# HEIDEGGER

Zeljko Loparic

FILOSOFIA • PASSO-A-PASSO 32



JORGE ZAHAR EDITOR

Heidegger

Para Jaze, com o men carinh

#### Coleção PASSO-A-PASSO

CIÊNCIAS SOCIAIS PASSO-A-PASSO

Direção: Celso Castro

FILOSOFIA PASSO-A-PASSO Direção: Denis L. Rosenfield

PSICANÁLISE PASSO-A-PASSO

Direção: Marco Antonio Coutinho Jorge

Ver lista de títulos no final do volume

## Zeljko Loparic

## Heidegger

Jorge Zahar Editor Rio de Janeiro Copyright © 2004, Zeljko Loparic

Copyright desta edição © 2004: Jorge Zahar Editor Ltda. rua México 31 sobreloja 20031-144 Rio de Janeiro, RJ tel.: (21) 2240-0226 / fax: (21) 2262-5123

e-mail: jze@zahar.com.br

site: www.zahar.com.br Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Composição eletrônica: TopTextos Edições Gráficas Ltda. Impressão: Geográfica Editora

Capa: Sérgio Campante

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Loparic, Zeljko, 1939-L849h Heidegger / Zeljko Loparic. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004

(Passo-a-passo; 32)

Inclui bibliografia ISBN 85-7110-763-7

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Filosofia alemã.

3. Teoria do conhecimento. 1. Título. 11. Série.

CDD 194 CDU 1(43)

04-0214

## Sumário

Quem é Heidegger?	7
As moradas de Heidegger	16
Os escritos	35
Os caminhos do pensamento	44
Alguns ecos	62
O legado	65
Seleção de textos	68
Cronologia	78
Referências e fontes	81
Leituras recomendadas	84
Sobre a autor	87

## Quem é Heidegger?

Heidegger não é um filósofo qualquer. No sentido estrito, ele talvez nem seja um filósofo. Tradicionalmente, os filósofos ocupam-se de certas "coisas", tais como o mundo, a liberdade, Deus ou o Absoluto. Heidegger propunha-se a pensar o ser, que não é coisa alguma, embora não seja um nada puro e simples. E o que procurava compreender do ser era o seu sentido — algo que nunca poderá tornar-se uma evidência segura, embora seja o contrário de uma noite de trevas. Quanto à sua biografia, dificilmente pode ser escrita simplesmente narrando fatos objetivos. A vida de Heidegger passou por meandros que escapam — veremos isso a seguir — ao olhar objetificador, quer teorizante quer moralizante. Certa vez, ele mesmo resumiu a biografia de Aristóteles da seguinte maneira: Aristóteles nasceu, escreveu e morreu. Por analogia, a resposta à pergunta "Quem é Heidegger?" só poderia ser obtida da leitura dos seus textos, pois o essencial da vida de Heidegger estaria confinado aos seus escritos.

Não sem razão, a posição de mestre do pensamento que Heidegger conquistou durante a vida foi comparada à do místico e herege Meister Eckhart (c. 1260-1327). Encontrando-se nas ruínas do Santo Império Romano da Nação

Alemã, destroçado pelas disputas entre imperadores e papas, Eckhart buscou lugar seguro para viver num "império interno", constituído pelo retorno ao fundamento da alma, à origem, ao Absoluto, ainda chamado de Deus. Levou consigo por esse caminho — que não era um processo teórico testável intersubjetivamente, pois consistia na entrega solitária ao sem-nome — a elite espiritual alemã da sua época.

A comparação procede. Meister Eckhart é uma presença constante nos escritos de Heidegger. Já em 1915, na conclusão da sua livre-docência, ele promete um estudo sobre a relevância da mística de Eckhart para o problema metafísico da verdade. Tal como Eckhart tentou corresponder às dificuldades da sua época, também Heidegger foi atingido, como poucos, pelo colapso não somente do Terceiro Império Alemão, mas do mundo moderno no seu todo e, em vista disso, buscou o refúgio em mundos "internos". Eckhart foi condenado pela teologia oficial por 28 teses heréticas; Heidegger, anatematizado pelas mais diferentes ortodoxias: a filosófica, a marxista, a cristã, a judaica. O primeiro foi excomungado; o segundo, desclassificado como irracionalista, politicamente desastroso e até moralmente ímprobo.

Entretanto, mesmo herege declarado, Eckhart permaneceu um dos testemunhos essenciais do modo de vida cristão; mesmo desclassificado, Heidegger impôs-se a muitos como alguém incontestavelmente verdadeiro, forçando-os a reconhecer uma verdade-Heidegger, tal como se inclinam diante da verdade-Hölderlin, verdade-Nietzsche, ver-

dade-Kafka ou verdade-Winnicott, diante da verdade que consiste na busca — passando invariavelmente por caminhos tortos — de uma integridade primordial que permita se constituir como pessoa.

Hannah Arendt, sionista ativa, autora da crítica festejada do totalitarismo do século XX e teórica do liberalismo político, num texto de 1969 escrito em homenagem aos 80 anos do seu mestre e amante, recorda o fascínio exercido por Heidegger sobre os seus ouvintes: "O boato que se espalhava sobre Heidegger dizia claramente: o pensamento está vivo de novo. Os tesouros culturais do passado, acreditados mortos, recomeçaram a falar, afirmando coisas totalmente diferentes das trivialidades familiares e desgastadas que, presumia-se, eles estivessem dizendo. Agora existe um mestre; talvez tenha voltado a ser possível aprender a pensar. O rei oculto reinava no reino do pensamento."

O boato pegou. Toda a elite intelectual jovem da Alemanha, da França, do Japão e de vários outros países procurou estudar com Heidegger. Os judeus também, entre eles — além de Arendt — Hans Jonas, Karl Löwith, Herbert Marcuse e vários outros membros da futura Escola de Frankfurt. Jürgen Habermas, aluno de Hans-Georg Gadamer que, por sua vez, foi aluno de Heidegger, destacou um ponto central do efeito-Heidegger: *Ser e tempo*, pela sua crítica do sujeito cartesiano, oferece um novo ponto de partida, constituindo a "cesura mais profunda na filosofia alemã desde Hegel".

No reconhecimento da grandeza do pensamento heideggeriano tomam parte expoentes dos mais diferentes pontos de vista. Emmanuel Levinas, por exemplo, representante típico do pensamento rabínico e, ao mesmo tempo, aceito pelos católicos como um "Pai da Igreja", segundo o filósofo Jean Greisch, expressou em diversas ocasiões a sua admiração pela reformulação heideggeriana do ponto de partida fenomenológico. Em 1932, depois de ter assistido às aulas de Heidegger, Levinas apresentou o pensador alemão aos leitores franceses com palavras muito lisonjeiras: "O prestígio de Martin Heidegger e a influência do seu pensamento sobre a filosofia alemā representam uma nova fase — e um dos apogeus — do movimento fenomenológico. ... Quem tem feito filosofia não pode deixar de constatar, na presença do pensamento de Heidegger, que a originalidade e o poder do seu esforço, decorrentes de um gênio, aliam-se a uma elaboração conscienciosa, meticulosa e sólida, e a um trabalho de artesão paciente que é o orgulho dos fenomenólogos." Mais tarde, numa entrevista em 1981, Levinas reforçará essa avaliação: "Tive desde muito cedo uma grande admiração por esse livro [Ser e tempo]. É um dos mais bonitos livros da história da filosofia — digo isso depois de vários anos de reflexão. Um entre quatro ou cinco outros."

Nem mesmo Ludwig Wittgenstein, outro poderoso pensador com raízes judaicas, ficou imune ao contágio da obra-prima de Heidegger. Ao mesmo tempo que propunha uma teoria da linguagem como imagem do mundo dos fatos (estados de coisas subsistentes), Wittgenstein fazia a distinção entre dizer e mostrar. Essa distinção lhe permitia fazer uma outra, correlata, entre fatos naturais que podem ser

mostrados (num certo sentido de mostrar) e também ditos, e coisas que só podem ser mostradas, mas não ditas.

Que coisas são essas? Que se pense, por exemplo, no espanto diante do fato de que algo existe. Aqui está o gancho para Heidegger. Em dezembro de 1929, depois de ter lido Ser e tempo, Wittgenstein admite, diante de seus interlocutores atônitos do Círculo de Viena — todos de orientação positivista e empenhados na busca de uma linguagem unificada da ciência e da filosofia na qual seria possível, como dirá Rudolf Carnap, construir logicamente o mundo —, que pode muito bem entender o que Heidegger quer dizer com ser e angústia. O ser humano tem o impulso de ir contra os limites da linguagem, uma tendência paradoxal de ultrapassar o afigurável. Esse mesmo impulso estaria movendo Heidegger. A sua pergunta pelo sentido do ser não pode ser posta numa expressão verbal gramaticalmente correta e tampouco admite uma resposta bem formulada. Tudo o que poderia ser verbalizado sobre esse assunto seria a priori um sem-sentido. No entanto, a angústia pode dar o sentido ao que aqui está em questão.

Mesmo os que discordavam de Heidegger punham-se de acordo, não raramente, em fazer dele um opositor paradigmático. As discordâncias vinham tanto do campo da fenomenologia como do da filosofia positivista. Entre os primeiros estava o próprio Edmund Husserl. Ao fundador do movimento fenomenológico não escapou o fato, não notado pelo jovem Levinas, de que Heidegger havia tomado rumos radicalmente divergentes dos da sua fenomenologia. Numa conversa, Husserl disse a Heidegger: "A sua fenome-

nologia é totalmente diferente da minha; os seus cursos acadêmicos, assim como o seu livro [Ser e tempo], em vez de serem a continuação dos meus trabalhos científicos visam, no essencial, desacreditá-los por meio de ataques abertos ou velados." Ao ouvir essas observações, Heidegger apenas sorriu e disse: "Absurdo!" Mas Husserl não se deixou iludir. Ele tinha clareza de que o esforço principal de toda a sua vida filosófica consistira na tentativa de tornar para sempre impossível o sistema de filosofia do tipo que vinha sendo elaborado por Heidegger, caracterizado — as palavras são de Husserl — por uma "genial não-cientificidade".

Numa carta de 1931, Husserl descreveu a sua relação com Heidegger da seguinte maneira: "Não faço juízo sobre a sua pessoa — ele se tornou, para mim, totalmente incompreensível. Ele foi, durante quase uma década, meu amigo mais próximo, mas agora isso naturalmente terminou: a falta de compreensão exclui a amizade — essa mudança no apreço científico e na minha relação com uma outra pessoa foi um dos golpes mais duros da minha vida."

O representante máximo do empirismo lógico, Rudolf Carnap, tampouco entendia Heidegger. Ele termina o seu famoso artigo de 1931 sobre a superação da metafísica pela análise lógica da linguagem citando uma observação de David Hilbert — o maior matemático da época — em que Heidegger é criticado, embora não explicitamente citado: "Num artigo filosófico recente encontro a proposição: 'O nada é a pura e simples negação do todo dos entes'. Essa proposição é instrutiva, continua o matemático, pelo fato de ilustrar, apesar de sua brevidade, todas as principais

infrações contra os fundamentos da matemática estabelecidos na minha teoria da prova." Era preciso ser Heidegger para formular, numa só frase, a quintessência de um pensamento diametralmente oposto à objetificação lógico-matemática do mundo.

Em virtude do seu engajamento no movimento de Hitler, Heidegger foi severamente criticado tanto pelos opositores quanto pelos oficiais ideólogos do nazismo. Em 1934, Ernst Krieck, representante da linha dura do Partido Nacional-Socialista, considera "funesto" o projeto de Heidegger de fundar uma Academia de Docentes em Berlim. A fim de convencer disso as instâncias superiores do Partido, Krieck pede um parecer ao psicólogo (sic) Erich Jaensch, colega de Heidegger da época de Marburgo. Jaensch atende ao pedido de Krieck e escreve: "Nomear, como educador supremo de nossa nova geração acadêmica, um homem que [manifestou] um pensamento tão excêntrico quanto obscuro, esquizóide, em parte já esquizofrênico, [exercerá] entre os universitários, como já pudemos observar claramente aqui em Marburgo, uma influência devastadora do ponto de vista pedagógico."

Em 1945, na tentativa de se defender contra a acusação de ter permanecido nazista mesmo depois de ter deixado a reitoria da Universidade de Freiburg, em abril de 1934, Heidegger sugere que Karl Jaspers — médico psiquiatra que se tornara filósofo, seu amigo de longa data, orientador da tese de doutorado de Hannah Arendt, casado com uma judia, perseguido pelo nazismo e emigrante na Suíça desde 1938 — emita um parecer sobre o caso. No seu documento,

Jaspers diz que o modo de pensar de Heidegger, por carecer em sua essência de espírito de liberdade, é ditatorial e desprovido de poder de comunicação, sendo funesto para o ensino naquele momento; que seu modo de pensar parece mais importante que o conteúdo de seus juízos políticos, cuja agressividade pode facilmente mudar de direção. Enquanto não acontecer em Heidegger um genuíno renascimento, que seja visível na sua obra, Jaspers pensa que esse professor não pode ser colocado diante de uma juventude quase sem força interior.

Em janeiro de 1946, a Comissão de Desnazificação da Universidade de Freiburg aceitou a opinião de Jaspers e Heidegger perdeu, até 1949, o direito de lecionar. O parecer de Jaspers é significativo por dois motivos: primeiro, porque condena ao silêncio não o Heidegger político, mas o pensador, mais precisamente o crítico da metafísica e da tradição filosófica em geral; e, segundo, porque a palavra-chave de condenação é a mesma que foi usada por um de seus censores nazistas: "funesto".

Em 1955, no artigo "Sobre a pergunta pelo ser", escrito em homenagem ao escritor Ernst Jünger, Heidegger respondeu a Jaspers: "Não há nada de mais grotesco do que denunciar as minhas tentativas de pensar como desmantelamento da metafísica e, ao mesmo tempo, mover-se, com a ajuda dessas tentativas, pelos caminhos do pensamento e em representações que foram emprestadas àquele pretenso desmantelamento." Nas suas anotações sobre Heidegger, que fez ao longo de toda a vida, Jaspers tomou essas palavras como dirigidas contra ele, contendo uma acusação de plá-

gio. Erradamente, ao que parece, pois Heidegger acrescenta nesse mesmo artigo: "Aqui não cabe agradecimento e sim a devida reflexão."

Nos anos 1960, já perto da morte, Jaspers pôs no papel a sua amargura diante de uma amizade que se tornou impossível: "No alto da montanha, sobre um planalto amplo e rochoso, encontravam-se desde sempre os filósofos de cada época. ... A mim pareceu — enquanto eu buscava em vão, envolvido em especulações eternas, os homens que as achariam importantes — ter encontrado um único, e ninguém mais. Esse único era, contudo, o meu cortês inimigo, pois as forças a que servíamos eram incompatíveis. A alegria tornou-se dor, uma dor singularmente inconsolável, como se uma possibilidade que, no entanto, parecia estar à mão, fosse perdida. Foi o que me aconteceu com Heidegger. Por isso, considero inofensivas todas as críticas, sem exceção, que ele recebeu, pois elas não se colocam naquele plano, lá no alto. É por isso que eu busco uma crítica que atinja efetivamente a substância do próprio pensamento, que quebre a ausência de comunicação entre os incompatíveis, de acordo com a solidariedade que ainda é possível entre os estranhos, quando se trata de filosofia. Tal crítica e tal luta talvez seja impossível. Mesmo assim, eu gostaria de agarrar nem que seja a sombra dela."

