, portanto, a importância do esquematismo transcendental para a fundamentação da metafísica. Ora, se a unidade de sensibilidade e entendimento é possibilitada pela esquematização transcendental, entendida como condicionada pelo tempo em um sentido proeminente, então Heidegger encontra neste momento decisivo do projeto transcendental o apoio para a sua própria temática de interpretação da compreensão de ser a partir de uma temporalidade especial. Em outras palavras, se o conhecimento sintético *a priori* é ontológico e possibilitado pela esquematização das categorias, então Kant estaria na direção de uma elaboração das condições temporais da transcendência.

A fundamentação da metafísica que Heidegger encontra na *Crítica da Razão Pura* aconteceria como uma investigação sobre a possibilidade interna da ontologia (Heidegger, 1987, p. 59, 61, 63-64, 66; 1996, p. 249-250, 256-257; 1991 p. 16). Ela adquire a forma, portanto, de uma fundamentação da ontologia. Kant teria tomado o conceito tradicional de metafísica, entendida como metafísica geral e metafísica especial, examinando criticamente a possibilidade das duas grandes áreas da metafísica. Contudo, com a filosofia transcendental teria ocorrido uma problematização e um abalo interno na metafísica herdada (Heidegger, 1991, p. 12). O questionamento kantiano pela possibilidade da metafísica como ontologia seria algo “totalmente novo” (Heidegger, 1987, p. 67). Kant teria proporcionado uma nova e radical determinação da essência da

ontologia, mas que, segundo Heidegger, não deixa de ser um aprofundamento renovado da antiga pergunta pelo ser (Heidegger, 1994, p. 203). Neste sentido, Heidegger citou explicitamente no *Kantbuch* a célebre passagem da *Crítica da Razão Pura*, segundo a qual as limitações críticas afetariam frontalmente os propósitos teóricos na metafísica, “devendo o soberbo nome de ontologia – a qual se arroga o direito de fornecer em uma doutrina sistemática conhecimentos sintéticos *a priori* sobre coisas em geral (...) – ceder lugar ao modesto nome de uma simples analítica do entendimento puro” (Kant, 1968a, B303).

Na leitura de Heidegger dessa passagem, a expressão “ontologia” seria empregada por Kant na acepção tradicional<sup>1</sup>. A soberba e a arrogância da ontologia herdada residiriam na pretensão de oferecer conhecimentos sintéticos necessários e universais sobre coisas em geral, ou seja, sobre coisas em si mesmas. Segundo Heidegger, o conceito de coisa em si refere-se às coisas não em relação a um ente finito determinado por uma receptividade sensível, mas às coisas independentemente desta relação e em relação a um possível ente infinito. Neste sentido, a ontologia em sentido tradicional presume ser capaz de um conhecimento que é possível apenas para um ente infinito. Na medida em que a ontologia, transformada em filosofia transcendental, abandona esta soberba, ela se compreende em sua finitude. Assim, haveria um sentido legítimo para a expressão ontologia, precisamente quando ela é transformada e fundamentada na filosofia transcendental<sup>2</sup>.

Em suma, segundo Heidegger, a unidade da *Estética Transcendental* e da *Analítica Transcendental* forneceria uma fundamentação da metafísica, entendida a partir da noção de *metaphysica generalis*. Com esta transformação da metafísica geral todo alicerce da metafísica tradicional é posto em movimento e, portanto, a *metaphysica specialis* é afetada como um todo. No *Kantbuch*, Heidegger não avançou para além dessa afirmação, justificando tal restrição com a observação de que o tratamento do problema requer uma preparação obtida apenas com a apropriação

---

<sup>1</sup> Dahlstrom (1989, p. 356) e Loparic (2009, p. 516) observaram criticamente que Heidegger não considerou a passagem em B303. Ao contrário, Heidegger de fato citou e comentou no *Kantbuch* a passagem de B303 (Heidegger, 1991, p. 124).

<sup>2</sup> Cf. Heidegger, 1991, p. 124-25, em que Heidegger se refere à passagem em Kant, 1968a, A845/B873.

originária da fundamentação kantiana da metafísica geral (Heidegger, 1991, p. 125). No entanto, esta limitação sugere uma série de dificuldades na interpretação oferecida por Heidegger. Como é acomodado o resultado negativo da *Crítica da Razão Pura* para as pretensões da *metaphysica specialis*? A fundamentação e transformação radical da metafísica significam a restrição ao plano de uma ontologia geral dos objetos da experiência possível?

## II - O sentido positivo da Dialética Transcendental

Na interpretação da obra de Kant elaborada por Heidegger não há uma exposição concentrada e sistemática da Dialética Transcendental. No *Kantbuch* não há um exame da Dialética, e nos cursos com partes dedicadas à filosofia kantiana encontram-se passagens relacionadas à doutrina kantiana da existência como posição absoluta, à doutrina da personalidade (transcendental, empírica e moral), bem como ao conceito de mundo e ao tema das antinomias (com um foco na terceira antinomia da causalidade e da liberdade transcendental).

Para Heidegger, a pergunta kantiana pela possibilidade da metafísica toma da tradição um conceito de metafísica estruturado em duas partes – *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*. A metafísica propriamente dita seria a metafísica especial, orientada para um conhecimento racional de três domínios ônticos suprasensíveis (Deus, alma e mundo). Ao assumir esta idéia tradicional, Kant estaria preocupado em responder expressamente a pergunta pela possibilidade da metafísica. Assim, também na Dialética Transcendental estaria em curso uma fundamentação da metafísica. Por seu turno, a fundamentação da metafísica especial é feita a partir de uma fundamentação da sua propedêutica, a metafísica geral. No entanto, a pergunta pela possibilidade da metafísica traça limites, o que significa o sentido crítico da fundamentação. Perguntar pela essência da metafísica implica, portanto, delimitar aquilo que não lhe pertence, isto é, o que a razão é capaz em relação ao conhecimento dos entes (Heidegger, 1994, p. 204). Heidegger não ignora que a Dialética Transcendental tem um sentido negativo para a metafísica especial. Uma ciência teórica do suprasensível é impossível, e ele acrescenta: “Por isso a *fundamentação da metafísica como ciência* não é apenas

*fundamentação em geral da filosofia transcendental ou ontologia, mas também circunscrição e delimitação do possível conhecimento a priori da razão pura, isto é, crítica*" (Heidegger, 1987, p. 61).

Este sentido crítico é, conforme Heidegger, o resultado da *Crítica da Razão Pura* até o início da *Dialética Transcendental*, segundo o qual não é possível um conhecimento ontológico que faça acessível o ente suprasensível, ou seja, não há conhecimento ôntico *a priori*. No entanto, isso significa que a *Dialética* possui uma significação exclusivamente negativa. Contudo, Heidegger faz uma observação central que coloca sob nova perspectiva o sentido da *Dialética Transcendental*, sendo uma prova cabal do impacto dos textos publicados na *Gesamtausgabe* para uma compreensão dos grandes temas da filosofia de Heidegger. No curso de inverno de 1927/28 ele afirma:

A parte *positiva* da *Lógica Transcendental* consiste, portanto, na *Analítica Transcendental*. Certamente também pode ser fornecido um sentido *positivo* para a *Dialética Transcendental*, o que, segundo minha opinião, nunca aconteceu até agora. A pressuposição para isso é, no entanto, que se compreenda corretamente a intenção fundamental da 'Crítica' – a fundamentação da metafísica. Então se pode mostrar que – e queremos tentar a prova – a *Dialética Transcendental não é outra coisa do que uma interpretação ontológica da metafísica natural*, i.e., da estrutura fundamental do que chamamos de a visão de mundo natural do homem (Heidegger, 1987, p. 196).

