

# O FIM DA METAFÍSICA EM CARNAP E HEIDEGGER

Zeliko Loparic/UNICAMP

## 1. O SIGNIFICADO DAS SUCESSIVAS CRISES DOS FUNDAMENTOS DA CULTURA OCIDENTAL

Mais de um pensador moderno constatou doença nos fundamentos do Ocidente. Os diagnósticos pioraram depois da crítica kantiana dos conceitos tradicionais da ordem cósmica e da ordem moral. Kant restringiu, como sabemos, a validade do *logos metafísico* ao mundo fenomenal e submeteu o agir humano a uma legislação rigorosamente autônoma.<sup>1</sup> Os seus herdeiros, entre eles Schopenhauer e Kleist, não demoram a perceber que, com o colapso do objetivismo absoluto da natureza, caro aos gregos<sup>2</sup>, o mundo assumiu o caráter de mero sonho e que a autonomia da razão implicava, irremediavelmente, na eutanásia da moral judaica.<sup>3</sup> Estava atingida a própria essência do Ocidente, a crença de que o infinito é o princípio. Ao limitar o poder de determinação da *razão teórica e prática*, o “chinês de Königsberg” introduziu no pensamento ocidental uma tese

---

1. Sobre a crítica kantiana como radicalização do ceticismo ocidental, cf. Loparic 1988.

2. Na forma inicial do helenismo, diz o poeta Fernando Pessoa, a realidade ou um princípio dela derivado, tal como o *logos*, era a base, o positivo, a *arché*. Essa é a essência do objetivismo absoluto pagão: “O que distingue o paganismo greco-romano é o caráter firmemente objetivo que nele transparece, efeito de uma mentalidade que, embora diferente nos dois povos, tinha de comum a tendência para colocar na Natureza externa, ou num princípio, embora abstrato, derivado dele, o critério da Realidade, o ponto de Verdade, a base para a especulação e para a interpretação da vida” (Obra, III, p. 375, grifos nossos). “Esse objetivismo absoluto.../ constitui a essência do paganismo” (obra, III, p. 376).

3. A expressão eutanásia do judaísmo, de ressonância ominosa, é usada em Kant 1798, p. 82.

oriental que diz que o princípio é finito. Pela primeira vez, o positivo começou a ser pensado como mais fraco do que o negativo.<sup>4</sup>

Entre as revoltas pós-kantianas contra a força da negatividade, as mais notáveis foram a de Nietzsche e a de Marx. O primeiro, procurando salvar a herança dos gregos, tentou encontrar o positivo não mais na realidade externa ou no logos cósmico, mas na *vontade de potência*. Marx, fiel ao judaísmo, colocou o proletariado, isto é, a *humanidade totalmente solidária*, como o positivo, no lugar da lei moral, reconhecida como impotente.

Há tempos que a fraqueza das duas tentativas em contestar a finitude do princípio, hoje patente para muitos, foi apontada. O grande poeta português Fernando Pessoa fez ver que o helenismo nietzschiano pendia mais para a “mórbida mitologia nórdica” do que para o “paganismo claro e humano” dos gregos da época clássica<sup>5</sup>, e que a *ciência positiva*, forma pós-crítica do logos grego, favorecida por Nietzsche, era uma ficção menos digna do que a arte. Em Marx, por outro lado, o mesmo Pessoa via o principal inspirador do bolchevismo, movimento que, ao invés de instaurar um sucedâneo do reino de Deus na terra, afundou na violência e apenas aprofundou a desagregação das sociedades européias. Mais recentemente, o filósofo alemão Martin Heidegger criticou Nietzsche e Marx por perpetuarem, inadvertida e perigosamente, a tradição metafísica.

Tanto em Pessoa como em Heidegger, o tema geral do ocaso do Ocidente toma justamente o sentido de *decomposição* da cultura ocidental em seus elementos constitutivos principais, a metafísica grega e a moral judaica. Eles concordam, ainda, que esses elementos são contraditórios entre si e que o renascimento do Ocidente exige o retorno ao início da tradição grega, bem como o distanciamento da tradição judaica.<sup>6</sup> Nesse

---

4. Como se estivesse ecoando Kant, Fernando Pessoa escreverá, muito mais tarde: “Toda a constituição do meu espírito é de hesitação e de dúvida. Nada é ou pode ser positivo para mim /.../” (Obra, II, p. 83).

5. Para Pessoa, o Dionísio, contraposto por Nietzsche ao Crucificado, nada tem com a Grécia, sendo antes um nebuloso Baco alemão (Obra, vol. III, p. 378).

6. Segundo Pessoa, esses elementos incompatíveis preservam-se unidos, durante dois mil anos, por obra do cristianismo, contra a natureza uma tradição que negava a ambos, a saber, a secreta e sagrada tradição da gnose. Esta, considerada com razão a principal heresia do “positivismo”

ponto, as posições de Pessoa e de Heidegger são próximas das de Lévinas que, sendo um antiassimilacionista decidido, também isenta o judaísmo da submissão à essência do Ocidente. A sua razão é simples: as *categorias ontológicas ocidentais*, construídas na base do objetivismo grego, deturpam o existir judeu, convocado pelo versículo.<sup>7</sup>

A volta ao início da tradição grega, proposta por Pessoa e Heidegger, não implica na renovação dos princípios. Heidegger diz: “A superação da metafísica/.../ consiste /.../ num salto ao seu primeiro começo, sem querer renová-lo, o que permanece historicamente irreal e impossível” (GA, 65, p. 504). Pessoa, por seu lado, ao propor o movimento neopagão português, distingue enfaticamente entre o paganismo ortodoxo, restaurador, e o seu próprio, histórico, que “aceita a sensibilidade moderna e seus resultados mórbidos, reconhecendo-os como mórbidos, mas tendo-os, ao mesmo tempo, como inerradicáveis”. Ele não aspira a, nem mesmo julga possível, uma “reimplantação do paganismo original” (Obra, vol. III, p. 367).

O pensador e o poeta substituirão a busca dos fundamentos, eles mesmos, pela análise da obsessão fundacionista (Heidegger 1969, p. 33). Ambos dirão que o *fundacionismo inicial* dos gregos era baseado em esquecimento. Que esquecimento? O do negativo e da finitude. Num primeiro momento, esta pode ser entendida como *transitoriedade*, como finitude do tempo humano. Pessoa escreve: “Toda vida é imperfeita porque, durando por essência, não dura sempre, e durar-sempre seria a perfeição de durar” (Obra, II, p. 1253). Para Heidegger, o encoberto é o *tempo finito* do existir (Heidegger 1927, p. 424). Como veremos em seguida, os dois autores elaboraram ainda conceitos de finitude independentes da relação do princípio com a vida ou o tempo do existir. Todo princípio é finito, dirão eles, porque se funda sobre um retraimento nunca positivável, porque só pode existir como véu sobre um abismo.<sup>8</sup>

judaico-grego, denunciava a escravização do homem pelo real externo (o positivismo grego) e a sujeição aviltante à Lei moral (o positivo judaico). No lugar da metafísica, anunciava o acosmismo do homem. Ao mesmo tempo, substituíu o Deus da Lei moral, Senhor do pecado e da maldade, por um Deus que liberta pela possibilitação e pelo amor.