Mais recentemente, em 1988, depois do impacto do livro de Victor Farias, *Heidegger e o nazismo*, na França, Levinas parece ter mudado suas apreciações anteriores e começado a suspeitar que mesmo *Ser e tempo* estaria contaminado pelo Mal: "Quanto ao vigor intelectual de *Ser e* 

tempo, não é possível retirar-lhe ... a admiração. ... A firmeza soberana marca essa obra o tempo todo. Podemos, entretanto, estar certos de que o Mal nunca achou nela um eco? ... O Diabólico é inteligente. Ele infiltra-se por onde quer. Para recusá-lo é preciso primeiro refutá-lo. É necessário esforço intelectual para reconhecê-lo. Quem pode orgulharse disso? Que se pode fazer, o Diabólico faz pensar."

Jean Beaufret caracterizou bem, parece-me, o modo como Heidegger está sendo recebido: "Faz parte do destino de todo pensamento filosófico, quando ultrapassa um certo grau de firmeza e rigor, ser mal compreendido pelos contemporâneos que são postos, por ele, em questão." O fato é que Heidegger sobreviveu a todos os expurgos. Num certo sentido, a recepção da sua obra e a avaliação do seu modo de pensar ainda está por acontecer.

### As moradas de Heidegger

Voltemos a nossa pergunta inicial: Quem é Heidegger? Terá sido ele o rei oculto do reino do pensamento, como atesta Arendt; um místico carismático, como sugere a comparação de Safranski com Meister Eckhart; um pseudo-filósofo, na apreciação de Husserl; um louco, conforme o parecer do seu censor nazista, o psicólogo Jaensch; um montanhês tomado de autismo, se dermos ouvidos ao psiquiatra desnazificador Jaspers; um pensador inviável, por querer dizer o indizível, segundo a avaliação de Wittgenstein, de Carnap e de Hilbert, ou um ser diabólico que, desde o início, teria feito um conluio com o Mal absoluto, como parece recear Levinas?

Creio que o melhor procedimento para responder a essas perguntas é partir de duas teses fundamentais de Heidegger, formuladas no início dos anos 1920 e retomadas em *Ser e tempo*, sua obra-mestra, publicada em 1927, a saber:

- (1) que a vida humana é a interpretação espontânea da realidade de si mesma e de todas as coisas (a "luz natural"), e
- (2) que a característica ontológica fundamental do homem é a de ser um ser-no-mundo, isto é, alguém que habita um mundo. Se é assim, responder à pergunta quem é Heidegger conduz necessariamente à pergunta: Como Heidegger se interpretou a si mesmo morando onde morava e da maneira como o fazia? A idéia é tentar contar o essencial da vida de Heidegger visitando os lugares nos quais ele habitou, vendo como ele os habitou. De fato, onde vivia Heidegger enquanto escrevia tudo aquilo que escreveu? Numa torre de marfim? Num mundo interior secreto? Numa mente cindida? No alto da montanha? Nos limites da linguagem? Na companhia do Mal?

A casa natal em Messkirch. A mãe de Heidegger era de família camponesa. Entretanto, o que marcou a memória de Heidegger não foram as suas mãos trabalhadoras, mas sim protetoras. Nas recordações da infância, contidas em O caminho do campo (1949), encontramos acenado o sentido dessa proteção materna. Heidegger lembra as viagens pelo mundo feitas nos navios de suas brincadeiras de criança. Eram aventuras que sempre reencontravam o caminho de volta à terra firme; ainda não sabiam nada das andanças que

vão para o aberto sem balizas, deixando para trás todos os pontos fixos. O caráter onírico dessas viagens iniciais "permaneceu oculto", recorda Heidegger, "num esplendor quase imperceptível, que repousava sobre todas as coisas". Em parte, pelo menos, porque a mãe estava lá. O seu olhar e a sua mão delimitavam o domínio dessas primeiras travessias: "Era como se o seu cuidado não verbalizado protegesse todos os seres".

Bem mais tarde, já nos anos 1960, nos seminários de Zollikon, realizados na casa do psicanalista suíço Medard Boss, Heidegger falará repetidas vezes do amparo dado aos bebês pelas mães. O ser humano é essencialmente "necessitado de ajuda, porque está sempre em perigo de se perder e de não dar conta de si mesmo". No caso dos bebês e das crianças, essa necessidade se mostra como entrega ao modo de ser da mãe. Dessa maneira, e aparentemente só dessa maneira, o ser humano pode constituir a continuidade e a estabilidade do seu si-mesmo e do seu mundo.

As angústias de descontinuidade dependem, todas elas, da "proteção da mãe, que é um estar-com determinado, não uma unidade formal". Essas observações, de sutileza quase psicanalítica, mostram que Heidegger sabia muito bem das responsabilidades concretas para com outros concretos, exemplificadas, no presente caso, pela responsabilidade da mãe de proteger a continuidade e a estabilidade do ser e do mundo do seu bebê.

O pai de Heidegger era sacristão e, nas horas livres, toneleiro. Em *O caminho do campo*, Heidegger recorda: "Quando, no meio da floresta, a seu tempo, um carvalho

caía sob os golpes do machado, meu pai partia logo, através da mata e de clareiras ensolaradas em busca do estéreo de madeira destinado a ele para a sua oficina. Era aí que trabalhava, circunspecto, nas pausas do serviço no relógio da torre e nos sinos, que possuem, ambos, uma relação própria com o tempo e a temporalidade." Talvez não seja errado pensar que os conceitos heideggerianos de mundo cotidiano, de ocupação manual com as coisas e de figura do homem comum, tratados em Ser e tempo, preservam muito dos modos de ser desse pai. Curiosamente, não há traços, nessa obra, de lembranças do mundo da mãe, a não ser, talvez, quando Heidegger fala de fetiches, de objetos mágicos e de objetos do mundo primitivo em geral, dizendo que o modo de ser deles não é nem o das coisas objetificadas nem o dos simples instrumentos.

No inverno de 1944-45, Heidegger escreveu um diálogo intitulado "O professor encontra o sineiro na porta de entrada da torre", em que tenta pensar a "essência da torre" a partir do Fragmento 60 de Heráclito que diz: "O caminho para cima e para baixo [é] um [e isso significa: o] mesmo." O sineiro, que nunca se aventurou além do "caminho do campo", mostra uma familiaridade descomunal com o pensamento do pré-socrático, chegando a dizer: "A torre reúne o para cima e o para baixo em torno de si e em si." Essas palavras, que caraterizam o ser da torre, talvez sejam mais uma homenagem de Heidegger ao seu pai, que, por ser sacristão, lhe mostrou o caminho das alturas e dos fundamentos.

É de 1954 um outro texto de recordações que lembra as manhãs de Natal dos meninos sineiros de Messkirch.

Depois do bolo e do café com leite servidos na casa do sacristão pela "mãe-sacristã", eles iam tocar os sinos na torre da Igreja de Saint Martin. Essa hora encantada, pela qual esperavam com alegria, repetia-se ao longo do ano, compondo-se assim uma fuga misteriosa em que se encaixavam "as festas eclesiásticas, as vigílias, o andamento das estações e as horas cotidianas matinais, do meio-dia e vespertinas", fazendo com que "um toque perpassasse sempre de novo os corações, os sonhos, as orações e as brincadeiras". Era essa fuga "que resguardava um dos mais duradouros segredos da torre" a fim de entregá-lo, "sempre mudando e jamais repetível, até o último repique, à guarda da montanha do ser".

Alguns dos detratores de Heidegger — entre eles o americano Tom Rockmore — querem nos convencer de que Heidegger nasceu e permaneceu um "camponês da Suábia", astuto, mas retrógrado. A inspiração vem da afirmação de Adorno — feita em 1964, num panfleto que visava destronar Heidegger da posição de mentor da filosofia alemã e recuperar essa função para a Escola de Frankfurt — de que Heidegger estaria "aplicando normativamente uma falsa eternidade das relações agrárias". A prova disso estaria numa frase de Heidegger, de O caminho do campo, que diz: "É vã a tentativa do homem de introduzir uma ordem no planeta, se não se alinhar com a interpelação do caminho do campo." Na América, argumenta Adorno, não há caminhos do campo, nem ao menos aldeias, dando a entender que as coisas estão em ordem na América, de todo modo, melhores que na Alemanha.

Sabemos que hoje não há praticamente mais aldeias nem mesmo na Europa ocidental e que, pensando bem, as aldeias estão prestes a desaparecer da face da Terra. Centenas de milhões de camponeses no mundo inteiro estão se tornando seres supérfluos, ameaçados de extinção imediata tanto quanto as suas comunidades devido à importação, imposta pelo mercado agrícola globalizado, de técnicas de cultivo das multinacionais americanas. Recentemente, um índio brasileiro cometeu suicídio porque — conforme consta da carta que deixou — não tinha mais onde morar. Esses fenômenos decretariam o triunfo do urbanismo de Adorno sobre o agrarismo de Heidegger? Teríamos de insistir, como sugeriram alguns, na urbanização da província heideggeriana?

Tenho minhas dúvidas a respeito disso. Os fatos mencionados permitem antes constatar a extrema atualidade da crítica heideggeriana à técnica planetária, baseada, não na defesa do agrarismo, mas na preocupação com a terra como morada do homem. A oposição entre a urbanidade e o ruralismo, que em Adorno tem um sentido sociológico-ideológico, deve ser repensada — esse é o ponto de Heidegger — em termos dos perigos que a técnica moderna representa não para esse ou aquele povo ou classe, para esse ou aquele ecossistema ou mesmo para a humanidade como gênero, mas para a própria essência do ser humano.

Talvez se possa dizer que Heidegger era um homem do campo no mesmo sentido em que Van Gogh era o pintor das paisagens da Holanda e Provença. Durante a vida toda, Van Gogh — filho de pastor protestante e, na juventude,

pregador do Evangelho aos esfomeados mineiros belgas do Borinage — pintou o campo, a terra arada, as plantações de trigo, o semeador e o ceifador. Mas o ceifador de Van Gogh não é um "trabalhador rural". Ele é, segundo o pintor, "a imagem da morte da qual nos fala o grande livro da natureza".

Essa morte, para Van Gogh, "não tem nada de triste, tudo acontece à plena luz do dia, com o sol inundando tudo com uma luminosidade de ouro fino". Com essa luminosidade da natureza ele mantém uma relação especial. "O que lhe desejo, quando chego a ter esperança", escreve Vincent ao seu irmão Theo, numa carta de setembro de 1889, "é que a família seja para você o que, para mim, são a natureza, as glebas da terra, a grama, o trigo amarelo, o camponês, isto é, que você encontre, no seu amor pelas pessoas, não somente o trabalho, mas também o consolo e o restabelecimento, pois precisamos disso".

Antes de descobrir Cézanne, pintor da montanha do ser, Heidegger meditou longamente sobre os instrumentos que se encontram nos quadros de Van Gogh. Em particular, nos sapatos de camponeses, pintados várias vezes pelo artista holandês. Objetos de uso agrícola, sim, mas, tal como para Van Gogh, também para Heidegger o uso que uma camponesa faz de seus sapatos não é algo a ser pensado exclusivamente por categorias da sociologia rural. Decerto, a utilidade do instrumento consiste na sua serventia. Entretanto, diz Heidegger em *A origem da obra de arte* (1936), o que transparece, ainda que de maneira obscura, nos sapatos da camponesa de Van Gogh, é a umidade do solo, a solidão

do caminho do campo, a dádiva do trigo maduro, o temor pela incerteza do pão, a alegria pela superação da necessidade, o estremecimento pela chegada do nascimento e o temor diante da ameaça da morte. A serventia do instrumento, resume Heidegger, "fundamenta-se sobre a plenitude do ser essencial do instrumento. Nós o chamamos de confiabilidade. Por força desta, a camponesa se entrega ao chamamento silencioso da terra; em virtude da confiabilidade do instrumento, ela é segura do seu mundo. Para ela e para todos que estão com ela ao seu modo, o mundo e a terra estão aí apenas assim: no instrumento."

Filho de sacristão e protegido do Conrad Gröber, diretor do Internato de Konstanz e, posteriormente, arcebispo de Friburgo, Heidegger é tudo, salvo um parvenu de baixa extração. Ele pertencia antes ao grupo de grandes pensadores alemães, entre eles Schelling e Nietzsche, que nasceram e foram educados em famílias ou ambientes modestos, ligados às Igrejas cristãs, cujos interesses principais não diziam respeito à perpetuação das relações agrárias, como sugere Adorno — este filho de banqueiro nascido na metrópole financeira de Frankfurt —, mas às questões elementares e, por isso, fundamentais da vida, da teologia e da filosofia.

Do internato à reitoria e ao projeto da Academia dos Docentes em Berlim. De 1903 até 1911, portanto, entre seus 13 e 21 anos, Heidegger estudou nos internatos de padres católicos, primeiro em Konstanz, depois em Freiburg. A única mudança desse ambiente de convento acontecia nas férias, que

ele passava invariavelmente na cidade natal. Durante algum tempo, ele até cogitara tornar-se padre, não fossem problemas de saúde — problemas cardíacos, causados, segundo ele, pela prática exagerada de esporte. Além disso, em 1923, Heidegger se afastou da fé católica.

Eleito reitor da Universidade de Freiburg, em abril de 1933, com a quase unanimidade dos votos, Heidegger mostrou-se um administrador ativo, até obsessivo. Entrou no Partido Nacional-Socialista. Tentou, além disso, envolver a universidade no movimento nacional-socialista, ou melhor, controlar esse movimento a partir dela. Participou de palanques eleitorais a favor de Hitler, acreditando que o "socialismo nacional" deste ia reconhecer e absorver todas as forças construtivas e produtivas do povo alemão, que se encontrava em crise profunda.

Heidegger também falou com entusiasmo em campos de trabalho e em treinamento esportivo e militar dos estudantes. Ao que parece, tentou transformar a Universidade numa espécie de internato nacional-socialista. E se saiu mal. Os seus colegas não apreciaram a disciplina monástica que ele quis imprimir à vida universitária. Por outro lado, os ideólogos do partido tampouco se encantaram pela sua versão da revolução nacional-socialista que deveria visar, conforme Heidegger propõe no seu "Discurso de posse", de maio de 1933, a restauração, pelo povo alemão, do poder de irrupção original da filosofia grega. A renúncia tornou-se inevitável.

Mesmo depois desse fracasso, atribuído à miopia dos funcionários do partido, Heidegger continuava aferrado à

idéia de achar "um lugar certo para intervir" na nova realidade revolucionária. No verão de 1934, ele desenvolve um plano para fundar uma Academia de Docentes na capital alemã e dá sinais de estar disposto a se mudar para lá sob a condição de que lhe possibilitem concretizar suas idéias. Seus planos eram, escreve Safranski, construir e dirigir "no centro de Berlim, uma espécie de mosteiro de filósofos, um albergue Todtnauberg".

