

# Heidegger

Coleção XVI Encontro ANPOF

*Organizadores*

---

**Marcelo Carvalho  
Edgar Lyra**



ANPOF

## **ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

### **Diretoria 2015-2016**

Marcelo Carvalho (UNIFESP)  
Adriano N. Brito (UNISINOS)  
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)  
Antônio Carlos dos Santos (UFS)  
André da Silva Porto (UFG)  
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)  
Maria Isabel de Magalhães Papa-Terra Limongi (UPFR)  
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)  
Edgar da Rocha Marques (UERJ)  
Lia Levy (UFRGS)

### **Diretoria 2013-2014**

Marcelo Carvalho (UNIFESP)  
Adriano N. Brito (UNISINOS)  
Ethel Rocha (UFRJ)  
Gabriel Pancera (UFMG)  
Hélder Carvalho (UFPI)  
Lia Levy (UFRGS)  
Érico Andrade (UFPE)  
Delamar V. Dutra (UFSC)

### **Equipe de Produção**

Daniela Gonçalves  
Fernando Lopes de Aquino

### **Diagramação e produção gráfica**

Maria Zélia Firmino de Sá

### **Capa**

Cristiano Freitas

---

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

H362 Heidegger / Organizadores Marcelo Carvalho, Edgar Lyra. São Paulo :  
ANPOF, 2015.  
306 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia  
ISBN 978-85-88072-29-9

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 2. Filosofia alemã I. Carvalho,  
Marcelo II. Lyra, Edgar III. Série

---

CDD 100

## COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

### Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)  
Jovino Pizzi (UFPEl)  
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)  
Leonardo Alves Vieira (UFMG)  
Lucas Angioni (UNICAMP)  
Luís César Guimarães Oliva (USP)  
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)  
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)  
Luiz Rohden (UNISINOS)  
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)  
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)  
Maria Aparecida Montenegro (UFC)  
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)  
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)  
Marilena Chauí (USP)  
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)  
Milton Meira do Nascimento (USP)  
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)  
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)  
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFMS)  
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)  
Ricardo Bins di Napoli (UFMS)  
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)  
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)  
Sandro Kobol Fornazzari (UNIFESP)  
Thadeu Weber (PUCRS)  
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

## **Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF**

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

*Diretoria da ANPOF*

### **Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro**

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

# Sumário

|   |     |
|---|-----|
| A Experiência fática da vida e fenomenologia da religião segundo Martin Heidegger<br><i>Claudiléia Cavalheiro Julião</i>  | 9   |
| O surgimento da verdade no primeiro Heidegger como crítica a escola kantiana<br><i>Fábio Augusto do Império</i>   | 18  |
| Transcendência e intencionalidade na compreensão temporal do ser em Heidegger<br><i>Irlim Corrêa Lima Júnior</i>  | 28  |
| Uma possível Inconsequência no Conceito de Finitude em Martin Heidegger<br><i>Gelson Antonio Lopes Júnior</i>   | 43  |
| As presunções epistêmicas na fenomenologia de Heidegger<br><i>Fábio François Mendonça da Fonseca</i>  | 57  |
| Mac Dowell Como Heidegger descobriu a perspectiva ontológica da existência?<br><i>João Augusto Anchieta Amazonas</i>  | 70  |
| Finitude e natureza na abordagem hermenêutico-fenomenológica de Martin Heidegger<br><i>André Luiz Ramalho da Silveira</i>   | 87  |
| Heidegger e o problema da Metafísica<br><i>Alexandre de Oliveira Ferreira</i>   | 104 |
| Meditação em torno da essência da Metafísica<br><i>Affonso Henrique Vieira da Costa</i>   | 111 |
| O cuidado no Heidegger dos anos 20<br><i>Rogério da Silva Almeida</i>   | 120 |
| A arte como verdade histórica<br><i>Thiago Gandra do Vale</i>   | 141 |
| Arte e história do ser: a conferência “A Origem da Obra de Arte” e algumas considerações sobre o caminho do pensamento de Heidegger<br><i>Luciana da Costa Dias</i> | 152 |

|  |     |
|--|-----|
| O abandono e o esquecimento do ser nos <i>Beiträge zur Philosophie</i><br>de M. Heidegger<br><i>Daniel Rodrigues Ramos</i>       | 163 |
| Terra, mundo e verdade: a obra de arte como uma ponte entre<br>Hölderlin e Heidegger<br><i>Solange Aparecida de Campos Costa</i> | 176 |
| A existência em um mundo coisificado: Uma abordagem sobre a técnica<br>contemporânea<br><i>Andre de Sousa Silva</i>              | 194 |
| Heidegger: passos para uma topologia<br><i>Laurenio Leite Sombra</i>   | 207 |
| Técnica Moderna como Modo de Desvelamento de Ser: Heidegger<br>e a Questão da Técnica<br><i>Leidiane Coimbra</i>                 | 218 |
| Em torno da <i>Mimesis</i> : Arte e verdade entre Heidegger e Gadamer<br><i>Cecilia Mendonca de Souza Leao Santos</i>            | 228 |
| Heidegger e Platão: os conceitos de <i>alétheia</i> e <i>pólemos</i> na República<br><i>Thayla Magally Gevehr</i>                | 247 |
| Heidegger, da fenomenologia à recepção da filosofia<br>transcendental de Kant<br><i>Flávio de Oliveira Silva</i>                 | 269 |
| O extramundano e o horror no pensamento de Heidegger<br><i>Wagner Bitencourt</i>   | 282 |
| “Oposicionalidade e Objetividade em Heidegger e Cassirer”<br><i>Adriano Ricardo Mergulhão</i>                                    | 290 |

# A experiência fática da vida e fenomenologia da religião segundo Martin Heidegger\*

**Claudiléia Cavalheiro Julião**

*Pontifícia Universidade Católica de Campinas*

Greschat<sup>1</sup> descreve três abordagens clássicas da fenomenologia da religião: a primeira, construída por Gerardus van der Leeuw, o qual publicou o livro *Introdução à fenomenologia da religião*, em 1924 e *Fenomenologia da religião*, em 1933; a segunda, por Friedrich Heiler, em 1967; e a terceira, em 1969, por Geo Widengren<sup>2</sup>. Após essa descrição ele lança um desafio e um questionamento em que:

Duvido que entre os cientistas da religião contemporâneos alguém que esteja motivado a retomar a mesma tarefa sob uma nova perspectiva. Pelo contrário, já faz algum tempo que cientistas da religião constataram a morte da fenomenologia da religião. Será que a disciplina está apenas passando por um sonho intermediário até que traga novos frutos?<sup>3</sup>

---

\* Este trabalho, apresentado na sessão temática Heidegger, aqui adaptado para sua publicação, trata-se de um projeto de mestrado originalmente aprovado pelo programa de mestrado em Ciências da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas).

<sup>1</sup> Hans-Jürgen Greschat, professor emérito de História da Religião na Universidade de Marburgo, Alemanha.

<sup>2</sup> Cf. GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* São Paulo, Paulinas, 2005, p.136-139. Cabe ressaltar que Friedrich Heiler, professor da Universidade de Marburgo, lançou, em 1961, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (*Formas de manifestação e essência da religião*); Geo Widengren, professor da Universidade de Uppsala, Suécia, publicou *Religionens värld* (*O mundo da religião*), já em 1945, embora esta obra só tenha sido traduzido para o alemão em 1969 sob o título *Religionsphänomenologie* (*Fenomenologia da religião*).

<sup>3</sup> Idem, p.142.

Não temos a pretensão de responder ao desafio do Greschat, mas o curso ministrado por Martin Heidegger sob o título *Fenomenologia da vida religiosa* começou a tornar-se objeto de estudo no Brasil há alguns anos, pois antes mesmo de ser traduzido para o português e publicada em 2010, já haviam sido realizados alguns estudos. Contudo, com o crescente interesse pelo estudo desta obra, ser que a fenomenologia da religião está ganhando força neste século?

O presente projeto será mais uma oportunidade de investigar “a experiência fática da vida e a fenomenologia da religião segundo Martin Heidegger”, através da interpretação fenomenológica das epístolas paulinas, particularmente a Epístola aos Gálatas e as duas Epístolas aos Tessalonicenses, compreendendo a formulação da experiência fática da vida, que no caso coincide com experiência de vida de fé no Cristo. Com isso se faz necessário, num primeiro momento, contextualizar o caminho religioso e filosófico percorrido por Heidegger até 1920. Vamos constatar um período marcante na história, uma vez que os primeiros trabalhos surgem após a Primeira Guerra Mundial. Devemos considerar que diante da situação pós-guerra a sociedade alemã encontrava-se naufraga do verdadeiro sentido da existência humana, uma vez que já não há espaço para a racionalidade técnica, como o discurso positivista que pretendia construir uma sociedade ideal e governar racionalmente o curso da história. Diante disso, pensam alguns intelectuais, é necessário voltar a olhar a realidade, viver sua própria essência.

Podemos considerar que o curso ministrado por Heidegger provém da sua insatisfação<sup>4</sup>, surgida a partir deste período pós-guerra, da impotência da filosofia acadêmica<sup>5</sup>. Desta forma, a fenomenologia, enquanto caminho possível do entendimento do ser, não poderia mais partir da “contemplação” dos objetos, mas de um nível pré-teórico da “compreensão” da vida<sup>6</sup>. Faz-se pertinente averiguar a influência do pensamento de Dilthey<sup>7</sup> referente ao “histórico”, como também a

---

<sup>4</sup> Cf. CASALE, Carlos. La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina. In: *Teología y Vida*, Santiago, vol. 49, n. 01-03, p. 400ss, ene.-sep. 2008.

<sup>5</sup> PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 26.

<sup>6</sup> Idem, p. 71.

<sup>7</sup> Cf. CAPELLE, Dumont Philippe. *Filosofia y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 223.

contribuição fenomenológica de Edmund Husserl<sup>8</sup>. Apontar-se-á a relação que existe do pensamento de Kierkegaard<sup>9</sup>, que revela que a filosofia não é capaz de oferecer soluções gerais, pois sua função limita-se a indicar ao ser humano o caminho da ética, da religião e da existência.

Segundo Mac Dowell, Heidegger encontra no cristianismo medieval a síntese entre pensar e vida interior. E é a partir dessa experiência que ele irá explicitar as estruturas ontológicas paradigmáticas do fenômeno humano. O fato cristão lhe fornecerá não só a expressão do sentido da vida humana, que chama de “experiência fática”, mas também a convicção da importância fundamental da experiência como base do autêntico filosofar confirmado com sua adesão ao método fenomenológico.<sup>10</sup> Nesse sentido, Hebeche escreve que:

Heidegger pretendia abrir caminho para o solo originário da vida fática. E um dos modos de tratar desses fenômenos originários era por à mostra a vida fática do cristianismo primitivo, isto é, uma experiência de vida que não havia ainda sido encoberta pelo dogmatismo e pelas instituições religiosas<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010, p.53. Como também em MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de 'Sein und Zeit'*. São Paulo: Loyola, 1993, p.85: “O aflorar do tema da historicidade da vida no seu programa deve-se, provavelmente, à leitura de Dilthey. Como Husserl, Dilthey havia notado a originalidade da vida do sujeito, irredutível a qualquer objetivação. Entretanto, ao contrário do fundador da Fenomenologia, ele acentua, antes de tudo, a singularidade da vida, de tal modo, que a estrutura total do homem só pode ser colhida nas suas diversas manifestações históricas. Ao passo que Husserl pretende determinar a essência invariável dos atos intencionais de uma consciência absoluta e dos objetos por ela constituídos, Dilthey crê que a vida gera uma pluralidade de expressões e interpretações, condicionadas pelas épocas da história e pelas situações individuais. Destarte, não existe um sentido absoluto da vida, capaz de servir de objetivação. Entretanto, ao contrário do fundador da Fenomenologia, ele acentua, antes de tudo, a singularidade da vida, de tal modo, que a estrutura total do homem só pode ser colhida nas suas diversas manifestações históricas. Ao passo que Husserl pretende determinar a essência invariável dos atos intencionais de uma consciência absoluta e dos objetos por ela constituídos, Dilthey crê que a vida gera uma pluralidade de expressões e interpretações, condicionadas pelas épocas da história e pelas situações individuais. Destarte, não existe um sentido absoluto da vida, capaz de servir de norma para julgar as diversas concepções do mundo, surgidas no decurso da história”.

<sup>9</sup> ESCUDERO, J. Adrián. *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, Salamanca, 2000, p. 398.

<sup>10</sup> FLORENTINO Neto, Antonio (org.). João. *Heidegger e o Pensamento Oriental*. Uberlândia: EDUFU, 2012, p. 129.

<sup>11</sup> Volume 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21), editado por M. Jung e T. Regehly / 2. Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921) / 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, editado por C. Strube, 1995, XIV, 352 p

O curso ministrado no semestre de inverno de 1920-21, intitulado “Introdução à Fenomenologia da Religião”<sup>12</sup>, demonstra a capacidade de a filosofia fenomenológica acessar a experiência fática de vida do cristão originário presente e tematizado nas epístolas paulinas. Assim, a experiência da vida religiosa é formulada sobre novas bases, ou seja, não se pretende fazer teologia, mas sim explicitar a experiência fática da vida<sup>13</sup>.

Diante disso, podemos perguntar-nos: como Heidegger coloca à mostra a vida fática? No segundo momento desta pesquisa, buscar-se-á mostrar a formulação da experiência da vida fática<sup>14</sup>. “Experiência” (*Erfahrung*) designa um acontecimento exterior, mas que é apropriado por quem o experiencia. Heidegger entende como a atividade que experiência e aquilo que é experimentado. Já o termo “fático” (*faktisch*) refere-se ao modo de ser da vida de cada qual, ou seja, descreve a imediatidade da experiência de vida. Nesse sentido, vida fática e pensamento se articulam, isto é, a origem da filosofia é a vida fática mesma. Com a expressão vida fática Heidegger refere-se, então, à existência histórica concreta de cada qual, tal como ela acontece cotidiana, imediata e pré-teoricamente, ou seja, a experiência de vida fática é o modo próprio de ser do humano viver e realizar-se.

---

<sup>12</sup> Id., p. 14.

<sup>13</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010, p. 61.

<sup>14</sup> Heidegger define a faticidade na *Introdução à fenomenologia da religião*. Eis como ele mesmo a define: “Experiência designa: 1) ocupação que experimenta; 2) o que é experimentado através dela. [...] uma vez que o experimentar mesmo e o experimentado não devem ser colocados como coisas uma ao lado da outra.

‘Experimentar’ não significa ‘tomar conhecimento’, mas o ‘confrontar-se com’ [*Sich-Auseinander-Setzen mit*] o que é experimentado, o ‘afirmar-se’ [*Sich-Behaupten*] das formas experimentadas.

Fático não significa realidade natural, não significa determinação causal e nem coisa concreta. O conceito fático não alcança seu significado a partir de determinado pressupostos da teoria do conhecimento, uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito do ‘histórico’.

Em Heidegger, podemos ler também: “A experiência fática da vida é qualquer coisa totalmente peculiar. A experiência da vida é mais do que mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta.”

Vattimo, filósofo italiano e que tem procurado compreender as ideias heideggerianas dos anos pós-guerra, escreve:

o conceito de *faktische Lebenserfahrung* não derive da presunção da experiência religiosa, e da específica experiência cristã, como modelo de uma autêntica radicalização filosófica. É de fato, talvez acima de tudo, a experiência religiosa aquela que não pode se dar a não ser como um empenho pessoal, como resposta que não pode constitutivamente se limitar à consideração objetiva de um conteúdo.<sup>15</sup>

Heidegger interpreta as epístolas paulinas, a fim de compreender a vida fática do apóstolo tal como se apresenta a partir dele mesmo e não a partir de teorias já previamente concebidas. Sendo assim, a análise fenomenológica de Heidegger será de suma importância para a Ciências da Religião, pois revela indiretamente que na experiência religiosa há uma relação profunda do homem com Deus a partir da própria experiência significativa de vida.

Heidegger mostrará como a fenomenologia da religião revela aspectos desse fenômeno diferentemente da filosofia da religião e teologia nos idos daqueles anos, ainda sob certa influência da fenomenologia husserliana. Assim, apoiado em análise textual das epístolas paulinas, Heidegger apresenta a situação de vida do apóstolo Paulo. Consiste, pois, numa investigação filosófica de caráter fenomenológico a respeito do fenômeno religioso em sua faticidade. Heidegger vê no Evangelho uma exposição derivada da faticidade, uma vez que – segundo ele – é nas epístolas que se encontra o relato da experiência fática originária da vida religiosa<sup>16</sup>.

Portanto, o eixo central desta pesquisa corresponde à análise das epístolas, com duplo objetivo: primeiro, de ter acesso à hermenêutica da facticidade realizada por Heidegger e, segundo, de analisar o método da fenomenologia aqui proposto, pois é através delas que se desenvolve o acesso à fenomenologia da religião. Contudo, por qual epístola Heidegger começa a analisar e por quê? Constatamos que Hei-

---

<sup>15</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*: por um cristianismo não religioso. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004, p.154.

<sup>16</sup> HEIDEGGER. Op. cit., p. 74.

degger interpreta primeiramente a Epístola aos Gálatas<sup>17</sup>, devido ao encerramento do relato histórico de Paulo sobre a sua conversão, uma vez que ele escreve sobre suas tribulações e missão, revelando que não há um sujeito que entra em contato com esses acontecimentos, ou seja, tais acontecimentos são o próprio apóstolo. Sendo assim, a Epístola aos Gálatas é um primeiro passo na direção de conhecer a situação de vida do apóstolo. O contexto vital de Paulo é a única referência a ser seguida na interpretação que se compromete a tornar visível o fenômeno da vida fática cristã a partir do que o apóstolo apresenta e não a partir de teorias sobre as epístolas.

Dessa maneira, a tarefa de Heidegger, no primeiro momento da interpretação fenomenológica, é afastar interpretações prontas, para que o conflito que Paulo vive entre a fé e a lei mosaica possa evidenciar-se em si mesmo. Esse conflito é determinante para a compreensão das demais epístolas, pois é nele que se apresenta a tensão que caracteriza a experiência de vida fática cristã do apóstolo. Nestes termos, percebe-se que Heidegger propõe algo totalmente original e que certamente já o distancia significativamente de seu mestre Husserl. Sua intenção é, pois, abrir um novo acesso ao Novo Testamento: “É necessário ver Paulo, sua luta com a paixão religiosa, em sua experiência como apóstolo, na luta entre lei e fé. Esta oposição não é definitiva, mas provisória. Fé e lei são duas vias especiais de caminhos salvíficos.”<sup>18</sup> Para isso, Heidegger divide a Epístola aos Gálatas em três partes: “1) Demonstração da autonomia da missão apostólica de Paulo e sua vocação por Cristo; 2) Conflito entre lei e fé (primeiramente teórico e depois aplicado à vida); 3) Vida cristã como um todo, seus motivos e suas tendências em termos de conteúdo.”<sup>19</sup>

Já nas Epístolas aos Tessalonicenses<sup>20</sup>, Heidegger busca entender primeiramente a situação de Paulo ao escrever para a comunidade de Tessalônica, formulando o filósofo as seguintes questões: “Qual a situação na qual se encontra Paulo ao escrever a Epístola aos Tessalo-

<sup>17</sup> Gálatas, pertencente a comunidades de Pisídia evangelizada por Paulo (cf. At 13,22; 14,25; 16,1-3). Paulo escreve à comunidade porque está em perigo, uma vez que havia tensão e dúvidas já que alguns queriam voltar a valorizar as práticas judias.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, Op. cit., p. 62.

<sup>19</sup> Id., p. 62.

<sup>20</sup> Paulo chega a Tessalônica por volta dos anos 50. É uma cidade importante e capital de Macedônia (cf. At 17,1). É o texto mais antigo do Novo Testamento.

nicenses? Como se manifestam os tessalonicenses na vida de Paulo? Como lhe é dado o mundo compartilhado na situação da escrita da epístola?"<sup>21</sup>

O que marca Paulo e a comunidade tessalonicense é, segundo Heidegger, o *ter-se-tornado* (*Gewordensein*), o *saber e*, de certo modo, o *lembrar*. As exortações paulinas apontam constantemente para esta realidade. A comunidade tessalonicense é exortada a relembrar o *tornar-se* por meio de expressões como: "*Vós sabeis e vós lembrais*"<sup>22</sup>. Dessa maneira, percebe-se que as Epístolas aos Tessalonicenses oferecem mais elementos para Heidegger explicar a religiosidade cristã a partir dela mesma.

Nestas duas epístolas é proclamado que antes da ressurreição virá o Anticristo e somente quem estiver sóbrio e desperto saberá reconhecê-lo. Ser cristão é escolher estar desperto, ou seja, implica numa postura toda peculiar em relação à própria vida.

Depois de uma breve panorâmica do texto básico que orienta a pesquisa, podemos perceber que no decorrer do texto há questões temáticas a serem respondida pela presente pesquisa:

**A trajetória de Heidegger até a interpretação das cartas paulinas**

- Qual motivo levou Heidegger a ler Paulo?
- Será que nas epístolas paulinas encontramos o relato da experiência religiosa originária enquanto vida fática?

**A introdução ao método da fenomenologia da religião**

- Como se tem acesso a tal experiência do ponto de vista fenomenológico?

## REFERÊNCIAS BÁSICAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 7. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, Op. cit., p. 82.

<sup>22</sup> Id., p. 83.

\_\_\_\_\_. Fenomenologia e teologia. In: *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*: introdução à pesquisa fenomenológica. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Prólogo e tradução de Jorge Uscatescu. México: FCE, Siruela, 2006.

\_\_\_\_\_. *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Meu caminho para a fenomenologia*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais de metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

*THE GREEK NEW TESTAMENT*. Deutsche Bibelgesellschaft, D-Stuttgart 6th printing, 2002.

### **Referências complementares**

BARASH, JEFFREY. *Heidegger e o seu Século: Tempo do Ser, Tempo da História*. Tradução de André Nascimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

CASALE, Carlos. La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina. In: *Teología y Vida*, Santiago, vol. 49, n. 01-03, p. 399-429, ene.-sep. 2008.

CAPELLE, Dumont Philippe. *Filosofia y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

DILTHEY, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo*. (Biblioteca de filosofía). Tradução de Julián Marías. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.

\_\_\_\_\_. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Tradução de Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

EVANGELISTA, Paulo Eduardo Rodrigues Alves. *Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fática*. São Paulo: PUC-SP, 2008. (Dissertação de mestrado.)

ESCUADERO, J. Adrián. *El joven Heidegger*. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser. Salamanca: 2000.

- FERRANDIN, Jairo. *Faticidade e historicidade: a protorreligiosidade cristã como chave interpretativa da experiência fática da vida*. São Paulo: PUC-SP, 2010. (Tese de doutorado.)
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (org.). *Um olhar filosófico sobre a religião*. Aparecida: Ideias & Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Ontologia hermenêutica e teologia*. Aparecida: Santuário, 2011.
- MACDOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de 'Sein und Zeit'*. São Paulo: Loyola, 1993.
- HEBECHE, LUIS. *O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Unijuí, 2005.
- KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.
- OTT, HUGO. *Martin Heidegger a caminho da sua biografia*. Lisboa Instituto Piaget, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger". In: *Heidegger o el final de la filosofía*. 1993. <<http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/ott.htm>>. Acesso em 22/10/2013.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: Um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.
- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SANCHEZ, R. PAULO. *Experiencia de la vida y fenomenología den las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*. Madri: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- TOLEDO, Daniel S. Traços hermenêuticos para a compreensão do fenômeno do sagrado em Heidegger. In: *Kínesis*, vol. III, nº 05, Julho 2011, p. 198-224.

# O surgimento da verdade no primeiro Heidegger como crítica a escola kantiana

**Fábio Augusto do Império**

*Universidade Estadual de Londrina*

## INTRODUÇÃO

Em uma conferência proferida em 1930, intitulada *A essência da verdade*, Heidegger coloca como eminente a necessidade de pensar o conceito de verdade enquanto tal, ou seja, pensar acerca da essência da verdade. Sua concepção está pautada em um princípio da fenomenologia, que compreende algo como o que se mostra em si mesmo. O conceito de verdade heideggeriano, revela, por um lado, uma concepção de verdade inovadora na história da filosofia, e, por outro, um tanto problemática e radical, pois o filósofo rejeitou a verdade no sentido de uma teoria do conhecimento ou do juízo, julgando que tradicionalmente a verdade foi pensada de forma vazia e universal.

Sendo assim, podemos indagar algo no seguinte sentido: quais são os motivos que Heidegger tem para colocar o problema da verdade em bases tão diversas da tradição filosófica? Ou seja, como surge o conceito de verdade em *Ser e Tempo*? Com quem o filósofo está discutindo? A hipótese aqui levantada, é que o surgimento do conceito de verdade em *Ser e Tempo* é uma resposta ao conceito de verdade em Kant, que baseou a verdade em uma relação de concordância do conhecimento com o objeto.

A hipótese de trabalho deste artigo se fortalece ao olharmos, por exemplo, para as palavras de Ernildo Stein, que diz:

Esse projeto filosófico é uma Analítica Existencial, cuja intenção é se confrontar consigo mesmo, com a sua interrogação filosófica, no contexto da história da filosofia, sobretudo com três grandes tradições: a tradição kantiana, a cartesiana e a aristotélica. Esse confronto tem como guia fundamental a obra de Kant. É justamente essa obra que dá a Heidegger um motivo básico para a discussão da questão da verdade (STEIN, 2006, p. 19).

E ainda complementa:

Esse motivo básico é o de que é necessário retomar, ali em 1927 e ao redor, a discussão dos neokantianos em torno da questão de se existe um tipo de verdade que não é apenas verdade das proposições, verdade simplesmente do proferimento de sentenças, mas uma verdade que seja vista como condição de possibilidade para podermos entender o que é propriedade (verdadeiro e falso) de uma proposição. Essa é a questão: uma espécie de verdade fundante. Uma verdade que nos dê, como depois Heidegger dirá, as condições transcendentais de verdade (STEIN, 2006, p. 19).

Crítica de Heidegger a tradição metafísica da verdade

Heidegger julgou que a tradição metafísica da verdade (de Platão até Nietzsche) não se preocupou com a essência da verdade, mas apenas com a verdade em vários modos de ser, a partir de diferentes relações de concordância, correspondência ou adequação. Diz ele:

A pergunta acerca da essência da verdade não se preocupa com o fato de a verdade ser respectivamente uma verdade da experiência prática da vida ou a de um cálculo econômico, a verdade de uma reflexão técnica ou de uma prudência política; ou mais especialmente com o fato de a verdade ser uma verdade da pesquisa científica ou da criação artística, ou mesmo uma verdade oriunda da meditação filosófica ou da fé religiosa. A pergunta acerca da essência afasta-se de tudo isto e dirige seu olhar para aquilo que unicamente caracteriza toda “verdade” enquanto tal (HEIDEGGER, 2008a, p. 189).

Fica claro que as indagações de Heidegger nos querem conduzir a pensar a verdade de uma maneira totalmente nova, pois não vão de encontro a algo da nossa experiência prática, de algo que julgamos uni-

versalmente aceito por ter uma base científica, nem mesmo indica algo sobre as nossas crenças particulares. Elas parecem chamar a atenção para algo anterior a isso tudo, que ao mesmo tempo também é pertinente de ser indagado, pois segundo as análises do filósofo, teríamos esquecido de perguntar pela verdade enquanto tal, ou seja, é necessário colocar a questão de tal forma, sem condicioná-la a algo que estaria atrelado a uma noção de concordância, correspondência ou adequação. Desse modo então, Heidegger pretende levar as análises sobre a verdade a outro patamar, que obviamente não pertence a uma teoria do conhecimento.

Um questionamento fundamental em nossa investigação é: que “verdade” é essa enquanto ela mesma? Parece-nos muito mais fácil falar de tudo aquilo que a verdade não é, do que defini-la de um modo ou de outro. Diz Heidegger: “O que significa aqui “investigar sobre a verdade”, ciência da “verdade”? Será que, nessa investigação, a verdade é tratada como tema no sentido de uma teoria do conhecimento ou do juízo? Certamente não, pois “verdade” significa o mesmo que “coisa”, “o que se mostra em si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 283).

A verdade tem o mesmo significado do primeiro sentido da expressão fenômeno como apresentado anteriormente, isto é, “o que se mostra em si mesmo”. Ora, se verdade e fenômeno tem esse mesmo significado, então estamos falando do fenômeno da verdade num sentido originário. Segundo o filósofo: “Se *verdade* encontra-se, justificadamente, num nexos originário com o ser, então o fenômeno da verdade remete ao âmbito da problemática ontológica fundamental” (HEIDEGGER, 2012, p. 283).

A preocupação de Heidegger advém do fato de a verdade ter sido interpretada por diferentes perspectivas. Com isso, a essência da verdade ficou oculta na tradição metafísica, perdida e esquecida por uma série de interpretações que dizem aquilo que a “verdade” enquanto tal não é. Ou melhor dizendo, de fato não falaram sobre a verdade, apenas construíram uma série de definições errôneas, ocultando a verdade em seu sentido originário, isto é, a tradição metafísica da verdade não se ocupou com a verdade enquanto tal, por isso ela foi interpretada em várias relações de adequação entre os entes.

O discurso acerca da crítica ao conceito tradicional de verdade não se trata de depreciar a tradição ou tratá-la de forma pejorativa,

mas sim reinterpretá-la, para então propor um novo tipo de análise. Erroneamente podemos julgar que Heidegger simplesmente desconsidera a tradição metafísica de verdade, como se não fosse importante dialogar com ela, vendo em que medida pensou o conceito de verdade. Certamente não é o esse o caso, pois o filósofo dialoga a todo instante com seus antecessores, considerando a relevância do que foi construído até então. Sobre isso, Stein ressalta que:

Os dois elementos decisivos são, por um lado, a intenção de Heidegger de criticar a questão da verdade tradicional, não no sentido pejorativo, e, por outro, sobre essa crítica desenvolver alguns aspectos da verdade como ele pensa que ela deva ser desenvolvida, depois dos 25 séculos da História da Filosofia e dos 40 parágrafos de *Ser e Tempo*. Sem dúvida nenhuma, uma empresa gigantesca, mas, certamente, inteiramente inovadora, na medida em que Heidegger baseia a questão da verdade sobre a característica, que é um dos existenciais fundamentais do *Dasein*, que é a *Erschlossenheit*, traduzido por *revelação* (...) (STEIN, 2006, p. 21).

Um desses diálogos de Heidegger com a tradição acontece a partir da obra de Kant. Como vimos no início deste artigo, a obra de Kant se torna um dos principais motivos para Heidegger discutir a questão da verdade em *Ser e Tempo*.

### O CONCEITO DE VERDADE EM KANT

Que definição Kant oferece para o conceito de verdade? Segundo ele: “A definição nominal do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto [...]” (KANT, 2001, p.92). E reafirma em outra passagem: “Mas a verdade repousa na concordância com o objeto e, por conseguinte, em relação a esse objeto, os juízos de todos os entendimentos devem encontrar-se de acordo [...]” (KANT, 2001, p. 649). Essa definição de verdade contida na *Crítica da razão pura*, revela uma teoria correspondentista da verdade em Kant. O efeito de corresponder significa justamente essa relação de concordância ou conformidade, onde o juízo se encontra em acordo com o objeto.

A verdade enquanto correspondência não é uma concepção inovadora na história do pensamento ocidental, ela está contida em vários

momentos da tradição filosófica, sendo a concepção mais aceita do que seja a verdade. Além disso, a teoria correspondentista da verdade é a mais antiga entre todas, estando delineada inclusive já em Aristóteles.

Ademais, independentemente do grau inovador da questão, se tratando ou não de ser a concepção mais aceita sobre a verdade, talvez Kant nem esteja tão preocupado com o conceito de verdade, a ponto de discuti-lo profundamente, com o intuito em oferecer uma resposta inovadora em relação ao que já foi proposto por outros pensadores. Aliás, ao definir o conceito de verdade como a concordância do conhecimento com o seu objeto, Kant trata a definição como algo já admitido e pressuposto. O que isso significa? Seria tão óbvio que a verdade consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, que tal definição se configuraria como algo já pressuposto e admitido tradicionalmente. Sobre disso, Loparic diz: “Kant não vai muito além de dizer que a verdade é a concordância (Übereinstimmung) entre o conhecimento com o seu objeto (B 82, 296)” (LOPARIC, 2002, p. 24).

### O CONCEITO DE VERDADE EM *SER E TEMPO*

Heidegger diz: “Só “se dá” verdade à medida que e enquanto a presença<sup>1</sup> é” (HEIDEGGER, 2012, p. 298). Mas o que isso significa? Heidegger está dizendo que a verdade está condicionada ao *Dasein*, ou seja, ela é finita, pois o *Dasein* é finito. O filósofo está afirmando que não há verdade fora do *Dasein*, isto é, não existem verdades eternas. Se não há verdades eternas o conhecimento fica restrito a duração da existência do *Dasein*, tornando-se também finito. Sobre isso, Stein diz: “Essa foi certamente, nos anos 20, a afirmação mais escandalosa pronunciada por um filósofo, ainda mais por um filósofo estreante. E foi em 29, na discussão que houve em Davos, na Suíça, com Cassirer, o ponto fundamental de discórdia e de debate” (STEIN, 2006, p. 20). E ainda “Essa ideia da verdade finita é o que faz com que Heidegger afirme que nem sempre precisou existir a verdade, nem sempre existirá a verdade, a verdade é relativa ao *Dasein*, não existem verdades eternas” (STEIN, 2006, p. 25).

---

<sup>1</sup> *Presença* é o mesmo que *Dasein*. Tal palavra foi adotada na tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback.

Essa concepção totalmente inovadora de entender a questão da verdade, desperta evidentemente alguns incômodos, pois vai em direção contrária a toda uma tradição do pensamento filosófico, quando afirma que a verdade está condicionada a existência do *Dasein*. Mas afinal, como compreender essa afirmação que coloca em xeque toda uma tradição do pensamento filosófico? De certa forma, Heidegger afirma que a verdade não existe por si só, de maneira independente e única, isto é, ela precisa ser desvelada por esse *Dasein*.

Isso implica a dizer que a verdade só é possível enquanto o *Dasein* existir, ou seja, ela está conectada ao *Dasein* de uma tal maneira que não é possível fora dele. A verdade “se dá” significa que ela se descobre, se mostra em si mesma, mas para isso ocorrer é necessário que haja um *Dasein* para retirá-la do encobrimento, pois ela só é possível nesse âmbito existencial de possibilidade. Acerca disso, Stein nos diz que:

Não se trata de provar a existência das coisas, de provar a existência do mundo, de dar uma longa explicação sobre o que é verdadeiro e falso, sobre o que pode ser verdadeiro e falso, mas, desde sempre, a questão da verdade está ligada ao *Dasein* e nós somos levados a pressupor o *Dasein*. Essa pressuposição da verdade na pressuposição do *Dasein* é inexorável, segundo Heidegger, se nós quisermos pensar com radicalidade a questão da verdade (STEIN, 2006, p. 21).

Esse é justamente o ponto fundamental que difere a concepção heideggeriana de verdade, da concepção kantiana de verdade. Com isso, o filósofo retira a verdade do campo das proposições, como se um ente correspondente a outro fosse a possibilidade de condição de verdade. Nesta concepção não há mais o caráter de concordância entre os entes, pois o que está em jogo é a própria verdade enquanto algo que se mostra ou não ao *Dasein*. A verdade só seria possível na condição de abertura, desencobrimento, ou seja, a verdade se mostra a medida que é descoberta. Diz Heidegger:

Antes da *presença* e depois da *presença* não havia verdade e não haverá verdade porque, nesse caso, a verdade não pode ser enquanto abertura, descoberta e descobrimento. Antes das leis de Newton serem descobertas, elas não eram “verdadeiras”; daí não se segue, porém, que fossem falsas nem que seriam falsas se,

do ponto de vista ôntico, nenhuma descoberta fosse mais possível (HEIDEGGER, 2012, p. 298).

E ainda complementa:

As leis de Newton, antes dele, não eram verdadeiras nem falsas. Isso não pode significar que o ente que elas, descobrindo, demonstram não existisse antes delas. As leis de Newton se tornam verdadeiras com Newton. Com elas, o ente em si mesmo se tornou acessível à *presença*. Com a descoberta dos entes, estes se mostram justamente como os entes que já eram antes delas. Descobrir assim é o modo de ser da “verdade” (HEIDEGGER, 2012, p. 298).

O exemplo das leis de Newton reafirma que não existem verdades eternas, uma vez que ela está completamente condicionada ao *Dasein*, que oscila entre a verdade e a não-verdade. Sobre isso, Stein argumenta: “Com a afirmação de verdade e não-verdade, o que Heidegger procura fazer é nos tirar a fantasia de um saber absoluto, de um saber absoluto, de um sujeito transparente, de um sujeito apoditicamente afirmado, que seja livre das condições históricas” (STEIN, 2006, p. 174).

Segundo Heidegger, a possibilidade que comprovaria que existem “verdades absolutas”, seria a demonstração que, durante todo a eternidade, o *Dasein* sempre existiu e continuará existindo. Diz ele: “Enquanto não houver essa prova, a proposição será apenas uma afirmação fantástica que não recebe nenhuma legitimidade apenas porque os filósofos geralmente nela “acreditaram” (HEIDEGGER, 2012, p. 298).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Notamos que a concepção de Heidegger é realmente inovadora, e por isso, alguns incômodos são decorrentes desse modo de pensamento. Como entender a possibilidade de uma verdade finita, como algo relativo a existência do *Dasein*? A impossibilidade de uma verdade absoluta, ou seja, independente por si mesma, acarreta consigo uma série de problemas para diversas concepções que o homem construiu e aprendeu como algo sólido.

Heidegger quer libertar a verdade da concepção proposicional como indicou a concepção kantiana, onde há simplesmente uma con-

cordância entre um ente e outro. Em seu modo de pensar, a verdade enquanto pautada numa relação lógica torna-se vazia, pois a única possibilidade de “verdade”, refere-se ao caráter existencial do *Dasein*.

Baseado no percurso feito neste artigo, gostaria de finalizá-lo levantando o seguinte questionamento: o conceito de verdade no “primeiro Heidegger” é uma concepção bem fundamentada como crítica a tradição metafísica da verdade, sobretudo a Kant? Esse questionamento se justifica levando em conta o inacabamento de *Ser e Tempo*, devido a insuficiência que representava a linguagem metafísica na visão de Heidegger.

Interpretar a filosofia de Heidegger é sem dúvida um dos grandes desafios no debate filosófico atual, cujos resultados estão sempre distantes de alguma unanimidade. Isso não é mérito, nem demérito para o filósofo, mas apenas um modo diferenciado de ver a filosofia. É certo que autores clássicos como Aristóteles, Descartes e Kant encontram seu lugar nas interpretações filosóficas, sem tantas desconfianças a respeito de seus propósitos. É certo também que com Heidegger não é assim, apesar de ser um autor irremediavelmente consolidado na história da filosofia, provavelmente o filósofo mais importante do século XX, seu pensamento desperta inúmeras interpretações acerca de seus propósitos e influências.

Talvez Heidegger precise de um pouco mais de tempo para ser compreendido e assimilado em sua totalidade, então poderíamos ficar um pouco mais seguros para dizer o que ele pretende com seus escritos. Além disso, talvez ainda nos falte o jeito certo de enxergar a filosofia heideggeriana, para então consolidarmos algumas bases mais sólidas.

## REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminho* / tradução de Enio Paulo e Ernildo Stein – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008A.

\_\_\_\_\_. *Parmênides* / tradução, Sérgio Mário Wrublevski; Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008B.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo* / tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ser e Verdade* / tradução: Emmanuel Carneiro Leão; Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

\_\_\_\_\_. *O meu caminho na fenomenologia* / tradução de Ana Falcato / Coleção textos clássicos de filosofia / Covilhã 2009.

\_\_\_\_\_. Coleção os Pensadores. *Heidegger*. Editora Nova Cultural Ltda. São Paulo, 1996.

*A filosofia entre nós*/ Org. José Crisóstomo de Souza. Ijuí: Ed. Unijui, 2005.

Aristóteles. *Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas*. Tradução Edson Bini/ Ed. 2005.

*A República de Platão* / J. Guinsburg organização e tradução. São Paulo: Perspectiva, 2006 – (textos; 19).

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger* / Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. – (Série Compreender).

COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. Editora Difel, 2002.

DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*; tradução Bernardo Barros Coelho de Oliveira. RJ: Jorge Zahar, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II*: tradução de Enio Paulo Giachini. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

Husserl, Edmund, 1859-1938. *Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de elucidação fenomenológica do conhecimento* / Edmund Husserl; seleção e tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campo Loparic. – São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão - 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Landin Filho, Raul Ferreira. *Evidência e verdade no sistema cartesiano* – São Paulo: Loyola, 1992.

Loparic, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant* – 2.ed. ver. – Campinas: Unicamp, Centro de lógica, epistemologia e história da ciência, 2002.

NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo* / Rio de Janeiro; Jorge Zahar – Ed, 2002.

*Os filósofos Pré Socráticos*. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa 1994.

Os pensadores Originários: *Anaximandro, Parmênides, Heráclito* / introdução Emmanuel Carneiro Leão; Tradução Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal* / tradução Lya Lett Luft – São Paulo: Geração Editorial, 2005.

Stein, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger/Existência em Heidegger e Tugendhat*/ Marcos Fanton – Ed. Unijuí, 2011.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Verdade. Lições introdutórias ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ernildo Stein. – Ijuí: Ed. Unijuí, 2006 – (Coleção filosofia).

TUGENDHAT, Ernest. Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem. Tradução de Mario Flei. Editora Unijui, 1992.

Tomás de Aquino, Santo. *Verdade e Conhecimento* / Santo Tomás de Aquino: tradução, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ZARADER, Marlene. Heidegger e as palavras da origem. Tradução João Duarte. Instituto Piaget, 1990.

# Transcendência e intencionalidade na compreensão de ser

Irlim Corrêa Lima Júnior

*Universidade Católica do Rio de Janeiro*

## INTRODUÇÃO

Em *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, preleção ministrada por Heidegger dois anos após a publicação de *Ser e tempo*, há uma importante mudança de foco com relação àquilo que constitui o ponto fulcral da determinação da essência humana. A analítica do ser-aí, que serve de fio-condutor em *Ser e tempo* para a recuperação da questão do ser em geral e a colocação do problema do tempo a partir dela, cede espaço nessa preleção de 1929 para que o relacionamento com o ente o que alcance o conceito-chave de formação de mundo, a fim de que se possa perceber sob um outro prisma aquilo que responderia pelo traço fundamental da essência humana, mas dessa vez de forma comparada. Por meio da posse e formação de mundo, o ser humano se distinguiria dos demais entes. Esta, porém, antes de se apresentar como uma espécie de atividade de sair por aí construindo coisas, modificando o habitat e a sociedade, mostra-se como algo ainda mais fundamental e que é condição *sine qua non* para todas as transformações possíveis que se possam efetuar: a relação com o ente enquanto ente.

Somente os seres vivos, diferentemente dos inanimados, podem ter acessibilidade ao ente, porquanto neles ocorra, através de estímulos e pulsões que caracterizam o fenômeno da vida, uma abertura ao meio que os envolve, o que faz com que algo lhes venha ao encontro, e com

isso possam de alguma forma corresponder comportamentalmente, ainda que não manifestem em geral consciência dessa relação.

Contudo, à diferença dos demais animais, que apenas possuem esse tipo de acesso condicionado ao ente, o ser humano mostra-se sendo aquele que se comporta a partir de e na transponibilidade de acessar o ente sob a possibilidade de compreendê-lo em seu próprio ser ente, isto é, acessando-o enquanto tal, segundo sua própria significação, seu próprio modo de ser, em sua qualidade entitativa. Isso significa, no fundo, que o ser humano é aquele ser que possui a capacidade de trazer o ente a seu próprio mundo, à esfera da possibilidade de se compreendê-lo enquanto ente. Este “enquanto”, assim, para Heidegger, carrega consigo muito mais do que a via de acesso à entidade do ente, mas, sobretudo, a posse de mundo e a sua formação, sem o que não se daria fenômeno algum de compreensão. No entanto, este enquanto aponta para algo que determina a essência humana de forma crucial: a linguagem, sem o que nenhuma compreensão seria viável.

## 1. LINGUAGEM E HORIZONTE

Posse e formação de mundo fundamentam-se em algo que nos primórdios do pensamento metafísico foi utilizado para caracterizar o ser humano, o *lógos*, a dimensão da linguagem, o elemento sem o qual nenhuma palavra se daria, nenhum discurso, nenhum significado... Em resumo, nenhum sentido. A linguagem, o *lógos*, é, portanto, a dimensão de doação de sentido, sendo justamente na e pela linguagem que os entes ganham sentido. Ao ganhar sentido, eles são trazidos ao mundo e no mundo se instalam. Acessar o ente enquanto tal significa trazê-lo ao mundo e, além disso, fazer a experiência de todas as coisas que se apresentam diante de nós como entes no interior do mundo, isto é, entes intramundanos. Mais do que isso, a linguagem inaugura o mundo:

O *λόγος* sob a forma do *λόγος αποφαντικός* é o poder de (*Vermögen zu*) *assumir uma atitude* que mostra o ente que mostra o ente; seja esta atitude desveladora (verdadeira) ou veladora (falsa). Este “poder” só é possível enquanto um tal poder se estiver fundado em um ser-livre para o ente enquanto tal. (...) Dito de maneira

sucinta, ο λόγος ἀποφαντικός só é possível onde a liberdade está.  
(HEIDEGGER, 2011, p. 434)

A linguagem revela-se um poder: poder de (*Vermögen zu*) assumir uma atitude. Como assim? Não nos parece no mínimo estranho que ao que Heidegger discerne como a essência da linguagem possa se atribuir um aspecto comportamental? Sim, claro. No entanto, precisamos perceber aqui que a linguagem não se deixa reduzir aquilo que é o próprio do campo linguístico. Linguagem aqui extravasa o corpo linguístico e é associada à liberdade humana. Graças à linguagem, o ser humano é livre para o ente enquanto tal. Significa aqui que a linguagem é a condição de possibilidade para a instauração do mundo, onde se pode dar tanto o desvelamento quanto o velamento, o aparecer do ente ou a sua refração. A linguagem é apofântica, isto é, ela é capaz de fazer mostrar, um deixar ver, em cujo seio ocorre uma abertura: abertura de mundo para o acesso ao ente enquanto ente. Por a linguagem liberar essa relação com o ente e fazer com que abertura de mundo se dê, ela vincula-se de modo essencial à liberdade. Liberdade e linguagem respondem pela dupla face desse poder de formação de mundo; se designam um poder de assumir uma atitude é porque determinam o homem não apenas em sua capacidade de compreensão, mas também de ação. É, por isso, que no interior da ideia de formação de mundo estará presente a estrutura de projeto, na qual o poder de compreensão possibilita de forma antecipatória a liberdade das atitudes e das ações, além das interpretações, significados e sentidos que sejam dados aos entes. É pela linguagem que liberdade em relação ao ente e mundo vêm a ser.

No entanto, o que significa mundo? Há uma passagem de *Meditações de Quixote*, de Ortega y Gasset, o qual, assim como Heidegger, foi aluno de Husserl, e que nos permite melhor compreender isso:

As árvores não permitem ver o bosque, e graças a isto que o bosque existe. A missão das árvores patentes é fazer latentes as demais, e só quando nos olhamos nos damos conta de que a paisagem visível está ocupando outras paisagens invisíveis, é que nos sentimos dentro de um bosque. A invisibilidade, o estar oculto, não é um caráter meramente negativo, e sim uma qualidade positiva que, ao derramar-se sobre uma coisa, a transforma, faz dela uma coisa nova. O bosque é o latente enquanto tal. (1967, p. 69)

Tal como o bosque em Ortega, mundo em Heidegger é o latente enquanto tal. Mundo não é ente, mas o enquanto que instala a possibilidade do ente adquirir sentido. Mundo, com efeito, não significa a reunião de todas as coisas existentes, o cosmos, mas sim a relação de remissão entre as coisas, umas às outras, bem como a significância de conjuntura total entre elas. Mundo é essa espécie de bosque “metafísico”, que permite como que em cada coisa com que nos deparamos, entremos numa teia de relações e entre uma totalidade invisível, que não podemos ver ou tocar, mas que nem por isso deixa de transformar ou atribuir um sentido às coisas de forma ainda mais fundamental no interior de onde nos encontramos. Cada ente particular, na medida em que entra em relação com o homem, vem a participar desse bosque de significação que é o mundo, o qual, no entanto, só pode ocorrer naquele ser que está de posse do mundo e que pode formá-lo.

Também se utilizando da imagem da mesma imagem a fim de exemplificar seu conceito de mundo, escreve Heidegger:

Aí precisamos naturalmente ter cuidado para não interpretamos o mundo segundo a analogia com a floresta. A única coisa que importa aqui é este ponto decisivo: em relação às árvores singulares e à sua aglomeração, a floresta é algo diverso. (...) Este algo diverso não é certamente nada que também se encontraria ao lado das muitas árvores como algo simplesmente dado. Ao contrário, ele é aquilo, a partir do que as muitas árvores se mostram como pertencentes a uma floresta. (...) Justamente este lugar, contudo, em que já sempre nos movimentamos, é o que designamos de início esquematicamente através da expressão “na totalidade”. Esta expressão não é nada além do que percebemos no *λόγος* como abertura pré-lógica do ente. Podemos dizer agora de modo totalmente genérico: *o estar-aberto pré-lógico para o ente*, a partir do qual todo e qualquer *λόγος* já precisa falar, sempre integra desde o princípio o ente “na totalidade”. Não compreendemos por esta integração o acréscimo ulterior de algo que até então estava faltando, mas sim a *formação prévia do “na totalidade”*. (2011, p. 446)

A advertência de Heidegger é que não tomemos essa analogia por demais ao pé da letra, como se a relação entre mundo e entes singulares pudesse ser absolutamente equiparado à entre floresta e

árvores. Todavia, ressalta que, assim como árvore e floresta são realidades diversas, assim também são mundo e entes singulares. Esse algo diverso que o mundo é se mostra como uma espécie de “lugar” onde já sempre nos encontramos e por onde nos deslocamos, lugar que nos aloca de antemão naquilo que ele nomeia pela expressão “na totalidade”. É a partir do mundo que temos lugar e nos relacionamos com esse na totalidade de que se constitui o bosque – a floresta – metafísico. Essa expressão remete a um “estar-aberto pré-lógico para o ente”. O que significa isso? Por pré-lógico Heidegger quer afastar quaisquer compreensões lógicas a respeito do *lógos*, da linguagem. Não se trata o fenômeno da linguagem humana de uma realidade originariamente enunciativa, judicativa, proposicional ou discursiva. Tudo isso são compreensões lógicas acerca do *lógos* e não nos deixa entrever a sua essência mais originária. Por isso é preciso alcançar a dimensão de sua essência anterior a essas interpretações derivadas e secundárias. O caráter pré-lógico da linguagem reside no aspecto apofântico do *lógos*, em que o fenômeno do fazer aparecer, do desvelar, está em jogo. Para Heidegger, a linguagem é a abertura de e para o mundo, onde o na totalidade tem lugar em direção ao ente. Nela se instala a “formação prévia” disso a que o homem é ontologicamente direcionado: o na totalidade.

Ao que, porém, pertence propriamente essa totalidade? Essa totalidade é aquilo com que o ser humano encontra-se em íntima relação, diferenciando-se dos animais. Se aos animais é possível o acesso ao ente, aos homens é reservada a transponibilidade ao ente enquanto tal, o que significa dizer: não somente a este ou aquele em sua especificidade, o ente singular, mas o ente de forma universal e global, o ente em sua entidade e em seu ser, na sua totalidade. É justo para onde esse lugar que o ser humano é transposto:

O ser-aí transcende, ultrapassa o ente. No entanto, ele não o faz apenas ocasionalmente, ele o faz antes, como ser-aí; e ele ultrapassa o ente (...) na totalidade. (...) compreensão de ser é transcender. Agora dizemos: transcender significa ser-no-mundo. (...) ao ser-no-mundo pertence a compreensão de ser. (HEIDEGGER, 2009, p. 326)

Poder ultrapassar o ente na totalidade não nos deve inculcar a ideia absurda de que ao homem pudesse ser possível o conhecimento da totalidade do que é real. Na verdade, tão-somente lança luz ao que deve ser percebido como traço fundamental da constituição da essência humana. A saber, que a espacialidade do seu ser já se encontra ontologicamente devassada por uma estrutura unitária de totalidade que se chama mundo. Como ser-no-mundo que cada ser humano é, ele se encontra lançado num emaranhado infundável de conexões e interações. Mundo é essa trama de possibilidades que vão se desdobrando e se encadeando à medida que elas se mostram em um horizonte. Essa forma de aparição em horizonte, que impõe à totalidade a cifra de não poder ser devassada inteiramente, reserva à totalidade da remissão de cada coisa que aparece a finitude própria da estrutura da experiência, que restringe ambas, totalidade e finitude, num entre de permuta e reciprocidade.

Esclarecendo: mundo possui a forma, afinal, de um horizonte. Somente sob essa forma é que podemos corretamente conceber os fenômenos de finitude da condição e da linguagem humanas e a experiência do ente na totalidade. Concebidas a partir dessa estrutura, devem ser de tal modo pensadas conjuntamente, de modo que uma se encontra entremeadada com a outra. A totalidade, então, jamais se mostrará totalitária, como se esgotasse em seu interior totalmente as possibilidades, mas carregará em si a finitude que é própria da condição humana. Por sua vez, a finitude humana está ontologicamente prenhe da totalidade que a perpassa como estrutura fundamental de remissão e de relação. Totalidade do ente e finitude humana são duas dimensões de uma mesma abertura pré-lógica, pela qual ser e linguagem manifestam a verdade.

O fenômeno do horizonte, que responde pela “forma” de mundo, pelo qual ao mesmo tempo o bosque é latente, mas também é o lugar onde nos encontramos, condiciona o acesso ao ente na totalidade à finitude apofântica do *lógos* e da compreensão de ser, os quais possuem condições espaço-temporais que lhes são próprias. O horizonte demarca, desta forma, uma circunscrição, um espaço-tempo onde o ente pode vir ao encontro. Esse espaço-tempo horizontal é esse na totalidade onde ente e ser-aí se encontram, a abertura para a mostraçã dos fenômenos, em relação aos quais a linguagem é um estar-aberto para manifestá-los

ou deixá-los vir. Contudo, na medida em que há um horizonte, essa totalidade nunca pode ser esgotada, já que sempre uma limitação é requerida. Mas, ainda assim, essas limitações não são determinadas peremptoriamente, fazendo com que o horizonte seja uma dimensão aberta a novas chegadas, possível de ser ampliada, alargada, explorada. Sem isso, por exemplo, a realidade humana não seria histórica. O processo, pois, de formação de mundo, característica fundamental do ser humano e que está ligado à manifestação da linguagem, é o da dinâmica de surgimento de horizontes, como mundo, e o de sempre ultrapassá-lo e ampliá-lo sendo o homem ser-no-mundo. Como formador de mundo, o ser humano é dotado do poder de (*Vermögen zu*) abrir, ampliar e explorar os horizontes do ser, em outras palavras, descobri-los. Como descobridor de horizontes, o ser-aí se encontra direcionado para o verdadeiro. O acontecimento desse descobrir e sua direcionalidade para a descoberta, aquilo para o que se direciona, lança seu sentido, consistem no fenômeno originário da verdade.

O ser-verdadeiro como ser-descobridor (*Entdeckend-sein*) só é, de sua parte, ontologicamente possível sobre o fundamento do ser-no-mundo. Este fenômeno, no qual reconhecemos uma constituição-fundamental do Dasein, é o fundamento do fenômeno originário da verdade (...). (HEIDEGGER, 2012b, p. 607)

Enquanto ser-descobridor, o ser-aí está direcionado para o ente que é verdadeiro, que se configura como a descoberta que ocorre no horizonte do fenômeno do descobrir, o acontecimento da verdade. Na relação entre descobridor e descoberta, é preciso ver que o primeiro é condição de possibilidade do segundo. A descoberta, o verdadeiro, não se daria sem aquele que a descobre, a revela. Por isso, o ser-aí responde pelo fundamento originário da verdade, uma vez que somente porque ele existe e constitui-se como descobridor, a verdade enquanto horizonte de e para manifestação dos entes pode ser. Mas isso pressupõe, para Heidegger, que em toda essa relação horizontal mundo já esteja lançado como possibilidade e propriedade mais fundamental do ser-aí.

E porque o mundo lhe pertence (e porque ele mesmo pertence ao mundo), o ser humano apresenta-se como esse que por ele é atravessado e que o atravessa. Ser homem significa ser-no-mundo, sendo esse

um dos traços ontológicos mais fundamentais da estrutura existencial humana, do ser-aí (*Dasein*), que mais do que estrutura talvez possa ser definido como ao mesmo tempo a possibilidade e a possibilitação mais fundamental e essencial do ente humano.

### TRANSCENDÊNCIA E COMPREENSÃO DE SER

Enquanto ser-aí, o ser humano é simultaneamente aberto para o mundo e para o fenômeno do tempo. No entanto, só o é na medida em que ele mesmo se revela sendo uma realidade em dinâmica, aberta por uma temporalidade (*Zeitlichkeit*). Com efeito, porquanto o modo de ser do ser-aí tenha sido estabelecido por Heidegger como existência (*Existenz*) – o que significa dizer que o ser-aí se realiza sempre numa sob movimentações e mudanças, sempre se encontrando fora de si e numa relação espontânea com esse fora –, é preciso considerá-lo à luz do fenômeno do deslocamento temporal. Embora não tenhamos ensejo de nos aprofundarmos nas estruturas da temporalidade, analisadas em *Ser e tempo* e alhures, retemos aqui o sentido fundamental daquilo que Heidegger chamou de as *ekstases* temporais (a estrutura da temporalidade do ser-aí, relativas ao passado, presente e futuro) e seu intrínseco esquema horizontal.

Em outras palavras, as *ekstases* temporais são a estrutura elementar da temporalidade e o esquema horizontal e sentido, a direção dessa estrutura. Segundo Heidegger, esse “tempo originário é em si mesmo – esta é a essência de sua temporalização (*Zeitigung*) – fora de si” (2012a, p. 388) Como fora de si - daí seu caráter *ekstático* - o fenômeno da temporalidade de antemão nos remete à transcendência. No entanto, o sentido aqui de transcendência não deve ser concebido tal como a orientação natural de concepção de mundo, pela qual se alega que as coisas possuam em si mesmas uma realidade subsistente, sendo a nós transcendentem, muito menos se trata de uma transcendência de ordem sobrenatural ou qualquer coisa assim. Antes, o único ser que se caracteriza por isso é o homem: “O ser-aí é o transcendente. Objetos e coisas nunca são transcendentem. Na constituição fundamental de ser-no-mundo anuncia-se a essência originária da transcendência.” (HEIDEGGER, 2012a, 436) Acima, demonstramos que a o fenômeno originário da verdade ti-

nha por base a constituição de ser-no-mundo. O mesmo aqui vale para a transcendência. Na característica humana de ser-no-mundo instala-se ao mesmo tempo o fundamento para o fenômeno da verdade e a essência da transcendência. Transcendência aqui não deve caracterizar o que se encontra para além, como fora da relação fenomenológica com o ente, mas como o transcender enquanto tal. Que sentido tem isso? O de que a transcendência é, na verdade, um deslocar-se no, com e pelo mundo. Mundo não diz respeito ao ser das coisas, elas simplesmente aparecem aí no interior do mundo e eventualmente desaparecem. Mundo, no entanto, é a pedra fundamental sobre a qual se erige o ser humano. Somente o ser que é em sua essência assinalado pelo atravessamento de mundo pode ser transcendente: “Transcender significa ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2009, p.326) Nesse transcender, o homem reside como aquele que se mantém como formador de mundo e transcende o ente em sua totalidade, deslocando-se como ser-descobridor através dos seus horizontes em direção a outras e outras descobertas, horizontes que não são apenas espaciais, mas também temporais. Nesse deslocamento o ser-aí se mantém a si mesmo como formador de mundo. Significa então que o fenômeno da transcendência, na verdade, define-se pelo poder de permanecer sendo a si mesmo, ainda que residindo fora de si mesmo, atravessando o tempo e, na proporção em que o atravessa, permanece sendo transcendência.

*Transcendere* significa ultrapassar (*Überschreiten*); o *transcendens*, o transcendente, é aquele que ultrapassa enquanto tal e não aquilo em direção ao que eu ultrapasso. O mundo é o transcendente, porque, pertencendo à estrutura do ser-no-mundo, ele constitui o ultrapassar em direção a... (*Hiniüberschreitend zu...*) enquanto tal. (...) Somente um ente dotado do modo de ser do ser-aí (*Da-sein*) transcende; e isto de tal modo que a transcendência caracteriza essencialmente o ser. (2012a, p. 434-435)

A transcendência, portanto, é um fenômeno fundamental, uma vez que caracterize essencialmente o ser, na medida em que diz respeito à constituição do ser do ser-aí e de mundo. Ambos, sendo propriamente transcendentos, copertencem a uma mesma estrutura de configuração no âmbito da qual o ente vem ao encontro. Como o ultrapassar, ser-aí e mundo, que vêm a ser temporalizados na e pelas *ekstases* da

temporalidade, se caracterizam por se darem sob a forma de um “deslocamento para” (*Entrückung nach*), cujo sentido se orienta por um “em direção a algo” (*auf etwas hin*).

Na medida em que este caráter *ekstático* caracteriza a temporalidade, reside na essência de toda *ekstase*, que só se temporaliza na unidade de temporalização com as outras *ekstases*, um *deslocamento para* (*Entrückung nach*)... em direção a algo (*auf etwas hin*) em um sentido formal. Todo deslocamento é em si mesmo aberto. (...) O horizonte é a amplitude aberta, para o interior da qual o deslocamento está enquanto tal está fora de si. *O deslocamento abre e mantém aberto esse horizonte.* (HEIDEGGER, 2012a, p. 388-389)

A temporalidade (*Zeitlichkeit*), na medida em que é o fundamento da existência (*Existenz*) humana, a estabelece como um fora de si, daí seu caráter *ekstático*. Fora de si, o ser-aí se mantém. Como? Transcendendo, isto é, permanecendo resiliente como ser-no-mundo em toda passagem de tempo. Em outras palavras, continuar como descobridor, formador de mundo, inalterável em seu poder de abrir e descobrir horizontes. Na estrutura do deslocamento para (*Entrückung nach*)... em direção a algo, ecoa aquela do poder de (*Vermögen zu*)... mostrar o ente enquanto ente. Em ambas há uma direcionalidade pela qual se caracterizam (marcadas pelo *nach* ou pelo *zu*). O poder apofântico da linguagem (em sentido pré-lógico) de mostrar o verdadeiro, de fazer acontecer a verdade, manifestá-la, possui uma estrutura similar à da temporalidade (*Zeitlichkeit*), que é o fundamento do ser-aí. O deslocamento temporal, em sua dinâmica *ekstática* tripla (de passado, presente e futuro, em que este último se revela a direção *para onde* o tempo *se desloca*), “abre e mantém aberto o horizonte” no qual o ente possa vir de encontro ao ser-aí. O que equivale a dizer: para que o ser-aí o descubra.

Essa abertura põe em íntima relação o poder da linguagem e o deslocamento da temporalidade. Ambos, na realidade, são dimensões diversas de um mesmo horizonte: a relação entre ser e ente. Em que sentido? No de que a linguagem, como formação de mundo, é lugar em que a verdade manifesta-se, o ente vem a ser descoberto; no entanto, isso não seria possível sem que o fenômeno de tempo se desse, pois toda descoberta pressupõe, pois, uma passagem de tempo, um deslocamento temporal. O tempo, porém, possui para Heidegger uma

estrutura temporal *ekstática*, em cujo caráter de deslocamento um horizonte é aberto em direção a algo. Esse algo não é outra coisa que o ente em sua totalidade. Desta forma, linguagem e tempo articulam-se como o espaço-lugar, o bosque metafísico, o mundo, em cujo interior o ente temporalmente vem ao encontro e ganha sentido. A temporalidade é o fundamento ontológico para o acontecimento da linguagem. Ela é que lança a base do ser-no-mundo, sobre o qual se pode dar o fenômeno do descobrir. Tanto o deslocamento quanto a descoberta apontam para a mesma coisa: que o ente na sua totalidade é apenas um horizonte a ser explorado indefinidamente. Se o ente pode chegar a ser definido, a sua totalidade jamais. O ente traz sempre consigo uma esfera de indefinibilidade, que remete à sua originariedade, ao seu permanecer e ao seu fim. Ente necessariamente remete ao ser, mas ser nunca pode ser senão entrevisto como esse horizonte no qual temos lugar como ser-aí, horizonte pelo qual nos deslocamos e lançamos alguma possível compreensão a partir do poder que nos é dado: a formação de mundo. Formação de mundo e compreensão de ser revelam-se como uma só projeção dessa diferença entre ser e ente, a diferença ontológica.

Em tudo isso repousa não apenas o aspecto da transcendência, mas também uma estrutura intencional. Sobretudo pela direcionalidade do deslocamento, que possui uma direção projetiva para o futuro, ou seja, para a possibilitação das possibilidades, que precisamos ver que em tudo isso subjaz uma estrutura intencional que lhe é imanente. Com efeito, a temporalidade em si mesma não responde por completo a questão do tempo e, tampouco, responde pela formação de mundo. Como essa temporalidade vem a ser? Como ela se articula intimamente à compreensão de ser?

É importante compreender como, com base na temporalidade (*Zeitlichkeit*) que fundamenta a transcendência, a temporalidade do ser-aí possibilita a compreensão de ser. Temporalidade (*Temporalität*) é a temporalização mais originária da temporalidade enquanto tal. (HEIDEGGER, 2012a, p. 439)

Temporalização da temporalidade é o que Heidegger chamou de temporalidade (*Temporalität*), que diz respeito à estrutura temporal do ser em geral e acabou por não ser desenvolvida em *Ser e tempo*, por-

quanto tenha ficado como promessa para a segunda parte do livro, que jamais foi escrita. Contudo, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* aparece diante da problemática que envolve o conceito de intencionalidade e sua relação essencial com a diferença ontológica. Temporalidade, sendo temporalização, revela-se como essa espécie de ato intencional que reúne numa síntese originária a temporalidade (com as *ekstases* que se projetam) àquilo para onde ela se dirige, o que determina o seu horizonte esquemático, a presença (*Praesenz*). O esquema horizontal das ekstases, através do qual a temporalidade é temporalizada em vista da presença, é a direcionalidade do tempo, cujo projetar tem no futuro sua direção. A intencionalidade, portanto, da estrutura temporal em Heidegger abrange mais do que o ato de ligação ontológica entre temporalidade e presença. Nela há, além dessa síntese originária, também uma direção, um *intentio*.

A temporalidade tomada assim tomada assim primariamente com vistas aos esquemas horizontais da temporalidade como condições de possibilidade da compreensão de ser perfaz o conteúdo do conceito universal de temporalidade. Temporalidade é temporalidade com vistas à unidade dos esquemas horizontais que lhe pertencem (...). (HEIDEGGER, 2012a, p. 446)

A temporalidade estrutura-se como uma junção entre temporalidade e a presença, sendo no entanto uma junção dinâmica, não apenas espacial, mas também temporal, posto que envolva um deslocamento projetivo de um “lado para o outro” – ou melhor, de uma *ekstase* para outra – lançando na *ekstase* do futuro o horizonte pelo qual e no qual o ente em sua totalidade surja e adquira sentido. Temporalidade, então, consiste em um projetar do horizonte espaço-temporal. O que, contudo, é aí projetado não é uma presentidade (*Vorhandensein*, o estar presente à vista) dos entes, mas a dimensão (*Dimension*) de abertura que possibilita o ente vir ao encontro e encontrar sentido. Essa presença não é outra coisa que aquela formação de mundo, o bosque metafísico, que se funda sobre o poder da (*Vermögen zu*) linguagem. Sob esse poder, através do qual o fenômeno da compreensão se dá, o ente mostra-se em seu ser:

(...) o ser do ente que vem ao encontro no interior do mundo é presencial, o que significa fundamentalmente que ele é projetado temporalmente. *Por conseguinte, nós compreendemos ser a partir do esquema horizontal originário das ekstases da temporalidade.* (HEIDEGGER, 20212a, p. 445-446)

A compreensão de ser funda-se ao mesmo tempo no deslocamento das *ekstases* e em sua unidade esquemática. Essa unidade horizontal só é possível porque uma síntese e uma direção intencionais possibilitam que a temporalidade do ser-aí e a presença do ente em sua totalidade se articulem para a formação desse aberto no qual o ente tem lugar, o mundo. No entanto, isso não pode ser pensado apenas espacialmente. Tempo é o pressuposto necessário para a formação dessa espacialidade, no qual se dá a verdade. O descobrir da verdade se funda não apenas no espaço que é aberto, mas também na abertura temporal em que esse aberto se mantém como *espaço para a descoberta*. O *lógos* apofântico, a linguagem pré-lógica do ser-aí, possui por base o ser-no-mundo. Mas ser-no-mundo aponta para a transcendência. Por isso, a espacialidade do ser-aí (*Dasein*) – seu lugar, sua localidade, sua *aí (da)* – deve ter lugar sob o fundamento das dimensões temporais. Com isso, a intencionalidade se alicerça na transcendência. No entanto, ambas são dois polos de um mesmo mundo: a interação, no âmbito ontológico do ser humano – e, por extensão, do ser mesmo – entre tempo e linguagem, ser e ente. Deslocamento e poder respondem por essa estrutural intencional-transcendental de compreensão de ser: horizonte em que se dá a diferença ontológica.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo possuidor de mundo, o ser humano reside constantemente numa transponibilidade. Essa transposição caracteriza-se pela acessibilidade, obstruída aos animais, ao território ontológico do ente, penetrando na dimensão em que ele se mostra enquanto tal e, por conseguinte, como horizonte de sua compreensibilidade. A transposição, então, ao ente reverte-se para o ser humano em ultrapassagem para além do ente enquanto tal, para o seio do próprio ser do qual todo ente necessariamente emerge e do qual lhe é possível um horizonte de

compreensibilidade. No entanto, esse horizonte de forma alguma é-lhe intrínseco. No fundo, esse horizonte só possível graças à assunção que o ente não pode por si mesmo fazer ao ser, mas que se realiza no âmbito mesmo em que o ente e o ser apresentam-se sob a forma de uma tensão: o homem. Ser-aí é, acima de tudo, como possuidor de mundo, a forma tensional entre ser e ente, forma cujo sentido é o fenômeno de compreensão (*Verstehen*). Por ela e nela torna-se possível mundo como horizonte a partir do qual o ente em sua totalidade possibilita o que o ser seja projetivamente desentranhado. Compreensão, que remete ao âmbito do poder da linguagem, na esfera temporal não significa outra coisa que projeto (*Entwurf*). Diz Heidegger: “O projeto enquanto estrutura originária do acontecimento citado é a estrutura originária da formação de mundo.” (2011, p. 465) No entanto, não basta apenas o projeto enquanto estrutura antecipatória. Tal como a temporalidade necessita de uma temporalização em vista da presença, é preciso que a esse projeto ocorra um projetar, a fim que, com ele, o projeto aconteça como formação de mundo. “O projetar enquanto este retirar do velamento a possibilitação é o próprio acontecimento daquela diferença entre ser e ente. (...) O projeto desentranha o ser do ente.” (2011, p. 467)

Visto que esse projeto e esse projetar se consolidam enquanto formação de mundo, vemos neles então o fenômeno da linguagem e da compreensão de ser, sem a qual não pode ser projetado. O fenômeno do projeto envolve, deste modo, ambos, mas sob a dinâmica de um deslocamento que se direciona pra a doação de sentido. Porém esse transcender se instala intencionalmente, quer dizer, direcionado, correlacionado: a uma presença, mundo. Formação de mundo é o esquema horizontal da compreensão de mundo enquanto projeto. Todo ente que vem de encontro no seio desse mundo é, pois, intramundano, que se dá no interior do mundo, como a árvore no bosque. O projetar temporal é a irrupção dessa relação e dessa diferença: “A diferença entre ser e ente é temporalizada na temporalização da temporalidade.” (2012a, p. 463)

Sendo temporalização da temporalidade e o projetar do projeto, o acontecimento dessa diferença ontológica inaugura o horizonte transcendental e intencional da doação de sentido. E, com isso, a compreensão de ser.

## REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo / Sein und Zeit*. (edição bilíngue). Petrópolis: Vozes; Campinas: Editora Unicamp, 2012b.

ORTEGA E GASSET, José. *Meditações de Quixote*. Rio de Janeiro: Livro Ibero Americano, 1967.

# Uma possível inconsequência no conceito de finitude em Martin Heidegger

**Gelson Antonio Lopes Junior**

*Universidade Federal de Pernambuco*

## I

*Em um território geográfico-áspero, jovens se acomodam como cargas em caminhões diversos, e ali ficam sossegados, por vezes um sussurro com o amigo, ou desconhecido. Todos estão cabisbaixos, privados de uma envergadura vertical: colunas curvadas, joelhos dobrados, olhares turvos. De modo repentino, um rapaz decide erguer a cabeça, e não vê mais do que a sua posição anterior. Ele observa além de seu cômodo, e enxerga a terra vermelha, seca e motinada que todos seguem! Também percebe que há outros caminhões com suas cargas sossegadas e sussurrantes. Por breve momento ele sorri, pois na porta há um ícone de um menino correndo, provavelmente de alguma empresa de pronta entrega.*

*Ele desce com os outros, e o vermelho distante da terra que observou, se apazigua em seus joelhos. Ele se depara no centro de todos os outros: à sua direita alguém enxuga o suor da face, à sua esquerda o sangue de um ferimento. Ao largo, escuta as vozes replicantes dos que margeiam todos os outros. Uma das vozes parece chorar, parece amuar, mas todas elas, também as silenciosas estão prontas e entregues. Não há delongas, e um vozear, não amotinado solicita gentilmente que se alinhem.*

*Agora, o vermelho da terra motinada e apaziguada maquila sua face. Como todos os outros, e são muitos, ele se encontra alinhado: alinhada sua coluna, seus joelhos e seu olhar. O vozear tranquilo cessa, assim como todas as*

*vozes para que um ruído bélico transfixe breve e sutilmente suas envergaduras horizontais. De silêncio em silêncio, o ruído se aproxima para restituir sua envergadura vertical...*

O presente texto tematiza uma possível contribuição meditativa sobre o pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger. Neste horizonte, assumimos como eixo de tematização o conceito da finitude (*Endlichkeit*). Essa noção é fundamental na compreensão do que significa *ser* um humano apreendido na indissociabilidade com o seu mundo. A meditação aqui, consiste em compreender se este fenômeno indissociável reside na negatividade ou na dubiedade.

O conceito de finitude é habitualmente reportado ao tema da morte, da solidão, ou da sua relação com a infinitude. De modo geral, estes três temas podem ser encontrados em três obras aparentemente distintas no próprio Heidegger, sucessivamente: *Ser e Tempo*; *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*; e, *Kant e o Problema da Metafísica*. Do mesmo modo, encontramos as pesquisas sobre o conceito de finitude no Heidegger nestas três instâncias. No cenário da pesquisa acadêmica brasileira<sup>1</sup>, são incomuns os estudos que intitulam Heidegger e finitude.

Primeiramente, indicamos breves exemplos. Na pesquisa de Naves e Oliveira (2013) a finitude é pensada como conversão à autenticidade, um reconhecimento do Ser-aí humano de seu fim exclusivo e irremediável, o fenômeno da morte. Neste reconhecimento, o Ser-aí humano tem seu jaez privilegiado através do qual se desengana com as ocupações contínuas e cômodas do mundo, *lançando-o em uma 'outra dimensão' existencial, a da "estranheza" perante o mundo, que o faz sentir-se novamente mortal, portador de uma finitude existencial* (p. 232).

Na mesma linha desta desilusão frente às ocupações no mundo, Seibt (2013) reúne palavras na intersecção da finitude com a solidão, para expor o poder das massas ou do impessoal, através do qual o humano foge de si mesmo, de sua finitude nas formas do falatório, ambiguidade e curiosidade. Isto significa que as relações humanas encontram-se restritas do seu silêncio, do afastamento das multidões, e portanto, esta compreensão sugere a urgência da formação de uma idoneidade para a solidão.

<sup>1</sup> Nos referimos aos setores virtuais mais acessados de compartilhamento de pesquisas acadêmicas: CAPES, SIELO, GOOGLE ACADÊMICO.

Nesse sentido amplo, em que o Ser-aí é *arrastado pelos entes intramundanos com os quais convive*, dissipando-se nas ocupações, na medida que ele existe enquanto finitude a sua temporalidade é submergida. Costa (2010) reporta a compreensão sobre a finitude como àquela possibilidade irremediável que aniquila todas as outras possibilidades, e, sendo ela própria *a possibilidade que permite realizar todas as outras* (p. 156).

Segundo Reis (2004), nesta capacidade que aniquila e realiza, o problema desponta ao ponderarmos um esclarecimento positivo da finitude. Isto porque a finitude do existir humano acopla a noção de possibilidade com o de negatividade. Dessa maneira, *existir de modo finito é a determinação positiva das possibilidades humanas*. Em outras palavras, ela é *o elemento de negatividade que qualifica as possibilidades existenciais e o completo projetar-se nela*. Nas análises de Reis, esta determinação positiva e este elemento negativo, a finitude, correspondem a um dos *componentes estruturais da temporalidade originária que mais diretamente contradiz as noções usuais do tempo, pois a estas ligam-se os aspectos de infinitude* (p. 111).

Nos estudos de Ferreira (2003), a noção de infinitude indica a ilusão de vermos acontecimentos distintos de maneira sequencial e sucessiva, em outras palavras, que os acontecimentos se dão sucessiva e continuamente num prosseguimento infundável de fatos. Nos iludimos na crença de uma “ocorrência de agoras”, responsável pela concretização e decurso dos acontecimentos, configurando assim, uma unidade. Para ser mais exato, esta noção de tempo como sucessão sugere um futuro sem fim e um passado irreparável em um presente pontual, decorrendo na homogeneidade e irreversibilidade de todo acontecimento. Nesta mesma compreensão, Seibt (2012) pontua que o ponto de vista da infinitude elimina a disposição do espanto e admiração, e o modelo da finitude mantém a idoneidade *para o mistério e, portanto, para a atitude de espanto e admiração* (p. 113).

Neste percurso, diante destas três perspectivas, em que a finitude tem seu esclarecimento, transfixa a passagem da inautenticidade para a autenticidade. Nestes três esclarecimentos não versamos diretamente, mas sim na passagem, na qual buscamos compreender a finitude no como de um duplo significado, se uma dubiedade ou uma negati-

vidade. Para tal, seguimos a obra norteadora de tal artigo, *Os conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*.

## II

JO terror dado como tragédia de si. De início, a finitude indica a condição humana de sua contingência radical, de um sentimento de dever-morrer. Assim, cerca de dez mil quilômetros de nosso território, arde na mídia mais um episódio sobre a área mais conflituosa do mundo, o oriente médio. De início, cercam páginas virtuais dessa luta pela subsistência como proveniente de coligações políticas, consequente sequestro, e execuções sumárias: o assassinato de jovens israelenses, a decapitação do jornalista americano Steven Sotloff, e a execução dos soldados sírios.

De fato, estamos atualmente acometidos por uma política vertiginosa, corrupta, indigesta; por uma crise econômica na qual *a mais extrema pobreza convive com a mais extrema riqueza* (KONINCK, 2007, p. 16); pela falta de força da sociedade civil em sua reivindicação (basta lembrar do colapso do movimento *OcupeEstelitano* Recife)<sup>2</sup>; pelo desespero político em 13 de agosto de 2014 com o falecimento acidental de um dos candidatos à presidência, Eduardo Campos: Trata-se de um evento que constrangeu o cenário político no período das eleições, gerando teorias conspiratórias decorrente da névoa corrupta na política brasileira. Mediante isto, segundo Heidegger, pontuamos que *há penúrias por toda parte*, e todas estas partes não podem ser consideradas de modo parcialmente simples, na medida que semelhantemente *violentas e ruidosas* são as tentativas de manobrar, suprimir e administrar as penúrias *à ordenação e à satisfação*. Nas quais se empenham,

não apenas indivíduos singulares, mas também grupos, associações, círculos, classes, partidos estão por toda parte em obra em consonância com estas tentativas e esforços – tudo e todos estão organizados contra as penúrias e cada organização tem seu programa. No entanto, justamente esta reação atual contra as penúrias do ser-aí as ratifica; e ainda confirma ao mesmo tempo e antes de tudo algo diverso. A reação de defesa que se agita contra as penúrias *não deixa justamente vir à tona uma penúria na totalidade*. (HEIDEGGER, 2003, p. 192)

<sup>2</sup> Fonte de mais imediata dos eventos: <https://www.facebook.com/MovimentoOcupeEstelita>.