7. Aqui, nós nos distanciamos tanto de Pessoa e Heidegger como de Lévinas e consideramos que o moralismo judaico passou a ser essencial da tradição cultural do Ocidente. Sobre o problema da unidade da cultura ocidental constituída da tradição grega e judaica, mutuamente incompatíveis, cf. Loparic 1990, cap. VIII, \* 5.

8. Cf. Heidegger, *Tempo e ser*, em Heidegger 1979, p. 292-293, os textos do heterônimo pessoano Raphael Baldaya.

## 2. O PERGUNTAR CIENTÍFICO

O principal antídoto ocidental contra a tentação do abismo, hoje cada vez mais freqüente entre nós e tão característica do Oriente<sup>9</sup>, é a *ciência positiva*.

Sucedâneo moderno do logos metafísico dos gregos e herdeira do infinitismo deste, ela se define, para muitos, pela afirmação de que todos os problemas (bem formulados) são solúveis.

Algumas das formulações recentes dessa tese são bem conhecidas. Em 1921, Wittgenstein diz: “Se uma resposta não pode ser dita, então a pergunta relativa a essa resposta também não pode ser dita. Não há enigmas. Se uma pergunta pode ser formulada, então ela pode também ser respondida” (*Tractatus*, 6.5). Em 1925, Hilbert escreve: “À guisa de exemplo do modo como as questões fundamentais podem ser tratadas, gostaria de escolher a tese de que todo problema matemático pode ser resolvido. Estamos convencidos disso. Afinal, uma das coisas que mais nos atrai, quando nos aplicamos a um problema da matemática, é precisamente o fato de que, no nosso íntimo, sempre ouviu o apelo: aqui está o problema, busque a solução; você pode encontrá-la pelo pensamento puro, pois na matemática não há *ignorabimus*. Decerto, a minha teoria da prova não está em condições de especificar um método geral para resolver todo e qualquer problema da matemática; tal método não existe. Mas, a demonstração de que a suposição da solubilidade de todo problema matemático é consistente pertence, sim, ao âmbito da nossa teoria” (Hilbert 1964/1925, p. 98). Pouco tempo mais tarde, em 1928, Hilbert formulou o que pode ser considerado como o objetivo mais ambicioso da sua teoria da prova: resolver o problema de validade no cálculo de predicados por meio de um procedimento de decisão. Para Hilbert, esse era o *problema central* da lógica matemática (Hilbert e Ackermann 1928, p. 11).

Seguindo a inspiração de Wittgenstein e Hilbert, Carnap, em 1928, subscreve a “tese orgulhosa da onipotência da ciência racional” ao afirmar

---

9. Numa das suas cartas, o mestre zen-budista Tekusho Bassui, do século XIV, escreve: “Quando você entender a verdadeira natureza do universo, saberá que não há nem realidade subjetiva, nem realidade objetiva”, Kapleau 1967, p. 165.

que “não existe nenhuma pergunta cuja resposta seja em princípio irresponsável para a ciência” (Carnap 1928a, p. 180). Mais precisamente, Carnap sustenta: 1) que é decidível, por meio de processos efetivos, cada pergunta sobre se uma proposição, constituída a partir de conceitos cientificamente significativos, é *verdadeira* ou não e, 2) que cada pergunta sobre *qual é o valor* de um funtor cientificamente significativo é respondível, também por meio de cálculo (Loparic 1984, p. 320).

O próprio Carnap estabelece a conexão entre essa tese do positivismo lógico e as principais correntes da tradição filosófica: “A nossa tese de decidibilidade de *todas as questões* concorda com o *positivismo*, bem como com o *idealismo*” (Carnap 1928a, p. 180). E cita um aluno e colaborador de E. Husserl, Oskar Becker, como testemunha: “Segundo o princípio do idealismo transcendental”, escreve Becker, “uma questão que, em princípio (essencialmente), é indecidível, não tem nenhum sentido. A ela não corresponde nenhum estado de coisas que pudesse fornecer-lhe uma resposta. Com efeito, não há estados de coisas, em princípio, *inacessíveis à consciência*” (ibid., grifo nosso). As duas grandes tradições filosóficas do Ocidente coincidem em dizer, esse é o entendimento de Carnap, que um problema ou não tem sentido ou é definitivamente solúvel.<sup>10</sup>

Em *Aufbau*, a *existência* ou realidade das soluções de problemas deve e pode ser garantida por meio de uma *construção efetiva* a partir de um banco de dados sensíveis. Assim, a objetividade passa a ser o efeito de um *sistema de regras de constituição*, baseadas em operações lógico-matemáticas. Nesse contexto, Carnap oferece a seguinte caracterização geral de objetos reais, em oposição aos não reais: “1) *Cada objeto real pertence a um sistema abrangente, governado por leis*, a saber, os objetos físicos ao mundo físico, os psíquicos ao sistema psíquico de um sujeito, os espirituais ao mundo espiritual. /.../ 3) *Cada objeto real tem um lugar na ordem do tempo*” (ibid., p. 171). O mundo físico, por exemplo, consiste de “classes de pontos físicos, que se encontram sobre feixes de linhas do mundo conexas e estão incluídas no sistema total do tempo-espaco do mundo físico” (ibid., p. 170).

---

10. Cf. Loparic, 1984, p. 324.

Há, assim, uma conexão direta entre a “tese orgulhosa” da onipotência da ciência racional e o conceito da realidade. É real aquilo que é *dado sensível* ou aquilo que é *calculável* e, portanto, *dável*, a partir de outros dados. O sentido de realidade é idêntico ao de *dadibilidade* na experiência sensível. Em outras palavras, só é real aquilo que é ou um dado ou a incógnita de um problema solúvel.