Os professores dessa Academia "teriam de agir sobretudo através do que são e de quem são, e não através do que e sobre o que falam". A ordem do dia deveria incluir "a alternância natural de trabalho científico, descontração, recolhimento, jogos militares, trabalho físico, marchas, esporte e festas". Também deveria haver ocasião para "a legítima solidão e concentração, pois o que serve à comunidade não pode nascer apenas da comunidade". Na biblioteca, uma mobília precária, contendo apenas o essencial, pois "ela faz parte da escola como o arado pertence ao trabalho do camponês". E assim por diante. Como vimos anteriormente, os ideólogos do Partido Nacional-Socialista consideraram o projeto "funesto" para os interesses do movimento nazista, e ele nunca saiu do papel.

A Floresta Negra. Tendo chegado a Freiburg para terminar o colegial e começar os estudos de teologia e matemática e depois de filosofia, Heidegger descobriu a força da presença da montanha: a Floresta Negra. Em 1922, já casado, decidiu construir uma pequena cabana (a famosa *Hütte*) à beira da aldeia de Todtnauberg, no meio da Floresta, onde passaria

os seus dias livres e receberia amigos até o fim da vida. Não se tratava só da Floresta. Essa era a região dos mais antigos mosteiros da Alemanha, entre eles, a abadia beneditina de Beuron, freqüentemente visitada por Heidegger. O Reno, o rio que deu o nome à região em que nasceu a mística de Meister Eckhart, demarcava a área pelo oeste. À leste, do outro lado das montanhas, encontrava-se a cidade protestante de Tübingen, sede do seminário de teologia protestante em que estudaram Hölderlin, Schelling e Hegel, fundadores do idealismo alemão.

Essa paisagem, ao mesmo tempo provinciana e visitada pelo Espírito Absoluto, factual e transfigurada, passou a integrar o modo de trabalhar de Heidegger. Em maio de 1930, quando recebe o primeiro convite para lecionar em Berlim, encaminhado por um ministro social-democrata, Heidegger recusa, dizendo que, por motivos de ordem interna, não pode atender às exigências que a capital da Alemanha lhe imporia. "Meu trabalho entrou hoje num estágio", escreve ele ao ministro, "que exige seja evitada toda exposição ao domínio público."

Em outono de 1933, alguns meses depois do golpe nazista, Heidegger recebe o mesmo convite e recusa de novo. A razão: a paisagem criativa da Floresta Negra. Heidegger explicou esse motivo num dos seus textos não-técnicos mais famosos: "A paisagem criativa: Por que ficamos na província?", publicado em 1934. O trabalho que faço, escreve Heidegger, funda-se no "acontecer da paisagem" e pertence ao lugar onde se dá o trabalho dos camponeses. O fato de o seu trabalho pertencer à Floresta Negra e seus moradores "pro-

vém de um arraigamento secular na terra, próprio dos suábios e que nada poderá substituir". Como "acontecia" a paisagem? Como "transformação continua, dia e noite, no grande ir e vir das estações", como natureza. Ausente em *Ser e tempo*, a natureza ressurge aqui com força, por motivos que ficarão claros no que segue. (Ver texto n.1.)

A perda da província. A Floresta Negra não era para Heidegger um idílio campestre, mas o único lugar onde ele podia viver e trabalhar criativamente. Coisa de esquizofrênico, talvez, mas, numa certa medida, de cada um de nós também. Dentro de poucos anos, entretanto, esse lugar deixaria de existir. A província heideggeriana acaba, primeiro, ao ser industrializada, tal como toda a Alemanha, pelo socialismo nacional e, segundo, ao ser bombardeada pelos Aliados.

Com o fim da terra pátria, chegava ao fim também a idéia de alemães como um povo histórico, cara a Hegel e a Hölderlin, e ainda usada por Heidegger, no início dos anos 1930. Heidegger logo viu que esse fenômeno tinha proporções globais: "no mundo de hoje", escreve ele no início da década de 1940, "o que é nacional é igual ao internacional". "O que se pode esperar", acrescentará ele duas décadas mais tarde, "é o surgimento de uma nova forma de nacionalismo, não mais fundada no que é próprio a cada povo, mas no poder tecnológico."

A destruição da terra pátria pela guerra não era o essencial. Nas suas preleções, do semestre de 1951-52, Heidegger medita sobre o fenômeno da destruição apoiando-se

na palavra de Nietzsche: "O deserto cresce." Que significa isso? Que a desertificação se expande e toma conta de nós como um destino. A desertificação é mais poderosa que a destruição, mais estranha que a aniquilação. A destruição elimina tão-somente o que até agora cresceu e foi construído, enquanto a desertificação põe amarras ao crescimento futuro e veda toda construção. A aniquilação elimina isso ou aquilo, mas a desertificação encomenda e espalha a própria amarração e vedação.

O Saara na África é apenas um modo de deserto, aquele que é o sinônimo de desconforto e necessidade. Entretanto, a desertificação da terra, pensada como destino, pode muito bem coexistir com a obtenção dos mais altos níveis de vida e com a organização de um estado uniforme de felicidade para todos os seres humanos. Desertificação não é uma questão de erosão, nem de guerras mundiais, mas, parado-xalmente, o banimento da necessidade, mais precisamente, do caráter questionável da vida humana. Esse banimento atinge, em particular, a recordação. Ao perder o seu habitat, o homem perde a natureza e a tradição e, assim, o seu passado, o ter-sido, o seu tempo. Dessa forma, ele perde a si mesmo. Desertificação é o nome nietzschiano para a objetificação terminal.

Em 1955, no seu famoso artigo "Serenidade", Heidegger constata, mais uma vez, a perda da pátria do povo alemão e, com isso, a sua própria condição de apátrida. Muitos alemães perderam os lares, tendo que abandonar as suas aldeias e cidades, por serem expulsos da terra natal. Inúmeros outros, cuja terra natal ficou preservada, também estão migrando e, tomados pela engrenagem das grandes cidades, têm que se instalar no "deserto dos distritos industriais". A eles falta a terra natal talvez mais que aos expulsos. Diariamente, a mídia os transporta para domínios de representações muitas vezes apenas triviais, que pretendem ser um mundo que não é mundo algum. Tudo isso está mais perto dos homens de hoje que o campo ao redor do sítio, que o céu sobre a terra, mais perto que o passar das horas do dia e da noite, mais perto que os usos e os costumes, mais perto que a tradição no meio em que nasceram.

As moradas construídas poeticamente. Destruída a Floresta Negra pela intrusão decorrente da técnica, Heidegger perdeu o lugar em que pudesse se abrigar, viver e escrever. Onde é que ele buscou o refúgio? Na palavra. Aconteceu com ele algo parecido com o que se deu com Fernando Pessoa quando, tendo reconhecido a sua incapacidade de entrar no mundo real, chegou a dizer: "A minha pátria é a língua portuguesa." Após constatar a ruína dos espaços que lhe eram familiares, Heidegger passou a buscar na linguagem a "casa do ser", na esperança, talvez insensata, de que pelo menos nesse lugar de todos os lugares, ele pudesse descobrir como morar.

De fato, desde que o seu mundo de nascença perdeu o seu poder de suporte, nos anos 1930, Heidegger habitará tão-somente espaços instaurados por meios essencialmente verbais: à luz de versos de poetas e de pensamentos pós-metafísicos. Esse modo poético de morar, aprendido no verso "Pois é poeticamente que o homem habita a terra", de

ſ

Hölderlin, resume-se na meditação desconstrutivo-reconstrutiva sobre a objetividade técnica. Essa meditação consiste na retração da atualidade instaladora, na recordação da natureza tal como pensada pelos pré-socráticos e na antecipação, com os recursos da arte poética, de um mundo desvinculado de instalações técnicas.

A desconstrução praticada por Heidegger percorre, portanto, uma trajetória circular muito especial: ela sai do presente tecnicizado, volta à origem grega do primeiro começo do pensamento do ser e vai poeticamente para o outro começo desse mesmo pensamento.

A Suábia. Uma das regiões que Heidegger tentará habitar dessa maneira é a sua província natal, a Suábia. Os recursos virão de Johann Peter Hebel. Quem é Hebel? "Nós o saberemos", responde Heidegger, "se ouvirmos seus 'Poemas alemânicos". Esses poemas nasceram da "saudade da terra natal" e são escritos em alemânico, o dialeto materno de Hebel e de Heidegger. O dialeto é a fonte secreta do espírito de toda língua. Que espírito é esse? O das "inaparentes relações sustentadoras a Deus, ao mundo, aos seres humanos, a suas obras e às coisas". A poesia de Hebel é provinciana e, não obstante, nobre pois tem uma "alta origem": ela surge "daquilo que é o permanente em si e cuja força constante nunca seca". Foi com a ajuda desse "amigo íntimo" (o alemão diz: "amigo de dentro de casa") — poeta da terra natal e, por isso mesmo, poeta da região aberta entre o céu e a terra — que Heidegger reconstituiu, em vários textos, uma Suábia na qual ainda esperava poder sentir-se em casa. A Provença. A Provença deve ter entrado no horizonte de Heidegger através das cartas de Van Gogh que ele leu avidamente logo depois de sua primeira tradução para o alemão, na véspera da Primeira Guerra Mundial. Em 1958, Heidegger proferiu, em Aix-en-Provence, a palestra "Hegel e os gregos", cujo título bem poderia ter sido "Heidegger e os gregos". O lugar dessa palestra não é casual. Ao agradecer o convite da Faculdade de Filosofia de Aix, Heidegger expressou o seu amor pela Provença, cuja costa anuncia a proximidade da Grécia e onde ele encontrou o caminho de Paul Cézanne, o qual, do início ao fim, corresponderia, de uma certa maneira, ao seu próprio caminho de pensamento.

Essa declaração remete ao que deve ter sido um motivo adicional de interesse de Heidegger pelo Sul da França, rico em vestígios do mundo greco-romano: à carta de Hölderlin, de 1802, dirigida ao seu amigo Casimir Ülrich Böhlendorff, em que o poeta descreve o que experienciou durante a sua estada na região de Bordeaux, naquele mesmo ano. "Nas ruínas do espírito da Antigüidade", escreve Hölderlin, "tornei-me mais familiar com a essência própria dos gregos; cheguei a conhecer a sua natureza e a sua sabedoria, seus corpos, o modo como cresciam no seu clima e as regras pelas quais defendiam o seu gênio orgulhoso diante da força dos elementos."

Nos anos 1960, a convite do poeta René Char, Heidegger dá vários seminários em Le Thor — aldeia próxima de Mont Sainte-Victoire. Essa era a Provença de Heidegger: uma paisagem guardiā das ruínas gregas evocadas numa carta decisiva de Hölderlin, pintada por Van Gogh e por

Cézanne, cantada por Char, ainda habitada por camponeses de verdade e ponto de partida de uma possível viagem de retorno à Grécia. Foi esse lugar que propiciou a Heidegger a oportunidade de expor, com rara clareza e simplicidade, já no fim da vida e só para um grupo de amigos, as etapas principais do seu caminho de pensamento.

A Grécia. A terra em que se iluminou, inicialmente, a clareira do ser era, para Heidegger, a Grécia. Desde 1955 ele fazia planos de viajar para lá. Mas hesitava: a Grécia da sua época, dominada pela técnica, poderia vedar o resplandecer da Grécia dos antigos, de modo que a experiência inicial grega do ser não pudesse mais ser resgatada na paisagem de então. Ele estava também torturado pela dúvida de que o Arquipélago — onde está Delos, ilha de Apolo e de Ártemis, e Patmos, ilha do Evangelista João, morada dos deuses que fugiram, cantada por Hölderlin — e a *physis*, a natureza, pensada pelo próprio Heidegger a partir dos pré-socráticos, pudessem ser apenas obras de imaginação desenfreada.

Mesmo assim, Heidegger acabou fazendo várias viagens "poéticas" à Grécia, em 1962, 1964, 1966 e 1967, levando sempre consigo uma edição de bolso das poesias de Hölderlin. Escreveu relatos sobre a primeira e a última viagem sob o título significativo de "Estadas na Grécia". Em 1962, depois de ter visitado Olímpia, Heidegger se perguntou: "Foi-me dada a visão do que é próprio do mundo grego?" Sim e não, respondeu — as estátuas estavam lá, mas em um museu! Ele notou que "aquilo que era grego nelas permaneceu aguardado, adivinhado a partir do que foi dito

pelo antigos, adivinhado através das elegias e hinos de Hölderlin e pensado pelos próprios longos caminhos do pensamento".

Em Delos, contudo, aconteceu o que esperava: a viagem tornou-se estada, "o permanecer junto do que é a aletheia". Aletheia, a verdade, é ela mesma a "região do resguardo que desoculta", que garante "o surgimento, em si oculto, das montanhas e das ilhas, do céu e do mar, da vegetação e dos animais" e que "concede a estada ao homem, na qual pode aparecer também o ergon, formações e construções estabelecidas pelo trabalho humano". (Ver texto n.2.)

Quem lê essas linhas talvez não se livre da dúvida de saber se Heidegger realmente viu o que relatou ou apenas seguiu, mais uma vez, um roteiro de meditação prescrito por Hölderlin. Essa, pelo menos, foi a incerteza que tive quando, no seminário sobre Heráclito realizado no semestre de inverno de 1966-67, em Freiburg, Heidegger surpreendeu a todos que estávamos presentes com a observação: "Lembro-me de uma tarde durante a minha estada na Egina. De repente, percebi um único raio, ao qual nenhum outro se seguiu. Ocorreu-me o pensamento: Zeus."

Nos seus pensamentos, Heidegger procurou paisagens ainda mais distantes. O Oriente, o Japão e, em particular, a China foram os lugares que visitou dessa forma. Para o Japão o chamavam os seus alunos japoneses, as pinturas de Van Gogh e a poesia de Bashô. China era a terra onde se falou em Tao. Pensou também no Brasil, imaginando, nas cartas a Medard Boss — agora acessíveis na tradução brasileira de Seminários de Zollikon — que talvez exista lá um

"dizer que se retrai de toda informática" e umas "ilhas invisíveis", nas quais poderiam constituir-se, quem sabe, "células de resistência" à técnica.

O cemitério de Messkirch. A última paisagem terrestre habitada por Heidegger é o cemitério arborizado e silencioso de Messkirch. A morte é a proximidade segura da terra natal. Durante o serviço fúnebre — celebrado, de acordo com as especificações de Heidegger, por seu sobrinho, um padre católico — foram lidos fragmentos extraídos de poesias de Hölderlin. Também o enterro haveria de ser poético. O último fragmento pertence à parte central da terceira estrofe da ode "Pão e vinho". Nele, o poeta dirige-se ao "fogo divino", o elemento nativo dos gregos, com palavras que apontam para a última paisagem, o vazio:

Venha, pois, para que vejamos o aberto,/ Para que busquemos algo próprio, por longe que esteja./ Uma coisa mantém-se firme: que seja meio-dia ou caminhe-se/ já para a meia-noite, uma medida sempre existe,/ a todos comum, mas a cada um também uma própria é destinada,/ Cada um vai e chega lá onde pode.

A paisagem evocada é a do aberto, da verdade da presença, o lugar da manifestação originária do ser, o ponto extremo ao qual Heidegger foi capaz de levar o princípio de fenomenalidade de Husserl e a partir de onde — mostrarei isso a seguir — Heidegger esperava poder pensar a origem, isto é, o "Absoluto", sem mediação do conceito.