Conforme Heidegger, o somatório das penúrias mais diversas, a opressão desta ou daquela penúria não possibilita uma penúria na totalidade, “o que oprime da maneira mais profunda e velada é muito mais: *o permanecer de fora de uma opressão essencial de nosso ser-aí na totalidade*” (HEIDEGGER, 2003, p. 193). Este permanecer de fora da opressão essencial impossibilita *o encontro* de um com o outro *na unidade enraizada de um agir essencial*, na medida em que *todos e cada um de nós somos funcionários de uma palavra de ordem, adeptos de um programa, mas, enfatiza Heidegger nenhum de nós é o gerenciador da grandeza interna do ser-aí e de suas necessidades*. (HEIDEGGER, 2003, p. 193).

Com isso, temos de um lado o *permanecer de fora* e, do outro o *permanecer por dentro* de uma opressão essencial do ser-aí na totalidade: uma opressão essencial, significando aqui o permanecer por dentro dela, de uma opressão na totalidade, uma finitude na totalidade. Reportemos: o soldado sírio deve-morrer, assim restituindo sua envergadura vertical, decorrente de uma opressão política. Porém, não adianta aqui, se evadir desta opressão para restituir sua envergadura.

É preciso permanecer dentro de uma opressão do fim na totalidade de seu existir. O seu fim não chegou, o fim está ali, adiante; Ele-advir de silêncio em silêncio, e com isto o soldado permanece por fora de tal opressão – uma opressão simplesmente dada. E mesmo que o seu fim não tenha chegado, ele está para o fim. O não gerenciamento, ou o não se posicionar numa opressão essencial, impõe para si uma tragédia: o de que nossa envergadura vertical se encontra do outro lado, no além! Não obstante, uma envergadura essencial reside no reconhecimento do ser-para-o-fim na totalidade do existir.

### III

Finitude in-compreendida: entre inquietudes! Diante de fatos que expressam o desespero humano, no seu cerco cultural, social e pessoal de uma fazer ou esperar, Heidegger nos dirá que «o problema do ser-aí humano, a finitude, não se tornou um verdadeiro problema da filosofia», e por esta razão deveríamos «seguir este caminho que consiste em se evadir de uma finitude incompreendida e aquietar-se na infinitude» (HEIDEGGER, 2006, p. 241). Ao passo desta inquietação, seguimos na

compreensão desta finitude a partir da preleção apresentada na Universidade de Freiburg, de outubro de 1929 a março de 1930 *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*.

Conquanto, é preciso ponderar a situação desta obra entre as outras. Preliminarmente, *ovaivém* entre Ser e ser-aí, referente ao acontecimento da verdade do ser, e a *virada* decorrente de uma mudança no itinerário das meditações do Heidegger, apontam pra uma mesma palavra: *Kehre* (viravolta). Estes dois momentos correspondem as duas fases de suas meditações filosóficas: a primeira à analítica existencial da estrutura do ser-aí (Ser e Tempo); e a segunda referente ao sentido de ser como horizonte da temporalidade originária (Tempo e Ser). (DOWELL, 2014, p. 99) Sendo a segunda um desdobramento da primeira, marcando os anos pós e pré a 1930, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* reside nesta passagem, nesta dúbia viravolta.

De modo específico, a obra tematiza o tédio como resolutivo para a formação de nosso mundo atual – uma fenomenologia do tédio (REIS, 2013). Posto isto, Heidegger nos solicita a perquirir em nós mesmos se o tédio, como tonalidade afetiva fundamental, reside na impetuosidade de nossas práticas. A incumbência desta obra está em provocar explicitamente o tédio no qual desde sempre nos movemos, em despertar o homem para o seu ser-aí, em liberá-lo da revolta contra a finitude. Sendo assim, nessa busca para conectar o homem ao seu mundo, à finitude, a obra dispõe de 76§: os quinze primeiros correspondem aos três capítulos das considerações prévias; a primeira parte segue com cinco capítulos até o §38; e os outros, aos seis capítulos restantes. Nós dispomos estes parágrafos em três grupos.

No primeiro grupo, do §1 ao §7 acentuamos nosso problema em torno da finitude, se uma oscilação ou negatividade. No segundo grupo (§8- §48), no qual Heidegger esclarece as três formas de tédio, frisamos a finitude posicionada em um “E”, como instancia unificadora, também como negatividade, porém, ligada à tonalidade afetiva. Agora, já iniciada a análise do mundo nas instâncias “a pedra é sem mundo”, “o animal é pobre de mundo” e o “homem é formador de mundo”, demarcamos nestes dois precedentes o último grupo (§49 - §76): à finitude não encontramos mais este aspecto negativo ou oscilante, mas seu elo com a questão “o que é o homem?”.

No primeiro capítulo desta preleção, Heidegger está elucidando de modo introdutório o mundo, a finitude e a solidão. Ele inicia mediante a definição de filosofia para Novalis, como saudade da pátria, como *um impulso pra se estar por toda parte em casa*. Mundo indica uma totalidade, uma integralidade:

Somos impelidos, em nossa saudade da pátria, para o ser na totalidade. Nosso ser é a determinação deste impulso. Já sempre nos encaminhamos de algum modo para esta totalidade; melhor ainda, estamos sempre a caminho desta totalidade. Mas somos impelidos, isto é, de algum modo somos ao mesmo tempo puxados para trás por alguma coisa, repousamos sob um peso que nos empurra para baixo. Estamos a caminho desse *na totalidade*. Nós mesmo somos este “a caminho”, esta travessia, este nem um, nem outro. O que significa ficar oscilando entre o nem um, nem outro? Um, não, mas também não o outro, este *claro que sim, e, porém, não, e novamente sim*. O que é essa inquietude do não? Nós a denominamos *finitude*. (HEIDEGGER, 2003, p. 7)

Está claro que a finitude implica, nesta citação, é um oscilar, mas ele finaliza perguntando sobre o que é a *inquietude do não*, e não o que é a *inquietude da oscilação*. Não obstante, isto que oscila também ressoa com as linhas da página 11, “o que acontece nesta pergunta e nesta busca, neste para cá e para lá, é a finitude do homem” (HEIDEGGER, 2003); Do mesmo modo, na página 24 do segundo capítulo, Heidegger trata a finitude como um saber de tipo singular, por estar entre a certeza e a incerteza.

E até este momento tudo indica um *entre*, um *oscilar* que, linhas abaixo parece entrar numa inconsequência, pois “como o próprio nome já diz, filosofia, este amor a... que se dá com a saudade da pátria... precisa se manter na negatividade, na finitude.” (HEIDEGGER, 2003, p.24). É peculiar perguntarmos: a finitude é este oscilar entre o *sim* e o *não*, ou esta inquietude do *não*? Isto que se manifestou linhas de distância, toma sua proximidade na página 27 deste último (segundo) capítulo:

em primeiro lugar: explicitamos o questionar filosófico em meio à interpretação de uma sentença de Novalis: o filosofar é uma saudade da pátria, um impulso para se estar por toda

parte em casa. Em segundo lugar: caracterizamos a dubiedade própria ao filosofar. De tudo isso, retiramos o suficiente para podermos afirmar que a filosofia é algo que repousa sobre si mesmo (HEIDEGGER, 2003, p. 27)

Agora, recapitulando, isto que se manifestou linhas de distância e, nesta citação, de proximidade nos mostram duas definições de finitude. Nesta última citação, Heidegger confirma que a dubiedade, o para lá e para cá, a oscilação é própria da filosofia, contudo, ela *repousa sobre si mesma*, ou seja, ela *repousa sobre um peso que nos puxa para baixo*. Todavia, onde repousa, na dubiedade ou na negatividade? Pois, ao final da citação da página 7, tendo se referido à *oscilação*, ele finaliza com a *inquietação do não* – repousar sobre um peso que nos puxa para baixo é referência à *inquietação do não*.

Sendo assim, a finitude é a dubiedade ou o que nos puxa para baixo, a negatividade? A intenção é elucidar se a finitude é uma dubiedade, uma negatividade ou os dois juntos. A finitude é um tipo de saber singular por se manter entre a certeza e a incerteza? A filosofia que se mantém na negatividade é finitude? E a dubiedade, seria negada? Por fim, a filosofia é o *não*, o entre *sim* e *não*, ou, é finitude da negatividade/incerteza ou finitude da dubiedade entre certeza e incerteza?

Nas páginas seguintes, a finitude é articulada à noção de alethéia alusivo ao infinito (HEIDEGGER, 2003, p. 36). Sendo a verdade destino do homem, e nela estando a negatividade, tem-se, portanto que “a verdade é um destino da finitude no homem”, e alerta que esta palavra (alethéia) “para a filosofia antiga, não tem nada a ver com a sobriedade e a indiferença das proposições demonstradas” (HEIDEGGER, 2003, p. 37). Sucessivamente, Heidegger já assomadona primeira forma de tédio, questiona afim de ponderar a relação deste com a finitude “o que o tédio tem afinal a ver com a pergunta por mundo, por finitude e por singularização?”, e acrescenta que elas “devem aflorar para nós de uma tonalidade afetiva fundamental” (HEIDEGGER, 2003, p. 97). Mediante questões, ele articula uma virada, na qual marcará a finitude à proporção que, igualmente originária com o tempo (relativo ao tédio) e com o mundo (HEIDEGGER, 2003, p. 98).

Até aqui, temos nestas pequenas frases duas coisas: um realce da finitude como negatividade, e, uma ênfase ao que é dispare à sobrie-

dade e à indiferença, e em vista disto, concordante a uma tonalidade afetiva. Não obstante, cem páginas subsequentes à finalização do esclarecimento sobre as três formas de tédio, Heidegger retoma a finitude articulando-a de modo central (unificadora) com as outras duas perguntas (o que é singularização, e, o que é mundo?), nos dizendo que

esta unidade no sentido do que esta tonalidade afetiva fundamental do tédio profundo nos dá própria e efetivamente a perguntar, quando perguntamos: desde onde e por que há esta necessidade de ligação da amplitude com o ápice – do horizonte com o instante – do mundo com a singularização? Que tipo de “E” é este que se encontra entre estes dois? Por que aquela amplitude do horizonte que bane precisa ser, por fim, quebrada pelo instante? Por que ela só pode ser quebrada por ele, de modo que o ser-aí chega à existência própria justamente nesta quebra. A essência da unidade e da junção de ambos é enfim uma *quebra*? O que significa esta *quebra do ser-aí em si mesmo*? Nós a chamamos a finitude do ser-aí e perguntamos: *o que significa finitude*? Somente com esta pergunta conquistaremos a pergunta plena, que se apossa do que quer se expressar naquela tonalidade afetiva fundamental. *Não é a finitude do ser-aí que ressoa na tonalidade afetiva fundamental do tédio profundo e nos transpassa de maneira afinadora?* (HEIDEGGER, 2003, p. 198)

Assim sendo, nesta citação a finitude encontra-se [entre], em um E enquanto *raiz unificadora e originária das outras duas questões* (mundo e singularização). A passagem do ser-aí à existência própria se dá com uma quebra do mundo horizontal pelo instante singular, no meio dos quais questiona-se se a finitude é essa quebra. E de fato o sendo, mantém a questão pela finitude. Nada obstante, ele dispõe a finitude na penúria essencial do ser-aí, discriminando-a de perguntas livrescas, literárias e afins de alguma escola filosófica. A propósito desta distinção reporta que *a permanência de fora da opressão e a falta do segredo em nosso ser-aí*, dispõe para este penúrias diversas e *mecanismos de defesa*, na medida que

está plenamente em ordem o fato de o homem normal de hoje e o janotinha bem-comportado se atemorizarem e terem talvez mesmo por vezes as suas vistas embaçadas em meio a esta exi-

gência e ao empenho por nos aproximarmos do segredo. Está plenamente em ordem o fato de eles se agarrarem através daí tão conclusivamente a seus ídolos. Seria uma incompreensão querer algo diverso. Precisamos primeiramente clamar uma vez mais pelo que está em condições de apavorar nosso ser-aí. Pois como andam as coisas em relação ao nosso ser-aí, se um tal acontecimento-apropriativo como a guerra mundial passa no essencial ao largo de nós sem deixar rastros? Este não é um sinal de que talvez nenhum acontecimento apropriativo, por maior que seja, está em condições de assumir esta tarefa, se o homem mesmo não tiver se colocado antes a caminho de despertar? Quando esta tonalidade afetiva de um tédio profundo está desperta, ela *pode* revelar para nós simultaneamente a permanência de fora desta opressão e deste instante. (HEIDEGGER, 2003, p. 200-201)

De modo congênere, pensemos como anda o ser-aí diante dos conflitos do oriente médio, diante de suas penúrias, e apesar disso, no essencial diante de uma penúria na totalidade. Um acontecimento-apropriativo, quando assumido desperta a permanência de fora da opressão e o instante. Devidamente, à finitude é preciso o pavor, o estar por dentro da opressão. Este pavor revela simultaneamente a permanência de fora, e o instante. Mais uma vez, até aqui, a finitude surge como uma quebra, um pavor unificador do mundo e da singularização. E nesta medida, reportemos: encontra-se entre uma inquietação do sim e do não, *enquanto* isto e aquilo, portando como dubiedade. Junto a isto, ela indica um apavorar-se do ser-aí, algo dispare de um homem-normal, bem-comportado, que se agarra aos seus ídolos, e é provedor de mecanismos de defesa contra as penúrias. Conquanto, a partir do §49 Heidegger pontuará a finitude, em sua articulação com a infinitude em Hegel e Kant acentuando o ser-aí homem como propriamente um problema

porque em Kant mesmo o problema do ser-aí humano, a finitude, não se tornou um verdadeiro problema da filosofia; e isto significa um problema central da filosofia. O próprio Kant [...] encorajou-nos a seguir este caminho que consiste em se evadir de uma finitude incompreendida e aquietar-se na infinitude. Não posso adentrar mais exatamente nestas conexões, elas foram tratadas e meu escrito *Kant e o Problema da Metafísica*, onde tentei

desenvolver a necessidade do problema da finitude para a metafísica. Não me interessava fornecer uma melhor interpretação de Kant. O que os neokantianos e os kantianos tradicionais quiserem pensar sobre Kant me é totalmente indiferente. A consequência citada é uma consequência necessária e, no modo como Hegel a conduziu, digna de admiração. No entanto, já como consequência, ela é o sinal de uma finitude usurpada. À finitude pertence – não como falta nem como elemento embaraçador, mas, ao contrário, como força atuante – in-consequência. A finitude torna a dialética impossível, ela a demonstra como aparência. À finitude pertence a ausência de um próximo elemento da série, ausência de fundamento, velamento do fundamento. (HEIDEGGER, 2003, p. 241)

Do mesmo modo, não acentuamos uma interpretação nova da finitude no Heidegger, tão logo perguntamos como esta finitude que vela fundamentos, e que torna a dialética impossível, se configura: como negatividade ou como dubiedade? Agora, ela é um problema central incompreendido, *in-consequente* não posto verdadeiramente. Agregado a isto, tomando o homem como ser para a fala, Heidegger dirá que “a linguagem é algo que pertence à essência da finitude do homem” (p. 272-273). No §66, no tratamento do problema do mundo, no qual conclui que *precisamos deixar de falar, no futuro, da totalidade do ente como se ela fosse uma coletânea de âmbitos quaisquer*, marcará tal problema como um *pressuposto incontornável* juntamente com o *problema da finitude*. (HEIDEGGER, 2003, p. 319-320).

Já no parágrafo seguinte a questão sobre o homem é acentuada, primeiramente na necessidade de afastá-la da antropologia, psicologia, caracterologia, e de aproximá-la em toda história do homem, não em uma historiografia biográfica, mas no que reside em todo e qualquer agir humano enquanto tal, e pontuará que para isto

não temos de demonstrar simplesmente de maneira teórica a falsidade desta reflexão, mas se carece, sim, de sua eliminação enquanto desenraizada: é necessário que esta eliminação seja empreendida de um modo tal que a ausência de raízes se torne apavorante. [...] ao perguntarmos pela essência do homem, perguntamos por nós mesmos [...] isto também significa que perguntamos por um ente que, como tarefa, nos é dado ser. [...]

a pergunta “o que é o homem?” entregue maneira expressa à responsabilidade do homem o seu ser-aí. Esta responsabilidade pelo ser-aí é o índice da finitude que lhe é intrínseca. (HEIDEGGER, 2003, p. 322-323)

Nesta ocasião em que nos colocamos, a incumbência do homem pelo seu ser-aí é necessariamente o índice de sua finitude, cabendo nela enraizar-se. Não se fala mais em algo *entre*, em negatividade, mas diretamente de uma intersecção entre finitude e homem.

Inicialmente, dispomos uma breve apresentação de um pequeno número de pesquisas que articulam Heidegger e a finitude de modo titular. Nelas entrevemos a finitude em seus três esclarecimentos (morte, solidão, infinitude) e um ponto de vista comum, a passagem da inautenticidade para a autenticidade. Jaz aqui implicada a indissociabilidade entre homem e seu mundo, e nesta medida perguntamos se este fenômeno reside na inquietude do não ou na inquietude da oscilação.

Assim, tomamos nota de uma experiência limite (a penúria de um soldado sírio), e nela pontuamos o permanecer por fora e por dentro de uma opressão essencial do ser-aí. Dessa forma, buscamos esclarecer esta opressão, esta finitude incompreendida na obra *Os Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, e solidão*, interseccionando-a em três grupos de seus parágrafos, nos quais permaneceu um não saber se o *permanecer por dentro* de uma opressão na totalidade reside na inquietude do não (negatividade), na inquietude da oscilação (dubiedade), ou em ambas.

Não obstante, este *aspecto dúbio* no primeiro grupo de parágrafos, esta ênfase em ser *tomado por* no segundo grupo, e isto como *responsabilidade do homem* no último grupo de parágrafos, nos indica, segundo o próprio Heidegger que “este pavor diante da ambiguidade deve ser mantido e preservado através do caminho” (2003, p. 26). Neste caminho, nesta inquietude do não ou da oscilação pertence, repetimos, *não como falta, mas como força atuante – in-consequência*. (HEIDEGGER, 2003, p. 241). De fato, a finitude é uma *in-consequência*, mas seria uma inconsequência como um flagrante, uma retirada para um cômodo *asylum ignorantiae*. Entretanto, para além deste retiro, torna-se fecunda uma pesquisa em torno da relação desta obra *como* marca da *kehre* em seu duplo sentido, como *viravolta* e como *vaiavém* entre ser e ser-aí.

## REFERÊNCIAS

### Biografia primária:

- HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimaraes, 1985.
- \_\_\_\_\_. *A Essência do Fundamento*. Edições 70, Lda, Lisboa – Portugal, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Heráclito*. Rio de Janeiro, RelumeDumará, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Os problemas Básicos da Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O Acontecimento Apropriativo*. Rio de Janeiro: Forence; Alemanha: Vittorio Klostermann, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *Que é isso – A filosofia?: Identidade e Diferença*. Petrópolis, RJ: Vozes, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2013b.

### Biografia secundária:

- STEIN, Ernildo. *A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. Porto Alegre, Movimento: 1983.
- STEIN, Ernildo. *A Caminho de uma Fundamentação Pós-metafísica*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.
- REIS, Róbson Ramos dos. *Heidegger: origem e finitude do tempo* Dois Pontos, 1.1, 2004, p. 111.
- FERREIRA, Acylene Maria Cabral *Filosofia e Consciência Social: homenagem a Ubirajara Dórea Rebouças*. Salvador: quarteto, 2003
- RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. *Concepção de Verdade e Fracasso Escolar: Um Diálogo Possível entre a Filosofia de Martin Heidegger e a Educação*. A Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE) n. 3 (2004).
- SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

CABRAL, Alexandre Marques. *Heidegger e a destruição da ética*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.

DUARTE, André. *Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt, e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

COSTA, Poliana Emanuela. *SABERES*, Natal – RN, v. 3, número especial, dez. 2010. p. 156.

FERNANDES, Marcos Aurélio. *À Clareira do Ser: Da Fenomenologia da Intencionalidade à Abertura da Existência*. Daimon Editora Ltda. Teresópolis, RJ. Brasil, 2011.

WEBER, José Fernandes. *Técnica, Tecnologia e Educação em Heidegger e Simondon: Destruição do Pensamento ou Ampliação da Experiência?* Paraná (PUCPR): Curitiba, 2011. p. 684-694 – UEL – [jweber@uel.br](mailto:jweber@uel.br)

SEIBT, Cezar Luís. Educação, conhecimento e finitude. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 18: maio-out/2012, p. 109-123.

VEIGA, Itamar Soares; SCHIO, Sônia Maria (Org.). *Heidegger e sua Época 1920-1930*. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SEIBT, Cezar Luís. Solidão como processo de educação e de apropriação de si. *Revista: Acta Scientiarum*. Education Maringá, v.35, n. 1, p. 97-103, Jan.-June, 2013 / E-mail: [cezluse@yahoo.com.br](mailto:cezluse@yahoo.com.br)

Gilzane Silva Naves e Manoel Messias De Oliveira - *Fenomenologia, Cultura e Formação humana / Volume 2, Número 2*. Goiânia: NEPEFE/FE-UFG, 2013.

SEIBT, Cezar Luís. *Solidão como processo de educação e de apropriação de si*. *Revista: Acta Scientiarum*. Education Maringá, v.35, n. 1, p. 97-103, Jan.-June, 2013 / E-mail: [cezluse@yahoo.com.br](mailto:cezluse@yahoo.com.br)

WU, Roberto (Organizador). *Heidegger e sua Época 1930-1950*. Porto Alegre: Clarinete, 2014.

# As presunções epistêmicas na fenomenologia de Heidegger\*

**Fábio François Mendonça da Fonseca**  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

É comum o entendimento de que *Ser e Tempo* representou uma ruptura com a tradição cartesiana e metafísica que via no conhecimento o modo elementar e fundamental de intencionalidade, e consequentemente a base de sustentação de todas as presunções da atitude natural e do mundo compartilhado. Não pretendo contestar esta interpretação, mas apenas sugerir uma sutileza. Não há dúvida de que um dos resultados mais interessantes da Analítica Existencial foi propor que o conhecimento, bem como sua respectiva ontologia do ente subsistente [*Vorhanden*] e sua correlata articulação discursiva predicativa e proposicional, tinham um caráter derivado e condicionado dentro do complexo intencional ser-no-mundo. No entanto, não é de todo claro que Heidegger abdicou como se esperaria de qualquer pretensão epistêmica com relação aos temas de sua ontologia fundamental. Uma ideia implícita e bastante problemática de evidência, retida da Fenomenologia de Husserl, parece se insinuar de modo prenante ao longo do seu pensamento. Pretendo neste trabalho esboçar como isto acarretou duas ordens de problemas. A primeira diz respeito a uma abordagem deficitária da verdade proposicional, cujas dificuldades ficaram

---

\* Gostaria de agradecer aos Professores Edgar de Brito Lyra Netto e Róbson Ramos dos Reis, cujos questionamentos formulados quando da apresentação oral do presente trabalho contribuíram para o aprimoramento dos resultados aqui consolidados.

bem sumarizadas na objeção de Tugendhat à noção de Desvelamento. A segundo repercute nas próprias pretensões da Analítica Existencial em estabelecer que o modo de ser do ser-aí não se deixa exaurir na ontologia do ente subsistente que se articula em enunciados categóricos.

## 1. EVIDÊNCIA ORDINÁRIA E EVIDÊNCIA FENOMENOLÓGICA

Heidegger trata nomeadamente do conhecimento para apontar seu caráter derivado e razoavelmente tardio enquanto um modo de curadoria [*Besorgen*] (ST, 61-62)<sup>1</sup>. Para fins de comparação, chamarei o dado resultante deste tipo de tematização de evidência ordinária. Heidegger explica que alguma deficiência da lida interessada precisa dar contexto à percepção distanciada e demorada, o que coincide com a reconfiguração do ente intramundano, até então conduzido na condição de manual [*Zuhanden*], agora sob o teor de um subsistente determinado segundo a estrutura proposicional de algo como algo, o objeto real da tradição metafísica. Alega-se então que, dado este caráter derivado e já fundado no ser-no-mundo, este é um tipo de abordagem imprópria para se demonstrar a mundanidade. Todas as abordagens que conduziram esta questão como um problema de intangibilidade de uma suposta esfera interna da consciência em relação a um mundo externo falharam em compreender que a intencionalidade já implica um estar dirigido espontâneo para as coisas ordinárias da atitude natural, à luz da qual este problema só se coloca numa manobra artificial que não interpreta apropriadamente o modo de ser do próprio conhecimento enquanto comportamento.

Um aspecto importante da evidência ordinária já havia sido antecipado um pouco antes no entanto, a título de uma deficiência em relação ao que seria uma condição ideal de verdade (ST, 34). Dado o seu teor predicativo, o conhecimento articulado e retido em enunciados não é um puro “deixar e fazer ver”, mas um “deixar e fazer ver algo como algo”, ou seja, um composto. Isto implica uma bivalência que expõe a pretensão de verdade aqui sustentada à possibilidade do falso. Ao longo de todas as considerações metodológicas de *Ser e Tempo* (ST, 28-38), Heidegger parece estar tentando contornar este dado cognitivo

---

<sup>1</sup> *Ser e Tempo* será citada no corpo do texto pela abreviação “ST”, seguida da paginação da edição alemã.

obstruído e deficitário, restaurando um “deixar e fazer ver” puro, cujo dado respectivo chamarei de evidência fenomenológica.

Heidegger propõe nos atermos ao sentido estrito de “fenômeno” como “o que se mostra em si mesmo”, que seria a condição para algo mostrar-se “como” o que é ou “como” o que não é. Teríamos assim a condição transcendental da evidência ordinária. O dado epistêmico pretendido aqui seria imediato, não-predicativo e inarticulado, do que resultaria sempre certo, mesmo por ocasião da aparência falsa. Ou seja, teríamos então um modo de evidência insuscetível de bivalência para o falso, uma vez que não se presta a nenhum tipo de comparação ou correspondência.

A doutrina do *noein* de Aristóteles é mencionada para sugerir um modo privilegiado de verdade que seguiria o teor da apreensão do simples, e que seria dotado de uma valência imanente, cuja contingência residiria somente na mera incorrência (ST, 33). Heidegger então especifica sua pretensão metodológica: chegar ao lugar originário da verdade com sua noção de fenômeno, considerada num sentido privilegiado, e cujo eventual “não mostrar-se” dar-se-ia no modo do velamento, da distorção e do esquecimento. Os fenômenos privilegiados que ele tem em mente são o ser e, num momento preliminar, a existência do ser-aí, e o que se pretende é ter obtido um meio de exibição apodítico e direto para estes temas.

A evidência fenomenológica reivindica um dizer “apofântico” num sentido literal que Heidegger julga mais apropriado do que aquele do enunciado ordinário, um *logos* cuja função primária não é predicar mas desvelar: deixar e fazer ver, retirar do encobrimento. Mais adiante, este proceder exibidor é retomado como “apontar” [*Aufzeigen*] para explicar o sentido do enunciado (ST, 154) e seu modo respectivo de verdade (ST, 218).

Logo, uma mesma ideia de evidência imediata e inarticulada parece orientar todos os parâmetros de verdade pretendidos por Heidegger a partir da noção de desvelamento [*Unverborgenheit*], que em outras obras chega a ser exposto como um gênero comum para o descerramento [*Erschlossenheit*] do ser-aí e a descoberta [*Entdecktheit*] do ente intramundano<sup>2</sup>. Sem a presunção realista da evidência proposicional, este modo privilegiado de conhecimento parece contornar a on-

<sup>2</sup> Heidegger, M., *Introdução à Filosofia*, p. 216-218.

tologia do ente subsistente que atropela a diferença ontológica e impõe o domínio da impessoalidade e da ontologia do ente subsistente.

Três problemas já podem ser traçados.

O primeiro é que, num passo não de todo claro, a investigação que supostamente faz uso destes dados epistêmicos fenomenológicos e seus respectivos modos de expressão é definida como *hermeneien*, interpretar. Dada a mencionada contingência da distorção ou do esquecimento, as ideias que parecem se insinuar aqui dizem respeito a tirar da inconspicuidade, chamar a atenção para, explicitar, expressar, sublinhar.

O segundo ponto é a impressão de que temos afinal um meio epistêmico para demonstrar os existenciais, em especial, a mundanidade. Neste caso, pode-se já perguntar se a crítica mencionada acima não se torna impertinente. Não era justamente este tipo de dado epistêmico imanente que Descartes reivindicava ao seu *cogito* mesmo diante da vertigem da dúvida hiperbólica?

Por fim, uma implicação curiosa diante da presunção ordinária acerca da verdade real. O discurso predicativamente correto que é verificado na evidência ordinária é tido por inferior e até mesmo deficitário em termos de verdade quando comparado com o meio epistêmico que Heidegger considera fundamental, invertendo-se a ordem de fundamentos que usualmente atribuímos à verdade em relação à verificação. De modo surpreendente, é porque se mostra em si mesmo para a consideração de quem tematiza que algo é verdadeiro, e não o contrário:

“Uma determinação conceitual exata como uma indicação enumerativa dos traços característicos do que deve ser determinado permanece vazia e inverídica enquanto não perfizemos realmente uma vez mais o caminho disso de que trata o discurso e o trouxermos ante a visão interior”.<sup>3</sup>

## 2. REMISSÃO

As três dificuldades acima inspiram a seguinte proposta interpretativa das pretensões de Heidegger nestas considerações: a suposta evidência fenomenológica não tem o teor epistêmico alegado e deve ser explicada como remissão [*Bezug*], meio discursivo do compreender

<sup>3</sup> Heidegger, M., *Nietzsche*, V. 1, p. 35.

[*Verstehen*] que sustenta e articula tanto o ente manual (ST, 84) quanto o teor dito “apofântico” do enunciado (ST, 224), e que consiste num ato de menção e explicitação de algo até então implícito, presumido, esquecido ou despercebido. Trata-se da articulação discursiva fundamental que instaura a cada vez uma configuração de sentido e se confunde com o próprio desempenho de um proferimento situado, vivenciado e responsabilizado segundo pronomes e demonstrativos, no que Heidegger chama de “ser o seu “aí””, e que sustenta intuições modais numa compreensão de ser.

A remissão pode assumir uma densidade semântica mais abrangente e grave do que a referência categórica do enunciado em seus modos ordinários de circulação, pois expressa, juntamente com o que é expressado, a suscetibilidade de quem assim se faz expressar em relação a este expressado como algo que lhe diz respeito em alguma medida. O enunciado em especial é uma remissão composta que além de referir, sublinha um aspecto geral do que é referido e postula em relação a este um âmbito público de acesso ideal. Há portanto no enunciado três remissões desdobradas, as duas últimas importando num movimento de deslocamento que pode e na maior parte das vezes acarreta uma perda de vinculação e singularidade da remissão originária em seu contexto ocasional de situação concreta e relevante.

Quando Heidegger especifica o sentido de “apofântico” como um apontar, está se atendo àquela remissão articulada na função do termo sujeito: remeter a algo que pode vir ao encontro numa situação e sustentar simultaneamente um campo de possibilidades que o enunciado então especifica numa asserção. Mesmo esta função, no entanto, abrange desempenhos discursivos eventualmente diversos: remissão ocasional (“Esta é uma boa montaria”), nomeação (“Bucéfalo é uma boa montaria”), descrição identificadora de um particular ou de um tipo (“O cavalo de Alexandre é uma boa montaria”, “O cavalo árabe é uma boa montaria”).

Na fenomenologia de Husserl estas competências parecem estar reunidas sob a ideia de expressões nominais, as quais elas próprias têm um valor de verdade e um preenchimento intuitivo num ato de identificação<sup>4</sup>. Esta é a ideia de evidência que inspira Heidegger.

---

<sup>4</sup> Husserl, E., *Investigações Lógicas: Sexta Investigação (Elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento)*, p. 100.

Ora, dos atos nominativos visados por Heidegger, só a identificação por descrição envolve conteúdo epistêmico. Por isto mesmo, no entanto, ela presume uma articulação predicativa colhida numa situação de proferimento anterior e que fica implícita no desempenho da remissão. Logo, admite bivalência e, portanto, erro. Na ocorrência da expressão “O cavalo de Alexandre” na sentença “O cavalo de Alexandre é uma boa montaria”, fica presumido que o enunciado de identificação “Este é o cavalo de Alexandre” é verificável em alguma situação. O mesmo vale para nomes quando seu uso articula descrições para uma identificação bem sucedida. A verificabilidade da sentença “Este é Bucéfalo” em alguma situação segue implícita em “Bucéfalo é uma boa montaria”.

Dêiticos não tem teor epistêmico quando usados como estrito meio de referência. Ninguém presume saber nada ao usá-los, mas apenas referir, sublinhar e destacar para uma subsequente asserção. De fato, eles são isentos de bivalência e erro e são inarticulados, como Heidegger espera, mas isto se dá justamente por não terem pretensão de verdade real. Um modo comum de tentar distorcer isto é justamente a manobra cartesiana que toma este tipo de remissão como uma espécie de evidência imanente (*noema, idia, sense data* etc.), de modo a se poder dizer que alguém sabe que intui um dado sensorial imediato. Na verdade, esta manobra é proposicional, os dados intuitivos são atribuídos predicativamente ao sujeito. Logo, ela também não serve às intenções de Heidegger.

Resta então concluir que somente evidências ordinárias são remissões epistêmicas propriamente ditas. O conhecimento é sistematicamente predicativo e bivalente.

### 3. REMISSÃO EPISTÊMICA

Convém explicitar a evidência ordinária em seu caráter proposicional, verdadeiro e verificado. Seja uma remissão epistêmica ordinária a composição do enunciado, a efetividade daquilo de que ele se trata segundo os parâmetros de descoberta [*Entdecktheit*] disponibilizados na mundanidade, e por fim sua respectiva verificação. Considere-se ainda um déficit epistêmico entre situação de proferimento

e situação pretendida de verificação, que dá sentido ao proferimento do enunciado.

Heidegger discrimina com clareza a remissão tripla do enunciado (ST, 154-155) como remissão predicativa e categórica. Olhemos mais de perto. O enunciado é de saída [i] remissão no que tão somente refere ou menciona, seja de modo ocasional ou identificador. É [ii] remissão predicativa, segundo algum aspecto geral normalizado a partir da lida, ou seja, a explicitação do “como” hermenêutico; tal aspecto precisa ser manejável entre a situação de proferimento e a situação de verificação e igualmente explicitável nas duas, do que decorre a sua generalidade. Por fim, ele é [iii] remissão categórica, segundo condições ideais de sentido que configuram um âmbito público, suposto pela comunidade, em que o objeto é pensado como dado em si mesmo, independentemente de qualquer ponto de vista ou situação concreta de proferimento. Podemos chamar este âmbito hipotético de *ágora*, o lugar visado pelo discurso “categórico”. Este é sentido tradicional de *apófansis*, é neste lugar hipotético em que qualquer enunciado “aponta” mesmo para coisas que não estão presentes na situação de proferimento. Em geral, dado o déficit epistêmico mencionado, este âmbito não se contém nos limites imediatos da situação de proferimento, mas é a partir dela presumido (o termo *Vorhanden*, neste pormenor, se mostra assim um tanto equívoco).

A evidência é um enunciado verdadeiro e verificado enquanto tal. Logo, além de uma remissão predicativa e categórica, é ainda correta e verificada. Em especial ela é [iv] remissão correta, no sentido tradicional da verdade real, aquilo de que se trata como se mostraria nas condições ideais de sentido presumidas na remissão categórica [iii]. Esta remissão é pensada como estabelecida em si mesma independente de uma verificação concreta, dadas as significações sustentadas em comunidade e a independência em princípio do ente subsistente em relação a estas mesmas significações, o que é implicitamente retido na possibilidade de negação do enunciado. Ela é por fim [v] remissão verificada, na presunção de que o objeto foi trazido a uma situação de proferimento que atende às condições ideias pensadas na remissão categórica [iii].

As remissões [i], [ii] e [iii] são desempenhadas na situação de proferimento e não proveem por si só a situação de verificação, ainda

que a presumam. As remissões [iv] e [v] são aquelas que compõem a situação de verificação.

O que Heidegger entende ser a evidência fenomenológica é a remissão *tout court* pensada em [i]. Ao tomá-la como meio epistêmico do desvelamento, e ao sustentar este último como gênero para a descoberta, tornou-a igualmente o meio epistêmico de um tipo de descoberta do ente intramundano, o enunciado e sua verificação. Vê-se então da parte de Heidegger uma tendência a tentar reduzir a ela todas as outras funções como meras explicitações sem o acréscimo de conteúdo epistêmico que intuitivamente se esperaria<sup>5</sup>. O exemplo mais notável e que gerou maior repercussão desta tendência é a tentativa de elucidação da verdade empreendida no § 44-a (ST, 217-218).

A objeção de Tugendhat a respeito deste trecho se baseia fundamentalmente na eliminação sub-reptícia do “como” e do “em si mesmo” na definição do enunciado verdadeiro como enunciado descobridor do ente<sup>6</sup>. Descobrir o ente sem estes qualificativos pode resultar também em enunciados falsos, justamente num modo bastante análogo à pretendida evidência fenomenológica. Neste caso, segundo nossa proposta, o que acontece é que não se completa uma remissão epistêmica, cumpre-se tão somente a mera função referencial do termo sujeito.

Entra ainda aqui uma eliminação adicional do déficit epistêmico que dá sentido ao proferimento do enunciado, o que fica testemunhado quando Heidegger propõe um exemplo não de todo natural, que lembra algum jogo de reminiscência. A manobra dá a entender que a verificação do enunciado é somente explicitação de um conteúdo compactado na evidência identificadora e não o acréscimo que se esperaria de conteúdo epistêmico novo num ato subsequente, o que é o mais frequente dado o deslocamento entre situação de asserção e situação de verificação que informa este déficit. De modo geral, há uma tentativa de se ler o enunciado como uma remissão ocasional (“o ente se descobre sendo o mesmo referido pelo enunciado”), para contornar a bivalência. Isto no entanto trivializa a fronteira natural entre situação imediata de proferimento e âmbito de remissão mediada para eventual situação de verificação. Este colapso, por sua vez, se dá em sintonia com uma tendência por parte de Heidegger em confundir de modo sis-

<sup>5</sup> Heidegger, M., *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, p. 304-305.

<sup>6</sup> Tugendhat, E., *Heidegger's Idea of Truth*, p. 87.

temático situação hermenêutica e mundo, de modo a que entes ausentes sejam pensados como “presentes”, “manifestos”, “vistos”, mesmo quando tão somente, imaginados, compreendidos ou considerados<sup>7</sup>.

De modo geral, Heidegger nestas ocasiões abusa de duas ambiguidades da linguagem natural, ao eliminar a presunção realista do ente subsistente que as torna inofensivas. “Ver” e “mostrar” são com frequência tomadas como metáforas para “compreender” e “explicar”. O apelo desta analogia vem do mencionado ponto de vista hipotético da *ágora* impessoal que regula as condições ideais de verificação, e que é pensado como se fosse uma situação de verificação desempenhada por um observador abstrato, ideal e onipresente. Além disso, os sentidos do verbo “conhecer” relativos a identificação, familiaridade e lida curadora sugerem por vezes que o conhecimento seja pensado como uma relação imediata com um objeto e não uma atitude proposicional, quer dizer, uma relação intencional com um estado de coisas. O engano aqui reside em perder de vista que os sentidos mencionados envolvem conteúdo proposicional implícito, algo que se pode “saber que”.

#### 4. REMISSÃO HERMENÊUTICA

Afinal, é possível compreender o que Heidegger pretendia. Se a remissão pura e elementar pensada em [i] desse conta da verdade proposicional evitando no entanto as presunções realistas e generalistas do enunciado, ela se imbuiria de autoridade epistêmica que serviria para se poder sustentar que os existenciais podem ser mostrados e que as teses da analítica existencial podem ser constadas, pois ela tem de fato a densidade semântica de onde estas últimas se podem fazer explicitar enquanto presunções pré-ontológicas, mas que costuma ser descartada ou abstraída na circulação ordinária de enunciados no falatório.

No entanto, dá-se aqui uma confusão entre explicar e provar, que na atitude natural são práticas discursivas claramente distintas. Uma prova presumiria a composição predicativa e a presunção realista do ente subsistente que Heidegger esperava contornar. Se Heidegger quer mesmo sustentar a especificidade ontológica do ser-aí, precisa renunciar a qualquer pretensão demonstrativa e assertórica por parte

<sup>7</sup> Heidegger, M., *History of The Concept of Time – Prolegomena*, p. 39; *Seminários Zollikon*, p. 102-108; *Introdução à Filosofia*, p. 85.

de sua analítica existencial e contentar-se em conduzir uma disciplina estritamente hermenêutica, o que pode ser entendido como a consideração do tema modalizada em possibilidade concreta.

Isto não é pouco e nem é trivial. A remissão elementar e imediata não comporta bivalência epistêmica, mas admite bivalência hermenêutica que visa suprir o déficit de sentido gerado pela própria circulação impessoal de enunciados, testemunhado em temas como a saturação semântica, a angústia, o tédio e o domínio da técnica. Como mencionado, a densidade semântica da remissão em seu desempenho ocasional pode ser resgatada em sua plenitude se a situação de proferimento assume o teor grave de vinculação a mais abrangente, suscitada no questionamento ôntico-existencial [*existentiell*] articulado em temporalidade. A estrutura porvir [*Zukunft*], ter-sido [*Gewesenheit*] e presente [*Gegenwart*] sugere um esforço de composição discursiva que restaura a significância que a descoberta do ente subsistente não supre. Se as três estases são preservadas numa remissão assegurada como uma e contínua pela cura [*Sorge*], o próprio objeto [*Gegenstand*], até então opaco pela indolência e descaso da decadência, pode agora ser resgatado enquanto marca do empenho por parte dos envolvidos e da possibilidade que se mostra naturalmente inspiradora. Em refração à crua efetividade da descoberta, o descerramento elabora sua verdade como propriedade [*Eigentlichkeit*], aquilo que se reivindica vir à expressão no questionamento ôntico-existencial.

Heidegger encaminha mal esta discussão nas ocasiões em que pensa o desvelamento como um gênero universal de evidência que resolveria esta refração entre descerramento e descoberta, pois uma tal evidência é somente outra efetividade, sujeita ao mesmo distanciamento objetificador que qualquer constatação parece impor em alguma medida. Para servir como parâmetro de verdade para o sentido de ser segundo o rigor da diferença ontológica e no arrebatamento da temporalidade, o desvelamento precisa ser pensado como a questão historicamente em aberto desta refração, despindo-se de qualquer teor epistêmico e se concretizando como a questão da expressão enquanto tal. Noutros momentos que se seguem ao período de *Ser e Tempo*, Heidegger se aproxima desta abordagem, orientando sua reflexão para o tema da linguagem pensada como remissão prévia que o homem

recebe do ser e de que dá desdobramento e ressonância no próprio questionamento ontológico<sup>8</sup>.

## 5. UM LEGADO DE GREGO

As ambiguidades da linguagem natural mencionadas acima indicam quais as ideias de Husserl que atuam aqui como argumento de autoridade para Heidegger. Primeiramente, a postulação metodológica de intuições de segunda ordem (eidética e categorial) e de preenchimentos intuitivos intermediários, a mesma ideia de “ver” e “mostrar” em sentido lato<sup>9</sup>. Em segundo lugar, naturalmente, a ideia já mencionada de evidência como ato de identificação, em que atos nominativos aparentemente se tornam paradigma da significação e de verdade. Em conclusão, tentarei sugerir brevemente que estas ideias só atrapalham a Heidegger no seu intento de recolocar a questão de ser em termos irreduzíveis aos da tradição metafísica. O caso é que Husserl presume como irrestrita justamente a ontologia do ente subsistente que Heidegger precisa contornar, o que marca de modo sistemático na sua respectiva noção de verdade uma articulação proposicional ainda que implícita.

Husserl dá preferência expositiva aos atos nominativos porque os considera mais simples<sup>10</sup>. Porém, os objetos destes atos são definidos como o que quer que possa funcionar como sujeito de predicções verdadeiras possíveis<sup>11</sup>. É o que permite inclusive que se possa propor objetos ideais. Ou seja, a própria noção mais universal de objeto não é ontologicamente pensada em relação à percepção inarticulada do ato nominativo, mas em relação à articulação predicativa do enunciado, da qual o primeiro é só um caso específico. Husserl é mesmo severo na presunção realista nas *Investigações Lógicas*, alegando a determinação em si do ente em geral e sua consequente determinabilidade segundo

<sup>8</sup> Heidegger, M., *Sobre o Humanismo: Carta a Jean Beaufret*, Paris, p. 347.

<sup>9</sup> Husserl, E., *Investigações Lógicas: Segundo Volume, Parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, p. 16; *Investigações Lógicas: Sexta Investigação (Elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento)*, p. 16; *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, p. 62.

<sup>10</sup> Idem, *Investigações Lógicas: Sexta Investigação (Elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento)*, p. 30.

<sup>11</sup> Idem, *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, p. 37; *Investigações Lógicas: Segundo Volume, Parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, p. 84.

significações fixas em asserções unívocas que não dependem das contingências da situação de proferimento<sup>12</sup>.

Assim, quando Heidegger acredita estar encontrando uma elucidação peremptória da evidência e da verdade na *Sexta Investigação Lógica*, está na verdade dando guarida a um “Cavalo de Troia” que põe a perder os resultados mais ambiciosos da sua analítica existencial e de sua ontologia fundamental. Que Heidegger tenha encontrado uma inspiração semelhante em Aristóteles deveria nos lembrar que este pensador e, de modo geral, a experiência filosófica da Grécia antiga, não só não relativizaram a presunção ontológica da presença do ente subsistente, como até mesmo consolidaram esta presunção numa suposta platitude que orienta toda a tradição filosófica metafísica.

## REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, M. *History of the Concept of Time – Prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche, V. 1*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Editado por Medard Boss. Tradução de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução Revisada de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2006.

\_\_\_\_\_. Sobre o Humanismo: Carta a Jean Beaufret, Paris. Tradução de Ernildo Stein. In: *Os Pensadores, V. XLV*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HUSSERL, E. *Investigações Lógicas: Segundo Volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 75.

\_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas: Sexta Investigação (Elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento)*. Tradução de Zeljko Loparic. In: *Os Pensadores, V. XLI*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

\_\_\_\_\_. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica: Introdução Geral à Filosofia Pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

TUGENDHAT, E. Heidegger's Idea of Truth. Translated by Christopher Macann. WACHTERHAUSER, B. R. (Ed.), *Hermeneutics and Truth*. Evanston: Northwestern University Press, 1994. pp. 83-97.

# Como Heidegger descobriu a perspectiva ontológica da existência?

**João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell**

*Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia*

Como é sabido, a questão do sentido de ser orienta toda a caminhada do pensar de Martin Heidegger. Trata-se, segundo ele, de uma questão absolutamente original, jamais levantada expressamente: o sentido de ser como presença constante foi assumido, sem qualquer questionamento, ao longo de toda a história do Ocidente. Heidegger, porém, o questiona no início de *Ser e tempo*.<sup>1</sup> O que o levou a tal questionamento? A entrever um novo sentido de ser? Que influências podem ter determinado esta sua intuição? Eis o problema que pretendo abordar nesta comunicação. Trata-se de uma investigação ainda em curso, da qual os passos já dados serão brevemente apresentados.

Antes disso, contudo, recordemos brevemente em que consiste propriamente a originalidade radical do pensamento do primeiro Heidegger. Em *Ser e tempo* a questão do sentido de ser está essencialmente entrelaçada com a questão do modo de ser do homem, enquanto *Da-sein* ou aí-ser. Com efeito, Heidegger pretende elaborar a questão do sentido de ser a partir da análise fenomenológico-ontológica do ente

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1957, 8ª ed. (inalterada). Vejam-se também: *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe (GA) v.2. Frankfurt am. Main: Vittorio Klostermann, 1977; *Ser e Tempo*. Tradução portuguesa por Fausto Castilho. Campinas / Petrópolis: Unicamp / Vozes, 2012. Será usada a paginação da edição princeps (identificada na GA) e a da tradução de Fausto Castilho, separadas por um traço (p.ex. 12/61). A tradução de textos e termos é nossa, ainda que valendo-nos da de Fausto Castilho.

que compreende ser, i.e. o aí-ser.<sup>2</sup> O fato de iniciar a sua investigação pela análise do ser do aí-ser é um indício de que a sua intuição primordial referia-se mais a uma nova compreensão do ser do fenômeno humano do que propriamente ao sentido de ser como tal. Aliás, ele não chega a responder a esta última questão em *Ser e tempo*.

Qual seria então a nova perspectiva hermenêutica com a qual ele analisa a essência ou estrutura ontológica do aí-ser em *Ser e tempo*? Chamada por Heidegger de existencial,<sup>3</sup> ela é caracterizada preliminarmente por ele nos parágrafos 4 e 9 da introdução da obra, em contraste direto com a abordagem tradicional do fenômeno humano. Talvez a melhor maneira de dar a conhecer a intuição heideggeriana seja através da distinção proposta por ele entre as duas perguntas “que é o homem?” e “quem é você?” (ST 45/147). A primeira, própria da tradição metafísica, visualiza o homem de um ponto de vista universal como um ente da natureza, que se distingue dos demais por sua racionalidade (ST 44/147). Na resposta à segunda pergunta, ao invés, cada um se apresenta e se dá a conhecer a outro contando sua história. É esta história, não tanto narrada, como vivida, na sua singularidade fáctica, que constitui a “existência”,<sup>4</sup> o fenômeno a ser ontologicamente examinado na Analítica Existencial.<sup>5</sup> É na sua história que cada um compreende implicitamente em cada momento o seu ser. Cada um é

<sup>2</sup> Preferimos para o termo *Dasein* a tradução “aí-ser” a “ser-aí”, que, mesmo contra a intenção de quem a emprega, sugere localização num ponto do espaço-tempo, o que Heidegger quer justamente evitar. É verdade que o “sein” de *Dasein* como o de *In-der-Welt-sein* (Ser-no-mundo) e outras expressões refere-se ao modo de ser do ente em questão, o que justificaria a tradução “ser-aí”. Entretanto, Heidegger insiste em que o “aí”, no caso, significa a abertura (Erschlossenheit) do *Dasein* ao ser (Sein), indicando que ele se caracteriza por uma relação constitutiva para o ser, como “compreensão de (seu) ser” (Seinsverständnis), i.e. como “aí-ser” (ST 12/59, 132/179s). Neste sentido, a fórmula completa, que valoriza o significado ontológico de *Dasein*, é: “ser-aí-do-ser”

<sup>3</sup> Traduzimos o alemão “existenzial” por “existencial” e não por “existenciário”, reservando este último termo para o alemão “existenziell”. Cf. *Ser e tempo* (ST), 12/61.

<sup>4</sup> Heidegger só explicitará o sentido temporal e histórico da existência na 2ª seção da obra (especialmente §§ 74-75). Julgamos, porém, indispensável antecipar esta referência, que facilita a compreensão da perspectiva existencial (ver nota seguinte).

<sup>5</sup> Heidegger insiste na importância da perspectiva hermenêutica para a interpretação adequada do fenômeno a ser estudado. O primeiro passo, o “pressuposto” (Vorgabe), consiste em focalizar o que é dado onticamente exatamente da maneira que se pretende, i.e. no caso, o ser humano como a história de cada um (cf. ST 43/143). Esta insistência sem a qual toda a Analítica Existencial é apenas aparentemente entendida nem sempre é levada em consideração pelos comentadores.

como se compreende, não como uma substância ou sujeito que tem a propriedade de refletir estruturalmente sobre si mesmo. Nós somos a nossa auto-compreensão. E não podemos compreender-nos, sem incluir em nossa história, pessoas e coisas, situações e acontecimentos, que na articulação de seus significados constituem o nosso mundo. O *aí-ser* é *ser-no-mundo* (ST §12). E seu *ser-no-mundo* revela-se basicamente como um *poder-ser*, uma possibilidade de si mesmo (ST 12/61). Ele se compreende a partir de suas possibilidades intramundanas, antecipando-se a si mesmo em um projeto de vida (ST 145/413). Trata-se, porém, de possibilidades fácticas, limitadas pelo que de fato cada um já é (ST 20/81). Enquanto tal, o *aí-ser* é um ente que se importa consigo mesmo, com o seu *ser* (ST 42/141) Com efeito, ele existe na alternativa fundamental de *poder ser* ou *não ser* o que ele propriamente é, de *realizar-se* ou *frustrar-se* (ST 42s/141). Ele se sente responsável por sua existência.<sup>6</sup> Daí o termo “*cuidado*” (*Sorge*) com o qual Heidegger sintetiza no final da primeira seção a sua análise da existência como essência do *aí-ser* (ST §41).

É apenas na 2ª seção da 1ª Parte da obra (ST §45ss), que Heidegger apontará na temporalidade aquilo que ele chama de “*sentido ontológico do cuidado*” (ST §65). Não se trata, porém, do tempo natural, como sucessão de agoras. Na temporalidade existencial, o passado constitui o *ser* do *aí-ser*, enquanto o que ele tem sido e de fato já é. Mas o *aí-ser* é também o seu futuro ou *porvir*, enquanto existe como projeto de si mesmo. Portanto, o futuro é o sentido da dimensão da existência, enquanto *poder-ser*, e o passado o sentido da facticidade. Por sua vez, o presente existencial corresponde à identificação do *aí-ser* em cada momento com uma possibilidade fáctica de existir no mundo. Concluída a explicitação do sentido do *ser* do *aí-ser* como temporalidade (*Zeitlichkeit*), Heidegger pretendia na terceira seção da Primeira Parte de *Ser e tempo*, intitulada “*Tempo e Ser*”, “*explicitar o sentido de tempo enquanto horizonte transcendental da pergunta pelo ser*” (ST 39/133). Como sabemos, à altura da redação de *Ser e tempo* ele não se sentiu em condições de responder à questão originária do sentido de *ser* na sua “*temporiedade*” (*Temporalität*), deixando a obra inacabada. Continuará a elaborá-la ao longo dos anos até resumir no final da vida os vislumbres alcançados na conferência intitulada justamente

<sup>6</sup> “Só assim [compreendendo o apelo da consciência] ele pode ser responsável.” (ST 288/789).

“Tempo e Ser”.<sup>7</sup> Entretanto, a programação da 2ª Parte da obra, apresentada na sua Introdução mostra que Heidegger, embora não tivesse ainda divisado claramente a historicidade do ser como acontecimento da verdade (Ereignis), já possuía então plena consciência da relação essencial entre ser e tempo, bem como da inadequação do sentido de ser adotado por toda a tradição metafísica, justamente por interpretar o ser como presença constate à luz da noção de tempo natural.<sup>8</sup>

Uma vez recordado o significado da questão do sentido de ser na sua relação com o ser do aí-ser como compreensão do ser, passemos a investigar os fatores que eventualmente sugeriram ao jovem Heidegger esta pergunta radical. O primeiro candidato seria sem dúvida Aristóteles. Afinal de contas é o próprio Heidegger quem atribui o despertar de sua veia filosófica à leitura da obra de Franz Brentano sobre os múltiplos sentidos de ser em Aristóteles.<sup>9</sup> Não ignoramos a influência de Aristóteles na estruturação de vários aspectos da reflexão heideggeriana que desemboca em *Ser e Tempo*.<sup>10</sup> Entretanto, a questão sobre o sentido de ser é radicalmente diversa da investigação aristotélica sobre a desdobramento do significado do termo ser nas dez categorias, em ato e potência e assim por diante.<sup>11</sup> Trata-se, com efeito, da questão hermenêutica fundamental sobre as diferentes maneiras como o ser como tal se manifesta ou pode ser compreendido. É verdade que Heidegger dedica vários de seus primeiros cursos à interpretação de textos de Aristóteles. Sua análise da afetividade tem algo a ver com a Retórica do estagirita.<sup>12</sup> Por outro lado, o exposto na Ética a Nicômaco sobre a *phronesis* e o saber teórico, prático e poiético,<sup>13</sup> terá influenciado a noção heideggeriana de visão-de-conjunto (Umsicht) (ST §§15-17), bem como a distinção entre os modos de compreender o ente intramundano como o que simplesmente está-à-vista (Vorhanden), enquanto

<sup>7</sup> HEIDEGGER, Martin. *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, GA v.14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, 3-30.

<sup>8</sup> O título da 2ª parte seria: “Linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia pelo fio condutor da problemática da temporaneidade.” (ST 39/133)

<sup>9</sup> HEIDEGGER, Martin. *Vorwort. Frühe Schriften*. GA v.1, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972, X.

<sup>10</sup> Cf. VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Prefácio de Enrico Berti. Tradução de José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV, 2, 1003 b 5-10.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, I, 2.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI.

subsistente (ST 42s/139.143, 81-82/243-245), e como o que está-à-mão (Zuhanden), enquanto serve-para na ocupação quotidiana (Besorgen) (ST §§15-18). Esta distinção é, porém, apenas uma aplicação específica da distinção hermenêutica fundamental, acima mencionada, entre a compreensão do sentido de ser à luz do tempo histórico e existencial, inaugurada por Heidegger, ou do tempo cronológico e natural, própria de toda a tradição ocidental. Sendo assim, Aristóteles não parece ser responsável pela descoberta da perspectiva existencial.

Esta descoberta situa-se entre a sua tese para a obtenção da livre-docência (Habilitationsschrift), em 1915,<sup>14</sup> na qual ainda não transpore a ruptura com a tradição metafísica, e os escritos dos anos 1919 a 1921, nos quais uma nova visão do filosofar já está suficientemente delineada. Entretanto, antes de abordar estes escritos é mister lançar um olhar sobre a *Conclusão* daquela tese. Ela tem um caráter programático, ao esboçar as preocupações e pretensões filosóficas de Heidegger no momento em que encerra sua carreira de estudante. Na linha de sua formação básica de cunho escolástico, seu objetivo expresso é a refundamentação da metafísica.<sup>15</sup> De fato, a afirmação da transcendência absoluta do ser e da verdade deverá ser justificada criticamente a partir da imanência do sujeito.<sup>16</sup> Não basta, porém, pensa Heidegger, recorrer à pura subjetividade, enquanto forma lógica, abstrata, própria da filosofia transcendental kantiana e neokantiana. O sujeito deve ser encarado na singularidade concreta da vida do espírito com seu dinamismo próprio, não, porém, numa perspectiva meramente empírica, mas nas suas estruturas constitutivas. Estas, por sua vez, não podem ser objetivadas, como pretendia ainda Emil Lask, mas devem ser apreendidas vivencialmente na sua intencionalidade. Ele julga, porém, que só o método fenomenológico proporciona a possibilidade de uma análise fecunda da vida em

<sup>14</sup> HEIDEGGER, Martin. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, in: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA v.1, ob. cit., 189-411.

<sup>15</sup> “Não se consegue ver a Lógica e seus problemas numa luz verdadeira, a não ser que sejam interpretados a partir de um contexto translógico. A filosofia não pode prescindir por muito tempo de sua ótica própria, a metafísica. Para a teoria da verdade isto significa em última análise a tarefa de uma interpretação metafísico-teológica da consciência.” (Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, ob. cit. 406).

<sup>16</sup> “A categoria é a determinação mais genérica do objeto. Objeto [Gegenstand] e objetividade como tais só têm sentido para um sujeito. É neste que a objetividade se constrói pelo juízo.” (ib. 403).

si mesma.<sup>17</sup> Já aponta, contudo, para o caráter histórico vida do espírito, introduzindo assim um elemento estranho à concepção husserliana, influenciado sem dúvida por Dilthey.<sup>18</sup> Embora não seja por enquanto formulada expressamente, a questão do sentido de ser constitui sem dúvida a mola secreta de sua busca. Com efeito, se o sujeito humano não equivale a uma mera forma lógica, mas é uma realidade viva, singular e histórica, a noção transcendente de ser deve abrangê-lo, de tal modo que o sentido de ser não poderá identificar-se com a objetividade do objeto, como pretendeu toda a filosofia moderna.<sup>19</sup>

Esta atenção privilegiada ao sujeito no seu dinamismo vital, ou seja, à vida do espírito (*lebendiger Geist*) Heidegger deve-a em primeiro lugar, como afirma repetidamente, ao contato com a espiritualidade e o pensamento cristãos, que marcaram profundamente a sua formação.<sup>20</sup> Além da dívida que confessa ter para com seus professores da Faculdade de Teologia católica, especialmente o filósofo escolástico Karl Braig,<sup>21</sup> ele se apresenta como leitor assíduo e admirador, não só de S. Agostinho, mas também dos místicos medievais, em particular, S. Bernardo e Meister Eckhart.<sup>22</sup> Mais tarde atribuirá também aos seus

<sup>17</sup> Ib. 205.

<sup>18</sup> “O espírito só pode ser compreendido, se toda a multiplicidade de suas ações, i.e. sua história, for nele assumida, de modo que a sempre crescente multiplicidade em sua conceituação filosófica forneça um meio em contínua ascensão da compreensão viva do espírito absoluto de Deus. A história e sua interpretação teológica numa perspectiva da filosofia da cultura *deve tornar-se um elemento determinante do significado para o problema das categorias*, caso se queira pensar em reelaborar o *cosmo* das categorias, para assim superar um quadro categorial pobre e esquemático.” (Ib. 408 ).

<sup>19</sup> MAC DOWELL, João A. *A gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola, <sup>2</sup>1993, 105-106.

<sup>20</sup> Ele menciona neste “contexto “a força propulsora e o poder permanente que a vida do espírito na sua expressão filosófico-teológica representa para a atitude global do homem medieval diante da vida, cuja estrutura fundante consiste justamente na referência originária da alma para Deus.” (Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, ob. cit. 193). Com efeito, “o conceito de espírito como vida [*lebendiger Geist*] e de sua relação com sua origem metafísica permite entrever a sua estrutura metafísica fundamental, na qual se conciliam numa unidade viva a singularidade e individualidade dos *atos* e a validade universal, a consistência do sentido em si mesmo.” (Ib. 410). Ele chega a anunciar um trabalho sobre a mística de Eckhart (Ib. 402 n.2).

<sup>21</sup> Vorwort zur ersten Auflage, in: *Frühe Schriften*, GA v.1, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972, XI.

<sup>22</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA v.58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, 62.

estudos teológicos a dimensão hermenêutica de seu pensar.<sup>23</sup> É verdade que a vida como existência humana e sua historicidade vinham sendo valorizadas filosoficamente também por vários pensadores contemporâneos. Heidegger cita como importantes nos seus anos de formação Kierkegaard, Dostojevski e Nietzsche.<sup>24</sup> Por outro lado, nos seus cursos dos próximos anos Heidegger chamará a atenção para as filosofias da vida de Bergson, Dilthey, Simmel e Spengler.<sup>25</sup> Ainda que lhes reconheça o mérito, declara expressamente, que nenhum deles conseguiu penetrar o sentido originário da vida, porque presos ainda à noção tradicional de ser. O mesmo vale de Hegel.<sup>26</sup>

Resta-nos, portanto, procurar outros indícios dos fatores que deram origem à perspectiva existencial e à questão do sentido de ser. Como já se viu, é nos cursos do período 1919-1921 que eclode esta nova visão. A partir da obtenção da *venia docendi* Heidegger começa em 1916 a lecionar na Universidade de Freiburg, tornando-se a partir de 1919 assistente de Husserl. Não se possui, porém, o texto de seus cursos nos anos tumultuados da Grande Guerra. Os primeiros sinais da evolução de seu pensamento neste período encontram-se no curso intitulado “A ideia da filosofia e o problema da mundivisão”, ministrado em 1919, no semestre especial programado para os ex-combatentes.<sup>27</sup> Heidegger inicia esses cursos do pós-guerra num tom inteiramente novo. Exprime sua convicção da necessidade de uma reforma da Universidade e de um repensamento radical da própria natureza da filosofia. Recusando-lhe o caráter de mundivisão, como elaboração de uma concepção do sentido último da realidade no seu todo, entende-a como busca da compreensão da dimensão originária dos fenômenos.<sup>28</sup> Nesta perspectiva discute e rejeita como insuficientes as principais correntes filo-

<sup>23</sup> HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*, GA v.12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, 91.

<sup>24</sup> Vorwort zur ersten Auflage, in: *Frühe Schriften*, GA v.1, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972, X.

<sup>25</sup> HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, ob. cit. 160; IDEM. Einleitung in die Phänomenologie der Religion, in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA v.60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, 33, 49s.

<sup>26</sup> Cf. ST § 82. Veja-se também quanto a Bergson (ST 333) e a Dilthey (ST 46s).

<sup>27</sup> HEIDEGGER, Martin. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem, Kriegsnstsemester 1919, in: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA v. 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999, 1-119 e 215-220.

<sup>28</sup> *Ib.* 11-17.

sóficas contemporâneas, em particular, os dois tipos de neokantismo, a escola de Marburg, liderada por Natorp,<sup>29</sup> e a Filosofia dos Valores, com Windelband e Rickert.<sup>30</sup> A fenomenologia, ao invés, é apresentada como o método capaz de atingir a dimensão originária dos fenômenos, i.e. a própria vida como tal.<sup>31</sup> No entanto, a sua análise da vida já se distingue das posições de Husserl justamente no seu ponto fundamental. Todo o esforço de Heidegger é alcançar as expressões da vida em um nível pré-teórico, que preceda qualquer objetivação, rejeitando assim claramente o par *noesis/noema*. Para tanto, ele procede a uma reinterpretação da noção de “mundo ambiente” (Umwelt), proposta por Husserl poucos anos antes em *Ideen I*.<sup>32</sup> De fato, embora ainda não tenha consagrado a expressão ser-no-mundo, Heidegger, ao mirar não o conteúdo apreendido (Gehalt), mas o próprio atuar-se da vida (Vollzug) no seu *como*, já compreende o fluxo de vivências no seu conjunto não como um sujeito ou consciência contraposto a um objeto.<sup>33</sup> Esta superação da oposição moderna sujeito-objeto é a primeira conquista definitiva de sua busca de um solo originário. Ele antecipa neste primeiro curso de 1919 as análises do mundo ambiente, que reaparecerão em *Ser e Tempo*. Com o exemplo da cátedra do professor, mostra como ela é percebida de maneira diversa pelos alunos ou por um selvagem. O que se manifesta na percepção imediata não são meros dados sensíveis; já tem sempre um significado e este depende do mundo ambiente no qual cada um vive.<sup>34</sup> Neste contexto pré-teórico não têm mais sentido as distinções entre externo e interno, físico e psíquico.<sup>35</sup> A vivência de algo como um objeto com seus atributos já é descrita, como mais tarde em *Ser e tempo*, como um processo secundário de desvivencialização (Entlebung) que prescinde progressivamente do “eu” e do mundo até a teorização extrema das ciências.<sup>36</sup> Entretanto, a maneira originária de vivenciar o ente intramundano, ainda não é compreendida como ocu-

<sup>29</sup> Ib. §§ 18-20; Anhang II 215-217.

<sup>30</sup> Ib. §§ 6-12.

<sup>31</sup> Ib. § 20.

<sup>32</sup> Ib. § 14.

<sup>33</sup> Ib. 98.

<sup>34</sup> Ib. §§ 13-15.

<sup>35</sup> Ib. 75. Daí a diferença entre vivência como processo (Vor-gang), ou seja, como um acontecer objetivante e vivência como apropriação (Er-eignis). Nesse caso, eu me aproprio da vivência e ela acontece essencialmente como própria (Ib. § 15).

<sup>36</sup> Ib. 73s.

pação (Besorgen), nem o ser deste ente é manifestado no seu uso, na sua referência, como servir-para (Zuhandenheit). Com estas análises ele mostra que a significação que se exprime na linguagem em termos universais não tem necessariamente um caráter teórico e objetual, mas se dá originalmente na própria vivência. Esta dupla atitude fenomenológica para com o dado leva-o a falar de uma “intuição hermenêutica”, um compreender originário como vivência da vivência, que se assume e se apossa de si mesma.<sup>37</sup> Ainda que mencionada de passagem a historicidade do “eu” ainda não é diretamente focalizada.<sup>38</sup>

Os dois cursos regulares ministrados no verão de 1919 pouco acrescentam ao já alcançado.<sup>39</sup> No semestre seguinte, porém, o curso “Problemas fundamentais da fenomenologia” (1919/1920) dá um passo à frente, ao retomar a questão da filosofia como ciência originária.<sup>40</sup> Sob a égide das noções de “vida fáctica” (faktisches Leben) e “mundo pessoal” (Selbstwelt), ele se dedica a uma análise exaustiva do mundo da vida (Lebenswelt).<sup>41</sup> Ao mesmo tempo que manifesta as suas características, desenvolve o método adequado para investigá-la na sua pureza. Toda a sua preocupação é identificar um modo de experimentar e expressar teoricamente, i.e. pela reflexão filosófica, as estruturas originárias da vida sem deformá-las. Sem descer aos ricos detalhes da exploração heideggeriana, apontemos apenas alguns traços mais significativos da sua busca de explicitação de suas intuições originais. O caráter mundano da vida é agora enfatizado e especificado nas três dimensões do mundo, que serão retomadas na Analítica Existencial: mundo ambiente (Umwelt), mundo enquanto partilhado com outros (Mitwelt) e mundo pessoal (Selbs-

<sup>37</sup> Ib. 116s.

<sup>38</sup> Ib. 78.

<sup>39</sup> Do primeiro, “Sobre a essência da Universidade e do estudo acadêmico” (Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums) dispomos só do resumo redigido por aluno (HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57 ob. cit. Anhang I 205-214). Nele Heidegger introduz a noção de “situação”, como certa unidade no fluxo da vivência natural. A experiência da vida (Lebenserfahrung) é uma conexão de situações que variam continuamente (205-207). O “eu histórico”, por sua vez, é uma função de tais situações (Ib. 208s). O outro curso ministrado no mesmo semestre “Fenomenologia e Teoria transcendental dos Valores” (Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie) contém uma refutação da Teoria dos Valores mais detalhada do que a feita no curso especial para os ex-combatentes (119-203).

<sup>40</sup> HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA v.58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

<sup>41</sup> Ib. 54, 59, 61-71, 75-77, 79-81, 83, 85, 95, etc.

twelt), enquanto tudo o que me vem ao encontro no mundo ambiente e no mundo partilhado fornece à minha vida seu ritmo pessoal.<sup>42</sup> De fato a vida fáctica está centrada no mundo pessoal,<sup>43</sup> ainda que ele nem sempre sobressaia, antes tenda a passar despercebido, a tal ponto que a vida possa dar-se como se todo o mundo pessoal fosse determinado e guiado pelo mundo ambiente,<sup>44</sup> consideração que talvez equivalha a um primeiro vislumbre do decaimento (Verfallen) do aí-ser no mundo. De fato, ao contrário, das outras duas, mundo-ambiente e mundo-partilhado, a expressão “mundo pessoal” (Selbstwelt) não reaparecerá em *Ser e Tempo*. Ela remete ao campo fenomênico do “ser-em”, ou seja, da estrutura ontológica unitária do aí-ser, como “cuidado”, à luz da qual o si-mesmo (Selbst) será radicalmente reinterpretado. Nas páginas que estamos examinando Heidegger, embora já tenha superado a concepção do si-mesmo como substância ou sujeito ou puro eu, ainda está longe daquele ponto de chegada.

A vida se expressa em diferentes situações, que se interpenetram.<sup>45</sup> A situação indica a condição peculiar na qual me encontro, ou seja, o *como* da experiência, não o conteúdo do vivido. A estrutura originária da situação é descrita em função da conexão de três elementos de sentido que guiam o fluxo da vida.<sup>46</sup> O primeiro (Vollzugssinn) corresponde à direção do próprio exercer-se ou atuar-se da vida. O segundo elemento (Bezugssinn) consiste nas atitudes concretas nas quais se expressa o sentido dado à vida na sua atuação efetiva. O sentido se configura finalmente na ideia, como alvo ou conteúdo das várias tendências da vida fáctica (Gehaltssinn). Neste contexto, Heidegger utiliza pela primeira vez o termo “existência” (Existenz) como experiência da facticidade da vida,<sup>47</sup> numa acepção que antecipa até certo ponto a noção consagrada em *Ser e Tempo*. O sentido de existência reside então nas significações atualmente experimentadas, recordadas e esperadas, de modo que o vivenciado em tais experiências é o próprio exercício da vida na sua unidade plenamente concreta.<sup>48</sup> Esta acepção de exis-

---

<sup>42</sup> Ib. §7c, §10.

<sup>43</sup> Ib. 57; § 14.

<sup>44</sup> Ib. 60.

<sup>45</sup> Ib. 206.

<sup>46</sup> Ib. 260-262.

<sup>47</sup> Ib. 261.

<sup>48</sup> Ib. 106, 109.

tência a partir da experiência da vida fáctica antecipa até certo ponto a perspectiva fundamental que guiará a Analítica Existencial. De fato, o passado e o futuro já são visualizados do ponto de vista humano enquanto recordação e expectativa, mas apenas sob a forma de atuações específicas. Elas não integram a totalidade da existência como acontecerá em *Ser e Tempo* com os existenciais estar-jogado no mundo (Geworfenheit) e projeto (Entwurf).

Não obstante, Heidegger já considera a conexão entre vida e história, como a questão decisiva.<sup>49</sup> É na história que reside o verdadeiro fio condutor para as investigações fenomenológicas.<sup>50</sup> A exclusão dos problemas históricos do campo da fenomenologia impede, pensa ele, a compreensão autêntica do compreender fenomenológico e da própria vida.<sup>51</sup> Com efeito, o instrumento adequado para compreender a vida é a história, entendida como vida vivenciada, i.e. como familiaridade da vida consigo mesma em todas as suas referências.<sup>52</sup>

Se compararmos os resultados alcançados até agora por Heidegger com a perspectiva existencial que comandará as análises de *Ser e Tempo*, verificaremos que, embora já tenha percebido na vida fáctica um ponto de partida radicalmente novo para a compreensão do fenómeno humano, ele ainda não consegue explicitar adequadamente os elementos decisivos desta sua intuição. Em particular, a existência ainda não é compreendida claramente como poder-ser diante da alternativa básica de ser ou não ser propriamente, em função da sua finitude, sinalizada pela morte. Por isso, não emerge ainda a noção de cuidado, como responsabilidade pelo próprio destino, nem uma nova caracterização da temporalidade.

Estes passos fundamentais serão dados no curso proposto por Heidegger um ano depois no semestre de inverno 1920/1921 com o título “Introdução à Fenomenologia da Religião”, no qual oferece uma interpretação detalhada e penetrante da experiência originária da vida cristã baseada em algumas cartas do apóstolo Paulo.<sup>53</sup> No curso an-

---

<sup>49</sup> Ib. 146.

<sup>50</sup> Ib. 252s.

<sup>51</sup> Ib. 238.

<sup>52</sup> Ib. 159s.

<sup>53</sup> HEIDEGGER, Martin. Einleitung in die Phänomenologie der Religion [citado EPR], in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA v.60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, 3-156.

terior, que acabamos de apresentar, ele já se referira ao cristianismo como o mais profundo paradigma histórico do processo de concentração da vida fáctica e do mundo da vida no mundo pessoal das experiências internas.<sup>54</sup> Mas tudo indica que só na preparação do novo curso ele descobriu toda a especificidade da experiência da vida registrada no Novo Testamento. Com efeito, na sua primeira parte, analisando especificamente a proposta de Ernst Troeltsch, então em voga, Heidegger rejeita a concepção corrente de Filosofia da Religião, que a partir da noção usual, mas inaceitável, de filosofia como ciência, toma como objeto da reflexão filosófica os resultados globais da investigação das ciências humanas, em particular, da história comparada das religiões, sobre esse setor da realidade (EPR Cap.2). A Filosofia da Religião deve ser entendida antes como uma explanação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos, no caso, da experiência cristã da vida. Antes, porém, de encetar esta análise, ele faz três considerações preliminares.

Em primeiro lugar, retoma de maneira mais precisa alguns aspectos da análise fenomenológica da experiência fáctica da vida, apresentados nos cursos anteriores (EPR Cap.1). Ao mesmo tempo, focaliza o fenômeno essencial da historicidade, através da crítica das tentativas anteriores de enfrentá-lo (EPR Cap.3). Finalmente, introduz uma nova noção fundamental para seu método fenomenológico, que chama de “indicação, ou melhor, perspectiva formal” (*formale Anzeige*) (EPR Cap.5). Ao explicá-la, aprofundando uma ideia já proposta por Husserl,<sup>55</sup> distingue duas maneiras de universalização. A generalização lógica, bem conhecida, encara a realidade segundo seus conteúdos objetivos, em graus sucessivos de universalização, desde a espécie e dos gêneros sempre mais abrangentes, até as categorias supremas. A formalização, ao invés, não procede gradualmente, nem se refere aos conteúdos, mas corresponde ao enfoque adotado na visualização do fenômeno, como maneira determinada, de preferência a outras, de abordar universalmente a realidade em questão (EPR 57-62). P.ex. a filosofia moderna entendeu toda a realidade como objeto (*Gegenstand*), sob o prisma da objetividade. Trata-se da primeira tentativa de Heidegger de expressar a sua ideia de que todo compreender, não apenas de

<sup>54</sup> HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA v.68, ob. cit. § 14b, 64s.

<sup>55</sup> HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung*, 1913, § 13.

textos, mas da realidade, do próprio ente no seu ser, é interpretativo, não é absoluto, já que depende da perspectiva: hermenêutica adotada, conscientemente ou não. Fica claro também que esta ideia é correlata à convicção de que a noção de ser não equivale simplesmente a objetividade, já que o seu sentido pode ser compreendido universalmente de outro modo.

À luz da noção de “indicação formal”, Heidegger aprofunda a sua compreensão de fenomenologia e de fenômeno. Retomando de maneira mais precisa categorias já utilizadas, mostra que qualquer experiência, sob o ponto de vista tanto do experienciar como do experienciado, é abordada fenomenologicamente, quando interrogada em três direções: quanto ao “que” originário, que é nela experienciado, ou seja quanto ao conteúdo (Gehalt); quanto ao “como” originário, que é nela experienciado, ou seja quanto ao modo de referir-se à experiência (Bezug); quanto ao “como” originário, enquanto o próprio exercício da vida (Vollzug), que se exprime no sentido referencial. O fenômeno integra estas três direções de sentido e a fenomenologia não é senão a explicitação desta totalidade de sentido, enquanto revela o logos, a inteligibilidade dos fenômenos. A escolha de uma determinação formal não compromete a fidelidade da manifestação da realidade, justamente porque ela é puramente formal e assim indiferente quanto ao conteúdo do fenômeno. Entretanto, suas consequências são decisivas, já que uma referência teórica, ao contrário da atitude fenomenológica, encobre o *como* do exercício da vida (Vollzug), orientando-se unilateralmente para o conteúdo (EPR 62-64).