A observação é muito significativa, pois afirma que crítica da ilusão transcendental não esgota a significação global da *Dialética* e o seu sentido positivo é formulado em quatro momentos: 1) ela é uma interpretação ontológica; 2) é uma interpretação da metafísica natural, 3) a metafísica natural é a visão natural de mundo do ser humano (*die natürliche Weltanschauung des Menschen*), e 4) a interpretação ontológica visa à estrutura fundamental da referida visão de mundo. É relevante que Heidegger tenha destacado como sendo a sua intenção oferecer uma prova desta interpretação. Isto implica que a sua interpretação da *Crítica da Razão Pura* deveria ir além de uma exposição destrutiva da doutrina do esquematismo, da temporalidade e dos princípios sintéticos *a priori*.

Um ano após o curso sobre a *Crítica da Razão Pura* no qual se situa a passagem antes citada, Heidegger retoma a perspectiva de

oferecer um sentido positivo na Dialética Transcendental. Ao afirmar que na ilusão transcendental é preciso ver algo positivo, ele ressalta que Kant empreendeu o trabalho limitativo a partir dos resultados da Analítica, mostrando que as pretensões de conhecimento ôntico-apriorístico sobre Deus, mundo e alma não podem ser satisfeitas. Contudo, diz Heidegger, não se trata apenas de rejeitar esse conhecimento,

mas antes de mostrar positivamente a legitimidade desse intuito cognitivo em vista da natureza do homem, ao qual pertence esse perguntar. Não devemos apenas reconhecer a ilusão desse conhecimento ôntico-apriorístico, mas precisamos ter clareza quanto ao seguinte fato: onde há aparência – aparência (*Schein*) como ilusão (*Illusion*) natural necessária – aí também está a verdade (Heidegger, 1996, p. 276).

É pertinente ressaltar que Heidegger não afirma que o conhecimento transcendente seja objeto de uma legitimação positiva. Há ilusão e erro na metafísica especial. A legitimação em questão diz respeito ao intuito cognitivo (*Erkenntnisabsicht*) presente na metafísica especial. Tal intenção cognitiva relaciona-se com os fins e interesses últimos da razão humana finita. Ao final de *Kant e o Problema da Metafísica*, Heidegger observa que a sua própria interpretação da *Crítica* aprofundou a questão da fundamentação da metafísica, mas se detivera diante do decisivo. O decisivo refere-se exatamente ao sentido positivo da Dialética Transcendental. Apesar de aparentar ser apenas a aplicação crítica da compreensão obtida acerca da metafísica geral, recusando a possibilidade de uma metafísica especial, na Dialética haveria uma problemática positiva. Esta problemática seria a da finitude do ser-aí. Ele é enfático ao sugerir que o problema da finitude está relacionado com a Dialética Transcendental e com a noção de ilusão transcendental:

Kant diz que a ‘ilusão transcendental’, à qual se deve a possibilidade da metafísica tradicional, é uma ilusão necessária. Esta não-verdade transcendental não precisa ser justificada positivamente, no tocante a sua unidade originária com a verdade transcendental, a partir da essência mais interna da finitude no ser-aí? À essência desta finitude pertence a não-essência (*Unwesen*) daquela ilusão? (Heidegger, 1991, p. 245).

Tendo presente essa passagem, é importante observar agora que o sentido positivo da Dialética Transcendental é identificado no problema da finitude do ser-aí. Heidegger encontra uma indicação desta tese interpretativa na observação de Kant à solução dos problemas antinômicos da razão pura, de acordo com o qual a solução da antitética seria uma prova indireta da verdade do idealismo transcendental e da distinção entre fenômeno e coisa em si (Kant, 1968a, B534). A solução do conflito antinômico provaria indiretamente a distinção fenômeno e coisa em si. Ao considerar esta distinção como expressando a diferença entre conhecimento finito e conhecimento infinito, Heidegger conclui que na Estética, na Analítica e na Dialética o tema da finitude do ser humano seria a base condutora da delimitação da metafísica geral e também da metafísica especial. Em resumo, Heidegger considera que a Dialética Transcendental possui um sentido positivo, relacionado com o problema da finitude humana, finitude que se apresenta na forma de uma ilusão necessária a qual, por sua vez, revela a metafísica como uma disposição igualmente necessária da natureza humana.

### **III - A ilusão transcendental, a razão comum e a compreensão de ser**

Em várias passagens da *Crítica da Razão Pura*, Kant ressalta que a ilusão transcendental não é arbitrária, nem pode ser eliminada. Para Heidegger, isso é fundamental. No anexo IV de *Kant e o Problema da Metafísica*, há um pronunciamento contundente neste sentido:

Com base na minha interpretação da Dialética como ontologia acredito poder mostrar que o problema da ilusão na *Lógica Transcendental*, que aparentemente se apresenta em Kant apenas negativamente, é um problema positivo, de tal forma que é possível perguntar: a ilusão é apenas um fato que constatamos ou o problema total da razão precisa ser concebido de um modo tal que se conceba de antemão como a ilusão pertence necessariamente à natureza do homem (Heidegger, 1991, p. 275).

Não posso reconstruir aqui o modo como Heidegger interpreta a origem do uso constitutivo das ideias da razão a partir

da ilusão transcendental, que consiste em tomar condições de possibilidade das coisas como fenômenos como se fossem condições de coisas em geral. Destaco apenas uma declaração surpreendente, de acordo com a qual a ilusão possuiria um sentido positivo, pois nela estariam se apresentando, mesmo que em forma ilusória e carente da reflexão transcendental, as condições mesmas do conhecimento sintético *a priori*. Pode-se dizer que a ilusão transcendental possui um valor fenomenológico, ou seja, o positivo da ilusão reside em que nela as condições ontológicas estão se mostrando: é na ilusão necessária que se pode ter acesso às condições ontológicas do aparecer de algo como fenômeno.

Para que possamos discutir a sede da ilusão e da ilusão transcendental em geral não carecemos apenas da analítica precedente. Na ilusão mesma reside algo positivo que se apresenta como... e não é idêntico aos conhecimentos sintéticos *a priori*, mas se acha mesmo à base desses conhecimentos como sua condição de possibilidade (Heidegger, 1996, p. 275-276).

Essa interpretação da ilusão transcendental como possuindo um sentido fenomenológico necessita, no entanto, ser examinada em consonância com a abordagem da gênese dos problemas dialéticos que é empreendida por Kant. Ao longo de suas preleções do final dos anos vinte, Heidegger examinou a gênese dos problemas dialéticos da razão a partir das subreptões transcendentais. Diferentes instâncias da confusão entre condições de fenômenos com condições de coisas em geral estão na base dos paralogismos, antinomias e ideal da razão. Em suma, na ilusão transcendental há a presença de duas confusões em relação ao postulado lógico da razão: a subreptão do modo do estar dado e a subreptão do modo de ser (Loparic, 1987, p. 586). A raiz da ilusão transcendental, segundo a interpretação de Heidegger, repousa na razão comum (*gemeine Vernunft*). O comum da razão reside na indistinção que toma como sendo o mesmo aquilo que é diferente. Desta forma, algo é tomado pelo que não é e vice-versa. Por fim, o comum da razão também está em que ela se afirma na autoevidência do indiferenciado, impedindo que ela mesma seja revelada de modo transparente (Heidegger, 1994, p. 229, 232). Em termos gerais, pode-se concluir que a razão comum desconhece a natureza do postulado lógico, pois o assume como um enunciado sobre coisas em si. Deste modo, ela confunde relações lógicas com

relações ônticas, e também confunde relações pertencentes a um conhecimento finito como relações dadas para um conhecimento absoluto (Heidegger, 1994, p. 234, 237). Em suma, a razão natural é comum, porque nivela diferenças essenciais, tornando-as comuns e impedindo-as de aparecer. Contudo, não é suficiente mostrar esta *ordinariedade natural* (*natürliche Gemeinheit*) na razão humana. É preciso mostrá-la de modo mais abrangente e originário como um momento essencial da finitude (Heidegger, 1994, p. 236). Desta forma, questionando o que é propriamente a *ordinariedade* da razão e porque ela pertence à razão natural, Heidegger pretende chegar ao estrato primitivo do qual se origina a ilusão transcendental.