Um signo não interpretado. O túmulo de Heidegger está ao lado do de seus pais e do irmão Fritz, estes com a cruz na pedra tumular, o dele com a estrela de oito pontas. Em vão tentei conseguir dos meus amigos alemães entendidos em Heidegger uma interpretação. Fiquei, até o presente momento, com um verso de Hölderlin, caro a Heidegger, como a única resposta, que, pensando bem, não é resposta alguma: "Signos somos nós, carentes de interpretação."

Sabemos agora melhor quem era Heidegger? Sim e não. Sim, porque ele é quem viveu perguntando pelo ser — de si mesmo e do ente no seu todo. Heidegger é o perguntador pelo ser. E não, porque essa pergunta permaneceu polissêmica, pois Heidegger não deixou claro — visto que isso era impossível — pelo que exatamente buscava nessa pergunta.

#### Os escritos

Heidegger escreveu uma das obras mais volumosas da história da filosofia. Só uma pequena parte dela foi publicada durante a sua vida. Mesmo o seu livro mais famoso, Ser e tempo, é um fragmento nunca terminado, publicado em 1927 para satisfazer exigências curriculares e a de ser nomeado sucessor de Husserl em Freiburg. A celebridade foi imediata e as críticas igualmente contundentes. Vendo-se academicamente isolado, Heidegger buscou um aliado na maior figura da filosofia alemã, publicando, em 1929, Kant e o problema da metafísica. A tentativa revelou-se vã, pois o Kant de Heidegger convenceu poucos colegas.

No período nazista, além de cuidar de várias edições de Ser e tempo, Heidegger não publicou praticamente nada, tendo sofrido inclusive a censura do Partido. Ele só retorna às prateleiras da livrarias em 1950, com Holzwege [Atalhos], que contém textos elaborados no período entre 1939 e 1946. Seguem-se Ensaios e conferências (1954), de novo uma coleção de artigos, O princípio do fundamento (1957), que traz as preleções de 1955-1956 e A caminho da linguagem (1959), mais uma série de artigos.

O próprio Heidegger concebeu a edição completa das suas obras, a *Gesamtausgabe* (GA). O projeto dessa edição, levado adiante pela editora Klostermann, de Frankfurt, prevê a publicação de 102 volumes, dos quais aproximadamente dois terços já foram lançados.

As linhas editoriais foram estabelecidas pelo próprio Heidegger. Não se trata de edição histórico-crítica, mas de uma "edição de última mão", que deverá apresentar os textos tais como foram deixados pelo autor. A epígrafe da edição inteira, escrita por Heidegger poucos dias antes da sua morte: "Wege, nicht Werke" — "Caminhos, não obras", enfatiza o caráter não-sistemático, acontecencial e, por assim dizer, transicional do seu pensamento. Heidegger não desejava que os seus escritos fossem percebidos como recipientes de um dito fechado em si, mas como marcas que apontam um a-saber, como dicas de caminhos a seguir. É por isso que eles não devem ser vistos como obras, como resultados acabados de um ato de produção.

Do prefácio esboçado temos apenas alguns fragmentos. Um deles diz: "A edição completa deve mostrar, de

diferentes maneiras, um 'a caminho' no campo da colocação mutante da pergunta polissêmica pelo ser. Desta forma, essa edição deve incitar a retomar a pergunta, a ir questionando junto e, sobretudo, a fazê-lo de modo mais questionador. Isso significa perfazer o passo para trás; para trás diante da retenção; para trás em direção do dizer que nomeia ('para trás' como o caráter do caminho do pensamento, não no sentido histórico-temporal)." Palavras graves, cheias de múltiplas implicações. O que Heidegger almeja deixar aos seus leitores não é um sistema filosófico, um ponto de vista filosófico nem mesmo um problema filosófico.

O seu legado é antes um convite para entrarmos em um processo de problematização sem fim especificável, em um acontecer não gerado por nós — por nosso espanto diante do que há ou por nossas necessidades —, mas pela "retenção", por um retraimento que, no entanto, chama para ser dito. Esse dizer tem um caráter peculiar: ele não é progressivo, explorador, fonte de informações novas sobre algo que preexiste, mas sim regressivo, reminiscente, um retorno à nomeação inicial. Que nomeação é essa? A exercida pelos pré-socráticos: "Trata-se de despertar para o contencioso que está na pergunta pelo assunto do pensamento (pensamento no sentido da relação ao ser como presencialidade; Parmênides, Heráclito: noein, logos)."

Palavras enigmáticas, às quais tentarei dar um sentido a seguir. O ponto essencial é o caráter regressivo ou rememorativo do modo de pensar anunciado por Heidegger. À primeira vista, poder-se-ia entender que se trata de uma anamnese ou recordação do tipo platônico ou neoplatônico.

Essa interpretação não satisfaz, pois Heidegger não propõe, como Platão, que sejam recordadas as idéias já avistadas pelo intelecto e esquecidas na hora da nossa chegada ao mundo material, e sim o restabelecimento de uma relação com o ser como presencialidade, experienciada inicialmente pelos pré-socráticos e, em seguida, encoberta pela história da metafísica ocidental.

Um outro fragmento do prefácio esboçado traz um apontamento esclarecedor sobre o campo e a direção do movimento regressivo heideggeriano: "Do esforço reunido na edição permanece, por sua vez, apenas um fraco eco do início que se retrai para sempre mais longe: a contenção da aletheia que se resguarda. De um certo modo, ela salta aos olhos, sendo permanentemente experienciada; o que lhe é próprio permanece, entretanto, [já] no início [grego] necessariamente impensado, situação que impõe a todo pensamento posterior uma reserva peculiar. Seria uma cegueira querer transformar o que inicialmente foi testemunhado em algo conhecido." Aletheia, termo grego comumente traduzido por "verdade", é interpretado por Heidegger como desocultamento. Portanto, não como uma propriedade de iuízos, mas como um acontecer contrariando um outro acontecer: o do ocultamento. Essa contrariedade não deve ser pensada dialeticamente, como uma oposição conceitual, mas acontecencialmente ou transicionalmente, como um ir e vir que deixa saber, mas que não se sabe ele próprio, que permaneceu desconhecido até mesmo aos pré-socráticos e que pede ainda para ser pensado.

Se o ocultamento ou o retraimento permaneceu impensado até mesmo no início, na Grécia, o passo para trás não pode parar nos pré-socráticos. A regressão exigida pela pergunta sobre o ser não poderá ter, portanto, o sentido de retorno conservador aos gregos. A tarefa da problematização do ser não poderá ser atendida por um pensamento mais grego que o dos próprios gregos e sim por uma exposição mais inicial, ainda por acontecer, ao que nos faz pensar. A regressão heideggeriana que se segue à sua egressão do mundo de hoje e que prepara uma progressão, faz parte de um movimento que não pode ser exemplificado onticamente em termos de eventos objetificados. Heidegger é tudo, salvo um revolucionário conservador, como os seus críticos sociologizantes de Frankfurt quiseram nos fazer entender.

Caminhos, não obras: o plural é significativo. Não se trata do Caminho. Heidegger era leitor de Lao Tse. Em plena crise de 1945-46, ele tentou traduzir partes de *Tao Te King*. Ele sabia, portanto, que o pensamento não poderia pretender dizer a verdade. O conceito hegeliano de obra que diz, mais precisamente, que constrói o Absoluto, há de ser desconstruído. Nem por isso Heidegger se compraz num dizer rapsódico e meramente fragmentar, como se fosse um pósmoderno. Ele constantemente busca fincar pé numa região que possa destinar ao homem a medida para ser ele mesmo e poder agir, embora sem nenhum critério de êxito. Heidegger viveu perfazendo o caminho da pergunta pelo ser, de acordo com a medida que lhe teria sido destinada do Alto.

A edição completa é dividida em quatro seções:

- I. Textos publicados 1910-1976 (GA 1-16);
- II. Preleções 1919-1944 (GA 17-63), dividida em três subseções:
  - 1) Preleções de Marburgo 1923-1928,
  - 2) Preleções de Freiburg 1928-1944,
  - 3) Primeiras preleções de Freiburg 1919-1923;
- III. Tratados não publicados, conferências e pensamentos (GA 64-81);
  - IV. Apontamentos e esboços (GA 82-102).

Esses volumes, editados na grande maioria postumamente, forçam a que se repense toda a obra de Heidegger, tarefa inacabada e que deverá ocupar várias gerações de pesquisadores. Heidegger não pode mais ser lido — esse é talvez o resultado mais importante da edição completa — a partir de Ser e tempo. Esse livro, durante muito tempo tomado como a insuperável obra-mestra de Heidegger, à qual todo o seu pensamento tinha de ser permanentemente remetido, deixou de ser o ponto de referência privilegiado. Mesmo porque ficaram patentes os limites da formulação da questão do ser em termos da teoria nela exposta: a analítica existencial. Ser e tempo tornou-se apenas uma etapa, sem dúvida importante, de um pensamento que, por conter uma "errância" constitutiva, sabe não poder fugir da inverdade.

Entre os "Textos publicados", cabe dar destaque especial à reedição das primeiras obras de Heidegger, em particular, da sua livre-docência. A doutrina das categorias e do significado de Duns Scotus (primeira edição em 1916) contém indicações preciosas sobre o modo como Heideg-

ger compreendia o problema central da visão do mundo da Idade Média: a relação do homem com o Absoluto — constitutiva, segundo ele, da facticidade da vida tal como experienciada por um cristão — e como avaliava o poder crítico da mística medieval sobre a formulação escolástica desse problema, baseada na linguagem emprestada à ontologia aristotélica, de caráter essencialmente objetificante.

Heidegger deixa claro que o problema da relação com o Absoluto é inseparável da pergunta pelo que caracteriza a vida tal como ela é vivida facticamente, insistindo que essa relação não pode nem deve ser objetificada em termos de uma ontologia da coisa, isto é, de uma ontologia do tipo aristotélico. Ao mesmo tempo, ele afirma a necessidade de o exame contemporâneo dessa problemática passar pelo debate com a concepção hegeliana do Espírito vivo. Embora seja também permeada de metafísica objetificante, essa concepção tematiza, de maneira paradigmática, algo essencial: a historicidade da vida humana. (Ver texto n.3.)

As "Preleções de Marburgo" são fundamentais para a compreensão da elaboração da analítica existencial de Ser e tempo, em particular no que se refere à formulação dos diferentes sentidos do ser dos entes — a instrumentalidade (das coisas de uso), a presentidade (dos objetos tematizados na representação objetificante) e a existencialidade (dos seres humanos) — e à descrição dos fenômenos de mundanidade e de temporalidade.

Nas "Preleções de Freiburg", Heidegger inicia a desconstrução da metafísica, anunciada em Ser e tempo. Ele visa, no essencial, combater a objetificação da facticidade da vida humana pelos sistemas de categorias elaborados pela metafísica ocidental voltando-se, primariamente, para o ser dos entes não-vivos tais como objetos matemáticos e materiais. Ao mesmo tempo, sob o impacto da constatação — mediatizada por Ernst Jünger, no começo dos anos 1930 — do poder da técnica sobre a vida atual, Heidegger faz uma descoberta decisiva para o resto da sua obra: a de uma facticidade específica do mundo da técnica, que consiste na objetificação da vida e do ente no seu todo na forma de instalação técnica.

Essa descoberta levou Heidegger à conclusão de que é impossível desconstruir o ser do ente tecnicizado recorrendo aos meios da analítica existencial de Ser e tempo, isto é, pela sua redução a um projeto humano. Vários cursos de Freiburg, realizados depois de 1936 expõem a sua convicção de que a tarefa da destruição da metafísica, que se tornou técnica, exige o retorno à natureza dos pré-socráticos e à meditação sobre a topologia poética de Hölderlin (rios suábios, o arquipélago do mar Egeu, o mundo constituído pela abertura entre a terra e o céu, os mortais e os divinos).

Nas "Primeiras preleções de Freiburg", constam os cursos com os quais Heidegger começou a sua carreira e que apresentam, portanto, interesse especial para o estudo da origem e da formulação inicial da pergunta pelo ser. Neles, Heidegger continua desenvolvendo a pergunta pela estrutura categorial da facticidade da vida humana, levantada na

sua tese de livre-docência, e chega a formular essa estrutura em termos de uma ontologia da facticidade, expressão que figura no título do seu último curso de Freiburg, no verão de 1923, antes da ida a Marburgo.

Entre os "Tratados", destaca-se Os conceitos fundamentais da metafísica — mundo, finitude, solidão, volume que contém as preleções do semestre de inverno de 1929-30, nas quais Heidegger amplia o conceito de mundo de Ser e tempo a fim de poder dar sentido não-metafísico ao fenômeno da animalidade e ao ser dos seres vivos em geral, assuntos não abordados em 1927.

Um outro tratado decisivo é o intitulado Contribuições à filosofia (Da apropriação), escrito entre 1936 e 1938, considerado, por muitos, como a sua segunda maior obra depois de Ser e tempo. Nele, Heidegger se encaminha na direção de um espaço de manifestação que não é mais o Dasein no homem, mas a verdade ou a clareira do ser ele próprio, da qual os entes possam emergir de tal modo que não sejam mais objetificáveis, nem metafísica, nem científica nem tecnicamente — dando continuidade, portanto, à sua cruzada contra a objetificação, embora por meios essencialmente distintos da ontologia da facticidade de Ser e tempo, tirados da meditação sobre a natureza, tal como pensada pelos pré-socráticos, e sobre a topologia de Hölderlin mencionada anteriormente.

Quanto à literatura secundária sobre Heidegger, é imensa. Algumas informações sobre ela serão dadas a seguir, no capítulo em que tratarei das influências que Heidegger exerceu no pensamento contemporâneo.

#### Os caminhos do pensamento

Dos múltiplos sentidos do ente em Aristóteles ao problema do sentido do ser da vida fáctica (1907-1915). Como se originou a questão do ser de Heidegger e como ela tomou a figura de um caminho circular que lhe é próprio? No ano 1907, Heidegger recebeu de presente de Conrad Gröber o livro Sobre o múltiplo sentido do ente em Aristóteles (1862), de Franz Brentano. Nesse momento emergiu, diz Heidegger, "de maneira obscura, hesitante e desamparada, a pergunta pelo simples do múltiplo no ser", a mesma que "permaneceu, passando por muitas viravoltas, enganos e perplexidades, o motivo constante para o tratado Ser e tempo, que apareceu duas décadas depois".

Em um primeiro momento, em torno de 1911, ao tratar dessa questão, Heidegger orientava-se pelas *Investigações lógicas* de Husserl, publicadas em 1900-01, além de se dedicar, paralelamente, ao estudo da matemática e da física. Em Husserl, ele encontrou o princípio de fenomenalidade, apoiado sobre o conceito de intuição categorial, de um modo de ver que, diferentemente do ver sensível, seria capaz de nos dar, não as coisas elas mesmas, mas as características essenciais das coisas, em particular a sua substancialidade. Esse princípio foi operacionalizado pelo famoso lema "De volta às coisas elas mesmas", que passou a ter dois significados: (1) de volta às coisas dadas na intuição sensível e (2) de volta à estrutura essencial das coisas, dada na intuição categorial; teses que, para Heidegger, casavam bem com a concepção de Aristóteles de que os nossos sentidos e o nosso

intelecto não erram quando se dirigem para o que lhes é próprio. (Ver textos n.4 e 5.)