É justamente ao explorar nesta nova perspectiva a experiência cristã originária que Heidegger identificará alguns traços fundamentais da vida fáctica, até então não explicitados. A experiência fáctica da vida é caracterizada pela inquietação (Beunruhigung) resultante de seu caráter histórico. De fato, a instabilidade da história na sua permanente mudança provoca a necessidade de segurança (Sicherheit) (EPR §§ 8-9). Esta tensão radical que perpassa a vida fáctica é definida como preocupação aflita pela própria sorte (Bekümmern), fenômeno equivalente ao que será designado em *Ser e tempo* como cuidado (Sorge) (EPR § 10). Entretanto, a própria vida tende a encobrir esta experiência, mediante o decaimento no mundo (EPR 51). Neste caso, a

experiência fáctica de cada um não se dá conta da maneira como (Wie) ele se situa no mundo em relação a multiplicidade de oportunidades que se oferecem. Refere-se apenas aos conteúdos experienciados (Was) em tais experiências. Heidegger utiliza aqui o termo “significações” (Bedeutsamkeit), já que, como se viu anteriormente, segundo ele, o que vem ao encontro no mundo ambiente não é percebido originariamente de modo neutro como um objeto com suas propriedades naturais, mas no seu significado para cada um. A indiferença em relação às características peculiares da própria experiência, bem como a tendência para viver em função dos conteúdos experienciados dá-se segundo Heidegger tanto no nível da teorização científica, como nas atitudes comuns. Ele classifica em três grupos as posições filosóficas diante da história, mostrando como todas consistem numa tentativa de proteger-se contra a instabilidade da história, mediante a sua objetivação, em busca de segurança (EPR § 9). Entretanto, a preocupação aflita com a vida pode apresentar-se não só como decaimento mas também na sua forma genuína (echte) (EPR 108s, 124, 134).<sup>56</sup> É o que acontece com a compreensão protocristã da existência. Heidegger formula aqui em duas teses, que não são propriamente demonstradas, mas fenomenologicamente evidenciadas, o caráter essencialmente fáctico da experiência cristã da vida (EPR §19, 80):

1. “A religiosidade cristã originária se apresenta na experiência da vida originariamente cristã e é esta mesma.”
2. “A experiência fáctica da vida é histórica. A religiosidade cristã vive a temporalidade como tal.”

De fato, o cristão, segundo Paulo, explica ele, vive numa situação aflitiva (Trübsal) (EPR 95), mesclada é verdade de alegria. É que sua vida se entende radicalmente em função de sua relação com Deus, referida concretamente ao anúncio da *parousia* como o retorno do Messias, o Salvador, no fim dos tempos. Mas o significado deste anúncio depende do modo como cada um vive. O decisivo é a atitude que cada um toma a respeito de sua própria vida (EPR § 26). Daí a dupla possibilidade de permanecer ou não fiel às exigências da fé e do amor,

---

<sup>56</sup> O termo “echte” designa a autenticidade, antecipando o “eigentlich” de *Ser e tempo*.

que, aliás, ninguém é capaz de cumprir sem o auxílio de Deus. “Para a vida cristã não há segurança alguma. A insegurança constante é também a característica dos significados básicos da vida fáctica como tal. O inseguro não é casual, mas necessário. Esta necessidade não é uma necessidade lógica ou natural. Para ver claro aqui é preciso voltar-se sobre a própria vida e o seu curso.” (EPR 105) Aquele que compreende esta situação de insegurança com seu risco fatal, própria justamente da vida fáctica, vive numa angústia genuína procurando manter-se vigilante e sóbrio até o dia decisivo. É a decisão de assumir o sentido autêntico da vida que separa os escolhidos dos perdidos. De fato, os que adormecem na segurança falaz da posse dos bens mundanos, serão surpreendidos no dia do Senhor que vem como o ladrão no meio da noite (EPR 104, 107, 112, 115, 151).

Em relação à segunda tese, é importante ter presente que Paulo, como mostra Heidegger, não responde à pergunta do *quando* da parousia. Não se trata para ele de uma questão de informação. A resposta remete ao curso de minha própria vida (EPR 106). O cristão deve viver no momento presente, não na expectativa de um acontecimento situado cronologicamente no futuro. A temporalidade surge desse contexto vital e é determinada pela atitude básica de cada um para com Deus (EPR §§ 29-32). O sentido do tempo no qual o cristão vive, expresso com a dupla *kronos* e *kairós*, nada tem a ver com o conceito objetivo do tempo natural (EPR p.102). Mas é fundamental para a compreensão da experiência fáctica da vida. Refere-se ao que é mais central na vida cristã, o problema escatológico, o fim da existência, a morte, como horizonte de sua compreensão (EPR 104).

Nesta análise da experiência cristã Heidegger identifica já os pontos fundamentais da sua nova perspectiva existencial: a preocupação aflita diante da insegurança radical da existência, que coloca cada um diante da alternativa de tomar a decisão de assumi-la na sua verdade ou de deixar-se absorver pelos bens intramundanos. Descobre também na vivência cristã uma compreensão inteiramente original do tempo, contraposta à noção objetiva do tempo cronológico e natural. Ele não detalha ainda a estrutura unitária do cuidado, nem a tríplice dimensão temporal como seu sentido último. Mais longe está ainda de toda a riqueza de elementos desvendada no conjunto da Analítica

Existencial. Contudo já possui a chave da compreensão originária do fenômeno humano que guiará toda a sua investigação.

Cabe então perguntar: Foi o contato com a experiência cristã originária que revelou a Heidegger o sentido da essência humana como existência fáctica ou ele apresenta tal experiência, como a fábula de Higino sobre a *cura* em *Ser e tempo*, apenas como um exemplo privilegiado da nova compreensão da existência à qual terá chegado por outros caminhos? Não dispomos de uma declaração expressa de Heidegger sobre a gênese de sua intuição fundamental. Nossa investigação, ainda inconclusa, é verdade, não encontrou indícios de que qualquer outra influência determinante da origem da visão heideggeriana. Sendo assim, ela deverá ser o resultado da aplicação do método fenomenológico sobre sua própria experiência. Que experiência? A exegese penetrante e mesmo entusiasta das cartas de Paulo não é o trabalho de um mero estudioso. Supõe alguém que tenha feito uma profunda experiência da vida cristã. Aliás, o próprio Heidegger declara que não é possível entendê-la sem tê-la vivenciado. Algo que se pode legitimamente presumir no seu caso, por sua formação como seminarista, pelas expectativas depositadas nele por seus superiores religiosos, enfim por sua valorização da espiritualidade cristã.

Tudo indica que a decisão de propor um curso de Introdução à Filosofia da Religião foi motivada pelo interesse não tanto de revelar as bases desta disciplina filosófica, como de aprofundar, agora a partir da experiência protocristã, a compreensão da vida fáctica em geral, como já vinha acontecendo nos cursos anteriores e continuará nos seguintes. Só assim se conseguirá também estabelecer a possibilidade de uma Filosofia da Religião. Nas palavras finais do curso o filósofo relaciona a possibilidade de desenvolver uma compreensão autêntica da história, ou seja, do mais próprio do ser humano, com a exploração da realidade cristã (EPR 124s). Não fica claro, porém, se este privilégio da experiência cristã na determinação do sentido da história se deve simplesmente ao nosso contexto histórico, como cultura marcada pelo cristianismo, ou tem um caráter universal.

Concluimos assim que foi a reflexão do jovem Heidegger sobre sua própria vivência cristã, apoiada em textos de autores místicos e exercida com os recursos do método fenomenológico que lhe propor-

cionou a descoberta do caráter histórico-existencial do ser do fenômeno humano como *aí-ser*. Esta intuição levou-o simultaneamente a dar-se conta seja da perspectiva hermenêutica do compreender seja da temporalidade como horizonte da compreensão do sentido de ser em geral. Com esta afirmação não se pretende evidentemente atribuir a Heidegger a ideia de uma filosofia religiosa, como se a religião oferecesse à Filosofia seus conceitos. O que ele pretende mostrar é que no cristianismo primitivo nos deparamos com uma descrição particularmente intensa e pura da experiência fáctica da vida. Esta descrição nada tem de filosófica. Mas a análise fenomenológica, prescindindo dos conteúdos ônticos específicos da visão cristã da vida, pode extrair deste testemunho concreto de uma experiência religiosa a estrutura ontológica subjacente a qualquer experiência humana.

# Finitude e natureza na abordagem hermenêutico-fenomenológica de Martin Heidegger

**André Luiz Ramalho da Silveira**

*Universidade Federal de Santa Catarina*

## INTRODUÇÃO

A partir de uma destruição hermenêutico-fenomenológica, Heidegger pôs em curso a sua interpretação dos grandes problemas da filosofia. O problema central para Heidegger é a questão do sentido de ser. Essa questão foi tratada por ele de muitos modos no decorrer de seu pensamento filosófico. Contudo, é com a ontologia fundamental elaborada em *Ser e Tempo* que boa parte dos grandes problemas tratados por Heidegger é sistematizada. Problemas tais como a temporalidade, o fenômeno do mundo, da verdade, da finitude, da história, etc. Uma compreensão mais acurada sobre tais problemas tornaram-se possíveis a partir de um fenômeno histórico muito importante, qual seja, a publicação das obras completas (*Gesamtausgabe*). É a partir dessas obras que se torna possível compreender com maior sutileza a extensão de seu pensamento.

Neste sentido, o presente trabalho pretende indicar as implicações da abordagem ontológica da natureza e do sentido de ser da vida para a interpretação ontológica da finitude do ser e do ser-aí humano, na obra de Martin Heidegger, a partir da ontologia fundamental e do conceito existencial de mundo. A presente proposta ancora-se basicamente em duas obras de Heidegger, a saber: em *Ser e Tempo* (ST) e na

preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (CFM), de 1929/30, que, embora mantenha os traços gerais da ontologia fundamental, o ser-aí humano é abordado a partir de outra perspectiva. Essa nova abordagem mostrará uma modificação concernente ao conceito existencial de mundo. Neste sentido, a presente proposta é que mediante o que se pode chamar de hermenêutica da natureza, a noção de vida põe em evidência a finitude do ser-aí humano, pois a temporalidade originária mostra-se incapaz de compreender o sentido de ser da vida em sua completude. Por conseguinte, o trabalho será dividido em duas partes; em um primeiro momento será analisado como Heidegger entende o encontro do existente humano com o natural, tanto em ST quanto na preleção de 1929/30; após isso, será investigado o conceito de finitude e em que medida é evidenciada a finitude do ser-aí humano mediante a retração da natureza.

## I – EXISTÊNCIA E ASPECTOS DA HERMENÊUTICA DA NATUREZA

A partir do marco metodológico da fenomenologia hermenêutica, Heidegger investigou, no período anterior a *Ser e Tempo*, a existência humana a partir da noção de vida fáctica. A investigação da existência pensada como vida fáctica teve por objetivo mostrar a existência no âmbito de seu sentido, isto é, a partir de uma perspectiva hermenêutica. A existência humana pensada a partir de um âmbito hermenêutico foi reelaborada por Heidegger diversas vezes ao longo dos anos. É novamente em *Ser e Tempo* que Heidegger pensará sistematicamente a existência humana ao conceber o ente humano como ser-aí (*Dasein*).

Com ontologia fundamental elaborada em *Ser e Tempo*, Heidegger busca recolocar e responder a questão pelo sentido de ser em geral. Neste sentido, ao elaborar a analítica da existência, na qual consiste em analisar o existente humano a partir da constituição fundamental de *ser-no-mundo*, Heidegger a toma como uma tarefa necessária para a realização da ontologia fundamental. Dessa forma, a existência do ser humano é argutamente investigada em *Ser e Tempo* através da analítica existencial, enquanto uma investigação sobre o ente cuja característica essencial é a compreensão de ser. Ao começo da análise, a existência

é investigada não a partir de um comportamento específico do existente humano, mas a partir de sua indiferença cotidiana, mediante o que Heidegger chama de cotidianidade mediana. Nessa investigação, é dito que o comportamento mais imediato do *Dasein* é com o mundo, de tal modo que não há como conceber o ser-aí sem mundo. Dessa forma, Heidegger denomina de *ser-no-mundo* a constituição fundamental desse ente (HEIDEGGER, 2009, p. 74).

Heidegger insiste muitas vezes na necessidade de uma abordagem rigorosa em relação à compreensão ontológica que o *Dasein* possui dos diversos entes, pois na maioria das vezes há uma transgressão categorial. Concernente à interpretação do sentido de ser da vida em *ST*, essa exigência deve ser repetida. Tendo em vista que a vida deva ser interpretada enquanto um sentido de ser autônomo<sup>1</sup>, de modo a não ser determinada nem pela *Zuhandenheit* e nem pela *Vorhandenheit*, se faz necessário um método interpretativo adequado. A fim de que os necessários ocultamentos hermenêuticos a que se submete o ser-aí sejam evitados (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 255), Heidegger indica como uma via interpretativa o que ele chama de *interpretação privativa* da vida.

É preciso, em primeiro lugar, ter presente que o sentido originário da natureza não é o que se mostra nem como um estrato homogêneo e subsistente e nem, tampouco, a partir dos entes disponíveis. Não obstante haver encontros com a natureza na cotidianidade do ser humano, o sentido originário da vida permanece oculto, pois ele é caracterizado por uma necessária retração na abertura de mundo do ser humano. Com a seguinte passagem Heidegger exemplifica os diversos encontros com o natural:

---

<sup>1</sup> Por ser o modo mais imediato da existência, somente é possível descobrir os entes subsistentes (determinados pelo logos apofântico), através dessa dimensão da utilizabilidade. Isso implica que, até mesmo a natureza e o sentido de ser da vida são, em um primeiro momento, aparentemente determinados exclusivamente ou pela *Zuhandenheit* ou pela *Vorhandenheit*. A aparente ausência da natureza e a artificialização do ser humano em *Ser e Tempo* foram muito criticadas pela literatura filosófica. Algumas dessas críticas vieram logo após o lançamento do livro, como foi o caso de Karl Löwith e, posteriormente, Helmuth Plessner. Sobre essas críticas, conf. Reis (2010c); Buchanan (2008, p. 66). Michel Haar (1993) também faz uma crítica a Heidegger, segundo a qual em *Ser e Tempo* a natureza seria basicamente intramundana, até mesmo a natureza no ser-aí humano estaria completamente submetida aos contextos operacionais da *Zuhandenheit*, podendo também haver o encontro desmundanizado através da abordagem temática e científica da *Vorhandenheit*.

Porém aqui a natureza não deve ser entendida aqui como o puramente presente, nem também como *força da natureza*. O bosque é reserva florestal, o monte, pedreira, o rio, energia hidráulica, o vento é “vento nas velas”. Com o descobrimento do mundo circundante, comparece a “natureza” assim descoberta. Pode-se prescindir de seu modo-de-ser como utilizável e ela mesma pode ser descoberta e determinada somente em sua pura subsistência. Porém a este modo de descobrimento da natureza permanece oculta a natureza como o que “se agita e afana”, nos assalta e que como paisagem nos tem cativos. As plantas do botânico não são flores do caminho, o “nascimento” de um rio geograficamente fixado não é a “nascente subterrânea” (HEIDEGGER, 2009, p. 92).

A natureza como paisagem e como “flor do caminho”, pela qual o ser humano mantém-se cativo, seria o sentido originário da natureza (FOLTZ, 1995, p. 31, 43, 51). Esse tema não é desenvolvido em *Ser e Tempo*, embora Heidegger reconheça a falta de tratamento dessa temática. A natureza que “nos assalta e nos mantém cativos” é descrita por Heidegger mediante a caracterização do *Dasein* enquanto um ente que é *em meio* aos entes.

De modo um tanto surpreendente, Heidegger diz que a natureza está desvelada originariamente no *Dasein*. Desse modo, toda consideração sobre a natureza tem como pressuposto a analítica existencial. A consideração sobre essa pressuposição está inserida em uma importante passagem do livro *A Essência do Fundamento* (HEIDEGGER, 1929, p. 36, nota 55), na qual é reconhecida tanto a falta de tratamento ontológico da natureza em *Ser e Tempo*, quanto mostra que a natureza está originariamente revelada no *Dasein*:

Se, porém, falta aparentemente a natureza na analítica do ser-aí assim orientada – não apenas a natureza como objeto das ciências naturais, mas também a natureza num sentido mais originário (cf. para isto *Ser e Tempo*, p. 65, embaixo) –, então há razões para isto. A razão decisiva reside no fato de não se poder encontrar a natureza no mundo ambiente, nem em geral, primariamente, como algo a que nos comportamos. Natureza está originariamente revelada no ser-aí, pelo fato de este existir como afinado e disposto em meio ao ente (als befindlich-gestimmtes inmitten von Seiendem). Na medida, porém, em que afinamento (derelicção) pertence à essência do ser-aí e se ex-

pressa na unidade do conceito pleno de cuidado, pode somente aqui ser conquistada primeiramente a base para o problema da natureza. (HEIDEGGER, Martin. 1929, p. 36, nota 55, tradução nossa).

Todas essas considerações sobre o projeto geral de *Ser e Tempo* são necessárias para que se entenda a sutil transição no pensamento de Heidegger, amadurecida na preleção de 1929/30.

Um dos objetivos gerais dessa preleção de 1929/30 é apresentar o conceito de mundo. Na segunda parte dessa preleção, o conceito de mundo é apresentado através da articulação de três teses diretrizes: “o homem é formador de mundo”, “o animal é pobre de mundo”, “a pedra [natureza material] é sem mundo”. Ao articular essas teses, Heidegger apresenta como o ser humano, entendido agora como *formador de mundo*, se relaciona tanto com a natureza vivente quanto com a natureza material. No entanto, assim como em *ST*, nos *CFM* o ser-aí humano é caracterizado por ser aberto a uma multiplicidade de entes, circunscritos pelos respectivos sentidos de ser que lhes determinam. Contudo, o mundo passa a ser compreendido como a abertura do ente enquanto tal no todo (HEIDEGGER, 2006, p. 400).

Na preleção de 1929/30, Heidegger utiliza uma abordagem circular entre filosofia e ciência. A vida, então, passa a ser investigada com o auxílio de pesquisas biológicas, levando a seguinte definição: todo vivente é organismo (HEIDEGGER, 2006, p. 245)<sup>2</sup>. Nesse sentido, em conjunção com a pesquisa biológica e zoológica, nessa preleção Heidegger analisa a vida enquanto uma entidade biológica (BUCHANAN, 2008, p. 74), isto é, um modo específico e peculiar de ser válido para todos os seres vivos. Neste sentido, a noção de organismo designa uma estrutura organizada dotada de aptidões e criadora de órgãos. Após elucidar esse ponto, Heidegger dirá que a essência da animalidade é a perturbação (*Benommenheit*) e que a ele pertence um

---

<sup>2</sup> Heidegger diz que organismo é caracterizado por articular-se em aptidões criadoras de órgãos (HEIDEGGER, 2006, p. 269), no sentido de que a aptidão seria uma capacidade do organismo criar órgãos de acordo com a sua necessidade vital.

círculo de desinibição<sup>3</sup>, que será o espaço de comportamento possível do animal e em meio ao qual ele permanece absorvido<sup>4</sup>.

Ademais, após uma longa argumentação, vida será entendida não enquanto algo com propriedades, mas antes identificada com capacidades e, conseqüentemente, concebida como um processo e não como uma substância (WINKLER, 2007, p. 533). Sobre isso, Heidegger afirma:

Por fim, pertence justamente à essência da realidade do animal o ser-possível e o poder em um sentido determinado; não apenas de modo tal que tudo o que é real, conquanto o seja, precisa ser em geral possível, não esta possibilidade. *Ser-apto* pertence muito mais ao *ser-real* do animal, à *essência da vida*" (HEIDEGGER, 2006, p. 270, grifo do autor).

Nesse sentido, ao conceber os organismos como unidade de aptidões, o animal é pensado como um tipo peculiar de possibilidade (WINKLER, 2007, p. 535).

No que diz respeito a *Ser e Tempo*, Heidegger apenas indica as condições metodológicas para a interpretação da vida enquanto um sentido de ser irreduzível. Contudo, a ontologia fundamental mostra que há necessariamente um envolvimento do *Dasein* com os entes e

---

<sup>3</sup> Após mostrar dois passos importantes na investigação biológica, concernente ao modo de ser da vida, Heidegger também aponta algumas incompletudes na investigação ontológica da vida e empreende uma forte auto-objeção às considerações realizadas. Ao caracterizar o animal como possuindo acesso a algo, mas não a algo enquanto algo, Heidegger dirá que isso significa imputar ao animal um mundo. Em outros termos, a análise mostra que a formulação da pobreza de mundo do animal implica a posse de mundo ao animal. Neste sentido, não se pode falar de uma privação de mundo do animal, mas somente um não ter mundo pertinente ao animal. Heidegger enfraquece um pouco essa objeção ao afirmar que, ao invés de abdicar dessa tese, é preciso elucidar o fenômeno do mundo, pois dele pouco se conhece. A partir dessa crítica, é possível ver que a tese sobre a pobreza de mundo do animal somente faz sentido quando comparada à tese sobre a formação de mundo do ser humano. Para essa auto-objeção, conferir o §63 do CFM (HEIDEGGER, 2006, p. 309).

<sup>4</sup> O animal é absorvido no círculo de desinibição, de tal forma que é privado de compreender o ente enquanto ente. Heidegger analisa exaustivamente esse tema apenas nos CFM. Contudo, ele se refere a esse tema também em outras obras. No livro *Introdução à Filosofia* (2008), em meio à discussão entre filosofia, ciência e visão de mundo, Heidegger analisa a noção de Bios e como a natureza se mostra para o ser humano. Acerca da relação entre homem e animal, no livro *A fundação metafísica da Lógica*, Heidegger faz algumas afirmações muito semelhantes as que aparecem nos CFM, por ex.: "Um gato não existe, mas vive. Uma pedra não vive e nem existe, mas é subsistente [*vorhanden*] para nós" (HEIDEGGER, 1984, p.127, tradução nossa).

com o ser dos entes. Neste sentido, o envolvimento compreensivo do *Dasein* com os entes se desenvolve primeiramente em um âmbito não teórico, isto é, pré-apofântico. Sendo assim, parte-se da hipótese de que haja algo como hermenêutica da natureza, em meio a qual o sentido de ser da vida erige-se como caso exemplar e põe em relevo a natureza.

A partir dessa problematização, surge a questão concernente ao critério adequado para distinguir natureza e história. O critério deve ter como base justamente o ser-aí, isto é, a partir da abertura de mundo e dos entes intramundanos. Neste sentido, para compreender esse problema não basta apenas recorrer a uma ontologia da história ou da natureza, mas sim investigar o que de fato torna histórico um ente. Essa questão ganha um qualificativo adicional caso seja considerado o acontecimento da formação de mundo, pois se for assumida essa perspectiva, é possível falar de uma natureza intramundana e não histórica (REIS, 2010c, p. 26). Há uma longa passagem do livro *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* que ilustra bem esse ponto, a saber:

Por sua vez, ao ser do *Dasein* não pertence a intramundanidade, mas sim o ser-no-mundo. Nunca poderia lhe corresponder a intramundanidade, ao menos não como a natureza. Por outro lado, a intramundanidade não corresponde ao *Dasein* como uma determinação possível – como a intramundanidade à natureza, senão que, na medida em que o *Dasein* é, é no mundo. Não “é” de nenhum modo sem ser-no-mundo ou antes de ser-no-mundo porque é precisamente este último que constitui seu ser. Intramundanidade não é a estrutura de um ser; dito de forma mais cautelosa, não pertence ao ser da natureza. Dizemos ‘mais cautelosa’, porque encontramos aqui uma limitação, na medida em que há ente que somente é conquanto seja intramundano. Há ainda ente a cujo ser pertence de certa maneira a intramundanidade. Este ente é tudo aquilo que chamamos o ente *histórico* - histórico no sentido amplo do mundi-histórico -, quer dizer, todas as coisas que o homem, que é e existe historicamente em sentido próprio, cria, forma, cultiva; a cultura e as obras. Entes deste tipo somente são, dito de forma mais exata, somente surgem e somente chegam ao ser *como* intramundanos. Cultura não é tal como natureza. (HEIDEGGER, 2000, p. 240-41, grifo do autor).

Os entes intramundanos dependem do acontecimento do ser-aí para surgirem, ao passo que, ainda que o surgimento da natureza no mundo humano advenha já de modo histórico, essa historicidade não é necessária. Ao considerar o acontecimento da formação de mundo, e a característica de retração da natureza – característica já presente em *Ser e Tempo*<sup>5</sup> – é possível ver que há um sentido de ser da natureza que não se reduz nem ao contexto operacional e prático da *Zuhandenheit* nem a tematização objetiva da *Vonrhandenheit*. A conclusão disso é que os entes naturais podem surgir sem a descoberta do ser-aí (REIS, 2010c, p. 29), de modo que os entes naturais podem ganhar ou perder sua intramundanidade, ao contrário dos chamados entes mundi-históricos, que sempre surgem como intramundanos. De modo geral, depreende-se desse fato que a historicidade do ser-aí e do mundo não implica a exclusão da natureza e, tampouco, excluem a distinção entre natureza e história (REIS, 2010c, p. 29). Portanto, essa caracterização da natureza enquanto um sentido de ser que aparece parcialmente ao ser humano, isto é, aparece como retração, mostra uma limitação na compreensão do *Dasein* e, nesse sentido, coaduna-se à concepção de finitude.

## II – FINITUDE E NATUREZA

A partir das considerações precedentes, pode-se agora buscar compreender mais adequadamente qual o sentido de finitude empregado por Heidegger. É preciso ter presente que o ser humano é essencialmente compreensão de ser. A noção de compreensão pode ser entendida por capacidade ou habilidade (BLATTNER, 1999, p. 33). Nesse sentido, enquanto um existencial, o compreender não diz respeito a um ato epistêmico, tampouco a uma receptividade do ser-aí, mas revela que o *Dasein* é fundamentalmente possibilidade existencial (HEIDEGGER, 2009, p. 169). Na medida em que a compreensão mostra

<sup>5</sup> Heidegger diz que há encobrimentos fortuitos e necessários, de modo que a possibilidade do ocultamento se dá no próprio mostrar-se de algo, isto é, no próprio fenômeno de algo já há a possibilidade do ocultamento (HEIDEGGER, 2009, p. 56). Neste sentido, na medida em que há ocultamento e nivelamento dos sentidos de ser, a vida em sentido próprio não é tematizada. Com a interpretação privativa, portanto, Heidegger indica justamente esse contexto de retração no qual se dá a vida (REIS e SILVEIRA, 2010, p. 257). O que Heidegger pretende com a interpretação privativa é justamente a consideração da vida em seu ocultamento, em seu ausentar-se. Em todo comportamento com entes vivos há um compartilhamento parcial, de modo que a vida sempre se dá nesse contexto de retração.

o *Dasein* como um ser possível que é lançado em possibilidades e, a partir delas, ele se projeta, a compreensão possui a estrutura do *projeto*.

Essa caracterização da compreensão é retomada por Heidegger na investigação concernente ao conceito de cuidado, mais especificamente ao caráter ontológico da existencialidade. A existencialidade é a caracterização do *Dasein* enquanto um *antecipar-se a si mesmo* (HEIDEGGER, 2009, p. 110). Devido ao caráter de projeto da compreensão, Heidegger mostra que o ser-aí enquanto poder-ser ainda “não é” (HEIDEGGER, 2012, p. 413). A esse respeito, o que ele visa mostrar é que as possibilidades existenciais não são atingíveis ou determinadas enquanto estratos objetivos, pois a projeção é, em última instância, para o em-virtude-de. Com efeito, o futuro mostra-se como não atingível, pois na medida em que a temporalidade é não sucessiva, o futuro mantém-se enquanto futuro na temporalidade originária do ser-aí<sup>6</sup>.

Portanto, insinua-se já nessas caracterizações o caráter temporal da existência humana. Deste modo, a finitude da existência será compreendida a partir do conceito de morte. Heidegger interpretará a finitude do *Dasein*, então, a partir da finitude da temporalidade originária, de modo que a limitação presente na finitude da existência não diga respeito a uma possível incapacidade ôntica para realizar alguma tarefa, e tampouco concerne ao fato de que em algum momento o ciclo vital do ser humano se encerrará. Por essa perspectiva, a singularização do ser humano ocorre a partir do humor da angústia que, enquanto uma disposição afetiva fundamental, retira o ser-aí do impessoal: o mundo entra em colapso. Além da angústia, condição à qual nada importa mais, ao conceber o ser-aí como ser-para-a-morte Heidegger aborda a condição extrema do ser-aí, tendo em vista que a morte existencial pode ser interpretada como a incapacidade do ser-aí compreender a si mesmo (BLATTNER, 1999, p. 95).<sup>7</sup> Essa condição revela o

---

<sup>6</sup> Blattner formula isso como a Tese da Inatingibilidade (1999, p. 82). - Apesar de a temporalidade originária ser ekstática e não sequencial, o futuro é entendido também como proposital, ou seja, o em-virtude-de é teleológico, pois agir em virtude de algo demanda uma série de propósitos sem que necessariamente esteja integrada uma busca de objetivos (BLATTNER, 1999, p.108, REIS, 2004, p. 110).

<sup>7</sup> Essa interpretação de Blattner (1999) permite compreender os fenômenos da morte e da angústia em uma grande proximidade com o pensamento de Heidegger. Tendo em vista que o ser-aí é fundamentalmente compreensão de ser, a ausência dessa característica impossibilitaria a existência do ser-aí. É importante notar que essa interpretação não pretende enfraquecer o sentido “dramático” que há no fenômeno da morte. Além disso, ela mantém afastada qualquer suposta naturalização da ontologia heideggeriana.

*Dasein*, enquanto possibilidade de ser, como um ser sem fundamento. Por conseguinte, o conceito de morte precisa ser interpretado à luz dos conceitos de possibilidade existencial<sup>8</sup> e temporalidade.

O conceito de morte<sup>9</sup> é fonte de diversas controvérsias nos comentadores da obra de Heidegger. Assim como a noção de temporalidade, o conceito de morte possui um sentido muito distinto do usado no cotidiano, e mesmo muito diferente do sentido usado por alguma possível objetividade científica. Não é o objetivo do presente trabalho investigar a fundo o conceito de *morte* (*Tod*). Contudo, é premente que sejam feitas algumas considerações. Quando se diz que o conceito de morte entendido existencialmente é distinto do que se entende pelo senso comum, Heidegger reserva um sentido técnico e, por sua vez, contra intuitivo, para esse conceito. Para tal, Heidegger distingue entre o *deixar de viver* ou *falecer* (*Ableben*), *perecer* (*Verenden*) e *morrer* (*Sterben*) (HEIDEGGER, 2009, p. 263-4). O *falecer* (fenômeno intermediário) é o fim de um ciclo vital, o término que assola a todo aquele que existe. Contudo, é essa concepção que Heidegger diz ser a compreensão comum sobre a morte, isto é, cotidianamente se compreende o morrer apenas como fim de um ciclo vital. O *perecer* é o sentido atribuído para a animalidade e o sentido de ser da vida, que não morrem, mas, perecem. O conceito de morte, portanto, é como Heidegger entende o morrer concernente ao ser humano. Em outra passagem, Heidegger define do seguinte modo o conceito ontológico-existencial pleno da morte: “a morte, como fim do *Dasein*, é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2009, 275, grifo do autor).

<sup>8</sup> Conferir Blattner, 1994.

<sup>9</sup> Ian Thomson (2013) pontua de maneira excelente essa discussão, ao distinguir basicamente duas vertentes antagônicas de posições acerca desse problema. De um lado mais amplo, diz Thomson (2013, p. 263), estariam os intérpretes mais tradicionais, como Mulhall (2005a) e Hoffman (1993), que entenderiam a morte como mortalidade e falecimento, em um sentido tanto vital como existencial. De outro lado, estaria um grupo bem menor, dos quais ele se refere à Blattner (1994), Haugeland (2000) e White (2005), que pensariam o conceito de morte como um colapso de significatividade ou de compreensibilidade. Thomson assumirá em boa parte a interpretação de Blattner e entenderá a morte a partir da noção de possibilidade – a possibilidade mais extrema e intransferível, mas ainda assim possibilidade –, de modo que ele dirá que para Heidegger a morte é algo que eu posso viver através dela (THOMSON, 2013, p. 272). Em outros termos, a morte será um colapso de mundo, através do qual todos meus projetos existenciários (papéis sociais, projetos pessoais, etc.) entram em colapso, restando apenas um projeto primordial de ser.

A justificativa para que o conceito de morte precise ser interpretado à luz do conceito de possibilidade é que a morte, enquanto a possibilidade mais própria do poder-ser que é o *Dasein*, é um modo de ser do *Dasein*. Tal como diz Heidegger: “Por sua vez, reservamos o termo *morrer* para o *modo de ser* em que o *Dasein* é para sua morte” (HEIDEGGER, 2009, p. 264, grifo do autor). Em outros termos, é possível experimentar a morte existencial<sup>10</sup> sem que seja necessário o fim de um ciclo vital, isto é, é possível morrer sem falecer (HEIDEGGER, 2009, p. 164). Caso isso não fosse possível, não seria também possível interpretar o *Dasein* enquanto uma totalidade. Neste sentido, mesmo que ocorra um colapso na significatividade, isto é, a absoluta incapacidade para o *Dasein* projetar-se nos seus projetos existenciários e compreender-se a partir deles e, além disso, mesmo que *Dasein* experimente o nada revelado pela angústia, ainda assim haverá o projeto primordial e a relação a ser. Neste sentido, o ser humano ainda se compreenderá como um puro projetar-se<sup>11</sup>.

A partir dessas considerações, é possível compreender melhor a presente discussão, ao contextualizá-la com a ontologia fundamental. A pergunta pelo ser visa justamente mostrar fenomenologicamente o ser como a condição de inteligibilidade dos entes enquanto entes para o ser-aí humano (BLATTNER, 1999, p. 4). Contudo, a pergunta pelo ser de um ente não envolve apenas a projeção das condições de compreensibilidade desse ente, mas também o fato da inteligibilidade (REIS, 2007, p. 3; MALPAS, 2006, p.14-17). Ora, admitir a necessária retração da natureza para o ser-aí significa admitir um limite na noção de compreensibilidade, isto é, ao investigar as condições de compreensibilidade de algo não há como desconsiderar a possível perda de compreensibilidade (REIS, 2007, p. 3). Nesse sentido, com a ontologia fundamental Heidegger descreve um colapso na significatividade, de

---

<sup>10</sup> Thomson (2013) faz uma análise muito fina do conceito de morte em *Ser e Tempo*, a partir da distinção que Heidegger faz entre morrer e falecer.

<sup>11</sup> Blattner (1994 e 1999) fala no sentido fino e espesso da existência. O ser humano despido de projetos existenciários (incapaz de se reconhecer em papéis sociais, em habilidades, ou seja, incapaz de se reconhecer como ser um professor, um pintor, um ciclista ou mesmo um cientista, justamente porque não pode mais se compreender e porque nada disso tem a menor importância) ainda se relacionaria com o ser, pois ainda haverá a pergunta “quem sou eu?”. Heidegger (2009, p. 340) fala da diferença entre projeto existencial, ou primordial, e projeto existenciário.

modo a mostrar que o que mantém a estrutura da significatividade é a ausência de fundamento, isto é, a nulidade na falta de fundamento do ser do ser-aí humano (PIPPIN, 2007, p. 207). Deste modo, esse elemento negativo na compreensão origina-se na falta de fundamento do ser-aí humano<sup>12</sup>.

A existência humana, portanto, não é finita porque cessa de existir, ou porque acaba seu ciclo vital em algum momento. É preciso ter presente que o *Dasein* é finito porque existe de um modo finito, tal como diz Heidegger: “O *Dasein* não tem um fim em que ele somente termine, senão que *existe de um modo finito*” (HEIDEGGER, 2009, p. 344). A finitude do ser-aí, evidenciada pela angústia e pelo fenômeno da morte, mostra que o ser-aí, enquanto possibilidade existencial, não pode ganhar uma identidade da qual ele não possa se desvencilhar e nem mesmo pode controlar ou determinar sua facticidade, isto é, o solo a partir do qual se projeta (BLATTNER, 1999, p. 87). Nesse sentido, ao conceber o futuro como o fenômeno primário da temporalidade originária, o ser-aí somente pode se projetar para o futuro (HEIDEGGER, 2012, p. 897). Deste modo, a primazia do futuro na temporalidade originária é pensada por Heidegger a partir da possibilidade existencial<sup>13</sup>.

Em contrapartida, ao pensar o ser-aí humano a partir da perspectiva do acontecimento fundamental da *formação de mundo*, Heidegger faz uma abordagem do ser-aí de um modo mais descentralizado. O acento passa a recair no caráter de acontecimento que perpassa o *Dasein*, de modo que em meio a esse acontecimento o *Dasein* seria livre para possibilitar possibilidades. Em resumo, com a perspectiva da formação de mundo Heidegger quer mostrar que o ser-aí humano é caracterizado por uma abertura pré-apofântica para os entes e, essa abertura pré-lógica ou pré-apofântica é justamente o acontecimento da formação de mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 390). A estrutura originária da formação de mundo será entendida como *projeto*, de tal modo que no projeto se desvela o ser do ente. Dessa forma, o projetar é o próprio acontecimento da diferença ontológica (HEIDEGGER, 2006, p.

<sup>12</sup> Heidegger diz que o ser-aí é essencialmente determinado pelo não-ser ou nulidade (*Nichtigkeit*). Esse ponto é analisado no segundo capítulo da segunda parte de *Ser e Tempo*, quando Heidegger investiga os fenômenos da culpa e da consciência. Sobre a finitude e a falha de sentido a que o ser-aí está sempre sujeito, ver Pippin (2007).

<sup>13</sup> Heidegger mostra que a finitude do ser-aí humano deriva do conceito de morte e, por sua vez, do conceito de temporalidade finita. Ele desenvolve esse ponto no §65 de *Ser e Tempo*.

417). O projeto é, então, a irrupção neste “entre” e, o momento estrutural desse acontecimento é designado pelo “enquanto” (HEIDEGGER, 2006, p. 418).

Além disso, na preleção de 1929/30, o ser-aí é caracterizado por ser cativo pela natureza. O elemento “no todo” é uma nota essencial no fenômeno do mundo. Esse elemento é descoberto pelo que Heidegger caracteriza como disposição afetiva (*Befindlichkeit*). Em uma passagem semelhante a do livro *A Essência do Fundamento*, citada anteriormente, nos CFM Heidegger apresenta ontologicamente o *Dasein* enquanto um ente que existe de um modo peculiar *em meio* aos entes. Essa peculiar transposição do ser-aí humano para a natureza revela uma característica muito expressiva da existência, isto é, que o existente humano é *em meio* ao ente, tal como diz Heidegger:

Nós dizemos por isto: o homem existe de uma forma específica *em meio ao* ente. Em meio ao ente significa: a natureza vivente mantém-nos presos enquanto homens de uma forma totalmente específica. Não em função de uma impressão ou influência particulares, que a natureza vivente exerceria sobre nós, mas em função de nossa essência, quer experimentemos ou não esta essência mesmo em uma relação originária. (HEIDEGGER, 2006, p. 319, grifo do autor).

Desta feita, como compreender a natureza e a sua característica de retração, se o fenômeno do mundo é concebido a partir de sua vigência? A natureza será compreendida justamente em seu ausentar-se, isto é, enquanto algo que foge a luz do mundo, mas que somente pode ser compreendida a partir da formação de mundo<sup>14</sup>. Neste sentido, Heidegger irá pensar a natureza como um poder de vigência que não cai sob a luz da formação de mundo (REIS, 2007, p. 4; COLONY, 2007, p. 14).<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> A necessária retração da vida para a intencionalidade do ser-aí humano não o torna desobrigado de suas vinculações com os entes, mas essa aparente ausência em meio à vigência de mundo mostra justamente como ocorrem comportamentos determinados na existência.

<sup>15</sup> Sobre a expressão “deixar-ser” (*sein lassen*) em *Ser e Tempo*, conferir Haugeland (2007, p. 93-103).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por conseguinte, o pressuposto de que todo sentido de ser submete-se à força normativa da formação de mundo implica no abismo intransponível entre vida e existência, pois somente é possível traçar uma fronteira comparativa entre esses dois sentidos de ser. Em outros termos, tendo em vista a negatividade e o limite que há na compreensão humana e o necessário retraimento da vida na abertura de mundo, não é possível traçar uma fronteira que não seja comparativa entre a vida e a existência. Essa conclusão de Heidegger mostra que a angústia revela a finitude não apenas do ser-aí, mas também do próprio ser, de modo que essa disposição afetiva fundamental corresponderia a uma estrutura de finitude diferente daquela constituída pela finitude da temporalidade existencial (REIS, 2010, p. 31)<sup>16</sup>.

A natureza precisa se recusar ao completo compartilhamento intencional com o ser humano. Neste sentido, pelo fato de uma natureza que, em meio à própria retração, mantém o homem cativo, a finitude do ser humano recebe sua mais profunda confirmação, em meio à retração da vida (WINKLER, 2007, p. 529). Por conseguinte, a maneira como a animalidade e a natureza vivente têm implicações na abertura de mundo do ser humano é fazerem parte da articulação do mundo humano como uma unidade finita, uma unidade que contém dentro de si modos de ser aos quais resistem à luz do mundo (COLONY, 2007, p. 14).

## BIBLIOGRAFIA

BLATTNER, W. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. The Concept of Death in *Being in Time*. *Man and World* 27, pp. 49-70, 1994.

BUCHANAN, Brett. *Onto-ethologies – The animal environments of Uexkull, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*. Albany: SUNY Press, 2008.

---

<sup>16</sup> A finitude de ser pode ser entendida como a impossibilidade de se estabelecer nos próprios entes, mediante uma dedução transcendental, o fundamento de cada sentido de ser. Deste modo, a negatividade do ser-aí não pode ser vista como a condição da negatividade de ser (REIS, 2010, p. 31).

COLONY, Tracy. Before the Abyss: Agamben on Heidegger and the Living. *Continental Philosophy Review* 40:1, pp. 1-16, 2007.

ELDEN, Stuart. Heidegger's Animals *Continental Philosophy Review* 39, pp. 273-291, 2006.

FOLTZ, Bruce V. *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*. New York: Humanity Books, 1995.

HAAR, Michel. *The Song of The Earth*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

HAUGELAND, John. Letting Be. In: Malpas, Jeff and Crowell, Steven (eds.). *Transcendental Heidegger*. Stanford CA; Stanford University Press, pp. 93-103, 2007.

\_\_\_\_\_. Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism. In: Wrathall and Malpas (eds). *Heidegger, Authenticity, and Modernity: essay in honor of Hubert L. Dreyfus, Volume 1*. Cambridge & London: The MIT Press, pp. 43-78, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução À Filosofia*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 2008.

\_\_\_\_\_. *Logica. La pregunta por la verdad*. Trad. de J. Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2004.

\_\_\_\_\_. *Los problemas fundamentales de la fenomenologia*. Trad.: Juan José García Norro. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*. Bloomington: Indiana University press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Que é metafísica?* Trad.: Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural: 1973.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. 17. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.

\_\_\_\_\_. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *Vom Wesen des Grundes*. 5. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1929.

\_\_\_\_\_. (1945). *Die Armut*. Heidegger-Studien 10, pp. 5-11, 1994.

\_\_\_\_\_. (1946). Brief über den Humanismus. In: *Wegmarken* 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.

MALPAS, Jeff. Heidegger's Topology of Being. In: CROWELL, Steven Galt & MALPAS, Jeff. *Jeff Transcendental Heidegger*. Stanford, Stanford university Press, pp. 119–134, 2007.

\_\_\_\_\_. *Heidegger's topology*. Cambridge & London: The MIT Press, 2006.

MCNEILL, William. Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures, 1929-30. In: STEEVES, Peter. *Animal others. On ethics, ontology, and animal life*. New York: State University of New York Press, pp. 197-248, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Time of Life*. New York: State University of New York Press, 2006.

MULHALL, Stephen. *Heidegger and 'Being and Time'*. London: Routledge, 1997.

\_\_\_\_\_. Human Mortality: Heidegger on How to Portray the Impossible Possibility of Dasein. In: Dreyfus, Hubert L. and Wrathall, Mark A. (eds). *A Companion To Heidegger*. Oxford: Blackwell, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Philosophical myths of the fall*. Princeton: Princeton University Press, 2005b.

REIS, Róbson. A interpretação privativa da vida e a relação circular entre biologia e ontologia. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 22, n. 31, p. 423-435, 2010a.

\_\_\_\_\_. Heidegger: origem e finitude do tempo. *Revista Dois Pontos*, v.1, n.1, 2004.

\_\_\_\_\_. Hermenêutica da natureza e Biologia, em Ser e Tempo e nos Conceitos Fundamentais da Metafísica. In: I Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia (Patrocínio: Sociedade Portuguesa de Filosofia Fenomenológica e Sociedade Brasileira de Fenomenologia), 2007, Lisboa. A fenomenologia luso-brasileira Resumos das Conferências. *Lisboa*, v. 1, 2007.

\_\_\_\_\_. Lagarteando: problemas ontológicos e semânticos na hermenêutica da natureza viva. *Filosofia Unisinos*, v.11, p. 225-243, 2010b.

\_\_\_\_\_. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger - parte I. *Nat. hum.* [online]. vol.12, n.1 [citado 2013-02-26], pp. 1-46, 2010c. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302010000100001&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302010000100001&lng=pt&nrm=iso)>.

REIS, Róbson & SILVEIRA, André. A interpretação privativa: sobre o método da hermenêutica da vida em 'Ser e Tempo'. *Heidegger e Aristóteles*. In: Fleig, Mario & Francisco, José (orgs.). São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.

THOMSON, Iain. Death and Demise in Being and Time. In: Wrathall, Mark A. (ed). *The Cambridge Companion to Being and Time*. New York: Cambridge University Press, pp 260-290, 2013.

WHITE, Carol J. *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*. Ed. Mark Ralkowski. Aldershot: Ashgate, 2005.

WINKLER, Rafael. Heidegger and the Question of Man's Poverty in World. *International Journal of Philosophical Studies*, Volume 15, Issue 4, December 2007, pages 521–539, 2007.

# Heidegger e o problema da Metafísica

**Alexandre de Oliveira Ferreira**

*Universidade Federal de São Paulo*

Esse trabalho busca retomar a discussão entre Heidegger e Cassirer em Davos, mostrando como ambos interpretam Kant a partir de projetos filosóficos distintos. Para Heidegger a *Crítica da Razão Pura* é vista como uma tentativa de fundamentação da metafísica onde a lógica e a estética transcendentais seriam o correspondente kantiano da metafísica geral, ou seja, da pergunta pelo ente enquanto tal na totalidade. Ao passo que a dialética transcendental seria o correspondente da metafísica especial relativa aos três domínios ônticos fundamentais da natureza, do homem e de Deus. Assim, para Heidegger, a *Crítica da Razão Pura* não pode ser pensada como uma ontologia regional da natureza, devendo antes ser tomada como uma ontologia geral. Desse modo, para Kant, como para toda ontologia tradicional, o sentido do ser seria determinado mediante a categoria da subsistência ou substancialidade (*Vorhandenheit*), pensada agora a partir do projeto físico matemático da ciência moderna, carecendo, como toda ontologia tradicional, de uma analítica da finitude humana enquanto origem da pergunta metafísica pelo ente na totalidade. Para Cassirer, ao contrário, a inovação do pensamento kantiano estaria precisamente no rompimento com a metafísica antiga, baseada na ideia do ser como subsistente, mostrando que cada domínio do ser (natureza, arte, moralidade, etc.) possui sua ontologia própria e seu modo de

terminado de objetividade. Para Cassirer, não se trata de pensar o ser mediante uma origem comum, mas antes de concebê-lo como uma multiplicidade funcional de significados. Por fim, procurar-se mostrar as vantagens e as limitações de cada uma dessas interpretações.

Em seu *Kantbuch* Heidegger deixa claro que o livro visa interpretar a *Crítica da Razão Pura* a partir do projeto de uma fundamentação da metafísica mediante uma ontologia fundamental da finitude humana. Longe de fazer uma exegese do texto kantiano, Heidegger buscaria retomar um problema fundamental da metafísica ocidental, a relação entre ser e finitude, entre ser e tempo, abrindo-o e liberando-o em suas possibilidades ocultas. Assim, a verdadeira interpretação não consistiria em reproduzir aquilo que foi dito por um determinado filósofo, mas antes em mostrar o ainda não dito naquilo que foi dito. Não se trata de repetir o que Kant expressou em sua obra, mas sim de mostrar o que ele deveria ter dito, o que implicaria necessariamente em exercer violência sobre o texto a ser interpretado.

Com isso, Heidegger parece proteger-se de toda crítica que queira questionar a fidelidade de sua interpretação à letra do texto kantiano. Logo, uma avaliação da interpretação heideggeriana deve ser feita a partir dos pressupostos dos quais Heidegger se vale para pensar Kant. Ou seja, devemos questionar se o projeto heideggeriano de uma metafísica do Dasein, enquanto condição de possibilidade da fundamentação da metafísica, expressa o não dito na obra de Kant. Para tanto, faremos primeiramente uma breve exposição de *Kant e o Problema da Metafísica* e, então, apoiando-nos nos comentários de Cassirer sobre o *Kantbuch*, levantaremos algumas questões acerca da assim denominada metafísica do Dasein.

Heidegger inicia seu *Kantbuch* questionando certa visão do neokantismo, segundo a qual a *Crítica da Razão Pura* deveria ser pensada como uma teoria do conhecimento baseada nas ciências matemáticas da natureza. Para ele, a *Crítica da Razão Pura* deve ser antes lida como uma tentativa de fundamentação da metafísica. Kant teria herdado de Baumgarten a ideia de metafísica como a ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano dividida em ontologia, cosmologia, psicologia e teologia naturais. A ontologia se refere à metafísica geral que investiga o ente enquanto na totalidade, ao passo que as outras

três disciplinas se referem a divisão da totalidade do ente em Deus, Alma e Mundo.

Heidegger reconhece que para Kant a verdadeira metafísica é a metafísica especial, ou seja, o conhecimento do ente supra-sensível. Entretanto a possibilidade de tal conhecimento dependeria primeiramente de uma investigação transcendental acerca dos princípios a priori do conhecimento humano nos quais nos são dadas as condições de possibilidade dos objetos. Isso faz com que a pergunta pela possibilidade do conhecimento do ente enquanto tal, tarefa da metafísica geral, deva preceder toda metafísica especial. E aqui Heidegger parte da definição kantiana de transcendental para introduzir sua pergunta pelo ser pensada a partir da ontologia fundamental. Como se sabe, Kant define o conhecimento transcendental como aquele “que em geral se ocupa menos dos objetos, do que do modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori.” Para Heidegger essa definição indicaria que a metafísica geral não se ocupa com o ente, e sim com sua constituição de ser. A pergunta pelo que é o ente enquanto tal remeteria assim à pergunta pelo conhecimento prévio do ser do ente fazendo com que *Crítica da Razão Pura* não possa ser vista como uma teoria da experiência, do conhecimento ôntico, e sim uma ontologia no sentido heideggeriano (HEIDEGGER, 1990, p. 17). A possibilidade do conhecimento transcendental estaria na transcendência do Dasein, na possibilidade de ultrapassar os entes compreendendo-os em seu ser. Assim, a pergunta “como são possíveis juízos sintéticos a priori?” é vertida para as perguntas sobre “como é possível a síntese ontológica? Como corre a compreensão de ser na essência finita do Dasein?”

Para Heidegger é um pressuposto da *Crítica da Razão Pura* que o campo originário para fundamentação da metafísica seja a finitude do conhecimento humano. Isso se justificaria pelo fato de Kant afirmar que todo conhecimento é primeiramente intuição. Heidegger define o conhecimento como uma intuição pensante, buscando mostrar, ao contrário do que sustentam os neokantianos, que há em Kant (pelo menos na primeira edição da *Crítica*) uma precedência da intuição sobre o entendimento. Só pode ser pensado aquilo que primeiramente é dado na intuição. Entretanto, para que a intuição possa se tornar conheci-

mento, aquilo que foi intuído deve ser tomado como algo. “A intuição finita necessita sempre, para se tornar conhecimento (*Erkenntnis*), de uma determinação daquilo que foi intuído como isso ou aquilo”. Essa determinação geral do que foi intuído, mediante a qual uma multiplicidade é submetida a um conceito, é função do entendimento. Assim, à intuição humana finita, cujas formas puras são, como se sabe o espaço e o tempo, contrapõe-se o intelecto divino enquanto “*intuitus originarius*”. Deus não necessitaria de conceitos para pensar pois ele é intuição pura, intuição essa que é ato puro, pois ao mesmo tempo que conhece cria o objeto. Nesse sentido Deus não pensa, apenas intui, o pensamento seria uma característica da finitude humana, que não cria o objeto, para qual um objeto precisa ser primeiramente dado para então ser pensado.

A referência ao primado da intuição permite a Heidegger introduzir o tempo como condição de possibilidade da síntese ontológica, da compreensão do ser para um conhecimento finito. Isso fica claro quando ele atribui um papel central ao esquematismo no corpo da *Crítica da Razão Pura*. Seria no capítulo dedicado ao esquematismo que Kant teria tocado, sem que soubesse, no problema fundamental da metafísica ocidental. Assim, a união entre pensamento e intuição, na qual o ente encontrado torna-se manifesto (verdadeiro) como objeto, só é possível devido aos esquemas da imaginação que unem, mediante a forma pura do tempo, os dados na intuição às categorias do entendimento. Os esquemas da imaginação, enquanto determinações transcendentais do tempo, moldariam o horizonte da transcendência no qual os entes ganham sua objetividade. A imaginação não seria apenas mais terceira faculdade ao lado da intuição e do entendimento, mas antes a raiz que faz brotar e sustenta esses dois ramos do conhecimento puro e faz ver o tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser.

Assim, Kant haveria tocado, sem que soubesse, no problema fundamental da metafísica ocidental, ou seja, na necessidade de fundamentar a metafísica, o conhecimento do ser do ente na totalidade, na existência finita do Dasein humano, indicando o tempo como horizonte transcendental para a compreensão do ser. O passo seguinte dessa fundamentação seria, portanto, a investigação acerca do ser humano:

“ Mas toda pergunta pelo ser de um ente é metafísica e, sobretudo, a pergunta pelo ser daquele ente a cuja constituição de ser pertence a finitude como compreensão de ser. Assim, a fundamentação da metafísica funda-se em uma metafísica do Dasein. Deveria nos causar espanto que uma fundamentação da metafísica deva ser ao menos também metafísica e mesmo uma metafísica assinalada?” (HEIDEGGER, 1990, p.230)

Entretanto, Kant não teria levado às últimas consequências sua descoberta, recuando do caminho aberto pela crítica, por tomar como evidentes as noções de ser e verdade herdadas da ontologia tradicional, sobretudo da metafísica de Descartes. Assim, o ser humano é visto pela perspectiva cartesiana como sujeito e os demais entes são pensados como objetos postos pelo sujeito que representa. Ambos, sujeito e objeto, são tomados a partir da determinação do ser como subsistência. A verdade é vista como concordância, não mais do pensamento ao ente, mas do ente ao pensamento e o local da verdade é o juízo, o que indica uma primazia da lógica sobre a ontologia. Isso fica claro segundo Heidegger, pelo fato o entendimento se sobrepor à intuição na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Desse modo, Kant teria abandonado o solo que ele mesmo descobrira e não teria dado o passo decisivo em direção à metafísica do Dasein.

Qualquer bom leitor de Kant, como Cassirer, percebe os problemas que envolvem a interpretação heideggeriana. Cassirer não discorda de Heidegger em relação ao papel central da imaginação na analítica transcendental. Entretanto, discorda radicalmente da tese de que a *Crítica da Razão Pura* deva ser pensada como uma tentativa de fundamentação da metafísica. Se a metafísica para Kant é o conhecimento do supra sensível, então ela não se perfaz na analítica transcendental, mas no todo do sistema kantiano, passando pela dialética transcendental e se estendo às outras duas críticas. “O tema ‘Kant e o problema da metafísica’ não pode ser tratado exclusivamente *sub specie* do capítulo do esquematismo, e sim *sub specie* da doutrina kantiana das ideias e, em especial, *sub specie* da doutrina kantiana da liberdade e de sua doutrina do belo.(CASSIRER, 1929, p.18)”

Seria sobretudo na *Crítica da Razão Prática* que a investigação sobre a essência do homem se daria de modo mais radical, não como

uma antropologia, mas antes como uma doutrina da liberdade, a qual se aplica não apenas ao homem mas a todo ser racional em geral. Ali, a essência humana é pensada a partir da ideia de humanidade: “o seu verdadeiro alvo não é o Dasein no homem e sim o ‘substrato inteligível da humanidade.(CASSIRER, 1929, p.19)” Seria, portanto, no campo das ideias da razão, as quais não encontram nenhum correspondente nos esquemas da imaginação, que a essência do homem deve ser buscada. No uso prático da razão o ser humano, mediante a lei moral, reconhece sua essência inteligível, desapega-se das meras determinações temporais e vislumbra o atemporal.

Para Cassirer, ao reduzir todo ser à dimensão do tempo e à finitude do Dasein, Heidegger teria negligenciado a divisão fundamental estabelecida por Kant entre um mundo sensível e um mundo inteligível e passado ao largo do problema central da metafísica kantiana que não seria a relação entre ser e tempo, e sim entre ser e dever, entre experiência e ideia. Mais ainda, Heidegger teria visto na *Crítica da Razão Pura* a pergunta pelo ente enquanto tal na totalidade, fazendo da doutrina do esquematismo a base de uma metafísica geral kantiana que remeteria, em última instância, a uma análise da subjetividade do sujeito, quando na verdade a doutrina do esquematismo seria um componente fundamental de uma ontologia regional da natureza e de uma teoria da objetividade do objeto da experiência.

Cassirer concorda com Heidegger a respeito do fato de a pergunta kantiana estar vinculada à questão diretiva da metafísica ocidental, ou seja, a pergunta pelo ser do ente. Entretanto, ao contrário de Heidegger, que sustenta que Kant teria ficado preso a noção tradicional de ser como subsistência ou substancialidade, Cassirer acredita que Kant introduz uma nova metafísica e uma nova noção de ser mediante a assim denominada revolução copernicana. Ou seja, a pergunta pela determinação do objeto passa ser precedida pela pergunta pela constituição de uma objetividade em geral. “ Aquilo que vale para essa objetividade em geral, agora deve valer para todo objeto que se encontra no interior dessa estrutura de ser”. (HEIDEGGER, 1990, p.294). O novo aqui é que já não é possível pensar em uma estrutura única de ser. Assim, se o ser da metafísica antiga era pensado mediante a ideia de substancialidade, o ser da metafísica kantiana

tomaria como ponto de partida uma multiplicidade de estruturas de ser, cada uma com seus pressupostos a priori e um mundo objetivo próprio. Desse modo, por exemplo, a arte e a moral constituem um mundo cujas leis não são as mesmas das do mundo físico.

A diferença fundamental entre Heidegger e Cassirer parece estar no fato de que o primeiro busca explicar todos os possíveis modos e determinações do ser como fundados na estrutura temporal do *Dasein*, ao passo que para Cassirer as diversas regiões do ser possuem estruturas próprias e independentes umas das outras, as quais podem ser apreendidas no fato concreto das diversas formas simbólicas pelas quais elas são expressas.

A crítica de Cassirer não envolve apenas a interpretação heideggeriana de Kant, mas também o próprio projeto da analítica existencial enquanto possibilidade da resposta à pergunta pelo ser, por seus modos e determinações. Fundamentar a metafísica em uma fonte comum – ainda que esse fundamento não seja um fundamento inconcusso da metafísica tradicional, mas a finitude abissal do *Dasein* – não seria ficar preso a uma ideia de fundamentação que Heidegger mais tarde irá combater e buscará superar? Não seriam ciência, arte, religião domínios próprios, irreduzíveis à analítica existencial? Não seria mais produtivo pensar a analítica existencial como uma ontologia regional do homem e, em certo sentido, antropologia? Com isso, não se quer desqualificar a analítica existencial, mas apontar os seus limites, fazendo dela uma lógica produtiva, a qual abre novas possibilidades de compreensão do humano, mas se mostra insuficiente, como parece ter se mostrado ao próprio Heidegger, para responder à metafísica pelo sentido do ser em geral pergunta, se é que essa pergunta ainda deve ser feita.

## REFERÊNCIAS

CASSIRER, E. *Kant und das Problem der Metaphysik*. In *Kantstudien* XXXVI. pp.1-26 Bonn, 1929.

HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1990 (GA 3).

# Meditação em torno da essência da Metafísica

**Affonso Henrique Vieira da Costa**  
*UFRRJ*

## I

O caminho percorrido por Martin Heidegger no texto *Que é metafísica?* procura abrir um diálogo com a tradição, pensar junto com ela, encaminhar aquilo que nela ficou impensado e que se consolidou como evidente, o que permite ir ao encontro do mais originário, isto é, do lugar desde o qual tal pensamento pôde forjar-se, instalar-se e tornar-se medida para todo pensar.

Intentaremos seguir os passos do filósofo no que diz respeito ao encaminhamento da pergunta metafísica. Não daremos uma resposta objetiva à questão, mas, diferentemente, procuraremos conduzi-la de maneira a permitir que ela apareça em toda a sua plenitude de ser.

Para tanto, tal como Heidegger, colocaremos em questão o modo de ser da ciência para, a partir daí, poder pensar como é possível que nossa época histórica seja determinada por um comportamento que só aceita como real aquilo que está disposto nos seus procedimentos que pretendem transformar todos os entes em objetos de investigação científica.

Com isso, esperamos que seja aberto outro caminho, de maneira a possibilitar um ingresso em uma região em que o mais originário desperte-nos para o sentido da metafísica. Trata-se, sobretudo, de ir ao

encontro do que a filosofia de Heidegger denominou de Dasein, ser-aí. É na abertura do Da, no aí do ser, no aberto de possibilidades, revelado na disposição fundamental da angústia, que a própria questão se colocará em exposição.

## II

O texto de M. Heidegger, intitulado *Que é Metafísica?*, traz, desde o seu início, um projeto de constituição de um caminho que nos conduz não à resposta propriamente dita, mas à pergunta por ele mesmo proposta. Trata-se de um poder perguntar, de um estar na medida da pergunta, que é sempre a instância no interior da qual uma determinada ausculta permite um acesso ao que poderíamos denominar de sentido da Metafísica.

Esse projeto de constituição de um caminho já se expõe no primeiro parágrafo do texto quando o pensador diz que não falará “sobre” a Metafísica, mas que pretende ir ao encontro de “uma” questão metafísica. Este “sobre” evoca uma distância reveladora de uma ausência de proximidade. Ele separa de uma vez por todas aquela que pergunta daquilo que por ele é perguntado. Com isso, percebemos que a Metafísica não é um objeto de investigação que possa ser manipulado por qualquer sujeito. Aliás, ela não é objeto nenhum. Tanto é assim, que Heidegger não dá esperança alguma de que falará para aqueles que pretendem, por mera curiosidade, saber o que quer dizer Metafísica desde uma perspectiva de erudição. Ele não dará esse tipo de resposta perseguida por eles. Bem ao contrário, ele afasta-se dela. Ela não é essencial. Ela não permite que nos encaminhem para as raízes da Metafísica. Diante disso, como nos indica o filósofo, “nos transporemos imediatamente para o interior da Metafísica. Somente assim lhe damos a melhor possibilidade de se apresentar a nós em si mesma.”<sup>1</sup>

Portanto, nada mais justo, quer dizer, nada mais ajustado, do que iniciar o texto, na primeira das três etapas propostas por ele – “O desenvolvimento de uma questão metafísica” –, com uma citação de Hegel, que nos diz que “sob o ponto de vista do saudável entendimento humano, a filosofia é o mundo às avessas”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 113.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

Essa lembrança da citação de Hegel não é qualquer coisa. Ela traz à tona o peso da pergunta, o peso com o qual todo aquele que ousa carregá-la precisa suportar, pois a pergunta não parte de um ponto em que o investigador encontra-se em segurança, posto que apartado dela. Diferente disso, justamente porque a filosofia é o mundo às avessas, quem verdadeiramente ousa questionar a pergunta, de antemão abdica de seu comodismo para deixar-se ser incomodado pela questão, pois, como nos indica Heidegger, a partir da compreensão da peculiaridade da pergunta, ela requer uma especificação preparatória, que surge de uma dupla característica da interrogação metafísica: Ela abarca a totalidade da problemática metafísica e a existência de quem interroga.

Mas o que significa isso? O que quer dizer aí “totalidade”?

Totalidade não indica a soma de tudo o que há e é. Antes é a amarra, o que liga, o que une, reúne e que dá sentido aos entes. Ela, por isso, envolve tudo, inclusive aquele que interroga. Queira ou não, o investigador já está sempre envolvido pela problemática metafísica. Seja como aquele que vai ao seu encontro ou como aquele que dela se distancia, a pergunta sempre lhe diz respeito. A pergunta não pergunta por um ente em particular. Ela também não transforma esse ente em um objeto de investigação científica. Ela se im-porta com o todo do ente, com o real propriamente dito. Daí o porquê de Heidegger afirmar que “a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação essencial do ser-aí questionador”<sup>3</sup>.

Mas, voltamos a perguntar: Que situação essencial é essa?

Na base dessa pergunta, outra ainda se faz presente: Onde nos encontramos? Heidegger nos dá uma pista. Diz ele: “Nosso ser-aí – na comunidade de pesquisadores, professores e estudantes – é determinado pela ciência.”<sup>4</sup>.

O que quer dizer aí determinação? Determinação é delimitação, ação de dar uma forma, um contorno. A nossa existência, segundo o filósofo, é conformada pela ciência. É o que podemos ver também na pergunta nada inocente de Heidegger: “O que acontece de essencial nas raízes do nosso ser-aí, na medida em que a ciência tornou-se nossa paixão?”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?*. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 113.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 113-114.

Nós somos tomados pela ciência, afetados, apaixonados por ela. A ciência é o nosso *páthos*. Toda a nossa existência encontra-se envolvida por esse *páthos*, com mais precisão ainda no seio da Universidade, na comunidade de pesquisadores, professores e estudantes. A medida para o real parece ser a própria ciência, a sua referência e o seu comportamento para com o mundo. Neste sentido, se é verdadeiro que todo o nosso modo de ser é por ela determinado, parece que o parâmetro para tudo o que é e há está disposto no interior do comportamento científico.

Essa descoberta, pois, é o que assinala o caminho escolhido por Heidegger nesse texto. Trata-se de um caminho que precisa ser trilhado no âmbito do pensamento científico que determina a nossa existência naquilo que ela mesma é, fazendo com que nós nos relacionemos, de maneira dócil, aos seus propósitos mais autênticos, com o próprio ente <sup>6</sup>.

Entretanto, é justamente desde essa “docilidade” que Heidegger vai pensar todo comportamento, toda referência de mundo e o fato da irrupção do ente chamado homem na totalidade do ente.

O comportamento liga-se, por um lado, à submissão ao fato de que a ciência dá a primeira e a última palavra acerca do real <sup>7</sup>. Nesta tarefa, há também uma submissão ao próprio ente para que “ele realmente se manifeste” <sup>8</sup>. Todo o trabalho de investigação, peculiar na ciência, traz consigo a delimitada referência de mundo que o lança na transformação dos entes em objetos de investigação científica. Na esfera dessa atividade, um ente chamado homem irrompe, revelando-se naquilo que ele mesmo é.

O que está aí em jogo? O aparecer desse homem em sua tarefa de fazer ciência, mais propriamente o ser-aí científico, o modo de ser do homem iluminando-se nesse seu afazer.

Toda essa docilidade e submissão apresentam-se desde o fato de que todo o modo de ser do homem, ancorado nessa sua referência de mundo, com certo comportamento e irrompendo em seu afazer é, sobretudo, determinado pelo ente e mais nada.

Mas o que isso quer dizer? Que no âmbito dessa determinação o ser-aí não deixa que o ente se manifeste naquilo que ele é. O ente não se revela desde sua possibilidade de ser e de não ser. A distância me-

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?*. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 114.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

nor existente entre o investigador e o ente, transformado em objeto de investigação científica, não diz proximidade. Essa menor distância faz com que o homem se afunde no ente sem a possibilidade de encontrar uma medida, uma distância necessária para que o ente se manifeste em seu ser.

Esse modo de ser do homem nos é apresentado por Heidegger da seguinte forma: “É o ente que está em jogo e nada mais.”. Como podemos ver, não é por um capricho que o nada entra em cena. Toda história da filosofia até então mantém afastado de si esse nada do ente. No âmbito das ciências, tomadas como resultado dos desdobramentos do próprio pensamento ocidental, isso se torna, como podemos observar, ainda mais evidente para o filósofo.

A questão metafísica, portanto, extraída da análise da ciência e de seu comportamento, traz o nada esquecido no fundo da determinação do ente. É justamente este fundo que retorna e cai sobre o ser-aí a partir da experiência de angústia, conforme falaremos mais adiante.

Porém, retomando o nosso passo, é preciso que se questione o que é esse nada que se revela a partir da investigação do ser-aí científico.

### III

Com isso, o passo dado por Heidegger avança para uma segunda etapa de seu trabalho, que traz como título “A elaboração da questão”.

É a questão do nada que está em curso. A pergunta que se apresenta é a seguinte: O que é o nada? Tal pergunta, na perspectiva da lógica e também do senso comum, é estranha, para não dizer absurda, pois como pode o nada ser alguma coisa como um ente? Quando pergunto acerca do que é o nada, já trago comigo, de antemão, a resposta: O nada é... alguma coisa. Mas, conforme nos indica a lógica, o nada justamente não é. “O perguntar pelo nada – pela sua essência e seu modo de ser – converte o interrogado em seu contrário. A questão priva-se a si mesma de seu objeto específico”<sup>9</sup>.

É importante destacarmos que o filósofo se permite ir ao encontro da lógica, tirando daí as suas últimas consequências, pois a questão essencial acerca do nada necessita, para ser colocada, de um esgotamento de todas as possibilidades de ser desentranhada da esfera do que se de-

<sup>9</sup> HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?*. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 117.

termina como sendo o razoável, o racional, o senso comum. O que se põe em questão, na base de tal encaminhamento da questão, é se é possível que toquemos “no império da lógica”, pois se o pensamento é sempre pensamento de alguma coisa, “deveria, enquanto pensamento do nada, agir contra a sua própria essência”<sup>10</sup>. Isso se torna mais agudo ainda na discussão seguinte que gira em torno do que é mais originário, se o “não”, o “nada” ou a “negação”. Aparentemente dogmático, pois não poderia dar nesse momento uma resposta a essa questão, Heidegger diz que o nada é mais originário do que o não e a negação.

O que se passa aqui? Heidegger se prepara para dar um salto. E por que um salto? Porque a lógica não consegue atingir o que está em jogo na questão. Trata-se de um poder ir ao encontro do nada e não, como se poderia supor, de representá-lo a partir da negação do ente em sua totalidade. A representação do ente em sua totalidade não coincide com a experiência a partir da qual ele mesmo se dá. Não se trata da obtenção de um “conceito formal do nada figurado”. Por isso, quando chega ao limite em que toda lógica pode ir, o filósofo afirma: “Que tenha sido este o momento derradeiro em que as objeções do entendimento retiveram a nossa busca que só pode ser legitimada por uma experiência fundamental do nada”<sup>11</sup>.

Justamente por ser impossível conhecer a totalidade do ente, Heidegger nos dá uma indicação de que nos encontramos postados em meio ao ente em sua totalidade, o que pode ser percebido na situação em que nos encontramos entediados ou na presença de um ente querido. No tédio propriamente dito, quando não nos entedia este ou aquele ente, mas quando tudo nos entedia, nós nos afundamos no meio do ente e todas as coisas se revelam numa indiferença absoluta. O “todo”, a “totalidade”, caracterizada no “tudo nos entedia”, emerge do fundo da experiência do tédio no interior da qual estamos lançados. Por outro lado, o exemplo da presença de um ente querido, que nos põe diante da presença do “todo”, através da alegria de seu estar conosco, também manifesta essa “totalidade” de tudo o que é. No entanto, nestes dois exemplos, essa “totalidade”, esse sentimento de sua presença, põe-nos em uma disposição em que o nada mesmo se retrai. Escreve Heidegger: “Contudo, precisamente quando as tonalidades

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?*. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 119.

afetivas nos levam, deste modo, para diante do ente na totalidade, elas nos ocultam o nada que buscamos”<sup>12</sup>.

Ora, se estas disposições de humor ocultam o nada que é buscado, qual seria, de acordo com esse texto, a disposição fundamental a partir da qual o próprio nada se manifesta? Trata-se da angústia. Angústia não é temor. O temor é sempre temor de ou por... alguma coisa. Amanhã farei uma entrevista. Estou ansioso. Temho não ser aprovado para ingressar no emprego que tanto desejo. A angústia, bem ao contrário, revela uma ausência de determinação. Não é nada propriamente o que me angustia. Esse nada é justamente, como diria Heidegger, o que trai todo aquele que se encontra nessa disposição, pois é exatamente a sua presença que se manifesta aí. Não nos angustiamos por isso ou aquilo. Angustiamo-nos por... nada!

#### IV

A terceira etapa desse texto, que é denominada de “A resposta à questão”, procura ir ao encontro da seguinte pergunta: O que acontece com o nada?

Conforme vimos acima, a disposição da angústia, diferente do tédio, por exemplo, ao manifestar o ente em sua totalidade, põe esse mesmo ente em fuga. O angustiado presencia um recuo (afastamento) do ente, de tal maneira que aquilo que ele anteriormente tomava como sendo o seu mundo e, portanto, nele se acomodava e construía o seu modo de ser, agora, no âmbito dessa disposição, esse seu mundo previamente estabelecido desaba, o que faz com que ele perca o seu chão.

O recuo do ente provoca estranheza. O homem, na abertura do aí do ser, não sabe mais o que é o ente. Por isso, Heidegger afirma que há aí uma quietude fascinada. Desse afastamento, em que se perde o mundo, tomado como algo dado, pronto e acabado, é que há a possibilidade de retomada da pergunta originária e fundadora da filosofia, tantas vezes repetida ao longo de sua história e, ao mesmo tempo, impensada: Que é o ente?

No entanto, Heidegger só consegue retomá-la desde a manifestação do nada da angústia. E é exatamente em seu seio que isso que é o ente, em toda a sua estranheza, se revela em sua possibilidade de

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 121.

ser e de não ser. Diz-nos o filósofo que “O nadificar do nada não é um episódio casual, mas, como remissão (que rejeita) ao ente na totalidade que se evade, ele torna manifesto esse ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o puro e simplesmente outro – em face do nada”<sup>13</sup>. Ou ainda: “Somente na clara noite do nada da angústia surge a abertura originária do ente enquanto tal: o fato de que o ente é – e não nada”<sup>14</sup>.

Afinal de contas, após todo esse percurso, procurando acompanhar o pensador, onde nos encontramos? Desde o início de nosso trabalho, isso que é propriamente o *Dasein*, o ser-aí, permaneceu inquestionado, como se nós, desde sempre, já soubéssemos o que tal termo significava. Agora, com o auxílio do texto, do caminho até aqui percorrido, podemos falar, tal como Heidegger, que “Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada”<sup>15</sup>. Isto, em outras palavras, significa: transcendência. É no seio do nada que o ser-aí encontra-se para além do ente em sua totalidade. Somente por que ele se encontra já desde sempre na abertura de possibilidade de ser e de não ser é que ele pode “assumir um comportamento com relação ao ente e também com relação a si mesmo”<sup>16</sup>.

Eis que nos transportamos para a questão propriamente metafísica, que quer dizer a interrogação que vai além (*metá – trans*) do ente enquanto tal<sup>17</sup>. Pelo fato da questão do nada nos conduzir para além do ente em sua totalidade, ela é uma questão metafísica. Esta, por sua vez, se instaura no “espaço” de liberdade conquistado desde a manifestação do nada na abertura do ser-aí. Somente aí, em sua transcendência, experimentada como o acontecimento fundamental do ser-aí, é possível o filosofar, compreendido como o “pôr em marcha a metafísica, na qual a filosofia chega a si mesma e conquista as suas tarefas expressas”<sup>18</sup>.

Somente aí, no seio da metafísica, experimentando o que se denomina de transcendência, pode o ser-aí, mais uma vez, sem representar, retomar a pergunta originária da filosofia, a saber, “Que é o ente?”, a partir de um balanço, de uma tensão até então inquestionada, desde

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?*. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 124.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 125.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 129.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 132.

uma questão ainda mais originária que mobiliza o pensamento a ir ao seu encontro: “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?”.

### REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

\_\_\_\_\_. *Introdução a “O que é metafísica?”*. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Posfácio a “O que é metafísica?”* In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Que é metafísica?*. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

# O cuidado no Heidegger dos anos 20

**Rogério da Silva Almeida**

*Instituto Federal do Piauí*

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo expor o desenvolvimento do conceito de cuidado nos anos que antecedem a *Ser e tempo*, preparando para a grande síntese do ano de 1927. Escolhemos os textos *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles, introdução à pesquisa fenomenológica*<sup>1</sup> (GA 61) de 1921/1922; *Ontologia: hermenêutica da faticidade*<sup>2</sup> de 1923 (GA 63); e a conferência *O conceito de tempo* de 1924 (*Der Begriff der Zeit*). Pretendemos com isso, cobrir os anos em que Heidegger prepara a síntese *Ser e tempo*, destacando também, as nuances e diferenças do conceito de cuidado nestes textos e de como ele será redigido e pensado até Heidegger escrever *Ser e tempo*. Começamos a apresentação com o curso de 1921/1922 sobre a vida fática e Aristóteles, destacando precisamente as passagens onde o cuidado aparece com maior importância, a saber, quando Heidegger tematiza as categorias fundamentais da vida (*Grundkategorien des Lebens*). Heidegger explicitou que na vida fática há um *sentido de conteúdo* (*Gehaltssinn*), um *sentido de relação* (*Bezugssinn*) e um *sentido de atualização* (*Volzugssinn*), sendo que o cuidado será definido basicamente a partir do sentido de relação que o Dasein estabelece com o mundo.

<sup>1</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung band 61.*

<sup>2</sup> *Ontologie: hermeneutik der Faktizität band 63.*

O item 1.1.– *Sentido de relação da vida: cuidado* procura aprofundar esta relação entre o cuidado e o sentido de relação, já que, para sabermos o que seja o cuidado é necessário adentrarmos nas implicações, relações, negações que o cuidado tem com a vida fática. Como o cuidado é definido pela vida? Como se relaciona com o mundo? A cotidianidade exerce influência sobre como o Dasein desenvolve o seu cuidado? Estas questões serão pormenorizadamente discutidas nesta parte.

O item 2 - *O conceito de cuidado no curso Ontologia: hermenêutica da faticidade de 1923* acentua principalmente as relações entre o cuidado e a cotidianidade. O cuidado já é denominado em tal curso como um fenômeno fundamental do existir (HEIDEGGER, 1982, p.103) sendo definido em uma série de atividades que o complexificam, a saber, fabricar (*Herstellen*) cuidar dos afazeres (*Verrichten*), tomar posse de (*In-Besitz-nehmen*), impedir (*Verhindern*) e agir antes de perder alguma coisa (*Vor-Verlust-Bewahren*) (HEIDEGGER, 1982, p.102). Na cotidianidade, lugar por excelência onde se dá o cuidado há o impessoal (*das Man*) e seus modos de execução, como a curiosidade (*Neugier*) e a opressão (*Bedrängnis*) que modalizam o cuidado em descuido, despreocupação (*Sorglosigkeit*). Estas questões são tratadas principalmente no parágrafo 26 do curso, intitulado de *Caráter de encontro do mundo* (*Begegnis Charakter der Welt*). Sobre este parágrafo é que centramos a nossa exposição.

Na conferência *O conceito de tempo* (1924) Heidegger expõe o cuidado e o tempo salientando a conexão íntima entre os dois conceitos. Mesmo que a conferência priorize o tempo como conceito primeiro, o cuidado preenche a importância que lhe é devida no ano de 1924, pois, a partir daí, só crescerá em importância na filosofia de Heidegger, até atingir a elaboração fundamental de *Ser e tempo*. Em 1924 já temos a seguinte formulação: “O cuidado pelo Dasein toda vez já estabeleceu uma ocupação pelo ser, tal como isso é conhecido e compreendido na explicação imperante do Dasein” (HEIDEGGER, 1997, p.18).

Deste modo, com a exposição destes três textos pretendemos cobrir os anos de 1922, 1923 e 1924, salientando o tratamento que Heidegger dispensou ao conceito de cuidado, assim como as suas diferentes elaborações.

## 1 – O CUIDADO E A VIDA FÁTICA EM 1922.

O curso *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles, introdução à pesquisa fenomenológica* (= PIAEPF) começa com uma breve exposição dos motivos norteadores que levaram Heidegger a desenvolver tal curso, salientando a importância de Aristóteles. É neste contexto que o cuidado é inserido para desempenhar uma importância decisiva no próprio ser da vida fática. Sobre este curso em particular que leva o nome de *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, o filósofo Grego é mencionado, mas pouco comentado.