A resposta a estas indagações surge da orientação indicada na interpretação das confusões presentes no uso comum do princípio da razão. Nesse uso há uma confusão da diferença entre o lógico, o ôntico e o ontológico, e assim tudo é tomado indeterminadamente como 'ser'. Em uma nota de rodapé, Heidegger refere-se mais especificamente à indiferença (*Indifferenz*) e à indiferenciação (*Unterschiedslosigkeit*) da compreensão de ser (Heidegger 1994, p. 236, nota 5). A resposta é decisiva: o fundamento da ilusão transcendental reside numa característica estrutural da compreensão de ser. Ora, se a ilusão transcendental é um sinal da finitude da razão, e se as confusões originadas do traço comum da razão têm sua origem na compreensão de ser, então a finitude humana deve ser reconhecida na estrutura finita da compreensão de ser. Daqui também se segue que a finitude deve ser conceitualizada em domínios que se estendem para além da finitude no conhecimento.

Como é sabido, a compreensão de ser está atuante, segundo Heidegger, não apenas nas proposições com as diferentes funções do verbo ser (predicativo, existencial e veritativo), mas em todo comportamento para com entes, fundando também a personalidade do ser humano. Na interpretação da compreensão de ser são destacadas por Heidegger oito características estruturais: 1) amplitude (todos os entes, totalidade do ente), 2) penetração em todos os tipos de comportamento humano, 3) inexpressividade, 4) esquecimento, 5) indiferenciação (*Unterschiedslosigkeit*), 6) pré-conceitualidade (*Vorbegrifflichkeit*), 7) ausência de engano (*Täuschungsfreiheit*), 8) articulação inicial (Heidegger, 1994, p. 41-44, 125). A ilusão que tem sua sede na razão comum deve ser

interpretada, portanto, a partir das características formais da compreensão de ser.

Em suma, a indiferenciação da compreensão de ser é a base explicativa do comum da razão humana. No contexto do comportamento cognitivo, em que a razão emprega de forma comum um postulado lógico, a indiferenciação da compreensão de ser é a origem de uma ilusão necessária. Segundo Heidegger, Kant não chegou a este limite explicativo, tendo permanecido na identificação crítica da ilusão atuante no princípio da razão. No entanto, o seu resultado é decisivo: a diferença entre fenômeno e coisa em si permite solucionar os problemas da razão e também conduz para a origem da ilusão. A confusão entre fenômeno e coisa em si é a estrutura geral da ilusão transcendental. Se a metafísica pertence à natureza humana, então também a peculiar confusão analisada por Kant. Deste modo, a confusão do realismo transcendental não é uma falha contingente da metafísica herdada, mas algo essencial. Ora, o que Heidegger vê na natureza humana, e que possibilita a confusão no princípio da razão e nas outras inferências dialéticas, é o modo de ser indiferenciado da compreensão de ser. Neste ponto, a interpretação heideggeriana se detém em perguntas que ficam sem resposta: de onde se origina e por que acontece a indiferenciação na compreensão de ser? A indiferenciação é necessária ou admite ainda algum outro nível explicativo, ela admite um 'por que' adicional? Heidegger simplesmente afirma que é preciso iluminar a finitude para além da mera finitude do conhecimento humano (Heidegger, 1994, p. 237-238).

Apesar de resumidas, as considerações precedentes são suficientes para compreender o alcance de uma afirmação de Heidegger, em Davos, a propósito da não-verdade situada no ser-aí: "A não-verdade pertence ao núcleo mais íntimo da estrutura do ser-aí. E acredito ter descoberto aqui pela primeira vez a raiz onde está metafisicamente fundada a 'ilusão' metafísica de Kant." (Heidegger, 1991, p. 281). A ilusão transcendental tem sua raiz numa ilusão mais originária. A ilusão originária refere-se às indiferenciações derivadas da compreensão de ser. Ora, se a redução do primado da lógica implica a ampliação do conceito de verdade para além da verdade proposicional, então o mesmo também vale para o conceito de não-verdade. Neste sentido, se a verdade originária está na transcendência que possibilita a abertura vinculada a entes, então a não verdade originária aparece em duas características da compreensão de ser: esquecimento e indiferenciação.

Evidentemente, essa avaliação não é feita com a perspectiva de um retorno de uma metafísica transcendente ou da refutação das críticas kantianas. Talvez a conclusão geral que se pode extrair seja que a ilusão dialética criticada por Kant não é única, mas aquela que resulta de uma tradição metafísica particular. Outras formas de ilusão e de crítica são possíveis, o que implica que até mesmo o projeto crítico está submetido à determinações que somente podem ser adequadamente apresentadas pela via de uma hermenêutica fenomenológica. Em suma, a interpretação heideggeriana de Kant não se limita ao esquematismo e à temporalidade, entendidos como os rudimentos de tematizações não desenvolvidas da transcendência. Para além disso tudo, há uma interpretação do sentido positivo da Dialética Transcendental. O sentido positivo da Dialética é a via que conduz a uma nova doutrina da ilusão, e não seria exagerado pretender que Heidegger entendesse parte de seu projeto como uma análise da ilusão originária. Pode-se concluir, como um resultado exegético não menos importante, que a importância dos escritos da *Gesamtausgabe* em relação à interpretação heideggeriana de Kant não reside apenas em ver que o problema da ilusão transcendental diz respeito ao modo como qualquer filosofia transcendental pode ter acesso às condições de inteligibilidade dos objetos da experiência. Mais do que isso, a partir do sentido positivo da Dialética Transcendental e da ilusão necessária à finitude humana revela-se a ilusão necessária a que está exposto o pensamento filosófico, para a qual a doutrina das indicações formais apresenta-se não tanto como uma terapia, mas um compromisso testemunhal a ser sempre renovado por quem quer que seja levado ao pensamento dos fenômenos.

## Referências

HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

\_\_\_\_\_. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a.

\_\_\_\_\_. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976b.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

\_\_\_\_\_. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

\_\_\_\_\_. *Der deutsche Idealismus* (Fichte, Schelling, Hegel). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

\_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

DAHLSTROM, Daniel. Heidegger Kant-Kommentar, 1925-1936. *Philosophisches Jahrbuch*, pp. 344-367, 1989.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Kants Werke Akademie Textausgabe Bd III. Berlin: Walter de Gruyter, 1968a.

\_\_\_\_\_. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. In: Kants Werke Akademie Textausgabe Bd VI, Berlin: Walter de Gruyter, 1968b.

LOPARIC, Zeljko. Kant: entre o ficcionalismo de Vaihinger e a fenomenologia de Heidegger. In: CEPEDA, Margarita y RANGO, Rodolfo. *Amistad y Alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2009, pp. 503-521.

\_\_\_\_\_. Kant's Dialectic. *Noûs*, vol. 21 (4), pp. 573-593, 1987.

