Martin Heidegger e os fundamentos da existência

ZELJKO LOPARIC

> *O ser-o-aí* [das Dasein] *nunca é existente* antes *do fundamento, mas sempre e somente* a partir dele *e* como este. *Ser-fundamento significa, portanto,* nunca *poder se apoderar do seu ser mais próprio com apoio em fundamento. Esse* não *pertence ao sentido existencial-ontológico do ser-lançado. Sendo fundamento, o próprio ser-o-aí* é *um nada de si mesmo.*
>
> Martin Heidegger

O LUGAR DE HEIDEGGER NO PENSAMENTO ALEMÃO DO SÉCULO XX: O FINITISMO NÃO OBJETIFICANTE

Tendo em vista a importância extraordinária da obra de Heidegger para a filosofia dos nossos dias, não há como deixar de relacionar a pergunta sobre o seu lugar na história do pensamento alemão do século XX com a indagação a respeito da sua posição na filosofia ocidental no seu todo. A realização dessa tarefa nada trivial é facilitada, contudo, pelo fato de que as respostas a ambas as perguntas podem ser buscadas com a ajuda do próprio Heidegger, em virtude de ele ter dedicado grande parte da sua obra à elaboração de uma história filosófica da filosofia.

No entender de Heidegger, a primeira história desse tipo foi elaborada por Hegel. Segundo este, a história da filosofia seria a história fundamental do Ocidente – mais precisamente, ela é a história fundamental *tout court*, pois o Oriente não teria história – e consistiria em desenvolvimento ou desdobramento no tempo do Espírito Absoluto, desde as suas primeiras manifestações na antiguidade grega, ainda incipientes, até as que se encontram expostas nos textos de Hegel, nos quais recebem duas formulações principais: a de uma Fenomenologia e a de uma Ciência da Lógica. Esses dois modos de apresentação do desenvolvimento do Espírito Absoluto se recobrem, implicando o fim da filosofia e, desta feita, da história – fim que consiste no retorno do Absoluto a si mesmo em si mesmo, isto é, ao saber de si e, desta forma, se possuir.

Tanto na primeira quanto na segunda fase do seu pensamento, Heidegger concorda com Hegel ao dizer que a história da filosofia é também a história fundamental do Ocidente e mesmo história fundamental pura e simplesmente.[1]

Contudo, Heidegger redefine essa história como acontecência (*Geschichtlichkeit*) do ser, caracterizada por sinais totalmente invertidos dos da história do Espírito de Hegel. Inicia-se esse acontecer com a grande aurora do pensamento ocidental – com os pré-socráticos pensando o ser como presença desocultada (*a-létheia*) do ente como tal no seu todo. Assume, em Platão e Aristóteles, a forma de pensamento metafísico, o qual, tendo esquecido o desocultamento do ser, detém-se prioritariamente no desocultamento do ente como ente. Na sua fase crepuscular, que se inicia com Descartes, o acontecer (*das Geschehen*) do ser se dá de tal maneira que o ente enquanto ente se revela apenas como presença instalada pela representação, em termos de Heidegger, como representidade (*Vorgestelltheit*) e, em virtude disso, apenas nas suas propriedades e relações "ônticas". Dessa forma, o pensamento original, "oriental", do ser como movimento de desocultamento de tudo o que há fica substituído pelo pensamento terminal, "ocidental", do ente não mais enquanto ente, mas enquanto feixe de relações factuais expressas matematicamente, isto é, como relações funcionais. O ente torna-se mero "objeto", as condições de objetidade tendo sido explicitadas de maneira paradigmática já por Kant. Em Hegel – esse seria o engano fundamental desse pensador – o Ab-soluto como tal torna-se objeto. As tentativas de Marx de explicitar condições materiais do pensamento filosófico (o processo de trabalho como processo de produção do homem pelo homem) e as empreendidas por Nietzsche de expor as condições concretas de efetivação do Espírito (a vontade de poder ancorada no corpo) não passariam de derivações de um hegelianismo que perdeu força e rumo.[2] Na atualidade, o kantismo

1. Ver as observações de Heidegger sobre Hegel como interlocutor privilegiado em Martin Heidegger, *Frühe Schriften. Gesamtausgabe 1*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, p. 411.
2. Id., *Beiträge zur Philosophie. Gesamtausgabe* 65. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989, pp. 213 e 221.

e seus sucedâneos são substituídos pela lógica formal, pela semântica e pela pesquisa empírica, trinômio de disciplinas não mais filosóficas, que caracterizam a forma como se constitui e se desenvolve o saber contemporâneo sobre o mundo.