O que será comentado da terceira parte deste curso são os seguintes pontos: *a introdução* que abre a terceira parte, e na qual, Heidegger atesta sua dívida para com a gramática dos Gregos, pois é ela que fornece as indicações, os conceitos, enfim, o suporte para a tematização contemporânea da vida fática. Além da introdução também será comentado e analisado o primeiro capítulo da terceira parte que trata das categorias fundamentais da vida até a letra B - sentido de relação da vida: cuidado (*Bezugssinn des Lebens: Sorgen*).

Heidegger nesta parte de seu curso retoma as considerações sobre o que seja a natureza do filosofar, que já foi discutida nos capítulos anteriores do curso, pois, através daí será possível relacionar história da filosofia e categorias fundamentais da vida fática. Neste caso, no curso *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, assim como no documento *Natorp-Bericht*, os conceitos Heideggerianos estabelecem conexões fundamentais com a interpretação de Aristóteles. Se no relatório Natorp temos estreita relação, entre os conceitos Aristotélicos e Heideggerianos (ESCUDERO, 2009, 2010; KISIEL, 1994; VAN BUREN, 1998; VOLPI, 2000;) atestada pela própria estruturação do texto, aqui tal relação não é tão simples de se destacar, já que Heidegger na quase totalidade do curso fica centrado na discussão da faticidade.

Pelo caráter próprio do começo do curso PIAEPF que definiu a natureza da filosofia e do filosofar é que as categorias da vida fática são expostas e correlacionadas. E aí entra Aristóteles:

As seguintes indicações do sentido das categorias fenomenológicas fundamentais e de seus nexos categoriais serão tão extensivos quanto for necessário para os propósitos das investigações

vindouras. A sua interpretação própria e aquisição original, ao menos como concernida à parte (problema da atualização e da temporalização – faticidade) que é inseparavelmente ligada à interpretação do sentido categorial demandará a nós *uma extensiva interpretação de Aristóteles (sem grifo no original)* (HEIDEGGER, 1985, p.79).

A vida fática é então apresentada como uma categoria fenomenológica fundamental e significa um fenômeno originário no qual todo *Dasein* está inserido. Quando a vida fática se legitima nesse grau de importância, quando assume esse direito, se coloca para a filosofia uma obrigação. Que obrigação será essa? Tal obrigação será a seguinte: estudar o fenômeno. A vida fática se tornará questão para a filosofia. Heidegger na sequência do curso (HEIDEGGER, 1985, p.79; 85; 100) esboça uma crítica às tendências tradicionais de interpretação do conceito de vida.

A dificuldade mostrada por Heidegger se constitui no seguinte ponto: toda essa discussão e amontoado de tratados sobre a vida conduz a uma ambiguidade (*Vieldeutigkeit*) e nebulosidade (*Verschwommenheit*) (HEIDEGGER, 1985, p.81) sobre o fenômeno, pois, a tematização exaustiva sobre um problema ao invés de trazer clareza, de distinguir as diatribes entre as diferentes perspectivas de enfoque, serve na verdade, ao seu contrário: oculta um caminho de pensamento novo e que poderia em vista do repetitivo e escolar fornecer respostas originais ao que se impõe enquanto questão.

Heidegger deste modo é ciente do fascínio que os modismos exercem. O próprio filósofo, em vista de sua capacidade diferenciada de dedicação e talento para com a Filosofia poderia ser apenas mais um, que acentua tal modismo, criando para tal, uma filosofia da vida aos moldes do gosto corrente. O filósofo não quer isso, o que será demonstrado pela tentativa original de desenvolver as tematizações sobre o fenômeno da vida, que conduzirão à hermenêutica da faticidade: “Por outro lado, nós poderíamos deixar a incerteza e a ambiguidade sustentar-se, consentir com o sentido predominante do termo, e, deste modo, por exemplo, enfatizar na Filosofia uma filosofia da vida” (HEIDEGGER, 1985, p. 82).

Heidegger ao não se satisfazer, com as definições tradicionais e encobridoras que partem das filosofias da vida procura estabelecer um

novo questionamento que será um dos alicerces da sua hermenêutica da faticidade, a saber, o conceito de vida fática (*faktische Leben*). Depois de afirmar, que sua hermenêutica da faticidade está em conformidade com o fenômeno da vida, o assunto é esfriado por um complicado aparato de conceitos que poderiam provir do arsenal do recente desejo de distanciamento (SAFRANSKI, 2001, p.148).

Nas significações fixadas do termo vida se aponta para uma direção que tomada num sentido particular corresponde ao Dasein. A vida está intimamente relacionada com o Dasein, é no final das contas o Dasein e através do Dasein se torna possível a tematização sobre o conceito de ser e o sentido do ser.

A significação da vida se explica ocasionalmente numa multiplicidade de relações, ocupações, afazeres, trabalhos, cuidados, desejos e afetos. O viver “com”, “contra”, “para” alguém são sentidos para cada momento da vida e expressam a própria diversidade de escolhas e possibilidades atualizadas pelo Dasein. Heidegger fixa a multiplicidade do fenômeno com um conceito que se tornará central em sua filosofia: o conceito de mundo (*Welt*) (HEIDEGGER, 1985, p. 85).

O conceito de mundo está relacionado diretamente com o conceito de vida, de uma forma que Heidegger os discrimina detalhadamente para evitar equívocos comuns, pois, os dois conceitos não podem ser compreendidos como dois entes subsistentes, como por exemplo, a cadeira e a mesa. Mundo e vida estão relacionados, pois temos entre eles uma conexão de sentido (*Sinnzusammenhang*) que se expressará no sentido de conteúdo da própria vida (*Gehaltssinnlichen*).

O conceito de mundo também não deve ser entendido de modo tradicional como nos casos: ele vive no seu próprio mundo; ele tem o seu próprio mundo: “Mundo é a categoria fundamental do sentido de conteúdo (*Gehaltssinnlichen*) do fenômeno do viver” (HEIDEGGER, 1985, p.86).

Heidegger em primeiro lugar explicita a diferença do conceito de mundo que ele introduziu em seu curso, do conceito de mundo tomado na perspectiva de que o mundo fosse o cosmos e a natureza (HEIDEGGER, 1985, p.86). O mundo é uma categoria fenomenológica importante, em vista de que, a partir de tal categoria, a vida é segura, mantida, tomada (*halten*) em seu *o que* (*Was*) tornando-se vivida (*ge-*

*lebt wird*) enquanto tal, em seu *de que* (*Wofon*) é mantida e *a que* (*Woran*) seu conteúdo se segura e se mantém (HEIDEGGER, 1985, p.86).

O que passaremos a discutir no próximo tópico do trabalho é como o cuidado que é o sentido de relação da vida (*Bezugssinn des Lebens*) se refere aos demais conceitos da hermenêutica da faticidade. Indicaremos também a importância que tal conceito desempenha para frisar, que já aqui no texto sobre *As interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, o cuidado é um dos conceitos principais da preleção e Heidegger destaca isso, uma vez que, o cuidado está relacionado diretamente com os conceitos de vida fática e de mundo.

### 1.1 – Sentido de relação da vida: cuidado.

Heidegger afirma que a significatividade (*Bedeutsamkeit*) define o caráter de mundo do cuidado. O cuidado é sempre determinado ou indeterminado, certo ou incerto. O viver tomado no seu sentido de relação (*Bezugssinn*) é interpretado como cuidado. O cuidado é o que se mantém enquanto objeto de preocupação. A vida geralmente é definida através da luta pelo pão de cada de dia (*tägliche Brot*). A expressão indica que a vida é compreendida como privação (*Darbung*). A privação é um dos modos fundamentais de sentido do ser da vida (HEIDEGGER, 1985, p.90).

Na seqüência do texto começam as discussões sobre a natureza do eu (*Selbst*) que remetem para o cuidado enquanto superação da intencionalidade da consciência, pois Heidegger inverte a definição da objetividade já que ela será obtida através de um direcionamento à faticidade.

A experiência primeira é definida no uso dos objetos de acordo com suas respectivas funções. A experiência que é descrita no texto não é de ordem teórica, mas é fundada no encontro do Dasein com as coisas. O Dasein quando usa um objeto está inserido numa rede de usos, numa relacionalidade (*Bezugssinn*) que é o modo de acesso ao mundo circundante (*Umwelt*). Este sentido de relação (*Bezugssinn*) não deve ser entendido como uma espécie de teorização sobre o que está entorno. O sentido de relação permanece em vista de uma compreensão prévia que o Dasein tem sobre os mais diferentes objetos que se encontram no seu entorno.

A vida encontra e assume uma direção. A vida dá a ela mesma uma direção e vive nesta direção. A totalidade da vida em cada caso pode ser atualizada em direções distintas. As direções distintas que a vida assume são colocadas nos seus respectivos e distintos mundos de cuidado. Estes mundos específicos que a vida atualiza e que os diferentes cuidados especificam são, contudo, condicionados por definições básicas que subjazem a eles e que Heidegger define como o mundo circundante (*Umwelt*), o mundo compartilhado (*Mitwelt*) e o mundo do si mesmo (*Selbstwelt*). O mundo do si mesmo não deve ser confundido com o ego.

Ele se constitui no sentido de relação (*Bezugssinn*) e, com isso, Heidegger descarta qualquer remissão de ordem privilegiada para um espaço de reflexividade subjetiva. O cuidar define o mundo do si mesmo, assim como o mundo compartilhado e o mundo circundante. O mundo compartilhado é encontrado em parte no mundo do si mesmo, na medida em que, a pessoa vive com outra pessoa e está relacionada com ela em algum modo de cuidado. O mundo circundante por suas vez se caracteriza esta significatividade básica que o Dasein estabelece com as coisas, se processando também uma categorialização de nível ontológico para os diferentes como (*Wie*) e por que (*Warum*) que os objetos possuem.

Os objetos fazem parte do mundo do Dasein conseqüentemente sendo matéria de cuidado. A variedade de composições que o mundo circundante pode assumir é de início não especificável, pois os contextos de uso de objetos podem variar de acordo com as diversas ocupações do Dasein. “O mundo circundante não tem limites determinados. O caráter “circundante” é determinado em cada caso pelo sentido de atualização (*Volzugssinn*) e pelo sentido de relação (*Bezugssinn*) do cuidado e das suas direções dominantes. Do cuidado para com o que está entorno, do escopo e originalidade do que está entorno” (HEIDEGGER, 1985, p.96).

O mundo circundante, o mundo compartilhado e o mundo do si mesmo podem ser encontrados de forma variada na vida fática e nestes encontros, a significatividade histórica se torna decisiva nas diferentes maneiras de uso dos utensílios e respectivamente nos seus sentidos de atualização (*Vollzugssinn*). O cuidado definido anteriormente como o

ser da vida fática serve para elucidar os diferentes sentidos de relação (*Bezugssinn*) expressados pelo fenômeno do viver.

A vida, entretanto pode assumir diferentes direções e assim o mundo dos cuidados é historicamente variável. A partir do cuidado definido como o ser da relacionalidade, Heidegger obtém um sentido que completa e ultrapassa a intencionalidade: “O cuidado é o sentido fundamental da relacionalidade (*Bezugssinn*) da vida. O sentido de relação está em cada caso, no seu próprio caminho, um tipo/modo (*Weisen*) e contém nele mesmo uma direção (*Weisung*) que a vida dá a si mesma, a qual ela empreende: instrução (*Unterweisung*). O sentido completo da intencionalidade na sua originalidade!” (HEIDEGGER, 1985, p.98).

O que procuramos apresentar nesta parte do trabalho se constituiu em uma explanação do conceito de vida fática e do conceito de cuidado, a partir da preleção “*Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*”. Neste curso, o cuidado se expressa como sendo o sentido de relação da vida, já que Heidegger tem a pretensão de superar a intencionalidade da consciência tal como Husserl a desenvolvia e que ficou estruturada basicamente em dois pólos distintos, a saber, pólo noético e pólo noemático e que expressam, de um lado, o sujeito e de outro lado o objeto. Heidegger com o conceito de cuidado quer superar tal dualidade, afirmando que o cuidado como sentido de relação da vida é na verdade, a própria intencionalidade em sua originariedade.

## **2 – O CONCEITO DE CUIDADO NO CURSO ONTOLOGIA: HERMENÊUTICA DA FATICIDADE DE 1923.**

No início do curso de 1923 intitulado “*Ontologia: hermenêutica da faticidade*” Heidegger explicita seu conceito de ontologia estabelecendo diferenças com as notas que caracterizam o conceito de ontologia da tradição filosófica ocidental. Ontologia deste modo não deverá ser compreendida como o nome de uma disciplina, como aquelas que pertencem ao âmbito da Neoescolástica. Não deveremos também, tomar o significado de ontologia como um tipo de movimento que se desenvolveu contra a filosofia de Kant, como se a filosofia crítica de Kant em sua *Crítica da razão pura* tivesse impedido qualquer desenvolvimento posterior de algo como a ontologia (HEIDEGGER, 1982, p.1).

Heidegger quer pura e simplesmente com os termos ontologia (*Ontologie*) e ontológico (*ontologisch*) perguntar sobre o ser (*Sein*) como tal (HEIDEGGER, 1982, p.1). Tal pergunta pelo ser sem dúvida comporta elementos que conduzem à tradição, porém, tal tradição é recebida e desenvolvida de modo epigonal, criando modos superficiais e possibilidades equivocadas de tematização acerca do ser. Heidegger elenca duas insuficiências fundamentais da ontologia tradicional: A primeira é essa: desde o início de sua tematização ser é ser-objeto, a objetividade de determinados objetos, a discussão sobre o objeto como portador de determinadas propriedades, o objeto como domínio de uma ciência em particular, a saber, como objeto de análise física, química, biológica, matemática etc. Deste modo se encobre a possibilidade de tematização do Dasein. O Dasein neste curso já desempenha uma importância central para a compreensão da hermenêutica da faticidade (HEIDEGGER, 1982, p.4). Apresentada tal insuficiência decorrerá a insuficiência dois, que decorre precisamente do seguinte: A ontologia tradicional não tematiza precisamente o que é decisivo para a filosofia, a saber, o Dasein, já que, na ontologia o ser compreendido apenas como ser-objeto, não investiga aquele que coloca, que põe, que desenvolve precisamente tal tematização (HEIDEGGER, 1982, p.4).

A ontologia deste modo será considerada insuficiente para tematizar o ser, já que de um lado conduz a uma não problematização do ente que precisamente coloca a questão como tal, a saber, o Dasein, e de outro lado, conduz como ontologia regional, a uma teoria do objeto atrelada na maioria das vezes a uma ciência específica. Para resolver tais problemas da tradição, Heidegger propõe o seguinte: somente com a Fenomenologia surge um conceito apto para a investigação (HEIDEGGER, 1982, p.2).

A crítica ao conceito do solipsismo subjetivista e da relação sujeito objeto que em certa medida estão presentes nas definições da intencionalidade da consciência de Husserl vão ser substituídas por um plano mais geral de tematização, ou seja, a própria vida fática e as indicações que serão reveladas neste domínio. Heidegger é explícito em afirmar que o mundo não deve ser interpretado como um ato de uma consciência, e muito menos ato em uma consciência (HEIDEGGER, 1982, p.102)

Como Heidegger no texto (HEIDEGGER, 1982, p.21-49) já realiza um inventário das concepções tradicionais que definiram o homem como animal racional, criatura de Deus e outras, o conceito de cuidado (*Sorge*) onde é inserido -§ 18 - “*Olhada para a cotidianidade*” (*Blick auf die Alltäglichkeit*) já é sinal da importância que Heidegger lhe confere, pois se é na cotidianidade, que a hermenêutica tem a pretensão de revelar um conjunto de experiências onde o Dasein realiza sua existência de modo mais originário, do que as tematizações da tradição, o cuidado, como indicação decisiva deste espaço é, portanto, fundamental para se compreender o que é a própria hermenêutica da faticidade.

Em dois parágrafos principalmente -§ 18 e § 26 - tem-se uma exposição mais explícita da indicação do cuidado, porém ele aparece problematizado em um conjunto, ou seja, se compreende o que indica o cuidado em particular, na referência que ele faz aos demais conceitos, que por sua vez, também irão revelar o que é a faticidade, o viver cotidiano no mundo.

A significatividade (*Bedeutsamkeit*), a temporalidade (*Zeitlichkeit*) e a abertura (*Erschlossenheit*) são apresentadas sob uma perspectiva que irá contribuir para a cotidianidade ser definida como cuidar. A hermenêutica expondo estes vários conceitos elucida o domínio da cotidianidade que pode ser indicada em duas direções básicas: a) Normalidade no existir que já é definida como fazendo parte do impessoal. “À cotidianidade é inerente certa normalidade no existir que já é definida como fazendo parte do impessoal (*das Man*) em que se mantém encobertas a propriedade e a possível verdade do existir” (HEIDEGGER, 1982, p.103).

b) Cuidar expressando o ser-no-mundo: “O viver se cuida a si mesmo e, dado que o cuidado tem em cada ocasião a sua linguagem, ao cuidar de si mesmo se aborda mundanamente a si mesmo para falar dele” (HEIDEGGER, 1982, p.103). No texto a análise da cotidianidade está indicada de modo tal que ainda não se distingue um cuidado em sentido próprio e impróprio. Não se tem ainda a angústia (*Angst*) como o existencial que em *Ser e Tempo* arranca o Dasein dessa normalidade cadenciada do existir que define o impessoal. De outro lado se indica um fenômeno que modaliza o cuidado de modo impróprio. Este fenômeno é denominado de urgência, opressão (*Bedrängnis*).

Partindo desta consideração do “Dasein no mundo teria que se explicar em que sentido é a curiosidade (*cura-curiositas!*) um como (*Wie*) do cuidado. Como dita curiosidade, em sua realização expressa, não suprime o dado por suposto do existir, senão que lhe reforça, lhe intensifica e o faz porque o cuidado da curiosidade se autoencobre constantemente” (HEIDEGGER, 1982, p.103).

Para discriminar como o cuidado se diferencia em consonância com as peculiaridades do mundo, é necessário indicar como a abertura (*Erschlossenheit*) se situa em cada cuidado. Neste ponto Heidegger indica claramente uma relação do cuidado com a abertura o que corrobora o conjunto das indicações revelando o que é a própria faticidade. “Este andar de um lado para outro na trama de remissões caracteriza o cuidado enquanto lidar-com, tratar-de (*Umgang*) com as coisas e os demais” (HEIDEGGER, 1982, p.101).

Por sua vez, a faticidade é expressa pela cotidianidade que por seu turno caracteriza a temporalidade da existência decaída, o Dasein em meio ao impessoal. A cotidianidade deste modo é o âmbito onde acontece o cuidado, já que cuidar é ser-no-mundo. A cotidianidade está deste modo relacionada ao ser-no-mundo, a partir do cuidado, sendo tal cuidado, as diversas remissões ao mundo como aquilo que cuidamos. O mundo está aí no modo do cuidado, daquilo que cuidamos, a saber, no modo de ser objeto de um cuidado nosso. Heidegger usa os termos latinos *curare et procurare* para salientar a importância do cuidado como expressão do próprio ser-no-mundo, já que o mundo é aquilo que cuidamos, e enquanto cuidamos tal mundo se qualifica como mundo circundante (*Umwelt*)<sup>3</sup>.

Aquilo de que cuidamos nosso *curare et procurare*, mostra-se como expressão da própria vida fática, a vida que vive a partir do cuidado. O em (*In*) do ser-em-um-mundo (*In-der-Welt-sein*) é com o cuidado explicitado e explicado, já que, tal *em* se refere ao mundo e a vida que enquanto tais são o próprio *curare et procurare* (HEIDEGGER, 1982, p.18). O cuidado, deste modo, é caracterizado como a forma básica de ser do Dasein. O ser-no-mundo é cuidado enquanto *cura* sendo tal cura, os cuidados para com o que está no meu mundo circundante

<sup>3</sup> O mundo circundante por sua vez se especifica em: fabricar (*Herstellen*) cuidar dos afazeres (*Verrichten*), tomar posse de (*In-Besitz-nehmen*), impedir (*Verhindern*) e agir antes de perder alguma coisa (*Vor-Verlust-Bewahren*).

(*Umwelt*), com aquilo que me preocupo, com as imposições diárias da cotidianidade, como a necessidade de trabalhar, vestir, comer etc.

No parágrafo 21 do curso (HEIDEGGER, 1982, p.93) o cuidado é apresentado dentro do contexto de discussão do conceito de significatividade (*Bedeutsamkeit*). A significatividade é caracterizada a partir de um como (*Wie*) nós (*Dasein*) topamos, deparamos, damos de cara e avistamos as coisas. Heidegger, porém, se apressa em retirar qualquer relação de sujeito e objeto da descrição da significatividade, pois está é uma categoria de ser (HEIDEGGER, 1982, p.94) que pertence ao *Dasein* enquanto significador, um ente que enquanto ser-no-mundo dá e atribui sentido ao que existe. A significatividade se especializa, se concentra, se dirige a uma dada determinidade/certeza (*Bestimmtheit*), que por sua vez, radica no caráter de abertura (*Erschlossenheit*) do mundo (HEIDEGGER, 1982, p.93).

O cuidado entrará no contexto da discussão a partir da descrição que Heidegger dá deste topar-se do *Dasein* com os entes que não são *Dasein*. Este topar-se com o mundo, se mostra como um estar ocupado com o mundo, com os utensílios do mundo, com as tarefas que o mundo exige e isto nada mais é do que cuidado enquanto ocupação (*Besorgen*) (HEIDEGGER, 1982, p.95-96). Este estar ocupado-com se mostra como sendo um absorver-se nisso que é o objeto da ocupação, o para-que (*Wozu*) de algo que está aí a mão e que utilizamos para fazer determinadas tarefas que a cotidianidade exige (HEIDEGGER, 1982, p.93) Este para-que (*Wozu*) se especifica na forma de um ser determinado e característico do cotidiano, como por exemplo, o para-que de um garfo e de uma faca que servem para comer um pedaço de carne, com outro *Dasein*.

Os utensílios (*Zeuge*) não estão aí pura e simplesmente em uma determinidade, mesmo que Heidegger anteriormente tenha salientado tal caráter definitivo da significatividade. Os utensílios sem dúvida são determinados pelo *Dasein* enquanto ente que atribui sentido, porém, tal sentido que se determina nas qualificações e especificações de entes específicos como garfo, colher, mesa etc, são dependentes da cotidianidade e da historicidade que a especifica. O cuidado enquanto *curare et procurare* é articulado com este modo histórico e temporal da cotidianidade se expressar (HEIDEGGER, 1982, p.94).

O parágrafo 26 do curso *Ontologia: hermenêutica da faticidade* é precisamente o último parágrafo em que Heidegger discute o conceito de cuidado. Tal parágrafo intitulado de *O caráter de encontro do mundo* começa apresentando o cuidado como ocupação com o que está aí, com o que nos deparamos que se apresenta e sai ao encontro como algo que é objeto precisamente desta ocupação.

A ocupação é caracterizada deste modo, como um determinado *curare et procurare*, em um sentido de ocupação para com aquilo que deve ser feito. A diversidade de remissões em que se especifica cada ocupação e que por sua vez explica o contexto fenomenológico da significatividade não é outra coisa que o próprio *curare et procurare* (HEIDEGGER, 1982, p.101).

A ocupação deste modo explica a significatividade que se especifica em contextos de ocupação determinados. Cada ocupação possui uma remissão específica que define o modo com que a significatividade se determina. Heidegger afirma que: “para se compreender a conexão fenomenal da significatividade há que ver que a abertura radica no cuidado respectivo”. (HEIDEGGER, 1982, p.101).

O cuidado também impõe um tipo de espacialidade (*Räumlichkeit*) que se apresenta como distante de, quase ao lado de, próximo a, atrás da, demasiado longe etc. Nesta espacialidade temos uma familiaridade com as remissões do cuidado ocupado, a saber, nosso estar voltado para as coisas ocupando-nos delas (HEIDEGGER, 1982, p.101).

A espacialidade é primeiramente espacialidade de um cuidado localizado, de um cuidado remetido a uma determinada ocupação, a um lidar com o mundo nesse cuidado que é do próprio Dasein enquanto ser-no-mundo. A forma propriamente dita do ser-no-mundo é o cuidado (HEIDEGGER, 1982, p.101) enquanto este se qualifica em modos como o fabricar, produzir, dispor, tomar posse, impedir, fazer com que tal coisa não se estrague etc (HEIDEGGER, 1982, p.101).

O cuidado também remete ao mundo compartilhado (*Mitwelt*) que por sua vez define o ser do Dasein sendo compartilhado com o ser de outro Dasein. O cuidado deste modo nunca é exclusivamente autoreferencial, já que ser-no-mundo é ser-com outro, com o mundo do outro. O cuidado deste modo se especifica em um cuidado para com o mundo circundante (*Umwelt*), o mundo compartilhado (*Mitwelt*) com

outro Dasein e o mundo do si mesmo (*Selbstwelt*). Neste curso ainda não teremos as distinções correspondentes no próprio ser do cuidado que equivaleriam a cada distinção do ser-no-mundo. Em *Ser e tempo* ao contrário: já teremos para cada conceito do ser-no-mundo, apresentado neste curso sobre a ontologia da faticidade, um conceito de cuidado correspondente, pois, ao mundo circundante teremos o conceito de ocupação (*Besorge*); ao conceito de mundo compartilhado teremos o cuidado enquanto preocupação (*Fürsorge*) e ao mundo do si mesmo teremos o cuidado para consigo mesmo (*Selbstsorge*).

O cuidado caracteriza a vida fática como um estar situado no mundo, um estar posicionado de um modo tal que o mundo é objeto de cuidado, que exige demandas a partir das atividades que devem ser feitas, dos objetos que devem ser fabricados. Heidegger ressalta que tais atividades que exigem o cuidado com o mundo circundante, apontam a outra constatação: o Dasein é ser-no-mundo com outros (HEIDEGGER, 1982, p.101). A vida cotidiana deste modo é caracterizada como o mundo que cuidamos se especificando em mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartilhado (*Mitwelt*) e mundo do si mesmo (*Selbstwelt*) (HEIDEGGER, 1982, p.101-104;1989, p.6).

O cuidado se realiza em seu próprio exercício, ou seja, na própria vida fática. Vivendo é que o Dasein realiza as formas específicas de cuidado e somente na vida fática pode haver um cuidado próprio ou impróprio, um cuidado para com o outro Dasein e um cuidado para com o utensílio que deve ser feito. Heidegger afirma que o cuidado em sua autorealização no espaço público do impessoal se mostra numa perspectiva de despreocupação (*Sorglosigkeit*) (HEIDEGGER, 1982, p.103). O cuidado está presente, mas tal presença se oculta, já que o nivelamento despreocupado do cuidado torna-se a regra. A curiosidade e a despreocupação são modos de um como (*Wie*) do cuidado (HEIDEGGER, 1982, p.103). Heidegger encerra o parágrafo 26 afirmando, que o fenômeno do cuidado é o fenômeno básico da existência do Dasein (HEIDEGGER, 1982, p.103).

O cuidado neste curso já desempenha uma importância central, pois é um conceito de convergência, que em certa medida resolve e finaliza certos problemas que Heidegger desenvolveu no transcórre da sua exposição neste curso, a saber, para onde convergem as atividades

desenvolvidas na vida cotidiana? Resposta: convergem para o cuidado que é o que caracteriza a própria vida. O cuidado enquanto preocupação (*Besorgnis*) é o próprio mundo que cuidamos, o mundo em que estão os outros, o mundo do si mesmo: tais conceitos por sua vez remetem ao conceito de ser-no-mundo sendo relacionados diretamente com o conceito de cuidado (HEIDEGGER, 1982, p.103).

### 3 – O TEMPO E O CUIDADO NA CONFERÊNCIA DE 1924.

Sobre o texto *O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit)* se pode dizer que é uma preparação ao projeto de *Ser e Tempo*, acentuando a perspectiva crítica que o programa viria a estabelecer com respeito à tradição cristã. A conferência pronunciada em 1924 para um conjunto de teólogos Marburguenses marcaria o conflito entre a filosofia de Heidegger e a teologia. Heidegger anos mais tarde escreverá na *Introdução à metafísica*: “O pensamento do ser é uma loucura para a fé” (Citado por LOPARIC, 1990, p.168).

Em “*Der Begriff der Zeit*” alguns dos existenciais principais de *Ser e Tempo* já estão cunhados como o cuidado, a temporalidade, o ser-no-mundo, a cotidianidade, porém, numa forma inicial que necessita ser desenvolvida e certamente será, em vista do grau de complexidade, que tais conceitos assumem em *Ser e tempo*. Neste caso, conceitos como cuidado e temporalidade, por exemplo, neste texto estarão bem longe da complexidade específica que assumirão em *Ser e Tempo*.

O próprio conceito de faticidade será um dos constituintes do cuidado em sua definição primária tal como aparece no parágrafo 41. Neste trabalho não defenderemos a hipótese de que a hermenêutica da faticidade é reduzida ao conceito de faticidade em *Ser e tempo*, o que levaria a considerar o cuidado como mais importante que a hermenêutica da faticidade, uma vez que, em *Ser e tempo* ele engloba o conceito de faticidade. Heidegger na sequência do *Conceito de tempo* entabula uma polêmica que terá amplas repercussões, pois alguns teólogos (LOPARIC, 1990) claramente identificaram a inspiração cristã de alguns conceitos, como é o caso do conceito de propriedade/autenticidade (*Eigentlichkeit*). Este conceito terá implicações na relação do Dasein com o tempo, já que em última instância, o Dasein será definido como tem-

poral, porém, antes de qualificar o Dasein como temporal, Heidegger discrimina os modos em que o Dasein se relaciona consigo mesmo e com os outros. Há modos próprios/autênticos e modos impróprios/inautênticos do Dasein se relacionar consigo mesmo e com os outros.

Além disso, Heidegger tem pretensões de elaborar uma ciência prévia (*Vorwissenschaft*), ou uma ciência originária (*Urwissenschaft*) que explique os vários discursos que o Dasein elabora sobre si mesmo, sobre o mundo e a ciência. Vemos claramente nesta passagem a retomada do curso (*Zur Bestimmung der Philosophie de 1919*) em que temos a idéia e o desenvolvimento da filosofia como ciência originária (HEIDEGGER, 1987, p.13-108).

Se a filosofia deve ser estabelecida como ciência se coloca um problema, já que, os pressupostos para tal empresa ainda não foram suficientemente aclarados. Heidegger neste texto não continua a tecer considerações sobre o método e o procedimento de realização desta ciência prévia.

Ele apenas indica que: “As reflexões que serão apresentadas pertencem talvez a uma ciência prévia, cuja tarefa engloba em si esta perspectiva: iniciar pesquisas sobre o que poderia finalmente significar isso que diz a Filosofia, a ciência e o discurso explicativo do ser-aí (*Dasein*) sobre si mesmo e sobre o mundo” (HEIDEGGER, 1997, p.09).

Na sequência da conferência Heidegger apresenta o tempo como o conceito mais geral, ou seja, ele é o horizonte de possibilidade tomado como fio condutor da análise. Heidegger anteriormente (HEIDEGGER, 1997, p.9) afirmou que a Filosofia e a ciência se movem através de conceitos. O conceito de tempo é o conceito principal do texto (HEIDEGGER, 1997, p.7), porém, antes de discutí-lo propriamente, é necessário tecer algumas considerações sobre como o tempo vem ao encontro na cotidianidade (HEIDEGGER, 1997, p.11) para chegar ao único ente que compreende o tempo, logo, o Dasein. Heidegger nesta perspectiva claramente desloca o fio de sua argumentação para redirecioná-la para o que quer introduzir, a saber, o tempo ligado ao Dasein. Este deslocamento de sua argumentação é típico do modo como o filósofo concebe a filosofia, já que pelo método fenomenológico em sua parte destrutiva temos claramente, a exposição das teses tradicionais que serão discutidas, e logo a seguir criticadas.

Heidegger começa sua exposição fornecendo exemplos de concepções conhecidas e tradicionais sobre o tempo, a saber, Einstein, Agostinho e Aristóteles. Ele parte do já pensado sobre o fenômeno do tempo, a partir destas teses tradicionais de autores já consagrados para afirmar que são insuficientes, que não pensaram o tempo na acepção que ele obviamente irá apresentar. O tempo ligado à cotidianidade foi algo esquecido pela tradição que pensou o tempo, e isto deve ser colocado em relevo, logo, teremos a afirmação de que o tempo será o próprio Dasein. O Dasein, no final das contas será um ser temporal, determinado pelo tempo, constituído pelo tempo.

O Dasein por se relacionar com o tempo de algum modo – teorizando, contando, medindo – transmite algo que nas concepções vulgares passa despercebido: todo Dasein, quer queira quer não, tem uma relação com o tempo. Esta relação com o tempo que todo homem tem é o que intriga Heidegger e que faz parte de sua meditação no texto, pois o homem desconhece ou não está de modo algum intrigado com a questão do tempo (HEIDEGGER, 1997, p.17-19).

O interlocutor privilegiado da ciência metafísica é Einstein. Na filosofia é Aristóteles que influi nas concepções tradicionais do tempo que duram até Bergson. A partir do confronto com estes dois intérpretes do tempo Heidegger apresentará a sua concepção de tempo que ao destruir tanto a concepção de Aristóteles quanto à concepção de Einstein relacionará o tempo com o Dasein. “Em resumo podemos dizer: tempo é ser-aí. Ser-aí é o meu a cada vez ser, o meu ser respectivo que cabe a mim ser (*Jeweiligkeit*) e este, ser que cabe a mim ser, pode ser no futuro no antecipar ao passar consciente, mas indeterminado” (HEIDEGGER, 1997, p.37).

O tempo já não pode ser entendido –como fazia Aristóteles – como mera presença. O próprio relógio é interpretado como fato de presentificação do tempo, pois aquele que toma as horas às lê apenas como presença: agora são nove horas... Agora são dez horas. O tempo- agora oculta o que Heidegger em *Ser e tempo* chamará de êxtases da temporalidade e que são, além do presente, o passado e o futuro.

A dependência na alegação Heideggeriana é invertida: não é o relógio que auxilia o Dasein a ter conhecimento do tempo, mas na verdade pelo Dasein ser essencialmente temporal é que algo como o

relógio pode aparecer e ter seu sentido. A possibilidade da datação do tempo nos relógios, a possibilidade de elaboração de teorias físicas sobre o tempo, como por exemplo, a teoria de Einstein, só é possível pelo fato de que o Dasein é tempo.

É neste ponto de sua argumentação que Heidegger, com o tempo integrado ao Dasein, apresenta a série de existenciais que compõem o próprio ser do Dasein. O Dasein é ser-no-mundo. “O ser-no-mundo é caracterizado como cuidado”. (HEIDEGGER, 1997, p.19). O conceito de cuidado apresentado pela primeira vez no texto, na página 18 da conferência é definido como um vasto campo de atividades, que expressa por sua vez, o trato que o Dasein estabelece com o mundo. Cuidar aqui é tomado tanto numa perspectiva de cuidar dos outros, como cuidar das coisas. O Dasein como cuidar lida com o mundo, permanece no mundo, fazendo algo de um modo peculiar, realiza alguma coisa no mundo, sofre e ama no mundo. Mundo é a totalidade da significância que por sua vez é definida como cuidar.

O cuidado também se refere ao ser-com-outro (*Mit-einander-sein*), ao encontro com o outro no modo de um ser-para-outro (*Für-einander-sein*). Heidegger salienta que o cuidado se expressa também nesta relação com o outro (HEIDEGGER, 1997, p.21), porém, salienta que o Dasein também tem a qualificação de um ser-antes-da-mão/ser simplesmente dado (*Vorhandensein*). O Dasein enquanto ser-no-mundo está aí simplesmente dado como a pedra, o animal e a árvore, que como tais não possuem mundo, não têm cuidado (HEIDEGGER, 2001, p.19).

O parágrafo que tem o número seis é importante, pois nele, Heidegger apresenta um novo matiz do conceito de cuidado no texto.

6. O ente assim caracterizado é tal que, em seu ser-no-mundo cotidiano e que lhe pertence a cada vez, importa-lhe o seu ser (*auf sein Sein ankommt*). Assim como no falar sobre o mundo reside um auto-expressar-se do Dasein sobre si mesmo, do mesmo modo todo lidar-com que ocupa-se de (*alles besorgende Umgehen*) é uma ocupação do ser do Dasein (*Besorgen des Sein des Daseins*). Com o que lido, com o que me ocupo, a que se prende minha profissão sou de certo modo eu mesmo e nisso se desenrola meu Dasein. O cuidado (*Sorge*) pelo Dasein toda vez já estabeleceu um cuidado pelo ser, tal como isso é compreendido na explicação imperante do Dasein (HEIDEGGER, 1997, p.21).

Nesta passagem Heidegger acentua o cuidado ocupado. Sabemos pelo que será desenvolvido em *Ser e tempo* que o cuidado em sua definição secundária é tomado como ocupação (*Besorge*) e preocupação (*Fürsorge*) (HEIDEGGER, 2001, p.68-69; 71; 121-122), porém, aqui, no *Conceito de tempo* temos nesta passagem que acabamos de citar a exposição exemplar da ocupação.

O lidar-com/tratar de (*Umgang*) é descrito aqui como um tipo de conceito correlato ao conceito de ocupação, pois Heidegger afirma que aquilo de que me ocupo aquilo com que lido, aquilo que faço como profissão definem no final das contas o meu próprio ser. A ocupação é deste modo determinante na explicação do próprio ser do Dasein, sendo que o Dasein ao se ocupar com aquilo que deve fazer enquanto trabalho, profissão, produção de algum objeto determina seu próprio ser como cuidado. Ao realizar um determinado lidar-com/tratar de ocupado o Dasein faz algo, e ao fazer algo também faz, determina e interpreta a si mesmo.

O cuidado é introduzido nesta perspectiva, já que Heidegger distingue ocupação (*Besorgen*) do cuidado (*Sorge*). Nesta passagem da conferência podemos notar que Heidegger já distingue cuidado de ocupação, deixando a cargo da ocupação uma qualificação mais determinada do que o cuidado, já que o Dasein ocupado é que trabalha, tem uma profissão, faz um determinado produto. “O Dasein enquanto presente que se ocupa, mantém-se àquilo que se ocupa” (HEIDEGGER, 1997, p.31). Porém, nesta conferência não temos a distinção entre ocupação e preocupação.

A seguir Heidegger continua apresentando outros conceitos que também farão parte de *Ser e Tempo*, até se deter sobre a morte (*Tod*), que neste texto ainda não aparece como o ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*) de *Ser e tempo*. A morte, porém, tem uma relevância fundamental nesta conferência, já que, Heidegger afirma que sendo a morte o fim do Dasein, ela é a extrema possibilidade do Dasein, na medida em que, o Dasein pode assimilá-la antecipadamente.

O futuro nesta medida assumirá uma importância central, pois é ele que possibilita a antecipação da certeza da morte. Heidegger ainda não apresenta toda a complexidade das implicações da resolução antecipada e angustiada com o poder-ser mais próprio que é

a morte, nem mesmo a liberdade angustiada para com a morte, que estarão presentes na segunda seção de *Ser e tempo*. Como já afirmamos, na conferência sobre o tempo, os conceitos que serão centrais em *Ser e tempo*, ainda sofrerão um maior desenvolvimento das preleções seguintes, até a forma exemplar que assumirão em *Ser e tempo*.

O tempo agora é relacionado ao próprio Dasein. Por saber que é um entre, uma passagem entre um ainda-não e um não-mais, a compreensão do tempo assume uma importância fundamental. O tempo é o Como (*Wie*) do Dasein. O Dasein é tempo. O Dasein está autenticamente junto a ele mesmo, é autenticamente existente quando se mantém neste antecipar. Este antecipar nada mais é do que o autêntico e singular futuro do Dasein (HEIDEGGER, 1997, p.27). O futuro assume em "*Der Begriff der Zeit*" uma importância decisiva. O futuro é o que possibilita ao Dasein ser desta ou daquela maneira, atualizar esta ou aquela possibilidade de acordo com o seu poder-ser.

Procuramos apresentar o texto *O conceito de tempo* destacando a importância e tal texto irá desempenhar na escrita de *Ser e tempo*. Como salientamos, Heidegger está desenvolvendo a hermenêutica da faticidade e para tal, conceitos como o de ser-no-mundo, Dasein, tempo e cuidado já desempenham um interesse central nas reflexões que levarão o autor a desenvolver *Ser e tempo* com a complexidade específica que apresenta na elaboração e relação entre seus conceitos.

O futuro terá tal importância na conferência em vista de, pelo futuro, o Dasein poder retomar os dois êxtases do tempo que foram esquecidos. O não ter tempo, o lançar-se na correria do dia-a-dia cotidiano significa lançar o tempo no péssimo presente (HEIDEGGER, 1997, p.27). O passado por sua vez torna-se esquecido, sendo assim, o futuro se constitui no fenômeno autêntico/próprio fundamental do tempo.

### CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

O que pretendemos com esse trabalho: apresentar o cuidado em desenvolvimento, a saber, como Heidegger com a terminologia da hermenêutica da faticidade já criada, porém, ainda em vias de acabamento preparou o conceito e o apresentou em diversas ocasiões de sua atividade como professor de Filosofia. Deste modo, na gestação do

conceito, o vemos em relação e referência com outros conceitos fundamentais da obra de Heidegger, como os conceitos de ser-no-mundo, tempo, temporalidade, ser-para-morte, significatividade, impessoal, cotidianidade, ser-com-outro e mundo. Procuramos cobrir os anos de 1922, 1923 e 1924 escolhendo os textos marcantes do período para salientar que neste período, o cuidado gradativamente vai assumindo a importância que será fundamental em *Ser e tempo*, a saber, a de ser o ser do Dasein.

Porém, nestes anos ainda não temos a elaboração expressa e paradigmática que o conceito assume em *Ser e tempo*, e, em vista, disso, defendemos no presente trabalho, que o cuidado neste período de tempo e nos textos deste capítulo, ainda não atingiu a complexidade e importância que Heidegger irá lhe atribuir em *Ser e tempo*.

## REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. *Aristoteles : Metaphysik IX*. Bd 33. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1981.

\_\_\_\_\_. *Aristoteles, Metafísica Q 1-3*. Petrópolis : Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. O conceito de tempo. In: *Cadernos de tradução*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). In: *Dilthey Jahrbuch 6*. pp. 237-269, 1989.

\_\_\_\_\_. *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Bd 63. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1982.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Bd 61. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1985.

\_\_\_\_\_. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Zweite Auflage. Bd 20. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Achtzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ser y Tiempo*. Santiago : Editorial Universitaria, 1997.

# A arte como verdade histórica

**Thiago Gandra do Vale**

*Universidade Federal de Ouro Preto*

Há diversos autores na filosofia que desenvolvem seu pensamento mediante uma perspectiva histórica, partindo de reflexões sobre acontecimentos que contribuíram para descrever ou justificar nossa época. Alguns partem de fatos políticos, já outros da relação do homem com a matéria, há os que buscam uma arqueologia do saber, e os que procuram sintetizar os fatos em uma dialética histórica. Com Heidegger, essa perspectiva de se pensar a partir da história não é diferente, porém a pensa em um sentido que determina as demais instâncias mencionadas, que é a relação do ente com o ser. É o que o filósofo faz quando se propõe a pensar a metafísica em sua dimensão histórica. Para ele, esta é marcada pelo esquecimento do ser, que consiste no esquecimento da diferença ontológica (*die Ontologische Differenz*), ou seja, o ser não é um ente.

Heidegger nos mostra que a metafísica desde sua arrancada no solo grego com Platão até Nietzsche, a quem considera ser o “último metafísico”, pensou o ente ao invés do ser. O esquecimento do ser se deve ao modo como a verdade foi concebida em cada um desses períodos, no grego como ideia na filosofia de Platão, no período medieval como Deus e na modernidade como cogito e vontade. Em todos esses

---

\* Mestrando em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Ouro Preto. gandra.thiago@hotmail.com

modos, o ser é visto como ente, e não como fenômeno que se desvela como acontecimento no tempo. Logo, a destruição da metafísica (*Destruktion der Metaphysik*) noticiada no §6 de *Ser e tempo*, se trata de remover os entraves e obscurecimentos que a história da metafísica nos deixou, para que o ser possa ser vivenciado a parti de si mesmo como desvelamento que ocorre no tempo.

El[e] aconteceu no Ocidente pela primeira vez na Grécia. O que futuramente veio a se chamar ser foi posto paradigmaticamente em obra. O ente assim aberto no todo foi então transformado em ente no sentido do criado por Deus. Isso aconteceu na Idade Média. Esse ente foi então revertido em início e transcórrer dos tempos modernos. O ente se converteu em objeto assenhoreável pelo cálculo e absolutamente decifrável. A cada vez, rebentou um mundo novo e essencial. A cada vez, a abertura do ente teve de se direcionar no próprio ente através do firmamento da verdade na forma (HEIDEGGER, 2007, p. 57).

Destarte, o movimento no ocidente denominado história da metafísica, representa os diferentes modos de como a abertura do ser se apresentou em determinados contextos históricos, em que para cada época há sua maneira característica, que possibilita uma compreensão do ser num dado momento histórico (DIAS, 2011, p. 101). Para essa outra maneira de se vivenciar o ser, se faz necessário uma reformulação no conceito de verdade, e é o que Heidegger (2007, p. 35) realiza:

O que quer dizer “na verdade”? Verdade é a essência do verdadeiro. Em que pensamos quando dizemos essência? Como tal [essência] vale habitualmente aquele comum com o qual todo o verdadeiro se põe de acordo. [...] A essência verdadeira de uma coisa determina-se a partir de seu verdadeiro ser, a partir da verdade do ente cada vez em questão. Só que não é a verdade da essência que procuramos agora, e sim a essência da verdade.

Como bem diz o filósofo na citação acima, o que se busca não é a verdade da essência, mas a própria essência da verdade é ela que possibilita ocorrer as demais verdades que foram ditas ao longo da tradição ocidental. Essa verdade é a *αλεθεια*, que ocorreu no ocidente entre os gregos antes do surgimento da metafísica, e que foi abando-

nada por ela. Na *αλεθεια* há espaço para o velamento, para o respeito ao ente naquilo que ele é algo que não se desvela totalmente, e por isso não posso exercer domínio sobre ele.

Heidegger nota um processo contrário no ocidente, pois após o surgimento da metafísica o homem passa a ocupar um lugar central que determina o ser dos demais entes. Passa a exercer domínio sobre eles, e a dimensão do seu velamento cai no esquecimento. Com isso, a verdade assume as dimensões da adequação entre a coisa e o juízo sobre ela. Assim, a verdade se distânciava de sua origem.

Ao pensar a *αλεθεια* como essência da verdade, Heidegger realiza uma mudança histórica no ocidente, pois além de um retorno à origem da verdade, busca uma modificação na relação do homem com os entes. O modelo tradicional de verdade como adequação é estabelecido a partir do parâmetro de um sujeito que se coloca como privilegiado perante o objeto, e dele formula uma proposição que julga ser verdadeira. Isto evidencia esquecimento da diferença ontológica, o esquecimento do velamento que está em nexos com o desvelamento. Só ocorre desvelamento porque há velamento, algo que permanece como mistério insondável, portanto, uma virada da verdade da essência para essência da verdade se fez necessária.

Essa mudança, podemos perceber na arte, pois como Heidegger (2007, p. 25) a entende, “a arte é o pôr-se-em-obra da verdade”. Ela se coloca em obra da verdade no sentido da *αλεθεια*, que é essência da verdade, e não verdade da essência. Ao dizer isso da arte, percebemos que o filósofo traz de volta ao pensamento uma questão que foi debatida por Platão, e que depois pouco foi mencionada pela filosofia. Essa questão parece ter caído no esquecimento depois que Platão diz que a arte se afasta da verdade. Heidegger ao retomar essa questão, a traz sobre outro ponto de vista, e assim como seu conceito de verdade, provoca um rompimento com o modelo histórico que vigorou ao se relacionar com as obras, a estética.

Na estética como sabemos, “a obra de arte se transforma em ‘objeto de uma vivência’, experiência subjetiva, com a arte não passando de mais do que expressão da vida humana, mera atividade ou fazer” (DIAS, 2011, p.114). Esta pauta suas ações de acordo com as ações humanas e o seu gosto de consumo. Para Heidegger, a estética está con-

tida de conceitos metafísicos, como por exemplo, matéria e forma, que nos inviabiliza a uma experiência da arte como fenômeno que desvela a verdade no tempo. A estética cria um mercado da arte, em que se têm especialistas que padronizam as obras e as avaliam segundo certos parâmetros subjetivos, ou seja, a obra se torna objeto para uma vivência, sua verdade se dá conforme a proposição sentenciada por aquele que a aprecia ou formula um juízo.

Assim se encontram e penduram as próprias obras nas coleções e exposições. Mas elas são aí em si como as obras que elas mesmas são, ou aí não são antes como os objetos [*Gegenstände*] da indústria da arte? As obras são tornadas acessíveis ao gozo artístico público e individual. Locais oficiais assumem o cuidado e conservação das obras. Conhedores e críticos de arte ocupam-se com elas. O negócio da arte zela pelo mercado. As pesquisas históricas da arte fazem das obras objetos de uma ciência. Mas, em meio a toda essa diversificada movimentação [*Umtrieb*], vêm as próprias obras ao nosso encontro? (HEIDEGGER, 2007, p. 26).

Para Heidegger (2007, p.7), a verdade que a arte traz consigo é histórica, no sentido de remeter a algo que se passou, e no sentido de fundar história e modificar a própria história. A obra possibilita essas transições de épocas no tempo, mantendo o desvelamento do ser em abertura, para poder ser interpretado e vivenciado nas mais diversas épocas.

Dizer que a verdade acontece na obra de arte é, sobretudo, dizer também que a verdade se faz história. Heidegger entenderá história como mais que mera historiografia ou descrição do acontecer factual, mas como o próprio acontecer da essencialização do ser no horizonte do tempo, como um âmbito de significabilidade acerca do “real” que condiciona a própria relação dos homens com os entes e determina a “visão de mundo” específica de cada época (DIAS, 2011, p. 79).

A obra para Heidegger é o registro do desvelamento do ser no tempo. Na obra, o ser além de se manter em abertura, para ser interpretado em épocas seguintes, ela faz com que ele perdure no tempo, ainda que seja sobre os escombros de um templo. Mesmo em casos como este, se percebe que ali está o registro de uma humanidade histó-

rica que vivenciou o ser conforme sua época. Ou nos pares de sapatos da pintura de Van Gogh, que para nós mesmo estando séculos depois da pintura, se faz desvelar o mundo camponês registrado na obra. É sobre estes dois exemplos citados pelo filósofo em *A origem da obra de arte*, que iremos nos deter, e percebermos neles como o ser se faz presente nestas obras.

Começando pelo quadro de Van Gogh, o que percebemos nele é o desvelamento do mundo (*Welt*) camponês em sua dimensão histórica. Na fenomenologia que Heidegger (2007, p. 20) faz da pintura, ele diz:

Da escura abertura do gasto interior do calçado olha-nos fixamente a fadiga do andar do trabalho. Na dura gravidade do calçado retém-se a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que sempre iguais se estendem longe pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro fica a umidade e a fartura do solo. Sob as solas demove-se a solidão do caminho do campo pelo final da tarde. No calçado vibra o quieto chamado da terra, sua silenciosa oferta do trigo maduro, sua inexplicável recusa na desolação do campo no inverno. Por esse utensílio passa o calado desassossego pela segurança do pão, a alegria sem palavras por ter mais uma vez suportado a falta, a vibração pela chegada do nascimento e o tremor ante o retorno da morte.

Podemos perceber que a pintura falou por si mesma, na há uma descrição subjetiva da mesma, como em muitas vezes a estética realiza. Nela o mundo camponês veio à tona e em contato com o nosso mundo. Na pintura de Van Gogh tivemos uma experiência histórica que possivelmente diante de um par de sapatos qualquer não teríamos. A obra nos retira da habitualidade remetendo-nos em dimensões históricas do acontecimento do ser. Ela traz o desvelamento histórico do ser para um povo, como percebemos na pintura dos sapatos, a tela por si mesma descreveu o mundo campestre e sua relação com o ser. Ao remeter aos sapatos que são do campo, Van Gogh registra em sua obra o mundo camponês que é histórico, um tempo determinado.

Além disso, na pintura de Van Gogh temos o desvelamento de que coisa são os sapatos, e simultaneamente uma crítica à concepção metafísica de se relacionar com as coisas. Segundo Heidegger (2007, p.11) a coisa (*Ding*) era apresentada segundo um esquema formulado

pelo sujeito, que situava sua verdade de acordo com a proposição que era formulada por ele sobre ela. Isso representa uma violação a coisa, pois não permite que ela seja si mesma, enquanto fenômeno que possa se expressar sem ser objetificada. Assim, a coisa era vista a partir de sua serventia, porque era ela que determinava de que forma o objeto deveria ser produzido, e qual a matéria a ser utilizada nessa fabricação.

Mas, para chegarmos a coisidade da coisa, devemos nos voltar para ela como ela é deixando que se expresse e se desvele para nós. Portanto, é uma mudança histórica no modo como a coisa foi entendida durante o período em que a metafísica lhe dava essa sustentação. Por isso, na fenomenologia que Heidegger realiza da pintura é que chegamos a que coisa são os sapatos. Se permanecêssemos nas descrições já cabíveis, do tipo de que eles são feito de couro, e que sua utilidade é cobrir os pés e protegê-los, não sairíamos da descrição que a metafísica fornece a eles – permanecendo na lógica que determina a forma a ser desenvolvida, e a matéria a ser utilizada em sua fabricação de acordo com o uso que se fará deles. Só indo à sua descrição no trabalho do campo, como o filósofo fez, que descobrimos que sua essência é a confiabilidade (*Verlässlichkeit*), que ela é anterior ao utensiliar da coisa.

A camponesa, por sua vez, simplesmente veste os sapatos. Como se esse simples vestir fosse assim simples. Toda vez que, ao cair da noite, a camponesa em sua dura mas saudável fadiga depõe os sapatos, e na aurora ainda escura já os pega de novo, ou quando passa por eles no feriado, então ela sabe de tudo isso sem observação e consideração. O ser-utensílio do utensílio consiste por certo em sua serventia. Mas esta mesma repousa na plenitude de um ser essencial do utensílio. A isso chamamos confiabilidade [*Verlässlichkeit*]. [...] A serventia do utensílio é, todavia, apenas a consequência essencial da confiabilidade. Aquela vibra nesta e nada seria sem ela (HEIDEGGER, 2007, p. 20).

É pela pintura dos sapatos que podemos perceber que a essência da coisa reside na confiabilidade. Só há utensiliaridade em tais sapatos para a camponesa, porque neles ela deposita sua confiabilidade. Neles, ela está certa de seu mundo e da terra que pisa com eles. Uma experiência como essa, que reformula nosso modo de lidar com as coisas, retirando as heranças metafísicas que nos força a descrever a verdade em

conexão com um discurso formulado pelo sujeito, nos foi possível pela obra de arte, devido ela nos retirar da habitualidade, algo que não perceberíamos como já dissemos, diante de um par de sapatos fora da obra.

No outro exemplo mencionado por Heidegger, o templo grego, nos leva a perguntar: O que há nessa construção arquitetônica que nos leva a conceber como obra de arte? Ela é obra de arte na medida em que traz consigo o mundo historial de um povo, ou seja, suas vivências e costumes, suas alegrias e tristezas, tudo isso é possível perceber no templo enquanto registro histórico do povo grego.

É a obra-templo que primeiramente junta e reúne em torno a si ao mesmo tempo a unidade daquelas vias e relações nas quais nascimento e morte, desgraça e dádiva, vitória e derrota, prosperidade e decadência – ganham para o ser humano a forma de seu destino. A amplitude dominante dessas relações abertas é o mundo desse povo historial (HEIDEGGER, 2007, p. 28).

O templo além de desvelar o mundo grego, realça a natureza em sua volta, as pedras, árvores, grama, animais, enfim, tudo o que habita em volta do templo. Realçando a natureza, o templo faz surgir a φύσις, que era o local em que os gregos fundavam sua morada e em relação mútua com ela (Heidegger, 2007, p. 28). No templo, a verdade perdura no tempo, pois ele resiste aos golpes da natureza, como sol, chuva, frio, ventos, permanecendo como registro histórico de um povo. Ainda que estejam apenas os seus escombros, aquele espaço se encontra como local sagrado e de reverência do povo grego, mesmo que não seja para os turistas que hoje lhe frequentam. Portanto, congrega consigo uma cultura que ocorreu a milênios de nós, mas que nos possibilita repensar nossa época estando em contato com ela através da obra.

Outra dimensão que surge do templo, quanto na pintura de Van Gogh, e que possibilita modificar nossa história, é o combate travado entre mundo (*Welt*) e terra (*Erde*) na obra. Nela, um mundo se abre diante da obra, que é acolhido e busca ser fechado pela terra. Destarte, a verdade surgida na obra mediante ao combate ontológico é ἀλεθεια.

A obra é abertura da verdade, mesmo num sentido mais profundo e radical: não só abre e ilumina um mundo ao propor-se como

um novo modo de ordenar a totalidade do ente, mas além disso, ao abrir e iluminar, faz que se torne presente o outro aspecto constitutivo de toda a abertura da verdade que a metafísica esquece, isto é, a obscuridade e o ocultamento de que procede todo o desvelamento. Na obra de arte, está realizada a verdade não só como desvelamento e abertura, mas também como obscuridade e ocultamento. É isto o que Heidegger chama o conflito entre mundo e terra na obra (VATTIMO, 1996, p. 126).

A verdade que surge na arte está em conexão com a essência da verdade, como apresentamos, e que é esquecida pela metafísica, porque está menciona só o desvelamento, esquecendo-se do velamento, que é a questão primordial que garante o desvelar. Na obra isso é apresentado pelo combate ontológico, em que terra ganha às dimensões do velamento, e mundo do desvelamento. A *αλεθεια* que surge na obra, e vivenciada pelos gregos antes do surgimento da metafísica, Heidegger associa a clareira (*Lichtung*) que acontece nesse combate. Para o filósofo na abertura do combate, surge à clareira, algo que é garantido no conflito dos combatentes, pois nem mundo abre totalmente a terra e nem terra fecha totalmente o mundo, permanecendo sempre uma abertura que mantém e possibilita a verdade como clareira.

Para entendermos melhor como ocorre à clareira, imagine que esteja desbravando uma vasta mata fechada, e que em meio os troncos e copa das árvores, se perceba pequenos feixes de luz, e ao continuar caminhando, cheguemos à origem dessa luminosidade, que se faz presente no meio da floresta. Parece que finalmente desbravamos a escuridão a qual passamos durante a travessia da floresta, e que chegamos à essência de todos os feixes de luz. Mas, ao olharmos em volta da luminosidade, o que vemos é a mata fechada. Desse modo acontece com a clareira, o que percebemos são apenas raios de sua luminosidade, e mesmo que cheguemos ao local de onde eles emanam, perceberemos que só se mantêm porque há uma mata em sua volta lhe resguardando. Logo, como a *αλεθεια* não se desvela por completo, a clareira só ocorre porque há uma escuridão que a mantém como o velamento mantém o desvelamento.

O acobertar acoberta e camufla a si mesmo. Isso quer dizer: o lugar aberto em meio ao ente, a clareira, nunca é um palco fixo

com cortinas constantemente levantadas, no qual se joga o jogo do ente. Muito mais, a clareira acontece somente como esse acoberta de dupla face (HEIDEGGER, 2007, p. 38).

É nesse sentido, que a verdade acontece como clareira na obra, o que mantém esse jogo entre claro e escuro, é o combate ontológico que sempre se mantém em combate, sem que um combate vença o outro. A clareira entendida assim, se aproxima da *αλεθεια*, conforme afirma Zarader (1990, p. 101):

[...] É a abertura onde pode outorgar esse retiro que obtém a prevalência. A *αληθεια* como *Lichtung* [clareira] torna-se então a palavra-chave do pensamento heideggeriano. Vê-se deste modo que, tendo partido do ente privilegiado para chegar até o ser, e tendo-se chocado com a impossibilidade de um tal caminho, Heidegger “se virou” para o lado do ser, o que lhe permitiu aceder à clareira; é lhe então possível voltar ao ente privilegiado, afim de o pensar em termos mais próprios, e “acabar” assim, se pode dizer-se, a viragem: a partir de agora o ser e homem são ambos pensados *a partir da* clareira.

Como podemos perceber, a verdade que está em acontecimento na obra, é a verdade que respeita a diferença ontológica, e, portanto, está em crítica a tradição, que a concebia como adequação do sujeito com o objeto, e que trazia isso para o discurso. Heidegger com essa abordagem que realiza das obras, faz uma contestação da história, desde a metafísica à estética que é seu desmembramento. Na metafísica porque questiona o modo como à verdade vigorou no ocidente, esquecendo-se do velamento que garante o desvelamento, e de que antes do sujeito sentenciar o conhecimento da coisa, a mesma precisa se desvelar como tal, para ser apreendida por ele. Logo, a verdade enquanto *αληθεια*, ocorre primeiro do que como adequação, porque antes de se formular a proposição sobre algo, ele já se desvelou como tal, apenas não foi respeitado enquanto se colocava no mundo como *αληθεια*.

E da estética porque esta se esqueceu das dimensões históricas da arte (THOMSON, 2011, p. 70), além de ter se esquecido do aspecto de abertura da obra e que ela constitui relações com um povo. A estética ao levar as obras de museu em museu, conforme o mercado das artes

arranca-as de seu solo pátrio, impossibilitando a relação de origem com a obra.

As esculturas de Égina na coleção de Munique, a “Antígona” de Sófocles na melhor edição crítica, são, como as obras que são arrancadas de seu lugar essencial próprio. Por mais elevada que seja a sua estatura e seu poder de impressão, por melhor que seja a sua conservação e ainda segura a sua exegese, o deslocamento para a coleção lhes tomou o seu mundo (HEIDEGGER, 2007, p. 26).

Contudo, se quisermos viver uma experiência da verdade do ser, e uma experiência histórica da arte, que nos leve a repensar as dimensões históricas, incluindo nós mesmos nisto, devemos ter uma postura para além da metafísica e para além da estética, pois ambas são momentos históricos, e se nos situarmos como anti-metafísicos, ou anti-estéticos, não conseguiremos dar o passo além delas (THOMSON, 2011, p. 63). Passo esse que Heidegger propõe ao rediscutir a dimensão histórica do ser, que se desvela e acontece no tempo, sendo registrado nas obras de arte.

La esencia originaria de la obra y del arte únicamente se nós tornarán visibles en la medida en que seamos capaces de tener una experiencia del arte no metafísica. Podemos “tener” tal experiencia si somos capaces de desplegar un *recuerdo histórico* (*geschitliche Erinnerung*), que permita comprender adecuadamente el modo y manera como los griegos *vivieron* el arte, al menos hasta el periodo clásico (siglos V a.C.-IV a. C.) (REDONDO, 2012, p. 167).

Concluindo este texto, gostaríamos de deixar algumas provocações sem o intuito de respondê-las, mas que fiquem como questões a serem pensadas, para pesquisas futuras.

A arte para os gregos estava inserida na vida, em sua realidade presente; A partir dos medievais, ela passa a representar uma realidade, como por exemplo, Deus. Logo, Heidegger ao questionar a estética não estaria questionando um certo modo de representação da realidade? Não foi isso que a metafísica fez com o ser? Assim, um retorno à origem, não seria uma inserção a uma vivência não representativa com a arte, como era com os gregos, de modo que essa volte a ser realidade presente na vida dos homens?

## REFERÊNCIAS

- DIAS, Luciana da Costa. *Arte e história do ser: a conferência a origem da obra de arte e a gênese do conceito de história do ser na obra de Martin Heidegger nos anos de 1930*. 2011. 134f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Laura de Borba Moosburger. In: MOOSBURGER, Laura de Borba. *"A origem da obra de arte" de Martin Heidegger*. Tradução, comentários e notas. 2007. 149f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. (Multilíngues de filosofia Unicamp).
- REDONDO, Pablo Galvín. *Arte y mundo hoy: Acerca de la vigencia de la meditación heideggeriana sobre la obra de arte*. Bajo Palabra. Madrid, n.7, p. 163-176, 2012.
- THOMSON, Iain D. *Heidegger, art, and postmodernity*. New York: Cambridge, 2011.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução de João Gama. 10. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. (Pensamento e filosofia).
- ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras da origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. (Pensamento e filosofia).

# Arte e História do Ser: a conferência “*A Origem da Obra de Arte*” e algumas considerações sobre o caminho do pensamento de Heidegger

**Luciana da Costa Dias**

*Universidade Federal de Ouro Preto*

Nesta comunicação, intitulada “*Arte e história do ser: a conferência A Origem da Obra de Arte e algumas considerações sobre o caminho do pensamento de Heidegger*”, pretendo destacar o papel fundamental que a abordagem da questão da arte detém para a chamada virada (*Kehre*) e o caminho do pensamento de Martin Heidegger para além da analítica existencial e em direção à construção da chamada “história do ser” e à questão do acabamento da metafísica como niilismo, desenvolvida em seus últimos escritos.

Não deixa de ser curioso notar que arte e poesia, elementos que posteriormente serão centrais na obra de Heidegger, não são mencionados em *Ser e Tempo*. Há apenas uma breve menção a uma pintura no §48, menção que de modo algum parece dar conta (ou pretende dar conta) do fenômeno da arte. Lá, ao diferenciar o que caracteriza o finalizar específico do ser-aí, Heidegger contrapõe este ao “acabamento de um ser simplesmente dado (*eines Vorhandenen*)”, que poderia ser um ente qualquer, ao dizer “com a última pincelada está pronto o quadro. (“*Gemälde*”, quadro \ pintura)” É a referência mais próxima a uma obra de arte que Heidegger faz aí – e ainda assim, não é a a questão da arte que é abordada.

Esta menção, contudo, indica que ele articulava o quadro com o modo de ser de um ente simplesmente dado, numa perspectiva até

reducionista, sobretudo se comparada ao modo como ele mesmo irá depois focar as obras de arte em seus escritos. A arte simplesmente parece não ter lugar, na ontologia de *Ser e Tempo*. Por quê isso ocorre? Afinal, a maioria dos estudos gerais acerca de Heidegger destaca, de algum modo, a importância de seus textos sobre poesia para a compreensão dos aspectos fundamentais de seu pensamento, sobretudo dos textos posteriores a meados da década de 1930, nos quais a articulação entre ontologia e arte se mostram fundamentais.

E, realmente, em um olhar superficial, não parece haver relação direta entre ontologia e estética, embora a estética constitua, desde finais do século XVIII, um domínio específico de produção e reflexão. Ainda assim, o modo como Heidegger irá finalmente conduzir sua discussão acerca da arte em *A origem da obra de arte* primará por sua tentativa de abordagem direta do fenômeno – a própria obra – pretendendo iniciar a questão “sobre novas bases”, parecendo desconsiderar o modo como a questão tradicionalmente foi posta pela estética.

Nos detendo primeiramente em *Ser e Tempo*, antes de tematizarmos essa mudança de abordagem, temos que lá a abertura do mundo é o horizonte fático de manifestação de cada ente, sem o qual nenhum outro comportamento intencional pode se dar. Lá, mundo é a pluralidade de significados articulados e sedimentados, que permite a compreensão do que cada ente em particular, e o ser-aí não pode se referir ao ente sem a prévia abertura do mundo na qual sempre se encontra. Lá, ainda, a abertura depende de um comportamento intencional existencial de base, colocando-se no ser-aí singular toda a “responsabilidade” pela semântica cotidiana.

Neste contexto, Heidegger descreve, em *Ser e Tempo*(1976), os dois modos pelos quais o ser-aí pode se relacionar com os entes: *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* (no §18 e seguintes). Estas são as duas formas de configuração da abertura do mundo pelo ser-aí. De forma sucinta, temos que o primeiro destes modos é o da ocupação e o do uso, que se configuraria como o modo imediato do homem em sua lida com os entes, a “dimensão cotidiana” da abertura em que o ser-aí se movimenta. Este é o modo de ser da *Zuhandenheit*, que é o modo dos entes disponíveis “para a mão” (literalmente): os entes tomados apenas em caráter utensilial. De início e na maioria das vezes, os entes aparecem ao ser-aí como *pragmatas* – coisas com as quais o homem se ocupa no mundo.

Os utensílios enquanto utensílios são, portanto, sempre uma coisa “para alguma coisa” que, a bem da verdade, por extensão, acaba sempre também por remeter ainda a outro utensílio, em uma totalidade referencial: o martelo remete aos pregos que remetem à tábua, que remete ao telhado, compondo a totalidade conformativa em virtude da qual, em última instância, os utensílios se referem sempre ao ser do Dasein e às suas possibilidades enquanto ser-no-mundo, pois dessas possibilidades é que eles recebem suas possibilidades de utilização (HEIDEGGER, 1976, §16).

“Junto com este manual que chamamos martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries; esta é em função de abrigar o ser-aí, de uma possibilidade de seu ser.” (HEIDEGGER, 1976, §18, p. 84)

Já o modo da *Vorhandenheit*, tal como descrito em *Ser e Tempo*, é o modo de ser dos entes-simplesmente-dados, e diz respeito, em primeira instância, à tentativa de se tomar o ente “em si mesmo”, em uma neutralidade artificial, tirando-o destas redes de referência presentes no modo de ser da ocupação. Heidegger entende assim as coisas objetivadas, no modo habitual de a filosofia e de a ciência tratarem os entes (isolando-os, pondo os como um objeto com o qual um sujeito se defronta). Cabe observar aqui que *Vorhandenheit* é um termo de tradução complexa do alemão para o português. “Ente simplesmente dado”, “simples-presença”, “ente à vista” ou ainda “ente por si subsistente” são algumas das traduções possíveis: é o ente “diante” (“*vor*”) da mão.

A passagem da *Zuhandenheit* para a *Vorhandenheit* seria a passagem para uma dimensão diferente da abertura, a partir da qual os entes podem se mostrar. Cabe atentar para os termos em alemão: é a passagem de ‘ente para (*zu*) a mão (*Hand*)’ para ‘ente diante (*vor*) da mão (*Hand*)’, através da quebra da utilidade. Contudo, neste contexto, a passagem de um modo de abertura ao outro, da *Zuhandenheit* para o modo teórico da *Vorhandenheit* depende, fundamentalmente, do *Dasein*, e de seu comportamento intencional, que fundaria sempre a abertura do mundo em ST. Ou seja: tanto a *Vorhandenheit* quanto a *Zuhandenheit*, encontram a origem de sua possibilidade no ser-aí.

Seguindo em nossa análise, temos que estes dois modos, elementos-chave em *Ser e Tempo*, de maneira nenhuma são facilmente aplicáveis ao ente que se mostra como obra de arte. A arte parecerá escapar totalmente aos termos formulados por Heidegger até então na ontologia fundamental.

Se em *Ser e Tempo* o ser das coisas intramundanas (isto é: que vêm ao encontro junto com o mundo) fora explicitado a partir dos modos da utensiliaridade (*Zuhandenheit*) e dos entes-por-si-subsistentes (*Vorhandenheit*), em *A Origem da Obra de Arte* percebe-se de modo definitivo que estas concepções se mostram insuficientes. Poderiam os entes que as obras de arte são serem compreendidos por meio do modo de ser de um utensílio, como um utensílio cujo uso talvez fosse o da fruição estética ou o da decoração<sup>1</sup>? Ou será a arte uma mera coisa à vista, o “objeto neutro”, que visamos tomar desprovido de uma rede de utilidade, como algo simplesmente presente à nossa atenção? Um “objeto estético” com o qual nos defrontamos? Com este tipo de questionamento, o que se percebe, na verdade, é que nada parece encaixar bem ou dar conta do fenômeno que a arte representa em sua totalidade. Não há lugar para obras de arte em *Ser e Tempo*. A obra de arte não

<sup>1</sup> De maneira alguma poderá a obra de arte ser entendida a partir da utensiliaridade. Pode-se mesmo dizer que Heidegger pretende, em *A Origem da Obra de Arte*, demonstrar que a obra de arte não é um objeto cuja “função” seja a fruição estética — como o pretendem algumas das teorias estéticas da modernidade. Não é a sensação de prazer ou desprazer que está em jogo na caracterização do ser da obra de arte, e esta não é por Heidegger nem mesmo considerada. A obra de arte, ao contrário dos utensílios, apresenta independência ante a rede de relações exterior, posto não ser algo explicável somente em função de suas relações de aplicabilidade, muito menos algo necessitante de contextos para ser entendida (mesmo quem não esteja familiarizado com o Renascimento e seu mundo histórico é capaz de se deter no interior da Capela Sistina e ser tocado por aquilo que se abre diante de seus olhos, por exemplo. Já para se usar uma caneta como o utensílio de escrita que esta é, ao contrário, necessita de toda uma familiaridade com o mundo no qual esse ente encontra sua função e contexto). A obra de arte distingue-se essencialmente de um utensílio, mas nem por isso pode ser confundida com uma mera coisa, como uma simples pedra. O utensílio (*das Zeug*), por exemplo o utensílio sapato, enquanto feito, repousa também em si, como a mera coisa, mas não tem o caráter espontâneo de um bloco de granito. Por outro lado, o utensílio apresenta também uma afinidade com a obra de arte, na medida em que é algo produzido pela mão do homem. Porém, a obra de arte, pelo seu estar-presente auto-suficiente, assemelha-se antes à mera coisa, que é espontânea a nada impelida. Todavia, não incluímos as obras de arte entre as meras coisas. (HEIDEGGER, UK, 1977, p. 13) Embora a obra de arte compartilhe sua “origem fabricada” (por ser sempre produto de uma *Téchne*) com os utensílios, vimos que a obra de arte não se dá do mesmo modo que estes, pois estes, na maioria das vezes, passam despercebidos devido à dinâmica envolvida no próprio uso. A obra de arte como tal, ao contrário, tem o poder de evidenciar a si mesma, se destacando.

cabe em nenhuma das duas dimensões da abertura lá caracterizadas sem que algo pareça “faltar”.

O foco no qual *Ser e Tempo* se concentra é o foco dos comportamentos existenciais do ser-aí. Depois, a ênfase sairia cada vez mais do ser-aí em seu “caráter descobridor” (§44) e se encaminharia paulatinamente para o foco do próprio ser em seu dar-se (Sobre a essência da verdade, 1943), que deixa de depender do Ser-aí singular e de seu comportamento para acontecer (*ereignet*). É por isso que, a fim de investigar o ser dos entes (como por exemplo no próprio ensaio A origem da obra de arte), Heidegger não mais centra sua análise no comportamento do Dasein, antes passando a investigar o próprio processo de essencialização do ser para o homem, com o qual a história acontece.

Esta reviravolta na ontologia fundamental começaria logo em seguida a *Ser e Tempo* (1927), com os textos *Introdução à filosofia* (1928/1929) e *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (1930), pois se no primeiro texto Heidegger retoma a problemática do *Zuhandenheit* e do *Vorhandenheit* já com um acento maior na questão da verdade, no segundo já irá tematizar a *physis* em seu puro emergir, elemento que não pode ser entendido como pura e simplesmente *Vorhandenheit*. Neste sentido, gostaríamos ainda de frisar, se mostra claramente que não se pode falar em uma cisão radical entre os chamados “primeiro” e “último” Heidegger: antes há uma espécie de transformação progressiva em seu pensamento, ou mesmo uma reformulação contínua e exaustiva de um pensador diante de uma questão.

Em A origem da obra de arte, Heidegger configurará a arte como o “pôr-se em obra da verdade”, e alcança essa caracterização através de um duplo movimento ao longo do texto, acentuado pelos dois exemplos de que Heidegger lá se utiliza para explicitação de sua compreensão do que é a obra de arte: a pintura de Van Gogh dos sapatos de um camponês e um Templo Grego. Através da descrição fenomenológica da pintura de Van Gogh, ele alcança, por um lado, o fato de a arte ser o acontecer da verdade do ente, pois esta pode possibilitar a descoberta dos entes em caráter originário, trazendo visibilidade para estes diretamente na abertura do ser – coisa que a perspectiva da utensiliaridade, tal como descrita em *Ser e Tempo*, não permitiria. Já através da descrição do exemplo do templo grego, alcança Heidegger o fato de a arte

ser também a própria abertura do ser no combate entre as instâncias que ele denomina como mundo e terra (desvelamento e velamento, significado e mistério). Este segundo movimento do texto heideggeriano acabou, ainda, por se mostrar como o aspecto mais importante, por ser, inclusive, o que possibilita o primeiro movimento mencionado (o de, através da arte, os entes singulares ganharem expressão, como os entes que são, em sua facticidade específica).

O mais importante é que a arte, por ser entendida como *poiesis*, termo grego que Heidegger traduz como "produção do ser", pode se constituir como acontecimento essencial do ser. É, portanto, a possibilidade de uma nova dimensão da abertura, na qual a própria abertura se viabiliza como abertura e o combate da constituição ontológica se essencializa, podendo vir a ser fixado como tal em uma configuração específica (as obras de arte individuais), que vemos a importância de suas considerações sobre a arte se mostrar, quando pensamos esta na perspectiva do caminho que sua obra seguirá. Ao tematizar a abertura desta nova forma, muito mais profunda que os limites da ontologia fundamental permitira, Heidegger vai com isso (com essa nova dimensão originária da abertura do ser), muito além de *Ser e Tempo*, que parecia limitar o dar-se do ser a um comportamento do ser-aí.

Ou seja: em *A Origem da Obra de Arte*, a abertura do ser é tematizada em sua possibilidade de instauração por meio da obra de arte, o que já a amplia radicalmente com relação a *Ser e Tempo*. Neste ensaio, Heidegger irá caracterizar as obras de arte como capazes de manifestarem em si uma dimensão própria da abertura, trazendo em si o que denomina como combate da constituição ontológica dos entes, combate que estaria por trás da instauração da abertura, de toda possibilidade de desvelamento do ser e de verdade originária. Tais considerações teriam sido impensáveis no contexto da ontologia fundamental e da temporalidade extática do ser-aí singular entendida como matriz de toda possibilidade ontológica.

A mudança pela qual o modo como a abertura em seu acontecer se aprofundou foi um dos elementos determinantes da *Kehre* (virada) ocorrida na heideggeriana. Heidegger irá reformular a analítica existencial para que haja lugar para a obra de arte na ontologia, com isso reconfigurando totalmente a concepção de Abertura e de ser-aí. A

obra de arte passa a ter, assim, um estatuto ontológico bem próprio, se não único. E mais do que isso: ela mantém a abertura como abertura, o combate entre desvelamento e retração se fixaria nas obras de arte na “fissura” (*Riß*) de sua forma (*Gestalt*), no caso, como uma “tensão” que nunca se resolve, e que antes daria às obras de arte sua dinâmica própria. É por trazer em si este combate que Heidegger aproximou as obras de arte em sua essência da *physis*, que em sua origem se ligaria fundamentalmente à *alètheia*: a *physis* como o próprio emergir daquilo que se desvela na *alètheia*. Toda obra de arte seria em si mesma *poiesis*, por ser a produção que possibilita a própria eclosão do ser como verdade, “fixando” a verdade na forma.

Deste modo, toda obra de arte é sempre histórica: é o ponto de culminância e a concreção daquilo que está em jogo em sua época, expressão do modo como cada “mundo” sedimentado irá, coletivamente, se determinar essencialmente. O combate entre velamento e desvelamento, que cada obra fixa na forma abre um mundo histórico específico, mas sem jamais esgotá-lo.

Com isso, se destaca que o que mudará progressivamente nos textos posteriores a *Ser e Tempo* é, sobretudo, o modo como Heidegger entende mundo e como este se funda (CASANOVA, 2009). O conceito de Mundo será ampliado, ganhando novas nuances e, com isso, a própria ontologia fundamental será reformulada, sobretudo na obra *Beiträge zur Philosophie*, de 1938. O cerne para se entender esta reformulação será o surgimento da noção de *Ereignis* (FIGAL, 1992; SALLIS, 1990) ou acontecimento-apropriativo, termo que passará a responder como a determinação do ser do ente na totalidade historicamente se funda.

Para entendermos a “hermenêutica historial do ser” que surge em sua obra, precisamos entender que elementos são este que, progressivamente, emergem nos textos da década de 1930. Tanto o *Dasein* quanto a abertura se transformarão radicalmente, se aprofundando e ganhando nuances cada vez mais complexas. No ensaio *A Origem da Obra de Arte*, reformulado diversas vezes no período, Heidegger articulará, pela primeira vez, história, sagrado e acontecimento do mundo, enfatizando cada vez mais a questão da retração/velamento e como mundo se dá a partir de uma abertura que já é, desde o início, compartilhada.