# A TRANSFORMAÇÃO HEIDEGGERIANA, DO CONCEITO DE *GESTALT* DO TRABALHADOR DE ERNST JÜNGER

---

*Thalles Azevedo de Araujo*

Universidade Federal de Alagoas, Brasil  
Universidade de Coimbra,  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Portugal  
thalles\_filosofia@hotmail.com

O texto que aqui apresentamos procura abordar a confrontação entre dois pensadores da contemporaneidade: Martin Heidegger e Ernst Jünger, elucidando um caráter de controvérsia no que diz respeito, principalmente, à transformação heideggeriana do conceito de *Gestalt* do trabalhador de Jünger, assim como, buscando o apontamento de uma conclusão, o posicionamento destes autores diante da questão da superação do niilismo no mundo tecnológico. Heidegger reconhece que a pergunta pela essência da técnica moderna desponta em seu pensamento sob a inspiração de, sobretudo, duas obras de Jünger: *Totale Mobilmachung* e *Der Arbeiter*. A publicação, em 2004, do volume 90 da *Gesamtausgabe*, intitulado *Zu Ernst Jünger*, possibilita elucidar até que ponto se estende a relação do pensamento de Heidegger com Jünger, a partir de 1930. Ao longo dos anos 30, em ensaios como *Die totale Mobilmachung*, *Der Arbeiter* ou *Über den Schmerz*, respectivamente de 1930, 1932 e 1934, Jünger buscou descrever a passagem daquilo a que chamava uma “era burguesa da segurança” para uma nova era, cuja história se mostrava agora como determinada por uma nova figura (*Gestalt*). Se o “mundo burguês” do século XIX surgia como um mundo projetado para ser cada vez mais dominado e seguro, o mundo emergente no século XX, marcado pela experiência inicial da Primeira Guerra Mundial, despontava, segundo Jünger, cunhado por uma nova figura que prescindia da segurança como um fim ou como um valor essencial. É a esta nova figura paradigmática que Jünger chama o trabalhador. Em *Der Arbeiter*, o caráter total do real torna-

se manifesto como trabalho e a técnica é um fenômeno compreendido à luz da *vontade de poder* corporificada na *Gestalt* do trabalhador. Para Jünger, a totalidade da vida é transformada em energia potencial por essa mobilização total causada pela técnica, isso tem como resultado um enorme processo de trabalho objetivado pela figura titânica do trabalhador.

Entretanto, Heidegger observa que, em *Der Arbeiter*, Jünger não pergunta sobre a *vontade de poder* enquanto tal, ou seja, como algo que fala na essência da técnica, colocando em perigo a própria essência humana. Jünger considera, ao contrário, a mobilização planetária da técnica uma resposta à promoção do niilismo na modernidade – o que chama de *ponto zero* (a linha) onde o niilismo alcançaria sua perfeição. Portanto, segundo Jünger, a mobilização planetária da técnica assinalaria o aparecimento de uma nova figura do homem, ou seja, o além-do-homem encarnado na *Gestalt* do trabalhador. Deste modo, a mobilização total que incide sobre o homem através do caráter do trabalho, apresenta como consequência imediata a dissolução daquilo que, por uma concepção abstrata da liberdade, faz o indivíduo parecer único: no âmbito do trabalho determinado pela fragmentação, nas especializações, diferenciações, separações que o definem, é profundamente mais solicitada uma aptidão, um caráter típico, do que uma individualidade. Agora, a pessoa singular já não se manifesta, quer dizer, não se pode manifestar, enquanto indivíduo, mas somente enquanto tipo. Nesse sentido: “Tal homem deve despojar-se de si mesmo enquanto sujeito desvinculado, único e separado. O seu poder e a sua liberdade dependem de que ele se abandone enquanto indivíduo e se conquiste como um tipo (*Typus*)” (Sá, 2008, p. 13). Com este termo, aplicado ao homem, Jünger apontou que na era tecnológica niilista o trabalhador comum continha duas possibilidades: aprendia a participar na ordem tecnológica de boa vontade como mero dente da roda dentada ou pereceria. Apenas os tipos mais elevados, isto é, os heróicos soldados-trabalhadores seriam aptos de apreciar, em toda a grandeza, a tempestade de fogo tecnológico-industrial criadora e destruidora de mundos.

Em *Der Arbeiter*, Jünger indica que estamos existindo no mundo sob o domínio da *Gestalt* do trabalhador. É isto que Heidegger também afirma em sua análise da *Gestalt* do trabalhador de Jünger, nos textos reunidos no volume 90 da *Gesamtausgabe*, ao

indicar que o trabalhador – uma nova *Gestalt* (figura) – constitui a própria essência do homem (Heidegger, 2004, p. 293). A técnica, por sua vez, seria o elemento dinâmico com que a *Gestalt* do trabalhador mobiliza o mundo e nesta mobilização planetária reside o traço primordial dela, bem como sua irrupção histórica. A *Gestalt* do trabalhador está ligada à dominação (*Herrschaft*). Nesse sentido, não seria possível pensar a figura sem o correspondente espaço, sem um lugar, onde prevalece a dominação, que, segundo Jünger, não significa um encerramento daquilo que existe, mas refere-se, ao contrário, às próprias possibilidades de desenvolvimento da matéria. Não podemos esquecer que é em meio à morte e à aniquilação da Primeira Grande Guerra que Jünger declara ser imprescindível aprender a ver. Mas, então, desponta aqui a seguinte pergunta: ver o quê? A *Gestalt* do trabalhador com a máscara de aço do soldado elevar-se por entre os destroços de uma civilização e heroicamente intervir no curso da história. Nas palavras de Jünger:

A lei económica é aqui coberta por leis que se assemelham às da condução da guerra – descobrimos modos de concorrência em que ninguém ganha só nos campos de batalha, mas também na economia. O gasto de meios assemelha-se, do lado da força de trabalho, a um desempenho de guerra; do lado do capital, a uma subscrição de um empréstimo de guerra – ambos são completamente devorados pelo processo (Jünger, 2000, p. 204).

A guerra proporcionou o avanço do *Gestalt* tecnológico do planeta, acelerando o processo de fabricação e industrialização em que os trabalhadores nas fábricas e os soldados nos campos de batalha se tornaram virtualmente indistintos, pois os soldados consumiam aquilo que os trabalhadores produziam em larga escala. Este ciclo em firme crescimento pode ser chamado de permanente economia de guerra.

Nos dois primeiros capítulos de *Der Arbeiter*, Jünger apresenta o *conceito orgânico* de trabalhador que aparece no âmbito de considerações que possibilitam uma discussão de teor contra-iluminista – contra a dominação dos valores, nascidos, nas suas palavras, “do matrimónio sangrento da burguesia com o poder” (Jünger, 2000, p. 34), valores cujo rosto e divisa são o burguês/cidadão (*Bürger*) e a liberdade universal. A este propósito, ressalta Jünger, tal como não há uma potência abstrata, também,

igualmente, não há uma liberdade abstrata. A esta apreciação da liberdade abstrata pertencente ao ideal burguês, contrapõe Jünger uma liberdade que é inseparável da *responsabilidade*, dito de outra maneira, uma liberdade em que se responde pelo poder próprio. E na visão de Jünger, no nosso tempo, é no trabalho que essa vontade possui manifestação, o trabalho seria, portanto, o lugar de “uma nova consciência da liberdade e da responsabilidade” (Jünger, 2000, p. 32). Essa maneira de ser própria é a maneira inerente de ser de um novo tipo de humanidade, que não pode ser a de um indivíduo no seio da massa, mas, ao contrário, a da pessoa singular (*Einzelne*), já não como indivíduo (*Individuum*), mas como tipo (*Typus*), inserido numa “grande hierarquia de figuras – potências que não se pode sequer representar de um modo suficientemente real, corpóreo e necessário” (Jünger, 2000, p. 56). Em *Über den Schmerz*, ensaio que foi publicado quatro anos após *Der Arbeiter*, Jünger aponta que uma das mais notórias propriedades do homem enquanto tipo, tal como ele se forma nos nossos dias, consiste na posse de uma “segunda” consciência. Esta segunda e mais fria consciência mostra-se na capacidade, que se desenvolve de um modo cada vez mais forte, de se ver como objeto. É assim que o “homem consegue tratar o espaço pelo qual tem parte na dor, isto é, o corpo, como objeto” (Jünger, s. d., p. 164).