O mundo elaborado pelo sujeito constitutivo de Carnap torna-se uma charada (científica), um imenso *puzzle* a decifrar. Modelo mais recente de funcionamento desse tipo de mundo é dado, como sugere Moulines, pela *máquina de Turing*, base da cibernética e da teoria moderna dos autômatos. Moulines escreve: “O sujeito carnapiano é como uma máquina (“o quadro de trabalho”), cujo *input* são as vivências que lhe proporcionamos como dados primitivos e cujo *output* hão de ser as definições construcionais / de objetos / do sistema” (Moulines 1973, p. 138). O próprio Moulines observa que o sujeito transcendental de Kant pode ser considerado um ilustre precursor do de Carnap e cita, em apoio, um texto da *Intellectual Autobiography* de Carnap que diz que a linguagem constitucional do *Aufbau* é “uma reformulação da definição como regra de operação para um procedimento construtivo, aplicável por qualquer um, seja ele o sujeito transcendental de Kant ou uma máquina de Turing” (ibid., p. 139-340).<sup>11</sup>

Esse conceito “constitucional” de realidade é, segundo Carnap, o *fundamento neutro* das principais correntes metafísicas da tradição filosófica, realismo, idealismo, fenomenalismo. Todas elas concordam entre si no domínio estrito da teoria do conhecimento. Todas aceitam os princípios sobre os quais repousa o sistema constitucional (ibid., p. 178). Elas

---

11. A Heidegger tampouco escapou a conexão entre a forma moderna de teorias científicas e a cibernética. “‘Teoria’ significa agora”, escreve Heidegger, “suposição de categorias a que se reconhece apenas uma função cibernética”, isto é, técnica, “sendo-lhe negado todo sentido ontológico” (Heidegger 1963, p. 65; tr. p. 73). A cibernética, acrescenta Heidegger, “corresponde à determinação do homem como ser ligado à práxis na sociedade. Pois ela é a teoria que permite o controle de todo o planejamento possível e de toda organização do trabalho humano. A cibernética transforma a linguagem num meio de troca de mensagens. As artes tornam-se instrumentos controlados e controladores da informação” (ibid., p. 64; tr. p. 72). Nesse contexto, também muda o conceito de verdade: “A verdade destas hipóteses de trabalho / da ciência / não será apenas medida nos efeitos que sua aplicação traz para o progresso da pesquisa. A verdade científica é identificada com a eficiência desses efeitos” (ibid., p. 65; tr. p. 73).

divergem entre si apenas quanto a um conceito de realidade de segundo tipo, não constitucional, o de *realidade independente* do sujeito cognoscente (ibid., p. 176), conceito este que não pertence à linguagem da ciência. Por quê? Porque a realidade independente é um estado de coisas não dável de onde se segue que uma proposição p qualquer sobre esse estado de coisas é sem sentido. Com efeito, argumenta Carnap, “como pode p ser distinguido de p, deve ser algo que não pode tornar-se *conteúdo de uma vivência?*” (Carnap 1928b, p. 334, grifo meu). Como esse conceito não pode ser constituído no sistema constitutivo proposto, ele não é um conceito racional. Carnap o chama de *metafísico*. A teoria constitucional, conclui Carnap, concorda com o núcleo racional de toda a tradição filosófica e diverge dela apenas no domínio não científico de especulação logicamente não disciplinada.

Qual seria o interesse, podemos perguntar agora, de os homens aceitarem esse sistema constitucional e dirigir a sua ação pela racionalidade nele contida? Carnap não é claro quanto à resposta a essa pergunta. No fim do *Aufbau*, ele apenas menciona a “exigência/*Forderung*/ de armar/*gestalten*/, segundo o que há de melhor à disposição do conhecimento, portanto, com os meios da ciência, o lado da vida que pode ser armado com a ajuda do conhecimento”. Nenhuma palavra, entretanto, sobre que lado da vida caberia submeter a tal exigência. Nem tampouco sobre o porquê da aceitação da racionalidade constitucional como regra da ação.

Em 1932, ele afirmará que o projeto que extirpara proposições sem sentido era “necessário e importante na presente situação histórica” (Carnap 1931/2, p. 28). Que perigo haveria em produzir discursos sem sentido tal como explicitado no seu sistema constitucional? Carnap responde: tal discurso não é conforme aos nossos fins racionais (*nicht-weckmässig*). Em outras palavras, não podemos discutir racionalmente a recusa da racionalidade. A racionalidade é um destino que só a loucura pode recusar.

### 3. CARNAP SOBRE A SUPERACÃO DO PERGUNTAR METAFÍSICO

O conceito de sistema constitucional serve, como vimos, para evitar o surgimento de perguntas metafísicas. O método geral é o de mostrar que estas conflitam com a lógica. A metafísica peca não por ser uma *superstição* ou mito, ou por empregar hipóteses incertas; suas perguntas e teses são sem sentido por usarem má gramática (Carnap 1931/2, p. 232).

Um exemplo de perguntas metafísicas consideradas sem sentido por Carnap é a já mencionada acima e que divide, segundo ele, as três tradições básicas: o realismo, o idealismo e o fenomenalismo. Ela concerne, como vimos, à realidade independente do sujeito cognitivo (consciência cognitiva) (ibid., p. 175). Outros exemplos, considerados por Carnap, de perguntas metafísicas são as de Heidegger sobre o nada: Que há com o nada? Que é o nada? Por que existe afinal o ente e não antes o nada? (cf. Heidegger 1929). Carnap se explica. Há dois erros gramaticais comuns relativamente ao uso da palavra “ser”, “existir”. Um primeiro erro consiste em confundir o “é” da cúpula (“eu sou faminto”) com o “é” da existência (“alguém é faminto”, “existe alguém faminto”). O segundo erro consiste em considerar o “é” da existência não como um operador lógico, o quantificador existencial (“existe alguém faminto”), mas como *um predicado* aplicável aos objetos (“alguém faminto existe”).

Desse erro, induzido pela forma verbal do quantificador existencial na linguagem comum, surgem expressões sem sentido, como “Deus existe” ou “eu existo”. Do “eu penso” segue-se: “existe alguém que pensa” e não, como quer Descartes, “eu existo”. Do mesmo erro resulta o uso das palavras “ente”, “não-ente”, “ser”, “não-ser”. Elas são substantivações do operador de existência. Logo, não é possível enunciar nenhuma proposição com sentido sobre o “ente”, o “ser”, o “ser do ente” ou o “não-ser”. Em particular, não é possível enunciar *predicados* do ser ou do não-ser.

Voltando a Heidegger, quando este pergunta: Que há com o nada? Que é o nada? Por que há ente e não antes o nada? Ele comete o erro específico de usar uma expressão que, na linguagem comum, serve para formular uma proposição existencial negativa (*Que há fora? Resposta pela existencial negativa*) (*Que há fora? Resposta pela existencial negativa: fora não há nada*), como nome de objeto. Ou seja, ele confunde a *forma lógica* de uma proposição (a da existencial negativa) com o *nome próprio*.

A proposição heideggeriana “o nada nadifica”, também encontrada no artigo de 1929, seria sem sentido por dois motivos. Primeiro, porque usa o “nada” como nome próprio. Segundo, porque usa um verbo (“nadificar”) sem sentido.