Em 1913, logo depois de defender a sua tese de doutorado, Heidegger volta-se para o estudo das origens medievais da teologia protestante e do idealismo alemão. Chega à conclusão de que na teoria das categorias de Duns Scotus encontrava-se uma das chaves para a discussão da relação entre a escolástica medieval, de inspiração aristotélica, e a mística medieval, de linhagem neoplatônica e agostiniana, fonte da teologia de Lutero e dos problemas centrais da filosofia kantiana e do idealismo alemão — todos eles, segundo Heidegger, de natureza teológico-cristã.

O seu ponto de partida era a constatação de que, segundo Duns Scotus, existem diferentes regiões de realidade ou de objetidade e que, em cada uma dessas regiões, as categorias têm sentidos diferentes. Os objetos da física, por exemplo, constituem um domínio de realidade distinto do domínio dos atos psíquicos: os primeiros são mortos e, por isso mesmo, matematizáveis, enquanto os segundos são momentos do espírito humano abertos para Deus e, por conseguinte, exigem, a fim de serem compreendidos, a elaboração de conceitos capazes de captar de maneira viva a orientação do ser humano para Deus vivo.

É nesse contexto que Heidegger reconhece a necessidade de um debate com Hegel sobre o quadro de conceitos aptos para pensar o Espírito vivo, a começar pelas teses hegelianas expostas em A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling (1801). Essa obra permanecerá uma das principais fontes de discussão de Heidegger com Hegel, tendo sido usada, por exemplo, nos seminários de Le Thor para explicitar a diferença entre a filosofia que reconhece a finitude do ser e a que parte do pressuposto do espírito absoluto.

Graças ao estudo de Fichte, Hegel e Dilthey, Heidegger perdeu a sua aversão pela história, nutrida de predileção inicial pela matemática. Ele reconheceu "que a filosofia não deve orientar-se unilateralmente nem pela matemática ou ciências naturais nem pela história, e que esta última, enquanto história do Espírito, pode frutificar decisivamente o trabalho dos filósofos". A pesquisa fenomenológica precisava ser aplicada também ao domínio das ciências históricas.

Em 1911, Husserl publicou na revista *Logos* um artigo virulento contra o historicismo, em particular, contra Dilthey. Embora freqüentasse os seminários privados e cursos públicos de Husserl, Heidegger já tomara uma decisão a favor de Dilthey, considerando a fenomenologia husserliana cega para a historicidade.

Mas a razão decisiva que afastou Heidegger do seu mestre foi outra: a constatação de que a facticidade da vida humana, experienciada de modo paradigmático no cristianismo primitivo, na mística medieval e por poetas tais como Hölderlin, Rilke e Trakl, não podia ser vista pela intuição categorial tal como concebida por Husserl; o pensamento de Husserl, tal como o de Aristóteles, da escolástica e da metafísica ocidental no seu todo, era objetificador. Heidegger extraiu daí uma importante conseqüência metodológica: a intuição categorial, pensada por Husserl como um modo de visão, precisava ser reinterpretada como com-

preensão categorial, a qual, por sua vez, havia de ser explicitada como projeto vivo da vida a viver, como êxtase, posição que, para Husserl, era sinônimo de não-cientificidade. (Ver texto n.6.)

A caminho de uma ontologia da facticidade (1919-23). O combate que Heidegger decidiu travar contra a objetificação tomou contornos claros nas preleções do seu primeiro período em Freiburg, de 1919 a 1923. O tema central desses cursos é o sentido do ser da vida realmente vivida pelos seres humanos. Esse sentido é a facticidade. A vida fáctica é caracterizada por um traço fundamental: a questionabilidade; as questões dizendo respeito a quê, de onde e para onde, isto é, à finitude temporal insuperável do ser humano. Daí a preocupação para com a própria segurança. Dessa preocupação surge a tendência de asseguramento, que, na vida cotidiana, se manifesta em diferentes formas de queda no mundo, descritas, de maneira paradigmática, em *Confissões* de Agostinho, em particular na análise das tentationes.

Os caminhos filosóficos — ontológicos — de asseguramento são três: o platônico, que diz que o ser temporal deve ser visto e ordenado à luz do ser supratemporal; o cético, segundo o qual todo asseguramento é relativo a uma cultura de caráter histórico (Spengler); e o dialético, que é o compromisso entre dois primeiros, e diz que estamos sempre numa história, mas que esta é organizada pelas idéias, em virtude da dialética histórica (Hegel). Todas as formas de asseguramento, tanto fácticas (tentações) quanto filosóficas (teorias e sistemas filosóficos) são apenas meios

de tranquilização, calmantes que encobrem a questionabilidade não-eliminável da vida tal como ela é realmente experienciada.

A experiência humana dá-se no mundo do si-mesmo (pessoal), o mundo compartilhado (família etc.) e o mundo ambiente (natureza e o social). Embora aconteça nesses três espaços, a vida humana é centrada no mundo do si-mesmo, no qual é experienciada a origem, isto é, diz Heidegger, o Absoluto. O si-mesmo, que vive no mundo do si-mesmo, não é nenhum ponto fixo, nenhuma substância, mas pura espontaneidade, que produz criativamente as formas originais da vida, que se interpreta e se entende a si mesma (por exemplo, em autobiografias, tais como as *Confissões* de Agostinho) e que só pode ser entendida por outros que participam e acompanham. A tarefa da filosofia não é a objetificação teórica da espontaneidade criativa, mas de sua ativação, isto é, a facilitação do retorno criativo do si-mesmo à origem.

A analítica existencial de Ser e tempo (1927). Em Ser e tempo, a facticidade da vida é tematizada como objeto de estudo da ontologia fundamental. O que no período inicial de Freiburg era puro jato, acabou posto no leito de uma disciplina filosoficamente bem comportada. O ser do homem, o Dasein, tem a estrutura ontológica de um ser-nomundo, cujos elementos fundamentais são três: identidade pessoal, mundo e habitar o mundo. Os modos mais primitivos de habitar o mundo são a ocupação com as coisas e a solicitude para com os outros. A tematização científica e a

conseqüente objetificação das estruturas do *Dasein* são modos derivados de ser-no-mundo, podendo, por isso mesmo, ser modificados pelo *Dasein* individual em posse do seu poder-ser originário. Esse poder não se limita apenas às possibilidades mundanas de ocupação e de solicitude. O ente estruturado como Dasein pode até morrer, isto é, não-mais-estar-no-mundo e, nesse sentido, transcender o mundo. Enquanto ser-para-a-morte, o ser humano é um transcendente, desde sempre em movimento de ir além do mundo e de si mesmo enquanto ente mundano.

O último sentido ou horizonte do movimento de transcendência é o tempo, finito e circular, específico do existir humano enquanto antecipação resoluta da morte, radicalmente distinto, portanto, do tempo infinito e linear que caracteriza o sentido do ser de coisas materiais. É nesse poder temporalizar-se como transcendência que se fundamenta — segundo as esperanças acalentadas por Heidegger nessa fase — a possibilidade de uma radical desobjetificação do ser humano, isto é, de "destruição" de projetos metafísicos e científicos que tornam o homem mero objeto, ente intramundano tal como qualquer outra coisa material da natureza. No sentido estrito, a desobjetificação é um movimento que cada ser humano pode perfazer individualmente, antecipando resolutamente o seu próprio poder-nãomais-ser-no-mundo e, em virtude disso, não-mais-ser-obietificado.

A analítica da estrutura do ser do homem permitiu a Heidegger não só construir uma ontologia não-objetificante, mas também antever a elaboração de uma ciência do homem igualmente não-objetificante, uma antropologia científica, tanto normal quanto patológica, que pudesse servir de quadro paradigmático para as ciências humanas em geral — antevisão apenas esboçada em Ser e tempo e explicitada, embora não plenamente desenvolvida, em Seminários de Zollikon.

Note-se que, em Ser e tempo, Heidegger deixa de lado as suas análises de 1919 sobre o mundo do si-mesmo fundadas no fenômeno de vida fáctica revelado na experiência do cristianismo primitivo, e inicia a descrição do ser-nomundo diretamente pelo mundo-ambiente e do mundocom-outros, valendo-se da análise aristotélica da vida prática guiada pela fronesis, sabedoria prática. Uma das consequências desse procedimento foi o obscurecimento dos verdadeiros motivos do pensamento heideggeriano, que são teológico-experienciais, extraídos do mundo do si-mesmo. e que consistem na recusa obstinada da objetificação (coisificação) de quem é absolutamente espontâneo, isto é, "filho de Deus vivo". Foi isso que levou muitos comentadores a ler o primeiro Heidegger principalmente a partir de Aristóteles e a esquecer, como referências, autores muitos mais importantes no que diz respeito à origem e à estrutura interna da pergunta heideggeriana pelo ser: Paulo de Tarso, Agostinho e, além deles, Eckhart, Lutero e Hegel. (Ver texto n.7.)

A descoberta da facticidade técnica (1930-1932). O cotidiano analisado em *Ser e tempo* é o do uso de objetos, cujo modelo é o trabalho artesanal. Não há nenhuma menção ao trabalho industrial, no sentido moderno, tal como explicitado, por exemplo, por Marx. A partir de 1930, esse panorama muda e Heidegger começa a perceber que o cotidiano da nossa época é dominado pela técnica, do modo descrito por Ernst Jünger no artigo "A mobilização total", de 1930, e em *Der Arbeiter* [O trabalhador], publicado em 1932, no horizonte da metafísica nietzschiana da vontade de poder. (Ver texto n.8.)

Depois de ler Jünger, Heidegger passa a ver o que há na época de hoje a partir da realidade da vontade. De que realidade se trata? Da realidade que consiste na mobilização total do ente no seu todo, decorrente de um processo cujo expoente não é o artesão, mas a figura do trabalhador. O trabalho, agora, é o nome para o ser. De onde se determina a essência do trabalho? Da técnica: "a técnica é o modo como a figura do trabalhador mobiliza o mundo". Na época atual, o trabalho alcança status metafísico de objetificação incondicional "de tudo o que está presente e que se essencia como vontade, mais precisamente, como vontade de vontade".

Os perigos da técnica. A objetificação técnica do ente no seu todo, fundada na vontade de poder, é fonte de perigos. Um deles é a fabricação dos humanos. "Às vezes parece", diz Heidegger no seu comentário sobre a *Física* de Aristóteles, de 1939, "que a humanidade da época moderna se apressa em atingir o seguinte objetivo: que o homem se produza tecnicamente a si mesmo." Caso se consiga tal coisa, o homem terá feito voar pelos ares a si mesmo, isto é, a sua essência como subjetividade; com isso, o que é simplesmen-

te sem sentido passará a valer como o único sentido, e a manutenção dessa validade aparecerá como a dominação humana sobre o globo terrestre. Dessa forma, a subjetividade não será ultrapassada, mas apenas tranquilizada no eterno progresso, numa constância à moda chinesa.

O tema da fabricação de humanos ressurge no fragmento XXVI de "Ultrapassamento da metafísica", dos anos 1940. "Visto que o ser humano é a matéria-prima mais importante, pode-se contar", diz Heidegger, "com que, um dia, com base em pesquisa química contemporânea, serão construídas fábricas para a criação artificial do homem como matéria-prima." As pesquisas do químico Richard Kuhn, contemplado pelo Prêmio Goethe da Cidade de Frankfurt, em 1949, já abrem a possibilidade de conduzir a criação dos seres vivos, de sexo masculino e feminino, de maneira planejada, segundo a demanda.

O homem é "a matéria prima-mais importante", explica Heidegger, no sentido de "ser o sujeito de todo o consumo". Isso significa que ele deixa que a sua vontade seja "completamente envolvida nesse processo, tornando-se, ao mesmo tempo, objeto do abandono do ser". A materialidade da matéria-prima humana não está, portanto, na sua fisicalidade, mas no fato de o homem só ser si mesmo não sendo mais do que algo meramente presente e disponível, no e para o consumo. Esse modo de o ser humano ser objetificado pode sim ser fabricado artificialmente, por meios tecnicamente disponíveis.

Cabe perguntar se alguém produzido dessa maneira de fato nasceu e se ele, existindo desse modo, poderá um dia

morrer. Na medida em que a resposta a essa pergunta tende a ser negativa, a essência do homem fica ameaçada de falta de sentido. Os perigos da técnica são extremos: eles não dizem respeito aos indivíduos ou grupos, mas, insiste Heidegger, à própria humanidade do ser humano — à sua condição de ser transcendente.

A crise: os problemas da origem e do ultrapassamento da técnica. É nesse contexto que Heidegger se coloca duas perguntas que guiarão, desde então, a maior parte do futuro esforço do seu pensamento: (1) qual é a origem da metafísica da vontade de poder da qual decorrem os perigos extremos da técnica e (2) como é possível ultrapassar essa figura da verdade do ser?

A resposta do Heidegger de Ser e tempo à primeira pergunta só pode ser a seguinte: a vontade de poder, como sentido do ser, resulta de um projeto, isto é, de um acontecer do Dasein, individual ou coletivo. Em meados dos anos 1930, Heidegger chega, por diversos caminhos, à conclusão inesperada: o poder da vontade de poder ultrapassa todos os poderes do Dasein. Em outras palavras, ele constata o fracasso da tentativa de desconstruir o sentido do ser que prevalece na atualidade por meio da ontologia fundamental, exposta em Ser e tempo, constatação que o obriga a procurar outros horizontes para essa pergunta.

Essa crise culminou, em 1936, na virada decisiva do seu pensamento, isto é, o abandono da formulação existencial-ontológica da pergunta pelo ser e a sua substituição pela formulação acontecencial-ontológica: acontecencial, visto



que repousa sobre considerações relativas a modificações do sentido do ser ao longo do acontecer do ser depositado nas obras de grandes filósofos do Ocidente; ontológica, porque diz respeito ao ser. (Ver texto n.9.)

Nessa segunda fase do seu pensamento, a resposta à pergunta pela origem diz: a vontade de poder é o ponto terminal de uma acontecência não do Dasein no homem, mas do próprio ser, que consiste no auto-ocultamento progressivo do ser inicialmente desocultado aos pré-socráticos, ou seja, num retraimento que constitui a história da metafísica ocidental, de Platão e Aristóteles a Nietzsche. "Com efeito", pergunta Heidegger, "o que há de mais claro que a conexão interna entre os conceitos aristotélicos de essência, de forma e de matéria e a história da filosofia ocidental que termina em Nietzsche?" Onde é que a distinção quase incontornável entre a forma e o conteúdo, onipresente no pensamento ocidental, tem a sua raiz senão na interpretação técnica do ente e da essência? Aristóteles, o pensador a quem Heidegger deve em parte o seu conceito de fenômeno é, ao mesmo tempo, aquele cuja obra está na origem de um acontecer que consiste no obscurecimento progressivo e como que inevitável da fenomenalidade dos entes.

Ultrapassamento da técnica pelo Dasein acontecencial coletivo. No início dos anos 30, enquanto ainda acreditava que a técnica era um projeto do Dasein, Heidegger compartilha com Jünger a confiança de que o povo alemão poderá ultrapassar a técnica, isto é, interromper e reverter o esquecimento do ser. Os povos "históricos", ou melhor, "acontecenciais" teriam condições de modificar os projetos do ser determinantes em cada época, ao decidirem resolutamente o seu próprio fundamento, isto é, o seu sentido do ser do ente no seu todo. Tal decisão só se realiza na forma de uma obra: um Estado, uma cultura, uma filosofia.