O trabalhador seria o tipo em que essa nova consciência e responsabilidade são mostradas. O trabalhador apresentado por Jünger é o homem que passa do indivíduo ao tipo; o homem que, diante de um mundo mobilizado por aquilo a que o vocabulário de *Der Arbeiter* chama o caráter total do trabalho (*totaler Arbeitscharakter*), se transforma de sujeito em objeto participante da mobilização. Como observamos anteriormente, Jünger sustenta que nossa sociedade foi instituída a partir de uma imensa busca por mais segurança cujos esforços buscariam impedir que irrompa o perigo (ideal do velho mundo burguês). Entretanto, indivíduos como o guerreiro, o artista, o marinheiro, o caçador e o trabalhador “trazem o perfume do perigo”, pois estão numa relação de proximidade com o *elementar*. Todos esses fenômenos suscitam aversão por parte do “bom” burguês/cidadão, que reconhece a segurança como o valor supremo e determina em função dela a conduta de sua vida. Segundo Jünger, talvez já se torne clara a razão da aversão que o burguês sente diante destes (o guerreiro, o artista, o trabalhador, por

exemplo) e de outros fenômenos que, já nas suas roupas, “trazem para as cidades como que o odor do que é perigoso. É a aversão diante do ataque, não contra a razão, mas contra o culto da razão que se dá através da mera presença destas atitudes de vida” (Jünger, 2000, p. 68).

No campo de ação da *Gestalt* do trabalhador, o domínio da técnica, para Jünger, apresenta essencialmente duas fases: uma fase *destrutiva* e uma fase *construtiva*. A junção das diferenças, entre o orgânico e o mecânico está relacionada à fase *construtiva* da técnica, processo em que ela seria, por assim dizer, o intermediário – ela, no entanto, já o era –, mas agora enquanto textura, uma língua das formas de que se serve a figura do trabalhador na formação (*Gestaltung*) do mundo. É por isso que Jünger descreve o homem como “construção orgânica” cujos nervos eram fios elétricos, e cujos músculos eram pistões. Por sua vez, a fase destrutiva seria encoberta, num primeiro momento, com todas os benefícios empreendedores do avanço. Seguidamente, ocorreria como destruição ativa perceptível na paisagem industrial e nas destruições maciças da Grande Guerra. A técnica toma lugar nesse processo de dominação fundamentalmente como meio de mobilização do mundo pela *Gestalt* do trabalhador. A relação do homem com a técnica não seria, pois, meramente antropológico-instrumental. Para tanto, ressalta Jünger que o fundamento deste fato deve-se procurar em “entre o homem e a técnica não haver nenhuma relação de dependência imediata, mas mediata. A técnica possui o seu curso próprio, que o homem não consegue arbitrariamente encerrar quando o estado dos meios parece bastar-lhe” (Jünger, 2000, p. 202). Portanto, para Jünger, seria a concepção antropológica que considera o homem como criador ou como vítima da técnica. Um pensamento próprio sobre a técnica necessitaria começar por interrogar esses pressupostos: “para possuir uma relação real à técnica, tem de se ser algo mais do que técnico” (Jünger, 2000, p. 176). Que o homem, no horizonte teórico de Jünger, não possua uma relação imediata com a técnica, isso não quer dizer, no entanto, que o humano e a técnica constituam dois blocos irredutíveis, quer dizer, de modo mais preciso, algo contrário, e tudo se elucida uma vez mais pela *Gestalt* do trabalhador. É na medida em que o homem é trabalhador que a técnica está ao seu serviço. A técnica marca no

espaço o domínio da figura do trabalhador, e, nesse sentido, é a técnica que faz despontar o homem enquanto “trabalhador”.

A técnica estaria, desse modo, a serviço da *Gestalt* do trabalhador que mobiliza o mundo. Em *Der Arbeiter*, Jünger evidencia que “por todo o lado onde o homem atinge a área da técnica, vê-se posto diante de uma alternativa incontornável. Para ele, trata-se ou de aceitar os meios peculiares e falar a sua linguagem ou de decair” (Jünger, 2000, p. 186). Na entrega da pessoa singular tanto ao combate quanto ao trabalho está aquilo a que Jünger chama *realismo heróico* e que corresponde no humano ao símbolo da época. O *realismo heróico* é a imagem da entrega conjugada com a ação e a criação de possibilidades típicas. Para aplicar os termos de Jünger: é a união entre a nova consciência e a liberdade. De acordo com Jünger, portanto, a essência da tecnologia moderna nada tinha de técnico, pelo contrário, o essencial residia no fato de a humanidade ter sido dominada por uma vontade inevitável de dominar que a si mesma se manifesta sob a aparência de máquina tecnológica. Jünger acreditava que a humanidade seria não somente salva como elevada, se ela se subjugasse à imposição da *vontade de poder* tecnológica.

Em seu breve texto *Totale Mobilmachung*, Jünger indica o que de substancial se lhe revelou na Primeira Grande Guerra, aquilo que a fez possível: a ligação da guerra ao trabalho por intermédio de uma mobilização total que transforma constantemente toda a existência em energia. “A mobilização total é consumada por ela mesma muito mais do que por nós, ela é, na guerra e na paz, a expressão de reivindicação misteriosa e compulsória à qual nos submete essa vida da época das massas e das máquinas” (Jünger, 2003, p. 198). Posteriormente, em *Der Arbeiter*, Jünger também observa que “num espaço esvaziado de qualquer domínio real até aos últimos limites, a vontade de poder está atomizada” (Jünger, 2000, p. 99). Ao observar a paisagem industrial, a implacável disciplina de vida das massas, das cidades que compõem uma entrelaçada rede técnica, Jünger entende que não “há aí nenhum átomo estranho ao trabalho”. Para Jünger, as transformações do homem e da paisagem não são o efeito da transformação dos meios técnicos, mas, primordialmente, o acabamento da *cunhagem* do espaço e do homem pela *Gestalt* do trabalhador mediante a técnica. Nesse sentido, Jünger destaca em *Der Arbeiter*:

Na paisagem de oficinas em que nos encontramos acontece a planificação no quadro de uma Mobilização Total que está orientada para o domínio, enquanto a configuração se refere já a este domínio e é por ele possibilitado. A tarefa da Mobilização Total é a mudança da vida em energia, tal como se manifesta na economia, na técnica e no tráfego, no zumbido das rodas ou, no campo de batalha, como fogo e movimento (Jünger, 2000, p. 241).

No que diz respeito ao homem, na sua disposição com a figura, as particularidades individuais retrocedem cada vez mais em favor do aparecimento de uma totalidade típica, totalidade da qual Jünger nos apresenta uma imagem com a descrição do caráter de máscara gravado nos rostos. Esse caráter de máscara condiz, como já havíamos apresentado, ao rosto de um novo tipo de humanidade em que a pessoa singular (*Einzelne*) atinge a expressão, precisamente agora, enquanto tipo: “o tipo é a fase final da subjectividade” (Heidegger, 2004, p. 74). Inicialmente, Jünger falou do tipo como tendo uma face acerada e cinzelada, todavia mais tarde apontou a presença total da máscara, em diversos âmbitos da sociedade, seja ela a máscara antigás do soldado, a máscara do capacete da soldagem industrial, a máscara do jogador de hóquei, ou até mesmo a máscara de produtos de beleza da mulher moderna. Para Jünger:

Assim, acontece que cada vida individual torna-se, de maneira cada vez mais clara, a vida de um trabalhador e que, às guerras dos nobres, dos reis, e dos cidadãos, seguem-se as guerras dos *trabalhadores* – guerras de cuja estrutura racional e de cuja impiedade o primeiro grande conflito do século XX já nos deu uma noção (Jünger, 2003, p. 198).

A mobilização é total na medida em que diz respeito à uniformização do planeta inteiro. Pode-se considerar que a mobilização total é o processo perceptível, a face concreta da *armação* – traduziremos assim o termo *Gestell*, que provém de Heidegger –, *armação* que Heidegger compreendia como essência da técnica moderna, como se alguns textos de Jünger, principalmente, *Die Totale Mobilmachung* e *Der Arbeiter* compusessem a perspectiva imprescindível para que o seu pensamento pudesse alcançar o que alcançou na tematização da técnica moderna. Fique isto posto, é importante salientar como

sugestão de um encontro do intelecto de dois homens que *não pensam da mesma maneira* mas que se movem *no mesmo pensamento*. Heidegger observa que desde seu contato inicial com as obras de Jünger, particularmente, *Der Arbeiter*, algumas perguntas prosseguiram inconclusas, tais como: A partir de onde se delimita a essência do trabalho? O sentido do trabalhar desponta do fato de o trabalhador ser pensado como marca fundamental da *vontade de poder*? Que linguagem fala o projeto do pensamento que delineia uma superação do niilismo na época moderna? A ultrapassagem do niilismo não exigiria, precisamente, uma modificação de nossa relação com a essência da linguagem? Na perspectiva heideggeriana, o pensamento não é apto de dar outro passo que não seja meditar continuamente sobre essas questões fundamentais.