Carnap mostra-se reconfortado em encontrar expressões de recusa ao modo de falar de Heidegger em outros autores da época. Ele cita Oskar

Kraus que diz: “A ciência tornar-se-ia ridícula se levasse a sério o nada. Com efeito, nenhuma outra coisa ameaça mais seriamente o prestígio de toda a ciência filosófica que um renascer daquela *filosofia do nada e do tudo*” (Carnap 1931/2, p. 241). Em seguida, lembra a seguinte frase de Hilbert: “Num artigo filosófico recente /Heidegger 1929/ encontro a proposição: ‘O nada é a negação direta da totalidade do ente’. Esta proposição é instrutiva porque ilustra, apesar da sua brevidade, todas as principais infrações contra os fundamentos da minha teoria da prova” (ibid.).

#### 4. PROBLEMAS NÃO SOLÚVEIS

Sabemos que, de acordo com o segundo teorema de Gödel, o problema central da lógica matemática enunciado por Hilbert não pode ser resolvido, ou seja, não existe um procedimento efetivo para decidir a validade das fórmulas do cálculo dos predicados da primeira ordem. Existem, assim, limites internos da capacidade heurística dos formalismos.

O projeto do *Aufbau* sofreu um fracasso análogo. As análises críticas mostraram que os objetos científicos não podem ser constituídos, na sua totalidade, no interior do sistema *Aufbau*. Quer dizer, os problemas científicos comumente aceitos como legítimos não podem ser nem formulados nem, ainda menos, resolvidos à maneira de Carnap. Ou declaramos não científicas praticamente todas as teorias da ciência natural consideradas avançadas ou devemos admitir que as perguntas e respostas dessas ciências versam sobre objetos não dáveis, nem mesmo em princípio, na linguagem disciplinada pelo sistema constitucional.

Para agravar esse quadro, o próprio Carnap vê-se obrigado a admitir que há *problemas humanos* não solúveis pela ciência positiva: “A tese orgulhosa de que nenhuma questão é em princípio irresponsável pela ciência concorda muito bem com a idéia humilde de que a resposta a todos os problemas ainda não soluciona a tarefa que a vida nos impõe.” Em outras palavras, podemos negar o *ignorabimus* na ciência e, ao mesmo tempo, admitir que existem “enigmas da vida” insolúveis. Isso porque os enigmas da vida não são perguntas, são “situações da vida prática”. O enigma da morte, exemplifica Carnap, “consiste no abalo pela morte de um ser humano próximo ou na angústia perante a própria morte. Ele não tem nada a ver com as perguntas que podem ser feitas sobre a morte, apesar do fato de que os homens, não se entendendo mais a si mesmos,

acreditam, por vezes, que possam formular esse enigma em tais perguntas. Essas perguntas podem ser respondidas pela biologia (ainda que, no estágio atual, apenas em parte). Mas essas respostas não ajudam o homem abalado, e aí se evidencia aquela falta de compreensão.” Em segundo, Carnap tenta, ele mesmo, explicitar a natureza do enigma da morte: “O enigma consiste, antes, na tarefa de ‘sair’ da situação vivenciada, de superar o abalo ou, talvez, de torná-lo frutífero para o resto da vida. A tese da decidibilidade dos problemas não diz nada sobre se tal superação é possível ou não” (Carnap 1928a, p. 182-183).

Nesse ponto, Carnap dá a impressão de estar mais próximo do Heidegger de *Ser e tempo* (1927), que estabelece o ser-para-a-morte como modo constitutivo e mesmo definitório do existir humano, do que do Wittgenstein do *Tractatus* (1921), que diz: “Temos o sentimento de que, mesmo quando todas as perguntas científicas possíveis estiverem respondidas, os problemas das nossas vidas ainda não serão nem tocados. Decerto, então, não resta nenhuma pergunta mais, e justamente isso é uma resposta” (6.52). Cabe perguntar, com efeito, se isso é mesmo uma resposta. Não seria a ciência, com suas perguntas disciplinadas e teleomorfas, um instrumento a serviço de um fim ideológico da razão, o de esquecer problemas humanos irrespondíveis por meios à sua disposição? Ou, ainda, caso o esquecimento total for impossível, de contorná-los, reduzindo-os a problemas científicos? Enfim, cabe perguntar se a racionalização da vida é mesmo um destino inquestionável do ser humano.

Antes de aprofundar esse assunto, queremos fazer notar que Carnap não estava totalmente fechado às alternativas de tratamento científico dos problemas humanos. Já em *Aufbau*, ele avisa, contra o cientificismo estreito, que a capacidade heurística da ciência não deve induzir-nos ao erro de pensar que as exigências da vida possam ser satisfeitas apenas com a ajuda da força do pensamento conceitual, e chama a atenção para o fato de que o domínio dos problemas vivenciados pede o emprego de todas as forças humanas, dos mais diferentes tipos (Carnap 1928, p. 183).

Em 1932, Carnap reconhecerá ser a *arte*, e não a *ciência*, o modo de expressão adequado do nosso *sentimento da vida*, bem como da *postura* na qual o homem vive e da atitude, tanto prática como efetiva, em relação ao mundo circundante, aos outros homens, às tarefas das quais se ocupa e ao *destino* do qual padece (Carnap 1931/2, p. 239). Um dos poucos que souberam distinguir, assinala Carnap, entre a descrição científica de um tema factual e a expressão poética do sentimento da vida e do destino foi

Nietzsche (ibid., p. 241). Mais que a poesia, entretanto, a música, arte sem palavras, seria o modo de expressão adequado para o sentimento de vida. A de Mozart expressa mais claramente o “sentimento de vida harmonioso”. O “sentimento dualista-heróico” é expresso melhor na de Beethoven.

Admitindo a estetização do “sentimento da vida”, Carnap continua fechando a porta para a metafísica. Esta, diz ele, alimenta-se da confusão entre a ciência e a arte. Em vez de obedecer à disciplina da linguagem da ciência, ela vai formulando proposições sem sentido. Em vez de usar sons para expressar os sentimentos e os problemas do destino, ela recorre a palavras como se fossem sons. “Os metafísicos são músicos sem as faculdades musicais” (ibid., p. 240).<sup>12</sup>

A rejeição carnapiana da metafísica em prol da ciência ou da arte tem muitos paralelos. Fernando Pessoa, nosso poeta-testemunha do fim da metafísica, sob o nome de Álvaro de Campos, concorda com Carnap. Num texto intitulado *O que é metafísica?*, Álvaro de Campos afirma que a metafísica, e com ela a filosofia toda, deve ser ou inteiramente pensada e, portanto, transformada em ciência, ou ao menos sentida, propondo-se como arte (Obra, vol. II, p. 1135-1136). O *Ultimatum* do mesmo heterônimo volta à carga e proclama o desaparecimento da filosofia em proveito da ciência, o desaparecimento, portanto, da filosofia como metafísica-ciência e a sua integração na arte (Obra, vol. II, p. 1115-1116).