Não há obra sem algo previamente doado, a que ela se opõe intimamente. O doado aos gregos — aqui Heidegger recorre a Hölderlin — "era a proximidade excitante do fogo". O que deles era exigido era "a domação desse indomado na luta pela obra, o enquadramento, o pôr-a-permanecer. O que foi doado aos alemães, pelo contrário, é o poder de enquadramento, a preparação e o planejamento das áreas e dos referenciais, a ordenação até a organização". O exigido dos alemães é serem atingidos pelo ser, isto é, pelo fogo que era o doado aos gregos.

Aqui temos uma das fontes, talvez a decisiva, da esperança de Heidegger de que o povo alemão estaria sendo exigido, pelo ser, de se responsabilizar pela libertação do planejamento técnico do ente no seu todo e de se decidir por novos fundamentos. Até o verão de 1936, aproximadamente, Heidegger permaneceu nessa figura de pensamento, parcialmente inspirada em Hölderlin. De uma forma ou de outra, ela é responsável pelo seu desastroso, embora curto e logo reconsiderado, engajamento político. A partir dessa data, depois de ter renunciado ao poder-ser do Dasein humano individual sobre o sentido do ser, Heidegger aprendeu a renunciar também ao poder das coletividades de decidir sobre os fundamentos. Ele render-se-á à evidência

de que o poder da técnica não admite ser desafiado por nenhuma instância humana.

O ultrapassamento da técnica pelo retorno pensante à origem. Abandonada a concepção de que a técnica é um projeto do Dasein e que, portanto, poderia ser desconstruída pelos poderes do Dasein, individual ou coletivo, Heidegger resignou-se à idéia de que, tal como o esquecimento do ser, o ultrapassamento desse esquecimento acontecerá como uma destinação do ser. Sendo assim, a tarefa do filósofo não pode mais ser definida por um ativismo em prol da rememoração do ser, só podendo ser entendida como preparação para o outro começo do desocultamento do ser.

Para tanto, ele usará a estratégia de dar um passo para trás a fim de poder dar um salto à frente. Conforme vimos. o movimento regressivo é apresentado por Heidegger como o distintivo do seu pensamento. Permanecendo fiel ao princípio de fenomenalidade do ser, Heidegger sustentará que o que permite ultrapassar a técnica é a consideração da essência da técnica, que se dá pelo retorno à sua origem. Por isso, ao mesmo tempo em que trabalha a história da metafísica ocidental, de Platão a Nietzsche, com o intuito de mostrar como se chegou à concepção nietzschiana do ente como centro de vontade de poder — vontade que instala as condições de ser de si mesmo e de todos os outros entes -, Heidegger ensaia o regresso rememorativo aos pré-socráticos para os quais o ente é algo que nasce, devendo o seu nascimento a algo diferente dele mesmo, e que não é um conjunto de condições instaláveis. O primeiro curso sobre

os pré-socráticos (tratando de Anaximandro e Parmênides) é de 1932, seguido dos cursos decisivos de 1942-1943 (sobre Parmênides) e 1943 (sobre Heráclito).

O retorno aos pré-socráticos permite a Heidegger recuperar um espaço de manifestação do ente no seu todo, que posteriormente teria sido encoberto pela objetificação do ente pelo uso do aparelho conceitual da metafísica, que seria o originário: a physis, a natureza. Aqui, as atividades humanas são suportadas e guiadas por um princípio de unidade em cada um de nós, o qual, por sua vez, repousa num único Logos, que junta e reúne os entes de modo a possibilitar que se manifestem eles mesmos, individualmente, a partir de si mesmos, mas num único mundo. Em particular, o Logos é a região na qual e a partir da qual o homem se constitui como um si-mesmo e recebe as suas próprias possibilidades de ser e de deixar ser, produzindo obras. É também nessa região que acontece o que se chama história da humanidade ocidental, cujo eixo central é a acontecência do esquecimento do Logos e, por conseguinte, da fenomenalidade do ente e do ser do ente.

Um traço essencial dessa região é o de ela não ser humana. O que possibilita ao homem ser homem não é nem Deus, nem um outro ser humano, mas o relacionamento com algo além-homem, de que recebe a sua destinação. Retornando a Heráclito, Heidegger afasta-se tanto da tese judaico-cristã, que foi o seu ponto de partida — a de que a raiz do homem é Deus —, como da de Marx, inspirada em Feuerbach — de que a raiz do homem é o homem, e não Deus.

A razão principal pela qual Heidegger agora recusa o Deus cristão é a de ele ser um fabricante. Pela mesma razão, ele rejeita o humanismo de Marx, visto que este permite afirmar que o ser humano é um produto do trabalho humano, e declara: "O ser humano é uma fábrica. Ele se faz a si mesmo, tal como ele faz os seus sapatos." A posição de Marx, entende Heidegger, é a forma radical do esquecimento do que é próprio do existir humano.

Ultrapassamento anunciado na palavra de Hölderlin. Se no seu passo para trás Heidegger valeu-se dos pré-socráticos, ao dar seu salto para frente, ele se apoiou num verso enigmático de Hölderlin: "Onde há perigo/ lá cresce também o que salva." O que salva da objetificação será de novo um espaço, a quadrindade: o meio entre a terra e o céu, os mortais e os imortais cantado por Hölderlin.

Uma das formulações mais apuradas da quadrindade, espaço de manifestação do ente alternativo ao da técnica, encontra-se num texto escrito em 1944-45, intitulado Conversa a três num caminho do campo. Quem visa ultrapassar o mundo da técnica deve livrar-se por completo não só das figuras do pensamento causal, naturalista, mas também de modos de pensar transcendental-horizontais, isto é, do conceito de condição de possibilidade. O pensamento pós-metafísico não deve ser nem ôntico (factual, científico) nem ontológico (filosófico). Portanto, até mesmo o modo de pensar exemplificado por Ser e tempo deve ser ultrapassado.

A tarefa do pensamento fica definida pela relação à região, que não é coisa alguma, mas de onde, entretanto,

emergem todas as coisas. Essa relação não é a de um sujeito representante ou desejante com um objeto, ela consiste, antes, na entrega ao aberto sem nome. Os entes deixados ser nessa entrega não são objetos e sim "coisas": uma jarra, uma fivela, uma ponte, uma torre, um sino. Heidegger dissera que Husserl salvou a constantidade dos objetos; dele podemos dizer que tentou salvar a possibilidade de as coisas serem coisas. (Ver texto n.10.)

A renúncia à subjetividade cartesiana, levada às últimas consequências, dá à região o caráter de contrea, do que vem de encontro e, assim, nos põe a caminho. O caminho é o modo como a contrea nos concerne e, dessa forma, nos move, dirá Heidegger no seu artigo "A essência da linguagem" (1957-58). O pensador pós-metafísico é um caminhante na clareira do ser. Heidegger não usa a palavra "caminho" como metáfora. Numa ousadia a mais, ele sugere que o termo mais adequado para dizer o que ele tem em vista é Tao, de Lao Tse. Por quê? Porque, talvez, a palavra "Tao" diga "o segredo de todos os segredos do dizer pensante". Que segredo é esse? Aquele que impede para todo o sempre toda e qualquer objetificação. É esse o segredo que estaria guardado na contrea e nas moradas pessoais construídas e habitadas poeticamente por Heidegger, tais como Suábia, Provença ou Grécia.

O traçado do caminho do pensamento. O pensamento de Heidegger é uma tentativa de dar conta da pergunta pelo ser, movida por um único pathos: a desobjetificação do ente no seu todo, a começar pelo existir humano. Na tarefa de

desobjetificar está embutida a de desconstruir a metafísica e seus subprodutos, a técnica e a ciência modernas, isto é, a incumbência de mostrar que o saber metafísico, científico e tecnológico são derivados, secundários e, além disso, encobridores do fenômeno originário do ser ou da presença.

A pergunta-guia de Heidegger recebeu duas formulações diferentes e foi respondida de duas maneiras diferentes. Na primeira formulação, pergunta-se pelo sentido ou horizonte unificador do ser dos entes que pertencem a distintas regiões coexistentes e possuem distintas características ontológicas, expressas por diferentes sistemas de categorias. A resposta de Heidegger diz que essa unidade é assegurada pela derivação, por encobrimento e afastamento de todos os sistemas categoriais a partir de um sistema inicial e exemplar: aquele que caracteriza a existencialidade humana, realizada e vivida como um ser-no-mundo, mundo que é um ambiente compartilhado.

Na segunda formulação, pergunta-se pela verdade ou clareira unificadora do ser na época da técnica e de todas as outras épocas. A resposta consiste em dizer que a técnica é a última de uma série de "estampas" do ser, destinadas ao homem ao longo da acontecência do ser, uma peculiaridade característica do mundo ocidental, na qual e durante a qual a verdade do ser se modifica a ponto de o ser passar a ser esquecido pelo homem.

Nos dois casos, o problema da unidade do múltiplo no ser — segundo a formulação da pergunta pelo ser, de 1915 — implica a diferenciação do ser de si mesmo, um processo de manifestação que se esconde e que, por isso mesmo, nunca pode ser trazido para o conceito, nem ao menos devidamente verbalizado, permanecendo essencialmente questionável.

Até o fim do seu caminho, Heidegger insistirá na tese de que a questionabilidade da acontecência do ser define o homem. Entretanto, o modo atual de ser do ente no seu todo — a armação ou a instalação — torna sem sentido essa questionabilidade. A recuperação do sentido da pergunta pelo ser torna-se, assim, uma questão da sobrevivência do homem como homem. Sem poder ser iniciada pelos humanos — ela é o seu destino, a interpelação que lhes é lançada — essa pergunta pode, contudo, ser mantida viva por eles. Para tanto, é preciso retornar ao sentido originário do ser, anterior ao ocultamento que aconteceu na história da metafísica e conduziu à objetificação perseguidora dos dias de hoje; é, preciso, além disso, preparar, ouvindo e meditando sobre a palavra do poeta Hölderlin, a chegada de um novo horizonte, a quadrindade, em que o ente no seu todo, como tal, manifestar-se-ia numa outra verdade, num modo de presença que excluiria toda e qualquer possibilidade de coisificação.

Uma circularidade peculiar. De acordo com o exposto e levando em conta os fragmentos que Heidegger deixou do prefácio para a edição completa, comentados anteriormente, o seu pensamento percorreu um caminho de afastamento de tudo o que há nos dias de hoje e de retorno à origem do pensamento ocidental, na espera de um outro início a partir dessa mesma origem. Essa figura circular de pensa-

mento, regressivo-progressiva (na linguagem do primeiro Heidegger: desconstrutivo-reconstrutiva) não é comum na história da filosofia ocidental. O regresso neoplatônico ao Uno não é completado por um outro início. O andamento típico da modernidade é progressivo, visando superar o presente e o passado.

Talvez a melhor maneira de caracterizar o caminho de Heidegger seja dizer, como ele mesmo sugere, que é o oposto do de Hegel, o qual consiste na construção progressiva do Absoluto. Para Heidegger, a construção do Absoluto é a via certa do esquecimento total do Absoluto. Por isso, o modo mais promissor de acedermos ao "Absoluto" consiste precisamente na desconstrução da sua construção, sendo que esta última ocorreu na metafísica ocidental, tendo sido completada por Hegel. Para proceder à desconstrução, fazse necessária a regressão à origem. Ir na direção oposta de Hegel: essa regra é uma das principais chaves para entender Heidegger.

#### Alguns ecos

Heidegger exerceu uma influência imensa, embora difusa, sobre a filosofia do século XX. Na Alemanha, depois de se impor, no começo na década de 1920, como o rei oculto do pensamento, ele ganhou celebridade quase instantânea com a publicação de *Ser e tempo*. O próprio Husserl, nos anos que se seguiram ao afastamento assinalado acima, rendeuse à sua influência no momento em que introduzia, nos anos

1930, o conceito modificado de mundo da vida. Karl Jaspers foi um aliado de primeira hora, apostando numa aliança contra a filosofia acadêmica da época e numa amizade, apostas que, para a sua grande decepção, foram ambas frustradas. Hans-Georg Gadamer foi o aluno mais ilustre. Entretanto, por não ter aceitado a pergunta pelo ser na sua radicalidade, não seguiu o mestre quando este se defrontou com o desafio da técnica moderna. Eugen Fink nunca escondeu o quanto devia a Heidegger o seu diálogo com os pré-socráticos.

Há uma década, Dieter Henrich, o mentor dos estudos alemães sobre a história da filosofia e, em particular sobre o idealismo alemão, reconheceu que, depois do fim da filosofia clássica da história (Hegel), a concepção do esquecimento do ser de Heidegger foi o único modelo genuinamente novo para repensar esses assuntos. Convém mencionar ainda Peter Sloterdijk que, mesmo correndo em raia própria, fora do *main stream* da vida acadêmica alemã, derivou de Heidegger alguns dos seus temas mais importantes, por exemplo, a problemática do chegar-ao-mundo ou da nascencialidade, tratada por Sloterdijk como mais fundamental que a do ser-no-mundo.

A presença de Heidegger na França é um assunto à parte, muito bem retratado num livro recente de Dominique Janicaud: *Heidegger en France*. Além de trabalhos de Levinas, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault e Derrida, os de Pierre Aubenque, Michel Haar, Jean-Luc Marion e Jean Greisch revelam profundas marcas do mestre alemão.

Nesse panorama, o Japão não pode ser esquecido. Tanabe Hajime foi o primeiro filósofo a assinalar, numa resenha destinada aos leitores japoneses e publicada em 1924, o surgimento do fenômeno Heidegger. Conde Kuki, pensador da estética, Keiji Nishitani, um dos pioneiros da filosofia japonesa da religião, Tsujimura Köichi, tradutor e intérprete de Heidegger, e Ueda Yasuharu, leitor heideggeriano e zenbudista do Meister Eckhart, merecem ser destacados.

A Inglaterra não foi receptiva. É interessante notar, contudo, que em 1929 Gilbert Ryle escreveu, na revista Mind, uma resenha simpática a Ser e tempo. Os EUA produziram uma literatura considerável sobre Heidegger, tanto interpretativa quanto crítica, cabendo mencionar obras de Frederick A. Olafson, John Haugeland, Hubert L. Dreyfuss, Richard Rorty e Theodor Kisiel. Na Itália, Gianni Vattimo combinou, de maneira sugestiva, interpretações de Heidegger com as de Gadamer e Nietzsche. Na Croácia, o Grupo Práxis de Zagreb tentou pensar Marx a partir de Heidegger, com a conivência de alguns frankfurtianos (Habermas). Estudos de Benedito Nunes, Emmanuel Carneiro Leão, Ernildo Stein, além de alguns de minha autoria, listados na seção "Leituras recomendadas", são uma amostra do interesse que Heidegger despertou no Brasil.

A teologia, tanto cristã quanto judaica, é uma outra área que foi profundamente influenciada por Heidegger. O conceito de desmitologização de Rudolf Bultmann é impensável sem *Ser e tempo*. Hans Jonas renovou os estudos sobre a gnose em colaboração com Bultmann, depois de ter feito o doutorado com Heidegger sobre esse mesmo assunto. Os

conceitos de Deus sofredor de Jonas e de Deus não-metafísico de Levinas são alguns poucos exemplos da maneira pela qual Heidegger influenciou o pensamento judaico.