O que muda é “como a determinação precisa do caráter do mundo” se dá. O ser-aí passa a receber seu caráter próprio do Ereignis, é como ele reconquista uma relação própria com a sua possibilidade que acontece graças à superação dos “em-virtude-de” (*worum-willen*) que constituíam o mundo na ótica da instrumentalidade, assim se apropriando da totalidade do mundo de forma sempre repentina, “de uma vez só”. Por isso, nos *Beiträge*, Heidegger irá se utilizar da metáfora do salto (*Spruch*) para falar do acontecimento-apropriativo, referindo-se ao caráter súbito, ou mesmo repentino do evento: o acontecimento apropriativo como um movimento instantâneo de articulação (e rearticulação) da historicidade do ser, no qual essa se abre “de uma só vez” e em totalidade. O acontecimento-apropriativo representa o “conceito final” dentro das considerações de Heidegger sobre como pode um mundo histórico se estabelecer em sua medida. O dar-se do ser como um mundo não depende mais, assim, do ser-aí para a sua determinação, e nem para a determinação do significado de cada ente que atravessa seu evento.

Antes, conduzirá a uma nova interpretação da história, cujos diferentes momentos podem assim ser – como um todo – compreendidos. O movimento historial do ocidente como história da metafísica seria, então, um todo perpassado por diferentes modos de configuração dessa abertura do ser (o âmbito “hermenêutico-compreensivo” pré-discursivo, subjacente a toda configuração histórica de mundo), que já sempre se enviou – como diferentes “configurações contextuais” que dariam a cada época seu “tom característico” e marcariam profundamente toda possibilidade de compreensão do ente em cada momento histórico. Cada mundo histórico seria uma configuração da totalidade, que marca, em cada época, como o ente singular pode ser compreendido.

Foi no mundo grego que aconteceu pela primeira vez no Ocidente. O que a partir daí veio a se chamar ‘ser’ foi posto em obra de modo paradigmático. O ente assim aberto na totalidade foi então transformado em ente no sentido do que foi criado por Deus. Isto aconteceu na Idade Média. Este ente, por seu turno, foi de novo transformado no início e no decurso dos tempos modernos, quando o ente tornou-se objeto calculável, suscetível de ser dominado e devassado. A cada vez irrompeu um mundo novo e essencial. (HEIDEGGER, UK, 1977, p. 64-65.)

Temos que, com isso, se evidencia que as conclusões de *A Origem da obra de arte*, acerca da historicidade fundamental de toda obra de arte, são um marco para o reposicionamento da questão do ser, pois representam a ênfase na possibilidade de se pensar o acontecimento do ser já em sua abertura articulada como um mundo histórico. Posteriormente, a obra heideggeriana cada vez mais se direcionará não apenas para a perspectiva da historicidade inerente ao *Dasein*, como também procurará pensar o *Dasein* na perspectiva da tradição filosófica, pondo a tradição metafísica como determinante dos valores e significados do ocidente ao longo de sua história e até hoje, em seu acabamento.

Se de fato podemos, como Kraft (1984, p. 29), alegar que a “*pergunta de Heidegger sobre a arte é uma co-pergunta*”, que “*se define através da pergunta pelo ser e sua história*”, isso acontece porque Heidegger já pergunta pela arte para além da estética e da tradição. E justamente porque olha para a questão da arte a partir da perspectiva da questão do ser, Heidegger joga uma nova luz para a questão da arte, nos convidando a pensar a essência da arte em oposição a toda abordagem estética tradicional, com isso “desafiando” a própria estética. E à medida que Heidegger desafia a estética, ele também desafia o mundo ocidental, posto que a abordagem estética e o ocidente, na perspectiva em que Heidegger se move, se co-pertencem e co-determinam.

A proposta de confrontação da tradição perfaz assim, na obra heideggeriana posterior, um movimento em que a crítica à metafísica se articula com a questão da entrada da arte no horizonte da estética. A já proclamada, por Hegel, “morte da arte”, será ecoada por Heidegger, que modifica o campo em que a questão se põe. Esta é recolocada dentro do contexto da reflexão acerca do fim da modernidade e da tese da consumação do pensamento metafísico como niilismo, tese com influências também de Nietzsche e de sua crítica ao ocidente – tese que se sobrepõem à tarefa “auto-imposta” pelo autor de destruição da história da ontologia, ainda em ST. Estes elementos, conjugados, conduzirão seu pensamento cada vez mais em direção ao questionamento da tradição enquanto história do ser ao longo de seu acontecimento epocal.

Concluindo, vemos assim que a investigação daquilo para onde a interrogação da hermenêutica da arte desenvolvida por Heidegger no ensaio *A origem da obra de Arte* aponta, ainda que a problematização

de fato só apareça em obras posteriores, é, de fato, o questionamento à tradição e à época contemporânea. Estranha consequência? Ao considerarmos a abordagem do problema da arte e da poesia sob a perspectiva de um fio condutor da obra heideggeriana, encontramos aqui não só esta como estando no cerne da investigação que conduz à tese da historicidade do ser, como também descobrimos ser a *questão do próprio acabamento da metafísica* e esgotamento do modelo vigente no ocidente correlata à *pergunta pelo fim da arte*, dentro do cenário da metafísica da subjetividade moderna. Concluímos, assim, que mesmo a pergunta de Heidegger pela arte surge no bojo da sua tentativa de superação do pensamento metafísico. "Desestetizar" a arte é o mesmo que "desmetafísicá-la", processo que se deu através da tentativa de Heidegger de resgatar o caráter fundacional da arte, para além de toda interpretação metafísica e/ou estética da tradicional arte.

Mas como pensar para além da tradição? Pode-se, em última instância, se pular a própria sombra? Não seria este o salto que Heidegger procurou dar, para além de seu tempo, para além das determinações de sua época e, também, de certo modo, para além da própria filosofia e em direção a um novo começo.

## REFERÊNCIAS

- CASANOVA, Marco Antonio. "Pensiero in transizione": Heidegger e l'"altro inizio" della filosofia. In: *Giornale di metafisica*. Genova: Tilgher, 2009, vol. 31, nº1, pp.43-70.
- DUARTE, André. "Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial-político". In: *Revista Artefilosofia*, Ouro Preto, IFAC/UFOP, jul. 2008, n. 5.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.
- DUQUE ESTRADA, Paulo César. "Sobre a obra de arte como acontecimento da verdade". In: *O que nos faz pensar*, n.º 13. Abril de 1999.
- FIGAL, G. *Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1992.
- HEIDEGGER, M. "Der Ursprung des Kunstwerkes". In: *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1977.
- HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*, GA 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche I & II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.

KRAFT, Peter B. *Das anfangliche Wesen der Kunst: zur Bedeutung von Kunstwerk, Dichtung und Sprache im Denken Martin Heideggers*. Frankfurt A.M., 1984.

MARX, Werner. *Heidegger und die Tradition*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986.

RICHARDSON, W. J. *Heidegger: Through Phenomenology to thought*. New York: The Hague, 1963.

SALLIS, John. *Echoes after Heidegger*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989.

YOUNG, J. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

# O abandono e o esquecimento do ser nos *Beiträge Zur Philosophie* de M. Heidegger

Daniel Rodrigues Ramos

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiá

A publicação dos *Beiträge zur Philosophie*, em 1989, é o acontecimento editorial talvez mais esperado e mais importante dentro do programa das obras completas<sup>1</sup>. Com efeito, a obra foi acolhida com entusiasmo pelos críticos como sendo a segunda obra fundamental de Heidegger, conferindo-lhe um posto tão digno quanto o de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), quando não acima, ao estimar os *Beiträge* como a obra, de fato, primordial<sup>2</sup>. Tais expectativas e grande entusiasmo não

---

<sup>1</sup> Veja-se, por exemplo, a opinião do curador e coordenador da publicação das obras completas: “*La pubblicazione dei Contributi rappresenta una rivoluzione nella storia della recezione e degli effetti di Heidegger; e ancor di più essa ha fatto comprendere che, sulla base dei Contributi, si devono ripensare a fondo tutti gli scritti heideggeriani a partire dai primi anni Trenta – quelli pubblicati dallo stesso Heidegger e quelli apparsi per la prima volta nell’Edizione completa –, appunto perché i Contributi tracciano la prospettiva ultima nella quale quei testi sono stati scritti*” (F.-W. von HERRMANN, *Effetti e aspettative. Uno sguardo retrospettivo e uno sguardo prospettico sull’Edizione Completa delle opere di Martin Heidegger*, in *Heidegger e ‘I problemi fondamentali della fenomenologia. Sulla «seconda metà» di ‘Essere e tempo’*, Bari, 1993, p. 83. Grifos do autor. O texto é o posfácio inédito à tradução italiana da obra do autor, intitulada Heideggers “*Grundprobleme der Phänomenologie*”. Zur “*Zweiten Hälfte*” von “*Sein und Zeit*”.

<sup>2</sup> Cfr. F.-W. von HERRMANN, *Wege ins Ereignis*, Frankfurt a.M., 1994, p. 6-7, que sustenta a opinião de haver duas obras principais na produção heideggerina, distinguindo *Sein und Zeit* como a obra fundamental (*Grundwerk*), porque libera pela primeira vez a questão o ser como tal. Por sua vez, O. PÖGGELER (*Heideggers logische Untersuchungen*, in *Martin Heidegger. Innen- und Außenansichten*, Frankfurt a.M., 1989, p. 95) é da opinião que os *Beiträge* são, de fato, a principal obra de Heidegger. Von Herrmann modifica a expressão de distinção dada por Pöggeler, preferindo dizer que, na verdade, trata-se da segunda obra principal (“*das zweite Hauptwerk*”). Veja também a opinião de A. MAGRIS (*I concetti fondamentali dei «Beiträge» di Heidegger*, p. 229, 231), segundo a qual os *Beiträge* é o ponto de referimento necessário e privilegiado para compreender toda a obra heideggeriana, visto que nessa obra aparece o núcleo central desse pensamento.

eram sem razão, pois se trata da obra em que se encontra delineada a instauração do denominado pensamento da história do ser a partir da conjunção de sua estruturação interna. Em síntese, os *Beiträge* se caracterizam pelo inigualável esforço de pensar a verdade do ser enquanto o acontecimento inaugurador da história da metafísica em outro princípio. É, portanto, a primeira tentativa de deixar o pensamento emergir desde o porvir ainda totalmente imprevisível do Ocidente - e isso, em consonância àquela inauguração, enquanto a disposição para uma profunda transformação da essência metafísica do humano.

Diante da envergadura dos *Beiträge* e de sua intrincada estrutura, por meio da qual a questão é desdobrada na forma de conjunções de figurações ou fugas (*Fügungen*, junções) de um único pensamento fundamental<sup>3</sup>, a meta do presente texto é bastante despretensiosa: apresentar, ao modo de esboço ou em traços elementares, apenas um aspecto essencial para a compreensão da primeira junção dessa conjunção, a ressonância (*Der Anklang*). Esta comporta justamente a experiência principiadora para a resolução indigência do tempo atual como projeção criativa da existencialidade humana: o abandono e o esquecimento do ser. Com isso, novamente se está diante do fenômeno, conforme a *Sein und Zeit*, que é inerente à compreensão metafísica do ser. Contudo, na obra analisada, o mesmo fenômeno reaparece nas vias de uma constrição existencial-histórica, isto é, de determinada premência caracterizadora de uma situação histórico-fática ambígua. Primeiramente, essa é a faticidade pela qual a história se distingue pelo extremo esquecimento do sentido da referência da existência humana para o ser, configurando a época de pleno esvaecimento de sua questionabilidade. Por isso, o abandono e o esquecimento são identificados com o cerne do niilismo, do pensamento calculador da técnica e do predomínio massivo das vivências. Por outro lado, no seio de tal faticidade se torna necessária a questão pela subtração do ser como o modo

<sup>3</sup> Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a.M., 2003, p. 5, 65, 81; tr. esp., *Aportes a la Filosofía. Acerca de evento*, Buenos Aires, 2006, p. 22, 67-8, 80. Como se lê na página 5, para Heidegger, o tempo dos sistemas chegou ao seu fim, „Die Zeit der »Systeme« ist vorbei“. Em seu lugar, se impõe a necessidade do pensar as conjunções do ser. O pensamento, então, passa a configurar-se como disposição para fugir a verdade do ser. Esse pensamento, por não ser sistemático, não quer dizer que seja menos rigoroso. A respeito dessa distinção entre os dois modos de pensar, cfr. I. SCHÜSSLER, *Le système et la fugue: deux modes de penser*, in *Heideggers Beiträge zur Philosophie (Internationales Kolloquium)*, herausgegeben von E. MEJÍA und I. SCHÜSSLER, Frankfurt a. M., 2009, p. 85-102.

essencial de viger em sua verdade, sem a qual a história não se iniciaria em outro princípio. Nessa direção, será mostrado que o abandono do ser é o modo como seu subtrair-se ressoa na existência humana enquanto esquecimento imprescindível para a redefinição da existência humana na sua historicidade e viragem à verdade do ser.

## 1. O ABANDONO DO SER

Em virtude do estilo de argumentação de Heidegger e, principalmente, da ambiguidade que se preserva nas noções fundamentais de seu pensamento, é necessário, de antemão, afastar o perigo de uma má compreensão: os fenômenos do abandono e do esquecimento do ser não são o resultado da negligência de sujeitos particulares que, no exercício de suas representações, teriam ignorado o ser e, ao longo dos séculos da idade moderna, o teriam mantido como uma temática descurada ou até desnecessária. Contra isso, resumidamente, deve-se afirmar: os dois fenômenos pertencem à vigência do ser mesmo. Também não são fenômenos que atestariam o falimento da verdade, o que decorreria numa deplorável situação ético-moral da humanidade atual, enfim, uma crise cultural-política. Mesmo se a intenção somente fosse diagnosticar o tempo crítico e atual, segundo o pensamento da história do ser, não seria confirmada nenhuma “crise”, no sentido estreito de estado de incertezas, vacilações e declínio. Antes, acentuar-se-ia o excesso de certeza e de confiança a respeito de quem somos ou qual suposta decisão é atualmente exigida. Desse modo, o núcleo da crise não seria tanto a abolição ou degradação da(s) verdade(s), mas uma pretensão que consistiria nisso: “que se sabe o que é o verdadeiro sem que se precise saber para tanto o que é a verdade”<sup>4</sup>. O ponto crucial, portanto, seria uma sobreabundância de certezas.

Mediante esse predomínio da autocerteza se pode conquistar uma via para o reto entendimento do abandono e do esquecimento do ser conforme Heidegger os expõe. Nos *Beiträge*, essa é apresentada como a faticidade histórica caracterizada pela extrema ausência de construção (*Not-losigkeit*) para o questionamento da questão fundamen-

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *Die Überwindung der Metaphysik*, in *Metaphysik und Nihilismus*, GA 67, Frankfurt a. M., 1999, p. 147; tr. por. *A superação da metafísica*, in *Nietzsche. Metafísica e niilismo*, Rio de Janeiro, 2000, p. 153: „[...] was das Wahre sei, ohne daß man zu wissen brauche, was die Wahrheit sei“. Para evitar confusão com a conferência de título semelhante, publicado no volume *Wegmarken* (GA 9), a citação será acompanhada da indicação do volume da GA.

tal da verdade do ser<sup>5</sup>. Tal falta nomeia, antes de tudo, não a inexistência de recursos metodológicos ou tendências de pesquisas dessa questão, mas sim do tempo-espaço necessário, isto é, da abertura da existência humana, que determinaria o homem propriamente como o ente inteira e essencialmente coagido a questionar a questão da verdade do ser. Sendo que esta ausência ultrapassa o tempo presente, retroagindo-se ao início da metafísica e avançando a um término ainda indefinido, ela cunha o tempo da completa ausência da questionabilidade<sup>6</sup>. Desse modo, a *Notlosigkeit* é a experiência histórica da metafísica enquanto o acontecimento fundamental do Ocidente.

Nesse sentido, não se carece de questionar a questão da verdade do ser, porque, metafisicamente, a essência humana se consolida na relação com o ente guiada pela compreensão do ser (*Seinsverständnis*), segundo a qual o ser é interpretado como o mais universal e o mais corrente<sup>7</sup>. Na indiferença do maximamente universal, o ser não é experimentado em sua essência histórica, é *esquecido* pela metafísica<sup>8</sup>. Consequentemente, o ente permanece como presença constante e representável: “aparece como objetualidade (*Gegenstand*) ou simplesmente dado diante da mão (*Vor-handenes*), como se o ser (*Seyn*) não se essencializasse”<sup>9</sup>. Por falta daquela constrição, portanto, o ente vigora *abandonado* pelo ser (*Seyn*) e de tal modo que pode aparecer como o puramente efetivo, cuja efetividade pode-se conhecer sem necessitar saber do viger da essência da verdade. Para conhecê-lo, pois, é suficiente o modo metafísico predominante de mascarar a diferença entre ser e ente e esconder o abandono do ser, a saber, estabelecendo de determinada relação entre a causa e a realidade efetivada segundo os padrões usuais de compreensão do ente de cada época<sup>10</sup>. E assim se dá, porque naquela compreensão de ser a história se desdobra. Mas qual história? Aquela que toma o ser nessa aparência e a enrijece em cada momento dos desdobramentos, portanto, a história da longa desconsideração da questão da verdade do ser. Em síntese, “do *entulhamento* da essência

<sup>5</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 112-13, 125; tr. esp., p. 103, 112.

<sup>6</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 108; tr. esp., p. 100.

<sup>7</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 116; tr. esp., p. 106

<sup>8</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Besinnung*, p. 218; tr. por., p. 182.

<sup>9</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 115; tr. esp., p. 105: „[...] es [das Seiende] erscheint sich als Gegenstand und Vor-handenes, als ob Seyn nicht weste“.

<sup>10</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 110; tr. esp., p. 101-02.

da verdade como o fundamento do Da-*sein* e da fundação da história provém a ausência de constrição”<sup>11</sup>.

Contudo, o abandono e o esquecimento somente correspondem a uma superficialidade e a uma indiferença da parte dos homens, se o ser continua sendo considerado como o indubitável, inquestionável, por ser tido como um vazio, já que o mais universal e mais corrente. A falta de constrição, justamente no seu caráter deficitário, isto é, de dissimular sua proveniência na verdade do ser, porém, pode tornar-se, segundo Heidegger, a constrição mais alta e mais oculta, desde que trazida à meditação histórica<sup>12</sup> e visto que o abandono do ser é o núcleo fenomênico da história da metafísica. Desse modo, ela se converte na constrição da falta de constrição (*Not der Notlosigkeit*), porque, pela primeira vez, obriga o homem a transformar sua essência metafísica no tempo-espaço de ressonância da abissalidade do ser. Assim, mudar-se-ia a referência para com o ser como o universal e mais corriqueiro e usual na experiência de uma recusa em meio aos entes e, portanto, como o que se deixa apreender unicamente no abandono e no esquecimento. Segundo a linguagem evocativa de Heidegger: o abandono e o esquecimento do ser, a partir de si mesmo, isto é, por intermédio de sua essencialização e correspondente à apropriação da essência humana, provocam a constrição, “que só coage a partir da distância mais distante”<sup>13</sup> e, assim, “traz para a ressonância a mais distante proximidade para com a fuga dos deuses”<sup>14</sup>. Todavia, essa é outra faticidade histórica, possibilitada somente no fim da metafísica, em que a compreensão do ser que rege a referência para com os entes é invadida por uma ausência, proveniente da recusa do ser (*Seyn*). Presentida

<sup>11</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 125; tr. esp., p. 112: „Aus der Verschüttung des Wesens der Wahrheit als des Grundes des Da-seins und der Geschichtsgründung kommt die Notlosigkeit“. Tradução minha, grifos de Heidegger.

<sup>12</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 107, 112, 113; tr. esp., p. 99, 103, 104. Nessas páginas, a meditação, na realidade, há por tema o abandono e o esquecimento do ser. Em que modo a meditação histórica conduz ao reconhecimento da constrição (*Not*), isso foi explicitamente exposto, mediante a confrontação com a consideração historiográfica, em M. HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, GA 45. Frankfurt a.M., 1992, p. 33-7, 39-43; tr. it., *Domande Fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Milano, 1990p. 32-5, 36-9.

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *Die Überwindung der Metaphysik*, GA 67, p. 147; tr. por., p. 153: „[...] die Notlosigkeit die höchste und verborgenste Not ist, die aus der fernsten Ferne erst nötig“.

<sup>14</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 113; tr. esp., p. 103: „die Notlosigkeit in dieser Not, aufbreche und die fernste Nähe zur Flucht der Götter zum ersten Anklang bringe“. Tradução minha, grifo de Heidegger (na citação do texto em alemão).

desde o pensamento de Nietzsche e reconhecida como niilismo, essa ausência, porém, não teria sido fundamental-historicamente determinada em modo suficiente. De acordo com as anotações sobre o niilismo presentes nos *Beiträge*, não se percebeu o acontecimento que destina toda a história da metafísica: o abandono do ser<sup>15</sup>. Em todo caso, a experiência do estar ausente do ser é tida como fundamental e imprescindível, para que emergja a necessidade de criar em meio ao ente o tempo-espaço, em que a divindade e a humanidade possam vir ao encontro e se essencializarem em mútua pertinência<sup>16</sup>.

Na travessia do *Dasein* ao *Da-sein*<sup>17</sup> e, mediante ela, a fundação da história do outro princípio pressupõe, no pensamento da história do ser, um fundamento histórico-ontológico. Este é compreendido como o suporte da experiência fático-histórica da ausência do ser por toda parte, assim como do esquecimento do ser na forma de equivalência do ser ao vazio do conceito universal. Consequentemente, nesse fundamento também se sustentam desde a evidência e a certeza absoluta da compreensão metafísica do ser até a negação e a desconfiança niilistas que haja algo como ser. Esse fundamento é o abandono do ser. Por isso, as várias tentativas do *Beiträge* de conceber esse fenômeno insistem na retração como sendo o traço fundamental do ser (*Seyn*).

<sup>15</sup> O problema do niilismo é afrontado, nos *Beiträge*, a partir da *Fügung* da ressonância, nas meditações 55, 57 e 72. Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 115, 119-20, 138-41; tr. esp., p. 105, 108-09, 122-23. Em M. HEIDEGGER, *Die Überwindung der Metaphysik*, GA 67, p. 147; tr. por., p. 153, resume-se que o abandono do ser é a essência histórico-ontológica do niilismo. Sobre o problema no niilismo a partir do pensamento da história do ser, cfr. A. BOUTOT, *Métaphysique et nihilisme. Le trois paradoxes de l'histoire de l'être*, in *Heideggers Beiträge zur Philosophie (Internationales Kolloquium)*, Frankfurt a. M., 2009, p. 181-91; M. HERREN, *Heidegger et l'essence du nihilisme*, in *Heideggers Beiträge zur Philosophie (Internationales Kolloquium)*, Frankfurt a. M., 2009, p. p. 193-202; M. RUGGENINI, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in *Guida a Heidegger*, Roma/Bari, 2012, p. 235-76.

<sup>16</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt a.M., 1997, p. 219; tr. por., tr. por., *Meditação*, Petrópolis, 2010, p. 183.

<sup>17</sup> Com a grafia *Dasein*, indica-se o ente, ao qual pertence a possibilidade de compreender o todo a partir de uma compreensão por mor de si e, portanto, que possui o privilégio realizar seu ser nessa autocompreensão, conforme descrito em *Sein um Zeit*. Com a grafia *Da-sein*, ao contrário, coloca-se em relevo o sentido do ser desse ente consonante ao pensamento da história do ser: que essa compreensão de si depende, antes de tudo, de estar-lançado na clareira histórica que a possibilita (o *Da-*) e, portanto, acontece em íntima conexão com a experiência histórico-fática de cada época. Sobre essa segunda elaboração, como é terminologicamente apresentada nos *Beiträge*, acentuando o caráter de oscilação e contrainpulso entre ausência do ser e projeto, cfr. F.-W VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis*, p. 59-60.

É o ser mesmo que se retrai do ente em seu acontecimento histórico. Em síntese, “que o ser (*Sein*) abandona o ente quer dizer: o ser (*Seyn*) *se oculta* na manifestação do ente. E o ser (*Seyn*) determina a si mesmo e essencialmente como este ocultar que se subtrai”<sup>18</sup>. Então, é no ocultamento do ser que devem ser procuradas as verdadeiras razões da situação histórica da humanidade atual, que Heidegger descreve na forma de um desenraizamento da faticidade humana da verdade do ser<sup>19</sup>, acompanhada por um intenso obscurecimento do mundo<sup>20</sup>. Esse contexto histórico atual, que encobre o abandono *do* ser, anunciar-se-ia nas relações com o ente marcadas pela tendência ilimitada de calcular (no significado específico de antecipar em teses e regras o sentido da totalidade dos entes e dele se certificar por meio de planificações e organizações) em oposição a uma autêntica disposição ao questionamento; pela rapidez dos processos fugazes em vez da postura resistente na espera que respeita o ritmo temporal próprio do medrar dos acontecimentos existenciais e históricos; enfim, pela predominância do massivo, segundo o qual tudo deve ser conhecido por todos segundo o sentido mais comum e no modo mais rápido possível, favorecendo a intensificação do cálculo. Em síntese, a tendência para o cálculo, a rapidez e o massivo, determinante do modo de ser do homem hodierno, funda-se na ocultação do ser.

Contudo, tal situação histórico-fática desenha esse estado de desarraigamento, porque a história do primeiro princípio o preparou e nele vigorou desde os seus inícios. Em vez de uma repreensão moral à tradição metafísica, com essa tese defende-se que, sendo aquela a história da *alethéia* (ἀλήθεια), a toda ela também pertence essencialmente o abandono do ser, não obstante o pensamento da história do ser dos *Beiträge* precise o abandono do ser como sendo “uma época singular da história do ser”<sup>21</sup>, isto é, explicitamente, o final da metafísica. Entretanto-

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 111; tr. esp., p. 102: „*daß das Sein das Seiende verläßt, besagt: das Seyn verbirgt sich in der Offenbarkeit des Seienden. Und das Seyn wird selbst wesentlich als dieses Sichentziehende Verbergen bestimmt*“. Tradução minha, grifos de Heidegger.

<sup>19</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 116-7; tr. esp., p. 106.

<sup>20</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 119, 120-22; tr. esp., p. 108, 109-10. Inclui a argumentação a respeito dos fenômenos constituintes da maquinação: o cálculo, a rapidez e o massivo.

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 120; tr. esp., p. 108: „*Die Seinsverlassenheit bestimmt ein einzigartiges Zeitalter in der Geschichte der Wahrheit des Seyns. Es ist das Seynsalter der langen Zeit, in der die Wahrheit zögert, ihr Wesen ins klare zu geben*“. Tradução e grifos meus. Inclui a

to, sendo a metafísica o desdobrar do abandono, *esse é o caráter emblemático toda a sua história*. Por isso, a citação acima segue: o abandono do ser “é a idade do ser (*Seyn*) de um *longo tempo*, no qual a verdade hesita em por às claras sua essência”. Nesse sentido, o esquecimento operado pela metafísica é uma consequência esperada, o aceno que aponta para seu próprio fundamento<sup>22</sup>, no sentido que o abandono do ser vigora no interior da ἀλήθεια, por ser essa, por princípio, o desocultamento da clareira que se *vela*. Por outro lado, como a ἀλήθεια se consolidou na correção do re-presentar (*Vor-stellen*), não se questionou justamente o traço do ser enquanto “ocultação que se subtrai”, privilegiando somente o que dele se desvela e aparece no e como ente, do qual a determinação platônica do ser como *idéa* seria o impulso e primeiro testemunho. Em síntese, em razão do abandono do ser ao longo da experiência que desdobra a história da metafísica, algo que é somente perceptível no seu acabamento, acentuou-se a manifestação do ente, deixando de questionar aquilo sem o qual não haveria essa manifestação. Daí o porquê o ente foi entregue à maquinação que, na situação extrema e final, opera-se por meio do cálculo rápido e massivo.

## 2. O ESQUECIMENTO DO SER

Como fenômeno histórico-essencial, o abandono do ser possui seu correlato, o esquecimento do ser. Conforme os *Beiträge*, “o abandono do ser é o fundamento do esquecimento do ser”<sup>23</sup>, mas “ambos ao fundo são o mesmo”<sup>24</sup>. Na referida obra, as considerações específicas ao esquecimento do ser não vão muito além da afirmação dessa interdependência entre os dois fenômenos. Por outro lado, deve-se ter em vista a substancial meditação a respeito das ciências, realizada em conexão com a *Fügung* da ressonância, com o propósito de mostrar que essas últimas são fenômenos da modernidade responsáveis por consolidar o abandono do ser<sup>25</sup>. É acentuado, então, que, em razão da

---

próxima citação.

<sup>22</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Besinnung*, p. 218; tr. por., p. 182.

<sup>23</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 114; tr. esp., p. 104: „Die Seinsverlassenheit ist der Grund der Seinsvergessenheit“. Tradução minha, grifo de Heidegger.

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 113; tr. esp., p. 103: „Beides ist im Grunde das selbe“. Tradução minha.

<sup>25</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 141-43; tr. esp., p. 124-25.

essência das ciências serem um arrançamento que erige um saber constituído por um contexto de correções (verdade como *Richtigkeit*)<sup>26</sup>, portanto, por faltar a elas um genuíno saber histórico e criativo-transformador da verdade do ser, é inevitável às ciências se afirmarem como um saber maquinador. De acordo com tal meditação, essa essência maquinadora seria reconhecível, sobretudo, no fato que seu método e sua específica exigência de rigor e exatidão conduzem a atestar a *necessidade* de si mesmas somente por meio de uma crescente obtenção de resultados<sup>27</sup>, portanto, não pela experiência de uma constrição gerada na ausência da verdade do ser. Sendo as ciências um fato e um feito do existir humano, aquele que caracteriza o estar em meio ao ente na época moderna, nessa perspectiva, entrevê-se ao longo dessa meditação uma concreta manifestação do esquecimento do ser, no sentido de que as ciências forcem o definitivo olvido do abandono que reina no interior da *álhqeia*, no fundamento da metafísica. Assim, devido a este papel decisivo das ciências (enquanto designação do modo de ser humano na modernidade) na consumação do abandono, é por suspeitar que entre as expressões “abandono do ser” e “esquecimento do ser” há a passagem de um genitivo subjetivo para um objetivo. Nesse último caso, o esquecimento salientaria para uma “particular” responsabilidade e implicância humana na ocultação, embora permaneça um evento da história *do ser*.

À parte dessa meditação do esquecimento operado pelas ciências e o papel delas na preparação da ressonância do abandono do ser na existência na passagem para o outro princípio, afirma-se concisamente sobre o esquecimento nos *Beiträge*: “esse esquecimento do ser, porém, corresponde à dominante compreensão do ser (*Seinsverständnis*), ou seja, aquele, antes, é completado por meio dessa e, por meio dela, esconde a si mesmo”<sup>28</sup>. Ora, desde *Sein und Zeit*, qualquer compreensão do ser não é identificada com nenhum conjunto de teses e doutrinas, mas sim com um sentido da existência humana ao se situar em meio ao ente. Mesmo que a afirmação acima não se remeta diretamente ao existencial da compreensão (*Verstehen*), mas sim aos traços específicos da

<sup>26</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 145; tr. esp., p. 127.

<sup>27</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 147-48; tr. esp., p. 128-29.

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 116; tr. esp., p. 106: „Dieser Seinsvergessenheit aber entspricht das herrschende Seinsverständnis, d.h. sie wird als solche erst vollendet und sich selbst verdeckt durch dieses“. Tradução minha.

interpretação metafísica do ser a partir da universalidade e como o caráter comum a todos os entes – portanto, não diferenciado, equivalente -, ela deve ser encaminhada para a experiência das relações do homem com os entes ao longo da história da metafísica. Desse modo, o esquecimento do ser, como é colocado em relevo em *Besinnung* (1938/39), é o lugar da decisão da permanência ou não nessa interpretação e, correspondentemente, do envio da história vindoura do homem<sup>29</sup>. Nesta ótica, em todo lidar ou não lidar com o ente, está em jogo se o ser continua sendo o que há de mais comum nos entes ou se passa a ser um acontecimento único e insólito, um evento singular a cada época, que é cada vez um diferenciar-se, em síntese, abissal e, portanto, que de quando em quando abala as certezas sobre as quais o humano constrói suas pontes para os entes. Enfim, enquanto decisão, o esquecimento do ser seria a possibilidade de um autêntico questionar da verdade do ser: “este esquecimento seria, então, um mergulho na ausência de questionamento em relação ao que há de mais questionável – o que há de mais ingente a se estender de maneira abissal sob a superfície fina do homem esquecido do ser”<sup>30</sup>.

Contudo, suposto que se cumpra uma decisão em favor de outra e mais originária interpretação do ser e, com isso, se dê aquele saber que transforme o homem na sua essência enquanto *animal rationale* a partir da experiência do abissal que se abre no abandono do ser, não é certo que o esquecimento do ser será superado. Assim como o abandono do ser é um fenômeno inextricável da história do ser, do mesmo modo é o esquecimento em relação à experiência humana de ser em meio aos entes. E isso porque toda apropriação da existência humana é abertura do tempo-espaço (o *Da-*), em que o ente pode aparecer e que sustenta a clareira de ocultação do ser, portanto, um acontecimento que o impele a voltar-se para o ente e esquecer-se do ser. Nesse sentido, o esquecimento é o modo de ser privilegiado para experimentar a recusa do ser na forma de uma permanente ausência, como esclarece Heidegger:

“No pensar da história do ser (*Seyn*) só se rompe a superfície do esquecimento do ser, mas nunca se supera o próprio *esquecimento*.”

<sup>29</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Besinnung*, p. 218; tr. por., p. 182-83.

<sup>30</sup> M. HEIDEGGER, *Besinnung*, p. 219; tr. por., p. 183: „Dieses wäre dann ein Versinken in der Fraglosigkeit gegenüber dem Fragwürdigsten – das Unheimlichste, was unter der dünnsten Oberfläche der Selbstgewißheit des seinsvergessenden Menschen sich abgründig ausbreitet“.

Ao contrário, o esquecimento é ‘apenas’ aberto em sua abissalidade. Esse esquecimento pertence à insistência na clareira do ente; ser o *Da*, no interior do qual se encontra o ente, significa ao mesmo tempo, no interior da clareira do *Da*, estar ausente do ser (*Sein*) mesmo e de sua verdade. Esse estar ausente pertence ao *Da-sein*, possibilitando e obrigando o homem como aquele ser que, na conservação, configuração e descerramento do ente, consegue assumir a custódia da verdade do ser. O estar ausente da recusa velada mantém o homem *afastado* do fundamento de sua própria essência, um fundamento que é, por isto, a-bismo que mantém aberto o esquecimento. Esse esquecimento do ser, porém, é ao mesmo tempo o fundamento para a possibilidade e a necessidade de todo aquele esquecimento que impera inteiramente, como a não retenção do ente, através do comportamento do homem”<sup>31</sup>.

Daí, conclui-se: a ressonância do ser, que provoca a passagem para outro princípio e a transformação do homem é o existir do humano vibrando no necessário esquecimento do ser, no sentido acima de pertinência ao aberto da recusa e da ausência do ser. Para tanto, desde o princípio, Heidegger deve admitir que o existir se determina (*be-stimmt*) como se fosse um canal de ressonância, isto é, no vibrar em que soa a “voz (*Stimme*) silenciosa do ser”<sup>32</sup> em determinada repercussão (*Stimmung*, tonalidade afetiva). Dita e pensada a partir da faticidade histórica atual, essa experiência traduz-se numa afinação (*Gestimmtheit*) com o nada ou recusa do ser, um estar atentamente absorto na abissalidade do ser<sup>33</sup>, retendo-se pensativo nesse acontecimento, em

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Besinnung*, p. 219-20; tr. por., p. 184: „Im seyngeschichtlichen Denken wird nur die Oberflächlichkeit des Seinsvergessenheit durchbrochen, niemals jedoch die Vergessenheit selbst überwunden, sondern »nur« in ihre Abgründigkeit eröffnet. Diese Vergessenheit gehört zur Inständigkeit in der Lichtung des Seienden; das Da zu sein, in das das Seiende hereinsteht, bedeutet zugleich, innerhalb der Lichtung des Da weg zu sein von dem Sein selbst und seiner Wahrheit. Dieses Wegsein gehört in das Da-sein und ermöglicht und nötigt den Menschen als jenes Wesen, das im Bewahren und Gestalten und Erschließen des Seienden die Wächterschaft für die Wahrheit des Seyns zu übernehmen vermag. Das Wegsein von der verhüllten Verweigerung hält den Menschen ab vom Grund seines eigenen Wesens, der in sich deshalb der Ab-grund ist, den die Vergessenheit offenhält. Diese Seinsvergessenheit aber ist zugleich der Grund für die Möglichkeit und Notwendigkeit all jenes Vergessens, das als Nicht-Behalten des Seienden das Verhalten des Menschen durchherrscht“. Tradução ligeiramente modificada, grifos de Heidegger.

<sup>32</sup> M. HEIDEGGER, *Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“*, in *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a.M., 2004, p. 306, 310; tr. por., *Posfácio a “O que é metafísica?”*, in *Marcas do caminho*, Petrópolis, 2008, p. 319, 322.

<sup>33</sup> O que caracterizará o sentido próprio de estar ausente de si (*Weg-sein*), como se descreverá na *Fügung* da fundação. Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 301-2; tr. esp., p. 245-46.

síntese, poder-se-ia dizer, em um *próprio* esquecimento do abandono do ser. Nesse modo de propriamente esquecer, atuaria, em modo decisivo, “a tonalidade afetiva condutora da ressonância: o assombro e o receio, mas surgindo, cada vez, da tonalidade afetiva fundamental da retenção”<sup>34</sup>. Se o homem se esquece de esquecer propriamente do ser, isto é, se o pensar não é recordação obrigada, entonada e afinada com o abissal do ser, as suas referências com os entes se tornam experiências de retê-los mediante a violência e o poder arbitrário.

## REFERÊNCIAS

BOUTOT, Alain. *Métaphysique et nihilisme. Le trois paradoxes de l'histoire de l'être*, in *Heideggers Beiträge zur Philosophie (Internationales Kolloquium)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2009, p. 181-91.

HEIDEGGER, Martin. *Nachwort zu: »Was ist die Metaphysik?«*. In *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann, 2004, p. 303-12; tr. por., *Posfácio a “O que é metafísica?”* In *Marcas do caminho*. Tradução de E. P. GIACHINI, E. STEIN. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 315-25.

\_\_\_\_\_. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, GA 45. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1992; tr. it., *Domande Fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*. Tradução de U. M. UGAZIO. Milano: Mursia, 1990.

\_\_\_\_\_. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2003; tr. esp., *Aportes a la Filosofía. Acerca de evento*. Tradução de D. V. PICOTTI C. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006.

\_\_\_\_\_. *Besinnung*, GA 66. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1997; tr. por., *Meditação*. Tradução de M. A. CASANOVA. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Die Überwindung der Metaphysik*, in *Metaphysik und Nihilismus*, GA 67. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1999, p. 3-174; tr. por., *A superação da metafísica*. In *Nietzsche. Metafísica e nihilismo*. Tradução de M. A. CASANOVA. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 14-177.

HERREN, Michel. *Heidegger et l'essence du nihilisme*. In *Heideggers Beiträge zur Philosophie (Internationales Kolloquium)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2009, p. 193-202.

---

<sup>34</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 107; tr. esp., p. 99: „Die Leitstimmung des Anklangs: Schrecken und Scheu, aber entspringend je der Grundstimmung der Verhaltenheit“. Tradução minha, grifos de Heidegger.

O ABANDONO E O ESQUECIMENTO DO SER NOS  
BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE DE M. HEIDEGGER

MAGRIS, Aldo. *I concetti fondamentali dei «Beiträge» di Heidegger*. In *Annuario filosofico*, 8 (1992). Milano, p. 229-68.

SCHÜSSLER, Ingeborg. *Le système et la fugue: deux modes de penser*. In *Heideggers Beiträge zur Philosophie (Internationales Kolloquium)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2009, p. 85-102.

PÖGGELER, Otto. *Heideggers logische Untersuchungen*. In *Martin Heidegger. Innen- und Außenansichten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, p. 75-100.

RUGGENINI, Mario. *L'essenza della tecnica e il nichilismo*. In *Guida a Heidegger*. Roma/Bari: Editori Laterza, 2012, p. 235-76.

VON HERRNANN, Friedrich-Wilhelm. *Effetti e aspettative. Uno sguardo retrospettivo e uno sguardo prospettico sull'Edizione Completa delle opere di Martin Heidegger*. In *Heidegger e 'I problemi fondamentali della fenomenologia. Sulla «seconda metà» di 'Essere e tempo'*. Tradução de C. ESPOSITO. Bari: Levante Editori, 1993, p. 73-89.

\_\_\_\_\_ *Wege ins Ereignis*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1994.

# Terra, mundo e verdade: a obra de arte como uma ponte entre Hölderlin e Heidegger

**Solange Aparecida de Campos Costa**

*Universidade Estadual do Piauí*

Heidegger é seguramente um dos pensadores fundamentais do século XX, quer pela recolocação do problema do ser e pela refundação da ontologia, quer pela importância que atribui ao conhecimento da tradição filosófica e cultural.

Os trabalhos sobre o pensamento heideggeriano normalmente investigam sua obra *Ser e Tempo*, considerada o pilar do método fenomenológico e hermenêutico. No entanto, a concepção de verdade que o autor possuía até os textos de 1929, na qual se inclui *Ser e Tempo*, passa por uma renovação, pensada em fase inicial nessas primeiras obras, mas que só chegará à fala no texto *Sobre a essência da verdade* de 1929. Independentemente da aceitação ou não da divisão que comentadores clássicos da filosofia heideggeriana fazem (como Gianni Vattimo, que a divide em três fases), é consenso que o pensamento de Heidegger sofreu uma mudança ao conceber o esquecimento do ser como própria da tarefa do homem, a estrutura da verdade passa a possibilitar a ocultação não mais como uma falta, um erro do homem, mas como um modo de ser que acontece e é constantemente obliterado.

A inautenticidade do ser-aí, já sempre lançado na decadência da publicidade cotidiana, também encontra seu fundamento na essência da verdade, que traz consigo, de maneira constitutiva,

o ocultamento como possibilitador da abertura, aspecto de que ele se esquece. (...) o “erro” metafísico da entificação do ser, com seu conseqüente esquecimento, referem-se, agora, à própria estrutura da verdade, ao próprio ser enquanto tal. (DUARTE, 2006, p. 226-227)

A partir dessa descoberta Heidegger desenvolverá a concepção de “mundo” e “terra” no texto *A origem da obra de arte*, influenciado por uma visão de verdade que coaduna ocultação e desocultação da essência e que, por natureza, percebe o encobrimento do ser como seu elemento constituidor. A importância que a relação entre o mundo e a terra ganham na sua filosofia, sobretudo quando entende terra como encobrimento necessário para que a verdade seja resguardada, permite que se entenda a obra de arte como modo privilegiado de desvelamento dessa relação e, assim, a investigação pela essência da obra de arte converte-se na análise do fundamento da filosofia heideggeriana. Nesse sentido, este artigo examina a questão da proveniência da arte, como modo privilegiado de acesso à verdade.

Para alcançar esse intento, trato da ligação entre velar e desvelar que a obra de arte expõe na relação terra e mundo, entendendo a terra como elemento fundante, que preserva a proveniência da obra de arte e ao mesmo tempo sustenta a manifestação do mundo.

O aparecer da verdade, que se expõe nessa relação talvez seja fruto das leituras que Heidegger faz de Hölderlin. Assim, investigo uma possível influência hölderliniana na composição do texto *A origem da obra de Arte*, bem como busco entender a relação mundo e terra que se apresenta no texto heideggeriano, sobretudo a formulação que Heidegger trará a sua filosofia na concepção de terra, elemento este fundamental para compreender a verdade. Para tratar desse vínculo entre a filosofia de Heidegger e a poesia de Hölderlin, examino as 4 concepções de terra apresentadas por Haar no livro “o canto da terra”.

Mas antes, vamos abordar um pouco uma compreensão dos termos terra e mundo.

Mundo é todo o conjunto de decisões que estão lançados para o homem desde o seu nascimento. Mundo é a abertura histórica na qual o ser-aí pode ser. A obra instala um mundo, isto é, ela faz-se como clareira aberta para o advento do ente. Então, o mundo não é um objeto

que pode ser tomado *a priori*, mas se realiza, somente, no caminho pelo qual os entes se desvelam. Ele se constitui na ação de torná-los visíveis em determinadas relações. Mundo é um todo de significados no qual os entes se relacionam. Podemos citar, a título de exemplo, algumas tribos isoladas que existem na Amazônia. Essas pessoas mantêm entre si relações que somente fazem sentido em seu mundo, porque ele é totalmente estruturado dentro de uma rede de significações que lhe é própria e para nós desconhecida. O mundo não é o espaço geográfico no qual a tribo habita, mas a atmosfera onde comungam da mesma crença, da mesma língua, do mesmo labor e da mesma compreensão das coisas. Nesse exemplo, o mundo as aproxima enquanto grupo, mas também as diferencia exprimindo em cada um a existência singular.

O mundo é a dimensão espiritual que dá sentido a toda uma comunidade. Dessa maneira, o ente sempre aparece vinculado a um mundo onde sua existência ganha sentido. Mundo não é, portanto, apenas um agregado de coisas. Não é um objeto diante de nós, mas é a ambiência espiritual de um povo, de sua história, de suas crenças e ambições. Mundo é aquele traço no qual os homens estão desde sempre projetados, onde as decisões podem ser tomadas e a história de um povo acontece.

Terra é o abrigo para onde o aberto do mundo se recolhe. Terra é, portanto, em certo sentido, a casa do ser. Se o aberto do mundo não pode se sustentar sempre como abertura, ele se recolhe na terra que o guarda e o protege para que novamente se abra. A terra se configura, desse modo, como o elemento fundante para que o próprio mundo se abra e regresse.

Elaborar terra significa a ação de produzir, mas não como a produção que se faz de uma ferramenta, mas no sentido de revelar, de fazer a matéria em sua essência vir à presença. Ao elaborar terra a obra de arte respeita e ilumina tudo a sua volta e, ao mesmo tempo, preserva sua proveniência.

Vejamos como Haar apresenta os 4 sentidos de terra:

O **primeiro** sentido se atribui “[...] à essência impensada para os gregos da *physis*, a *alétheia*” (HAAR, 1985, p. 122, tradução nossa). Esse significado se refere ao caráter impenetrável da terra, como aquela que guarda em si o aberto do mundo. Heidegger utiliza o exemplo de uma

pedra que pode ser decomposta em vários pedaços. A pedra, o seu “ser pedregoso”, por assim dizer, não desaparece quando a quebramos. Cada pedaço guarda a essência da pedra. Ela se recolhe e não se desgasta em suas partes. Esse recolhimento propiciado pela terra é a forma como arte elabora, expõe e protege o ser no seu aparecer. “Aberta em sua claridade, a Terra somente se mostra como ela mesma ali onde a preservam e guardam como o que é essencialmente indecifrável e que recua diante de qualquer tentativa de apreensão, isto é mantém-se constantemente fechada” (HEIDEGGER, 2010, p. 117). A terra tem de se manter indecifrável para a origem, a verdade ser mantida em segurança, nela tudo que aparece no aberto do mundo se protege e se resguarda.

Enquanto a obra funda a possibilidade de deixar-ser através do mundo, ela também recolhe a obra da matéria e a abriga na terra, portanto, a terra se constitui como plena possibilidade do ente, como lugar do ente na totalidade. Assim, a terra resguarda a totalidade do ser-obra da obra. Ela se faz como aquele limite que não se ultrapassa, o que não aparece. A terra constitui o mistério do ente na totalidade que permanece imperscrutável, por exemplo: observando o sol, sente-se o calor que ele produz, vê-se a claridade que dele emana; sabe-se que ele ilumina, mas o “iluminar” não se faz apreensível, continua impenetrável repousando num mistério. Esse fechar-se, ocultar-se, é próprio da terra, na medida em que ela resguarda a totalidade do ente deixando aparecer no aberto do mundo o ente como algo determinado. O resguardar próprio da terra não é uma privação, ou seja, a terra não oculta algo que pode vir a ser desvendado, mas deixa o mundo aparecer pela via do recolhimento (terra) que é a única forma possível desse aparecer. Assim, o fechar-se da terra é um modo de proporcionar um caráter sempre renovado da obra e, sempre de novo, fazer renascer o mundo.

A obra ao produzir terra deixa algo ser para o recolhimento de todas as suas possibilidades. Assim, a obra na terra mantém o que se presentifica com a própria ocultação, ao modo do recolhimento — o sol continua a iluminar, ainda que esse iluminar não se torne apreensível, pois o iluminar só é possível no seu retirar-se à compreensão.

Desse modo, mundo e terra se relacionam por uma disputa, o mundo como um constante abrir de vias e relações de uma comunidade e terra como o abrigo da essência, que almeja conter em si o aberto

do mundo. Esses dois elementos só se mantêm na contraposição recíproca, é na tensão entre terra e mundo que a obra nasce. A obra, então, deixa ver a disputa de terra e mundo e nela a verdade aparece enquanto luta incessante entre esses polos discordantes, mas complementares.

Ainda que mundo e terra mantenham uma oposição fundamental, um como abertura, o outro como recolhimento, é essa contraposição que garante a existência mútua. Mundo e terra são diferentes, contudo se mantêm pela harmonia que criam em obra. São opostos que guardam um vínculo originário. Assim sendo, essa relação advém de um combate, pois um almeja sobrepujar o outro; o mundo como pura abertura não admite a terra, embora tenha as raízes nela. A terra deseja fechar em si também o aberto do mundo. Da luta entre mundo e terra provém a força da autoafirmação de cada um, dando vazão à obra de arte.

Mundo e terra conservam uma ligação necessária, pois pelo duelo que devém da sua relação, um leva o outro a conquistar a força da sua autenticidade, isto é, no embate um impele o outro a ser si mesmo, a ultrapassar tudo que impede a obtenção de sua natureza.

Então, para que a arte surja, é preciso o movimento de embate contínuo entre contrários, entre terra e o mundo, o qual esboçam um parentesco com toda cisão originária: como homem e deus, próprio e estranho, por exemplo. A tentativa de um desses polos de se assenhorar completamente do movimento acabaria por levá-los à estagnação. Contudo, cada princípio parece constantemente querer se sobressair ao outro. Essa relação de contraposição revela que quando um elemento se intensifica, o outro se retira apenas momentaneamente, pois é através da queda de um que o outro aparece em seu vigor próprio, sem, no entanto, ocorrer o aniquilamento pleno de qualquer um dos dois. De modo muito semelhante dirá Hölderlin (1994, p. 119) numa carta a Isaak von Sinclair de 24 dez. 1798:

Todo produto, todo efeito resulta do subjetivo e do objetivo, do particular e do universal precisamente porque, no produto, o particular nunca pode se distinguir inteiramente do todo. Por isso, torna-se claro como todo particular pertence intimamente ao todo e como ambos constituem uma única totalidade viva a qual, na verdade, está sempre de novo a individualizar-se e

a consistir em partes pronunciadamente independentes mas, também, íntima e eternamente ligadas. Decerto, a partir de cada ponto de vista finito, uma das forças do todo, em sua independência, deve predominar, embora ela só possa ser considerada de forma temporária e num certo grau.

O movimento, desse ponto de vista, se autossustenta. Desse modo, a natureza guarda sempre um certo mistério que incita o sempre renovado movimento do próprio para o outro e vice-versa. O fundo originário de cada existente não pode aparecer, segundo essa concepção, senão pela intermediação do outro, do seu oposto necessário, que acontece na obra de arte pela relação entre mundo e terra.

Essa relação de contraposição necessária entre terra e mundo é esboçado também por Hölderlin (1999, p. 336), no poema “Natureza e a Arte ou Saturno e Júpiter”, escrito em 1801:

Pra baixo pois! Ou não te envergonhes da gratidão!  
E se queres ficar, serve ao mais velho  
E, concede-lhe que antes de todos,  
Deuses e homens, o poeta o nomeie!

Nesse poema Hölderlin comenta também a deposição de Saturno (Cronos) por seu filho Júpiter (Zeus)<sup>1</sup> e afirma a necessidade de respeito ao mais velho. Júpiter deve se manter no governo (perseverar no tempo), honrar seu pai (enquanto criador do tempo). Conforme Rühle (2002, p. 140, tradução nossa): “A ode (...) de Hölderlin trata o deus das leis e da figuração formal [Júpiter] como o filho do tempo e exige desse deus que ele sirva ao mais velho, o pai Cronos, como origem do tempo.”

A relação entre natureza e arte fica subentendida na referência entre o deus Saturno, titã, força originária da natureza divina anterior e produtor de Júpiter, representante da figuração e da forma, da arte, que a natureza tornou possível. Observa-se no poema de Hölderlin essa ligação intrínseca, tempestuosa e necessária, entre Saturno e Júpiter (que também possuem o vínculo natural de parentesco), natureza

---

<sup>1</sup> Surge daí a guerra entre titãs liderados por Cronos e os deuses do Olimpo liderados por Júpiter, que ficaria conhecida como titanomaquia. Júpiter conseguiu vencer Saturno e passou a dominar o universo. Essa guerra, a gênese dos deuses e a origem do mundo são descritas na obra *Teogonia* de Hesíodo (2013).

e arte, permanência e transitoriedade que remonta a ligação entre o poeta dilacerado pela cisão do seu mundo na poesia, que é a arte em sua forma mais plena, surgida do embate mundo e terra.

De modo semelhante, no combate de terra e mundo, um se funda no e pelo outro, e deste mútuo fundar-se surge à obra. A obra, ao instalar um mundo e elaborar terra, faz nascer o confronto entre eles; é ela que instaura esse entrave e nele vige a essência da obra “O ser-obra da obra consiste no disputar da disputa entre Mundo e Terra. Porque a disputa alcança a sua magnitude na simplicidade da intimidade, por isso, a **unidade** [grifo nosso] da obra acontece no disputar da disputa.” (HEIDEGGER, 2010, p. 123). Então o que a disputa cria é a unidade entre mundo e terra e dessa unidade divergente a verdade aparece e o ente no ser é descoberto. Nesta relação consiste a excelência da obra, em manifestar e sustentar o desvelamento da verdade na beleza de sua plenitude. No entanto, o confronto entre mundo e terra não é o mesmo que entre clareira e velamento. Na verdade é na clareira que o mundo se abre e também nela que a terra repousa e guarda o aberto do mundo. O velamento é o oposto da clareira, é a parte encoberta pelas árvores, é a dissimulação e a errância na qual o homem perambula. Ao velamento também corresponde tudo aquilo que não foi decidido, escolhido e vivenciado pelo mundo na sua abertura.

Ao aberto pertencem Mundo e Terra. Mas o Mundo não é simplesmente o aberto que corresponde à clareira e a Terra não é o fechado que corresponde ao velamento. O Mundo é muito mais a clareira das vias das indicações essenciais, às quais se conforma todo o decidir. No entanto, cada decisão se fundamenta num não-dominado, encoberto, equivocado, senão não seria nunca decisão. A Terra não é simplesmente o fechado, mas, sim, o que se abre como o que se fecha em si. Mundo e Terra são em si, de acordo com sua essência, disputantes e capazes de disputa. Somente como tais eles entram na disputa de clareira e velamento (HEIDEGGER, 2010, p. 139).

Nesse sentido, mundo é aquilo sobre o qual o ser-aí está lançado, na sua abertura todas as decisões e referências estão também presentes, dele o homem extrai suas escolhas e suas dúvidas. Junto ao mundo, em oposição a ele a terra aparece como aquela que quer contê-lo,

não para destruir ou minimizar sua força, mas para salvaguardá-lo. A obra de arte é também um combate entre clareira e velamento. Na clareira é que mundo e terra travam seu combate, no entanto a própria clareira onde esse combate acontece mantém uma relação com o seu oposto, o velamento. O velamento corresponde ao não iluminado pela clareira. O que permanece oculto, ainda a ser desvendado. É o vazio, “o Nada que mal conhecemos” que circunda a clareira e que só por ele a clareira pode ser reconhecida. O velamento é a verdade como *alétheia*, a não-verdade, o homem ainda por acontecer.

A terra possui um **segundo** sentido que é o de natureza. Os elementos da natureza como o sol, a noite, a árvore, a relva, a serpente e a cigarra, por exemplo, são pensados, nesse sentido, sempre em relação a obra humana, ou seja, existe uma harmonia natural entre todos seres, mas é somente pela mediação humana que essa natureza aparece. Segundo essa acepção, o homem, ao fundar sua morada sobre a terra, deixa que a natureza apareça segundo sua essência. “A Terra é a que não sendo forçada a nada é sem esforço e infatigável. Sobre a Terra e nela o homem histórico fundamenta seu morar no mundo” (HEIDEGGER, 2010, p. 115).

A terra, nesse contexto, se refere ao que comumente chamamos por natureza, mas essa natureza não tem uma existência completamente autônoma. Não se resume apenas, por exemplo; a árvore, a flor e ao pássaro lá fora, mas ao modo como eles ganham sentido a partir de um mundo estabelecido em relação ao fazer e habitar humano. Assim, a casa, o trabalho, as ferramentas criadas pelo homem os ressaltam e intensificam. Os entes naturais “ocorrem em um mundo e em relação com uma obra humana, em contraste com ela.” (HAAR, 1985, p. 126, tradução nossa). Por isso a terra no templo grego também é composta pelos elementos naturais que a obra ressalta no seu repouso: o vento que passa pelas suas colunas, as montanhas que ganham forma em contraste com a dureza do mármore, entre outros. “O templo revela uma *natureza*, no sentido grego de *physis*, a expansão de todas as coisas, céu, sol, chuva, vento, animais, vegetação, que aparecem em contraste com a obra humana” (HAAR, 2000, p. 86).

Assim a terra, a natureza é sempre em relação ao homem e ao modo como ele habita seu mundo. Os argumentos dos pensadores

originários como Heráclito, Parmênides e Anaximandro, por exemplo, também podem ser interpretados como *physis* nesse sentido.<sup>2</sup> Os elementos naturais (o *apeíron* de Anaximandro, por exemplo) aparecem e são ordenados, portanto nesse mundo no qual o destino do homem está lançado.

O que diz então a palavra *physis*? Evoca o que sai ou brota de dentro de si mesmo (por exemplo, o brotar de uma rosa), o desabrochar que se abre, o que nesse desprejar-se se manifesta e nele se retém e permanece; em síntese, o vigor dominante daquilo que brota e permanece. Lexicamente, “*phyein*” significa crescer, fazer crescer. (...) A *physis* é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável. (HEIDEGGER, 1969, p. 44-45).

Assim, embora a natureza seja esse brotar espontâneo, é graças ao ser mesmo, à essência das coisas que esse brotar se patentiza, por isso, foi antes pelo caminho do pensamento que a natureza aparece no seu desabrochar para Tales e Heráclito, por exemplo. Isso não equivale a dizer que a *physis* é mediada pelo pensamento, submetida a ele, mas que o próprio fenômeno natural: o sol, o fogo, vento, entre outros, só se desvelam para nós numa experiência originária, dada pelo pensar, pela poesia e pela própria obra de arte. A natureza, a *physis*, é então esse operar, trazer para a vigência, aquilo que é vigente, o próprio ser mesmo. Esse fazer acontece pela compreensão de ser dada pelo pensar e de modo especial, pela obra de arte que são o modo de apreender essa vigência originária. “*Physis* significa, portanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a história humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, finalmente e em primeiro lugar os próprios deuses, submetidos ao Destino” (HEIDEGGER, 1969, p. 45).

Então, a natureza é esse soerguimento das coisas, mas que só se revela pela relação com um mundo histórico e constituído pelo homem. “(...) nunca a Natureza se encontra separada do destino do ho-

<sup>2</sup> Para aprofundar a compreensão desse sentido de terra a partir dessa noção de natureza vinculada a *physis* sugerimos a leitura do texto “Elucidações acerca da conferência de Heidegger *A origem da arte e a destinação do pensamento*” de Walter Biemel. Nesse texto Biemel discute as questões apresentadas por Heidegger numa conferência de 1967, sendo que a primeira seção é toda dedicada a compreender a noção de *physis* (BIEMEL, 1996).

mem, ela é uma imensa semiologia” (LENOBLE, 1990, p. 44)<sup>3</sup>. Embora o homem não produza a natureza, ela está aí, erguendo-se e fechando-se sobre si mesma, ela é na sua abertura. Graças ao espaço concedido pela obra, junto ao templo, os elementos naturais como os pássaros, as flores, as nuvens aparecem.

O **terceiro** sentido de terra nasce na obra de arte. Ele concerne ao material da obra, mas não mais naquele sentido matéria-forma abandonado inicialmente ao definir o caráter de coisa. A matéria que se fala aqui, representa a essência na qual repousa cada um dos elementos usados na criação da obra de arte, isso permite a eterna novidade da arte como som, palavra, cor, madeira ou vidro, por exemplo.

A obra mostra a terra: a pedra, a madeira, as cores, mas também os sons da música ou da língua, como tais; mas, ao fazê-lo, ela não explora a terra como uma matéria submetida a uma forma. Ao contrário do utensílio, cujo o material não se faz notar, desaparece na utilidade, a obra faz ressaltar expressamente sua própria dimensão terrestre (HAAR, 2000, p. 90).

A terra, dirá Haar em outro texto, é uma “determinação trans-epocal”, ou seja, é o que permanece mesmo que o mundo ao qual a obra faz referência tenha desaparecido. Mesmo que a obra seja levada de seu lugar originário, mesmo que o tempo ao qual ela tenha ligação não exista mais, mesmo sendo exposta num museu ou simplesmente usada como mero adorno numa casa, ainda assim ela consegue se estabelecer como manifestação da verdade pelo caráter material recolhido na terra. A terra, nesse sentido transcende o espaço da obra, transcende a própria reflexão heideggeriana e faz-se unicamente como lugar próprio da verdade, de forma única e inesgotável. Por isso ela ultrapassa sua época, porque excede a própria ideia de tempo.

O curioso é que a obra usa a materialidade de que é feita, sua forma, para causar esse impacto (que transcende espaço e tempo), algo que parece a primeira vista tão exterior e inferior ao caráter próprio da obra. Pela materialidade a obra também se recolhe na terra. A cor do quadro, a dureza do mármore, a delicadeza dos sons, por exemplo, são

<sup>3</sup> Aqui vale frisar que embora Robert Lenoble tenha um objetivo diferente do que temos ao tratarmos da noção de natureza sua obra *História da Idéia de Natureza* é fundamental para compreender como se dá o desenvolvimento dessa questão ao longo do tempo na própria filosofia.

formas de expressar a verdade do ser. A verdade se apossa da arte para aparecer a partir de um ente determinado, por isso toda obra é necessariamente expressão do belo, não por representar algo belo, mas por constituição própria, por ser manifestação da verdade a obra é revelação da beleza. O belo é a verdade mesma que aparece na arte, não é, portanto, casual que Heidegger no posfácio que escreve para a *Origem da obra de arte* afirme essa noção de verdade ligada à beleza:

A verdade é o desvelamento do [ente] enquanto [ente]. A verdade é a verdade do ser. A beleza não aparece junto desta verdade. Quando a verdade se põe na obra, ela aparece. O aparecer é – como este ser da verdade na obra e como obra – a beleza. Assim, o belo pertence ao acontecer-se apropriante da verdade. Não é somente relativo ao gosto e pura e simplesmente como objeto dele. O belo reside na forma, mas apenas pelo fato de que a forma um dia se iluminou a partir do ser como a entidade do [ente] (HEIDEGGER, 2010, p. 207).

Esse acontecer apropriante é entendido aqui como tarefa de toda arte. O homem deve estar preparado para esse acontecer, que se coloque a sua ausculta, que assuma a tarefa que lhe cabe é o seu dever e seu destino.

A importância da arte não se resume a sua relevância para a Estética ou Filosofia da Arte, nem a sua capacidade de representar o nosso mundo e suas idiossincrasias. A sua importância é ontológica, ela se refere ao ser, a capacidade de ser pura fruição da verdade e o mais interessante é que a arte não precisa de justificativa, pois não serve, em última instância, a nenhuma causa, não possui uma utilidade prática, nem teórica imediata. A arte serve a si mesma, ou seja, a verdade, nisso reside a sua beleza, na sua extrema generosidade em, mesmo sem finalidade nenhuma, continuar abrindo a verdade através da luta entre mundo e terra. Se por um lado, o apetrecho, o utensílio, possui uma utilidade, é produzido desde o início visando determinadas ações como cortar, amassar, moer, etc. Por outro lado, a arte é inútil, sem ela as coisas continuariam existindo e a vida continuaria passando e, no entanto, que tediosa seria a realidade sem sua presença.

Pois bem, este movimento que a arte retoma - gênese ou o movimento - vida - é espontâneo. E espontâneo, vimos também, está dizendo gratuito, desde nada, por causa de nada ou graças a nada. Enfim, de graça, à toa! E isso define a natureza, a essência da arte: ela é de graça, à toa, inútil! Sem porquê, sem para quê. Ou seja, não há nada fora da arte - fora do destino de cumprimento e de promoção de gênese, de procriação - que justifique a arte, que seja seu sentido ou propósito. A arte, assim como a vida, é por nada e para nada, entenda-se, nada fora, além ou aquém da própria vida. Na verdade, a arte é tão-só a alegria de participação da vida nela mesma ou com ela própria. No homem e só no homem, desde que nele se faz, se dá a necessidade do ver, a vida, no ver, graças ao ver-participar, como que coincide com ela própria. Esse lugar privilegiado, essa hora maior, esse ponto de interseção ou ainda este um integrador - a uma só solidão! - é a arte (FOGEL, 2005, p.11-12).

Esse dar-se gratuito da arte garante ao homem uma abertura privilegiada da verdade, só por ele e para ele é que a arte se dá. Fogel diz “ela é de graça, à toa”. A graça pode aí ser entendida de duas maneiras: pela alegria que ela proporciona ao permitir ao homem a unidade com o ser, ou seja, a alegria do encontro com o seu destino, mas também, a graça é a benção, o reencontro com o sagrado. A arte é de graça, um presente que consagra a relação entre deuses e homens, portanto, seu inútil é mais do que necessário, é fundamental.

O **último** sentido de terra apresentado por Haar é o que mais aproxima a compreensão heideggeriana dos textos de Hölderlin. Terra pode ser entendida como solo natal. Essa noção que aparece nas palavras *heimatlicher Grund* se refere à noção de pertencimento, de enraizamento que liga o homem a sua origem. Solo natal significa pátria, não no sentido de um lugar específico do nascimento, mas na concepção de morada verdadeira, onde é possível se sentir em casa (*chez soi*).

O natal não é nem patriótico ou político, nem puramente geográfico ou vinculado unicamente a um lugar encantador: ele é a “casa” [*chez soi*] que, apesar de ser espontaneamente dada, requer ainda a escolha, a adoção. Toda verdadeira pátria é adotiva. (...), mas como resultado de uma aliança, aquela precisamente

da “natureza” - que é dada por nascimento - e a “história”, que resulta tanto da escolha quanto do destino (HAAR, 1985, p.132, tradução nossa).

Para Hölderlin desde seus primeiros textos como Hipérion se torna cara a ideia de pátria. Para ele a pátria é o solo natal, a origem. O que se explica, de certa forma como conceito de pátrio [*vaterländlich*]<sup>4</sup>, ou seja, a natureza própria de um povo. Ele constitui a essência, seu solo nativo. O elemento que nos aproxima dos deuses e do destino. Por isso a contraposição entre pátrio e estranho torna-se necessária para compreender as poesias de Hölderlin. Na verdade, essa relação paradoxal na obra do poeta, que aparece em suas elegias e também em seus ensaios, se assemelha aquilo que Heidegger mais tarde irá esboçar na relação terra e mundo.

Se para o poeta o vínculo entre pátrio e estranho, orgânico e aórgico, próximo e distante, signo e insignificante (elementos constantemente abordados por Hölderlin<sup>5</sup>), reverbera e mantém pelo seu embate a gênese de tudo que é criador, e de toda arte; para Heidegger a relação de terra e mundo, em seu combate contínuo é que manifestam a unidade própria da vida, na relação entre ser e ente. A partir disso, é

---

4 A palavra pátrio tem a mesma origem de pai (*pater, patris*), e se refere, no pensamento hölderliano, à terra-pátria, o solo da origem, do nascimento. *Pátrio* define para o poeta, ao mesmo tempo que a relação de descendência e vínculo paterno, também a ligação com a terra da origem, com a *physis*. Muito mais que um lugar específico, o conceito de pátrio refere-se a uma ideia, ao sentimento de pertença ao solo, à natureza, que a palavra evoca.

5 Os texto hölderlinianos apontam para uma concepção de arte que privilegia a luta constante entre o próprio e o estranho como um modo constitutivo de sua manifestação. A própria relação entre arte e natureza advém dessa paradoxal “contraposição harmônica”. Sobre esse tema afirmará Hölderlin (1994, p. 82) no “Fundamento para Empédocles”: “Na pureza da vida, arte e natureza só podem se contrapor harmonicamente. A arte é a florescência, a plenitude da natureza. A natureza só se torna divina pela ligação com a arte, em espécie distinta mas harmônica”. Portanto, a alternância entre esses elementos manifestam a própria essência da natureza. No entanto, no fundo, essa aparente oposição antes denuncia uma unidade mais originária (“harmônica”) que liga tudo na natureza. É ela que sustenta e instiga todas as contraposições (o múltiplo que é unidade). É ela que aparece na obra de arte, o ente no ser, ou seja, a própria verdade. Nesse sentido, compreender e aceitar as discordâncias que a realidade comporta e esperar o reencontro com a unidade, esses são os legados de Hipérion. Enfatizam-no as falas finais da obra: “As dissonâncias do mundo são como a discórdia dos amantes. A reconciliação está latente na disputa e tudo que se separou volta a se encontrar. As artérias se separam e retornam ao coração, e a vida una eterna e fervorosa é tudo” (Hölderlin, 2003, p. 166).

possível perceber um elo entre a filosofia heideggeriana e os textos de Hölderlin,

No entanto, mais do que uma mera aproximação há entre Hölderlin e Heidegger uma afinidade do próprio processo do pensar. Hölderlin quer, tanto em suas poesias como em seus ensaios, tratar da ideia de pátrio e estranho como elementos criadores. Para o poeta o próprio de cada indivíduo está para além dessa individualidade, está também no todo. Mas como abandonar a contingência e adentrar a universalidade? Eis novamente o paradoxo que persegue não apenas a poesia hölderliniana, mas o próprio pensar filosófico desde o seu início.

Esse paradoxo em seu exemplo mais famoso nos textos hölderlinianos se encontra num pequeno texto intitulado “O significado da tragédia”. Vejamos o que afirma o poeta:

O significado das tragédias se deixa conceber mais facilmente no paradoxo. Na medida em que toda capacidade é justa e igualmente partilhada, tudo o que é original manifesta-se não na sua força originária, mas, sobretudo, em sua fraqueza, de forma que a luz da vida e o aparecimento pertencem, própria e oportunamente, à fraqueza de cada todo. No trágico, o signo é, em si mesmo, insignificante, ineficaz, ao passo que o originário surge imediatamente. Em sentido próprio, o originário pode apenas aparecer em sua fraqueza. É quando o signo se coloca em sua insignificância = 0 que o originário, o fundo velado de toda a natureza, pode-se apresentar. Quando em sua doação mais fraca, a natureza se apresenta com propriedade, então o signo é = 0 quando se apresenta em sua doação mais forte” (Hölderlin, 1994. p. 63).

Segundo Hölderlin o trágico como toda arte se mantém pelo paradoxo, pela relação de contraposição em que a natureza, a força originária de todo existente só pode aparecer através de sua fraqueza (de um signo = individual, mortal), como dirá o próprio Hölderlin logo em seguida. Então, compreende-se que o trágico emerge de uma relação paradoxal, para sustentar seu surgimento se faz necessária a mediação pelo outro.

Novamente temos aqui a relação dialética e paradoxal originária que caracteriza a tragédia e não só ela, mas a própria existência humana. Dialética, porque se manifesta por intermédio de elementos opostos, tais

como felicidade e decadência (do herói trágico), por exemplo. Paradoxal porque a oposição intrínseca ao gênero trágico, como a sublinhada anteriormente, somente aparece mediante uma outra oposição mais radical; ou seja, a dialética do trágico só se torna inteligível pela intercessão de um outro elemento que torne essa relação apreensível.

Desse modo, Hölderlin sublinha que a tragédia no seu conceito puro, isto é, na sua vigência plena, enquanto apropriação total do trágico, é inapreensível e portanto irrealizável numa forma única e definida. Para Hölderlin não é possível compreender totalmente o sentido do trágico, mesmo porque ele está em constante movimento e mudança, e o homem em sua condição finita e determinada não pode apreendê-lo totalmente. Se o trágico congrega em sua essência as relações dialéticas da própria existência humana (e também sua relação com o divino) então ele trata de algo fundamental que não se esgota completamente numa expressão temporal, singular e fragmentária, como uma representação trágica, como também numa única forma artística: uma poesia, uma escultura, uma música, um texto, por exemplo.

No entanto, a tragédia parece a Hölderlin uma arte mais próxima de realizar o equilíbrio desses opostos, por ser formalmente mais adequada, isto é, por dar expressão ao inexplicável e indizível – à morte e à impotência, por exemplo.

Como o trágico – enquanto força originária e impulso fundamental da própria natureza, já que a realidade contém relações trágicas (vida e morte, por exemplo) – não pode ser apreendido em sua magnitude, necessita de uma mediação, de uma forma que torne a sua ‘aparicação’ identificável e inteligível. O homem não consegue apreender toda a intrincada dialética que compõe o trágico, porque o trágico trabalha com elementos absolutos e o homem só consegue apreender o singular e determinado. A intensidade e força do originário, do trágico da própria existência humana transcendem a capacidade humana e necessitam, portanto, de uma forma estabelecida que seja compreensível para o homem. Essa é a fraqueza de que fala Hölderlin (signo = 0): o trágico pode ser representado por formas determinadas pelas limitações humanas, pois a força original, em si mesma, não lhe é reconhecível. Esse é o “signo insignificante”; insignificante não quer dizer sem importância, mas aquele cuja importância não pode se tornar

significável, ou seja reconhecida. É insignificante porque não há signo, representação que dê conta de sua totalidade.

Pode-se afirmar, portanto, que para Hölderlin a arte, e mais propriamente a arte trágica, surge como aproximação à natureza por um símile. A tragédia expõe o embate essencial entre o indivíduo e o todo. Só que, como não se faz possível apreender plenamente esse processo, ela transpõe partes dele através de uma representação. Portanto, analisar o trágico é uma forma de explorar o fundamento primevo da própria natureza, tal como se dá na relação mais originária entre mundo e terra na obra de arte ou na confluência entre ser e ente no pensamento para Heidegger.

Essa definição da arte como paradoxo aparece em diversos momentos na obra hölderliniana<sup>6</sup>. No ensaio “Sobre o modo de proceder do espírito poético” Hölderlin trabalha essencialmente a necessidade desse paradoxo para a fundação da poesia. Afirma que a vida poética pura não é exprimível, senão através de formas determinadas. Hölderlin (1994, p. 36) descreve a vida poética como:

(...) a mais individual, mais plena, de maneira que as diferentes afinações só se ligam umas às outras onde o puro encontra seu oposto, a saber, no modo do prosseguimento [uma tal forma determinada], ou ainda, como a vida em si mesma, e onde não mais se pode encontrar a vida poética pura.

Então, a vida poética enquanto fruição da própria da natureza, se expressa pelo seu oposto, ou seja, ela se apossa de um ser determinado (o artista, o poeta) e se transfigura em poesia para, assim, poder se manifestar. Novamente temos o paradoxo da força originária (a vida poética/ o trágico) que só consegue se apresentar mediante uma fraqueza originária (uma poesia determinada/ = 0).

As relações paradoxais para definir o trágico e o sagrado em Hölderlin aparecem em Heidegger no movimento de contraposição entre mundo e terra e, se a terra para Heidegger, sobretudo nessa concepção tratada por Haar como solo natal permite uma certa similitude com a ideia de pátria para Hölderlin, fica expresso nela mais do que uma

---

<sup>6</sup> Hölderlin, em outros textos como “O devir no Perecer” (1994, p.74ss.) e o “Fundamento para Empédocles” (1994, p.80ss.), também trabalha essa contraposição necessária (o paradoxo) de forma semelhante à utilizada para definir o trágico.

influência de um no pensamento de outro, mas de uma certa convergência reflexiva que reverbera algo anterior ao próprio pensamento hölderliniano ou heideggeriano, ou seja, a ideia em si mesma, a verdade na obra de arte.

Afirmamos assim que texto heideggeriano e sua novidade ao apresentar o termo terra, mais do que expressão da influência da poesia de Hölderlin, refletem uma nova concepção de verdade que se apresenta na própria obra de arte. Nesse contexto, mundo e terra não são meros elementos fechados, definidos e apresentados n' *A origem da obra de arte*, mas são pulsão originária da própria natureza. Por isso é permitida certa proximidade com Hölderlin, ora o poeta, anteriormente já havia pressentido essa relação ontológica originária nas suas próprias poesias e ensaios.

Enfim, a hipótese originária desse artigo, que antevia uma influência de Hölderlin na filosofia heideggeriana revela antes que ambos, poeta e filósofo, são incitados em seu pensamento pela própria verdade como desvelamento. Então, mais do que definir e interpretar seus textos, nos cabe encontrar neles aquilo de que são portadores: a ideia da obra de arte como desvelamento da verdade. E assim, de posse desse saber, poderemos compreender não apenas os exemplos dos sapatos da camponesa ou do templo – na obra de Heidegger - ou de solo natal e pátria – nas poesias e ensaios de Hölderlin, mas a de toda obra de arte como advento da verdade.

## REFERÊNCIAS

- BIEMEL, Walter. Elucidações acerca da conferência de Heidegger: A origem da arte e a destinação do pensamento. In: *O que nos faz pensar?* Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. N. 10, vol 2, p. 5 – 23, 1996.
- DUARTE, André. Gianni Vattimo, intérprete de Heidegger e da pós-modernidade. In: *ALCEU, Revista de Comunicação, cultura e Política*. PUC, Rio de Janeiro, v.7 - n.13, 2006.
- FOGEL, Gilvan. Arte e vida. In *Revista Eletrônica do Grupo PET*. Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei, Ano I, Número I, janeiro a dezembro de 2005.

HAAR, Michel. *A obra de arte: ensaio sobre a ontologia das obras*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

\_\_\_\_\_. *Le Chant de la terre*. Paris: L' Herne, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de Arte*. Trad. Idalina Azevedo da Silva e Manuel Antônio de Castro São Paulo: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, 2ª ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedras, 2013.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

\_\_\_\_\_. Hölderlin e outros estudos. In: QUINTELA, Paulo. *Obras Completas de Paulo Quintela*. Vols II, III e IV. Lisboa: Calouste Gulbekian. 1999.

\_\_\_\_\_. *Reflexões*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

LENOBLE. Robert. *História da ideia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

RÜHLE, Volker. Tragische Erfahrung und poetische Darstellung des Tragischen [Experiência trágica e representação poética do trágico]. In: KREUZER, Johann org.). *Hölderlin-Handbuch*. Leben - Werk - Wirkung. Stuttgart: Metzler, 2002. p. 138-146.

# A existência em um mundo coisificado: uma abordagem sobre a técnica contemporânea

**André de Sousa Silva**

*Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia*

O presente texto se situa na possibilidade de relação entre dois conceitos de momentos distintos da filosofia de Heidegger, a saber a questão da impessoalidade exposta em sua obra “Ser e Tempo”, e a questão da técnica abordada em suas obras após virada (kehre). Assim, a partir da exposição destes conceitos procura-se delimitar como o mundo atual tomado pelo aparecer da técnica se faz pertinente à impessoalidade do Dasein, que se apresenta como uma dimensão positiva da constituição ontológica do homem, na qual ele de princípio e de ordinário se mantém. Neste sentido a existência nos dias atuais está dominada, entregue à sorte do desvelamento da técnica, velando assim possibilidades mais originárias de compreensão do ser, de si mesmo e também do outro.