Mas Pessoa, em oposição a Carnap, não entende que o som musical seja mais capaz do que a palavra poética para expressar o sentimento da vida. Pelo contrário, é justamente a palavra que deve encarregar-se dessa tarefa. Para tanto, deve distanciar-se, é claro, do falar conceitual, tributário da tradição logocêntrica grega da qual viveu a metafísica e que perdura na ciência.

Quem tem razão sobre o meio de expressão mais autêntico da arte, Carnap ou Pessoa? Não teria a arte nada a nos dizer? Teríamos razões para concordar que a palavra humana deva ser presa à armação da lógica

---

12. A tese carnapiana de que o discurso metafísico e sem sentido pode ser aproximada da de Freud, de que os filósofos tratam as palavras de uma maneira semelhante à dos esquizofrênicos, isto é, cortando a relação com os seus conteúdos sensíveis (Freud 1915, p. 162).

dos processos de decisão? Grito ou cálculo, seriam essas as únicas alternativas perante os problemas humanos?

## 5. O PERIGO DA “CIÊNCIA POSITIVA” COMO QUADRO DE RESOLUÇÃO DE PROBLEMAS HUMANOS

Um passo decisivo na direção de uma resposta à questão acima consiste em reconhecer não apenas os limites, como faz Carnap, mas o perigo de se usar a ciência como quadro de resolução de problemas humanos. Foi justamente Heidegger que se esforçou em mostrar que a objetivação dos problemas humanos não é um caminho de libertação. Trata-se de um problema que não é gerado pelo mundo, como são os problemas científicos, mas pela ciência do mundo ela mesma. Um problema advindo do próprio fundamento grego da cultura ocidental: a metafísica transformada em ciência e tecnologia, e que constitui um perigo por ameaçar, de maneira crescente, não estes ou aqueles homens, mas o humano como tal.

De que perigo fala Heidegger? Não de mais um perigo, além de tantos outros, mas do *perigo supremo* (*die höchste Gefahr*), que se apresenta sob dois aspectos, na medida em que todo e qualquer objeto só se concerne ao homem como estoque de dados presentáveis, o próprio ser humano encontra-se à beira do abismo, a saber, no ponto de se transformar, ele mesmo, em mero estoque de dados mecanicamente construtíveis. Em segundo lugar, a armação de todas as coisas no interior da racionalidade científica afasta todas as outras maneiras de manifestação ou, como diz Heidegger, de desvelamento. Sobretudo, a armação *controladora* do surgimento de objetos passa a esconder aquele modo de desvelar, próprio da natureza e da arte, que, no sentido grego da *poiesis*, sem controlar nada e ninguém, apenas deixa que as coisas sejam e se manifestem (Heidegger 1954, p. 34-35).

Carnap parece não ter a menor suspeita do perigo que representa a ciência a serviço da técnica. O nosso século, entretanto, nutre essa suspeita já faz tempo. Anos antes do *Aufbau*, o engenheiro naval Álvaro de Campos, heterônimo de Pessoa, diverte-se com as seguintes propostas do paganismo *científico*: “Proclamo, para um futuro próximo, a criação científica dos Super-homens. Proclamo a vinda de uma humanidade matemática e perfeita” (Obra, II, p. 1116). Num comentário ao *Ultimum*, obra de que foi tirada a citação acima, o mesmo heterônimo observa:

“Já chegou a idade da engenharia física, /.../ a da engenharia mental está ainda por chegar” (Obra, II, p. 1118).

A recusa desse perguntar científico que possibilita a objetivação total dos problemas foi explicitada por Pessoa ortônimo ainda mais cedo, mas como reação negativa perante a felicidade e o bem que possam ser gerados pela ciência. Num texto de 1910, ele diz: “O meu caráter mental consiste no ódio aos princípios / *beginnings*/ e aos fins/ *ends*/ das coisas, pois são pontos definidos. Aflige-me a idéia de que uma solução possa ser encontrada para os mais altos e os mais nobres problemas da ciência e da filosofia; horroriza-me que qualquer coisa possa ser determinada por Deus ou pelo mundo. Enlouquece-me que as coisas do imediato se cumpram, que os homens sejam um dia felizes, que uma solução possa ser encontrada para os males da sociedade” (Obra, vol. II, p. 83-84). No mesmo texto, Pessoa atribuiu o seu ódio à resolução científica dos problemas importantes não a um sadismo, mas à desrazão da própria loucura: “Não sou contudo mau ou cruel; sou doido e é isso que me é difícil entender” (*ibid.*).

Sob o heterônimo de Bernardo Soares, Pessoa irá mais longe ainda e dirá: “*Todos os problemas são insolúveis*. A essência de haver um problema é não haver uma solução. Procurar um facto significa não haver um facto. Pensar é não saber existir” (Livro do *desassossego*, Obra, vol. II, p. 846). Ao dizer que *nenhum problema bem formulado é solúvel* por meio de dados positivos, que toda verdadeira incógnita é para sempre ausente, o poeta desconsidera, por completo, a exigência carnapiana de encarar os problemas importantes da vida humana à maneira da *ciência positiva*. A sua *sensibilidade*, ou, como ele mesmo diz, a sua loucura, nega, como sem importância ou mesmo infantil, a razão feito ciência.

Podemos nos deixar convencer pelos argumentos heideggerianos de que a ciência, ela mesma, gera perigos extremos? Podemos rejeitar, em nome de uma sensibilidade “mórbida”, a armação da vida humana num mundo de quebra-cabeças científicos? Poderia a loucura fazer-nos recusar a razão instrumental? Essas indagações excedem o quadro de perguntas permitidas pelo sistema constitucional de Carnap. Elas pertencem, entretanto, ao horizonte de considerações informais a que Carnap, ele mesmo, se entregou ao distinguir a ciência da arte. Para serem respondidas, elas exigem, contudo, que reconheçamos, previamente, os direitos de um questionamento que parta de dados sensíveis diferentes dos *sense-data* dos objetos constituíveis, um questionamento que atenda às

indicações do pensamento do tipo heideggeriano, ao mesmo tempo não científico e pós-metafísico, e aos chamados da sensibilidade, revelados nas *reações negativas* do bem-estar social e mesmo na loucura. Um questionamento, enfim, que decida colocar as perguntas proibidas por Carnap e romper, desse modo, com a racionalidade como destino.

## 6. A METAFÍSICA ESQUECIDA NO PERGUNTAR CIENTÍFICO CARNAPIANO

Uma das perguntas proibidas (cf. n. 3, acima) que precisa ser retomada é justamente a que Heidegger chama de pergunta-guia (*Leitfrage*) da metafísica ocidental: Que é o ente? Pergunta que indaga, explica Heidegger, não por essa ou aquela propriedade ou grandeza do ente, mas pelo ser do ente.