Como elemento de uma controvérsia entre Heidegger e Jünger, no que diz respeito, sobretudo, à transformação heideggeriana do conceito de *Gestalt* do trabalhador de Jünger, pode-se indicar que Heidegger acreditava que a *Gestalt* de Jünger não chegou a ultrapassar os limites de uma compreensão metafísica do ser. Situado no interior da metafísica de Nietzsche, Jünger concebeu a *Gestalt* do trabalhador em termos de uma certa espécie de humanidade. Jünger desenvolveu seu pensamento como se a própria *Gestalt* do trabalhador tivesse delineado associadamente na humanidade os poderes operativos e niveladores da máquina, e as energias da *vontade de poder*, que estão em funcionamento em toda a manifestação de vida. De acordo com Michael Zimmerman, embora Jünger se movesse na direção correta, ele não conseguiu clarificar a relação entre *Gestalt*, trabalho e trabalhador. Por exemplo, ele definiu “trabalho” como a “representação” da *Gestalt* do trabalhador, mas não explicou em que sentido é a *Gestalt* uma representação seja do que for. Será que ela própria contém a característica do trabalho? Na negativa, como é que ela adquire especificidade enquanto *Gestalt* do trabalhador? Heidegger dizia que Jünger faria bem em entender “trabalho” como “fase de aparecimento do ser do ser-do-ente” (Zimmerman, 1990, p. 147). Nesse sentido, a *Gestalt* do trabalhador seria uma designação incorreta se por ela compreendermos que a humanidade trabalhadora possui ou dá-se origem a si mesma enquanto essa *Gestalt*. Para descrever a era tecnológica ou como ele mesmo denomina: a *era do átomo*, Heidegger mencionava que seria mais preciso fazer uma referência da “*Gestalt* do trabalho” com a fase

de acabamento da história do ser direcionada de forma produtivista, uma história que possui seu ponto de surgimento com a doutrina de Platão acerca do *eidos*, a descrição estruturada ou modelo ontológico permanentemente presente e que procede à “cunhagem” das coisas.

Nos anos 50, em sua carta a Jünger intitulada *Zur Seinsfrage*, Heidegger indica que Jünger está a pensar numa relação de *moldagem* e de *cunhagem* quando considera o relacionamento entre a *Gestalt* e aquilo que ela forma e que, ainda, muito provavelmente, Jünger está a entender a moldagem no sentido moderno de outorga de significação àquilo que carece de significado. Isto quer expressar que *Gestalt* se revela como mais um conceito fundamental na história da metafísica. Segundo o ponto de vista de Heidegger, Jünger falou como se a humanidade tecnológica se tivesse transformado a si própria em doadora de significação e constituinte de fundamentos para todas as coisas. De modo inverso, sustentava Heidegger, a humanidade foi transformada em trabalhador porque hoje, “ser” significa encontrar-se trabalhado e transformado em conformidade com os imperativos da produção no âmbito das margens da eficiência do pensamento operativo e do plano matemático. É nesse aspecto que Heidegger lança algumas questões em sua carta a Jünger: “Será que a essência do *Gestalt* emerge dentro da área de origem a que eu chamo de *Gestell*? Ou o *Gestell* é apenas uma função do *Gestalt* humano? Se fosse este o caso, então o presente (*Wesen*) do ser e o ser do ente seriam de toda a razão de ser da ideia humana” (Heidegger, 1969, p. 62-63).

A essência da técnica desvela-se, segundo Heidegger, como um *desafio* ao modo como o homem lida com o ser e com o mundo. O desafio se manifesta na forma de relação ontológica demandante/disposição (*Besteller/Bestand*), modo do desocultamento técnico para o qual Heidegger atribuiu a noção de *Gestell*. Com ela, se refere à totalidade dos modos de pôr (*stellen*) técnico. No âmbito de uma planificação geral, o ente em sua totalidade é concebido pelo viés de seu ordenamento no ciclo de produção. A determinação ontológica do *Bestand* (ente como fundo de reserva) não é a *Bestandlichkeit* (a permanência constante), mas a *Bestellbarkeit*, a constante possibilidade de ser ordenado e comandado. O ser é colocado aqui como o ser permanente disponível para o consumo no cálculo global. Estes modos se integram em uma

*armação (Gestell)* que dispõe o real como estoque, produzindo-o como um fundo de disponibilidades.

Segundo Heidegger, a *Gestell* não é nada de técnico, mas o modo segundo o qual a realidade se desabriga como estoque de reserva disponível. Ainda que esse desabrigar não ocorra num além a todo fazer humano, ele não é obra humana, mas um *acontecimento* na história do ser. Em termos epocais, a configuração essencial do mundo moderno é o modo técnico, não porque haja máquinas de vapor ou motores, mas sim porque a época é “técnica”.

A *Gestell*, como *armação*, provoca o homem ao desencobrimento do mundo como disposições, ou seja, revela o domínio da razão eficiente que tudo conquista pela técnica, que caracteriza uma época em que o homem busca as razões, os fundamentos de tudo, calculando a natureza, e em que a natureza provoca a razão do homem a explorá-la como um fundo de reserva sobre o qual dispõe. A essência do desencobrimento técnico encontra-se na predisposição em reunir e acumular nela todas as possibilidades do colocar à *disposição*, como um certo acesso ao ser, que demanda e desafia o mesmo, assumindo desse modo, seu caráter desafiador que alcança também o homem a quem a técnica demanda igualmente como depósito. Heidegger, no decorrer dos anos 50, não descarta a possibilidade de que no futuro possam existir fábricas para repor essa matéria-prima fundamental que é o homem. Esse manuseamento de todas as matérias, compreendendo a própria matéria humana, em favor da produção técnica é determinado pelo vazio total onde os entes são suspensos.

Na *Gestell*, o homem almeja submeter a natureza a uma experiência constante de controle e se torna também, ao mesmo tempo, dominado e subjugado em sua existência por esse projeto totalizador. Aqui teríamos o anúncio do ataque total contra a vida e a essência do ser humano, pior do que a explosão de uma bomba de hidrogênio. Mesmo se as bombas desse tipo não explodirem, continuará, em virtude dos persistentes resultados da pesquisa genética, a mais radical e inconcebível transformação do mundo humano. Em relação a isso, afirma Heidegger no fragmento XXVI de *Überwindung der Metaphysik*, escrito nos anos 40:

Como o homem é a matéria-prima mais importante, pode-se contar que, em virtude da pesquisa química contemporânea, algum dia fábricas haverão de ser construídas para a produção

artificial de material humano. As pesquisas do químico Kuhn, condecorado este ano (1949) com o prêmio Goethe da cidade de Frankfurt, permitiram a possibilidade de se planejar a geração do sexo masculino e feminino, de acordo com a demanda (Heidegger, 2000, p. 93).

O tema da fabricação do homem ressurgiu em outros escritos, como, por exemplo, em 1953, no texto *A questão da técnica*:

Somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza é que se pode dar e acontecer o desencobrimento da disposição. Se o homem é, porém, desafiado e dis-posto, não será, então, que mais originariamente do que a natureza, ele, o homem, pertence à disponibilidade? As expressões correntes de material humano, de material clínico falam neste sentido (...) (Heidegger, 2000, p. 18).