Portanto, de acordo com a história filosófica da filosofia elaborada por Heidegger, a filosofia também chega ao fim, mas não (como em Hegel) na forma do saber absoluto do Absoluto pelo Absoluto e revelado no homem, mas como consumação do não saber sobre o que há a saber: o ser ele mesmo como aquilo que nos é dado na origem, como dádiva que nos chama a ser e nos mantém na presença de todas as coisas. A obra de Hegel anuncia, sem saber disso, que o Ocidente, e com ele a civilização globalizada, estão entrando numa sonolência profunda, num *coma espiritual*, que no essencial consiste em pensar apenas o ente e nada mais (sem pensar o ser do ente nem, *a fortiori*, o próprio ser). Nesse estado, que se caracteriza pelo domínio da técnica sobre tudo o que há, a própria essência do homem – ente chamado a pensar o ser – corre perigo de aniquilação. Na época da técnica, tudo é pensado e tratado em termos de fabricação, inclusive o ser humano. Já hoje se pode vislumbrar que no limite desse processo, o humano será substituído e mesmo superado pelo humanoide.[3]

A elaboração heideggeriana do desastre no qual teria resultado o hegelianismo depende essencialmente da recepção heideggeriana de Kant, em especial do seu finitismo objetificante. A tese da temporalidade essencial do Espírito – a de que o Espírito cai no tempo – seria, de acordo com Heidegger, uma consequência da tese que atribui a Kant, segundo a qual "a intuição pura do tempo e o pensamento puro encontram-se em uma relação necessária", as categorias brotando "da relação imaginativa ao tempo"[4]. O tempo kantiano seria, por sua vez, uma modificação do tempo originário *finito* do ser-o-aí (*das Dasein*) do ente humano.[5] O "Espírito" não cai no tempo, como diz Hegel, "mas *existe*

3. Sobre o tema de fabricação de humanos, cf. Zeljko Loparic, "A fabricação dos humanos". *Manuscrito*, Campinas, v. 28, n. 2, 2005, pp. 339-65.

4. *Gesamtausgabe* 25, pp. 425, 299, 211.

5. A recepção heideggeriana de Kant tem seus problemas. Alguns deles foram tratados no artigo "A metafísica e o processo de objetificação". *Natureza humana*, n. 2, v. 10, 2008.

como temporalização originária do tempo".[6] Essa concepção da temporalização do Espírito tem consequências decisivas, pois implica a rejeição da essência do hegelianismo: a infinitude do Espírito, e a sua substituição pela finitude do pensar e do ser. Todo o debate de Heidegger com Hegel (mas também com Husserl e com certos neokantianos hegelianizantes, entre eles Cassirer) pode ser resumido da seguinte forma: o Absoluto infinito é uma derivação ocultadora da finitude do ser-o-aí humano, isto é, da estrutura de abertura na qual se constitui o ser de tudo o que há e na qual não pode ser pensado, a não ser por um esquecimento extremo, um ente Absoluto.[7]

De onde poderá vir e em que consistirá o salvamento desse perigo de objetificação radical do ente no seu todo? Heidegger responde: do mesmo lugar de onde ele veio – da origem que dá o ser a pensar e a alternativa salvífica consistirá em um modo de autodesocultamento do ser que não seja mais metafísico. Tal modificação na acontecência do ser não pode, portanto, ser produzida pelo homem, mas pode ser preparada por ele. A pergunta é: como? Heidegger apresenta várias respostas. Uma, elaborada nos anos 1930, diz: dando ouvidos à palavra poética de Hölderlin, que teria fundado o ser do povo alemão de modo a torná-lo capaz de enfrentar e ultrapassar a técnica. Outra resposta, ensaiada a partir dos anos 1950, consiste em dizer que, visto que o perigo se apresenta na forma da linguagem objetificante, o salvamento só pode consistir na modificação da relação do homem com a linguagem como tal – e não mais com a de Hölderlin ou com uma linguagem particular, grega, alemã ou qualquer outra. Ambas as respostas são marcadamente históricas, acontecenciais, isto é, finitas.

6. Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927, p. 436.

7. Depois de 1927, Heidegger também se inspira em expoentes da autorreflexão do pensamento científico, entre eles Heisenberg. Mas Heisenberg também é um neokantiano. Sendo assim, em pleno século XX, Heidegger ainda está tentando dar conta de um desenvolvimento decisivo no pensamento alemão do século XVIII: o criticismo kantiano. Além de ser um interlocutor de Husserl, pensador com inegáveis traços platônicos, Heidegger ainda administra uma herança kantiana nitidamente antiplatônica.

A fim de entender melhor esse último ponto, convém esclarecer que, segundo Heidegger, o fundacionismo de Kant é permeado de *finitude*, não apenas da razão humana, mas também, e mais significativamente ainda, da existência do homem.[8] Contudo, diferente do heideggeriano, o finitismo de Kant é objetificante.