Desde *Ser e tempo* (1927), Heidegger vem mostrando que as respostas à pergunta-guia da metafísica, dada ao longo da sua história, foram, todas elas, orientadas pela suposição tácita de que o sentido fundamental do ser do ente é o *tempo*. A metafísica, diz Heidegger, pensa o Ser como presença (*Anwesen*). Esse sentido da metafísica difere claramente do de Carnap. Para este, como vimos, a metafísica discute se existem ou não coisas independentes da consciência. Vê-se que Carnap ignora, por completo, o fato, destacado por Heidegger, de que a metafísica, antes mesmo de perguntar se há entes não acessíveis à consciência, concebe o ser do ente com presentidade (*Anwesenheit*). Ele desconhece, ademais, que a sua própria divergência das metafísicas tradicionais concerne apenas ao modo de conceber a face (*Ansicht*) do ente e assegurar o acesso a esta, e não ao pressuposto de que trata-se, sempre, de pensar apenas os entes presentes ou, melhor, presentáveis.

As dimensões do tempo da metafísica determina, diz Heidegger, os lugares de entrega do ente. O presente é o lugar das apresentações atuais do ente, o passado, a dimensão das apresentações havidas, o futuro, a das apresentações *advenientes*. Seja o ente dado no presente, no passado ou no futuro, o ser do ente é sempre pensado como presentidade. Note-se que, aqui, os modos temporais de presentidade não são predicados do Ser. A análise desses pressupostos temporais não *afirma* proposições objetivamente verdadeiras. Ela apenas “revela” as dimensões do tempo-espaço da “entrega” do Ser e, assim, o “sentido temporal” do existir do ente. Em nenhum ponto, o tempo da metafísica se abre para a dimensão de uma

ausência originária, para o nada no sentido de *não-dadibilidade*. Relativamente a esse tempo, a nadidade (a não-dadibilidade) é apenas um conceito privativo, derivado da presentidade.<sup>13</sup>

Segundo Heidegger, a pergunta: Que é o ente? recebeu, na história da metafísica, uma série de respostas que marcaram as principais épocas do Ocidente. A face do Ser entendido como presença foi explicitada, sucessivamente, como *enérgeia*, *substância*, *sujeito*, *espírito absoluto*, para que, na nossa época, o Ser-presença viesse a desvelar-se como *vontade de potência*.

Que lugar nessa série ocupa a *constitutibilidade* de Carnap? Uma interpretação heideggeriana do projeto de Carnap não teria dificuldade em mostrar que a teoria constitucional oferece uma resposta à questão-guia da metafísica, dominada pelo Ser como presença e, em segundo lugar, explicitar o “voluntarismo” da tese orgulhosa da solubilidade de todos os problemas científicos por métodos efetivos.

Daremos por evidente esse segundo ponto. Quanto ao primeiro, lembramos que, em Carnap, ser ou *existir* significa *ser dável* numa vivência consciente. Ora, a dadibilidade implica na presentabilidade. Esta última é condição necessária tanto da existência de “dados” de problemas como de suas soluções.

O primado do Ser como presentidade, exigido pelo modo de perguntar da ciência, não é, nem pode ser, questionado *cientificamente*. Em palavras carnapianas, a presentidade não é um predicado científico, constitutivo, dos objetos. Ela é pressuposta, sem questionamento, como condição de possibilidade de predicados científicos. Uma pergunta do tipo *p-a*? ou se reduz à exibição de um predicado *p* presente no *a*, ou não tem sentido.

O primado da presença tampouco pode ser pensado no interior da teoria constitucional. Como vimos, Carnap parte de dados presentes para constituir outros dados, também estes presentáveis. Interpretando esse fato desde o ponto de vista heideggeriano, podemos dizer que o sistema

---

13. Em termos kantianos, as categorias negativas, a da negação propriamente dita e da limitação, pressupõem a aplicação da categoria da realidade. A realidade é apenas privação da presença, esta última sempre pressuposta como primeira e mais primitiva.

carnapiano trabalha com uma determinada resposta à questão do ser do ente, questão-guia da metafísica, resposta que determina o Ser como presentidade efetivamente constitutível e que, ao mesmo tempo, terminantemente proíbe que a mencionada questão (que é ente?) seja formulada. A essa proibição podemos aplicar, sem violência, as fórmulas gerais que Heidegger usa para caracterizar o esquecimento do Ser, tais como: “o pesquisado deve ser apenas o ente e mais – nada; somente o ente e além dele – nada; somente o ente e além dele – nada; unicamente o ente e além disso – nada” (cf. Heidegger 1929, p. 26; tr. p. 36).

Sendo assim, o “fundamento neutro” carnapiano das tradições metafísicas é *ele mesmo metafísico*, no sentido da metafísica explicitado por Heidegger. O construtivismo carnapiano, bem como a filosofia da linguagem apoiada na lógica, longe de serem livres de metafísica e capazes de expulsá-la da filosofia, continuam, de fato, trabalhando exclusivamente no domínio da presentidade, definidora do perguntar metafísico. Para superar toda a metafísica, incluindo a metafísica lingüística (*Sprachmetaphysik*), não podemos nos valer, portanto, da análise lógica. O primado do Ser como presença, que constitui a essência da metafísica, só pode ser posto em questão se o próprio projeto de análise lógica da linguagem for relativizado.

Já deixamos bem claro, acima, que o pensamento de Heidegger não pode ser entendido, de modo algum, como tentativa de restauração do pensar metafísico. Assim como Carnap, Heidegger propõe a superação da metafísica. Assim como Carnap, ele substitui o perguntar metafísico por um outro. Mas, em oposição a Carnap, Heidegger não reduz todo perguntar significativo ao perguntar científico. Agora sabemos a sua razão: o perguntar científico, por pressupor a presentabilidade do ente, ainda está preso à tradição metafísica ocidental. Para romper definitivamente com esta, faz-se necessário reconhecer que a proibição explícita da questão-guia da metafísica é a *forma carnapiana do esquecimento do sentido metafísico do Ser*.

## 7. HEIDEGGER SOBRE A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA

A compreensão do ser como presentidade pode ser questionada, como em *Ser e tempo*, a partir da finitude do horizonte temporal do existir humano. O Heidegger tardio recorre a um questionar mais direto, aquele que se vale do contraste do Ser com o nada, contraste introduzido

pela pergunta: Por que há o ente e não antes o nada?<sup>14</sup> Pergunta decisiva, que coloca o Ser em suspensão e prepara, assim, a transição do pensamento metafísico ao pós-metafísico (GA, LXV, p. 59). Pergunta, ademais, iniciática, por abrir o caminho do primeiro começo do pensamento do Ser, o grego, para o segundo começo, buscado por Heidegger mediante uma indagação que, assim como o ódio ao princípio que em Pessoa deriva da loucura, ofende a própria razão.