Na medida em que o homem eleva-se à consciência da subjetividade moderna, cuja essência é o *re-presentar*, mais se fortalece nele a atitude de colocar-se frente ao mundo, tomando-o como objeto redutível à representação de um suposto sujeito cognoscente. O que temos, com isso, é a experiência de uma subjetividade que necessita, antes de tudo, fundar racionalmente a si mesma como a sede própria das representações para que possa cunhar por meio de si mesma uma via de acesso efetiva e segura às qüididades. Assim, a natureza é conduzida ante ao homem mediante seu re-presentar, apresentando-se a ele como mera objetividade disponível ao cálculo. A terra e sua atmosfera convertem-se em matéria-prima, ou seja, em fundo de reservas. No mesmo sentido, o homem converte-se em material humano que se emprega aos fins propostos. A essência da vida deve entregar-se à organização técnica, pois o modo de desencobrimento que domina a técnica moderna possui o caráter do que convoca e requer no sentido do desafio: a energia oculta na natureza é explorada, transformada e armazenada. O armazenado por sua vez, é novamente distribuído e este é novamente reprocessado: “extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento” (Heidegger, 2000, p. 17). Este modo de desencobrimento da técnica desafia as energias naturais a serem retiradas e postas para, num círculo infindável, serem requeridas pela produção e consumo, pois

“controle” e “segurança” constituem as marcas fundamentais do desencobrimento explorador da técnica moderna.

A perspectiva heideggeriana nos coloca a compreensão da “técnica” como *destinamento*. A armação (*Gestell*) adquire as características de um destino, isto é, de um modo de destinar-se o ser ao *Dasein*. Por isso, a técnica não é a totalidade de instrumentos e artefatos, mas um modo de desencobrimento pelo qual a “verdade” tem-se constituído no calculável e na produção, o consumo e a demanda exploradora. De acordo com Heidegger, questionar a essência da técnica assume o caráter de um pensamento sobre o próprio modo de desencobrimento do ser. É a técnica que põe o homem no caminho do desencobrimento, isto é, no caminho pelo qual o homem manifesta e interpela seu direcionamento ao ser. A pergunta pela essência da técnica está intrinsecamente relacionada à questão que conduziu todo o pensamento de Heidegger, a saber: a questão do sentido e da verdade do ser, já que a essência da técnica é o próprio modo de desencobrimento/verdade do ser. A técnica, na medida em que é concebida como o acabamento da metafísica, pressuporia uma determinada concepção da essência do ser – como o meramente disponível – e da verdade fundada na certeza de si.

A técnica moderna, reunida à ciência, obedece a um tipo particular de revelação, trata-se da *provocação*. Através desta, extrai-se da natureza uma energia, pois a natureza é concebida como uma conexão de forças previamente calculáveis. O moinho, esclarece Heidegger, oferecia suas alas ao sopro do vento e nada acumulava das correntes de ar para armazená-la. Em contrapartida, os minerais são arrancados do subsolo que passa a se desencobrir como reservatório. O camponês de antigamente confiava a semente às forças do crescimento sem provocar e desafiar a terra. Mas a agricultura industrializada requer uma provocação, e dispõe da natureza no sentido de uma exploração (Heidegger, 2000, p. 16). Essa constatação de Heidegger indica a maneira basilar de como ocorre o processo de objetificação da relação do homem com a terra, a que faz com que o cultivo seja substituído pelo trabalho industrial mecanizado. A agricultura industrializada não permite nascer nem crescer, não ajuda que as frutas se mostrem elas mesmas a partir delas mesmas; ao invés disso, ela *faz* os produtos agrícolas e, dessa maneira, aniquila os frutos da terra que alimentam os humanos.

Mesmo que conteste as acusações de nostalgia, Heidegger opõe dois modos de relacionamento com a natureza e conclui: “O desencobrimento que domina a técnica moderna, possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar” (Heidegger, 2000, p. 17). Na era da técnica, o grau de provocação, logo de submissão da natureza à razão, pela técnica, atinge o apogeu. A ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e emaranhado de equipamentos técnicos. A ameaça, propriamente dita, observa Heidegger, já atingiu a essência do homem: “O predomínio da armação (*Gestell*) arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural” (Heidegger, 2000, p. 29).

## **Técnica e niilismo**

Neste último momento de nosso trabalho concebemos como sendo necessária, embora muito brevemente, a elucidação de duas perspectivas diferentes – Heidegger-Jünger – acerca do problema da superação do niilismo. Jünger pensa que a ação da técnica encaminhará ao ponto zero, o lugar do niilismo, ponto a partir do qual se colocariam suas possibilidades construtoras integradas com a *Gestaltung* (formação) da *Gestalt* do trabalhador. Se, em *Der Arbeiter*, diante da mobilização total do mundo pela *Gestalt* do trabalhador, diante da redução de cada homem singular ao tipo (*Typus*), a exclusiva possibilidade para este mesmo homem, para que não decaia, residia na assunção da própria redução, em *Über die Linie*, Jünger interroga-se sobre a possibilidade de ultrapassar o próprio horizonte nivelador da redução. Em *Über die Linie*, Jünger afirma que “o mundo niilista, segundo sua essência, é um mundo reduzido que continua se reduzindo, correspondendo necessariamente ao movimento para o ponto zero. O sentimento fundamental que nele impera é o da redução e o de tornar-se reduzido” (Jünger, 1998, p. 55). Nesse sentido, a interrogação subjacente pode ser colocada da seguinte maneira: em que medida é que se passou a linha, ou seja, se superou o niilismo? (Jünger, 1998, p. 63). Jünger, seguindo a compreensão de Nietzsche, abrange o niilismo como uma fase de um processo maior que abarcaria toda tradição ocidental. Numa carta intitulada *Zu Seinsfrage*, Heidegger

busca instaurar um diálogo com Jünger tomando como ponto de partida a análise do problema do niilismo que este prepara em seu ensaio *Über die Linie*. Assim, a posição de Heidegger diante do texto de Jünger é suportada por alguns pressupostos assumidos em suas obras, tais como: o niilismo seria a essência da metafísica que deve ser superada por ser fundamentalmente esquecimento do ser e tal superação só seria possível como restauração da metafísica. A partir de tais pressupostos, Heidegger sustenta que o texto de Jünger trata da análise da situação favorável ao cruzamento da linha.

A linha é o meridiano zero. Referindo-se claramente à concepção nietzschiana do fenômeno do niilismo, Jünger compreende esse fenômeno como um sentimento de ausência de valor ou de sentido do mundo. Ele consiste em uma desvalorização dos valores até aqui superiores – finalidade, unidade, verdade, ser – que resulta do esvaziamento das categorias metafísicas tradicionalmente vigentes e orientadoras da existência como um todo. A *linha* seria, portanto, o ponto crítico onde se decide se o “movimento do niilismo termina no nada nadificador ou se ele é a passagem para a esfera de uma nova manifestação do ser” (Heidegger, 1969, p. 14). Heidegger até concorda com a apreciação realizada por Jünger da formação atual do niilismo e os termos em que é feito, no entanto, considera que, antes de se pensar numa passagem da linha, torna-se necessário pensar a própria linha. A linha, ressalta Heidegger, percorre um espaço que é demarcado por um lugar que reúne e acolhe o niilismo em sua essência. Ao pensar este lugar onde acontece a essência do niilismo, Heidegger está ciente que a avaliação da posição do homem em relação ao niilismo necessita uma determinação da relação entre a essência humana e a compreensão do próprio sentido do ser, pois ao absolutizar inteiramente o plano ôntico, a vontade técnica cinde o *Dasein* do ser e uniformiza a relação entre eles sustentada pela compreensão.