Impossível terminar esse brevíssimo panorama sem mencionar a psicanálise. Ludwig Binswanger, Medard Boss, Jacques Lacan e Pierre Fédida estão entre aqueles que retrabalharam Freud sob a influência de Heidegger. O próprio Heidegger manteve, por dez anos, seminários sobre psicanálise nos quais apresentou críticas severas à metapsicologia freudiana e ao seu naturalismo. Ao fazer isso, Heidegger tinha em vista a possibilidade de elaborar uma ciência do homem que fugisse do determinismo e que levasse em conta a essência do ser humano tal como explicitada na analítica existencial de *Ser e tempo*. O interesse dos filósofos japoneses por Heidegger influenciou também alguns psiquiatras e psicanalistas do Oriente, entre eles Kimura Bin de Kyoto.

Recentemente, as críticas de Heidegger à psicanálise tradicional receberam crescente atenção no Brasil, o que se refletiu na tradução de Seminários de Zollikon (2001) e nas tentativas de relacionar a filosofia de Heidegger à mudança do paradigma da psicanálise introduzido por Donald W. Winnicott, como se depreende de trabalhos que vêm sendo publicados na revista Natureza humana.

#### O legado

Heidegger tentou superar Hegel mostrando que o caminho para o "Absoluto" devia ser pensado como retorno à origem

de tudo o que há (ao mundo do si-mesmo, à clareira do ser), dispensando a mediação do conceito. A reconstituição desse caminho revela, contudo, que Heidegger não estabeleceu conexões entre os vários lugares por onde passou nem assegurou a unidade do seu percurso. Concordo com ele quando diz que, para a ilha de Delos, não há ponte conceitual do tipo hegeliano. Mas tudo indica que tampouco se chega lá num salto, sem mediação alguma. Além do problema de retornar a Delos, existe o de voltar de Delos ao mundo objetificado: como transitar entre o Arquipélago e a Armação?

Há ainda outras perguntas básicas: Como é possível nascer e começar a respirar numa região semelhante à contrea, feita de luz, mas onde parece não existir o elemento chamado ar? Como é possível conceber, nesse contexto, uma vida humana fáctica que inclua a nossa animalidade? Como, além disso, conduzir a vida em sociedade sem uma ciência autorizada a caminhar pelas próprias pernas — isto é, constituir-se como um saber operacional confiável — e, sobretudo, sem regras morais e jurídicas que disciplinem o nosso agir?

Heidegger ficou devendo respostas a essas indagações. Permanece em aberto o problema de saber como o ser humano pode ser si mesmo e ter um mundo do si-mesmo, ainda que faça uso da instalação técnica, leve a sério a sua animalidade e reconheça a independência relativa do saber científico e dos deveres do agir em relação aos ditames da contrea. Creio que Heidegger é importante para nós, hoje, menos por ter chamado a atenção para a abertura do ser do

que por ter-nos alertado — inclusive através de seus enganos — para a oposição insuperável entre a espontaneidade com que chegamos ao mundo e a objetificação que sofremos nele. Ninguém na filosofia foi tão longe na elucidação do conflito essencial entre o ser e o fazer, constitutivo da acontecência que nos deixa existir.

#### Seleção de textos

#### Texto 1. A paisagem criativa: a Floresta Negra (1934)

Todo o meu trabalho é ... sustentado e conduzido pelo mundo dessas montanhas e desses camponeses. De vez em quando, o trabalho lá em cima é agora interrompido, por um bom tempo, pelas negociações, viagens, reuniões e atividades de ensino aqui embaixo. Mas assim que subo até lá, já nas primeiras horas de existência na cabana, todo o mundo de antigas indagações precipita-se sobre mim, exatamente na forma em que o deixei. Fico simplesmente tomado pelo ritmo próprio do trabalho e, no fundo, não domino a sua lei oculta. Os habitantes de cidades estranham esse isolamento longo e monótono entre os camponeses, no meio das montanhas. Entretanto, isso não é isolamento e sim a solidão. ... Pois a solidão tem a força primitiva, que não nos isola, mas lança todo o *Dasein* na espaçosa proximidade da essência de todas as coisas.

GA 13, p.11

#### Texto 2. A luminosidade de Delos (1962)

Esse mar, essas montanhas, essas ilhas, esse céu! Que aqui e só aqui pudessem surgir e tivessem que surgir a *A-letheia* e, na sua luminosidade protetora, os deuses; que o seu ser como presença tenha passado a vigorar e instituir a morada

do homem — tudo isso é hoje para mim mais espantoso e mais inescrutável do que jamais foi antes. Não há palavra adequada *sobre* isso, a não ser uma co-respondência, que, contudo, também não basta. Temos de levar conosco muita coisa já repensada e poeticamente antecipada para então receber algo a mais, incomparável: a surpresa da pura presença.

Freqüentemente parece-me que essa Grécia toda é como uma única das suas ilhas. Não há ponte para lá. Lá está o início, Hölderlin salvou o inicial dele. Nós, contudo, mal temos condições nem que seja de corresponder ao que salva. Nós já estamos com os laços rompidos, visto que temos de nos dispor a perguntar pela obrigatoriedade do dizer que dita, isto é, do pensar e da arte. ... Eu "estou" freqüentemente na ilha e penso a Grécia toda daí.

Correspondência Martin Heidegger/Erhart Kästner, Frankfurt, Insel, 1986, p.51-2

#### Texto 3. A importância de Hegel (1919)

A história da alma humana deve ser buscada na história da humanidade. Na história, deparamo-nos, sempre de novo, com tentativas importantes de apreender o mundo do simesmo. Sempre de novo segue-se a elas um deslizamento na direção da objetificação. A história da filosofia deve ser reformulada, ela não deve ser concebida apenas como gênese do sentido da ciência (objetificadora), é preciso, além disso, fazer pesquisas fenomenológico-críticas, que consigam expressar o que é originário, a partir de onde acontecem, de novo, desvios para a objetificação. Uma tal história

é o verdadeiro organon da compreensão da vida humana. Aí está o sentido profundo da filosofia de Hegel, que consiste na conexão de princípio entre a história e o problema da origem da vida. É na história que se encontra o verdadeiro "fio condutor" para as pesquisas fenomenológicas.

GA 58, p.246-7

## Texto 4. A contribuição de Husserl: a intuição categorial (1973)

Em oposição a Kant, para quem pôr-em-forma, como conceito, é apenas uma operação do entendimento, Husserl procura tornar presente o que Kant designa pelo conceito de forma. Ora, o conceito kantiano de intuição desemboca diretamente na representação de algo *dado* à intuição. A expressão "intuição categorial" quer dizer que a categoria é mais que a forma. No sentido estrito, o termo "intuição categorial" designa uma intuição que deixa ver uma categoria. Ou ainda: uma intuição (um ser-presente-a) *dirigida* diretamente *para* uma categoria.

Seminários de Zähringen 1973, GA 15, p.375-6

### Texto 5. Influência de Husserl sobre Heidegger (1973)

Mais uma vez: quando olho para este livro, eu vejo, decerto, um coisa substancial, sem, contudo, ver a substancialidade do mesmo modo que o livro. Entretanto, é precisamente a substancialidade que, no seu não-aparecer, possibilita o aparecer do que aparece. Nesse sentido, pode-se dizer que ela é mais aparecente que aquilo que aparece.

Esta é a contribuição decisiva de Husserl que se tornou um motivo impulsor essencial do pensamento heideggeriano. Em que exatamente consistiu esse impulso?

... Para que a pergunta pelo sentido do ser pudesse ser articulada, o ser precisaria ser *dado*, a fim de poder dirigir a ele [o ser] a pergunta pelo seu sentido. A contribuição de Husserl consistiu justamente nesta presentificação do ser, que está presente de modo fenomênico na categoria. Graças a essa contribuição, continua Heidegger, eu tinha finalmente um chão onde pisar: "ser" não era um mero conceito, uma mera abstração, que estivesse alcançada mediante derivação.

Seminários de Zähringen 1973, GA 15, p.377-8

## Texto 6. A divergência de Husserl: Dasein no lugar da intencionalidade imanente na consciência (1973)

Com toda certeza, a posição husserliana é um passo adiante em relação ao neokantismo, para o qual o objeto é tão-somente uma multiplicidade de dados sensíveis articulada pelos conceitos do entendimento. Com Husserl, o objeto recebe de volta a sua constantidade; Husserl salva o objeto — mas apenas na medida em que ele o insere na imanência da consciência. ...

O ponto de partida de Heidegger é totalmente diferente e, à primeira vista, pode parecer menos preciso: quando vejo um tinteiro, diz ele, eu tenho em vista o próprio tinteiro, sem tomar nota de dados hiléticos [sensíveis] e de categorias. Trata-se de fazer uma experiência fundamental da coisa ela mesma. Se tomarmos como ponto de partida a consciên-

cia, fica impossível fazer essa experiência. A fim de que ela possa ser realizada, precisamos de uma outra região que a da consciência. Essa outra região é denominada "ser-aí".

Que significa agora "ser", quando se fala em ser-aí? Em oposição ao ponto de vista da imanência, segundo o qual "ser" expressava o ser-consciente, do ponto de vista do ser-aí, "ser" nomeia o ser-fora-de... A região na qual tudo o que é denominado coisa pode ser dado como tal é uma área que concede a essa coisa a possibilidade manifestar-se "lá fora". O ser no ser-aí tem de resguardar um "fora". Por isso, o modo de ser do ser-aí é caracterizado, em Ser e tempo, como ek-stasis. No sentido estrito, ser-aí significa: ser o aí, ec-staticamente.

Seminários de Zähringen 1973, GA 15, p.382-3

# Texto 7. Cristianismo primitivo: paradigma histórico de desconstrução da objetificação da vida operada pela ontologia grega (1919)

O mais profundo paradigma histórico para o notável processo de deslocamento do centro de gravidade da vida fáctica e do mundo da vida para o mundo do si-mesmo e o mundo de experiências internas é-nos dado com o surgimento do cristianismo. O mundo do si-mesmo como tal emerge na vida e passa a ser vivido como tal. O que se encontra na vida das comunidades cristãs primitivas é a reorientação radical das tendências ... . Aqui estão os motivos para a elaboração de modos de expressão totalmente novos que a vida cria para si, até mesmo para aquilo que hoje nós chamamos de *história*.

Essa é a grande revolução contra a ciência antiga, antes de tudo, contra Aristóteles, que, no entanto, prevaleceu justamente no milênio seguinte, tornando-se o filósofo da Cristandade oficial — de tal maneira que as experiências internas e a nova postura na vida foram atreladas aos modos de dizer da ciência da Antigüidade. Uma das mais íntimas tendências da fenomenologia é precisamente a de se livrar, radicalmente, desse processo que ainda hoje continua produzindo efeitos profundos e desconcertantes. ... Um processo complicado, que sempre de novo vem sendo interrompido pela reivindicação da postura genuína do cristianismo primitivo, ora abrangendo o que é constitutivo dela, como faz Agostinho, ora no silêncio e na vida solitária (mística medieval: Bernard de Clairvaux, Bonaventura, Eckhart, Tauler, Lutero).

GA 58, p.61-2

Texto 8. A descoberta do problema da técnica (1945)
No ano 1930, foi publicado o artigo "A mobilização total" de Ernst Jünger. Nesse artigo foram anunciadas as linhas fundamentais do livro Der Arbeiter [O trabalhador] que apareceu em 1932. Num pequeno círculo, de que fazia parte o meu assistente Brock [Brock era judeu], eu já discutira esses escritos, tentando mostrar que eles expressam uma compreensão essencial da metafísica de Nietzsche, na medida em que a história e o momento atual do Ocidente são vistos no horizonte dessa metafísica. A partir desses trabalhos e, mas essencialmente ainda, de seus fundamentos, foi pensado aquilo que estava por vir, isto é, tentávamos ir ao

seu encontro e questioná-lo. ... No inverno de 1939-1940, eu de novo comentei, num círculo de colegas, partes do livro de Jünger *Der Arbeiter* e constatei que, ainda naquela época, esses pensamentos eram estranhos e que ainda causavam estranheza, até que foram confirmados pelos "fatos". Aquilo que Ernst Jünger pensa quando fala em dominação e em figura do trabalhador, e o que ele vê à luz desse pensamento, é o domínio universal da vontade de poder no interior da história vista planetariamente. É nessa realidade que hoje se encontra tudo, que se chama comunismo, fascismo ou democracia mundial. Foi a partir dessa realidade da vontade de poder que eu comecei a ver, já nessa época, o que há.

O Reitorado 1933-1934. Fatos e reflexões, GA 16, p.375

Texto 9. A virada: do sentido do ser à verdade do ser (1969) Em Ser e tempo, o sentido tem uma significação totalmente precisa, mesmo que ela hoje tenha se tornado insuficiente. Que quer dizer "sentido do ser"? Isso se entende a partir da região do projeto, desdobrada pela "compreensão do ser". A compreensão, por sua vez, deve ser concebida no sentido originário de estar-diante de, manter-se à altura do que vem ao nosso encontro, ser forte o suficiente para agüentar.

"Sentido" deve ser entendido a partir do "projeto" que se explica pela "compreensão".

O inconveniente desse modo de formular a pergunta [pelo ser] está no fato de deixar demasiadamente aberta a possibilidade de compreender o "projeto" como uma performance humana; em conformidade com isso, o projeto

pode ser tomado por uma estrutura da subjetividade — é o que faz Sartre, apoiando-se em Descartes (na obra do qual a aletheia não se apresenta como aletheia).

A fim de evitar esse engano e de preservar ao "projeto" a significação na qual ele foi tomado (a de abertura franqueadora), o pensamento substituiu, depois de *Ser e tempo*, a expressão "sentido do ser" por "verdade do ser". E, no intuito de evitar toda falseação da verdade, de impedir que ela seja entendida como correção, "verdade do ser" foi esclarecida como "localidade do ser" — verdade como localidade do ser. …

Na medida em que abandona a palavra sentido do ser a favor da verdade do ser, o pensamento proveniente de Ser e tempo enfatiza doravante mais a abertura do ser ele próprio do que a abertura do Dasein em vista da abertura do ser.

É isso que significa a "virada", na qual o pensamento se dirige de modo cada vez mais decidido para o ser enquanto ser.

Seminário em Le Thor 1969, GA 15, p.334-5 e 345

# Texto 10. A preparação para uma paisagem salvadora (1969)

Ao perguntarmos pela morada do homem moderno em nossa época, perguntamos: Há ainda um brilhar da natureza? Há ainda um aparecer? Há ainda um aparecer superior, isto é: um aparecimento do Alto?

O brilhar da natureza está obstruído e o seu aparecer lhe é vedado — enquanto vivemos numa época em que o que é presente só é presente na forma do que a maquinação humana produz e encomenda. O assim constantificado é, ao mesmo tempo, o próprio inconstante, o que tende a ser desgastado, substituído e constantemente suplantado.

No lugar do aparecer, [o que há é] o encomendado, e de maneira tão decidida que hoje em dia nem ao menos sabemos de onde provém o encomendável como tal, isto é, a encomendabilidade. O homem de hoje pensa que se faz a si mesmo e às coisas à sua volta. Não lhe é acessível o fato de a encomendabilidade desse constantificado não ser senão um destinamento oculto daquilo que os gregos pensaram como presencialidade do presente.