No que diz respeito à finitude da razão, o objetivo principal do programa kantiano da crítica da razão pura é precisamente mostrar que o domínio da razão não se estende além dos limites da sensibilidade – seja teórica, seja prática. A razão teórica tem seus poderes restritos ao domínio de objetos que possam ser *dados* aos nossos sentidos; e a prática tem de se satisfazer em legislar sobre o que pode ser *executado* pelas forças limitadas dos seres humanos.[9] As duas são objetificadoras: a razão teórica estabelece condições de possibilidade de um ente ser *objeto*; e a prática, as de o ser humano ser um *agente* que executa ações determinadas objetivamente por leis universais e necessárias.

Dessa forma, o homem deixou de ter acesso à razão cósmica que regia o mundo na visão dos gregos e teve de renunciar à ideia de ser parceiro da sabedoria e da onipotência divinas (a providência). A imortalidade do homem individual tornou-se propriedade indemonstrável e até mesmo a eternidade da espécie humana foi posta em questão, visto que a própria razão nos obriga admitir que, ao olho da providência (se é que tal olho existe, pois a providência não passa de uma ideia da razão humana) o gênero humano é algo insignificante: uma catástrofe natural

8. Ele busca os fundamentos, por exemplo, dos costumes, como se depreende da sua famosa obra: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, de 1785. Esse título enunciou o mote principal do pensamento alemão até hoje: *Grundlegung*, fundamentação. Ver os títulos dos livros de Dieter Henrich.

9. Segundo Kant, a razão humana legisla soberanamente tanto sobre o comportamento da natureza quanto a respeito do agir humano, produzindo sistemas de leis *a priori* da natureza e da liberdade.

futura pode muito bem exterminar a espécie humana tal como desastres deram fim a espécies animais no passado (1798).[10]

Partindo da crítica da razão pura (submetendo as operações cognitivas às exigências da semântica transcendental, da teoria kantiana da referência e significado de conceitos *a priori* e da verdade de juízos sintéticos *a priori*), Kant criou um sistema de natureza sem o criador, um sistema de moral sem legislador divino, onipotente e bondoso, uma religião da razão sem Deus, embora não sem a ideia de Deus (nossa criação), e uma política e história sem a providência divina (ou algum plano da natureza).

RECEPÇÃO ALEMÃ DO FINITISMO OBJETIFICANTE DE KANT ANTERIOR A HEIDEGGER

Heidegger aceitará o finitismo de Kant, mas rejeitará o seu objetivismo. Antes de examinar em que consistiu essa recepção e o que ela implica para o problema de fundamentos da existência, convém lançar um olhar sobre o vendaval que o finitismo objetificador de Kant causou na cultura alemã. Encontramos vários tipos de reação ao finitismo kantiano:

(**a**) pura e simples negação tanto do finitismo como da objetificação (Goethe e alguns românticos, entre eles Novalis);
(**b**) negação do finitismo com aceitação da objetificação (o idealismo alemão, o marxismo, certos neokantianos, Cassirer, certa fenomenologia, Husserl);
(**c**) reação maníaco-depressiva diante do finitismo (na literatura e na filosofia, Kleist, Heine, Nietzsche) e
(**d**) aceitação simpática e conformada, como a de outros neokantianos (Lange, Vaihinger), positivistas (Mach) e neopositivistas (Carnap).

10. Portanto, no final da vida, Kant não defende mais a ideia tradicional da providência da natureza que se encarregaria de preservar o desenvolvimento dos indivíduos, em particular das espécies, não criando nada em vão.

Vê-se facilmente que a filosofia alemã dos últimos dois séculos pode ser pensada como uma longa e interminável discussão com Kant. Este texto examinará mais de perto exemplos desses modos de recepção.

A) NEGAÇÃO TANTO DO FINITISMO COMO DA OBJETIFICAÇÃO

À objetificação do mundo pela ciência newtoniana matemático-especulativa, assentada por Kant no trono do saber factual da natureza, Goethe opôs a realidade das aparências elas mesmas. O poeta buscou um acesso direto, intuitivo e não analítico à natureza, pensada ainda em termos de *hen kai pan*, o uno e o todo de pré-socráticos visto como fundamento criador – cujas criaturas emergem não por causação, mas por diversificação de um fundo comum, cada uma sendo "apenas um tom, um sombreado de uma grande harmonia". Mas Goethe não teve seguidores. Em 1882, seu pensamento foi solenemente descartado por Emil Du Bois-Reymond, um dos representantes oficiais da ciência alemã da época, que em seu discurso de reitorado na Universidade de Berlim, a principal da Alemanha, caracterizou a doutrina de Goethe como "brincadeira natimorta de um autodidata diletante".[11] O neokantismo confirmou essa sentença. O *revival* do fundacionismo na ciência, ensaiado pela fenomenologia de Husserl – com o lema "Retorno às coisas elas mesmas!" –, não mudou nada nesse quadro. Chocou-se com o neokantismo de todas as tendências, com o neopositivismo e, sobretudo, com o operacionalismo predominante nas ciências positivas, cujo melhor exemplo é o neokantismo objetificante de Heisenberg.[12] Ninguém mostrou melhor a grandeza da aspiração e o fracasso de Goethe que o poeta expressionista alemão Gottfried Benn no seu famoso artigo "Goethe und die Naturwissenschaften", publicado em 1932, momento crítico da história da Alemanha no século XX.[13] O saber