## 1 – O IMPESSOAL

A questão do impessoal perpassa toda a analítica existencial proposta por Heidegger em sua obra *Ser e Tempo*. Neste sentido para se compreender a questão do impessoal é necessário conhecer previamente o caminho apontado pelo filósofo em sua analítica.

O questionamento sobre o Ser leva o autor a investigar de forma temática o sentido da palavra ser. Seu questionamento inicial é: Afinal de contas o que compreendemos com a palavra ser? De maneira pro-

pedêutica Heidegger coloca a questão do ser e evidencia que a metafísica tradicional, desde os seus primórdios na Grécia antiga, não investigou de fato o Ser, mas sim o deixou esquecido ao investigar somente os entes que se desvelam enquanto acontecer do Ser.

No entanto, perguntar pelo sentido de Ser pressupõe o “quem” pergunta, ou ainda, o ente que possui a possibilidade de perguntar e compreender. Aquele que pergunta pelo Ser faz parte da problemática suscitada. A partir deste ponto Heidegger inicia sua analítica existencial elaborando o conceito Dasein, que se refere ao ente que possui o caráter da existência. Segundo Heidegger “*a essência do Dasein está em sua existência*”<sup>1</sup>. A existência aponta para as possibilidades de ser deste ente que se diferencia dos entes simplesmente dados. Neste sentido, uma árvore é, contudo não existe. Mas o Dasein é e existe.

O caráter de existência do Dasein aponta para sua condição enquanto ser-no-mundo. Tal colocação se desenrola na analítica existencial por meio de três análises fundamentais. Primeiro o que significa *mundo*. Em seguida *quem* é este ente que é no mundo. E finalmente o que significa este *em* um mundo.

Apresentando o primeiro ponto, a questão do mundo, Heidegger explica que o mundo não é uma res extensa contraposta ao Dasein como algo que ele apreende como objeto. A compreensão do que é o mundo passa invariavelmente pela compreensão da constituição ontológica do Dasein. Assim, “*a ‘mundanidade’ é um conceito ontológico que significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação existencial do Dasein.*”<sup>2</sup> Por este viés a análise do mundo será realizada em função da constituição ontológica do Dasein enquanto ser-no-mundo. Tal colocação não dispensa a necessidade de análise do mundo em outros termos, porém a mundanidade do mundo se referirá, no sentido ontológico, às estruturas de ser-no-mundo do Dasein.

Partindo do pressuposto que somente possui mundo aquele ente que possui o caráter da existência, a analítica prepara o caminho para a investigação de *quem* é este ente que é-no-mundo.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2011. P. 85

<sup>2</sup> Ibidem. P. 111

O Dasein se relaciona com os outros entes que se apresentam através de seu mundo circundante. O mundo mais próximo do Dasein é o seu cotidiano. A partir dele o Dasein compreende os entes que lhe vem ao encontro, ao ocupar-se com eles. Eles podem ser compreendidos pelo Dasein como entes simplesmente dados, ou ainda, como o que está à mão. Nesta ocupação cotidiana, em geral, o Dasein existe sob a forma do impessoal. Compreendendo suas possibilidades intramundanas, não a partir de si mesmo, mas da maneira como todo mundo as compreende, ou seja, impessoalmente. Segundo Heidegger no modo de ser do impessoal *“todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo.”*<sup>3</sup> Desta maneira a pergunta pelo *quem* no cotidiano do Dasein é respondida como ninguém. Para se compreender com maior clareza o que vem a ser o impessoal é necessário entender as dimensões de estar-lançado e de decadência, o que leva a analítica a investigar o *em*, do ser-no-mundo.

A relação entre o Dasein e o mundo é abordada a partir do ser-em enquanto tal. Segundo Heidegger ser-em não é uma justaposição de entes, ou a colocação de um ente (Dasein), dentro de outro ente (mundo). A relação entre Dasein e mundo se funda nas estruturas do ser-em no sentido de habitar. Com efeito, ser-em refere-se ao ente que possui o caráter de ser-no-mundo, pois ser-em não significa uma relação espacial entre entes, mas uma relação de ser-junto, de habitar o mundo. Assim, *“o ser-em é a expressão formal e existencial do ser do Dasein que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.”*<sup>4</sup> A partir do ser-em apresenta-se a facticidade do ser-no-mundo.

### 1.1– Três dimensões estruturais do ser-em enquanto tal.

Heidegger no quinto capítulo de Ser e Tempo expõe a constituição existencial do Da do Dasein. Tal constituição evidencia o ser-em enquanto tal e delimita as dimensões do ser-em, a saber, a disposição ou tonalidade afetiva §29, a compreensão §31 e a linguagem, ou ainda, a fala § 34.

A disposição afetiva é a forma com a qual o Dasein se sente no mundo. As diversificadas expressões da disposição afetiva são denominadas por Heidegger de *Stimmung*. Os sentimentos ou a tonalidade

<sup>3</sup> Ibidem. P. 185

<sup>4</sup> Ibidem. P. 100

de afetiva é a ressonância do mundo no Dasein. A partir do sentir o Dasein se abre para acolher a realidade, pois é a partir da tonalidade afetiva que se pode apontar para algo no mundo. Como colocado por Heidegger *“os sentidos só podem ser estimulados, só é possível ter sensibilidade, de maneira que o estimulante se mostra na afecção.”*<sup>5</sup>

Longe de fazer uma psicologia dos sentimentos Heidegger aponta que *“a disposição é um modo básico em que o Dasein é o seu Da.”*<sup>6</sup> A partir deste modo básico o Dasein acolhe aquilo que já se abre em sua existência.

Outra dimensão constitutiva do ser-em analisada por Heidegger é o compreender. Todo compreender já se inicia afetado por uma disposição afetiva. Como colocado anteriormente, somente a partir da abertura do Dasein, ou ainda, a partir de sua disposição afetiva que este pode se voltar para algo. Assim o compreender é uma estrutura ontológica originária do Dasein que fundamenta toda a compreensão do sentido do mundo e de seu próprio ser. A partir da compreensão o Dasein compreende o sentido daquilo que se apresenta no seu mundo circundante como o que está a vista e o que está à mão. Também a partir da compreensão o Dasein se compreende em seu ser, compreendendo também suas possibilidades a partir de sua facticidade.

A compreensão de suas possibilidades se revela no projeto. *“O projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser fático. (...) Na medida em que é, o Dasein já sempre se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de suas possibilidades.”*<sup>7</sup>

No compreender o Dasein sempre se compreende a partir de sua facticidade. Esta estrutura originária revela ao Dasein suas possibilidades de poder-ser e revela a quantas anda sua própria existência. Não se trata porém de ser apenas uma projeção do futuro, mas sim toda a compreensão de possibilidades de sua própria existência a partir de sua facticidade. Neste sentido o compreender se revela como uma dimensão originária do Dasein que projeta suas possibilidades de ser a partir do que ele mesmo já é, ou seja, a partir de sua auto-compreensão o Dasein é capaz também de compreender suas possibilidades mais originárias.

---

<sup>5</sup> Ibidem. P. 197.

<sup>6</sup> Ibidem. P. 199.

<sup>7</sup> Ibidem. P. 205.

A dimensão explicitada por Heidegger como a fala se apresenta como a articulação do sentido em modo derivado da interpretação. A partir do compreender o Dasein é capaz de captar o sentido da realidade e assim interpretar o seu mundo circundante. A partir da articulação desta interpretação se apresenta o enunciado. As análises feitas por Heidegger sobre o enunciado levam a uma das compreensões deste termo como comunicação. A partir da comunicação se chega ao dizer e pronunciar, estes termos apontam para a análise da linguagem.

No parágrafo 34 de *Ser e Tempo* Heidegger coloca: “O fundamento ontológico-existencial da linguagem é a fala. (...) Do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender.”<sup>8</sup> Assim a fala se apresenta como uma das dimensões essenciais do ser-emquanto tal. A partir disto a linguagem é aquilo que se pronuncia na fala. As palavras neste sentido, são como objetos dados à mão que são articulados no pronunciar da fala. A fala enquanto comunicação evidencia o ser-com, pois toda comunicação se dirige a alguém. Assim a linguagem que é articulada e pronunciada a partir da fala se apresenta como uma totalidade de sentidos compartilhada a partir do ser-com.

As três dimensões apresentadas acima compõem o Da do Dasein. Assim o Da se apresenta como um *compreender afetado e articulado pela fala*. Estas dimensões ontológicas a princípio são analisadas por Heidegger como estruturas essenciais. Contudo a forma com a qual estas dimensões se apresentam no quotidiano revelam que de início e de ordinário o Dasein existe a partir da tranquilização do impessoal, assim decaindo no mundo.

O termo impessoal não deve aqui ser entendido como uma negatividade do ser do Dasein, por outro lado, “o impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence a constituição positiva do Dasein.”<sup>9</sup> Como sendo uma constituição positiva do modo de ser do Dasein o impessoal se apresenta como a diluição do ser próprio do Dasein que está imerso no ser-com. Assim o impessoal retira do Dasein o encargo de sua própria existência e de seu próprio projeto. No domínio do impessoal o Dasein é ninguém, mas é todo mundo. Esta forma originária de ser no cotidiano é analisada profundamente e amplamente por Heidegger a partir da tendência do Dasein ao decaimento. Os modos-de-ser

<sup>8</sup> Ibidem. P. 223

<sup>9</sup> Ibidem. P. 186

específicos do cotidiano que está entregue ao impessoal são analisados nos parágrafos 35, 36 e 37 de *“Ser e Tempo”*.

## 1.2 – Os modos-de-ser no cotidiano como decaimento

O decaimento é um fenômeno que se apresenta com uma tendência do Dasein. A partir de sua existência o Dasein pode ser propriamente ele mesmo, ou pode ser imprópriamente como todo mundo. A tendência de se compreender a partir da publicidade do impessoal no cotidiano é denominada como decaimento.

Decadência e impessoalidade, contudo, não são termos para indicar o vazio da existência cotidiana e usados com o intuito de conscientizar o Dasein singular da necessidade de escapar o quanto antes de uma situação em si nefasta. Ao contrário, decadência e impessoalidade são termos que designam aqui a sedimentação de uma compreensão de ser específica (de uma ontologia) em uma visão de mundo determinada<sup>10</sup>.

Desta maneira o decaimento não deve ser pensado como uma negatividade do Dasein, mas antes como uma tendência do modo-de-ser no cotidiano. O Dasein decaído no mundo esquiva-se de si mesmo e de suas próprias possibilidades mais próprias e assume sua compreensão e suas possibilidades de modo impessoal. Assim, *“o Dasein decai no mundo fático e encontra em uma tal decadência um ocultamento de seu caráter de poder-ser.”*<sup>11</sup> A partir disto Heidegger em sua analítica observa os modos-de-ser do Dasein no decaimento que são, a saber, a falação §35, a curiosidade §36 e a ambiguidade §37.

O que anteriormente se denominou como a fala, sendo esta uma estrutura existencial do Dasein tão originária quanto à disposição e o compreender, agora se demonstra no modo cotidiano, de início e de ordinário como falatório. Na fala há a comunicação que articula o sentido compreendido e comunica a outro e evidencia o ser-com os outros. Contudo na falação não há uma compreensão própria do Dasein, mas sim a mera repetição do que já foi dito. A partir dessa compreensão mediana de mundo o Dasein aprende, mas esta mesma compreensão de mundo encerra a compreensão do Dasein mais própria. Assim este modo-de-ser constitui-se em:

<sup>10</sup> CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2010. P. 105

<sup>11</sup> *Ibidem*. P. 124

Repetir e passar adiante a fala. O falado na falação arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo um caráter autoritário. As coisas são assim como são porque é assim que delas (impessoalmente) se fala. Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez.<sup>12</sup>

No decaimento o Dasein prende-se nesta compreensão de mundo cotidiana demonstrada como falação. Este modo-de-ser apresenta-se não somente no que é dito, mas também a partir do que é lido e repassado a partir de um texto. A compreensão daquilo que é lido não alcança a compreensão do autor, e ao ser passado pela falação não há uma compreensão, mas sim a assimilação de sentido. Quotidianamente o Dasein se fecha em uma compreensão mediana dada pela falação. Neste sentido perde-se o nexos entre fala e o falado, encerrando a compreensão apenas na fala sem que haja uma compreensão originário do falado.

Outro modo essencial do Dasein analisado anteriormente foi a compreensão. Na compreensão o Dasein apreende o sentido dos entes intramundanos seja pela forma do que está à vista ou o que está à mão. A totalidade dos entes em sua circunvisão evidencia o seu mundo mais próximo. O modo-de-ser da visão ora analisada a partir da compreensão no cotidiano se apresenta como curiosidade.

A curiosidade trata de trazer à proximidade aquilo que está longe. Contudo este trazer à proximidade não significa uma aproximação no intuito de compreender, mas apenas trazer à proximidade a aparência. Com efeito, a curiosidade se revela como uma incapacidade em demorar-se em compreender. A partir da publicidade do impessoal, ou ainda, no que é dito na falação o Dasein busca sempre algo novo que possa aproximar-se sem demorar e deter-se para compreender. A curiosidade *“busca apenas o novo a fim de, por ele renovada, correr para uma outra novidade”*<sup>13</sup>

A partir da curiosidade evidencia-se também o que é próprio da fuga de si mesmo do Dasein decaído. Ao aproximar aquilo que é legitimado pela impessoal, o Dasein escapa daquilo que está mais próximo. A curiosidade assim, revela a necessidade de se apropriar das aparências daquilo que está longe, trazendo à proximidade apenas e

<sup>12</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.p. 232

<sup>13</sup> Ibidem. P. 236

unicamente esta aparência. Ao passo que aquilo que é mais próximo ao Dasein fica esquecido e não é visto e sequer compreendido.

O terceiro modo-de-ser no cotidiano é uma consequência da falação e da curiosidade. Assim se apresenta o que Heidegger denomina de ambiguidade. Uma vez que o falatório já se pronunciou sobre o que deve ser posto à vista, e a curiosidade já alcançou sem se demorar em sua compreensão, há uma ambiguidade sobre o que de fato foi compreendido em sua abertura própria ou não. Na ambiguidade *“tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi. Ou então parece que não foi quando, no fundo, já foi.”*<sup>14</sup>

Assim a ambiguidade demonstra a compreensão média cotidiana do Dasein. As informações passadas na falação e sua assimilação pela curiosidade fazem com que o Dasein sinta-se seguro de sua compreensão, levando com que a opinião pública chegue a prever o que pode acontecer e ditar os fatos que poderão ocorrer. Contudo, como a falação e a curiosidade não se demoram em uma compreensão autêntica a ambiguidade faz com que tudo que seja previsto ou que de fato venha a acontecer já venham ao mundo como um fato passado. Já discutido, assimilado e ultrapassado.

No mundo atual esta ambiguidade se anuncia de modo claro. A todo instante o fluxo estonteante de informação dá ao Dasein a pretensa sensação de assimilação do que ocorre, quando na verdade não há uma verdadeira compreensão. A rapidez e fluidez das informações revelam que a todo instante uma nova informação aparece, fazendo com que a outra seja vista como velha e ultrapassada.

A ambiguidade não se trata unicamente em ter a pretensa sensação de que está se assimilando a totalidade do mundo, mas também se evidencia no ser-com-os-outros. A ambiguidade revela uma tendência do Dasein em não compreender autenticamente o outro, mas de assimilar o comportamento do outro a partir do que é dito sobre ele. Neste sentido a relação com o outro se reduz ao um vigiar o outro, na tentativa de observar seu comportamento a fim de prever as ações que o outro poderá tomar nesta ou naquela circunstâncias. A ambiguidade não se revela como uma falta de caráter ou como uma qualidade negativa do Dasein. A ambiguidade, em todos os termos apresentados trata de um modo-de-ser positivo do Dasein em seu cotidiano. Este modo-de-

<sup>14</sup> Ibidem. P. 238

-ser facilmente observável nos dias atuais, se revela como uma forma positiva de ser-no-mundo cotidiano que se fecha em uma apreensão mediana da realidade e do outro.

## 2 – A TÉCNICA

Os textos heideggerianos pós 1930 se voltam mais incisivamente sobre a questão sobre o sentido de Ser em seu doar-se histórico. As análises feitas por Heidegger neste sentido levam-no a pensar a técnica, principalmente a técnica moderna, uma vez que o tempo contemporâneo é marcado pelo seu domínio. Em seu texto *A Questão da Técnica* Heidegger investiga o que seria a essência da técnica e qual o papel do homem no seu acontecer.

Segundo Heidegger há duas determinações correntes sobre o que é a técnica moderna. A primeira coloca que a técnica é um calcular entre meios e fins, e a segunda coloca que a técnica é uma atividade própria do homem. Segundo Heidegger estas duas determinações sobre a técnica não são errôneas e não se anulam, muito pelo contrário, uma é complemento da outra. Neste sentido a técnica sob a ótica instrumental-antropológica seria uma atividade do homem que calcula meios e fins.

Ora se a técnica se refere a uma atividade do homem que calcula meios e fins, estes fins se voltam para algum resultado objetivo no mundo. Neste sentido a técnica pode ser também entendida como o fazer e produzir, poiesis. A poiesis traz algo à luz, ou ainda, traz algo a viger no vigente. A ação humana pode produzir no sentido de poiesis e, não obstante a isto, a poiesis também pode ser entendida a partir da physis.

Também a physis, o surgir e elevar-se por si mesmo, é uma produção, é poiesis. A physis é até a máxima poiesis. Pois o vigente physei tem em si mesmo o eclodir da produção. Enquanto o que é produzido pelo artesanato e pela arte, por exemplo, o cálice de prata, não possui o eclodir da produção em si mesmo mas em outro, no artesão e no artista.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin. *A Questão da Técnica*. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 16

A *physis* enquanto *poiesis* do que está desencoberto evidencia que a técnica é verdadeiramente uma forma de desencobrimento, que os gregos determinaram como *alethéia* e na tradução latina é entendida por *veritas*, ou seja, verdade. Assim sendo a essência da técnica não possui nada de técnico<sup>16</sup>. O desencobrimento da técnica está no âmbito do acontecer da verdade do ser. Contudo, a técnica dos dias atuais se diferencia da técnica encontrada na antiguidade grega e até mesmo da técnica de alguns séculos atrás. Em que medida e em que se diferencia a técnica moderna da técnica anterior a ela? Heidegger responde:

O desencobrimento dominante da técnica moderna não se desenvolve, porém, numa produção no sentido de *poiesis*. O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada.<sup>17</sup>

Assim a técnica moderna se difere da técnica do artesanato ou daqueles que trabalharam em outras formas de produzir. A técnica moderna não é um mero produzir, mas antes de tudo a técnica moderna é um modo de desencobrimento que leva o homem a se utilizar dos recursos naturais como disposição. Na técnica moderna os recursos naturais se encontram disponíveis dentro de um encadeamento de dispositivos. Um rio se encontra disponível à usina elétrica que gera a energia que se encontra disponível aos produtos eletrônicos que por sua vez se encontram disponíveis à publicidade. O modo de desvelamento da técnica moderna se perfaz no homem dispondo-se daquilo que se apresenta como disponibilidade Assim Heidegger complementa:

O coiteiro, que, na floresta, mede a lenha abatida e que, aparentemente, como seu avô, percorre os mesmos caminhos silvestres, está hoje à disposição da indústria madeireira, quer o saiba ou não. Ele está disposto ao fornecimento de celulose, exigida pela demanda do papel, encomendado pelos jornais e revistas ilustradas. **Estes, por sua vez, pre-dispõem a opinião pública a consumir as mensagens impressas e a tornar-se disponível à manipulação dis-posta das opiniões.**<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Cf. *Ibidem*. p. 11

<sup>17</sup> *Ibidem*. p. 18-19

<sup>18</sup> *Ibidem*. p. 22 (Grifo meu)

Neste sentido o homem não é o produtor da técnica, mas ele, o próprio homem, se encontra à disposição da técnica moderna como material humano. Estando à disposição da técnica moderna, o homem responde ao desafio colocado pelo destinamento epocal do ser. Ao compreender a técnica moderna como desvelamento que leva o homem a dispor daquilo que se encontra disponível, surge o que Heidegger anuncia como a essência da técnica. O termo *Gestell* pode ser utilizado para tentar se dizer tal essência, pois “*chamamos de Gestell o apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se descobre como dis-ponibilidade*”<sup>19</sup>. O termo *Gestell* indica então, a reunião das forças que levam o homem a dispor-se do descobrimento do ser enquanto disposição, mas o próprio termo *Gestell* indica também que a essência da técnica, não é em si, algo de técnico.

No descobrir que leva o homem a dispor-se da disposição há o esquecimento da essência da verdade. Com efeito, o homem da era da técnica se vê impelido a calcular, apreender, conceituar, dominar o que a ele se coloca como disponibilidade. Neste descobrir há o encobrir da essência da técnica e a pergunta sobre o sentido deste descobrir não é colocada.

O esquecimento da essência da técnica põe o homem a não pensar, mas sim a produzir. Nisto há o perigo mencionado por Heidegger em seu texto:

A ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da *Gestell* arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um descobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural.<sup>20</sup>

A partir do domínio da técnica, o homem se encontra impedido a ter a experiência originária de acolher o que se demonstra no eclodir da *physis*. A não experiência deste dar-se originário coloca a indagação sobre o homem contemporâneo. O homem da era da técnica, por estar imerso no seu produzir e respondendo ao desafio colocado pela

<sup>19</sup> *Ibidem*. p. 23

<sup>20</sup> *Ibidem*. p. 30-31

Gestell, deixa de ter uma experiência originária e por isto outras possibilidades de desencobrimento lhe são vetadas? Heidegger aponta que o fato da essência da técnica ser ocultada ao homem, o leva a responder ao desafio da Gestell e assim se colocar como senhor da natureza, utilizando-a somente como disponibilidade. Aqui se encontra o ponto de fuga que aproxima a Impessoalidade exposta na analítica existencial em *Ser e Tempo* e o acontecer da técnica moderna como desvelamento.

## CONCLUSÃO

O texto procurou delimitar a existência, ou seja, aquilo que há de mais próprio e singular aos modos de ser do ente que se pergunta sobre o Ser. Neste sentido a exposição procurou delimitar os momentos constitutivos do Dasein, e assim chegar às dimensões que compõem o ser-em enquanto tal. A tonalidade afetiva, a compreensão e a fala se apresentam como o fundamento do Aí do ser-aí. Contudo o homem existe sob o domínio no impessoal e a partir deste impessoal o Dasein se compreende e se mantém quotidianamente

As dimensões originárias do ser-em enquanto tal, são na quotidianidade, a ambiguidade, a curiosidade e a falação. Estas dimensões demonstram o Dasein da forma com ao qual ele geralmente se compreende e se mantém. A partir da breve exposição sobre o acontecer da Técnica, e como Heidegger compreende a técnica moderna, podemos observar que o homem que vive sob o domínio da técnica, da publicidade do impessoal, perde cada vez mais a possibilidade de ter uma compreensão originária de seu próprio projeto.

Devemos compreender que a impessoalidade é um modo positivo de ser do Dasein, e por isso, não significa que a partir desta compreensão devemos nos precaver de um mal que pode ser representado pela tranquilização do impessoal. O que, pois, se demonstra é que a técnica moderna chama o homem a explorar a realidade no modo de disposição, o que corrobora para a publicidade e a propagação do impessoal. A técnica moderna coloca o homem inteiramente à disposição da publicidade, das fontes de informação, do anonimato. O homem contemporâneo se encontra, então, impelido a viver esquivando-se constantemente de si mesmo, ao passo que lhe é exigido a necessidade de pensar, falar, compreender como todo mundo.

A filosofia heideggeriana, abre neste sentido, a possibilidade de pensarmos a nossa própria existência que quotidianamente cai no vazio de sentido autêntico do impessoal, e nos faz existir em um mundo que se encontra disponível como coisa. O homem da idade contemporânea é sem dúvida o que mais se assenhora da realidade, que se vê como aquele que pode manipular e usar da realidade a seu favor como bem entende. Assim, podemos concluir que a ameaça que paira sobre o homem não é uma ameaça técnica, como a tecnologia que pode nos sedimentar e sucumbir, mas a ameaça a qual pesa sobre o homem é o completo esquecimento de si mesmo, de suas possibilidades mais próprias e sua existência.

### REFERÊNCIAS

CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2010. 244p.(Série compreender)

HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. 269 p. (Coleção pensamento humano)

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 600p. (Pensamento humano)

# Heidegger: passos para uma topologia

**Laurenio Leite Sombra**

*Universidade Estadual de Feira de Santana*

## QUESTÕES INICIAIS

Heidegger propusera investigar, em *Ser e Tempo*, o *sentido do ser*. A partir dos anos 30, ele começa a falar, cada vez mais, em uma *verdade do ser*. Aos poucos, as imagens que ele se utiliza para pensar essa verdade ganham conotações espaciais, de modo que o sentido/verdade do ser seja cada vez mais pensado como uma região ou localidade essencial que permite que os entes sejam descobertos e que os homens possam habitar um mundo. Heidegger chama, no seminário Le Thor, em 1969, essa última passagem de uma *topologia do ser* (2003, p. 41), já que a verdade do ser é pensada, doravante, a partir de um *topos*, de um lugar, uma localidade. O objetivo desse trabalho é mapear, de um modo rápido, a trajetória desenvolvida, desde *Ser e Tempo*, que vai aproximando a pesquisa pelo sentido/verdade do ser cada vez mais a uma topologia, mapeamento antecedido por uma breve discussão histórica do esvaziamento do conceito de lugar na modernidade.

## LUGAR E ESPAÇO ATÉ A MODERNIDADE

Pensar o conceito de lugar pressupõe pensar elementos articulados de forma complexa, dinâmica e interdependente numa rede de remissões. Os lugares ou regiões devem ter um “poder de reunião” que nos permite maior ou menos aproximação/familiaridade com eles. Os lugares sempre foram fundamentais para a história humana. Todo mito de criação consagra um lugar humano, normalmente a partir de um lugar cosmogônico preexistente, de modo a superar a ausência de lugar, o caos original. Nesse sentido, o lugar tem a capacidade de reter e situar as coisas, dar-lhes uma “habitação”. Toda criação é uma criação de lugares (CASEY, 1998). Na cultura grega, a “região”, por excelência, é o *kosmos*, região organizada onde estão situados homens e deuses, e onde tudo acontece.

Na *Física*, Aristóteles pensa o lugar num sentido mais específico como *topos*, recipiente e limite de um corpo. O próprio movimento [*kinesis*] é, a princípio, deslocamento de um lugar. O *topos* fornece ambiente para um corpo, o circunscreve. Em Aristóteles, os corpos/lugares [*soma/topos*] apresentam propriedades irreduzíveis que os localizam no *kosmos*, a partir da sua *tendência*. Aos poucos essa propriedade vai perdendo a importância, como na geometria de Euclides. Na Idade Média, o próprio *kosmos* grego vai perdendo sua preeminência para Deus, como definidor ontológico fundamental. Na Alta Idade Média, buscando evitar qualquer restrição à onipotência de Deus, se assumiu a possibilidade de um espaço infinito e até mesmo de outros mundos. O espaço ganhava preeminência em relação ao lugar. A partir da renascença, com Giordano Bruno e outros, se postulou um universo infinito e a existência de infinitos mundos. “Universo” passou a ser pensado como esse espaço infinito e “*Mondo*” como uma região mais restrita, acessível aos nossos sentidos. O espaço já não é mundano e corpóreo, como em Aristóteles, mas anterior ao mundano e corpóreo. Também começa a ser questionada a diferença aristotélica entre mundo lunar e sublunar, ainda aceita na Idade Média. Todas as regiões do espaço passam a ser pensadas como uniformes, base do conceito moderno de natureza. (CASEY, 1998).

Com a revolução da Física moderna, a partir de Galileu, Kepler e Newton, o mundo físico (a natureza, essencialmente) passa a

ser pensado a partir de algumas equações matemáticas. A matemática, doravante, torna-se a referência fundamental para o conhecimento científico. Descartes formula a tese da *mathesis universalis*: “deve haver uma ciência geral que explica tudo quanto se pode procurar referente à ordem e à medida, sem as aplicar a uma matéria especial.” (DESCARTES, 2012, p. 27). O conceito central da visão cartesiana de espaço é a extensão, que ele define por “tudo quanto tem um comprimento, uma largura e uma profundidade, sem investigar se é um verdadeiro corpo ou um espaço somente” (2012, p. 112). Por outro lado, ele inaugura o *cogito*, sujeito pensante e racional que deve ser o fundamento inconcusso para o conhecimento do mundo, a partir da relação sujeito-objeto, base essencial da modernidade.

Newton, por sua vez, pensa a noção de tempo e espaço tridimensional como grandezas absolutas e infinitas. Nesse contexto, ele afirma que “lugar é uma parte do espaço que um corpo toma.” (*Apud* CASEY, 1998, p. 143). Estas grandezas newtonianas tornam-se, em Kant, intuições do sujeito transcendental. Não podemos afirmar que tempo e espaço existam “em si”, mas são estruturas *a priori* fundamentais para a experiência humana, assim com as categorias. Também em Kant, como para a maior parte dos modernos, o conceito de lugar não é ressaltado.

### LUGAR EM *SER E TEMPO*

Chegando a Heidegger, finalmente. Em *Ser e Tempo*, a questão da espacialidade é tratada, mais diretamente, nos § 22 a 24. Antes disso, ao pensar o *Dasein* como ser-no-mundo, Heidegger desenvolve nos § 19 e 20 uma reflexão sobre a visão cartesiana de mundo, que é visto, pelo filósofo francês, como um vasto espaço tridimensional, composto de substâncias materiais, *res extensa*, que detêm atributos estabelecidos, como entes simplesmente dados. O conhecido desenvolvimento heideggeriano dos entes intramundanos e dos manuais inseridos em uma totalidade instrumental e dotados de uma significância a partir do mundo circundante combate justamente a estreiteza dessa formulação (HEIDEGGER, 2009).

A partir disso, é possível uma nova abordagem para a espacialidade, de acordo com o modo com o qual o *Dasein* dispõe e se ocupa

dos instrumentos em um determinado espaço físico. Antes de tudo, cada instrumento tem o seu lugar [*Platz*]. Este lugar está organizado espacialmente de acordo com uma região [*Gegend*], que condiciona a organização dos lugares dos entes. “Igrejas e sepulturas, por exemplo, são situadas segundo o nascente e o poente, regiões da vida e da morte, a partir dos quais o próprio *Dasein* se determina no tocante às suas possibilidades mais próprias de ser-no-mundo” (2009, p. 157).

A espacialidade se dá de acordo com uma relação de distanciamento [*Ent-fernung*], que poderíamos chamar paradoxalmente de “aproximação” (fazer desaparecer o distante), termos pensados não tendo como referência uma distância/proximidade física, mas a ocupação com os instrumentos no sentido de torná-los mais acessíveis. Além do distanciamento, outro existencial fundamental é o *direcionamento*, que permite uma orientação do *Dasein*, de acordo com direções como esquerda-direita, acima-abaixo, o que já o remete indiretamente a uma corporeidade.

Heidegger vê, a partir da região, do distanciamento e do direcionamento uma abertura significativa do espaço. É a partir desses existenciais que é possível um “dar-espaço” que possibilita que cada ente tenha o seu lugar e que o *Dasein* tenha uma orientação fática a cada passo. No entanto, a análise dos existenciais posterior ao § 24 remete, cada vez mais, a uma temporalidade, e isso ficará ainda mais explícito na 2ª Seção, denominada *Dasein e temporalidade*. Nesta, a questão do tempo, prometida já no título da obra, ganha relevância definitiva, processo que culmina no § 70, em que Heidegger afirma que a espacialidade está “englobada” na temporalidade (2009, p. 457).

Apesar desse distanciamento, podemos ampliar a noção de lugar, ainda em *Ser e Tempo*, a aspectos que ultrapassam os parágrafos citados sobre a espacialidade. Por exemplo: a relação de familiaridade/estranheza, inerente ao conceito de lugar, perpassa aspectos importantes da obra. O *Dasein* vive entre a familiaridade de sua vida cotidiana e a estranheza da angústia e da possibilidade da morte. Em *Ser e Tempo*, paradoxalmente, a possibilidade mais própria é o que nos é de mais estranho, somos sempre tentados à familiaridade da impropriedade. Nesse sentido, é interessante sinalizar como Heidegger pensa a angústia, como disposição fundamental para uma passagem do *Dasein* à pro-

priedade: “na angústia, se está ‘estranho’ [*unheimlich*]. Rompe-se a familiaridade [*Vertrautheit*] cotidiana. O *Dasein* se singulariza, mas como ser-no-mundo. O ser-em aparece no ‘modo existencial do não sentir-se em casa [*Um-zuhause*]” (2009, p. 255).

### A KEHRE E O LUGAR

A partir da *Kehre* heideggeriana, de um modo geral, o âmbito da reflexão acerca do sentido/verdade do ser fica mais vinculado a espaços mais amplos, como o de uma *polis* ou de um povo. Na *Introdução à Metafísica*, de 1935, a ideia de lugar aparece quando Heidegger fala na fundação de uma *polis*, a propósito de poema de Sófocles. Ele mostra como os fundadores da *polis* e os sacerdotes que a constituem são, paradoxalmente, “*apolis*, sem cidade e lugar, solitários, estranhos, aporéticos (sem caminho) no meio do ente em sua totalidade, sem estrutura e dispositivos uma vez que, como criadores, são eles que devem então fundar e instaurar tudo isso.” (1966, p. 189). Essa relação com a estranheza também aparece, a seu modo, na leitura que Heidegger faz dos poemas de Hölderlin. Heidegger aborda o poeta que deve peregrinar para além das fronteiras de sua pátria e conhecer o mundo estrangeiro, para só então retornar ao lar. “Só pode retornar quem, previamente e talvez por muito tempo, carregou sobre os ombros, como peregrino, o fardo da peregrinação, e alcançou a origem” (2013, p. 33).

A ida ao estrangeiro traz um sentido novo ao retorno ao lar [*Heimkunft*], tema extremamente importante na exploração heideggeriana dos poemas de Hölderlin. Para Heidegger, só o poeta/peregrino pode de fato estar próximo da *origem*, justamente porque ele se deparou com a sua fonte que só pode ser resgatada na fronteira com o estrangeiro. “A essência da proximidade agora parece ser que ela aproxima o próximo, conforme o mantém a distância. A proximidade à origem é um segredo.” (2013, p.33). Outro componente fundamental para esse resgate mais profundo do lar, de modo mais próximo da origem, é a ideia, também resgatada de poema de Hölderlin, de recordação [*Andenken*]. Representa um profundo vínculo às origens da pátria, mas a partir da retomada de suas possibilidades mais próprias, e é esse desafio que exige que a recordação parta da viagem ao “estrangeiro”.

“A viagem marítima é governada por uma recordação que pensa em recuo, na pátria deixada para trás, e adiante, na pátria a ser conquistada” (2013, p. 159).

A pátria, sinalizada por Hölderlin, tem os seus deuses. E aqui se institui uma relação iniciada a partir dos anos 30, a relação dos homens com os deuses. Nessa formulação, de certo modo o destino do ser nos é enviado pelos deuses. Heidegger cita Hölderlin: “as primícias pertencem, não aos mortais, mas aos deuses. Mais comum, mais cotidiano tem de tornar-se o fruto, primeiro, antes que se torne próprio dos mortais.” (*Apud* HEIDEGGER, 2004, p. 166) Há uma relação diferencial dos deuses com os homens, que respondem à provocação desses deuses. Se fôssemos enumerar essas respostas, elas poderiam se dar desde uma excessiva aproximação com o deus, que também apresenta os seus perigos, passando por uma resposta defensiva, na qual o homem, de algum modo, reage contra o deus e seus decretos, chegando mesmo à blasfêmia, ou ao menos, a uma palavra arrojada. É mais comum, contudo, um desvio superficial em relação à mensagem essencial recebida (HEIDEGGER, 2014). Diante da distância entre homens e deuses, há os semideuses/poetas, que aproximam-se e acolhem a mensagem sagrada, mas já a trazem mais próximo de uma guarda humana. Por outro lado, a linguagem poética que eles produzem ainda dista da linguagem comum dos homens, que não a abarca totalmente. Aqui se dá um primeiro âmbito importante da diferença/combate.

Mas nos anos 30, Heidegger também inicia outra relação diferencial, entre mundo e terra, particularmente na *Origem da Obra de Arte*. A terra, que tende sempre ao velamento, pode ser pensada em diversos aspectos. Mas faz parte inerente a ela uma materialidade essencial, que se revela no “combate” com um mundo (HEIDEGGER, 2002). No sentido dessa materialidade, estão incluídos na terra a água, os minerais, a vegetação e a fauna. A partir do combate com o mundo que a elabora, a terra ganha uma significação própria.

A partir dos anos 50, com o conceito de *quadratura*, o “lugar” essencial passa a se dar no contexto dos quatro elementos fundamentais: terra e céu, divinos e mortais, que devem ser pensados a partir de pares também fundamentais: terra-céu; divinos-mortais. Aqui, dá-se um jogo complexo de apropriação [*Ereignen*], transpropriação [*Vereignen*]

e expropriação [Enteignen] entre os diversos elementos (1995, p. 129). A princípio entre terra e céu; de outro lado, entre divinos e mortais; num sentido mais amplo, entre todos os elementos da quadratura, no “jogo de espelho do mundo”. Divinos e mortais elaboram terra e céu, ao mesmo tempo em que erguem um mundo. A linguagem recolhida pelos mortais a partir das mensagens dos deuses vem do solo obscuro da terra e das alturas do céu. Terra e céu, por sua vez, só se revelam e se elaboram por serem ditos como linguagem, acolhida pelos mortais a partir dos acenos divinos.

A ideia de *Ereignis* (acontecimento-apropriação) ganha plena materialidade nesse jogo complexo de apropriação, expropriação e transpropriação. A partir do destino do ser se *apropria* a quadratura, que se realiza pela *transpropriação* entre seus diversos elementos e deles com a coisa. Esse processo é acompanhado simultaneamente de uma *expropriação*, no sentido de um constante velamento concomitante com a revelação do mundo e das coisas. A complexidade da “dança de roda da apropriação” dos elementos da quadratura não deve esconder a *simplicidade* do resultado final. A quadratura deve constituir uma região de habitação dos mortais, e a noção de simplicidade está associada a esse espaço habitável. “Chamamos de *quadratura* essa simplicidade. Em *habitando*, os mortais *são* na quadratura.” (2006a, p. 130).

Mas a quadratura só pode ser materializada a partir das *coisas*, com sua capacidade integradora, como a jarra, de *A Coisa*, e a ponte, de *Construir, Habitar, Pensar*. Como as coisas fazem parte inerente e habitual à vida humana, elas representam uma relação especial com a proximidade. Na “dança de roda da apropriação”, elas concentram em si toda a amplitude da quadratura e, nela, o destino do ser e o mistério que ele revela. As coisas representam, portanto, uma articulação importante entre o próximo e o distante, elemento essencial da topologia aqui estabelecida. Esta relação, aparentemente ambígua, é que permite o resguardo dos homens ao que há de mais essencial. “No resguardo da distância, a proximidade vige e vigora na aproximação. Aproximando deste jeito, a proximidade se resguarda a si mesma e, assim, de acordo com seu modo de ser, permanece sendo o mais próximo.” (2006b, p. 155). É inerente a esse processo a aproximação que a coisa propicia. “Coisificar [*dingen*] é aproximar mundo.” (2006b, p. 158)

É no contexto das coisas que se manifestam os lugares. lugar não está simplesmente dado [*vorhanden*] antes da ponte. Sem dúvida, antes da ponte existir, existem ao longo do rio muitas posições [*Stellen*] que podem ser ocupadas por alguma coisa. Dentre essas muitas posições, uma pode se tornar um lugar e, isso, *através da ponte*. (2006a, p. 133).

A coisa/lugar, por sua vez, propicia um *local* [*Stätte*], termo que optamos em detrimento de *estância e circunstância*, como foi traduzido por Márcia Schuback. E é esse conjunto, reunido, que possibilita a vigência da quadratura.

O lugar acolhe [*läßt*], num local, a simplicidade de terra e céu, dos divinos e dos mortais, à medida que constitui [*einrichtet*] em espaços [*in Räume*] o local. É num duplo sentido que o lugar dá espaço [*räumt*] à quadratura. O lugar *deixa ser* [*läßt*] a quadratura e o lugar *edifica* [*richtet*] a quadratura. Dar espaço [*Einräumen*] no sentido de deixar ser e dar espaço no sentido de edificar se pertencem mutuamente. Enquanto um duplo dar espaço, o lugar é um abrigo [*Hut*] da quadratura e, como diz a mesma palavra, Huis, Haus, uma morada [*ein Huis, ein Haus*]. (2006b, p. 137 – tradução adaptada).

### TOPOLOGIA E ERA DA TÉCNICA: DESDOBRAMENTOS

Nessa trajetória, cada vez mais se constitui a “topologia” heideggeriana como a base para o sentido/verdade do ser. Cada vez mais, o ser é pensado em correlação a uma *habitação* para os mortais. Mas, no contexto dessa habitação, é fundamental o jogo de estranhamento e familiaridade necessário para que ela se constitua em toda a sua propriedade. O *Dasein* vive uma relação complexa entre a proximidade das coisas e dos lugares e a distância da mensagem dos deuses e do velamento da terra e do céu. É no seio dessa *diferença* que ele pode, efetivamente, estabelecer sua habitação. Se a rejeitarmos, adentramos, cada vez mais, em uma uniformidade vazia. De algum modo, o grande risco da história da metafísica foi justamente tentar apagar essa diferença. A partir do espanto grego com os entes, deu-se na história da filosofia, ao menos desde Platão, a tentativa crescente de dominar, com a racionalidade, esses mesmos entes. A modernidade avançou essa perspectiva,

estruturada na certeza cartesiana materializada por seu projeto de um conhecimento científico estruturado na matemática. Esse projeto teria sido o pai fundador da chamada era da técnica. No contexto dessa era, não há diferença entre distância e proximidade, entre familiaridade e estranheza. De algum modo, tudo pode ser acessível e tudo pode ser inserido num amplo espectro uniforme de coisas.

Como fundo desse processo, e em contraponto a ele, está a diferença ontológica. Ou seja, a constatação de que o ser, que se busca investigar, não é totalmente apreensível pelos entes. Há uma diferença essencial entre ser e ente, mas o termo *diferença*, se acompanharmos a trajetória de Heidegger, deve ser pensado em dois aspectos complementares. De um lado, como o termo sugere, a ideia de que os elementos que se diferenciam não são mutuamente assimiláveis, há uma “fenda” entre eles. No caso, o ser, definitivamente, *não é* um ente. Nesse primeiro aspecto, para usar uma imagem de Wittgenstein, temos de superar o “enfeitiçamento da linguagem”, que faz com que, ao nos depararmos com o *substantivo* ser, já tentemos imaginá-lo como uma espécie de supraente (talvez um deus) que comanda e dirige todos os entes. O outro risco que a diferença ontológica tenta superar é acreditarmos que podemos, no decorrer de uma longa jornada científica e filosófica, encontrar o sentido de tudo a partir de uma precisa descrição de cada ente do mundo e da articulação entre eles. Afirmar que o ser não é o ente é afirmar a impossibilidade real de um domínio final de todos os entes por parte do sujeito humano, por mais que tentemos e tenhamos a ilusão de que iremos lograr esse empreendimento.

Há, no entanto, um segundo aspecto que a diferença ontológica sugere. Sempre que Heidegger fala da “fenda” da diferença, ele nunca deixa de perceber que há uma comunicação entre os dois lados da fenda. Os elementos que se diferenciam se influenciam mutuamente, numa tensão de contrários. Nesse sentido, se há uma diferença essencial entre ser e ente, por outro lado, não há ser sem o ente e não há ente sem o ser. Talvez a melhor imagem para descrever esses dois aspectos complementares da diferença já remontem a mais de 2.500 anos, e esteja no fragmento 51 de Heráclito, que fala em “harmonia de forças contrárias, como o arco e a lira”. De fato, é a própria “diferença” entre o arco e a lira que provoca a tensão necessária para que se dê uma har-

monia a partir da relação entre ambos. No mesmo sentido, é a diferença entre ser e ente, o jogo de velamento e desvelamento entre ambos, que permite que se dê um mundo, e que possamos habitá-lo.

No seminário Le Thor, Heidegger afirma: “a diferença ontológica mantém ser e entes juntos a uma distância mútua”. E também diz: “dito em um modo kantiano, a diferença ontológica é a condição de possibilidade para a ontologia” (2003, p. 48). Nestas afirmações, há um termo que nos interessa especialmente: ele fala de uma “distância mútua” entre ser e entes. Sabemos, por outro lado, que a “harmonia” que se produz exige que ser e entes tenham alguma proximidade. Assim, distância e proximidade são elementos fundamentais para compreendermos o sentido ou a verdade do ser. Se pensarmos esse sentido/verdade numa matriz topológica, como uma região do ser, como uma *habitação* para os homens, temos, finalmente, os aspectos que gostaríamos de ressaltar: o sentido e a verdade do ser se dão num jogo de proximidade e distanciamento que pode se traduzir numa relação complexa entre o que nos é familiar e o que nos é estranho, e esta é a base da topologia aqui indicada. É o esvaziamento desta topologia que propicia a uniformidade da era da técnica e, de resto, da história da metafísica.

Heidegger deixou claro, em diversos momentos, que o problema dele não é fazer um libelo contra a tecnologia, mas pensar a essência de uma era em que as distâncias se perderam. Nesse sentido, cabe pensar também as possibilidades, nessa mesma era, para que possamos refundar as distâncias necessárias ao chamado silencioso da terra (e do céu), bem como aos acenos de um deus. Essas distâncias, por outro lado, só fazem sentido se remetidas à proximidade do homem com sua terra e com os outros homens. É nessa relação íntima, mas baseada na diferença, que o mundo pode, de novo, ser pensado como uma efetiva *habitação* para humanidade.

## REFERÊNCIAS

- CASEY, Edward S. *The Fate of Place: a philosophical history*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998.
- DESCARTES, René. *Regras para a orientação do espírito*. 3ª Edição. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2012.

- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1966.
- \_\_\_\_\_. A Coisa. In: Tradução de Eurodo de Sousa. In: SOUSA, Eudoro de. *Mitologia I: mistério e surgimento do mundo*. 2ª Ed. Brasília: Ed. da Unb, 1995.
- \_\_\_\_\_. Seminar Le Thor 1969. Translated by Andrew Mitchell and François Raffoul. In: HEIDEGGER, Martin. *Four Seminars*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. 4ª Ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. A Origem da Obra de Arte. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Hinos de Hölderlin*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- \_\_\_\_\_. Construir, Habitar, Pensar. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. 3a. Ed. Petrópolis: Vozes, 2006a.
- \_\_\_\_\_. A Coisa. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. 3a. Ed. Petrópolis: Vozes, 2006b.
- \_\_\_\_\_. *Explicações da Poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Ed. da Unb, 2013.

# Técnica Moderna como modo de Desvelamento de Ser

**Leidiane Coimbra**

*Universidade Federal da Bahia*

Pensar a questão da técnica moderna se tornou um desafio pelo fato desta constituir, segundo Heidegger, o modo como ser se desvela na contemporaneidade. O desvelamento de ser é dito em grego pela palavra Alétheia. Esta quer dizer uma condução do encobrimento em direção ao desencobrimento. Algo que antes se encontrava velado é trazido ao desencobrimento. Como um tipo de desencobrimento, se apresenta para nós a physis. Esta é algo que se desvela a si mesma. A physis, o brotar a partir de si mesma, é um modo de desvelamento, ou seja um modo de alétheia. O brotar de uma flor, por exemplo, é algo que acontece a partir de si mesmo. A physis, um tipo de produção é um desvelamento que acontece sem nenhum tipo de interferência. O desvelamento dos entes segundo o modo da physis, não respondem a nenhum tipo de imposição que se possa infringir a eles. Podemos, contudo, através de determinados instrumentos e máquinas, controlar o fluxo de desvelamento de determinados entes impedindo ou antecipando o surgir destes. Ainda que não nos caiba o controle do desvelamento mesmo. Este não pode ser apreendido e determinado a partir de nenhum tipo intervenção que poderíamos aplicar a ele. Ainda que tenhamos, atualmente, a disposição de certos mecanismos de controle de produção, por exemplo, na área da agricultura, o desvelamento de ser, que nomeamos com a palavra alétheia não está sob o jugo de qualquer máquina. Nós, homens e mulheres, podemos certamente dispor

de instrumentos que possibilitem um tipo de relação de domínio e exploração em relação aos entes que se desvelam. Entretanto, não nos cabe um poder frente a este desvelamento, como afirma Heidegger na seguinte passagem do texto “A Questão da Técnica”:

Quem realiza a exploração que des-encobre o chamado real, como dis-ponibilidade? Evidentemente, o homem. Em que medida o homem tem este des-encobrir em seu poder? O homem pode, certamente, representar, elaborar ou realizar qualquer coisa, desta ou daquela maneira. O homem não tem, contudo, em seu poder o desencobriemento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde. Não foi Platão que fez com que o real se mostrasse à luz das ideias. O pensador apenas respondeu ao apelo que lhe chegou e que o atingiu.

Segundo Heidegger, os entes se des-cobrem e somente então podemos responder a este apelo. Isto significa que até para que possamos nomeá-los é necessário que eles se mostrem para nós, que apareçam, ou seja, que se desvelem. Não é a partir de nossa determinação que entes surgem, ainda que possamos determiná-los posteriormente. O que acontece de fato é que só podemos explorar e determinar algo que de fato já se mostrou e apareceu. Não é só a exploração e a determinação que pode acontecer a partir do que já se mostrou e apareceu. Mas o próprio desencobriemento só se realiza quando algo já deixou o encobriemento. Como podemos perceber em outra passagem de Heidegger no texto “Alétheia”:

Des-encobriemento é o traço fundamental daquilo que já apareceu e deixou para trás o encobriemento. Esse é o sentido do *alga(a)* que compõe a palavra grega *alétheia* e que somente recebeu a designação de *alfa privativo* na gramática elaborada pelo pensamento grego tardio.

Só podemos corresponder ao apelo a que Heidegger se refere no momento em que algo se desvela para nós. Correspondemos portanto ao ente desvelado. O modo a partir do qual podemos corresponder ao desvelamento de ser é possibilitado pelo fato de: primeiro, o ente ter sido desvelado; segundo pelo fato de nós sermos em meio aos entes

no mundo, o que Heidegger nomeia de ser-no-mundo. Enquanto ser-no-mundo, temos a possibilidade de conhecer e nos relacionar com os entes no mundo e por isso podemos des-cobri-los no momento em que se desvelam. É o ser-no-mundo que pode se relacionar com os entes e o mundo e por isso pode constituir mundo, na medida em que, antecipadamente, é constituído por ele. Podemos perceber que o mundo se apresenta, neste sentido, como algo diferente do mundo ao qual estamos habituados quando falamos esta palavra: mundo. Ainda que seja, para nós, o planeta Terra, o lugar onde moramos, onde estabelecemos relações, o mundo, segundo Heidegger, é algo que de modo antecipado, nos constitui. De que modo? Ontologicamente. Mundo é constituição ontológica de nós homens e mulheres, ou seja, mundo é a constituição do modo de ser que nós somos, qual seja, ser-no-mundo. Como ser-no-mundo, somos constituídos pelas relações que podemos estabelecer com o mundo e os entes que estão dispostos nele. A relação com o mundo e os entes proporcionada pela nossa constituição ontológica é que fundamenta o caráter de abertura que caracteriza nosso modo de ser e que nos proporciona a realização de modos de ser diferentes na medida em que correspondemos aos modos de ser que são revelados. É pelo fato de sermos entes no mundo e de nos relacionar com os entes a partir da abertura intrínseca a nossa constituição, que podemos fazer a ultrapassagem de um modo de ser para outro realizando uma transcendência. Nesse sentido, podemos perceber que o sentido de transcendência a que Heidegger se refere aqui, quer dizer o ultrapassamento em direção a um outro modo. No entanto, transcender, não é a posição posterior ao salto, o lugar que ocuparemos depois do salto, mas o caminho que percorremos durante o saltar. Se imaginarmos um avião que vai de um lugar a outro, podemos afirmar que a transcendência se dá no vôo, durante o caminho.

O modo segundo o qual o homem está no mundo e pode se relacionar com ele é o modo da disposição. Este existencial estrutura o homem em sua abertura para o mundo e lhe permite se dispor no mundo de um ou outro modo. A disposição possibilita os modos de ser do homem, na medida em que é ela que fundamenta a estrutura do homem como abertura para o mundo. A disposição, no entanto, não significa que o homem esteja o tempo todo aberto para o mundo. A disposição

é um existencial que, embora demarque o caráter de abertura do homem, pode também significar ou acontecer segundo o modo de fechamento, ou seja, o homem pode se dispor como fechamento em relação a mundo. O modo ôntico segundo o qual conhecemos cotidianamente a disposição é o humor. Percebemos, por exemplo, quando estamos no mau humor, o quanto nos dispomos segundo o modo do fechamento para o mundo. O humor, embora seja uma constituição existencial do homem, não se dá segundo sua escolha. Nós não escolhemos estar num humor ou n'outro. É o mundo que, nos afetando de um modo determinado nos coloca num humor quando correspondemos a ele. Nunca estamos no não-humor, sem humor, mas sempre que mudamos de humor, partimos de um humor contrário e não do não humor. Até mesmo o enfado que sentimos quando falamos que estamos sem humor, quer dizer que estamos num humor, pois nesse momento, como afirma Heidegger, nos tornamos enfadinhos para nós mesmos. “nunca nos tornamos senhores do humor sem humor, mas sempre a partir de um humor contrário. [...] também a falta de humor contínua, regular e insípida [...] não é um nada, pois, nela, a própria presença se torna enfadonha para si mesma”. Considerando o tipo de humor que nos toma quando somos afetados pelo mundo é que podemos perceber o modo a partir do qual nos relacionaremos com o mundo. A disposição é, portanto, um existencial que ao estruturar o nosso modo de ser, determina o modo como nos relacionaremos com o mundo.

2. A palavra *alétheia*, mencionada acima, significa em sentido mais original, desencobrimento, desvelamento. Posteriormente, seu significado mudará, ao mesmo tempo em que é traduzida pelo latim *veritas*, verdade. A palavra verdade que chega aos nossos ouvidos hoje, carrega uma significação distante da significação originária de *alétheia*. A verdade que conhecemos hoje, teve o seu significado forjado no seio da metafísica cartesiana como algo que garante certeza. A verdade como certeza, aproxima-se, segundo Heidegger, da verdade como adequação. A verdade-adequação é o modo como temos acesso à verdade cotidianamente um modo de verdade que se revela para nós em nossa época. A verdade-adequação é um modo de verdade derivado do modo da verdade como *alétheia* porque é preciso que antes algo seja

desvelado para que posteriormente possa ser adequado e conformado por exemplo num enunciado. Para que possamos adequar ou conformar um ente num enunciado e dizer deste que é verdadeiro ou falso, é preciso que antes o ente seja desvelado. A adequação só pode ser feita a partir do desvelamento do ente em questão. Adequação, conformidade, enunciado são portanto, posteriores ao desvelamento do ente.

A verdade passa a significar certeza sobretudo quando se torna a medida diretora do método cartesiano. Afim de garantir a certeza de seus pensamentos, Descartes define um método para guiá-lo em direção à verdade para que possa ver com clareza suas ações e “caminhar com segurança nesta vida”. A segurança buscada por Descartes efetiva-se na configuração de um método que pretende assegurar em todos os âmbitos a certeza de tudo que se possa conhecer. Neste sentido, a verdade como certeza, fundamentada pelo método cartesiano, torna-se a garantia de conhecimentos verdadeiros desde a modernidade até a atual época. Na tentativa de assegurar-se a respeito da verdade dos entes, o que Descartes torna evidente é a existência do cogito. Dessa maneira, o método que guia o homem através do indubitável acaba sendo, o guia em direção a si mesmo, ou seja, ao seu próprio eu. Assim, o homem torna-se o único ponto de partida, a única referência para pensar tanto a subjetividade quanto o mundo que, desse modo, torna-se o exterior, o objeto.

Na instauração do cogito cartesiano, instaura-se concomitantemente uma dicotomia que caracterizará a modernidade e chegará aos nossos dias através da configuração provocada pela época tecnológica. Esta dicotomia é o que podemos nomear, a partir de Heidegger, de relação sujeito-objeto. Nessa relação, o mundo não mais está na constituição do homem como estrutura que fundamenta o seu modo de ser, mas como o objeto exterior o que está distante. O objeto, assim disposto é que pode ser adequado e conformado a partir de uma medida que é dada pelo sujeito da relação.

Uma vez instaurada a supremacia do cogito, o lugar antes ocupado pelo espírito, ou por Deus no pensamento teológico cristão, agora é ocupado pelas luzes da razão e esta torna-se a principal característica do homem, o nome pelo qual ele responde quando questionado acerca de seu modo de ser mais próprio: o ser racional. Nesse sentido de

mundo como objeto, até a natureza se torna matéria. É o que afirmará Hans Jonas em “O Princípio Vida”:

O conceito diretor para o imaterial não é mais o conceito transcendente e normativo do “espírito”, mas simplesmente o do “eu” em si, e o seu correlato não é mais a “forma” e sim todo “não-eu” como tal. Nesta ampla negação do platonismo, de início encoberta pelo pathos racionalista da escola cartesiana, o destino do espírito ocidental ficou decidido: foi dissolvida a aliança platônica do intelecto com o inteligível, e do inteligível com o real, e a “natureza” pôde agora ser identificada como “matéria”.

É como objeto que podemos dispor do mundo, explorá-lo e determinar o modo como faremos um uso dele. Somente a partir da compreensão de mundo como objeto é que podemos determinar a natureza como matéria e nesta perspectiva considerá-la matéria-prima, fonte de recursos a nossa disposição para que possamos explorar.

A configuração do homem como sujeito, é uma possibilidade de ser do homem intrínseca a sua estrutura enquanto esta se apresenta como abertura para possibilidades de modos de ser. Uma vez realizando esta possibilidade, o homem constitui-se como o racional e deixando velados outros modos de ser que poderia realizar. A questão aqui, não é a nostalgia de um modo de ser mais originário para o homem, como se um retrocesso pudesse parar e frear a dominação que este impõe ao mundo. O modo de ser do sujeito racional é um modo de ser ao qual o homem correspondeu quando este se revelou numa época histórica. É desse modo que podemos afirmar que o modo de ser do sujeito é um desvelamento de ser e como tal é verdade.

O movimento que traz algo do encobrimento para o desvelamento pode também ser chamado de *poiesis*, produção. A produção enquanto reveladora é a responsável por congrega os elementos que se dispõem segundo o seu modo. Tais elementos são: o homem, os instrumentos, a obra que se pretende produzir. A produção de algo por si, como afirmamos anteriormente, é a *physis*. Esta é um surgimento que não depende da interferência humana. O que não se produz a si mesmo é produzido por um tipo de saber que se diz em grego pela palavra *techné*. Esta descobre o que não se produz a si mesmo. A obra de um artista, por exemplo, é uma produção da *techné*. O artista,

traz do encobrimento para o desencobrimento tudo que não se produz a si mesmo. A produção da *techné* é caracterizada por ter como parte integrante do seu modo de produção a participação do homem. Não somente o artista, que produz uma obra de arte é que participa do modo de produção da *techné*, mas também o marceneiro, o agricultor o técnico. Ao fazer uma mesa ou uma cadeira, o marceneiro traz, efetivamente, algo ao desencobrimento. Do mesmo modo que um artista, por exemplo, pode trazer ao desencobrimento, uma carranca ou um quadro ou estátua. Todos são modos de desvelamento concernentes ao modo de produção da *techné*. Tanto a obra de arte, quanto uma arma nuclear são trazidas ao desencobrimento pela *techné*.

A *techné* é a palavra grega para o que se chamou posteriormente de técnica. Entendida nessa perspectiva, a técnica não delimita-se num caráter instrumental ou antropológico, mas como verdade. Por ser condutora do que se desvela, a técnica é também um modo de verdade. Como afirma o próprio Heidegger: “ a técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade.” nesse sentido é que podemos concluir que a técnica é um modo de ser, e como tal, é também um modo de verdade que se revela.

Técnica é verdade, no sentido de *alétheia*, porque o que é inerente à *alétheia* (verdade-desvelamento) é também o que caracteriza a técnica, ainda que o desvelamento característico da técnica seja um desvelamento referente a um fazer que é mais próprio do homem.

Percebemos que tanto a *physis* quanto a *techné*, são modos de produção e como tal, modos de verdade. Notadamente há algo que as difere e, considerando esta distinção enquanto modos de produção é que podemos alcançar a diferença que subjaz à determinação da *techné*, na contemporaneidade, como técnica moderna. Ambas diferem sobretudo pelo fato de as produções da técnica moderna serem guiadas por um fazer que é próprio dos instrumentos maquinísticos. No entanto, não é somente o uso de tais instrumentos que caracteriza a técnica moderna, mas também o cálculo, a encomenda e a determinação do modo em que está sera desvelada. O método utilizado no modo de produção definir-se-á como a obra será desvelada e distinguirá a produção da *physis*, da

techné e da técnica moderna. Ainda que a técnica moderna, tal como a techné, seja um modo de desvelamento de ser, ambas acontecem, enquanto produção de modos bastante distintos. Como modo de produção a técnica moderna caracteriza-se sobretudo, por determinar e dispor dos entes no modo do explorável. A técnica moderna dispõe dos entes no mundo, da natureza e do próprio mundo, segundo o modo do disponível, do que é passível de uma exploração.

A disponibilidade a que estão submetidos entes no mundo na época da técnica é possibilitada pelo fato de, nesta época, acontecer o que Heidegger nomeia de asseguramento do ente. Este asseguramento, entre outros fatores, foi proporcionado pelo fato de a metafísica compreender o ser como ente. Em seu percurso histórico, a metafísica enquanto investigou o ser, o fez somente na perspectiva do ente. A pergunta pelo ser, sendo subsumida no asseguramento no ente, caiu no esquecimento. É desse modo que se constitui o esquecimento do ser, e é como consequência desse asseguramento que podemos afirmar que nossa época, a época da técnica, enquanto asseguramento no ente, corresponde ao modo do esquecimento do ser. O esquecimento do ser, acontece na medida em que a pergunta por ele foi silenciada na determinação inerente ao asseguramento no ente. Historicamente, a metafísica ocupou-se de definir o ser pelo ente desvelado em cada época. Nesta perspectiva, a técnica moderna, enquanto modo de desvelamento de ser da nossa época revela-se a partir desse asseguramento e, neste sentido tem a mesma estrutura que a metafísica apresenta em seu percurso histórico.

O esquecimento de ser corresponde à época da técnica, esta por sua vez, revela o que Heidegger chamou de a última possibilidade da metafísica. Esta, por sua vez, refere-se a um acabamento. A última possibilidade da metafísica quer dizer o seu fim entendido como acabamento. Enquanto acabamento o fim aqui explicitado não quer dizer algo que se encerra, que finda. Fim entendido como acabamento quer dizer um momento em que algo começa a ser o que de fato é. Perguntamos ao marceneiro no final da produção de uma obra se esta já está terminada. Ele nos responde que falta o acabamento. Isto não quer dizer que a mesa acabou, mas que ela começou a ser. O acabamento corresponde ao momento em que algo produzido começa a ser. Aca-

bamento congrega fim e início de algo que se produziu. Acabamento interpretado dessa forma se caracteriza sobretudo por dar uma forma final a partir da qual a peça começa a ser e dessa forma são congregadas todas as etapas envolvidas no seu processo de produção. Nesse sentido fim quer dizer, cito Heidegger, “lugar” e significa “de um fim a outro” quer dizer, “de um lugar a outro”.

A técnica moderna como época do esquecimento do ser pode ser assim nomeada pelo fato desta determinar o modo de ser do ente. Como afirmamos, a técnica moderna desvela o ente no sentido de uma disponibilidade. Sendo o homem também um ente, um modo de ser que se desvela, podemos afirmar que a técnica moderna também determina o modo de ser deste. De fato, o homem tem modos de ser que os diferencia dos outros entes e que o coloca no mundo de um modo diferente dos outros entes, sobretudo devido ao seu caráter de abertura para possibilidades que lhe vêm ao encontro e que este pode realizar. É portanto, partindo desse pressuposto, que podemos afirmar que a técnica moderna pode determinar o seu modo de ser. Uma vez determinando o mundo como o disponível e o modo como os entes são desvelados, a técnica moderna determina também o modo de ser do homem em sua época, conformando-o no modo de ser do homem técnico. Este é o modo de ser ao qual correspondemos em nossa época e que nos caracteriza atualmente. Somos técnicos nas instituições de saber, no fazer artístico ou quando desempenhamos uma função como a de caixa de supermercado operando uma máquina. A técnica moderna, revela-nos neste modo de ser a partir do qual correspondemos ao apelo feito por ela.

O homem técnico e a técnica moderna são modos de ser, são verdades. Desse modo não podemos atribuir a ela um juízo de valor. Enquanto verdade, a técnica em si mesma, não é boa ou má. No entanto, ao mesmo tempo em Heidegger afirma não existir um demônio da técnica, ele afirma que considerá-la neutra é a maneira mais fácil de nos entregarmos a ela e a seu domínio, enquanto circunscreve o nosso modo de ser num só, o do técnico. Essa determinação só é possível porque enquanto asseguramento no ente, a técnica é esquecimento de que o ser se desvela de diversos modos e, desse modo, nós mesmos nos esquecemos que somos constituídos de possibilidades de realização de modos de ser inerentes a nossa constituição ontológica. Para os gregos, o esquecimen-

to passava pela experiência do encobrimento. Nesste sentido, podemos afirmar que a época da técnica corresponde ao modo de encobrimento. O encobrimento é o encobrimento de modos de ser, que ficam então velados nesta época. O modo do esquecimento que nos atinge nada mais é do que o modo de correspondência que temos com a essência do esquecimento, segundo a qual tanto o esquecido como o que se esquece estão inseridos no mesmo âmbito. O esquecimento, ele próprio se retrai e se encobre, o desvelamento que lhe é próprio se dá como encobrimento e este é o modo como ser se desvela. O retraimento, no entanto, não quer dizer um estar ausente, mas uma vigência no modo do que se retrai. O esquecimento enquanto retraimento recusa-se ao embate do encontro e por isso se manifesta nesta retração. Cito Heidegger:

O que se retrai recusa o encontro. Retrair-se não é, porém, um nada. Retração é aqui retirada e enquanto tal – acontecimento. O que se retrai pode concernir ao homem de maneira mais essencial e reivindicá-lo de modo mais próprio do que algo que aí está e o atinge e o afeta [...] o que se retrai parece estar absolutamente ausente. Mas essa aparência engana. O que se retrai se faz vigente – a saber, através do fato de nos atrair, quer percebamos agora, depois ou nunca. O que nos atrai já concedeu encontro. Tomados pela atração da retração, já estamos no impulso para isso que nos atrai, à medida que se retrai.

O retraimento do ser em nossa época é fundamento para sua configuração como técnica moderna e o nosso modo de ser como técnico, na medida em que o asseguramento no ente e sua determinação como disponibilidade se interpõe ao nosso modo de ser e de corresponder ao que se desvela para nós. A época da técnica corresponde ao modo de ser do esquecimento na mesma medida em que não surge em seu desvelamento a pergunta pelo sentido do ser do ente e este é tomado apenas enquanto ente que se manifesta como suficiência para justificá-lo e entendê-lo. O que se retrai, no entanto, dá a aparência de estar ausente e, enquanto imperar essa aparência, a pergunta pelo ser continuará retraída, encoberta e nossas possibilidades de modos de ser continuarão, juntamente com a pergunta pelo ser caídas no esquecimento.

# Em torno da *Mimesis*: arte e verdade entre Heidegger e Gadamer

**Cecília Mendonça de Souza Leão Santos**

*Faculdade Salesiana do Nordeste*

Na história das perscrutações filosóficas sobre a arte, a proeminência do conceito de *mimesis* dificilmente pode ser questionada. Desde sua origem na antiguidade, este foi inúmeras vezes reformulado com a finalidade de elucidar a natureza da nossa relação com as obras de arte. A exigência de verossimilhança nas criações artísticas certamente responde por um dos motivos para a compreensão da *mimesis* como imitação – quer da natureza, quer das ações humanas – ter impedido entre as teorias estéticas. Todavia seu significado é infinitamente mais amplo e as dificuldades hermenêuticas no trato do conceito se manifestam inequivocamente no fato de o único consenso entre acadêmicos dizer respeito aos limites de sua convencional tradução como “imitação”. A inegável plurisignificância que vigorava no uso do termo durante a antiguidade clássica – haja vista que a família de palavras ligadas a *mimos/mimesis* possuía cerca de dez sentidos diversos (Cf. MELBERG, 2003, p. 13) – continuou a reverberar ao longo da história do pensamento estético. Tal fato, constatado por Hans-Georg Gadamer, o levou a asserir que o conceito de *mimesis* “pode ser concebido de maneira tão ampla que, como veremos, sempre continua mantendo por fim sua verdade” (1999e, p. 27), permanecendo pertinente mesmo no contexto da arte contemporânea.

A apreciação do posicionamento tomado por Gadamer não poderia, no presente trabalho, depender do exame rigoroso das complexas feições que o conceito adquiriu ao longo da tradição filosófica para, posteriormente, apontar por quais motivos ele se fez ubíquo. Tomaremos, pois, a perspectiva fenomenológico-hermenêutica como ponto de partida e, através da comparação das interpretações da *mimesis* no solo da filosofia grega desenvolvidas por Heidegger e Gadamer, nos dedicaremos a averiguar e delimitar o espaço ocupado pelo conceito nas reflexões dos dois filósofos. O possível lugar da *mimesis* no pensamento heideggeriano<sup>1</sup> sobre a arte foi discutido por John Sallis em “Heidegger’s poetics: the question of mimesis” e a abordagem gadameriana foi examinada por Robert Dostal em “Gadamer’s platonism: his recovery of mimesis and anamnesis”. A discussão de ambos artigos se mostrará vital para a consecução de nosso objetivo, não somente porque servem ao propósito de colher as contribuições já ofertadas pelas pesquisas sobre o tema. Pretendemos, sobretudo, nos pôr em diálogo com elas para apreender e explicitar as diferenças essenciais que delineiam a separação, no que diz respeito à ontologia da obra de arte, entre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a hermenêutica filosófica de Gadamer.

O entusiasmo suscitado pelo aparecimento da “Origem da obra de arte” foi reiterado por Gadamer em incontáveis circunstâncias e, nas memórias sobre sua própria jornada filosófica, encontramos a explícita declaração de que um dos propósitos de “Verdade e método” consistia em seguir a trilha do pensamento heideggeriano tardio, aderindo à linha de questionamento inaugurada pela investigação sobre a essência da arte para torná-la acessível de uma nova maneira. Sem dúvidas, suas reflexões se põem no caminho conquistado por seu mestre. Entretanto é notório que Heidegger, ao levar adiante sua mais ampla indagação da essência da arte, jamais tratou explicitamente da *mimesis*; pelo contrário, suas breves menções às teorias miméticas são feitas com a finalidade de criticá-las. Em contraste, Gadamer abertamente confere à *mimesis* uma função central em sua ontologia da arte. Ao enfatizar as dissidências, mostraremos as singularidades de duas

<sup>1</sup> Outros acadêmicos – como Philippe Lacoue-Labarthe, René Girard e Tom Huhn – também dedicaram seus esforços à questão da *mimesis* no pensamento de Heidegger; a apreciação de suas pesquisas excede, porém, o escopo de nosso trabalho.

posturas que, embora eminentemente compartilhem a preocupação fundamental com a verdade na arte, divergem em aspectos essenciais, particularmente no que concerne às suas respectivas leituras da filosofia platônica.

O cuidado hermenêutico empregado por Heidegger na exegese dos conceitos clássicos da filosofia grega contrasta com o fato de tão pouca atenção ter sido dedicada à *mimesis*. Em “Mimesis and translation”, Samuel Ijsseling declara seu espanto (1993, p. 348):

É deveras surpreendente que Heidegger – que submeteu quase todas as palavras fundamentais do pensamento grego ou a uma análise crítica ou à recuperação que lhes permitem dizer o que podem ter originalmente dito – nunca menciona a *mimesis*, aquela que sem dúvidas é uma das palavras mais importantes na tradição filosófica e retórica da antiguidade. Há apenas vinte páginas, encontradas nas preleções sobre Nietzsche, nas quais a questão da *mimesis* é tematizada explicitamente.

Para compreender por quais motivos o conceito de *mimesis* não é abordado de modo mais abrangente devemos, antes de qualquer coisa, sublinhar que a inquirição de Heidegger demanda que a pergunta pela arte se coloque fora do espaço aberto pelas interpretações do ser características da metafísica. Adotando uma conduta “destrutiva”, o filósofo pretende lançar luz sobre as estruturas conceituais que antecipam e condicionam o pensamento filosófico porém que, em virtude de seu caráter óbvio, permaneceram ocultas. A sua pergunta pela origem da obra de arte jamais pretendeu obter algo como uma essência atemporal, que nos permitisse fundar critérios para discernir o que é arte ou não. Antes de ambicionar a construção de uma teoria estética, Heidegger expressou modestamente o que almejava conquistar com o direcionamento de seus esforços intelectuais às obras de arte: “A pretensão está longe de solucionar o enigma. A tarefa está em ver o enigma” (1977, p. 67). Para estabelecer o escopo e o contexto da investigação empreendida na “Origem da obra de arte”, devemos partir da posição de Heidegger sobre o estatuto da estética enquanto disciplina filosófica. De acordo com o filósofo, muito embora tal termo apenas tenha sido cunhado por Baumgarten no século XVIII,

o assunto que esta palavra nomeia com tanta propriedade, o modo de inquirir sobre a arte e o belo a partir do estado de sentimentos dos apreciadores e produtores, é antigo, tão antigo quanto a meditação sobre a arte e o belo no pensamento ocidental. O pensamento filosófico sobre a essência da arte e do belo até mesmo *começa* como estética (1961, p. 93-94)

e coincidiu com transformação que a noção de ser sofreu ao deixar de ser concebida como *physis* e convertida em *eidos*. *Eidos*, segundo o fenomenólogo, não significa “conceito”. Antes, é a aparência externa de algo que nos vem à presença, ou seja, que é ser (Cf. Idem, p. 199). Fundada na primazia da visão sobre os demais sentidos, a concepção de ser como discernimento de uma aparência externa é caracterizada pela permanência. A multiplicidade das coisas impermanentes – o vir-a-ser – é reunida sob a égide de um mesmo *eidos* através da linguagem que, com sua “predileção peculiar por este tipo de ambiguidade” (Ibid., p. 171), nos permite falar simultaneamente das coisas particulares e de sua aparência externa comum.

Desde sua origem, a estética sempre abordou a obra de arte a partir de três modos de determinação do “ser-coisa” da coisa que definiram todo pensamento metafísico. Porém, a adesão às perspectivas teóricas que anteciparam e fixaram toda experiência imediata dos entes termina por culminar na obstrução das possibilidades de pensar, de modo mais original, o ser do ente ao qual voltamos nosso olhar. Se as concepções de coisa enquanto *substrato ao qual atributos são conferidos*, enquanto *unidade da multiplicidade dos dados ofertados à sensibilidade* ou, ainda, enquanto *combinação de matéria e forma* (Cf. HEIDEGGER, 1977, p. 6-ff) prevaleceram durante toda história da filosofia, é legítimo deduzir que elas respondem pela fundamentação de toda e qualquer teoria mimética da arte. Seria possível que o conceito de *mimesis* conservasse seu vigor após nos desvencilharmos dos fundamentos que, desde o princípio, o sustentaram e desenvolveram? A resposta para esse questionamento exigirá o exame da exegese heideggeriana das feições da *mimesis* na obra que se fez o primeiro amanhecer de toda reflexão filosófica sobre arte: a “República”.

Apresentadas no primeiro volume de “Nietzsche”, as considerações sobre a acepção platônica de *mimesis* partem da definição do

conceito como um tipo de *poiesis* que apresenta algo na maneira típica de outra coisa (Cf. HEIDEGGER, 1961, p. 201). Sua especificidade, porém, somente vem às claras quando contrapomos a *mimesis* aos modos de *poiesis* do *phytourgos* e do *demiourgos kliné*: o primeiro é o criador da *physis*, a presença que emerge de si mesma e confere aos humanos o discernimento do *eidōs*; enquanto o segundo produz entes particulares com a finalidade de atender ao *demos*, trabalhando para ajustar a matéria ao *eidōs* engendrado pelo deus. Heidegger sublinha a necessidade de atentarmos para o fato de que o item manufaturado pelo *demiourgos* antes não era e agora “é”. Isto quer dizer que “algo produzido ‘é’ porque a ideia o deixa ser visto enquanto tal, o deixa vir à presença em sua aparência externa, o deixa ‘ser’. Apenas nesta medida, aquilo que é em si mesmo produzido pode chamar-se ‘ente’” (Idem, p. 204). Em face disso, o fenomenólogo pode explorar o sentido grego de *poiein*: ele não corresponde à manufatura, mas à produção de uma aparência externa que faculta a apresentação dos entes (Cf. Ibid., 206). Somente em vista disso a comparação feita por Sócrates entre a pintura e os reflexos de um espelho ganha sentido, pois, em ambos casos, uma sorte de aparência externa está sendo produzida.

Numa hierarquia ontológica, o produto mimético é o mais apartado da pura visibilidade do ser. A separação (*chorismos*) entre as formas puras e os entes dados à sensibilidade é a condição de possibilidade da atividade do *mimetés*, ou seja, o conceito clássico de *mimesis* toma sua determinação essencial de uma distância, de um afastamento. A interpretação do ser enquanto *eidōs* – aparência externa que se mostra – pressupõe a interpretação da verdade como *aletheia*. O ser verdadeiro, pensado ao modo grego, é mostração de si sem distorção. O artista, contudo, apresenta os entes enquanto *phainomena*, aparecendo através de outra coisa. Ele é, por definição<sup>2</sup>, incapaz de trazer à tona o que se põe na imagem como ser desvelado; sua obra é *eidolon*, um resíduo do *eidōs*, um modo de mostração dos entes que distorce e obscurece (Cf. Ibid., p. 216).

A despeito do fato de arte e verdade se mostrarem divorciadas na “República”, Heidegger não subscreve à ingênua leitura de Platão como um inimigo das artes e garante que o diálogo não esgota o inqui-

<sup>2</sup> Platão estabelece, no “Crátilo”, que as *mimemata* jamais poderiam compartilhar todas as propriedades daquilo de que são oriundas.

rir platônico sobre o tema. A definição da essência da arte como *mimesis* não implica que os gregos tenham cultivado um naturalismo primitivo, tampouco que a compreensão de arte em questão seja arbitrária, nos alerta o filósofo (Cf. *Ibid.*, p. 197). É imperativo, portanto, considerar outro aspecto fundamental da produção artística: o belo. Apesar de apenas ter sido expressamente abordado por Platão enquanto próprio à sensibilidade e, por derivação, à arte, de modo anatrético no “Hípias Maior” – diálogo de autenticidade duvidosa –, Heidegger defende que as leituras do “Banquete” e do “Fedro” asseguram um enlace entre arte e verdade (Cf. *Ibid.*, p. 195).

Em sua interpretação do “Fedro”, Heidegger diz ser decisivo estabelecer claramente o escopo e o contexto no qual o belo vem à fala: na discussão da posição dos humanos em relação aos entes enquanto tal. A visão prévia do ser puro não é apenas a condição de possibilidade de todo comportamento teórico, mas o próprio requisito para que os entes se mostrem como entes aos olhos humanos (Cf. *Ibid.*, p. 223). O mito narrado por Sócrates assevera que toda alma humana já contemplou o ser antes do exílio corpóreo. Todavia, ao decair na sensibilidade, a alma é acometida por um “esquecimento metafísico” (Cf. *Ibid.* p. 225), *léthé*, a ocultação do ser. Algumas almas, porém, resguardam a memória do ser e podem vislumbrá-lo sob as aparências desde que, mediante a força de *Érōs* – a atração ao belo –, se deixem elevar para além de si mesmas em direção ao ser, expostas ao seu desocultamento, isto é, à sua verdade: *aletheia*. Nas palavras de Heidegger (*Ibid.*, pp. 227-228):

O belo é aquilo que, de maneira mais imediata, vem até nós e nos cativa. Ao nos vir ao encontro enquanto ente, ao mesmo tempo nos expecta na visada ao ser. O belo é o que em si promove a reversão (*in sich Gegenwendige*), que se imiscui na aparência sensível mais próxima e, com isso, ao mesmo tempo, eleva ao ser: o-que-cativa-e-expecta (*Berückend-Entrückende*). Portanto, o belo é o que nos arranca do esquecimento do ser e proporciona a visada ao ser.