Pergunta proibida, portanto, e Heidegger sabe muito bem disso, independentemente de Carnap, pela própria lógica: “Já a primeira abordagem dessa questão mostra algo insólito. No nosso interrogar já pressupomos antecipadamente o nada como algo que ‘é’ assim ou assim – como um ente. Mas, precisamente, é dele que o nada se distingue absolutamente. O perguntar pelo nada – pela sua essência e seu modo de ser – converte o interrogado em seu contrário. A questão priva-se, ela mesma, do seu objeto específico” (Heidegger 1929, p. 27; tr. p. 37). E continua: “Se for assim, também toda resposta a esta questão é, desde o início, impossível. Pois ela se desenvolve necessariamente na forma: o nada ‘é’ isto ou aquilo.” “Tanto a pergunta como a resposta são”, conclui Heidegger, “no que diz respeito ao nada, igualmente contraditórias em si mesmas.”

Como então pode ser desenvolvida a pergunta pelo nada? Para avançar aqui, é preciso reconhecer que a negação discursiva, executada pelo entendimento e que pressupõe *algo positivo* dado para ser negado (seja uma proposição, seja um predicado), não é a única forma de negação que conhecemos. Nós sabemos, diz Heidegger, de uma negação mais forte, a da *totalidade do ente*. Essa negação é o *nada*. “O nada é mais originário que o ‘não’ e a negação.”<sup>15</sup> Como podemos usar a negação operada pelo nada? O fato é que não podemos usá-la. O que podemos é

---

14. Em *Que é metafísica?* (1929), Heidegger afirma que a questão do nada é uma questão metafísica, sua questão fundamental (Heidegger 1929, p. 42; tr. p. 44). Mais tarde, ele dirá que a metafísica tradicional nunca desenvolveu essa pergunta de transição e que ela anuncia o fim de todo tipo de metafísica (GA, LXV, p. 172).

15. Hilbert comete, portanto, um engano: diz que a frase de Heidegger “O nada é a negação direta da totalidade do ente” peca contra os fundamentos da sua teoria da prova. A frase de Heidegger não fala da negação como operador lógico discursivo, mas da negação como “operador” pré-discursivo.

expor-nos a ela, para sermos por ela atingidos. De que modo? É pela angústia, diz Heidegger, que acedemos ao nada e, juntamente, à totalidade do ente. Em oposição à negação discursiva, que sempre *pressupõe* o positivo, a negação do nada *manifesta* o positivo: na angústia, a totalidade do ente é, ao mesmo tempo, dada e negada como tal. A presentidade do Ser é remetida à não presentidade à qual se opõe e pela qual, como seu reverso, é sustentada.

Aqui está a oportunidade de apreciarmos também a contribuição da psicanálise para a *escuta da negatividade*. É uma tese central de Freud a de que o inconsciente libidinal desconhece a negação discursiva, mas obedece a vários tipos de negação pré-predicativa, disposta em diferentes níveis de estruturação do existir humano, tais como inibição (das funções erotizadas do ego), recalque secundário (das moções pulsionais libidinais parciais), recalque primário (começo de separação do ego da libido), num nível mais profundo ainda, a reação terapêutica negativa (renúncia às ilusões do Eros e regressão à não vida. Nenhum desses modos de negação se aplica a um símbolo lingüístico. Nenhum incide sobre um estado de coisas dável, nem mesmo em princípio, na vivência consciente. Todos são, contudo, assimilados na afetividade, ela, sim, consciente, em particular pela angústia e dor. Esses afetos constituem-se, por isso mesmo, em principais vias de acesso à *negatividade constitutiva* da vida psíquica. Aqui, como em Heidegger e em Pessoa, o “sentimento da vida” e não os *sense-data* é a condição necessária do poder perguntar e responder. De onde se segue que a psicanálise não é uma ciência, como Carnap e Popper cansaram de provar, inutilmente, porque se trata, claramente, de uma arte de interpretar o sentimento do mal-estar-aí-no-mundo.

O último Heidegger vai além da pergunta de transição. Ele tenta desenvolver uma outra, mais radical ainda, que chama do Ser (GA, LXV, p. 6, 76, 171). Em resposta a esta pergunta, Heidegger dirá, no essencial, que, na origem, o Ser se revela *como doação* (Gabe) de um *retraiamento* (*Entzug*) sem nome. É no corpo dessa dádiva, entregue inteirada (*ereignet*) num tempo-espaco originário de três dimensões, que se desenha, se desdobra e se manifesta o ente. O primado do ser, como mera presentidade que caracteriza o perguntar da metafísica, estabelece-se sobre o esquecimento da inteiração (*Ereignis*) do Ser e do tempo.

Heidegger sabe que nenhuma pergunta sobre o porquê dessa doação, e, ainda menos, sobre o seu controle pode ser colocada. Aqui, todas as perguntas tipicamente científicas ficam *sem sentido*. Esse fato muda até

mesmo a relação entre o perguntar e o responder. Este último detém, como vimos, o primado na ciência: o perguntar termina com a resposta. O perguntar pela verdade do ser não pode, de direito, nunca terminar. Nesse nível, o perguntar é o modo mesmo de existir do pensamento, é a  *piedade do pensamento*.<sup>16</sup>

Com isso, o pensar heideggeriano da verdade do Ser renuncia também a uma linguagem enunciativa dos fatos empíricos. Os últimos “dados” que reconhece são os fornecidos pela poesia. A filosofia deve fazer os preparativos para que “a palavra de Hölderlin seja ouvida, respondida a partir do Aí do Ser e, nessa resposta, fundada como a linguagem do homem futuro” (GA, LXV, p. 421-422). “O destino histórico da filosofia culmina”, prossegue Heidegger enfaticamente, “no reconhecimento da necessidade de assegurar a audibilidade à palavra de Hölderlin”. É só a partir daí que poderemos esperar ser tomados pela força do começo da metafísica ocidental, pela força do que é *essencialmente questionável*, sem resposta possível que sossegue o questionar. Só depois disso poderemos iniciar a espera de um novo começo do Ocidente.

Até que se abra uma nova aurora sobre o sentido do ser, toda a cultura científica deve ser posta fora da ação. Mais ainda, a própria *idéia da cultura* como formação (*Bildung*) torna-se caduca. “Formar significa: oferecer um modelo, estabelecer uma prescrição. Significa ainda: desenvolver predisposições dadas. A formação impõe um modelo ao homem que determina o seu fazer e agir. /.../ O estabelecimento de um ideal comum de formação e o seu domínio pressupõem uma situação do homem não problemática e assegurada em todas as direções. Essa pressuposição só pode ser fundada na fé no poder irresistível de uma razão imutável” (Heidegger 1954, p. 69). É justamente essa fé que a reflexão sobre a

---

16. Pessoa, poeta do Além-Ser, pode ajudar a compreender essa piedade. Em seu texto dramático inacabado, intitulado *Primeiro Fausto*, ele diz:

Mais que a existência

É um mistério o existir, o ser, o haver

Um ser, uma existência, um existir –

Um qualquer, que não este, por ser este –

Este é o problema que perturba mais,

O que é existir – não nós ou o mundo –

Mas existir em si? (Obra, II, p. 618).

verdade do Ser torna possível. “O tempo da Bildung está no seu fim, não porque os não-formados tomaram o poder, mas porque tornaram-se visíveis os sinais de uma época em que aquilo que é essencialmente questionável abre de novo as portas de todas as coisas e da história” (ibid.).