É assim que acontece: o homem moderno não pode ver e muito menos perguntar onde mora; se lhe retrai aquilo a que está exposto; mais ainda: nem lhe é possível fazer a experiência desse retraimento. Ainda mais: ele não pode pensar nem perguntar se talvez esse retraimento da paragem da sua morada não efetua algo em que a ele, ao ser humano, algo superior está retido — essa retenção não sendo um nada vazio, mas a única realidade de todo fazer e empreender pretensamente realista.

Nós fazemos a pergunta: será que o nosso habitar não é um morar numa retenção do Alto? Será que essa retenção não afeta a essência e a morada do homem de uma maneira totalmente diferente das constantificações encomendáveis e as assim chamadas realidades dos dias de hoje?

Caso seja assim, então o pensamento deveria também mudar, de início, tocado por esse oculto presente. E, mudando, deveria seguir o aceno que lhe dá Hölderlin numa carta escrita a seu amigo Böhlendorff, no outono de 1802 ...: "Meu caro, eu penso que nós não comentaremos os poetas, passados e presentes, mas que o próprio modo de fazer canto assumirá um outro caráter ...". Será que o pensamento, ao invés de correr atrás de maquinações da época — tal como fazem o positivismo lógico e a teoria da ciência —, não deveria assumir um outro caráter? Sem dúvida, nós não podemos pular fora do mundo da técnica; ele é uma condição necessária da existência moderna. Mas não é a suficiente, pois não se chega lá a partir de onde o existir humano talvez possa ser salvo. Por isso, esse pensamento teria de se iniciar com a pergunta: Será que o homem habita hoje a morada na retenção do Alto?

GA 16, p.715-8

# Cronologia

1889	Nascimento de Heidegger, em Messkirch, Suábia (sudoeste da Alemanha).
1913	Apresenta a tese de doutorado: A doutrina do juízo no psicologismo.
1915	Conclui sua livre-docência: A doutrina das categorias e do significado de Duns Scotus.
1919-23	Assistente de Husserl em Freiburg.
1923-28	Professor titular em Marburgo.
1923	Construção da cabana em Todtnauberg, uma aldeia na Floresta Negra; inicia a amizade com Rudolf Bultmann, teólogo protestante, professor em Marburgo.
1924	Começo, em Marburgo, da relação com Hannah Arendt, preservada por toda a vida.
1927	Publica Ser e tempo.
1928-46	Professor titular em Freiburg.
1929	Kant e o problema da metafísica é publicado.
1933	Assume a Reitoria da Universidade de Freiburg filiação ao Partido Nacional-Socialista.

- 1934 Demite-se da Reitoria.
- 1945 Estabelece contatos com Sartre, começa a amizade com Jean Beaufret, membro da resistência francesa.
- 1946 Inicia a amizade com Medard Boss, médico e psicanalista suíço.
- 1947 Publica Carta sobre o "humanismo".
- 1950 Lança *Holzwege* [Atalhos]. Lacan visita Heidegger em Freiburg; em seguida, traduz o seu artigo "Logos".
- 1953 Publica *Introdução à metafísica*, preleções de 1935-36. Palestra "A pergunta pela técnica", em Munique.
- 1954 A coleção de artigos *Ensaios e conferências* é publicada.
- 1957 Publica *O princípio do fundamento*, preleções de 1955-56.
- 1959 Lança A caminho da linguagem (coleção de artigos).
- 1959-69 Seminários de Zollikon, sobre a psicoterapia e a psicanálise, na casa de Boss.
- 1961 Publicação de *Nietzsche* em dois volumes, com preleções e tratados de 1936-1946. Lança *Que significa pensar?* (preleções de 1951-52).
- 1962 Primeira viagem à Grécia.

1966	Primeiro seminário em Le Thor (Provença), no
	sítio de René Char, membro de resistência fran-
	cesa.

- 1971 Publicação de *Schelling*, preleções de verão de 1936.
- 1975 Início da edição completa.
- 1976 Morte de Heidegger, enterro em Messkirch, com a leitura dos versos de Hölderlin.

### Referências e fontes

- As citações ao longo do livro e os excertos da Seleção de textos são traduções minhas. Das obras de Martin Heidegger, utilizei na p.30 citações de Hebel, der Hausfreund [Hebel, o amigo de casa], Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1957. Da Gesamtausgabe [Edição completa], selecionei citações dos volumes 9 (p. 51), 15 (p.58) e 16 (p.44). A citação da p.52 está em Ensaios e conferências, 2002. Finalmente, de Unterwegs zur Sprache [A caminho da linguagem], Pfullingen Günther Neske Verlag, 1959, foi tirada a citação da p.59.
- Na p.9 a citação de Hanna Arendt está registrada no artigo "Martin Heidegger at Eighty" ["Martin Heidegger aos oitenta"], de 1971. In: Murry, Michael (org.): Heidegger and modern philosophy. New Haven, Yale University Press, 1978. A observação de Jürgen Habermas sobre o efeito-Heidegger está na obra Martin Heidegger. Oeuvre e l'engagement [Martin Heidegger. Obra e engajamento] (Paris, Cerf, 1988).
- De Levinas reproduzi trechos na p.10 e oriundos, respectivamente, de "Martin Heidegger et l'ontologie" ["Martin Heidegger e a ontologia"], publicado na Revue philosophique, Paris, 1932, e Éthique et infini [A ética e o infinito], Paris, Fayard, 1982. Mais adiante, nas p.15-6, encontra-se uma

citação retirada do *Nouvel Observateur*, edição de 22-28 de janeiro de 1988.

- Do livro Martin Heidegger Unterwegs zu seiner Biographie [Martin Heidegger a caminho de sua biografia], de Hugo Ott (Frankfurt/Nova York, Campus Verlag, 1988), foram retiradas as citações das p.11 e 12.
- A citação de Rudolf Carnap que se encontra nas p.12-3 está no artigo "Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache" ["Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem"], publicado na revista *Erkenntnis*, Leipzig, 1932.
- Os trechos de Rüdiger Safranski das p.13 e 25 encontramse na obra *Heidegger* (São Paulo, Geração Editorial, 2000).
- De Notizen zu Martin Heidegger [Notas sobre Martin Heidegger] (Munique, Piper, 1978), foi retirado o relato de Karl Jaspers que está reproduzido na p.15.
- A frase de Jean Beaufret da p.16 está no artigo "Martin Heidegger et le problème de la vérité" ["Martin Heidegger e o problema da verdade"], publicado na revista *Fontaine*, Paris, novembro de 1947.
- Na p.20 a citação de Adorno é reproduzida de *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* [O jargão da autenticidade. Sobre a ideologia alemã], Frankfurt, Suhrkamp, 1964.

- As cartas de Van Gogh cujos trechos estão na p.22 encontram-se em *Sämtliche Briefe* [Cartas completas], v. 4, BerlimHenschelverlag, 1965.
- A citação de Hölderlin que foi reproduzida na p.31 encontra-se em Sämtliche Werke und Briefe [Obras e cartas completas], v. 2, Munique, Hanser, 1992. Os versos da p.34 encontram-se citados em Gesamtausgabe [Edição Completa], v.16, p. 751. A tradução é minha, feita em colaboração com Juliano Pessanha.
- O livro de Dominique Janicaud que está citado na p.59 foi publicado em dois volumes (Paris, Albin Michel, 2001).

#### Leituras recomendadas

#### Heidegger em português

Os conceitos fundamentais da metafísica — mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1979.

Ensaios e conferências. Petrópolis: Vozes, 2002.

Hannah Arendt-Martin Heidegger: Correspondência 1925/ 1975. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

Heráclito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

Introdução à metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

Nietzsche: metafísica e niilismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

Seminários de Zollikon. Petrópolis: Vozes, 2001.

Ser e tempo, 2 v., Petrópolis: Vozes, 1988/90.

## Sobre Heidegger

- Carneiro Leão, Emanuel. *Aprender a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1991. Apresentação de temas gerais de filosofia, permeada pelo pensamento de Heidegger.
- Farias, Victor. Heidegger e o nazismo. São Paulo: Paz e Terra, 1988. Esse livro reabriu a discussão iniciada por Karl Löwith em 1946, sobre o envolvimento de Heidegger no movimento nacional-socialista.

- Hodge, Joanna. Heidegger e a ética. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. Desenvolvimento sugestivo das conseqüências éticas da analítica existencial, em conexão com certas teses feministas.
- Jünger, Ernst 2002 [1930]: "A mobilização total", *Natureza humana*, v. 4, n. 1, 2002, pp. 189-216. Texto decisivo para a compreensão da virada e do segundo Heidegger.
- Loparic, Zeljko. Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990. Trata-se de uma resposta a Farias, mostrando que o pensamento de Heidegger não é intrinsecamente nacional-socialista.
- \_\_\_\_\_. Ética e finitude. São Paulo: Educ, 1995 (2ª ed. S. Paulo: Escuta, 2004). Diferentemente de Loparic 1990, este texto reconhece a existência de uma ética originária em Heidegger.
- \_\_\_\_\_. Sobre a responsabilidade. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 2003. Coleção de artigos que desenvolvem a interpretação ética da ontologia fundamental de Ser e tempo.
- Nunes, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1992. A melhor apresentação brasileira da obra de Heidegger no seu todo.
- \_\_\_\_\_. O tempo do niilismo. São Paulo: Ática, 1993. A época de hoje repensada em parte à luz de Heidegger.
- Safranski, Rüdiger. *Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000. Possivelmente a melhor biografia de Heidegger já escrita.

- Stein, Ernildo. Seis estudos sobre Ser e tempo. Petrópolis: Vozes, 1988. Uma valiosa análise da obra-mestra de Heidegger.
- \_\_\_\_\_. Seminário sobre a verdade. Petrópolis: Vozes, 1993. Uma fonte preciosa de perspectivas sobre um problema central do pensamento heideggeriano.
- \_\_\_\_\_. Compreensão e finitude. Juí: Editora da Unijuí, 2002. Excelente exposição do ponto de partida fenomenológico de Heidegger.
- Steiner, Georges. As idéias de Heidegger. São Paulo: Cultrix, 1990. Apresentação lúcida dos aspectos gerais da obra de Heidegger.
- Revista *Natureza humana*, publicada pela Editora da PUC-SP e dedicada aos estudos da obra de Heidegger (contato: http://www.cle.unicamp.br/grupofpp).

### Sobre o autor

Zeljko Loparic é doutor em filosofia pela Universidade de Louvain. No período de 1966-1969, fez estágios de pós-graduação na Alemanha, tendo assistido ao Seminário sobre Heráclito de Martin Heidegger, em 1966-1967.

É professor-titular da Unicamp, na área da história da filosofia, e docente da PUC-SP e PUC-RS. Na Unicamp, fundou e dirigiu (1980-1988) a revista *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* e foi coordenador do Centro de Lógica (1982-1985). É membro fundador (1988) e foi o primeiro Presidente (1989-1994) da Sociedade Kant Brasileira. Em 1999 iniciou, na PUC-SP, a revista internacional *Natureza humana*, dedicada à filosofia da psicanálise na perspectiva heideggeriana, da qual é editor científico.

É autor dos livros Heidegger réu (1990), Ética e finitude (1995; 2ª ed. 2003), Descartes heurístico (1997), A semântica transcendental de Kant (2000; 2ª ed. 2003) e Sobre a responsabilidade (2003), além de numerosos artigos consagrados a temas de epistemologia e heurística (Mach, Carnap, Kuhn), de história da filosofia (Descartes, Kant, Heidegger) e de filosofia da psicanálise (Freud, Winnicott), publicados em revistas nacionais e internacionais.

E-mail para contato: loparicz@uol.com.br

#### Coleção PASSO-A-PASSO

- 1. Hegel, Denis L. Rosenfield
- 2. Nietzsche, Nelson Boeira
- 3. Hobbes, Maria Isabel Limongi
- 4. Adorno/Horkheimer & a Dialética do Esclarecimento, Rodrigo Duarte
- Filosofia da linguagem, Claudio Costa
- Heidegger & Ser e tempo, Benedito Nunes
- Hobbes & a liberdade, Júlio Bernardes
- Nietzsche & Para além de bem e mal, Oswaldo Giacoia Junior
- Sófocles & Antígona, Kathrin H. Rosenfield
- 10. Cultura e empresas, Lívia Barbosa
- Relações internacionais, Williams Gonçalves
- A interpretação, Laéria B. Fontenele
- 13. Arte e psicanálise, Tania Rivera
- Freud, Marco Antonio Coutinho Jorge e Nadiá P. Ferreira
- 15. Hegel & a Fenomenologia do espírito, Paulo Meneses
- 16. Schopenhauer, Jair Barboza
- Adorno & a arte contemporânea, Verlaine Freitas
- 18. Rawis, Nythamar de Oliveira
- 19. Freud & a cultura, Betty B. Fuks
- 20. **Freud & a religião**, Sérgio Nazar David
- 21. **Para que serve a psicanálise?**, Denise Maurano
- 22. **Depressão e melancolia**, Urania Tourinho Peres

- 23. A neurose obsessiva, Maria Anita Carneiro Ribeiro
- 24. **Rituais ontem e hoje**, Mariza Peirano
- 25. Capital social, Maria Celina D'Araujo
- Hierarquia e individualismo,
   Piero de Camargo Leirner
- 27. Freud & a filosofia, Joel Birman
- 28. Platão & A República, Jayme Paviani
- 29. Maquiavel, Newton Bignotto
- 30. Filosofia medieval, Alfredo Storck
- 31. Filosofia da ciência, Alberto Oliva
- 32. Heidegger, Zeljko Loparic
- 33. Kant & o direito, Ricardo Terra
- 34. Fé, J.B. Libânio
- 35. Ceticismo, Plínio Junqueira Smith

#### Próximos volumes:

- 36. Bioética, Darlei Dall'Agnol
- 37. A Teoria Crítica, Marcos Nobre
- 38. O adolescente e o outro, Sonia Alberti
- 39. O que é o sujeito?, Luciano Elia
- 40. O amor na teoria psicanalítica, Nadiá P. Ferreira
- 41. **Mito e psicanálise**, Ana Vicentini de Azevedo
- Lacan: o grande freudiano, Marco Antonio Coutinho Jorge e Nadiá P. Ferreira
- 43. **Sociedade de consumo**, Lívia Barbosa
- 44. **Literatura e sociedade**, Adriana Facina

Com a coleção PASSO-A-PASSO o leitor trilha diferentes campos do saber, conhecendo de maneira gradual e interdisciplinar os mais importantes pensadores, idéias e obras. Esses pequenos volumes, escritos por especialistas em linguagem acessível a todos, oferecem uma visão atualizada e abrangente dos temas. Leitura instrutiva além de prazerosa, os livros contam ainda com material de apoio tal como cronologia, sugestões de leitura, glossário e seleção de textos.





Este é um estudo da vida e da obra de Martin Heidegger, filósofo decisivo para o século XX. Além de considerar as críticas mais relevantes do pensamento de Heidegger, o autor aborda seus escritos e mostra que, percorrendo diversos caminhos, ele permaneceu fiel à questão que lhe deu o impulso inicial: a do sentido ou da verdade do ser.

ZELJKO LOPARIC, doutor em filosofia pela Universidade de Louvain, Bélgica, é professor da Unicamp, da PUC-SP e da PUC-RS.







J·Z·E

Jorge Zahar Editor