A experiência do belo, portanto, apesar de pertencer ao campo da sensibilidade, não se restringe a ele. Antes, ela possibilita a recuperação e preservação da visão do ser, isto é, nos liberta das contingências do que é simplesmente aparente. Assim, o laço entre beleza e

verdade se faz patente: o verdadeiro, na perspectiva platônica, corresponde à visão do ser puro; o belo, por sua vez, é aquilo que, a partir do sensível, nos direciona ao ser. “Verdade e beleza estão, em essência, relacionadas ao mesmo, ao ser; pertencem juntas no que é único e decisivo: revelar e manter revelado o ser” (Ibid., p. 230).

Se concedermos aos produtos miméticos a faculdade de veicular o belo – algo que o próprio Sócrates admite, no livro X da “República”, quando declara seu fascínio diante das obras de Homero, “que parece ter sido o primeiro professor e iniciador de todas as belezas da tragédia” (595c) – na perspectiva heideggeriana, isto implicaria atribuir à *mimesis* o poder de nos endereçar ao verdadeiro. Um olhar desavisado sobre tal leitura da filosofia platônica poderia supor haver alguma semelhança entre a união do belo e o verdadeiro avistada por Heidegger nos diálogos e a determinação da essência da arte como pôr-se-em-obra-da-verdade (*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit*). Não obstante, Platão proclama que o belo e a verdade se manifestam apartados na experiência humana, sendo, portanto, fundamentalmente divergente e incompatível com a visão que sugere que a obra constitui o *locus* próprio ao acontecimento da verdade. Segundo Gadamer, Heidegger chama atenção para o fato de que a natureza da arte não consiste em transformar ou copiar um ente já existente: “Antes, a arte é a projeção pela qual algo novo emerge como verdade” (1999b, p. 259). Se o verdadeiro emerge na arte e em seu brilho, a beleza nada mais é do que um “modo como a verdade enquanto desvelamento advém” (1977, p. 45); como reivindica Heidegger, não poderia haver um *chorismos* entre as duas.

Seja na forma de um naturalismo ingênuo que concebe a obra como uma cópia do ente existente, seja numa versão mais sofisticada, segundo a qual a função da arte é ofertar a essência universal da coisa representada, o conceito de *mimesis* se mostra incompatível à investigação heideggeriana da arte porque sempre requer a presença prévia de algo externo, algo do qual estamos separados, a ser manifesto na criação artística. Esta é a condição básica para que a obra de arte possa apontar para o verdadeiro, porém, tal perspectiva opera a partir de uma interpretação de verdade que, aos olhos do fenomenólogo, deriva de uma fonte mais original. A tradição inaugurada por Platão e consolidada pela filosofia medieval pensa a verdade como concordância

(*homoiosis*) de uma enunciação (*logos*) com seu objeto (*pragma*); concepção, no mais, correta. Entretanto Heidegger evidencia que a enunciação apenas pode concordar – ou estar em desacordo – com os entes se estes se manifestam, isto é, se estão desvelados em seu ser *antes* de se tornarem objeto de um juízo em um comportamento de caráter teórico. Isto significa que um ente, para ser objeto da proposição, precisa vir ao encontro na abertura do ser-aí, ou seja, precisa ser compreendido naquilo que ele é e como é. Neste caso, a condição ontológica de possibilidade da concordância deve, evidentemente, ser considerada mais original do que a própria concordância. A verdade originária, isto é, a verdade ontológica, não encontra seu lugar na proposição; pelo contrário, o lugar da verdade ou falsidade proposicionais é a existência.

Perante isso, a inabitual compreensão da obra de arte como o pôr-se-em-obra-da-verdade ganha sentido mais preciso. A inadequação do conceito de *mimesis* é patente não apenas no fato de que a essência da arte não é constituída pela oferta de uma representação que corresponda fielmente ao ente presente no mundo. Antes, ela é ainda mais clara quando consideramos que, na perspectiva heideggeriana, a obra é, por excelência, o lugar em que os entes se desocultam. Não há, portanto, nada de verdadeiro, nenhuma essência que possa anteceder a obra de arte para estar nela representada. O paradigmático exemplo do templo grego, selecionado por Heidegger para delinear como a obra de arte *abre* um mundo, é particularmente elucidativo porque nele se faz explícita a ausência de algo externo à obra mesma, algo em relação ao qual ela poder-se-ia instituir como duplicação ou imitação. Com efeito, o mesmo é válido para o acontecer da verdade nas obras em imagem e em linguagem, haja vista que:

Mas a verdade não está, primeiramente, simplesmente dada em si em qualquer lugar nas estrelas, para então, posteriormente, se alojar no ente. Isto é impossível já pelo seguinte motivo: é a revelação do ente que proporciona a possibilidade de um lugar qualquer e de uma estância plena de presentidades (Idem, p. 49).

Heidegger sustentará que a verdade – enquanto simultaneamente clareira e ocultação do ente – acontece como poesia (*Dichtung*), de modo que “*toda arte*, enquanto deixar-acontecer da adveniência da

verdade do ente como tal, *é na sua essência Poesia*" (Ibid., p. 59). Que a essência da arte tenha se deixado pensar na "Origem da obra de arte" também através da pintura, arquitetura e escultura, obviamente indica que o filósofo não se refere ao gênero literário (*der Poesie*), muito embora o papel eminente da poesia, em sentido estrito, na esfera das artes, seja ressaltado. Enquanto modo do projeto clarificador da verdade, *Dichtung* é um "dizer projetante" (*entwerfende Sagen*):

O dizer projetante é poesia: a saga do mundo e da terra, a saga do espaço-de-jogo de seu embate e, com isso, a estância de toda proximidade e distância dos deuses. A poesia é a saga do desvelamento do ente. A linguagem ocasional é o acontecimento daquele dizer, no qual irrompe historicamente para um povo o seu mundo e a terra, enquanto o velado, é resguardada. (Ibid., p. 61).

Em virtude do pensamento heideggeriano sobre arte converter-se, no sentido mais originário, em poética, John Sallis sugere que a *mimesis* poderia ser reabilitada, visto que "mesmo a oposição mais vigorosa à determinação mimética da arte quase que invariavelmente diz respeito à rejeição de uma falsa *mimesis* com a finalidade de recuperar uma *mimesis* genuína em sua forma de determinar a arte" (1992, p. 268). No entanto, ainda que concordemos que tal constatação seja aplicável a todo pensamento estético que antecedeu Heidegger, reivindicar a presença de uma noção implícita de *mimesis* na "Origem da obra de arte" é, como o próprio acadêmico reconhece, uma tarefa nada fácil. Philippe Lacoue-Labarthe chega a proclamar que a *mimesis*, para Heidegger, é "decididamente irrecuperável" (1989, p. 120). Ciente de que a restauração do conceito não poderia envolver o *chorismos* que, sob a ótica heideggeriana, se revelou como definição da própria essência da *mimesis*, Sallis escreve (1992, p. 277):

A poética, assim reinscrita, também poderia reinscrever a *mimesis*. Evidentemente, não se trataria, como já não se tratava em Aristóteles, de uma questão de simples imitação, como se a obra de arte fosse uma imagem simplesmente reproduzindo entes efetivamente existentes dentro de certos limites. Mas também não poderia ser uma questão de imitar algo universal, ou representar dentro de um ente individual alguma forma ou verdade

universal através da qual ele seria, no sentido clássico, determinado. A obra de arte não imita nenhum ente, seja individual ou universal; ela não imita nada que simplesmente *seja* anterior à imitação, que pudesse se colocar contra a imitação, que, então, apenas duplicaria algo subsistente em si mesmo.

Que sorte de *mimesis* poderia, então, estar oculta no pensamento heideggeriano? Sallis levanta a possibilidade de pensar ontologicamente o conceito, sugerindo que o acontecimento da verdade que vem à tona na obra de arte é, em si mesmo, mimético. “Seria uma *mimesis* não precedida pela verdade, uma *mimesis* que se faria presente precisamente ao dar lugar à verdade” (1992, p. 278) – nos diz o estudioso. Se o evento do acontecimento da verdade na obra – concebido como uma oposição entre desvelar e ocultar – não é um puro desvelamento que simplesmente revela as coisas tais como são mas, em verdade, “é o combate originário, no qual é conquistado, sempre em um modo, o aberto, em que comparece e desde o qual se retrai, tudo o que se mostra e se retira enquanto ente.” (HEIDEGGER. 1977, p. 49), Sallis argumentará que resquícios da *mimesis* podem ser entrevistados nas conexões recíprocas entre *Aufstellen* e *Herstellen*: “Seria uma *mimesis* que teria lugar na e enquanto *Gestalt*, na qual a verdade seria instalada na obra, colocada ali, sem ter precedido a obra e, ainda assim, de tal maneira a ser duplicada no jogo de reciprocidade entre a obra de arte e o combate entre mundo e terra” (1992, p. 276).

Não obstante, mesmo que seja razoável propor que o conflito original entre mundo e terra aconteça mimeticamente, a *mimesis* aí implícita deve necessariamente abandonar os traços fundamentais que a caracterizaram na antiguidade, seja pela vertente platônica ou pela aristotélica e não poderia, portanto, assemelhar-se àquela defendida por Gadamer. É interessante notar que, segundo a pesquisa de Ijsseling, “as reservas de Heidegger ao falar da *mimesis* chegam a tal ponto que, em seu ensaio “Sobre a essência e o conceito de *physis*”, ele cita e comenta uma longa passagem da “Física” de Aristóteles e interrompe a citação precisamente quando Aristóteles começa a falar da *mimesis*” (1993, p. 348). Isto denota a decisão deliberada de silenciar sobre o assunto, consistente com as críticas de Heidegger aos modos de investi-

gação próprios da estética desde seu nascimento. A incompatibilidade entre o pensamento heideggeriano sobre arte e as teorias miméticas que procuramos trazer à luz também é mencionada no ensaio de Peter Warnek (Cf. 2006, p. 72), no qual o pesquisador assinala que o poetizar, enquanto *Dichtung*, jamais pode ser reduzido a uma relação mimética entre o sensível e algum ideal transcendente. Igualmente, Julian Young constata que a concepção ocidental da arte como representação, indiscutivelmente originada da *mimesis*, merece as objeções heideggerianas porque, mesmo quando assume configurações mais sofisticadas e não pensa as obras como meras cópias, “ao invés de desafiar, aceita e reforça aquela compreensão de realidade que é a metafísica do naturalismo” (2001, p. 142).

Gadamer, por sua vez, repete em diversas circunstâncias que toda experiência da arte, mesmo a mais abstrata, é mimética. O hermeneuta, entretanto, não sugere uma reformulação da *mimesis* – quer para dar conta dos desafios impostos pelo desenvolvimento das artes contemporâneas, quer para incorporar as críticas de Heidegger à natureza metafísica das teorias miméticas – mas buscará na filosofia grega os fundamentos que garantem a manutenção de sua relevância. Ao conceber a *mimesis* como instância que possibilita que a verdade da obra de arte seja reconhecida (*wiedererkennen*), o filósofo erige a partir dela a sua objeção ao subjetivismo da experiência estética promovido pela concepção kantiana de arte (Cf. DOSTAL. 2010, p. 47).

Alegando que o melhor termo para designar o produto mimético é *Darstellung*, em oposição a *Vorstellung*, Gadamer sugere uma distinção ontológica entre imagem (*Bild*) e cópia (*Abbild*). Na medida em que a essência da cópia é assemelhar-se a um original (*Ürbild*), seu único propósito é permitir a identificação de algo externo a ela, sua função consiste em apontar para o que é copiado através da similaridade. A imagem, em contraste, nunca se põe como um meio para um fim; antes, seu ser é determinado pelo modo em que nela algo emerge *como* apresentação. Uma imagem é essencialmente interligada ao que aparece nela, isto é, não meramente alude a algo alheio a si mesma. Assim, torna-se viável asseverar que as obras de arte são apresentações, mas não representações, no sentido de serem ontologicamente dependentes de um “original” que subsista externamente:

Que a imagem tenha a sua própria realidade significa o inverso para o original (*Ürbild*), o apresentado emerge na apresentação. Ele apresenta a si mesmo lá. Isto não quer dizer que ele seja dependente dessa apresentação particular para aparecer. Ele também pode se apresentar, enquanto o que é, de outros modos. Mas se apresenta-se desse modo, isso não é mais um mero incidente, mas pertence ao seu próprio ser. Toda apresentação é um evento ontológico e ocupa o mesmo nível ontológico do que é apresentado. Ao ser apresentado, ele experimenta um acréscimo no ser. O conteúdo da imagem é, ele próprio, definido como uma emanação do original. (GADAMER, 1999a, p. 145)

Constatamos, pois, que na obra “a coisa apresentada está aí (*das Dargestellte da ist*)” (Cf. idem, p. 120), de modo que a atividade mimética não forja simulacros, mas nomeia a prática produtiva de sentido que possibilita à obra de arte instituir-se como declaração da verdade (*Wahrheitsaussage*). Cabe-nos agora explicitar de que modo Gadamer se nutre diretamente dos aspectos da filosofia platônica renunciados por Heidegger para integrar a *mimesis* grega à sua inquirição ontológica das artes.

Em “Verdade e método”, a *mimesis* é abordada sob uma perspectiva que, em virtude de sua ênfase no reconhecimento, poderia ser identificada como puramente aristotélica. No entanto, de acordo com Robert Dostal, a ausência de um exame mais minucioso do conceito de *mimesis* na *magnum opus* de Gadamer indica apenas que o filósofo sempre alude à compreensão grega genérica do termo e passeia entre a concepção platônica e a aristotélica sem se referir às suas distinções (Cf. DOSTAL. 2010, p. 54). Encontramos apenas uma breve menção à inferioridade ontológica conferida por Platão aos produtos miméticos, haja vista que o tema havia sido explorado previamente no estudo de 1934, intitulado “Platão e os poetas”. Neste, Gadamer argumenta que, diante dos desafios hermenêuticos impostos pelo *corpus platonicum*, seria um erro tentar minimizar a natureza paradoxal e provocativa de suas perscrutações. Entretanto “também não ajuda a compreender a questão se assumirmos que Platão seja o metafísico da doutrina das ideias e depois demonstrarmos que sua crítica aos poetas é a consequência lógica de seus pressupostos ontológicos” (1999c, p. 193). Pleiteando que Platão jamais deve ser lido como um platônico em sentido

tradicional, isto é, como o autor de uma doutrina monolítica e sistemática, o hermeneuta alega que o ataque às artes é um exagero irônico, pautado na decisão filosófica de pôr em xeque a própria fundação da cultura grega, porém, jamais poderia oferecer a última palavra sobre os temas da *mimesis* ou da arte. Ademais, testemunha a favor da natureza não dogmática<sup>3</sup> das objeções de Platão à *mimesis* o fato de sua filosofia apresentar-se em diálogos que são, em si mesmos, miméticos<sup>4</sup>, pois recorrem a uma modalidade de “imitação” que independe dos acontecimentos fatuais para retratar conversas que haveriam se passado na Grécia. Segundo Dostal, “Gadamer nota que a coisa mais importante ao abordar os diálogos platônicos é aprender a lê-los mimeticamente” (2010, p. 57).

Eis a razão para Gadamer, em “Verdade e método”, não problematizar as discrepâncias entre os lugares em que Platão e Aristóteles situam a arte e optar, tão somente, por sublinhar que a concepção platônica de conhecimento enquanto *anamnese* – rememoração, reconhecimento – originou a tese postulada na “Poética” (Cf. GADAMER, 1999a, p. 120). Em “Poesia e *mimesis*”, texto de 1972, o filósofo articula o mesmo argumento ao aferir que os mitos nos diálogos platônicos desempenham a função de promover a *anamnese*, algo crucial à teoria aristotélica da tragédia, eis que explicita como “a poesia tomou parte na verdade do universal” (1999e, p. 84). Isto é consistente com a postura sistematicamente assumida por Gadamer que, em oposição a Heidegger e à maioria dos eruditos em filosofia grega, identifica e reivindica uma continuidade<sup>5</sup> entre as reflexões de Platão e Aristóteles.

O exame mais rigoroso dos contrastes entre as duas visões de arte predominantes na antiguidade somente foi apresentado bem mais tarde, em 1992, no último trabalho de Gadamer sobre o assunto: “Palavra e imagem”. Nele, as dissidências que conduziram a maior parte da academia à interpretação do estagirita como um crítico que rejeita inteiramente os termos da filosofia de seu mestre são explicadas pelo fato de Platão ter tomado a pertença inextricável dos conceitos de bem,

<sup>3</sup> Stephen Halliwell (Cf. 2002, p. 38) conclui o mesmo sobre a ambiguidade da *mimesis* em Platão.

<sup>4</sup> Gadamer também elabora este argumento sobre o caráter mimético dos diálogos platônicos em “A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles”. Cf. 1999d, pp. 181-182.

<sup>5</sup> A importância da “unidade efetiva entre Platão e Aristóteles” em seu pensamento é confirmada por Gadamer na sua resposta à Robert Dostal (Cf. 1997, p. 308).

beleza e verdade como ponto de partida para o questionamento da metafísica. Aristóteles, em contrapartida, teria confinado o bem na esfera da *praxis* e concebido o belo como próprio ao âmbito das coisas imutáveis; por conseguinte, próximo ao conhecimento e ao reconhecimento, como mostra a seguinte passagem:

Ao lidar com o conceito de belo, devemos nos relacionar não apenas com a arte enquanto tal, mas também com o conceito mais amplo de belo enquanto tema dos diálogos platônicos. De fato, nestes diálogos é evidente que o belo não equivale à arte enquanto tal. Basta pensar em Platão expulsando os poetas do estado ideal ou na sua desafiadora afirmação de que a arte está duplamente afastada da verdade. Ao fazer isto, Platão está aplicando seu conceito de *mimesis*: para ele, a coisa individual é em cada caso uma imitação da ideia. Fazer uma cópia na arte, de acordo com este conceito de *mimesis*, se torna uma imitação do que já era em si mesmo uma imitação. Isto representa o aperfeiçoamento consciente da argumentação de Platão. Em contraste, Aristóteles vê na *mimesis* não tanto a diferença entre a imitação e a coisa imitada, a ideia; antes, ele enfatiza a similaridade de ambos. Portanto, o que a *mimesis* realmente realiza, de acordo com Aristóteles, é o conhecimento de algo, porque conhecimento, enquanto tal, é precisamente um reconhecimento. (GADAMER, 1999e, p. 381)

Por este motivo, Gadamer crê que Platão enfatizou a separação entre arte e verdade e Aristóteles, por sua vez, seguindo na direção de uma *poietiké epistemé*, sublinhou as semelhanças que promovem o conhecimento enquanto reconhecimento. Esta é a justificativa para o argumento de que Aristóteles, ao atribuir à *mimesis* o estatuto de tendência humana instintiva, retornou e expandiu a noção platônica de *anamnese*. Reconhecer, o hermeneuta esclarece, não significa simplesmente ter contato com o que já se conhece; apenas podemos reconhecer algo quando o ente se mostra liberto da contingência da ocasião presente e também das passadas, de modo que o que é trazido pela reprodução mimética é exatamente o mais essencial e verdadeiro. A condição de possibilidade da *katharsis* repousa sobre este traço fundamental da *mimesis* (Cf. Idem, p. 30). Devemos ressaltar, ainda, que aquilo se faz reconhecido na arte não apenas aponta para o universal ao revelá-lo despido de seus acidentes mas, sobretudo, propicia àquele que se engaja na experiência estética o reconhecimento de si mesmo.

A restauração do conceito de *mimesis* no seio da hermenêutica filosófica, ao subscrever a tese aristotélica de que uma essência é apresentada na obra, deve ser confrontada com a pergunta imposta por Heidegger na “Origem da Obra de Arte”: “Mas onde está e como é essa essência geral, para que as obras de arte lhe possam ser conformes?” (1977, p. 22). Como já mostramos, Gadamer mantém que a apresentação mimética não é ontologicamente dependente de algo externo a ela mesma. Cabe questionar: de que modo uma obra de arte logra a apresentação de uma essência que não a precede? A resposta do hermenêuta requer que atentemos para o fato de que “o modo no qual o reconhecimento se realiza enquanto conhecimento do verdadeiro não é aquele da diferenciação entre a representação e aquilo que é representado, mas o da não diferenciação, da identificação” (1999e, pp. 31-32). O elo entre *mimesis* e *anamnese*, proporcionado pela leitura de Aristóteles com olhos platônicos, demarca aquele que Gadamer admite ser seu maior desvio do pensamento filosófico de Heidegger. Através de breves considerações acerca dos contrastes entre o Platão heideggeriano e o Platão gadameriano<sup>6</sup>, talvez seja exequível lançar alguma luz sobre a decisão gadameriana de reinserir a *mimesis* grega no pensamento contemporâneo sobre arte.

Heidegger argumenta na “Introdução à metafísica”, em consonância com a investigação da primeira parte do “Nietzsche”, que a interpretação do Ser enquanto *eidos* culminou na disjunção entre *on* e *phainomenon*. Isto acarretou a degradação do ente particular ao status de *me on*, algo que se põe numa relação de participação no ser, *methexis*, mas já não é:

O ser enquanto *ideia* agora é elevado ao status do que é realmente, e os entes em si mesmos, que previamente emergiam, afundam ao nível do que Platão chama de *me on*, aquilo que não deve realmente ser e também não realmente é, pois os entes sempre deformam a ideia, a pura visibilidade, ao atualizá-la, na medida em que a incorporam na matéria. Por outro lado, a ideia se torna o *paradeigma*, o modelo. Ao mesmo tempo, a ideia necessariamente se torna o ideal. O que é produzido pela imitação não realmente “é”, mas apenas participa no ser, *methexis*. O *chorismos*, o

<sup>6</sup> Sobre o exame das divergências entre Gadamer e Heidegger acerca de Platão, Cf. DOSTAL, 1997, pp. 289-308.

fosso entre a ideia enquanto aquilo que realmente é, o protótipo e o arquétipo, e aquilo que não realmente é, a imitação e a cópia, é rasgado. (1983, p. 141).

O *chorismos* platônico, aos olhos de Heidegger, é insuperável. Na medida em que *aletheia* – a verdade própria à compreensão de ser como *physis* – é transfigurada em *homoiosis*, isto é, passa a ser pensada em termos de conformidade às formas puras, então a reconquista da verdade no acontecimento da arte deve necessariamente renunciar à vereda platônica. Gadamer, em contrapartida, vê a posição advogada por Heidegger como resultado da decisão de ler Platão a partir das críticas de Aristóteles (1999b, p. 243). Todavia “a completa separação entre o mundo das ideias e o mundo das aparências seria um crasso absurdo” (1999d, p. 136) e a ênfase na distância entre a imagem e seu respectivo modelo original termina por distorcer o sentido ontológico da *mimesis* (1999e, p. 83).

Insistindo que a conexão ontológica indissolúvel entre os conceitos de belo, bem e verdade na filosofia grega resguardam o significado produtivo da *mimesis*, Gadamer segue a indicação dada por Aristóteles, para quem Platão sempre foi um pitagórico e, enquanto tal, compreendia *mimesis* como a relação de aproximação entre número e ser. O filósofo salienta que o termo não denota apenas afastamento, porém resguarda a proximidade do ente particular à ideia que o engendrou. A posterior substituição de *mimesis* por *methexis* teve a finalidade de designar uma participação apropriada para dar conta da conexão lógica entre o uno e o múltiplo, algo que seria inconcebível nos termos de original e cópia (Cf. 1999d, p. 133-134). Não obstante, esta conversão teve profundas consequências que, segundo Gadamer, não foram plenamente exploradas por Aristóteles; ora, se a inserção da nova palavra demarcou o *chorismos* entre *noesis* e *aisthesis*, a distância entre ambos não é tão intransponível quanto Aristóteles e Heidegger supõem. “O *chorismos* não é uma doutrina que primeiro deve ser superada. Antes, do começo ao fim, é um componente essencial da verdadeira dialética. A dialética, conseqüentemente, não deve ser tomada como evidência contra o *chorismos* e não é um remédio para ele” (Idem, p. 138), assevera Gadamer. Em verdade, a introdução da *methexis* teria possibilitado a Platão mediar as formas e a aplicação que fazemos delas através de

um terceiro tipo de ser – o “vir-a-ser” (*Werden zum Sein*) – e dirimir a ilusão de um abismo insuperável entre o mundo das ideias e o das aparências. Ademais, o termo *methexis* contém o sentido de “ser-com”, autorizando o hermeneuta a concluir:

Que esta participação exista é, afinal, a condição da própria possibilidade de pensar e falar, da união entre as ideias e a compreensão. O “esplendor” do belo e a luz do dia descrevem a *methexis* mais verdadeiramente que a relação entre o todo e a parte, na qual a dialética eleática emaranhou Sócrates. No bem, assim como no belo, como na luz, a ubiquidade da participação se faz conhecer. (1999d, p. 249)

É sob a luz da proximidade entre *mimesis* e *methexis*, portanto, que o sentido produtivo das práticas miméticas deve ser compreendido. “O mimético é e permanece um comportamento originário (*Urverhältnis*) no qual não ocorre tanto uma imitação, mas uma metamorfose (*Verwandlung*)” (GADAMER, 1999e, p. 85). A *mimesis* promove, por conseguinte, um “acréscimo no ser” (*Zuwachs an Sein*) e indica o processo transformativo decorrente do ato de tomar parte no acontecimento da arte, nomeado *Verwandlung ins Gebilde*.

Admitindo que a linguagem da arte do século XX provoca uma perplexidade que não pode ser dissipada apenas pelo reconhecimento mimético (Cf. *Idem*, p. 33), o filósofo persiste com a tese de que “aqueles que pensam que a arte não pode mais ser pensada apropriadamente com os conceitos dos gregos” não pensam de modo “bom o suficiente” (*Ibid.*, p. 85) e sugere a recuperação de um sentido genérico ainda mais ancestral da *mimesis*. A partir da influente pesquisa de Herman Koller<sup>7</sup> – segundo a qual a ideia pitagórica de *mimesis* deriva da noção de ordem, cuja manifestação mais elevada é a dança dos astros, pela qual se apreende vestígios das regularidades e proporções puramente matemáticas que constituem o cosmos –, Gadamer assinala que as obras de arte contemporâneas, mesmo em “suas extravagâncias mais extremas” (*Ibid.*, p. 35), ao trazerem para o âmbito da sensibilidade

<sup>7</sup> O trabalho de Koller defende que *mimesis* originalmente significava “encenação” e guardava uma relação especial com a dança enquanto modalidade de representação do divino. Pesquisas posteriores confirmam o uso de *mimesis* como “encenação”, porém, questionam a proeminência da dança em seu desenvolvimento. Cf. KEULS, E. C. 1978, p. 10.

um vislumbre da ordenação soterrada pela própria efemeridade do sensível, também “trazem consigo um emprego constantemente novo e vigoroso de energia espiritual ordenadora” (Ibid., p. 36).

## REFERÊNCIAS

DOSTAL, Robert J. Gadamer's Continuous Challenge: Heidegger's Plato Interpretation. In: Lewis H. Edwin (ed.). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1997. pp. 289-308.

\_\_\_\_\_. Gadamer's Platonism: His Recovery of Mimesis and Anamnesis. In: MALPAS, Jeff, ZABALA, Santiago (Eds.). *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*. Evanston: Northwestern University Press, 2010. pp. 45-65.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke Band 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999a.

\_\_\_\_\_. *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*. Gesammelte Werke 3. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999b.

\_\_\_\_\_. *Griechische Philosophie I*. Gesammelte Werke 5. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999c.

\_\_\_\_\_. *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog*. Gesammelte Werke 7. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999d.

\_\_\_\_\_. *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*. Gesammelte Werke 8. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999e.

HALLIWELL, Stephen. *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Erster Band*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961.

\_\_\_\_\_. *Holzwege*. Gesamtausgabe 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

\_\_\_\_\_. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

IJSSELING, Samuel. Mimesis and Translation. In: SALLIS, John. *Reading Heidegger*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993. pp. 348-351.

KEULS, Eva C. *Plato and Greek Painting*. Leiden: Brill, 1978.

LACOUE-LABARTHE Philippe. *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

MELBERG, Arne. *Theories of Mimesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SALLIS, John. Heidegger's Poetics: The Question of Mimesis. In: MACCANN, Christopher. *Martin Heidegger. Critical Assessments*. Vol. IV. London and New York: Routledge, 1992, pp. 267-278.

YOUNG, Julian. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

WARNEK, Peter. Translating *Innigkeit*. In: DREW A. HYLAND, Drew A. (Ed.). *Heidegger and the Greeks*. Bloomington: Indiana University Press, 2006, pp. 57-82.

# Heidegger e Platão: os conceitos de *alétheia* e *pólemos* na *República*\*

**Thayla Gevehr**

*Universidade Estadual do Oeste do Paraná*

## AS MODIFICAÇÕES NA LEITURA HEIDEGGERIANA DA VERDADE EM PLATÃO

A interpretação heideggeriana de Platão é, ainda hoje, bastante discutida. Desde a publicação de *A doutrina platônica da verdade* (2008) ela vem sofrendo inúmeras críticas. Heidegger afirma que, em Platão, há uma modificação do conceito de verdade, desde o sentido do desvelamento (*alétheia*) para o de conformidade ou adequação (*homóiosis*). *A-létheia* (des-velamento)<sup>1</sup> deve ser entendida como Abertura, Clareira (*Lichtung*), o âmbito que permite, previamente, a conexão de todos os entes, como horizonte de sentido. Só mesmo a partir da abertura, da conexão já dada dos entes, é que pode surgir a verdade como conformidade, e, a partir desta, a verdade como proposição que anuncia, apresenta o objeto já aberto em e desde um âmbito. Através da diferenciação entre *homóiosis* e *alétheia*, Heidegger “acusará” a história da filo-

---

\* O texto aqui apresentado consiste na **primeira parte** do escrito projetado; atemo-nos às discussões iniciais sobre o conceito de “verdade” em Platão, sob a leitura heideggeriana. Notadamente, são relevantes, nesta primeira parte, as observações de Paul Friedländer e Enrico Berti (2005).

<sup>1</sup> Conforme a etimologia heideggeriana, a palavra grega *a-létheia* é constituída por um traço “negativo”. O radical significa velado, oculto, escondido. O alfa privativo permitiria entender a palavra, então, como des-velamento, isto é, como a negação de um velamento, de um ocultamento.

sofia (considerada enquanto “metafísica”), cujo início mais poderoso se encontraria Platão, de entender e fixar a verdade desde um sentido derivado e esquecer ou não perguntar pela Abertura. Isto significa que a filosofia não pergunta pelo aparecer de todas as coisas, mas apenas pelo ser *dos entes*: as ontologias seriam já sinal do esquecimento.

Paul Friedländer, contemporâneo e colega de Heidegger, em “Alétheia: uma discussão com Martin Heidegger” (1979)<sup>2</sup>, contrapõe-se, com firmeza, à interpretação heideggeriana do vocábulo *alétheia*, e, depois, à tese geral de Heidegger sobre a concepção grega da verdade; a etimologia de *alétheia* e a análise do caráter histórico de sua utilização, tais como vistas por Heidegger, estariam equivocadas. Segundo Friedländer, o termo *alétheia*, não sendo marcado por qualquer negatividade centrada em um suposto alfa privativo, não se deve entender como desvelamento do ente. Além disso, antes mesmo de Platão, em Hesíodo e Homero, *alétheia* já seria usada no sentido de correção, de verdade, de sinceridade. Platão não seria o primeiro a aplicar o termo como “correção” e não haveria um sentido originário (*a-létheia*) e um sentido historicamente derivado (*homóiosis*).<sup>3</sup>

Numa análise mais atual da interpretação heideggeriana, que tem a ver, de algum modo, com a caracterização de Platão como o primeiro metafísico, Enrico Berti (2005) tentará mostrar que a crítica de Heidegger ao pensador grego é correlata de sua leitura da filosofia aristotélica, e, portanto, dela dependente. Segundo o autor, a mesma ambiguidade encontrada por Heidegger em Aristóteles quanto à determinação da essência da verdade será por ele identificada em Platão: em Aristóteles, verdade seria, ontologicamente, determinação da essência do ente, enquanto que logicamente seria adequação da proposição ao ente; em Platão, por sua vez, verdade é a fundamentação da coisa a partir da Ideia ou a correção (*orthótes*) do olhar que vê nessa

<sup>2</sup> FRIEDLÄNDER, 1979, IX..

<sup>3</sup> Precisamente quanto à etimologia de *alétheia*, podemos ver a resposta heideggeriana à crítica de Friedländer em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1979). De modo geral, ali, o filósofo alemão dirá que os gregos fizeram a experiência do desvelamento ainda que não a tenham nomeado, isto é, ainda que não a tenham chamado de *alétheia*. É a experiência grega que importa e não, propriamente, o termo. O modo grego de experimentar a realidade estaria fundado na sua tentativa de dizer o Aparecer dos entes, essencialmente diferente do *que aparece* (entes). Isto não pode ser chamado de verdade em termos de correspondência, e deve ter o sentido de desvelamento. Trataremos desse debate mais detidamente, adiante.

fundamentação um critério: apenas depois de ver corretamente aquilo que dá ser a todas as coisas (Ideia) é que qualquer juízo adequado pode ser elaborado. Neste sentido, um juízo verdadeiro é aquele que está adequado à medida – a Ideia. Ambas as formas de adequação dizem respeito, aqui, ao sujeito que diz ou que pode ver o ser do que aparece, seja através da pergunta “que é o ente?”, seja pela clara visão da Ideia. Heidegger, em contrapartida, não busca dizer a entidade do ente, não busca um “mais ente” que pudesse garantir a representação da “realidade” para um sujeito. O fundamento de tudo o que aparece não pode se presentificar, não pode ser determinado pelo modo de ser do ente, que é sempre presentificação.

Analisemos melhor o propósito de Heidegger, para compreender como ele chegou às suas interpretações sobre verdade e sobre Platão. Somente assim poderemos iniciar a apreciação justa das objeções de Friedländer e Berti.

Na epígrafe de *Ser e Tempo* (2011), principal obra do filósofo alemão, encontramos uma afirmação do diálogo *Sofista* de Platão:

...pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outra, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia (244 a).

Este excerto mostra a necessidade de perguntar pelo ser – porém pelo ser dos entes, desde o ente. O projeto filosófico de Heidegger, contudo, não está centrado nessa pergunta, como em Platão e Aristóteles, mas no questionamento do sentido de ser, ou seja, na pergunta pelo âmbito que possibilita o surgimento e a conexão de todos os entes. Ontologicamente falando, trata-se “daquilo” que possibilita a aparição de todos os entes num horizonte de sentido. Esse âmbito de possibilidade não pode ser presentificado, não é um lugar espacialmente representável, não é ente ou ôntico. Em muitos lugares da obra platônica, parece que se trata de procurar um fundamento essencial ou âmbito de ser ontologicamente superior ao dos entes circunstantes (sobretudo se entendermos fundamento como o maximamente presente ou como aquilo que pode se presentificar, de algum modo). Isso, porém, é inteiramente diverso de perguntar pelo sentido em que todas as coisas são.

Dessa maneira, embora a questão encontrada no diálogo platônico seja de grande importância, indicando já para uma investigação pelo ser, ela implica, ainda, a permanência junto aos entes, porque investiga a natureza do ser como determinação essencial ontológica. Para além de uma ontologia tradicional e, portanto, partindo de um exame pautado pelo modo de ser dos entes, Heidegger perguntará pelo âmbito que torna possível o aparecimento em geral (presentificação). Ele pretende, assim, situar-se na superação da “metafísica” que começara com Platão, e recolocar a questão pelo ser, ou, dizendo-o mais radicalmente, pelo sentido de ser. Diante de tais indicações, temos condições – ao menos básicas – de expor com mais clareza os passos estruturais iniciais deste trabalho. Trata-se de (1) apresentar melhor a crítica de Heidegger a Platão; (2) discutir a leitura de Friedländer e Berti sobre essa crítica e (3) sugerir um novo caminho interpretativo da concepção platônica de *alétheia*, tomado, porém, ao próprio Heidegger (mediante um conceito-chave, para nós, da *República*, a saber: *pólemos*).

1. Heidegger inicia *A doutrina platônica da verdade* (2008) afirmando que o “não-dito” de Platão (sua doutrina) é “uma virada na determinação da essência da verdade” (2008, 215). Tal virada poderia ser entrevista em toda a filosofia platônica, mas seria mais claramente observada no livro VII da *República* (2010). Não devemos esquecer, em momento nenhum, de que o tema principal desse diálogo é a Justiça. Por meio da pergunta pela natureza da *dikaíosyne* (Justiça), a formação (no sentido de *paidéia*) da alma humana, a essência da *pólis* e do homem e mesmo a verdade podem ser tematizadas. O livro VII, analisado por Heidegger, trata, especialmente, da passagem da *apaideusia* para a *paidéia* e de como tal passagem modula a essência da verdade.

A “alegoria da caverna”, os diversos níveis em que a verdade se manifesta – a prisão, a libertação, a saída e o retorno – são interpretados por Heidegger como um processo de formação da alma, constituindo a essência da *paidéia*. Sem nos ater propriamente à alegoria, vejamos como esses diferentes níveis são interpretados.

Os dois primeiros estágios, o estado de aprisionamento e a libertação do homem, ainda no interior da caverna, representam sua lida com os entes, considerados constantes e “em si” mesmos, determinados; a

caverna, as sombras que avista e as vozes que lhe chegam são, por sua vez, consideradas verdadeiras em si mesmas. Os que habitam a caverna não pensam haver algo além do que vêem, embora o fogo, a fonte mais próxima de luminosidade, já pudesse indicar a diferença entre a fonte de luz e o que é iluminado. Por isso mesmo, a saída do homem da caverna, terceiro estágio, requer uma readaptação do olhar, que em princípio não conseguirá fixar bem os entes iluminados pelo Sol, na plena claridade. Com os olhos lentamente adaptando-se à luz, perceberá que as sombras (os “semi-entes”) de dentro da caverna eram apenas imagens, reflexos do que há, ali, fora da caverna. Percebe, ainda, que aquilo que considerava como em si e constante não o é, porque retira toda aparência de constância do que lhe dá ser: as Ideias, fora da caverna. No último estágio, por fim, quando o homem retornar para a caverna, ele precisa, mais uma vez, readaptar o olhar, porque sua relação volta a ser com as sombras, os “menos entes”. Voltar para o interior da caverna significa “encerrar”, por assim dizer, o processo de transformação da alma; significa conhecer a diferença entre desvelamento (aparecimento) e desvelado (mais ente, Ideia). O desvelado é a medida da *paidéia*, é o modo de ser da “sombra” (outrora considerada real, determinada em si mesma). Aqui, porém, há um grande problema.

Heidegger entende como “aspecto” a Ideia platônica. Os menos-entes, ou sombras, constituiriam aquilo que está em perspectiva, isto é, aquilo que aparece sob tal e tal aspecto enquanto “perspectivado” pela Ideia<sup>4</sup>. Ao sair da caverna, o prisioneiro não está mais lidando com sombras ou reflexos, mas com as coisas mesmas, com aquilo que possui constância em si. Ideias são o foco da perspectivação determinada: os modos pelos quais se dá a unidade de um ente, por exemplo. A garantia da perspectivação em geral é dada pelo Sol, imagem do Bem, Ideia das Ideias. O Bem não é um ente, mas âmbito para todo ser e perceber – permite que todas as Ideias (entes em plena acepção) sejam o que dá perspectiva aos menos-entes (os perspectivados). Quando o homem sai da caverna e vê, então, mediante uma adaptação do olhar à claridade, que há *o que ilumina* (Sol/ Bem), o que permite a visão daquilo (Forma, Ideia) que abre perspectiva para tudo que aparece, então

<sup>4</sup> Algo pode aparecer como livro, por exemplo, mas pode aparecer sob o modo aspectual de unidade, mesmidade, coisa pesada, obstáculo, etc. As perspectivas são em si e por si aquilo que dá sentido ao isto múltiplo. Não há coisas, há sentidos em que as coisas se mostram.

ele o entende como *medida* para os entes imediatamente percebidos, na caverna, e como medida para si mesmo.

A partir desses elementos podemos entender, de maneira simples, por que, segundo Heidegger, a verdade em Platão se modifica do desvelamento para a correção. Sendo as Ideias fonte já sempre desvelada de claridade, elas impõem um olhar reto, “correto” (*orthothes*) do homem sobre o ser dos entes; Ideias não são o desvelamento, mas o *essencialmente desvelado*, que por isso mesmo é desvelante (perspectivante). Por entender a Ideia platônica como o ser dos entes, isto é, por dizer que o modo de ser de tudo que aparece é pensado desde o “fato” dos entes e surge como ente propriamente dito, Heidegger considera a filosofia platônica como o início da metafísica. Isto fica ainda mais claro se considerarmos a filosofia anterior a Platão, ou seja, como os primeiros pensadores (*physiólogoi*) entenderam e disseram o ser dos entes.

Com os *physiólogoi*, a verdade era compreendida a partir da *phýsis* como desvelamento – pelo menos é essa a interpretação de Heidegger mesmo, em vários lugares sobejamente conhecidos de sua obra. Tal concepção de *phýsis* e de *kosmos* como arranjo pleno e total dos entes “surgidos” ou “que surgem” é análoga, ainda que jamais tematizada expressamente, ao que Heidegger compreende como diferença ontológica. Isto é verdade à medida que os primeiros pensadores estavam mais atentos ao movimento de vir-a-ser dos entes que à constituição interna dos entes mesmos. Com Platão, porém, o movimento de vir-a-ser dos entes está vinculado a um mais-ente, ou melhor, ao propriamente ente: A Forma ou Ideia. De fato, com a adaptação do olhar (*paidéia*) ou visualização das Formas, o discurso sofre uma transformação: passa a ser a correspondência das coisas que são vistas com aquilo – também ente – que permite a visualização. Embora o Bem não o seja, o modo de comportamento instaurado parece ser o da *homóiosis*, e a ênfase é dada à adequação (*concordância* entre ente e Forma, *correção* do intelecto dirigido à “verdade” (Forma) do ente).

Se, com os primeiros pensadores, o homem tinha o papel de, no máximo, homologar o desvelamento, dizendo a diferença entre o surgir e os entes que surgem (diferença entre ser e ente), a tese platônica ligaria a verdade à existência do homem, e mais, à correta visão das Formas e adequação da linguagem. O homem é aquele que está na possibili-

dade de “ver” corretamente as Ideias como perspectivas doadoras de ser; o discurso humano teria uma forma adequada (ou inadequada), de acordo com seu ajuste aos princípios, isto é, ao âmbito do fundamento metafísico. O que, antes, entre os pensadores pré-socráticos, se dizia como diferença entre ser e ente, em Platão passaria para a semelhança e participação entre os “entes”, garantida pelo fundamento (Ideia) e identificada no olhar e no discurso corretos. Pode-se dizer, para obter a força de um exagero retórico, que, para Heidegger, com Platão a força poética abandona a filosofia, enquanto a ciência, reino da observação e descrição adequadas, ganha morada pela primeira vez, em seu fundamento histórico mais longínquo. Por “força poética” entende-se, aqui, o poder dos pensadores originários de, por muitos caminhos, manifestarem a *phýsis*, a diferença ontológica<sup>5</sup>; os “muitos caminhos” mencionados representam por sua vez a ampla liberdade daquele cuja tarefa é pôr-se à escuta da diferença para que ela se imponha ao *logos* (discurso, palavra). Muito diferente é estar sempre ligado à necessidade de descrever estruturas metafísicas corretamente – uma determinação que nasceria em Platão e permaneceria até Husserl. Toda descrição pretende se aproximar mais e mais de seu objeto; aquele que descreve é o sujeito dessa descrição, e seu problema maior será sempre o método.

Assim, doutrina de Platão sobre a verdade (1) já não escuta mais o mesmo que os primeiros pensadores; (2) exige para a filosofia a forma da descrição adequada ou correta e (3) pressupõe que o fundamento tem o modo de ser da constância (Forma/Ideia). As Formas garantem, por sua constância, o ser de toda a realidade; o pensamento humano só pode compreender a realidade se visualizar as Formas. Pensando desse modo a doutrina de fundo de Platão, é compreensível que Heidegger veja no Deus cristão (Ente Supremo), um substituto para o que, em Platão, corresponderiam as Formas e, em Aristóteles, a Substância (*ousia*): sempre se trata do maximamente ente, ao qual toda descrição ontológica tem que se adequar. O saber verdadeiro é adequação ao objeto “Verdade”, ou ao ente essencialmente verdadeiro. “A *alétheia* põe-se sob o jugo da *idea*”, diz Heidegger (2008, p. 242). A frase se refere a *República* 517 c4, onde lemos que a Ideia do Bem é “senhora, na medida em que

<sup>5</sup> Heidegger afirma que a distinção entre ser e ente, ou “diferença ontológica”, jamais foi propriamente questionada, mas também insiste em que, no início da filosofia, com Anaximandro, Heráclito e Parmênides, ela é o tema continuamente manifesto.

garante desvelamento (ao que se mostra), garantindo igualmente a percepção do desvelado” (p. 242). Esse predomínio da Ideia (“senhora”) se constitui por sua posição de fundamento constante, tanto dos entes em geral quanto da percepção ou entendimento. O desvelamento, que antes caracterizava a *phýsis*, não é mais questão para Platão; as Formas são eternas, e isto significa que já sempre estão desveladas: “A essência da verdade abandona o traço fundamental do desvelamento” (Ib. p.242.), isto é, há uma modificação do conceito de verdade como desvelamento para o de verdade como concordância/correção.

A interpretação heideggeriana da filosofia platônica, baseada numa modificação da essência da verdade, será, como anunciamos, severamente criticada por Friedländer (1979). Para este, o erro na interpretação seria proveniente de um descuido com a etimologia da palavra *alétheia*, bem como de uma errônea atribuição histórica de uso do vocábulo Tal descuido, já presente no parágrafo 44 b de *Ser e Tempo* (2011) reapareceria em *A doutrina platônica da verdade* (2008). Vamos observar a crítica de Friedländer com mais calma.

2. Em *Ser e Tempo* (2011), o tema do §44 b é a distinção entre a verdade em seu sentido originário e a verdade tradicionalmente aceita como adequação. A crítica de Friedländer (1979) a Heidegger parte de uma afirmação encontrada nesse parágrafo. Heidegger diz, ali, que a tarefa da filosofia é “preservar a força das palavras mais elementares, em que a presença [*Dasein*] se pronuncia a fim de que elas não sejam niveladas à incompreensão do entendimento comum, fonte de pseudo-problemas” (2011, p. 290). É justamente por esse motivo, segundo Friedländer, que a etimologia do termo *alétheia* e a historicidade de seu uso deveriam ser cuidadas. Assim, partindo do que Heidegger mesmo afirma, o filólogo busca mostrar o sentido em que a palavra *alétheia* teria sido utilizada, antes de Platão, e como, através do conceito de verdade como adequação, a “alegoria da caverna” deveria ser interpretada.

De acordo com Friedländer, a fundamentação etimológica heideggeriana da tradução de *a-létheia* e *a-lethés* para “encobrimento” e “esquecimento” não é tão firme quanto parece. Embora não se possa decidir se a etimologia proposta (que implica o alfa privativo) é correta ou incorreta, deve-se dar atenção ao fato de que, na maioria das vezes, o teor

central dos vocábulos não pode ser interpretado negativamente. Não haveria um alfa privativo nessas palavras; os radicais em *-létheia* e *-lethés* não são negados. Prova disto é que, para o termo *alethés*, “verdadeiro”, há um contraposto negativo: *analethes*, o “falso”. Para *alétheia* (verdade), por sua vez, o contraposto negativo é *pseudos* – falsidade. Esses termos são empregados na poesia e na tragédia, por exemplo, como estritamente positivos. Há, no entanto, exceções, como veremos em Hesíodo, e que Friedländer não deixa de considerar, aliás, mantendo sua posição.

Na *Teogonia* (1995), Hesíodo usa uma vez *alétheia* no sentido de esquecimento: em 233-35, ele diz que “o Mar gerou Nereu sem mentira nem olvido, filho o mais velho, também o chamam Ancião porque infalível e bom, nem os preceitos olvida, mas justos e bons desígnios conhece” (1995, p.119). Os termos gregos para “mentira”, “olvido” e “olvida” são *apseudéa*, *alétheia* e *léthetai*. No segundo caso, logo notamos que *alétheia* indica algo negativo, o esquecimento, o que parece homologar a tese de Heidegger sobre o vocábulo. Mesmo aqui, porém, quando *alétheia* parece portar um alfa privativo, assim designando o esquecimento, o termo não indica nada parecido com encobrimento do ser, afirma Friedländer. Para ele, *alétheia*, na *Teogonia*, é qualquer coisa de que não se pode esquecer, que não se negligencia, que não se deixa fora do pensamento – em resumo: uma correção (conformidade) do pensamento a um princípio. Essa mesma lógica argumentativa pode ser aplicada aos casos em que, também em Homero, *alétheia* e *alethés* aparecem como encobrimento ou esquecimento.

Se, no mais das vezes, os termos *alétheia* e *alethés* querem designar correção, como foi mostrado, parece que Heidegger quer impor à filosofia platônica uma responsabilidade que não lhe cabe. Platão não falaria, em seu “mito”, da verdade como desvelamento, mas de correção da percepção, e portanto não submeteria a primeira à segunda. Além disso, Platão não teria nem de longe inaugurado o uso do termo nesse sentido. Por entender o termo *alétheia* como desvelamento, Heidegger, conseqüentemente, teria levado para dentro do texto platônico um processo de domínio: a Ideia como senhora da *alétheia*. Contrariamente a esta interpretação, Friedländer verá, nesse mesmo texto, um estado de coisas que nada tem a ver com domínio, mas com a complementaridade entre ser e conhecer. Expliquemos melhor.

Na *Doutrina platônica da verdade* (2008), Heidegger diz: “com a palavra desvelado e seu desvelamento nomeia-se a cada vez aquilo que vigora como abertamente presente no âmbito da morada do homem”. Um pouco depois, complementa: “desvelamento refere-se agora incessantemente ao desvelado como aquilo que é acessível por meio da luminosidade da ideia” (2008, pp. 233 e 237). Num primeiro momento, ainda na ascensão do conhecimento, *alétheia* é vista como aquilo que se mostra em cada nível de desvelamento (ou verdade). Num segundo momento, com o conhecimento pleno de que há algo essencialmente determinado que assegura o desvelamento, *alétheia* é tomada desde Ideia. Isto significa que cada âmbito do desvelamento (do aparecimento) é determinado por aquilo que propriamente aparece, já que isto é o perspectivante. Platão não falaria, assim, no aparecer dos entes, mas naquilo cujo constante vigorar determina os graus de realidade “inferior”, o que vigora inconstantemente. O desvelamento dos “semientes” – nos termos da “alegoria”, as “sombras” – vincula-se a um “pleno ente”. Nisto que a cada âmbito se abre como verdade, nisto que a cada vez se revela, há um processo de conhecimento (inteligibilidade), que se reflete alegoricamente nas gradações de luz e potenciação do ver: das sombras à Ideia.

Diferentemente, o filólogo e estudioso de Platão afirmará que não há qualquer processo em que Ideia possa ter primazia em relação à *alétheia* ou ao *alethés*. Há um estado de coisas em que ser e conhecer são complementares. Em Platão, diz Friedländer, há “em *alethés* e *alétheia* um equilíbrio entre a verdade que revela, a realidade não oculta e a veracidade que mede aquela realidade mediante esta verdade” (1979, p. 303. Tradução nossa). “Verdade que revela”, aqui, é conhecimento; “realidade não oculta” é a Ideia; “veracidade” é a relação entre Ideia e conhecimento, o ajuste e a postura de concordância entre nosso conhecimento e o ser que se revela. A Ideia seria o ser da realidade, fundamento do ser dos entes. Tal fundamento, todavia, não é pura mostraçã dos entes, mas o que pode ser conhecido como fundamento ontológico. Na “alegoria da caverna” haveria, então, uma ontologia, porque há algo que funda o aparecimento dos entes, o fundamento, o ser de tudo o que aparece – Forma; e, também, uma epistemologia, porque o fundamento se dá ao conhecimento humano. O conhecimen-

to é determinado pelo fundamento, é medido por ele, é a correta percepção da Ideia/Forma; não há, nisso, um processo ontológico, e ainda menos um processo em que o conhecer substitui o vir-a-ser, porque ser e conhecer estão ligados num estado de mútua dependência. Assim, o desvelamento não desapareceria sob o novo império da Ideia, a ontologia não desapareceria sob uma epistemologia nascente: o antigo sentido de adequação seria mantido e Platão esclareceria a unicidade entre metafísica e conhecimento, entre ser e verdade.

A interpretação de Platão defendida por Friedländer (1979) cai, entretanto, justamente no que Heidegger pretende ver desde fora – a metafísica, o esquecimento do ser. O projeto filosófico heideggeriano não é uma metafísica ou uma ontologia regional, mas uma ontologia fundamental. Isto quer dizer que ele pensará o fundamento da realidade não como aquilo que é maximamente presente (Forma, por exemplo), mas como âmbito que permite o aparecimento de todas as coisas, como a abertura e doação de sentido que permite constituir-se uma realidade. Tal âmbito não pode ser “determinado”, isto é, não pode ser pensado sob o modo da presença constante ou da disponibilidade, como um ente. Não se trata, então, nem de uma ontologia a mais, nem de um fundamento melhor visto e exposto. O desvelamento, heideggerianamente compreendido, não pode ser ente, como é em Platão (sob a leitura de Heidegger, ao menos), ou assim como lê Friedländer, mas deve ser dito como *Aparecer*. Mas Heidegger mesmo responderá diretamente à objeção etimológica de Friedländer. Em *O fim da filosofia e a tarefa de pensamento* (1979), o filósofo alemão diz:

Se traduzo obstinadamente o nome *Alétheia* por desvelamento, faço-o não por amor à etimologia, mas pelo carinho que alimento para com a questão mesma que deve ser pensada, se quisermos pensar aquilo que se denomina ser e pensar de maneira adequada à questão. [...] A *Alétheia* é, certamente, nomeada no começo da Filosofia, mas não é propriamente pensada como tal pela filosofia nas eras posteriores. Pois desde Aristóteles a tarefa da Filosofia como metafísica é pensar o ente como tal ontoteologicamente<sup>6</sup> (1979, p. 79).

---

<sup>6</sup> Ontoteologia é a investigação do ente enquanto tal concomitante à investigação do ente supremo.

Heidegger diz todas essas coisas querendo enfatizar a importância da experiência que os primeiros filósofos tiveram com o que ele entende por desvelamento. Diferentemente de Platão, que, na “alegoria da caverna”, entende Ideia, o que dá ser aos entes, como o maximamente ente, os *physiólogoi* dirão a totalidade de tudo aquilo que aparece como o surgir dos entes, pressentindo ao menos a diferença. Em síntese, o Aparecer dos entes, a unidade da multiplicidade, não pode ser igual ao “surgido”; há, entre aparecer e o que aparece, uma diferença essencial (o que Heidegger chama de “diferença ontológica”). Assim, a experiência dos primeiros gregos deve ser entendida como a de *alétheia* no sentido do desvelamento, nada tendo a ver com a experiência da pergunta pela possibilidade da adequação do conhecimento ao ser. Na terminologia heideggeriana, desvelamento é também dito como Abertura, Clareira, *Dasein*. Essas palavras querem designar o âmbito em que o ente em sua totalidade – e cada ente particular, por isso – tem sentido. A isto ninguém pode chamar de verdade no sentido de correção ou adequação, porque a Abertura mesma não se presentifica para ser adequada a algo. Se há adequação entre as coisas que já surgiram, é somente porque há, ontologicamente antes, o Aparecer que permite todas as conexões.

Por tudo isso, Heidegger admite, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1979), que vincular o discurso sobre a verdade do ser à *alétheia* fora um erro: a experiência grega da última, ainda que jamais chegando a um questionamento explícito, é mais originária que a expressa na primeira. De certa forma, é justo o que Friedländer diz de Homero e Hesíodo, a saber, que usaram *alethés* no sentido de correção. Cabe observar, porém, assim como faz o filósofo alemão, que o importante, de fato, não é a etimologia, mas o que ficou sem resposta na história da filosofia e que sempre convoca o pensamento: a questão pelo ser, pelo sentido de ser. Se Homero e Hesíodo pensaram eventualmente a verdade como correção, isto só prova que a poesia, assim como a “filosofia” ou “metafísica”, não viu a tarefa de perguntar pelo sentido do vir-a-ser, ou pelo vir-a-ser como âmbito de sentido, restringindo-se à lida com os entes. A pergunta pelo ser do ente nunca teve força para responder “em que medida pode haver presença” (1979, p. 80). Só há presença onde há *alétheia*, entendida como desvelamento, como Abertura, Aparecer, âmbito. Os gregos disseram o ser dos entes desde a *alé-*

*theia*, já que pensam os entes como os que aparecem, os que superam a obscuridade e o não-ser, mas não chegaram a experimentar a pergunta por esse movimento, o Aparecer.

Se *alétheia* foi experimentada por toda a história da filosofia e mesmo pela poesia como correção, não faria sentido atribuir a Platão uma transformação na essência da verdade<sup>7</sup>. Onde, porém, senão e principalmente no pensamento platônico, a pergunta pelo fundamento do ser e do conhecer aparece proposta explicitamente e num mesmo lugar, a ponto de que a terminologia do “aspecto” passe a fazer parte do fundamento do ser? E não é claramente dito por Platão que o fundamento dos “semi-entes” é o plenamente ente, o constante, a fonte de toda visibilidade ou determinação?

A consideração heideggeriana de que, em Platão, não haveria sentido em afirmar uma transformação na essência da verdade (1979, p.80), porque *alétheia* sempre foi entendida como correção induz à crença de que sua crítica e leitura do texto platônico perderam a força. Devemos, entretanto, perguntar: os problemas identificados por Heidegger, em Platão, foram resolvidos? Platão não pode ser sequer pensado como o primeiro metafísico? A “alegoria da caverna”, considerada por Heidegger como cerne da filosofia platônica, responde às questões propriamente heideggerianas sobre o sentido de ser? Isto é o mesmo que perguntar: em Platão há também uma ontologia fundamental? Não nos parece que Heidegger poderia responder afirmativamente a nenhuma dessas questões.

Ao contrário do que se possa imaginar, a crítica de Heidegger a Platão se tornou muito mais forte através de suas respostas às objeções de Friedländer. Se, afinal de contas, em Platão não há uma mudança na essência da verdade, então só há mesmo, desde o início, correção da percepção, dado que a modificação foi suspensa e que o desvelamento, em última instância, se refere à Ideia (o desvelado). Parece, agora, que em Platão só há metafísica. Queremos pensar sobre isso, mas queremos, também, resgatar o que, antes, na leitura de Heidegger, não se fazia uma crítica, a saber, que Platão teria experienciado o desvelamen-

<sup>7</sup> Deve-se observar, contudo, que é justamente por *alétheia* ser sempre tomada como adequação que a pergunta por aquilo que torna possível a adequação precisa ser feita. Como é possível que algo seja adequado a algo? Como é possível a correspondência? Como é possível que haja conexões entre os entes? Tais questões permanecem sempre como um convite ao pensamento.

to. Tal experiência é mencionada por Enrico Berti em “Heidegger e o conceito platônico de verdade” (2005). Ali, a principal tese é a de que o filósofo alemão lê o conceito de verdade em Platão identificando-o à sua leitura de Aristóteles.

3. Já mencionamos, no início deste trabalho, que Heidegger, segundo Berti, atribui a Platão e a Aristóteles uma ambiguidade na conceitualização de verdade. Tal atribuição é justificada, *grosso modo*, devido a uma oscilação entre os termos *homóiosis* e *alétheia*. Sabemos que *alétheia* é em Heidegger um conceito originário; por sua anterioridade ontológica, é “aquilo” que possibilita toda *homóiosis*. Em outras palavras: o desvelamento do ente é anterior (porque condição de possibilidade) a toda e qualquer adequação entre conhecimento e ser, discurso e coisa. Mas, por conta dessa oscilação, não é possível saber qual é o conceito de verdade predominante naqueles pensadores gregos, porque ora prevalece a verdade como desvelamento, ora a verdade como correção. A oscilação entre estes termos conduziria Heidegger a mudar sua leitura da filosofia aristotélica; Platão, neste contexto, segundo Berti, será lido por analogia a Aristóteles.

O caminho proposto para mostrar a mudança heideggeriana de posicionamento em relação a Aristóteles começa com a análise de um curso oferecido por Heidegger, em Marburg, em 1925-26, intitulado *Lógica: a questão da verdade*. Ali, Heidegger discute com Heinrich Maier a respeito da proeminência do conceito de verdade na filosofia aristotélica e seu lugar de origem. Maier defende que o lugar da verdade é a proposição e que *homóiosis* é o conceito central que explica o verdadeiro em Aristóteles, na medida em que verdade é a adequação do discurso com a coisa; ser verdadeiro ou ser falso são características unicamente do discurso; se há uma relação de correspondência entre a proposição e a coisa, então o enunciado declarativo (*lógos apophántikos*) é verdadeiro. Heidegger se opõe firmemente a essa tese, pois, em Aristóteles, segundo ele, o *lógos apophántikos* é, primeiro, um mostrar (um desvelar), e só posteriormente um adequar. Todo mostrar da proposição depende, primeiramente, do mostrar-se do ente. Esse mostrar-se é o que possibilita um discurso adequado ou inadequado; logo, a verdade como desvelamento (do ente) precede a verdade como correspondência (da

proposição com o ente). Baseado em *Metafísica*, IX, 10 – “o topo da ontologia fundamental” aristotélica (2005, p.97) – Heidegger argumenta que *alétheia* é o conceito central em Aristóteles. Berti parece se posicionar favoravelmente a Maier, na exposição dessas teses. Ele “acusa” a interpretação heideggeriana de manipular o texto aristotélico, baseando-se em outra passagem da mesma *Metafísica* IX, 10:

sobre tais coisas, então, que são essência e existem em ato, não é possível estar em erro, mas apenas pensá-las ou não pensá-las (*ê noein ê mê*). Investigar a respeito de seu ‘o que’, toma a forma de perguntar se são de tal natureza ou não (*ei toiauta estin ê mê*) (ARISTÓTELES, 1051 b 30-33, Apud BERTI, 2005, p. 97).

Heidegger entenderia que há, nessa passagem, a afirmação de um conhecimento intuitivo das essências, ou seja, das formas; conhecimento que não precisaria ser afirmado ou negado num discurso. Isto significa que o puro aparecimento daquilo que a coisa é (sua essência), sobre o que não é possível se enganar, não precisa ser validado por um juízo – aqui, verdade só pode haver desvelamento, jamais concordância. Na terminologia heideggeriana *noien* é tomado por “perceber”. Mas perceber não é, aqui, da ordem da sensibilidade, não depende de matéria e forma, mas diz aquilo sobre o que é impossível se enganar, porque é recepção imediata da forma (essência) (e não, insistimos, de um sínolo – o ente composto de matéria e forma. Não posso me enganar sobre a essência da caneta e a essência do lápis, porque isto não depende da matéria da caneta ou do lápis, não depende dos objetos mesmos, mas daquilo que os determina como tais. Para Berti, porém, a passagem nada tem a ver com intuição intelectual das essências, mas com o que ele chama de “dialética”, ou seja, com o que implica uma comprovação discursiva. Segundo o autor, se Aristóteles fala em *noein* não é possível que esteja falando em percepção ou intuição, que são da ordem da sensibilidade.

Conforme o artigo de Berti, a ênfase inicial de verdade como desvelamento vai se enfraquecendo e verdade como concordância vai ganhando relevo ao longo dos cursos de Heidegger. Por mais que o autor ainda cite *Conceitos fundamentais de filosofia antiga*, de 1926, onde Heidegger contrapõe *Metafísica* VI,4 e IX,10 de Aristóteles, e cite *Concei-*

*tos fundamentais de metafísica*, de 1929, onde verdade é concebida como fundamentalmente antepredicativa, a mudança, diz ele, só se completa em *A doutrina platônica da verdade*, de 1942, onde se fala de Aristóteles em meio a um curso sobre Platão.

No entretanto, em um curso intermediário, conhecido como *Questões básicas de filosofia: “problemas” seletos de “lógica”*, de 1937-38, a mudança na posição heideggeriana já se estaria completando, diz Berti: verdade, em Aristóteles, seria ali vista quase inteiramente como correspondência, como adequação entre pensamento e coisa. Neste mesmo curso, Heidegger volta a analisar *Metafísica IX,10*, afirmando que, nessa passagem, o conceito de verdade como correção funde-se com o conceito de verdade como desvelamento, tornando-se por isso esse trecho o “último eco da original essência da verdade” (2005, p.100). Agora, o conceito de verdade aristotélico abrigaria apenas algum traço do conceito de *phýsis* (o vigorar, o irromper) dos primeiros filósofos.

Ora, a mesma mudança observada no pensamento heideggeriano em relação a Aristóteles teria ocorrido em relação a Platão, segundo Berti. Isto pode ser identificado, afirma, em três cursos: *Platão: o sofista*, de 1924-25, *Ser e Verdade*, de 1931-32 e o mesmo *A Doutrina Platônica da Verdade*, de 1942. No primeiro, Heidegger atribui a Sócrates, Platão e Aristóteles o conceito de verdade como desvelamento, e, embora se trate de um curso sobre Platão, trata-se igualmente de uma análise da *Ética a Nicômaco*, o que confirmaria a aproximação pressuposta. Podemos perceber, para além do comentário do autor, que a identificação heideggeriana entre Platão e Aristóteles não precisaria de ser justificada pelas semelhanças encontradas na leitura dos cursos, embora consideremos o valor de todas essas aproximações trazidas por Berti. Fato é que o próprio Heidegger, na “consideração prévia” de *Platão: o sofista* (2012), p.ex., afirma que seu método de leitura da filosofia platônica é dependente de Aristóteles, ou, pelo menos, da compreensão aristotélica de Platão. Diz o filósofo alemão:

Se quisermos penetrar no trabalho filosófico de Platão, então precisaremos ter a garantia de que temos desde o início o acesso correto, isto é, de que deparamos precisamente com aquilo que não se encontra presente. Para tanto, carece-se de um *fió condutor*. Até aqui foi usual interpretar a filosofia platônica de tal modo

que se avança de Sócrates e dos pré-socráticos até Platão. Queremos tomar o caminho inverso, retornando de Aristóteles para Platão. Esse caminho não é inaudito. Ele segue o antigo preceito da hermenêutica, de que se deve partir da interpretação do claro para o obscuro. Pressupomos que Aristóteles tenha compreendido Platão (2012, p. 11)

O método que aqui Heidegger chama de hermenêutico é análogo ao que Aristóteles propõe em *Metafísica* VII, capítulo 4, em sua investigação sobre a natureza do ente ou da substância (*ousia*):

Pois o aprendizado, para todos, vem a ser deste modo: através das coisas menos cognoscíveis por natureza, em direção às mais cognoscíveis. E esta é a tarefa: tal como, no domínio das ações, a partir daquilo que é bom para cada um, fazer boas para alguém as coisas que são inteiramente boas, do mesmo modo, a partir daquilo que é mais conhecido por alguém, tornar-lhe conhecidas as coisas que são por natureza cognoscíveis (1029 b3).

Heidegger toma emprestado de Aristóteles o modo de proceder numa investigação e o aplica à leitura da filosofia de Platão: é necessário partir do mais cognoscível (ou do mais claro) a fim de avançar em direção ao menos cognoscível (o obscuro). Não entraremos no mérito de avaliar, porque não se trata disso, a pertinência do procedimento heideggeriano, mas não podemos deixar de mencionar que é um risco pressupor que um filósofo tenha compreendido outro, se isto significar que a verdade de um discurso se esgota na de um outro. Decerto que, porém, Heidegger não estaria pensando em algum tipo de hierarquia e função explicativa. De todo modo, não trataremos deste assunto agora. Por fim, talvez seja pertinente trazer para o texto, de maneira breve, o que já Gadamer observara em relação a Heidegger, tal como o julgou pertinente fazer o próprio Berti: “H.-G. Gadamer disse em Pádua, em janeiro de 1979 [...] que Heidegger, antes de sua famosa *Kehre* nada fez senão comentar Aristóteles, quase dando a impressão de identificar-se completamente com ele” (GADAMER, 1983, Apud BERTI, 2005, p.97. Tradução nossa).

Especificamente em relação a Platão, a mudança na posição de Heidegger começaria a acontecer em *Ser e Verdade*, de 1931/32, para se

completar em *A doutrina platônica da verdade*, de 1942. No primeiro curso, Heidegger identificou os graus de verdade, mencionados na alegoria da caverna e já tratados neste texto, com os graus de ser. A cada vez que o prisioneiro avança no seu processo de libertação das imagens internas, um novo âmbito se desvela e, para cada âmbito, algo aparece como mais verdadeiro (mais desvelado). Quando o prisioneiro sai da caverna, um novo âmbito se abre para ele e, junto com este, a garantia – a Ideia, o constante em si mesmo e eterno – de aparecimento das sombras *como tais* se torna descoberta. Heidegger vê, nesse processo de libertação do prisioneiro, o desvelamento como aquilo que permite a correção, isto é, como aquilo que permite que o homem veja “corretamente” as Ideias e depreenda que elas são o constante em si mesmo e a garantia do aparecimento de todas as coisas. Temos, então primeiro o desvelamento e depois a correção.

Em *A doutrina platônica da verdade*, a posição heideggeriana sobre o mesmo texto é diferente. Berti afirma que, ali, o filósofo alemão não mais vê a predominância do desvelamento em relação à correção, sustentando que os diferentes graus de verdade são submetidos à Ideia e, portanto, desvelamento é substituído (ou subjugado) pela correta percepção da Ideia (no desvelado). Assim, quando Heidegger diz que “a essência da verdade abandona o traço fundamental do desvelamento” (2008, p. 242), ele apenas o faz para apontar a oscilação ou a ambiguidade na determinação da essência da verdade: embora o traço do desvelamento esteja presente na filosofia de Platão, é a correta percepção da origem o que determina o conhecimento acerca das coisas. Isto constitui o famoso “não-dito”, a *doutrina* de Platão: a mudança na determinação da essência da verdade. No entanto, a “teoria das Ideias”, como ficou conhecido o pensamento platônico acerca da constituição ontológica dos entes em geral, não se encerra neste primeiro âmbito em que as Ideias aparecem fora da caverna. Platão vai além desta primeira constituição e garantia de aparecimento dos entes. Ele diz, de acordo com Heidegger (o que é lembrado por Berti) que a Ideia de Bem é “a causa originária de tudo o que é reto, assim como de tudo que é belo” (517 b7c). A causa de tudo o que existe, o Bem, aquilo que garante o desvelamento das Ideias, é também a garantia do conhecer e do conhecido. O Bem (a causa originária) é tomado e determinado pelo

correto (reto) conhecer. Aristóteles aparece neste mesmo momento do texto heideggeriano sobre Platão. Citando *Metafísica E*, 4, 1027, Heidegger diz que, embora Aristóteles defenda que o traço fundamental do ente seja o desvelamento, ele também diz que verdade e falsidade moram na compreensão. Este dizer aristotélico o coloca em sintonia com Platão: há menção ao desvelamento (assim como na filosofia platônica), mas *alétheia* é tomada ou “medida” pela correta visão do ente, a qual determina a verdade ou falsidade do discurso.

A maneira cortante com que se chega a uma conclusão sobre a verdade restrita é estranha – e aqui Berti parece de acordo com a severa postura heideggeriana, ou pelo menos com o que nela recusa as primeiras aproximações entre Platão e Aristóteles e uma “aletheiologia”. Conclui-se, então, que, tanto para Platão quanto para Aristóteles, verdade é correção da definição ou ajuste do saber, e nunca intuição imediata das essências, não o movimento do desvelamento. Isto é de fato bem diferente e até contrário ao que Heidegger chegou a afirmar, em seus primeiros cursos sobre os pensadores gregos. A questão é: se for mesmo assim, até que ponto obedeceremos à cronologia da interpretação, como se fosse um raciocínio que se completa ou um aprofundamento “natural”?

O problema dessa consideração é justamente afastar-se do motivo por que Platão e Aristóteles falaram em desvelamento (*alétheia*), ou, no mínimo, sua dificuldade reside em não deixar claro como devemos entender o aparecimento e a “ação” do termo *alétheia* nos textos desses filósofos. Por que há, nesses pensadores, pelo menos tal como aqui foi exposto, uma *mudança* ou uma *oscilação* na determinação da essência da verdade? Por que teriam tomado um caminho derivado em vez de afirmar e permanecer junto ao fenômeno originário (*alétheia*)? Ou jamais teriam visto esse originário? E, no caso de Platão, que é, de fato, quem nos interessa aqui, o que significa então atribuir ao Bem – aquele de quem Sócrates se esquivava de falar<sup>8</sup>, no livro VI, da *República* – tanto a *origem* das coisas quanto a retidão do olhar?

A partir desta última formulação, parece pertinente refazer a questão de fundo que motivou Sócrates a falar sobre o filho do Bem,

<sup>8</sup> “O que eu quero expor-vos o que me parece ser filho do bem e muito semelhante a ele, se tal vos apraz; caso contrário, deixaremos isso” (506 e).

o Sol, a saber, a pergunta “que é o Bem?”<sup>9</sup>. Com essa questão se chegou alguma vez à “alegoria”. Cabe, agora, perguntar *em que contexto* o desvelamento ou a conformidade se reúnem à exposição do Bem. Ora, esse “contexto” é a *República*.

4. A partir de tudo que foi dito, devemos pensar a leitura heideggeriana de Platão e da concepção platônica da verdade.

Nosso caminho somente pode ser anunciado aqui, já que a elaboração necessária é longa e demandará a elaboração de um novo escrito (a parte II do presente artigo). O que vimos? Que a posição heideggeriana sobre *alétheia* e sobre o sentido de *alétheia* em Platão é frontalmente combatida por Friedländer e matizada por Berti, que, no final, acaba por rejeitar a leitura do “desvelamento” e anuir à leitura mais tradicional, em que “verdade” aparece, em Platão, como a correção do conhecer em vista da clareza do ser. Vimos, a partir de Berti, que o próprio Heidegger modifica progressivamente sua leitura de Platão – par a par com a interpretação de Aristóteles, para ele determinante – no sentido de diminuir quase que ao máximo a força do desvelamento em sua concepção de “verdade”. Ou seja, pelo menos no que toca a Platão, Heidegger, em 1942, pensa muito mais no esquecimento do ser e fundação da metafísica, que na força desveladora do Bem.

Nosso propósito é analisar essa leitura – que aparentemente converge com a de Friedländer e até com a de Berti – procurando uma resposta platônica que privilegie o sentido de *alétheia* como desvelamento. Queremos agora tão somente *esboçar* o caminho que percorreremos.

A estratégia consistirá em aproximar os conceitos *alétheia* e *pólemos* (este último, tal como presente na *República*). Nossa hipótese será a de que, levando em conta essa aproximação, verdade como desvelamento possa se mostrar *fundamentalmente* presente em Platão. Assim, (1) Heidegger teria razão contra Friedländer, (2) nós pensaríamos mais profundamente a leitura de Berti, e, por fim, (3) a resposta de Platão a Heidegger, se assim podemos dizer, seria também ouvida.

Para cumprirmos a tarefa que nos impomos, sugerimos um caminho interpretativo que passa pelo livro IV da *República*. Efetivamente, em *República* 433d, temos a seguinte afirmação: “a força que leva a cada

<sup>9</sup> “Que é que tu afirmas que seja o bem: a ciência ou o prazer ou qualquer outra coisa?” (506 a).

um a manter-se nos limites de sua tarefa rivaliza, ao que parece, relativamente à virtude da cidade, com a sabedoria, a temperança e a coragem da mesma” (2010, p. 186). Essa “força que rivaliza” é uma clara referência à *dikaíosýne* (Justiça), que leva cada indivíduo a manter-se no seu próprio. A questão, aqui, é: em que sentido Justiça pode rivalizar (o substantivo grego correlato é *pólemos*) com a sabedoria, a temperança e a coragem? Em síntese, o que é *pólemos* e como esse fenômeno pode ter sido levado, por Platão, para o interior da determinação da Justiça?

Diante disso, parece claro que essa guerra (rivalidade) não pode ser entendida onticamente, isto é: não se trata de uma analogia para com a luta física, concreta, quando se declara o combate entre uma virtude e as outras. De Heidegger mesmo provém uma indicação. Numa interpretação de Heráclito, em *Ser e Verdade* (2007), o pensador alemão mostra como devemos entender *pólemos* distinguindo-o de *agón*. Este último conceito representa uma medição, entre amigos, de forças; é apenas uma competição entre dois adversários, não havendo destruição ou mesmo rompimento. *Pólemos*, por sua vez, representa a luta entre inimigos, uma luta que atravessa tudo, uma luta que não é um comportamento humano (ainda que se possa falar em inimizade), mas que diz respeito a tudo aquilo que “é”, em sua conservação e geração.

Levando tal interpretação de *pólemos* para o interior da *República*, tomaremos a tarefa de pensar como rivalidade e Justiça devem ser entendidas. Mais: como a pergunta pela *dikaíosýne* pode originar a pergunta pela “formação” (*paidéia*) da alma humana e, conseqüentemente, qual o nexó entre Justiça e desvelamento? De fato, como a Forma das Formas, o Bem (e Ideia, em geral) pode ser compreendido através do conceito de *pólemos*? O que isso tudo teria a ver com a interpretação de Heidegger da filosofia platônica? Por fim, esperamos que a progressão desenhada na alegoria da Caverna possa ser pensada no que lhe cabe de “luta” e “desvelamento”, com o que nos ressituaríamos diante das leituras críticas aqui indicadas (Friedländer e Berti).

Pensar um novo caminho para ler a *República* significa colocar em questão a interpretação heideggeriana que viu em Platão o início da metafísica. É, também, um modo de perguntar, novamente, pela essência da verdade.

## REFERÊNCIAS

- BERTI, E. "Heidegger and Platonic concept of Truth." In: *Heidegger and Plato: toward dialogue*. C. PARTENIE; T. ROCKMORE (orgs). Evanston (Ill): Northwestern University Press, 2005, pp. 96-107.
- FRIEDLÄNDER, P. "Aletheia: una discussione com Martin Heidegger." In: *Platone: eidos, paideia, dialogos*. Traduzione di Dario Faucci. Firenze: La Nuova Italia, 1979.
- HEIDEGGER, M. *A doutrina platônica da verdade*. Em *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008
- \_\_\_\_\_. *Basic question of philosophy: selected "Problems" of "Logic"*. Translated by Richard Rojcewics and André Schuwer. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Conceitos fundamentais de Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Traducción de Joaquín Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Em *Coleção Os Pensadores: Heidegger*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural 1979.
- \_\_\_\_\_. *Platão: O Sofista*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Verdade. 1. A questão fundamental da filosofia. 2. Da essência da verdade*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PINHEIRO, P. „Sobre a noção de *alétheia* em Platão (a tradução heideggeriana)". Em *O que nos faz pensar?* Vol. 2, nº 11, abril de 1997, p. 45-64.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: 12ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

# Heidegger, da fenomenologia à recepção da filosofia transcendental de Kant

**Flávio de Oliveira Silva**

*Universidade do Estado da Bahia*

Os desdobramentos da reflexão de Heidegger em relação ao saber e seu posicionamento concernente à metafísica implicou no redimensionamento de sua concepção de filosofia. É recorrente em suas obras a tematização acerca do sentido de filosofia com os seguintes fins: ou para desconstruir concepções acerca da filosofia, sua tarefa e significado ao longo da história<sup>1</sup>, ou para se reportar à sua primazia e peculiaridade<sup>2</sup>, ou ainda para associá-la a âmbitos de investigações gestados em momentos específicos de seu pensar. Na base de sua concepção de filosofia está a indicação de filosofia como uma “ciência”

---

<sup>1</sup> Dentre as várias tematizações sobre a filosofia, duas preleções do período do reitorado do filósofo foram reunidas e publicadas sob o título *Ser e Verdade (Sein und Wahrheit)*: 1. *A questão fundamental da filosofia (Die Grundfrage der Philosophie)* no semestre de verão de 1933 e; 2. *Da essência da verdade (Vom Wesen der Wahrheit)* no semestre de inverno de 1933/1934. Na introdução da preleção 1, Heidegger dedica um parágrafo à tematiza sobre o que a filosofia não é, se reportando à determinação inadequada de dois tipos de filosofia posta na época: filosofia como visão de mundo (*Weltanschauung*) e filosofia científica. Em rejeição a ambas as concepções de filosofia, assumidas e defendidas pelo seu mestre Husserl, Heidegger discorre sobre os seguintes pontos: filosofia não é ciência; filosofia não é visão de mundo; filosofia não é fundamentação do saber do ponto de vista das ciências; filosofia não é saber absoluto e filosofia não é a preocupação com a existência particular do homem individual como tal.