Uma definição clara do niilismo, para Jünger, não representaria sua cura, mas lançaria os pressupostos para tal. Diferenciando sua posição da realizada por Jünger, Heidegger indica que enquanto este olha e caminha para além da linha, ele somente se limita a olhar para a linha. As duas atitudes, entretanto, poderiam “ajudar a despertar a suficiente força do espírito requerida para o cruzamento da linha” (Heidegger, 1969, p. 17). De acordo com o posicionamento de Heidegger, por mais que seja rigorosa a

exposição de Jünger do fenômeno do niilismo, ela se movimentará no espaço de um determinado aspecto. Segundo Heidegger, a experiência primordial que suporta e perpassa a descrição do niilismo em Jünger foi, como sabemos, a Primeira Guerra Mundial, onde a condição determinante era o número e o poder intensificado das armas e de sua produção nas indústrias armamentistas. Com isso, o ente em sua totalidade mostra-se a Jünger a partir da metafísica da *vontade de poder* explicitada por Nietzsche. No niilismo da era tecnológica, a *vontade de poder* mobiliza a humanidade com o propósito de ampliar o próprio poder através da transformação do planeta numa titânica fábrica. Nesse sentido, Heidegger menciona que nenhuma das tentativas que se situaram contra o niilismo conseguiram abordar sua essência, ao contrário, simplesmente buscam restabelecer o que predominou até agora, ou seja, o próprio niilismo. Mas em que consistiria a essência do niilismo numa perspectiva heideggeriana? Para Heidegger, o niilismo abrange sua essência ao mobilizar todos os efetivos humanos, ao surgir em toda parte, quando nada mais se afirma como exceção, pois ele já se tornou a situação normal.

Heidegger marca sua posição em relação a Jünger, mostrando que somente podemos pensar sobre a essência do niilismo, abrindo primeiro o caminho que envia a uma discussão do sentido do ser. Entretanto, a pergunta pelo sentido do ser cai no esquecimento se ela não abandona a linguagem da metafísica, que impede que se pense a pergunta pelo sentido do ser. A metafísica é a história na qual o ser mesmo caiu no esquecimento. Isso não significa decididamente dizer que a metafísica nunca colocou a pergunta sobre o ser. O problema é que o modo originário de a metafísica colocar a pergunta sobre o ser acaba sempre por trazer à tona um primado do ente sobre o ser vigente na colocação mesma dessa pergunta. Para Heidegger, seria necessário, pois, recolocar em discussão a essência do niilismo. Jünger, por sua vez, sustenta que somente o niilismo conseguiria ajudar a abrir e preparar um âmbito livre, no qual pudesse ser experimentado o que ele denomina de uma nova volta do ser. Heidegger interroga se não se dá o contrário: apenas uma nova volta ao ser traz o momento oportuno para o cruzamento da linha, ou seja, para a superação do niilismo? (Heidegger, 1969, p. 39). Dito de outro modo: para Jünger, tratava-se, então, de pensar como, no âmbito de um ser determinado pelo

desenvolvimento persistente de um processo de mobilização, seria possível ao homem ser livre; já no posicionamento de Heidegger, estabelecendo aqui um ponto de confrontação, tratava-se de pensar a possibilidade de despertar a liberdade e o poder da *essência* do homem – o *Dasein* –, não a liberdade e o poder do homem. O *Dasein* não está apenas situado na região crítica da linha. Ele mesmo é, mas não para si, e absolutamente não por si mesmo, esta região, ou seja, a linha. Seguindo sua análise, Heidegger não pensa a linha como algo que está diante do homem e pode ser ultrapassado. Portanto, em vez de tentarmos superar o niilismo, precisamos primeiramente penetrar em sua essência. O caminho para esse ingresso na essência do niilismo possui o caráter de um regresso para aquele lugar a partir do qual a metafísica acolheu e conserva sua origem.

Heidegger finaliza sua carta a Jünger, observando que a análise que este faz da superação da linha complementa-se com sua discussão sobre a linha. Ambos buscariam exercitar o pensamento no sentido de uma superação do niilismo, ainda que sob aspectos distintos: enquanto para Jünger, a superação da linha promoverá uma volta ao ser; para Heidegger, apenas uma volta ao ser, promoverá as condições para uma efetiva superação do niilismo. Ainda vale salientar que Jünger encontrava a possibilidade de uma superação da “linha” na interioridade do singular, irredutível a qualquer poder de mobilização pertencente ao domínio da técnica. Para tanto, em face da situação do niilismo, na qual se realizou uma redução a todos os níveis, isso necessitaria que o lugar de nossa morada, a terra, permanecesse selvagem, quer dizer, salva. A este território desabitado, onde o homem, enquanto pessoa singular, pode ainda, e sempre poderá “ficar a sós consigo mesmo”, Jünger chama de “selva” – enfatizando o seu caráter de irredutibilidade. Ou seja, é na pessoa singular que se encontra a “selva” e o “bosque virgem”, que são formas originárias. Para o Jünger de *Über die Linie*, numa confrontação com os seus textos dos anos 30, é então a partir da presença indestrutível da selva, a partir da permanência de uma liberdade irredutível ao serviço, à participação e à mobilização, e da interioridade singular que a sustente, que a linha pode ser ultrapassada (Sá, 2008, p. 39).

Ao deserto solitário que constitui a selva jüngeriana, contrapõe Heidegger uma *clareira* (*Lichtung*) fundada no próprio ser. Jünger tentara encontrar na interioridade do homem um espaço

inacessível ao poder de uniformização e planejamento da mobilização total. Heidegger, pelo contrário, tenta agora pensar a essência do homem como um *ethos*, como uma “morada”, um “habitar”. É com a questão do habitar que Heidegger encerra sua investigação sobre a técnica. Do seu ponto de vista, habitar consiste, sobretudo, em ser e estar sobre essa Terra, no modo de um resguardar. Isso é ressaltado numa passagem de *Construir, Habitar, Pensar*: não habitamos porque construímos, mas construímos à medida que habitamos (Heidegger, 2002, p. 127), ou seja, à medida que resguardamos. Portanto, mostra que a noção de habitar, pensada neste texto, remete para um âmbito que ultrapassa o seu sentido usual, entendido não no sentido de um mero comportamento humano, pautado numa relação de meio para fim, mas, habitar, enquanto resguardar, diz algo mais decisivo. O mesmo é ser e habitar. O homem é habitando, não na opacidade e solidão da selva de Jünger, mas no aberto da clareira. O homem é, na sua finitude e no seu habitar, a própria linha, de que esta finitude intransponível não pode ser ultrapassada e de que é ao não ultrapassar a “linha” que instaura nossa morada, que, sobretudo, se manifesta para o homem uma outra relação/possibilidade com o ser.

## Referências

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e conferências*. 2. ed. Tradução de Emmanuel C. Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 125-141.

\_\_\_\_\_. Die Frage nach der Technik. In: HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 05-36 (GA 7).

\_\_\_\_\_. *Sobre o problema do ser*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

\_\_\_\_\_. Que é metafísica? In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005, pp. 51-73.

\_\_\_\_\_. Überwindung der Metaphysik. In: HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 67-98 (GA 7).

\_\_\_\_\_. *Zu Ernst Jünger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004 (GA 90).

JÜNGER, Ernst. A mobilização total. *Revista Natureza Humana*, jan.-jun., pp. 189-216, 2003.

\_\_\_\_\_. *O trabalhador: domínio e figura*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 2000.

\_\_\_\_\_. Sobre a linha. Tradução de Marco A. Werle. *Cadernos de Tradução*, n. 3, pp. 40-74, 1998.

\_\_\_\_\_. *Über den Schmerz*, Essays I, vol. V. Estugarda: Ernst Klett Verlag, s. d.

SÁ, Alexandre Franco. *A política sobre a linha: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a confrontação sobre a era do niilismo*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

ZIMMERMAN, Michael E. *Confronto de Heidegger com a Modernidade: tecnologia, política e arte*. Tradução de João Souza Ramos. Lisboa: Piaget, 1990.



Esta obra foi composta com tipografias Cambria 11  
e impresso nas oficinas gráficas da Editorial Rotermund,  
com papel off-set 75g e capa em papel Cartão Supremo 250g,  
acabamento Prolan.

Os livros da Editora LiberArs são impressos  
com papel oriundo de áreas de reflorestamento  
planejado e de empresas ambientalmente responsáveis.