A defesa contra o perigo da técnica, o perigo da presença, consiste, segundo Heidegger, no pensar a não-presença. A salvação vem do não presentável. *Afunda*, assim, à base da cultura ocidental, a clara e direta objetividade à base da cultura ocidental, a clara e direta objetividade da natureza, que tanto fascinou os gregos, assim como todos os seus sucedâneos.

## 8. A PERGUNTA PELOS PERIGOS EXTREMOS

Carnap e Heidegger defendem duas maneiras diametralmente opostas de superação da metafísica. O primeiro reduz o perguntar metafísico ao da ciência, feita ancila da técnica. O segundo anuncia a superação da metafísica enquanto técnica. O segundo anuncia a superação da metafísica enquanto técnica por meio de um perguntar que só admite respostas poéticas. Um aceita, como indispensáveis, os serviços da razão todo-poderosa e imutável; o outro os recusa, todos eles, como sumamente perigosos. Trata-se, sem dúvida, de alternativas decisivas que indicam uma encruzilhada epocal da história da cultura ocidental. Resta saber se não temos outra escolha do que optar entre o caminho de Carnap e o de Heidegger.

Heidegger pode ter razão em rejeitar o reducionismo carnapiano. Talvez seja mesmo necessário lutar contra a ditadura do racionalismo científico. Mas por que o perigo, talvez mortal, em construir nossas vidas sobre os mandamentos do Deus Logos nos faria abandonar até mesmo a nossa razão reflexionante? Não seria aventureiro renunciar, para poder corresponder à manifestação adveniente do Ser, não apenas a todo princípio absoluto, mas a todo princípio, pura e simplesmente? Desprendida da vontade de determinar tudo, não poderia a razão continuar moderando, tanto os nossos sentimentos, como o acesso ao ente em que se materializa, para nós, o Ser? Não haveria, enfim, perigo, também mortal, na exposição à dádiva do negativo sem nenhum “segundo pensamento”?

Cabe demorar-se, parece-nos, sobre essas perguntas, nada científicas, nem mesmo tradicionalmente metafísicas. Lembro aqui, como exemplo de alternativa possível ao radicalismo heideggeriano, a observação enfática de Fernando Pessoa de que o paganismo objetivista dos gregos, que inclui a racionalidade, embora não restaurável, deve permanecer a “base eterna da nossa civilização” e “servir de disciplina” para as experiências posteriores do negativo. Recordo, ainda, os comentários sobre o mesmo tema do filósofo japonês, Hajime Tanabe, próximo de Heidegger.<sup>17</sup> Depois de observar que a morte para o mundo, obtida na iluminação budista, não nos preserva de “atos deploráveis e vergonhosos”, nem autoriza ao iniciado fazer o que bem lhe aprouver, Tanabe critica a posição, que já fora a sua própria, de abandonar todo pensamento discursivo e submeter-se, de maneira obediente, “àquilo que é dado e determinado na realidade histórica”. Ele reconhece que essa posição, assim como a da *grande morte* no Zen, é “incapaz de superar as imposições da subjetividade relativa” (Tanabe 1986, p. 173).

Abre-se aqui uma linha de investigações pouco explorada na sua abrangência, até mesmo por Heidegger, pensador do perigo supremo representado pelo Ser como presença. Ela nos convida a tentar elaborar e amadurecer uma pergunta insólita: quais são os *perigos extremos* que cercam o homem e qual é a *postura geral* que oferece as melhores esperanças para que possamos enfrentar, não apenas este ou aquele, mas todos eles?<sup>18</sup>

## BIBLIOGRAFIA

CARNAP, Rudolf. 1928a. *Der logische Aufbau der Welt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.

CARNAP, Rudolf. 1928b. *Die Scheinprobleme der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.

---

17. Tanabe contribuiu com o artigo para o *Festschrift* comemorativo dos 70 anos de Heidegger.

18. Subsídios para seguir esse caminho encontram-se em Loparic 1990, cap. VIII.

- CARNAP, Rudolf. 1931/32. "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis*, vol. II, p. 219-241.
- FREUD, Sigmund. 1915. *Das Unbewusste*. Studienausgabe, Frankfurt a.M.: Fischer, vol. III.
- HEIDEGGER, Martin. 1929. "Was ist Metaphysik?", traduzido como "Que é metafísica?", em Heidegger 1979, p. 33-44.
- HEIDEGGER, Martin. 1954. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, Martin. 1963. "O fim da filosofia e a tarefa do pensamento", em Heidegger 1979, p. 71-81.
- HEIDEGGER, Martin. 1968. "Tempo e ser", em Heidegger 1979, p. 255-271.
- HEIDEGGER, Martin. 1969. "Protocolo do seminário sobre a conferência "Tempo e ser"", em Heidegger 1979, p. 275-293.
- HEIDEGGER, Martin. 1979. *Conferências e escritos filosóficos*, S. Paulo: Ed. Abril.
- HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe (GA)*. Freiburg: Klostermann.
- HILBERT, David. 1964/1925. "Über das Unendliche", em *Hilbertiana*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 79s.
- HILBERT, David. e ACKERMANN, W. 1928. *Grundzüge der theoretischen Logik*. Berlin: Springer.
- KANT, Immanuel. 1978. *Der Streit der Fakultäten*.
- KAPLEAU, Philip (org.). 1967. *The Tree Pillars of Zen*. Nova Iorque: Harper & Row.
- LOPARIC, Zeliko. 1984. "Decidability and Cognitive Significance in Carnap", em Garcia, J.J.E. et alii (orgs.): *Philosophical Analysis in Latin America*. Dordrecht: Reidel.
- LOPARIC, Zeliko. 1988. "Kant e o ceticismo", *Manuscrito*, vol. XI, n. 1, p. 67-83.
- LOPARIC, Zeliko. 1990. "Heidegger réu". *Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus.
- MOULINES, C. Ulises. 1973. *La estructura del mundo sensible*. Barcelona: Ariel.
- PESSOA, Fernando. 1986. *Obra poética e em prosa*. 3 volumes. Porto Alegre: Lello & Irmão.
- TANABE, Hajime. 1986. *Philosophy as Metanoetics*. Berkeley: University of California Press.
- WITGENSTEIN. 1921. *Tractatus logico-philosophicus*.