<sup>2</sup> A filosofia como questionar incessante da essência, isto é, do ser dos entes, num jogo para além dela mesma no questionamento da questão que procura a lei e a disposição do nosso ser (HEIDEGGER, 2007a, p. 22).

do ser e não dos entes - no sentido da ciência primeira de Aristóteles<sup>3</sup>, que não se confunde em momento algum com as chamadas ciências “positivas”<sup>4</sup>.

No fluxo de suas descobertas em relação ao saber, o sentido de filosofia foi cada vez reinterpretado pelo filósofo: nos anos 20, ele sustentou que toda filosofia deveria ser fenomenologia. Nos cursos sobre Kant, imediatamente após a publicação de *Ser e Tempo* considerou a *Filosofia Transcendental* de Kant como a verdadeira filosofia e em obras pós-meados dos anos trinta estabeleceu relação explícita e intrínseca entre filosofia e metafísica, concebendo a metafísica como história do ser.

Se por um lado há um acolhimento positivo do sentido de filosofia que permanece inalterado na trajetória de Heidegger, por outro lado sua disposição com a filosofia acompanha seu posicionamento com relação a metafísica. Nos anos que antecederam a virada (*Kehre*), a temática sobre filosofia empreendida por Heidegger visou, na maioria das vezes, refletir e estabelecer as reais condições para o seu cumprimento. Tal propósito acompanhou o sentido positivo com que o filósofo recepcionava a metafísica. Neste período, a reordenação dos caminhos da metafísica significava, em última instância, afirmação da filosofia como saber.

No texto *Ontologia. Hermenêutica da facticidade* de 1923, Heidegger apresenta pela primeira vez o programa da hermenêutica da existência e nele esboça a indicação da fenomenologia como aporte e lugar da filosofia. Na referida obra, o parágrafo 15, intitulado *A fenomenologia em sua possibilidade: um como da investigação*, Heidegger assevera como “os objetos chegam a determinar-se tal como eles mesmos se dão”. Neste entendimento, o questionamento, objeto próprio da filosofia, tem como tarefa a atualização da coisa. Na relação que o filósofo estabelece entre fenomenologia e filosofia, por vezes, a fenomenologia é indicada como método da filosofia. Ela também é apontada como o sentido

<sup>3</sup> No livro *Metafísica*, título que recebeu para publicação dos quatorze livros que compõe o tema, Aristóteles refere-se a uma ciência particular que por vezes define como: “filosofia primeira”, “ciência do ser enquanto ser”, “ciência do ser supra-sensível”, “ciência dos primeiros princípios”, “ciência do universal”, “filosofia”.

<sup>4</sup> Referência às investigações que se articulam a partir de um ente posto, isto é, de um ente concreto, delimitado e previamente definido e que se manifesta, garantindo o conhecimento científico e, deste modo, se caracteriza como conhecimento positivo, o que significa dizer que a essência da verdade da ciência repousa na sua positividade, isto é no seu *positum*.

mesmo de filosofia que deve apreender objetos tal como eles mesmos se mostram, isto é, como se apresentam ante um determinado olhar, livre de encobrimento.

A fenomenologia, nesse sentido, se apresenta para Heidegger como possibilidade de liberação do encobrimento em que se encontra o pesquisado na ontologia tradicional. Seguindo na esteira de Husserl, a fenomenologia deve garantir que os “fenômenos sejam considerados e descritos imparcialmente, por exemplo, os fenômenos lógicos não deverão ser esclarecidos por meio de uma nova interpretação ‘psicologista’ como fenômenos psíquicos” (PÖGGLER, 2001, p. 70).

Já nesse texto de 1923, Heidegger considerava que para apreender a coisa livre do encobrimento se fazia necessário superar o ponto de partida deste encobrimento (HEIDEGGER, 1999 b, p. 99) e isto significava ter que retomar a história do encobrimento, presente no questionamento filosófico da tradição, a fim de apreender os pressupostos em questão da ontologia tradicional. A esse processo se referiu como desmontar da tradição, afirmando que devemos compreender o termo “desmontar” (der Abbau) como um retorno à filosofia grega de Aristóteles:

‘Desmontar’ quer dizer aqui: retorno à filosofia grega, a Aristóteles, para ver como o que era originário decaiu e fica encoberto, e para ver como nós mesmos estamos em meio a essa queda. Em correspondência a nossa posição se trata de voltar a configurar de novo a posição originária, quer dizer, uma posição que em correspondência a uma outra situação histórica diferente, no entanto, é a mesma” (HEIDEGGER, 1999 b, p.100).

Nesta citação, a fenomenologia se apresenta para Heidegger como a chave que conduz a filosofia a restabelecer seu elo originário numa estreita relação de identidade com a fenomenologia. Nesta indicação, ele afirma: “Assim, pois a filosofia se move agora na tradição. Fenômeno enquanto categoria temática que orienta o acesso e predispõe o trato com as coisas, vem a significar a constante preparação da via” (Ibidem, p. 100).

Neste período, o filósofo se reporta a Aristóteles como representante da filosofia grega e considera que nele a questão da filosofia apresenta-se em caráter originário. Nos escritos tardios, pós-*virada*, o

filósofo se posicionará em relação à filosofia com certa hostilidade, estabelecendo como história do esquecimento do ser, as filosofias que vão desde Platão até Nietzsche, incluindo, portanto Aristóteles. Nos textos da maturidade, o filósofo também requisita um retorno aos gregos antigos, mas neste caso o retorno aos antigos significa um retorno aos primeiros pensadores, isto é, àqueles que vieram antes de Sócrates e Platão.

Conforme a citação, a filosofia como fenomenologia é considerada capaz de retomar as rédeas e se conduzir devidamente. O que significa que nessa indicação o filósofo atesta confiança explícita na possibilidade de êxito da filosofia para o cumprimento da tarefa que lhe compete.

Em *Ser e Tempo*, no parágrafo 7, o método fenomenológico vem explicitamente designado como método da ontologia. Neste parágrafo se deve entender ontologia em sentido formalmente amplo, cujo objeto temático é o ser dos entes, o sentido do ser em geral, o que equivale igualmente dizer filosofia em geral: “Com a questão diretriz sobre o sentido do ser, a investigação se acha dentro da questão fundamental da filosofia em geral. O modo de tratar esta questão é fenomenológico.” No termo “fenomenologia” deve-se ler: “as coisas em si mesmas!” (HEIDEGGER, 1998, p. 57).

Na continuidade da questão Heidegger afirma: “A ontologia só é possível como fenomenologia” (Ibidem, p. 66). “Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia” (Ibidem, p. 68). A fenomenologia, conforme o próprio termo indica é a ciência do fenômeno, mas este, em seu sentido fenomenológico deve indicar “o que constitui o ser, e ser é sempre ser de um ente” (Ibidem, p. 68). Heidegger joga com os termos ontologia, fenomenologia e filosofia em estreita relação, indicando, por vezes, relação de identidade entre eles: “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferente da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar” (Ibidem, p. 69).

Podemos constatar nessas citações, as implicações e o comprometimento do filósofo com a metafísica tradicional. Ele claramente reflete sobre os problemas pertinentes ao saber e indica a possibilidade de a fenomenologia atacar os problemas da metafísica, nomeada como ontologia tradicional. Preso à concepção estrutural da metafísica caracterizada como investigação do ser do ente, o filósofo ainda não vis-

lumbra nesse período o rompimento com a ontologia. Dessa maneira desenvolve o que designa de ontologia fundamental como passo decisivo para liberação do encobrimento da ontologia tradicional: “Pois somente a ontologia fundamental pode-se colocar diante do problema cardeal, a saber, da questão sobre o sentido do ser em geral” (HEIDEGGER, 1998, p. 68). A ontologia fundamental significa fundamentalmente o descobrimento do *Dasein* como ente dotado de privilégio ôntico-ontológico. Neste viés, apresenta-se como o ente que em seu ser comunica o sentido do ser e, portanto como ente que dá acesso ao caráter investigativo do sentido do ser em geral, constituindo-se assim no próprio acesso. Com esta caracterização, Heidegger anuncia que: “[...] da própria investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é interpretação” (Ibidem, p. 68).

Reiterando a identidade entre filosofia, ontologia e fenomenologia, ele adiciona outro elemento como parte constitutiva da pesquisa filosófica: a hermenêutica. Conforme ele anuncia, na investigação, a interpretação se mostra não só como o ponto de partida, mas também como elemento em que se reúne o fazer filosófico: “A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna” (Ibidem, p. 69).

Já nas lições referidas de 1923, *Ontologia – Hermenêutica da facticidade*, a hermenêutica se constitui como ponto central da tematização do filósofo. No parágrafo 15 ele diz que a vida da fenomenologia a seguir é a *hermenêutica da facticidade* que se denomina a si mesma de “interpretação” (HEIDEGGER, 1999 b, p. 100, tradução minha).

Ao interpretar efetivamente o termo “fenomenologia” como um conceito de método, Heidegger ressalta que esse conceito “nem evoca o objeto de suas pesquisas nem caracteriza o seu conteúdo quidditativo. A palavra se refere exclusivamente ao modo como se demonstra e se trata o *que* nesta ciência deve ser tratado” (HEIDEGGER, 1998, p. 65, tradução minha). Na consideração acima, o filósofo dá a indicação do âmbito que posteriormente desenvolveu em *Ser e Tempo*. Não se trata de caracterizar a coisa-em-si, mas de revelar como as coisas se dão na nossa compreensão. O filósofo institui a fenomenologia no “compre-

ender” da vida efetiva, isto é, na hermenêutica da efetividade como programa que define sua concepção de filosofia.

As explicitações do conceito preliminar de fenomenologia demonstraram que o que ela possui de essencial não é ser uma “corrente” filosófica *real*. Mais elevada que a realidade está a possibilidade. A compreensão da fenomenologia depende de se apreendê-la como possibilidade. (HEIDEGGER, 1998, p.69-70).

À época de *Ser e Tempo*, a fenomenologia, ao modo de Heidegger, foi gestada com vistas a dar suporte para a tarefa da metafísica ou ontologia e nesse sentido se prestando a realizar a tarefa da ontologia. *Ser e Tempo* é um tratado inacabado cujos métodos de investigação são fenomenológicos (PÖGGELER, 2001, p. 69), está no âmbito da ontologia ou metafísica tradicional.

Na época da publicação de *Ser e Tempo*, a discussão quanto ao seu pertencimento ou não pertencimento a ontologia certamente seria inconcebível, isto é, descabida, dado as evidências de tratar-se de uma obra própria da metafísica, tendo em vista o seu propósito. Após a virada (*Kehre*), esse questionamento não só se tornou legítimo como tem dividido a interpretação de especialistas quanto a esse pertencimento ou não à metafísica<sup>5</sup>. Isto se deve, por um lado, ao modo ambíguo em que *Ser e Tempo* se desenvolve, podendo ser interpretado já como uma obra de transição. A obra foi desenvolvida mantendo a concepção tradicional do ser como ser do ente, mas reivindicando como pesquisa filosófica, a apreensão do sentido do ser<sup>6</sup>, a partir do ser mesmo.

<sup>5</sup> A indefinição para muitos quanto ao pertencimento ou não de *Ser e Tempo* à metafísica, deve-se, entre outros motivos, ao fato do próprio Heidegger afirmar, na maioria das vezes, que a referida obra já se movimentava fora dos domínios da metafísica e de outras vezes admitir que a obra ainda fala uma linguagem metafísica (HEIDEGGER, 1991, p. 14).

<sup>6</sup> Se por um lado *Ser e Tempo* se cumpre como metafísica ou ontologia na medida em que está comprometida com a indicação aristotélica contida no livro IV da *Metafísica (Filosofia Primeira)* como investigação do ser do ente, na indicação de que o ser é sempre de um ente. Por outro lado, a ontologia fundamental de *Ser e Tempo* se caracteriza por tomar como ente da investigação o homem, mas não no sentido da tradição e, sim, na perspectiva do seu ser-aí (*Dasein*). Heidegger, portanto empreende com a analítica do *Dasein* uma tentativa de retirada do pensamento dos domínios da metafísica. O homem enquanto *Dasein* não é interpretado segundo categorias metafísicas com ponto de partida na verdade como correspondência e na subjetividade do sujeito. É aceitável dizer que *Ser e Tempo* se desenvolveu num combate interno coabitando o empenho no âmbito da metafísica e ao mesmo tempo em movimento de retirada dos seus domínios.

Imediatamente após publicação de *Ser e Tempo* ao estudar novamente a *Crítica da Razão Pura* de Kant, à luz da doutrina fenomenológica, um novo quadro se apresenta para Heidegger. A reflexão acerca do transcendentalismo kantiano elimina da concepção fenomenológica a distinção até então instituída na filosofia crítica entre coisa em si e fenômeno. Com isso, o fenômeno passa a ser interpretado como manifestação positiva da essência da coisa (HEIDEGGER, 2002a). Tendo em vista essa via de compreensão que se apresenta, Heidegger então assegura que a doutrina kantiana do conhecimento efetivamente deve ser interpretada como ontologia.

Essa constatação implicou na mudança em relação à concepção de filosofia (ontologia ou metafísica) para o filósofo. A partir de então para Heidegger, a fenomenologia não se apresenta radicalmente como investigação ontológica, como ele havia defendido nos textos dos anos 20 até *Ser e Tempo*. A fenomenologia não se apresenta como o modo do interrogar decisivo para a filosofia (FICARA, 2010, p. 90). Ante a essa constatação, Heidegger passa a conceber a *Crítica da Razão Pura* como pesquisa eminentemente filosófica na medida em que coloca a discussão no âmbito daquele que põe a questão sobre o ser e cuja natureza é essencialmente temporal e, portanto anti-dogmática, o *Dasein*. Segundo as considerações de Heidegger, a referida obra de Kant explicita a base sobre a qual a ontologia estaria fundada, isto é, sobre a qual toda metafísica estaria fundada. Mediante esta interpretação, o filósofo passa a estabelecer uma conexão vital entre a referida obra kantiana e a ontologia fundamental de *Ser e Tempo*<sup>7</sup>.

A releitura de Heidegger a Kant contribuiu fundamentalmente como divisor de águas para o seu pensamento, de modo a determinar um redirecionamento para as questões da metafísica. No curso do semestre de verão de 1928, Princípios metafísicos iniciais da lógica a

<sup>7</sup> “As anteriores observações nos indicam qual foi o motivo que levou à publicação deste livro sobre Kant, a saber, o engano patente em 1929, da questão levantada em *Ser e Tempo*. Quando preparava as lições sobre a *Crítica da Razão Pura* de Kant, para o semestre de inverno de 1927/1928, me deparei com o capítulo do esquematismo e percebi que existia uma conexão entre o problema das categorias, isto é, entre o problema do ser da metafísica tradicional e o fenômeno do tempo. Foi assim que a questão levantada em *Ser e Tempo* se converteu na chave para explicação de Kant que eu tinha em perspectiva. O texto de Kant foi o recurso de onde extrai – no próprio Kant – um porta-voz para a questão ontológica por mim levantada” (HEIDEGGER, 1996a, p. 07, tradução minha).

partir de Leibniz, Heidegger apresenta os primeiros sinais de que sua reflexão até então, ainda não tinha alcançado devidamente a raiz do problema da pesquisa filosófica. Neste curso o filósofo atenta para o sentido do termo *metà-tà-physikà* e afirma que este termo expressa uma complexidade obscura. A partir de então a reflexão do filósofo se volta para o âmbito da concepção de metafísica determinada como investigação do ser, em que o ser é pensado como ser do ente na relação ser e ente. Heidegger então passa a conceber que o problema da entificação do ser na pesquisa filosófica estaria na articulação do pensamento que fundou a metafísica como investigação do ser do ente. Este voltar-se do filósofo para o próprio conceito de metafísica se apresenta como um primeiro sinal de uma reviravolta que estaria por vir. Desde então começa a se apresentar para Heidegger que o ponto central da questão da metafísica e com isso da filosofia, remonta ao seu próprio conceito. Ou seja, a partir de então se delinea para o filósofo que a problemática da metafísica deve-se à interpretação de metafísica concebida na metafísica tradicional que pensa o ser como ser do ente, tendo desenvolvido a pesquisa filosófica na relação ser e ente. Mediante esta peculiar reflexão dar-se início ao redirecionamento que Heidegger imprime à sua tarefa. O cerne da questão se desloca dos problemas da metafísica para pensar a metafísica mesma como problema. Nesta constatação o filósofo dirige sua atenção para a questão específica da transcendência, tendo Kant como seu principal interlocutor.

Conforme afirma Crowel (2000, p. 307-321), a época de 1916 a 1927 pode ser definida como década fenomenológica no pensamento de Heidegger; e a época de 1927 a 1937, na referência à releitura da obra kantiana, como década metafísica. Tais períodos traduzem o posicionamento do filósofo referente à metafísica que vai desde a uma recepção positiva da metafísica, entendendo-a como investigação capaz de conduzir ao saber acerca do ser do ente; à recepção negativa no sentido de reconhecer a impossibilidade de, por meio da investigação do ser do ente, se alcançar o sentido do ser mesmo. O primeiro período a que Crowel se refere expressa a recepção positiva do filósofo em relação à metafísica. Período em que o filósofo esteve empenhado em reconduzir a metafísica à sua posição originária em atenção à filosofia de Aristóteles. Em outras palavras, esse período representa a fase ingênua

de Heidegger referente à filosofia ao atacar os problemas da metafísica com vistas à recondução de sua pretensa tarefa. O segundo período, instaurado depois de *Ser e Tempo* pode ser nomeado como período da crise da metafísica no pensamento de Heidegger. A partir de então, ela se mostra como o problema a ser posto em questão e o filósofo passa a requisitar a superação da metafísica como tarefa do pensamento.

Não obstante a “hostilidade” que Heidegger apresenta em relação à metafísica tradicional, ele passa a considerá-la sob outra perspectiva. O filósofo atenta para a indicação dada na impotência da metafísica em apreender o ser mesmo. Esta indicação ilumina o modo da apresentação do ser. O desvelamento do ser está na apreensão do seu velamento. A metafísica tradicional é a própria história do ser.

Heidegger apresenta certa hostilidade à metafísica pela impossibilidade de investigação do sentido do ser e, não obstante, uma aceitação naquilo que de fato ela é: modo velado do ser se apresentar. Observemos que embora o segundo Heidegger não se interesse em tematizar acerca do método fenomenológico ou da hermenêutica, estas investidas anteriores não são anuladas ou descartadas. Elas continuam vigentes em sua filosofia, contudo seu emprego visa outro propósito. Mediante a nova percepção do filósofo, seu emprego não se realiza no propósito de estabelecer as reais condições de investigação da metafísica, contudo o de apreender devidamente a situação da metafísica e seu lugar no âmbito do saber.

A partir dessa perspectiva esboçada, consideramos que o filósofo passa a desenvolver uma percepção genuína em relação à filosofia tradicional que não se tipifica como acolhimento ou como rejeição da metafísica tradicional. A partir de então vige no pensamento do filósofo a assunção da metafísica não mais sob o ponto de vista positivo ou negativo, mas como acontecimento que revela o sentido do ser e abre a possibilidade para se pensar a filosofia ou metafísica em âmbito inteiramente novo, desconhecido da tradição e, portanto imune aos dogmas cristalizados da metafísica tradicional.

## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE HEIDEGGER

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo (Brief über den Humanismus)*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Moraes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão (Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Introdução a metafísica (Einführung in die Metaphysik)*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

\_\_\_\_\_. *Kant y el problema de la metafísica (Kant und das Problem der Metaphysik)*, tradução para o espanhol de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996a.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche I, II. (Nietzsche I, II)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens)*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Ontologia: hermenéutica de la facticidad (Ontologie: Hermeneutik der Faktizität)*. Tradução para o espanhol de Jaime Aspizunza. Madri: 1999.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo I, II (Sein und Zeit)*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Essência da Verdade (Vom Wesen der Wahrheit)*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Que é isto – a filosofia? (Was ist das – die Philosophie?)*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *A superação da metafísica (Überwindung der Metaphysik)*. In *Ensaio e conferências (Vorträge und Aufsätze)*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão et Ili. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Que é metafísica? (Was ist Metaphysik?)*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *A constituição Onto-teo-lógica da Metafísica (Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik)*. In *Identidade e Diferença (Identität und Differenz)*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *O retorno ao fundamento da metafísica (Der Rückgang in den Grund der metaphysik)*. In *Que é metafísica? (Was ist Metaphysik?)*. Trad. Ernildo Stein.

Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *A questão fundamental da filosofia (Die Grundfrage der Philosophie)* In *Ser e verdade (Sein und Wahrheit)*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la situación hermenéutica (Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Tradução para o espanhol de Jesús Adrián Escudero. Madri:Trotta, 2002.

\_\_\_\_\_. *Interpretazione fenomenologica della critica della ragione pure di Kant (Phänomenologische Interpretation Von Kants der reinen Vernunft)*. Tradução para o italiano de Cristin R. Milão:Ugo Mursia, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Lógica. La pregunta por la verdad (Logik. Die Frage nach Der Wahrheit)*. Tradução para o espanhol de J. Alberto Ciria. Madri: Alianza Editorial. 2004.

\_\_\_\_\_. *Principios metafísicos de la lógica (Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz)*. Tradução para o espanhol de Juan José Garcia Norro. Madri:Ditorial Sintesis, 2007.

\_\_\_\_\_. *Que é uma coisa? (Die Frage nach dem Ding)*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *A superação da metafísica (Die Überwindung der Metaphysik)* In *Nietzsche. Metafísica e Nihilismo (Metaphysik und Nihilismus)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *La svolta (Die Kehre)*. Tradução para o italiano de Maurizio Ferraris. Gênova: il melangolo, 1990.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão do pensamento (Zur Sache des Denkens)*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes 2009.

## OBRAS DE KANT

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura (Kritik der Reinen Vernunft)*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

\_\_\_\_\_. *Os progressos da metafísica (Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?)*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos a toda metafísica futura (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik)*. Trad. Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1984.

## OBRAS DE AUTORES DIVERSOS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentin Garcia Yebra. Edição trilingüe. Madrid: Gredos, 1987.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental e Phänomenologie)*. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. *Investigações lógicas (Logischen Untersuchungen)*. Trad. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Nova cultural, 2005.

## COMENTADORES

BERTI, Enrico. *Aristotele nel Novecento*. Roma: Laterza, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ueberwindung della metafisica?* In: Scuola di Perfezionamento in Filosofia Dell'Università degli Studi di Padova (Org.) *La metafisica e il problema del suo superamento*. Padova: Libreria Gregoriana, 1983.

\_\_\_\_\_. *Incontri com la filosofia contemporânea*. Pistoia: Petite plaisance, 2006.

BEIERWALTES, W. *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980.

CHIODI, Pietro. *L'ultimo Heidegger*. Turim: Taylor Torino, 1969.

CROWELL, S. Galt. *Metaphysics, Metontology and the End of Being and Time*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, LX, 2, p.307-331, 2000.

FICARA, Helena. *Heidegger e il problema della metafisica*. Roma:Casini, 2010.

FRIEDMAN, M. *La filosofia al bivio - Carnap, Cassirer, Heidegger (The parting of the ways - Carnap, Cassirer and Heidegger)*. Tradução para o italiano de M. Mugnai. Milão: Raffaello Cortina, 2004.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KRÄMER, Hans. *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano: Vita e pensiero, 1983.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

REALLE. G. *Guida Allá lettura della "Metafisica" di Aristotele*. Roma: Laterza, 1997.

SILVA, F.O. *Considerações acerca da Analítica dos Princípios de Kant*. In *Problemata - Revista Internacional de Filosofia*, p. 177-204. Fev/Jul 2012.

SLOTERDIJK, Peter. *Non siamo ancora stati salvati*, (Org.) A. Calligaris, S. Crosara, Bompiani . Milano 2004.

VON HERMAN, Friedrich-Wilhelm. *La metafísica nel pensiero di Heidegger*. Tradução para o italiano de Christian Goebel. Roma, 2004.

\_\_\_\_\_. *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*. Tradução para o italiano de Renato Cristin. Gênova: il melangolo, 1997.

\_\_\_\_\_. *Sentiero e método. Sulla fenomenologia ermeneutica del pensiero della storia dell'essere*. Tradução para o italiano de Corrado Badocco. Gênova: il melangolo, 2003.

# O extramundano e o horror no pensamento de Heidegger

**Wagner Bitencourt**

*Universidade Federal do Paraná*

## O HOMEM TEME O QUE NÃO CONHECE

Pensando o ser-aí (*Dasein*), o ser do ente que nós mesmos somos, Heidegger apresenta o conceito de disposição fundamental (*Stimmung*). Esse conceito, o que cotidianamente entendemos por humor, desempenha um papel estratégico na estrutura do ser-aí. Isso podemos ver na passagem que segue, quando o filósofo define a relação da disposição com o ser-aí: “Ela é positivamente um modo fundamental, o jeito fundamental como o ser-aí enquanto ser-aí é.” (HEIDEGGER, 2006, p. 81).

Essa caracterização da disposição ou humor como fundamental coloca em cheque a definição tradicional do homem como animal racional. Pois, ao que parece, não seria mais a razão capaz de determinar as ações humanas, mas sim a disposição que conduziria o homem em sua relação com o mundo. Um exemplo disso pode ser encontrado na seguinte passagem que caracteriza a disposição: “Contudo, esse ser para alguém de um modo ou de outro não é nunca primordialmente a consequência e a manifestação paralela de nosso pensar, agir e não agir. Ao contrário, ele é - grosso modo - o seu pressuposto, o ‘meio’, no qual primariamente o pensar acontece” (HEIDEGGER, 2006, p. 81).

Até no ato do pensamento, ação de caráter eminentemente consagrado como racional, a disposição é a abertura por meio da qual ele acontece. Isso significa que a disposição, de algum modo, conduz o ser-aí, enquanto ele é, a todo momento e nos mais variados modos de ser. A racionalidade ou o pensamento ou a vontade não teriam autonomia na relação com a disposição nem força para subjugar-la, pois seriam de algum modo guiadas por ela, como um músico segue uma tonalidade:

uma tonalidade afetiva [que] é um jeito, não apenas uma forma ou um padrão modal, mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este ser o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o como de seu ser (HEIDEGGER, 2006, p. 81).

Partindo do conceito de disposição, o que interessa nesta investigação é entender como a tonalidade ou disposição do medo (*Furcht*) funciona no pensamento de Heidegger, com vistas a uma compreensão do ser do ente que nós mesmos somos, e sua relação com a alteridade. Como ponto de partida para a investigação, partimos da seguinte questão: de que se tem medo (*Wovor*)?

Já no início do parágrafo 30 de *Ser e tempo*, Heidegger anuncia de que o ser-aí tem medo: “O de que se teme, o ‘amedrontador’, é sempre um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que possui o modo de ser do que está à mão, ou do ser simplesmente dado ou ainda da co-presença.” (HEIDEGGER, 2008, p. 199)

De saída parece que o ser-aí teme algo que não ele mesmo, pois aqui Heidegger não elenca entre os entes ou fenômenos os quais se teme o próprio ser-aí. Porém, com um olhar mais atento, talvez não seja bem assim. O mundo, nas palavras de Heidegger, “é um caráter do *Dasein*”. Assim, tudo o que existe no mundo é uma extensão do ser-aí: o que está à mão, o manual (*Zuhanden*), o ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*) e até o ser-aí-com (*Mitdasein*), só aparecem no ser-no-mundo (*in der Welt sein*), característica exclusiva do ser-aí. Assim, a questão é o que realmente o ser-aí teme. Nesse sentido, Heidegger escreve:

Não se trata de relatar onticamente o ente que, na maior parte das vezes e das mais diversas formas, pode tornar-se ‘amedron-

tador' Trata-se de determinar fenomenalmente o que é amedrontador em seu ser amedrontador. (HEIDEGGER, 2008, p. 200)

Se levarmos em conta o descrito na passagem supra citada, o que interessa a Heidegger não é exatamente o que o ser-aí teme, mas o que nesse ente é amedrontador. Podemos nos perguntar o que significa ser temível ou o que caracteriza o amedrontador. Heidegger responderia que o temível nessas coisas é aquilo que é de algum modo prejudicial para o ser-aí: "Aquilo de que se tem medo possui o caráter de ameaça. Isso implica várias coisas: 1. O que vem ao encontro possui o modo conjuntural de ser prejudicial." (HEIDEGGER, 2008 , p. 200)

Partindo dessa passagem, podemos colocar a questão em outros termos. Qual o prejuízo que o mundo, a conjuntura ou o ser-aí podem causar ao próprio ser-aí? Se procurarmos qual o modo de ser do *Dasein* em que ele é mais próprio, o que o ameaça ou o prejudica deverá ser algo que de algum modo atormente esse modo de ser. O perguntar por sua própria existência e o orientar-se em busca de uma propriedade são alguns dos modos de ser mais louvados em *Ser e Tempo*. Dessa forma, o que ameaça o ser aí deve de algum modo causar um prejuízo a esses modos de ser.

Esses se realizam de modo mais eminente na disposição da angústia (*Angst*), que singulariza o *Dasein* de modo mais radical a ponto de colocá-lo como centro de referência para todo e qualquer sentido. Podemos então pensar que a ameaça coloca em risco a possibilidade de o ser-aí tornar-se o centro do sentido?

Ocupar a posição de centro com relação ao sentido significa que o ser aí se torna tão importante para Heidegger a ponto de o mundo e os outros entes que não são o ser-aí estarem subordinados a ele, de tal modo que sem o ser aí esses outros entes estariam privados da possibilidade de deter sentido. Podemos perceber essa centralidade por exemplo na descrição de Heidegger sobre o angustiar-se:

A angústia singulariza e abre a presença como "*solus ipse*". Esse "solipsismo" existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere à presença justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma. (HEIDEGGER, 2008 , p. 255)

O solipcismo da angústia é desejável por Heidegger, pois permite que o ser-aí se singularize, assim se libertando de uma compreensão imprópria de mundo. Ora, a decadência (*Verfallen*), enquanto o movimento do ser-aí endireção ao impessoal, não é o fenômeno que impede uma auto apropriação do ser-aí e a centralidade com relação ao sentido? E isso de algum modo não prejudica o ser-aí? Não seria justo pensar que o ser-aí de algum modo deva temer e portanto fugir da decadência?

A fuga (*Flucht*) está ligada de modo intrínseco à questão. O ser-aí foge do amedrontador no que lhe caracteriza. Como escreve Heidegger: “Caráter de fuga tem apenas o retirar-se, baseado no medo daquilo que desencadeia o medo, isto é, do ameaçador.” (HEIDEGGER, 2008, p. 252)

Será que podemos considerar a decadência ameaçadora a tal ponto que ocasionaria a fuga do ser-aí? Embora Heidegger diga explicitamente que não pretende emitir juízo de valor sobre a decadência, que ela não é um fenômeno negativo e não indica uma essência noturna e soturna do ser-aí, isso se torna duvidoso quando simultaneamente ele assume que a presença em sua decadência se encontra sob os signos de “tentação, tranqüilidade, alienação e aprisionamento” (HEIDEGGER, 2008, p. 245). Lembrando que tranqüilidade é o oposto da estranheza – (*Unheimlichkeit*). Este é o modo que o ser-aí se encontra em seu modo mais próprio. A questão é que a decadência, embora desvie o ser-aí da propriedade, não lhe suscita a fuga, e ela mesma é uma fuga. De que ela foge?

Doravante, torna-se fenomenalmente visível do que foge a decadência como fuga. Não foge de um ente intramundano mas justamente para esse ente, a fim de que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranqüila. A fuga decadente para o sentir-se em casa do que é público foge de não sentir-se em casa, isto é, da estranheza inerente à presença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser. (HEIDEGGER, 2008, p. 255 e 256)

Estranhamento e estar lançado a si mesmo são os fenômenos dos quais o ser-aí foge na decadência. Ambos aparecem na disposição da

angústia. O que significa o ser-aí fugir desses fenômenos, como eles podem causar uma angústia ou ameaçar o ser-aí, a tal ponto que ele tenha medo e deseje fugir? O estranhamento, por oposição ao estar tranquilo, é o não sentir-se em casa, uma não familiaridade com o mundo, uma impressão de que o mundo não faz sentido. Essa é a impressão incômoda da qual o ser-aí se esquiva, por ameaçar sua tranquilidade. Por sua vez, estar lançado a si mesmo parece exigir do ser-aí um reconhecimento de sua própria existência, por justamente o mundo não possuir sentido em si mesmo. Assim, o ser aí precisa assumir uma responsabilidade pelo sentido do mundo e de si mesmo. O incômodo ou a ameaça consiste justamente nisso.

Parece que o resultado de um auto-enfrentamento do *Dasein* resulta numa angústia, que traz consigo uma compreensão de uma falta de sentido do mundo, e logo uma alçada do próprio ser-aí ao centro do sentido. Ou, por outro lado, seria um angustiar-se que leva à compreensão do mundo como desprovido de sentido, e então a condição do ser-aí como centro do sentido.

Essa segunda hipótese nos parece a mais pertinente, pois não é uma constatação do ser-aí que levaria à angústia, mas a angústia, como disposição fundamental e portanto o modo de abertura primordial que determina o ser-aí, que é a indicadora da falta de sentido. Do mesmo modo o medo não é motivado por alguma coisa, mas se abre existencialmente colocando-se como um filtro aos olhos do ser-aí.

Essas disposições aparecem profundamente imbricadas na filosofia de Heidegger, como fica claro na passagem que segue:

Não há dúvida de que o nexa ontológico entre angústia e medo é ainda obscuro. Mas é claro que, entre ambos, existe um parentesco fenomenal. O indício de parentesco reside em ambos os fenômenos permanecerem, na maior parte das vezes, inseparáveis um do outro, e isso a tal ponto que se chama de angústia o que é medo, e se fala de medo quando o fenômeno possui o caráter de angústia. (HEIDEGGER, 2008, p. 251)

Isso nos leva à seguinte questão: qual a diferença entre medo e angústia? Heidegger formula o ponto da seguinte maneira:

Como se distingue fenomenalmente o com quê a angústia se angustia daquilo que o medo teme? O com quê da angústia não é, de modo algum, um ente intramundano. Por isso, com ele não se pode estabelecer nenhuma conjuntura essencial. A ameaça não possui o caráter de algo prejudicial que diria respeito ao ameaçado na perspectiva determinada de um específico poder-ser fático. O com quê da angústia é inteiramente indeterminado. (HEIDEGGER, 2008 , p. 252)

Ao que parece a diferença consiste em o medo possuir entes determinados, a saber, os intramundanos (*Innerweltlich*). Enquanto a angústia se angustia com o ser-no-mundo, a existência em si mesma. Essa diferença não é apenas de objetos, mas de estatutos ontológicos, pois o intramundano em seu modo de ser é dependente de um mundo onde ele possa aparecer. Por sua vez, o indeterminado da angústia não depende de outrem para aparecer e por sua vez é condição para o intramundano.

Enquanto fuga, os dois fenômenos fazem parte do ser-aí, a diferença consiste em a angústia ser o medo do nada, do ser em um mundo, da existência em suma de si mesmo, e o medo a fuga do intramundano. Nesse sentido, o medo se torna, para Heidegger, um humor derivado da angústia, pois o medo não seria possível sem que antes a angústia, como uma disposição fundamental e privilegiada, já houvesse aberto o mundo. Abrir o mundo aqui significa que a angústia, ao colocar o ser-aí como centro do sentido, abre-lhe o mundo como possível apenas a partir do próprio ser-aí.

O medo como fuga de um intramundano é apenas a angústia em sua forma imprópria, em seu modo próprio ela é fuga de si mesmo. Como escreve Heidegger: “Medo é angústia imprópria, entregue à decadência do ‘mundo’ e, como tal, angústia nela mesma velada.” (HEIDEGGER, 2008, p. 256)

A partir desses esclarecimentos, podemos entender que o mundo e o medo do ser-aí tem sua origem nele mesmo, pois a própria angústia enquanto disposição fundamental do ser-aí nos abre o mundo e com ele a possibilidade do medo. Um mundo de algum modo sempre já familiar, interpretado ou conhecido.

A questão que nos interessa neste trabalho é de entender como a tonalidade ou disposição do medo (*Furcht*) funciona no pensamento

de Heidegger, com vistas a uma compreensão do ser do ente que nós mesmos somos, e sua relação com a alteridade. A partir deste momento, essa questão precisa de nova formulação, pois o medo não parece mais ser referido a um elemento que não seja o próprio ser-aí. Podemos recolocar a questão, de modo a explicitar melhor o objetivo que pretendemos alcançar, transformando essa questão em duas outras. Quais sejam: que entes não são o ser-aí? Que disposição guia o ser-aí-na relação com esses entes?

Encontramos uma indicação para responder a primeira questão num trecho de *Ser e Tempo*, em que Heidegger escreve: “Somente o que é sem sentido pode ser contra-senso. O que é simplesmente dado enquanto vem ao encontro na presença pode, por assim dizer, atropelar o seu ser como, por exemplo, os fenômenos da natureza que irrompem e destroem” (HEIDEGGER, 2008, p. 213).

Esse contra sentido, chamado por Michel Haar de extra-mundano, em seu livro *Heidegger e a essência do Homem*, não é apenas o intramundano, que não possui sentido na ausência do ser-aí, mas um ente que pode oferecer uma oposição ativa ao ser-aí a ponto de atropelar seu ser. Seria plausível pensar que o ser-aí se sentisse ameaçado e até sentisse medo de tal ente, mas na ontologia de Heidegger, como já vimos, o medo só diz respeito ao intramundano, e não ao que chamamos aqui de extramundano, elemento que não é explicitamente tematizado no pensamento de Heidegger. Entendo o extramundano como alteridade, outra referência de que seja sentido, uma possibilidade de compreensão de mundo diferente, um outro modo de articular sentido até o contrassenso. Talvez esse atropelar do sentido seja um indício de como podemos interpretar qual a disposição que conduz a relação com esse ente.

No parágrafo 30 de *Ser e Tempo*, parágrafo dedicado a interpretar a disposição do medo, ao elencar possíveis variações do medo, Heidegger descreve uma disposição que se refere ao completamente não familiar. Se interpretarmos esse completamente não familiar como sendo o extramundano, talvez possamos encontrar uma ou mais disposições que possam mediar essa relação. Ele escreve:

Se ao contrário, o que ameaça possuir o caráter de algo totalmente não familiar, o medo transforma-se em *horror*. E somente quando o que ameaça vem ao encontro com o caráter de horror,

possuindo ao mesmo tempo o caráter de pavor, a saber, o súbito, o medo torna-se, então, *terror* (HEIDEGGER, 2008, p.202).

Será que o horror ou o terror são as únicas disposições possíveis na relação do ente que nós mesmos somos com a alteridade?

Muitas questões ainda não estão resolvidas e cabe continuar a investigação. Por que a disposição privilegiada é a angústia e não o medo? Por que o medo é derivado da angústia e não o contrário? Por que a relação consigo mesmo do ser-aí é privilegiada com relação ao outro? Por que a relação consigo mesmo é tão louvada em *Ser e Tempo*? Por que o mundo tem de ser um caráter do ser-aí? Que princípios da ontologia fundamental obrigam as coisas a serem desse modo? Por que o ser-aí não teme a decadência, a tentação, a tranquilidade, a alienação e aprisionamento?

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A idéia da prosa*. Trad. João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- NUNES, Benedito. *Heidegger Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- VALENTIM, Marco Antonio. "Naturereignisse: Heidegger e o extramundano". In WU, Roberto; NASCIMENTO, Carlos Reichert. *A obra inédita de Heidegger*. São Paulo: LiberArs, 2012.
- MOOSBURGER, Laura de Borba. *A origem da obra de arte de Martin Heidegger: tradução, comentário e notas*. 2007. 150f Dissertação (mestrado) -Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Defesa: Curitiba, 2007. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1884/13434>. Acesso em: 14 out 2013.

# “Oposicionalidade e Objetividade em Heidegger e Cassirer”

**Adriano Ricardo Mergulhão**

*Universidade Federal de São Carlos*

## INTRODUÇÃO AO PROBLEMA

Nossa exposição ira se delinear a partir das filosofias de Cassirer e Heidegger, que em nosso argumento propõem um tratamento inovador para as questões relativas à *objetividade*, a partir das quais ambos os filósofos exploram as possibilidades de formulação de novas concepções teóricas para o processo de *representação* humano. Se atentarmos que o homem como *sujeito fático* esta inserido na *historicidade* (fato que tanto Heidegger quanto Cassirer parecem nos conceder), tal pressuposto nos dirige para uma questão central a partir da qual poderíamos explorar a possível conexão entre os autores.

Tal problema não é outro senão a compreensão do conceito de objetividade, que demanda a análise da função exercida pelo conceito de *tempo* no interior do processo de atribuição da validade ou da realidade *objetiva* às categorias do entendimento. Portanto nossa tese indaga qual o papel desempenhado por esta dupla apropriação do conceito “critico” de *objevidade* a partir da estruturação de um fio condutor desenvolvido a partir da análise do conceito de tempo no interior do processo finito da *representação* (*Vorstellung*) humana i.e., o

processo pelo qual algo é determinado como objeto<sup>1</sup> (seja em sentido “real”, seja como mera “representação”).

Pretendemos analisar se o esquema temporal, estabelecido como uma das condições de possibilidade de um objeto do conhecimento seria o principal *conceito* filosófico a dar suporte e fundamento a própria noção de objetividade em sentido *lato*. Deste modo, teríamos reunido as condições necessárias para a compreensão das conseqüências e significados da “partilha” de caminhos estabelecidos entre Heidegger e Cassirer ao longo das décadas de 20 e 30.

O traçado desta “divisão de caminhos” entre epistemologia e fenomenologia foi detectado por Michael Friedman como uma cisão iniciada pela diferente abordagem do criticismo kantiano, mas este foco na “cisão” intelectual dos autores aqui mencionados poderia ser proveitosamente interpretado, dentro de nossa perspectiva, como uma “partilha de caminhos”, onde ao invés de submetermos os dois movimentos a uma análise de suas divergências, nos propomos a um estudo que busque sintetizar quais os principais pontos de convergência entre suas posições filosóficas a respeito de uma mesma questão comum, a saber, o método transcendental kantiano, que serve a ambos como uma sólida base interpretativa para a formulação de suas próprias doutrinas originais.

---

<sup>1</sup> Conforme Heidegger o problema da objetividade se relaciona ao questionamento de “*Como a objetividade adquire o caráter de constituir a essência dos entes como tais?*”, isto é, inserindo aí a referência à representação e nos sugerindo então que: “XV. Objeto no sentido de contra-posição dá-se apenas onde o homem se torna sujeito, onde o sujeito se torna *ego* e o *ego, cogito*. Dá-se onde esse *cogitare* é, em sua essência, concebido como “a unidade originariamente sintética da apercepção transcendental”, onde alcança o ponto mais elevado da “lógica” (a verdade como certeza do “eu penso”). Somente aqui descobre-se a essência do objeto em sua objetividade. Somente aqui torna-se, conseqüentemente possível e inevitável conceber a própria objetividade como “o novo e verdadeiro objeto” e pensá-lo incondicionalmente (...)XVI. “Somente quando se faz a experiência da reflexão como tal, ou seja, como referência que carrega para o ente, pode-se determinar ser como objetividade. Enquanto essa referência, a experiência da reflexão traz, porém, a suposição de que a referência é experimentada como *repraesentatio*: como re-presentação (...) Em sua essência, a *repraesentatio* fundamenta-se na *reflexio*. Por isso, a essência da objetividade como tal só se abre manifestativamente se reconhece a essência e dá um acabamento próprio ao pensamento como “eu penso alguma coisa”, isto é, como reflexão. Kant encontra-se a caminho de pensar a essência da reflexão em sentido transcendental, ou seja, ontológico. Isso acontece na forma de uma observação marginal, desapercibida, feita na *Crítica da Razão Pura*.” (HEIDEGGER 2002 p.73-74, grifo nosso)

Com isto, propomos demonstrar os meandros da interpretação de Heidegger, buscando verificar se este positivamente toma como ponto de partida os pressupostos neokantianos, para empreender uma tentativa de superá-los pela via de sua analítica existencial do *Dasein* concatenada à *compreensão* ontológica do conceito de tempo. Portanto a presente comunicação tem por objetivo central analisar uma hipótese que se situa no horizonte das interpretações epistemológicas e fenomenológicas do criticismo kantiano. Nossa questão será formulada a partir da proposta de novos modelos explicativos para a relação dinâmica entre *sujeito* e *objeto* estruturados a partir das apropriações contemporâneas dos capítulos centrais da *Crítica da Razão Pura* de Kant.<sup>2</sup> Dentre as diversas apropriações desta obra que inaugura o método crítico kantiano, ressaltaremos as propostas aqui analisadas a partir das suas distintas vertentes de reflexão acerca das condições de objetividade, pois ambos os autores conferem um novo estatuto para as questões teóricas oriundas do método transcendental.

Pretendemos com isto, averiguar quais conseqüências teóricas estariam hipoteticamente conectadas à questão da objetividade, analisando também os conceitos adjacentes a esta questão, relativos à *validade* e a *realidade* objetiva do conhecimento humano finito no processo de formação da representação. Dentro deste quesito, o conceito de *tempo*, que é interpretado por Kant como uma intuição formal (pura) se torna precisamente um dos conceitos limite da experiência humana (a partir da tese enunciada na estética transcendental de que a intuição humana é sensível dando margem a tese de Heidegger que conseqüentemente a mesma seria finita), passando a ser o ponto central em disputa por duas correntes filosóficas contemporâneas, por não haver, à primeira vista, uma correspondência possível na interpretação dada por cada uma destas perspectivas teóricas. Uma questão a ser abordada em nossa pesquisa se delinea a partir da formulação de um problema exegético: Seria lícito extrair tanto do *neokantismo* quanto da *fenomenologia hermenêutica* um novo conceito de objetividade?<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Daqui em diante designada como *CRP*. Citada a partir da Ed. da Fundação Calouste Gulbenkian(2010) .

<sup>3</sup> Quanto a questão da objetividade nas obras iniciais de Heidegger, contamos com a tese de João Mac Dowell (1970 p.94) a qual afirma que: “Não há duvida que o problema no qual se concentre as preocupações de Heidegger é: *como pode o homem como indivíduo histórico, apreender verdades eternas, universalmente válidas e imutáveis?* Trata-se como para Rickert, do fundamento da validade absoluta do conhecimento verdadeiro. O problema kantiano da trans-

A primeira vertente de investigação em que se insere nossa proposta aprofunda a leitura do neokantiano Ernst Cassirer já a segunda parte de nossa exposição averigua em que medida já se encontrava presente a influencia do pensamento neokantiano nos momentos iniciais da obra heideggeriana, e como esta problemática foi paulatinamente superada pelo filósofo, pois como diz Vattimo:

“O problema do ser, tal como Heidegger o havia de expor em sua obra, está destinado a parecer estranho e supérfluo precisamente a essa mentalidade filosófica de derivação neokantiana que, durante muito tempo, se manterá na Alemanha e que em alguns de seus aspectos passará também para a fenomenologia. E, sem dúvida, é precisamente a partir do neokantismo que Heidegger se move para chegar (...) à interrogação que guia *Ser e tempo*. De tom neokantiano, quer nos seus resultados, quer principalmente na própria escolha dos temas, são as obras de Heidegger publicadas antes de *Ser e Tempo*.” (VATTIMO 1984 p.10)

As duas vertentes de interpretação:

1) Segundo Cassirer, que se apropria da questão do tempo, reexaminando a questão kantiana com destaque para a questão da relação do tempo com a objetividade, horizonte teórico, em última instância, da fundamentação das ciências positivas.

2) Quando Heidegger, diversamente, pensa seu ponto de divergência com Cassirer em relação ao conceito de tempo esboçado a partir de *Ser e tempo*, oferecendo, assim, uma perspectiva hermenêutica à questão kantiana da objetividade .

Sustentamos, que o aporte original oferecido como tentativa de resolução da tensão existente na dicotomia entre *objetividade* x *subjetividade* nas obras propriamente teóricas de Heidegger e Cassirer permitem a formulação do problema da *validade e realidade objetiva* sob um

---

condência, que Heidegger retomará a seu modo em *Sein und Zeit*, não recebe por enquanto atenção explícita. Heidegger sabe, por certo, que o conhecimento dos objetos como tais pressupõe o conhecimento do ser e das categorias. Entretanto as condições de possibilidade desta aprioridade do conhecimento não suscitam ainda qualquer interrogação. O juízo é também entendido como transcender para o ser. Entretanto, o que é focalizado aí não é tanto a transcendência prévia para o material empírico, mas sim a transcendência sobre as representações subjetivas para o plano da objetividade absoluta. Já que ser é definido como objetividade e o conhecer como juízo. A questão do fundamento da verdade absoluta do juízo deixa no olvido a outra, mais básica, do fundamento do próprio conhecer como tal.”

enfoque absolutamente inovador. Nestes autores o conceito de *objetividade* é redefinido de modo a alargar seu escopo e horizonte de aplicação, pois a *subjetividade* não é mais concebida somente a partir de suas correlações com a auto-reflexão, razão e autonomia. Ambas as teorias sustentam por diferentes vias de acesso, que o *problema da representação* contido na questão sobre “o que posso saber” leva diretamente à grande questão kantiana, sobre “o que é o homem?”<sup>4</sup> em sua essência mais originária. Assim Heidegger propõe uma analítica existencial do *Dasein*, que supere as três questões básicas de Kant, conforme sua afirmação (HEIDEGGER 1964 p. 173): “Surge aqui uma quarta pergunta acerca do homem. Que não permanece agregada exteriormente as outras três, nem como *superflua*, pois se considerarmos a *psicologia rationalis* como disciplina da *metaphysica specialis*, não se trata já do homem? (...) Com isto Kant expressou inequivocadamente o verdadeiro resultado de sua fundamentação da metafísica”. Já em Cassirer a busca de uma resposta para esta mesma grande questão se encaminha metodologicamente para uma *filosofia da cultura*, ou seja, uma “*antropologia filosófica*” balizada pela reflexão sobre o Simbólico, pois: “O homem não pode fugir à própria consecução. Não pode deixar de adotar as condições da própria vida. Já não vive num universo puramente físico, mas num universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes deste universo. São os vários fios que tecem a rede simbólica, e a teia emaranhada da experiência humana.” (CASSIRER 1977, p 49-50).

### 1) A FILOSOFIA VISTA PELA CHAVE SIMBÓLICA DE CASSIRER:

Apresentaremos como a questão se formula na obra de Ernst Cassirer, para que possamos demonstrar o que esta em jogo em cada perspectiva teórica. Neste autor a concepção crítica de objetividade é reinterpretada de modo a fornecer um “alargamento”<sup>5</sup> da problemá-

<sup>4</sup> As três grandes questões kantianas: “Que podemos saber? Que devemos fazer? O que nos é permitido esperar?” se resumem na quarta proposição: “O que é o Homem?” Esta questão além de aparecer na *Lógica* (Ak. Augsg. IX Logik, A25, trad. L. Amoroso, Laterza, Bari, 1984, p. 19) se encontra ainda em uma carta de Kant a C. F. Stäudlin de 1793, na qual Kant afirma que as 4 perguntas constituem o cerne de todo o seu trabalho filosófico.

<sup>5</sup> Vide Figueiredo 2009 p.366: “Para Cassirer, sempre que há significação há objetividade. O âmbito do pensável coincide com o âmbito do da positividade simbólica. Ou seja: não há reflexão sobre a totalidade da experiência que, por sua vez, não seja ou não possa a ser experiência, pois toda reflexão é objetivação de conteúdos espiritualizados.” (“*Ernst Cassirer e a Analítica do Homem*” p.349-369 em “*Kant e o Kantismo: heranças interpretativas*” org. Clélia Martin e Ubirajara Marques)

tica do conhecimento para os âmbitos do mito, cultura, linguagem, ciência e história, pois a antiga concepção kantiana de objetividade não deveria mais ser conectada ao conceito de substância, conquanto deva agora se relacionar a uma função simbólica, sendo que *“Se a definição e a determinação de um objeto do conhecimento somente pode realizar-se por intermédio de uma estrutura lógica peculiar, faz-se necessário concluir que à diversidade desses meios deve corresponder uma diversidade tanto na estrutura do objeto como no significado das relações “objetivas”* (CASSIRER 2001 p.16). Conclui-se disto, que não só a ciência é uma construção simbólica, mas também todas outras esferas da produção cultural em sentido amplo.

Cassirer supõe que se as questões gnosiológicas paulatinamente mudaram, não bastaria ampliarmos quantitativamente as antigas respostas, esperando que estas se tornassem adequadas às novas perspectivas do conhecimento científico, era necessário compreender Kant melhor do que ele mesmo se compreendeu (cf. Cohen), e reformular seu pensamento por vezes superando-o de acordo com as necessidades surgidas. Cassirer quer se afastar das antigas concepções metafísicas, criando novas formas de interpretação da noção de experiência, ele afirma que seu *“objetivo é uma fenomenologia da cultura humana.”*, onde, *“a memória simbólica é o processo pelo qual o homem não só repete sua experiência passada, mas a reconstrói”* (CASSIRER 1977 p. 91).

Argumentaremos, dentro deste registro, que para Cassirer, os laços que unem todas as atividades simbólicas essenciais ao homem, acabam por apontar para o próprio surgimento de uma nova concepção de objetividade. Ou como diz KROIS (1983 p.151): *“Cassirer não expande a teoria do conhecimento com sua filosofia das formas simbólicas, ele submete a teoria do conhecimento sob o estudo fenomenológico do significado”*. Assim, a própria concepção clássica de ser humano não seria mais concebida a partir do conceito de *“animal rationale”*, pois passaria a incorporar, na doutrina de Cassirer, o adjetivo de *homo symbolicum* ou *“animal symbolicum.”*:

Em primeiro lugar, a linguagem não possui pensamentos nem idéias, mas sentimentos e afecções. E até uma religião “dentro dos limites da razão pura” como concebeu e elaborou Kant, não é mais que uma simples abstração. Transmite apenas a configuração ideal, a sombra de uma genuína e concreta vida religiosa.

Os grandes pensadores que definiram o homem como um *animal rationale* não eram empiristas, nem jamais tentaram oferecer uma explicação empírica da natureza humana. Por meio desta definição, expressavam antes um imperativo moral fundamental. Razão é um termo muito pouco adequado para abranger as formas da vida cultural do homem em toda sua riqueza e variedade. Mas todas estas formas são simbólicas. Portanto em lugar de definir o homem como um *animal rationale*, deveríamos defini-lo como um *animal symbolicum*. Deste modo, podemos designar sua diferença específica, e podemos compreender o novo caminho aberto ao homem: o da cultura (CASSIRER 1977 p.51, grifo nosso)

Neste quesito, o sistema simbólico, para este autor, é a pedra de toque para que a *espontaneidade do espírito* opere em nossa percepção de mundo a partir das diferentes dimensões da realidade em que o ser humano está inserido por intermédio das *formas simbólicas*. O homem passa a ser considerado como um ser *criador de diferentes mundos*, pois toda relação de um sujeito com o mundo sensível é mediada pelo simbólico (portanto não existe acesso imediato ao “real”). Em sua teoria, apresentada ao longo de toda filosofia das formas simbólicas são estabelecidos três diferentes níveis de significação ou função simbólica: 1.) A significação expressiva (*Ausdruck*) relacionada ao pensamento *Mítico*, 2.) A representação (*Darstellung*) conectada com a *Linguagem* e 3.) A pura significação (*reine Bedeutung*) correlacionada à *Ciência* (cf. PORTA 2002 p.151).

Como herdeiro de Cohen, Cassirer ira explicitar seu ponto de partida em um discurso transcendental irreduzível a uma disciplina empírica (i.e. as ciências positivas), portanto sua posição inicial tendia a ser uma reação ao psicologismo que dominava a interpretação kantiana de sua época, retornando ao *factum da ciência* como apoio teórico de sua epistemologia. Porém em Cassirer temos como conseqüência deste desdobramento iniciado por Cohen, uma tentativa de estender qualitativamente a abordagem crítica para toda forma de saber humano passível de ser sistematizada logicamente dentro de uma teoria do conhecimento, fazendo do conjunto do método crítico uma *filosofia da cultura* (*Kulturphilosophie*).

Assim, não parece ser uma hipótese duvidosa que em Cassirer o problema do conhecimento humano resulta diretamente da revolução empregada pela filosofia crítica de Kant. Parece ser esta sua intenção

ao afirmar que: “A tese principal da CRP, parte de uma tentativa de formalização de uma teoria da ciência, elaborada a partir do método transcendental” (Cassirer 1977, introdução). Portanto, se o problema reside sobre a impossibilidade de certos princípios “*a priori*” continuarem a ser sustentados de modo objetivo (e este parece ser um problema central levantado por Cassirer, ao propor a ampliação do escopo da *objetividade* para todas as formas simbólicas), teríamos a partir da unidade de suas principais teses, uma aceitação coerente da adoção de uma posição epistemológica transcendental, onde se nega a intuição intelectual em nome de um “*idealismo gnosiológico*” objetivo. Mas se concedermos este argumento, o conhecimento não se basearia mais na “*apreensão*”, mas na própria “*criação*” do objeto (enquanto modelo funcional). Mas esta tese nos leva a questionar diretamente o modo pelo qual nos são apresentados os dados imediatos da consciência, visto que a relação natural entre o “*perceber*” e o “*percebido*” *i.e.* entre o representar e o representado, se altera substancialmente. Portanto, se queremos empreender uma via de discussão para estas questões apresentadas e se pretendemos analisar as principais divergências (e possíveis convergências) entre o pensamento de Cassirer e Heidegger, o âmbito do problema, a nosso ver, fundamentalmente se situa na questão da objetividade.

## 2) A PERSPECTIVA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER:

Em nosso argumento afirmamos que a filosofia de Heidegger determina seus contornos ao se confrontar e redefinir o conceito de objetividade dos neokantianos sob uma nova perspectiva. Será então necessário expor como este mesmo conceito se delineia na obra heideggeriana. Deste modo, poderemos clarificar não apenas como propriamente se efetiva uma partilha de caminhos entre ambos os autores, mas também como o conceito de tempo herdado da obra teórica kantiana se mostra central em Heidegger para a compreensão do problema da objetividade. Vejamos então, como a questão se formula na obra deste autor, para que possamos demonstrar o que está em jogo em cada perspectiva teórica. Heidegger inaugura um modo absolutamente inovador de leitura da CRP, dando-lhe novas diretrizes ao propor

uma reavaliação do capítulo do esquematismo kantiano<sup>6</sup>, a luz do problema da referência dos conceitos às intuições. Heidegger afirma que:

“A crítica da razão pura é uma fundamentação da metafísica. Não é nem o destroçamento nem – como afirma o neokantismo- uma teoria do conhecimento das ciências matemáticas da natureza. Ao contrário como o próprio Kant diz em uma carta de 1781 ao seu amigo Marcus Herz, uma carta que seguia juntamente com a obra que acabara de ser publicada: A Crítica da Razão Pura é a metafísica da metafísica” (HEIDEGGER 2009 p.267)

Heidegger discorda que se enfatize o entendimento em detrimento da intuição e da imaginação transcendental e assim, com seus dois primeiros livros sobre Kant, ele pretende demonstrar seu desacordo com as concepções esboçadas pelo neokantismo. Este seria um ponto importante, pois a avaliação de Heidegger se interessa principalmente pelas teses sobre a imaginação transcendental presente na edição A da dedução transcendental da CRP. Podemos citar o que Heidegger (1964 p.138) diz a esse respeito:

“Na segunda edição Kant começou por eliminar as duas passagens principais, em que havia tratado explicitamente a imaginação como a terceira faculdade fundamental ao lado da sensibilidade e do entendimento.[...]E mais: ainda a passagem onde Kant introduz pela primeira vez a imaginação na CRP, como uma “função indispensável da alma” foi modificada posteriormente de uma forma muito significativa; ainda que não seja senão no exemplar que ele usava. Em vez de “função da alma” escreve agora “função do entendimento”. Deste modo se atribui a síntese pura ao pensamento puro.” (nossa tradução)

---

<sup>6</sup> Vide Stein (2011 p.48): “Heidegger introduz a distinção que, de um lado redimiu o ser humano para sempre, no seu autocompreender-se, da possibilidade de queda numa condição de “coisidade”; de outro, deu-lhe a possibilidade de ultrapassar a dimensão de coisa, que é determinada por categorias, para um autocompreender-se e autoexplicar-se por meio de existenciais descolados da dimensão de coisas(...)Essa diferença no entanto tem algo da tradição kantiana. Não no sentido do conteúdo, mas no sentido da forma, na medida em que o único modo de se introduzir os existenciais era fazê-lo de maneira transcendental. Não porém o transcendental no sentido clássico da subjetividade, mas o transcendental ligado a existência, ao modo ontológico de compreender. Primeiro é transcendental o compreender, depois é transcendental aquele que se compreende. Foi a partir desta transcendentalidade (histórica ou historial) que se mostrou o nível em que Heidegger comprovou a superação do que foi dito até então” (grifo nosso)

Seria fortuito afirmar que esta escolha do autor é arbitrariamente baseada em sua leitura pessoal da crítica, o fundo desta questão está intimamente ligado à sua afronta direta com toda uma tradição que se cristalizava a partir das colocações de seus contemporâneos ligados ao movimento neo-kantiano, porém esta sua posição de antípoda do movimento, acaba por colocá-lo em uma dívida de princípio com o mesmo, pois é justamente esta sua afronta, que ira mover e dar força ao seu pensamento sobre as questões em disputa. Para ilustrar seu contraponto ele diz:

“É fundamental e duplamente errôneo conceber a Crítica como uma teoria do conhecimento da ciência matemática da natureza; e não ver, inicialmente que se trata de ontologia e não da teoria do conhecimento” (Heidegger 1997 p.78)

As teses de Heidegger no *Kantbuch* poderiam ser resumidas da seguinte forma:

- 1.) A tentativa de demonstrar como o entendimento e a sensibilidade possuem uma origem comum na imaginação
- 2.) Sua interpretação da imaginação transcendental como uma unidade a partir da qual se constitui o próprio tempo. O conceito de tempo passa então a ser compreendido como a ordenação causal entre passado, presente e futuro.

De acordo com o argumento por Heidegger endossado em “*Ser e Tempo*”, em Kant ainda se encontra presente a compreensão aristotélica tradicional *do tempo como uma seqüência ininterrupta de “agoras”*, portanto o capítulo do *Esquematismo da Crítica da Razão Pura* não teria sido capaz de atingir uma determinação essencial do tempo em sua “*originariedade*”. O tempo tomado como intuição formal pura é, para Heidegger, apenas a derivação de um tempo ainda mais originário em sua essência ontológica. É justamente nesta *originariedade do tempo*, não mais compreendido como ordem temporal, mas como fundamento subjetivo (ou seja, a função exercida pela *imaginação transcendental*, tomada como o fundamento que concatena passado, presente e futuro), que reside à essência de toda transcendência pertencente ao ser finito, i.e. “*o ente que somos a cada vez nós mesmos*” (HEIDEGGER 2012). O filósofo da floresta negra extrai esta polêmica tese das preleções sobre

metafísica de Kant, cf. o §32 do *kantbuch*, ao assinalar a tripla função de constituição formadora da imaginação transcendental:

- 1.) A capacidade de formação de imagens [*Abbildung*], a qual engendra representações do tempo presente; *facultas formandi*.
- 2.) A capacidade de reprodução de imagens [*Nachbildung*], a qual engendra as representações do passado; *facultas imaginandi*.
- 3.) A capacidade de antecipação de imagens [*Vorbildung*], a qual engendra as representações futuras; *facultas praevidendi*. (Heidegger 1964 p.148)

Heidegger está subvertendo, com sua característica violência interpretativa, o conceito de tempo na acepção clássica kantiana, entendido como forma pura da intuição<sup>7</sup> e que só se relacionaria à transcendência quando esta fosse concebida como *objetivação*, ou seja, quando abarcasse o ente que nos é acessível como objeto, pois somente a partir deste modo específico da transcendência é que se projeta uma possível *compreensão de ser* sobre a qual se fundamenta um modo único de encontro e “apropriação” do ente (Para o neokantismo o exemplo estaria no modelo de objetificação fornecido pelas ciências físico/matemáticas). Porém, tal objetivação não resume toda transcendência do projeto de *compreensão do ser do ente*. O modelo científico é apenas *um* modo entre *outros* possíveis. Somente a transcendência, concebida como temporalidade originária é a verdadeira condição “*a priori*” de abertura para toda compreensão de Ser. Um exemplo dado por Heidegger infere que o *primado objetivo - científico* não é o único, e nem mesmo, o mais adequado modo de acesso ao ser dos entes:

Nesse sentido, a contribuição positiva da CRP, de Kant, por exemplo, reside no impulso que deu à elaboração do que pertence propriamente à natureza e não em uma “teoria do conhecimento”. A sua lógica transcendental é uma lógica do objeto a priori, a natureza, enquanto âmbito ontológico. Contudo esse

---

<sup>7</sup> Segundo Heidegger mostra em *Ser e Tempo*, a unidade entre intuição e conceito é fornecida pela síntese originária da imaginação transcendental, este também seria o resultado a que Kant teria chegado na CRP. Pois a finitude do conhecimento humano e as pretensões da razão pura também se enraizariam na temporalidade e na finitude. Kant, contudo teria recusado ao ver a possibilidade de fundamentar a razão na temporalidade. Isto seria renunciar ao primado da razão, que era um dos pilares em que se fundava toda a metafísica ocidental. (Stein 2011 p. 30)

questionar – a ontologia no sentido mais amplo, independente de correntes e tendências ontológicas – necessita de um fio condutor. Sem dúvida, o questionar ontológico é mais originário do que as pesquisas onticas das ciências positivas (HEIDEGGER 2006 p.46)

As implicações desta tese para a noção de *objetividade* são inúmeras e, em nossa concepção, se referem diretamente ao estatuto temporal, daí a colocação deste elemento como centro de nossa investigação para a possível elucidação do significado da *validade e da realidade objetiva* das categorias do conhecimento. Neste quesito, a questão da *objetividade* assume uma grande relevância por delimitar um espaço especulativo tão caro a toda filosofia moderna e contemporânea. Heidegger em sua “*Introdução a Metafísica*” chega a afirmar que as:

Categories possuem realidade objetiva, isto é, seu conteúdo quidditativo se deixa representar in concreto e, em verdade, a priori nos objetos (na intuição a priori de tempo), ou seja, a partir daquilo com que estes conceitos estão ligados segundo o seu uso pleno; tomados como puros conceito do entendimento, logicamente isolados, mesmo eles já não podem ser representados in concreto, mas, de qualquer modo, continuam ligados a priori com os fenômenos (Heidegger 2009 p.309)

Heidegger quer enfatizar em suas obras sobre Kant a função da *síntese transcendental da imaginação*, assim a questão referente à formação dos conceitos passa ao primeiro plano da obra, colocando como subsidiárias as noções referentes à *intuição* (finita) e à *imaginação produtiva*, sendo que de acordo com Heidegger, a ‘*objetividade*’<sup>8</sup> *precisa se en-*

<sup>8</sup> De acordo com Günter Figal, a questão de destaque na relação de objetividade, esta no fato que; “A objetividade da experiência hermenêutica se pertence a sua essência. A compreensão e a interpretação estão ligadas à coisa mesma, elas são de uma maneira claramente experimentável, mais dependentes da coisa do que de qualquer outra forma de apreensão, do que qualquer outro acesso àquilo que é. Na experiência hermenêutica lidamos com algo que nós mesmos não somos, com **algo que se encontra contraposto** e nos apresenta aí um desafio. A experiência hermenêutica é a experiência do **elemento próprio ao que se encontra contraposto** - daquilo que se encontra aí para que venhamos a entrar em correspondência com ele e que, contudo, não se deixa absorver em nenhuma tentativa de alcançar uma tal correspondência. Por isso, enquanto a coisa hermenêutica, **o elemento próprio ao que se encontra contraposto** precisa se encontrar no centro do pensamento hermenêutico. **Oposicionalidade** é o tema central que parte do princípio hermenêutico.” (FIGAL 2007 p. 13, grifo nosso)

*contrar no centro do pensamento hermenêutico*, o que de fato parece ocorrer a partir da adoção do conceito de *diferença ontológica*, i.e. a diferença de fundamento entre o plano *ôntico* e *ontológico*. Portanto na visão heideggeriana a questão sobre o *sentido do Ser* é em si mesma uma questão de caráter ontológico que transcende o plano meramente *ôntico* relativo aos entes. De acordo com nossa hipótese de pesquisa, a diferença fundamental entre *Ser* e *ente*, entre *ôntico* e *ontológico*, também se relaciona diretamente à dicotomia entre *compreensão* e *interpretação*, questão esta que se situa na própria noção de *objetividade*. Tal termo é designado no alemão por “*Gegenständlichkeit*”, mas a tradução portuguesa adotada para tal palavra seria mais adequada se a vertêssemos literalmente por “*elemento próprio ao que se encontra contraposto*”<sup>9</sup>, visto que ao traduzirmos este termo de modo usual utilizaríamos a palavra “*objetividade*”, e deste modo perderíamos o caráter hermenêutico fundamental contido em tal conceito. Com isto desejamos ressaltar que está em jogo uma “*ultrapassagem*” da tradição moderna, pautada na dicotomia *subjetividade x objetividade*, esta “*superação*” seria concretizada a partir da releitura do tema transcendental dentro de novas perspectivas teóricas, e como vimos a exemplo de caso na fenomenologia hermenêutica de Heidegger, que propõe a leitura da *objetividade* sob um prisma ontológico fundamental. Como diz Marco Casanova na apresentação da obra “*Introdução à Filosofia*” (apud HEIDEGGER 2009 p.15):

“De certo modo o que está em questão aqui é algo similar ao bom e velho “espírito científico” em busca pela boa e velha “objetividade”. O que se busca é, claro, uma nova “objetividade”, porquanto essa objetividade precisa ser conquistada agora em uma experiência específica de mundo. Não obstante, ainda fala aqui um anseio por uma objetividade ao mesmo tempo hermenêutica e fenomenológica.”

O “*aqui*” a que se refere Casanova designa a própria obra heideggeriana em sua primeira fase de elaboração, fase esta em que as

<sup>9</sup> Marco A. Casanova ( em FIGAL 2007 p.134) oferece uma explicação de sua opção de tradução dizendo que: “*Gegenständlichkeit* significa em sua tradução corrente “*objetividade*”. No entanto, como o propósito do texto é justamente abrir espaço para uma outra experiência de objetividade que repousa sobre a tensão entre os pólos opostos da compreensão e da interpretação, preferimos seguir a proposta do próprio autor e traduzir *Gegenständlichkeit* pela locução explicativa “*o caráter das coisas que se encontram contrapostas*”

questões epistemológicas neokantianas ainda desempenham um papel desafiador ao autor, que vê a necessidade de sobrepujar as teorias epistemológicas tradicionais para estabelecer um novo fundamento que possa sustentar as questões necessárias à uma prévia analítica existencial do *Dasein*, projeto originalmente explorado em *Ser e Tempo*, onde a *compreensão* e a possibilidade de *interpretação* se pautam sempre por estruturas significativas prévias, é o que se tornará conhecido tradicionalmente como “*círculo hermenêutico*”. Portanto, nossa análise se propõe discutir o que Heidegger quis inferir ao afirmar que Kant recuou de sua principal descoberta (a imaginação como “raiz oculta”, que ligaria a sensibilidade ao entendimento), ao propor uma segunda edição da sua obra:

“Por ocasião da interpretação da Crítica da Razão Pura ou da posição kantiana em relação à imaginação transcendental, mencionaremos sucintamente o quão difícil é libertar-se desse círculo. O fato de Kant retroceder diante da imaginação transcendental tem o seu fundamento óbvio no predomínio do conceito de razão, e não apenas sob a forma particular que esse predomínio alcançou na era do esclarecimento (iluminismo)” (HEIDEGGER 2009 p.340)

Portanto, para Heidegger, como também para Kant (na primeira edição da crítica), o homem se distingue especificamente por ser um animal, naturalmente propenso ao pensamento metafísico<sup>10</sup>. Em suas palavras, a superação deste estágio metafísico, só se daria, no pensamento da verdade do Ser. A imutabilidade do compreender e do compreensível em sua totalidade é algo que nos escapa, perante a variabilidade de propósitos, a que se presta o processo científico na busca por conhecimento seguro e universal. Para Heidegger, devemos nos contrapor as interpretações epistemológicas sugeridas para a Filosofia Transcendental (inaugurada por Kant). Dentro das concepções da Filosofia Analítica o pendor científico, impede a concepção de uma forma diferenciada de crítica a metafísica, pois ao se basear nos argu-

<sup>10</sup> Vide Heidegger 2006 p. 54 “Kant se ateu pela primeira vez realmente à tarefa e buscou no interior de um impulso para uma direção determinada transformar a metafísica mesma em problema. Não podemos acompanhar detalhadamente esta tendência própria ao filosofar Kantiano. Para compreender isto é preciso se libertar completamente da interpretação de Kant, que se tornou corrente no século XIX – uma interpretação propiciada em parte pelo Idealismo Alemão.”

mentos de orientação lógico/semântico, a crítica kantiana à metafísica é geralmente interpretada unicamente como epistemológica, para Heidegger esta suposição incorre em um erro crucial, pois a pretensão da CRP, em sua primeira edição seria a preparação do terreno para uma ontologia fundamental do Ser, uma proposta de análise cujo tema central gira em torno do círculo ontológico, ou seja, da preparação de uma hermenêutica fenomenológica do ser aí finito que se coloca como método *sui generis* de compreensão do Ser, ou em outras palavras, uma “*metafísica da metafísica*”, como desejou Kant.

### REFERÊNCIAS

AUBENQUE, P. (ed.) *E. Cassirer-M. Heidegger, Débat sur le kantisme et la philosophie.* ed Beauchesne, Paris 1972.

CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina* Tradução: Wenceslau Roces Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1993

\_\_\_\_\_. *E. Antropologia Filosófica- Um ensaio sobre o homem.* tradução: Vicente Felix de Queiroz Editora Mestre Jou, São Paulo 1977

\_\_\_\_\_. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Kant-Studien, 36 (1931).

\_\_\_\_\_. *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas.*

*De la Muerte de Hegel a Nuestros Dias (1832-1932)*, Ed. Fondo de Cultura Económica,

Mexico-Buenos Aires, 1956.

\_\_\_\_\_. *Esencia y efecto del concepto de símbolo.* Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

\_\_\_\_\_. *Substance and Function, [and] Einstein's Theory of Relativity,* Dover Publications, 1953.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia das formas simbólicas volume I – A linguagem.* Tradução: Marion Fleischer. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia das formas simbólicas volume II – O Pensamento Mítico.* Tradução: Flávia Cavalcanti Editora Martins Fontes, São Paulo, 2004

\_\_\_\_\_. *Filosofía de las formas simbólicas volume III- Fenomenologia Del reconocimiento* Tradução: Armando Morones Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1998

\_\_\_\_\_. *A Filosofia das formas simbólicas volume III – Fenomenologia do Conhecimento* Editora Martins Fontes, São Paulo, 2011.

- \_\_\_\_\_. *O Mito do Estado* tradução: Álvaro Cabral, Ed. Códex, São Paulo 2003.
- COHEN, H. *Commentaire de La “Critique de La Raison Pure”* ed. DuCerf, Paris 2000.
- FIGAL, G. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade* Ed. Forense universitária, Rio de Janeiro 2000.
- \_\_\_\_\_. *Oposicionalidade. O elemento Hermenêutico e a Filosofia* Ed. Vozes, RJ, 2006
- FRIEDMAN, M. *A Parting of the Ways- Cassirer, and Heidegger* – Ed. Open Court, Illinois 2005
- GORDON, P. E. *“Continental Divide – Heidegger , Cassirer, Davos”* – Ed. Harvard University Press – London 2010
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. M. Schuback. Ed. Vozes, Rio de Janeiro, 2006
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. F. Castilho Ed. Vozes & Ed. Unicamp, 2012
- \_\_\_\_\_. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução: Gred Ibscher Roth Ed. Fondo de Cultura Econômico, Cidade do México, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Kant and the problem of metaphysics*, Tradução: Richard Taft Ed. Indiana University Press, 1997
- \_\_\_\_\_. *Kant et le problème de la métaphysique*. Trad. Alphonse de Waelhens. Paris: Gallimard, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Ed. V. Klostermann, Frankfurt, 2010 .
- \_\_\_\_\_. *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffes*. GA 20. Ed. V. Klostermann. Frankfurt , 1988.
- \_\_\_\_\_. *Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Trad: Carlos Morujão. Ed. 70 Lisboa 2003.
- \_\_\_\_\_. *Os conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo. Finitude. Solidão*. Tradução: Marco Antonio Casanova Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2006
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Filosofia* Tradução: Marco Antonio Casanova Ed. Martins Fontes, SP 2009.
- \_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da Fenomenologia* Ed. Vozes, Rio de Janeiro, 2012.
- \_\_\_\_\_. *História da Filosofia de Tomás de Aquino a Kant* Tradução: Enio Paulo Giachini Editora Vozes: Rio de Janeiro 2006.

- \_\_\_\_\_. *Conferências e Escritos Filosóficos. Coleção Os Pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. Nova Cultural: São Paulo, 2005
- \_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão Editora Vozes: Rio de Janeiro 2002.
- \_\_\_\_\_. *Interprétation phénoménologique de la "Critique de la Raison Pure" de Kant*. Paris: Gallimard, 1977.
- HUSSERL, E. *Notes sur Heidegger* ed. Minuit, Paris, 1993
- KROIS, M. *Symbolic Forms and Cultural Studies* Ed. Yale University Press, Londres, 2004
- \_\_\_\_\_. *Cassirer: Symbolic Forms and History* Ed. Yale University Press Londres 198
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuel Pinto dos Santos *et all*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.
- LAUNAY, M. *Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert, Windelband, Lask, Cohn: Neokantismes Et Theorie de La Connaissance* . ed. VRIM, Paris 2000.
- MACDOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. Ed. Herder, São Paulo, 1970.
- PORTA, M. A. G. *A filosofia a partir de seus problemas*. Ed. Loyola, São Paulo, 2002.
- STEIN, E. *Antropologia Filosófica – questões epistemológicas* Ed. Unijui, Ijuí 2010.
- \_\_\_\_\_. *A questão do método na filosofia* Ed. Duas cidades São Paulo, 1973
- \_\_\_\_\_. *Seminário Sobre a Verdade* Ed Vozes, Petrópolis 1993
- \_\_\_\_\_. *Compreensão e Finitude* Ed. Unijui – Ijuí 2001
- \_\_\_\_\_. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Ed. Vozes, Petrópolis, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Pensar e errar, um ajuste com Heidegger* Ed. Unijui, Ijuí, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Compreensão e Finitude* Ed. Unijui, Ijuí, 2001.
- STRUBE, C. *Heidegger und der Neukantianismus*. Ed. Königshausen, 2009
- VATIMO, G. *Introdução a Heidegger* ed. 70, Rio de Janeiro, 1987.
- VUILLEMIN, J. *"L'héritage Kantien et La Révolution Copernicienne"* Presses Universitaires de France, Paris, 1954