11. Citado segundo Gottfried Benn, *Essays und Reden*, in *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer, 1989, p. 179.
12. Ver Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*. Hamburgo: Rohwohlt, 1965.
13. Gottfried Benn, op. cit., pp. 175-205.

factual do século XIX rendeu-se, observa Benn, ao finitismo objetificador e tecnicizante. A alternativa não consistiria em tentar salvar as aparências naturais – definitivamente absorvidas pelas estruturas formais –, mas na criação de aparências, de "formas no escuro".[14] Nem o uno, nem o todo, mas a vida provocada pela expressão.[15]

B) NEGAÇÃO DO FINITISMO COM ACEITAÇÃO DA OBJETIFICAÇÃO

Tanto o absoluto quanto a objetificação do ente no seu todo foi uma causa abraçada pelos jovens teólogos de Tübingen e Iena que criaram o idealismo alemão, a objetificação sendo assegurada pelo Eu (Fichte), pelo Mundo como um organismo (Schelling) ou, como mostrado anteriormente, pelo Conceito (Hegel). Um diagnóstico otimista da herança desse movimento foi dado recentemente por Dieter Henrich:

> *A filosofia e a arte do* nosso *tempo não se encontram ligadas por uma continuidade sem quebras como esse período* [*Kant e o idealismo alemão*]. [...] *Mas essas distâncias ainda não fizeram cair esse período em mera pré-história. Este permaneceu presente, em três sentidos: pelo fato de que os motivos e formas do pensamento que nele emergiram não estão esgotados, mas admitem serem complementados; pois o paradigma de uma teoria universal e uma orientação no mundo fundada numa teoria, que pertencem a esse período, não foram substituídos por quaisquer outros; e, finalmente, também porque o pensamento contemporâneo não pode se entender a si mesmo sem fazer um diagnóstico desse período.*[16]

14. Id., *Szenen und Schriften. Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer, 1990, p. 112.
15. Na sua peça *Drei alte Männer* (Três velhos), Benn vai até a caricatura do uno e do todo dos pré-socráticos e dos idealistas alemães: "*O anfitrião*: [...] Nossa existência colocada em uma fórmula tão curta [semelhante às da teoria da relatividade] – como esta rezaria? / *Um dos velhos*: Forma no escuro. / *O outro*: Nem *hen* nem *pan*. / *O jovem*: Nem galinha nem galo. [No original "*Weder Henne noch Hahn*", um jogo de palavras intraduzível, expressando uma ironia sarcástica ou, se se preferir, desconstrução pós-metafísica.] / *Um dos velhos*: Vida provocada." (Id., ibid., p. 112.)
16. Dieter Henrich, *Der Grund im Bewusstsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-95)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992, p. 19.

Henrich reconhece que não há consenso sobre esse diagnóstico e que apenas alguns poucos ainda tentam fazer o esforço pensante que seja ao mesmo tempo suficientemente profundo e abrangente. Quem teria feito isso de modo mais impressionante foi Heidegger. Contudo, prossegue Henrich, o esclarecimento heideggeriano do caminho que vai de Kant a Hegel no interior do pensamento moderno não se sustenta "nem em relação à constituição efetiva daquelas teorias, nem como explicação dos verdadeiros fundamentos dos movimentos e da história do mundo moderno".[17]

Henrich tem razão em destacar os limites do diagnóstico heideggeriano do caminho do pensamento que vai de Kant a Hegel. Mas há dúvidas, contudo, quanto aos termos nos quais o próprio Henrich reivindica a relevância não de Kant, mas do período entre Kant e Hegel para a atualidade. Parece-me que a contribuição de Heidegger consiste precisamente em ter mostrado a impossibilidade de continuar trabalhando em termos de motivos, formas e paradigmas do pensamento filosófico estabelecidos nesse período. Ele faz isso apontando não o que nele se ganhou, mas *o que nele se perdeu*: o mundo *pré*-objetivo, perda atribuída por Heidegger precisamente ao êxito do objetivismo de Kant e não reparada pelos idealistas. Essa perda faz com que o pensamento filosófico atual não possa mais se orientar nessa tradição.

As principais razões para Heidegger dizer isso foram expostas anteriormente. Eis algumas outras. Num seminário sobre a conferência "Tempo e ser", realizado em Todtnauberg, em 1962, Heidegger resume a sua diferença com Hegel em dois pontos, que correspondem exatamente a dois aspectos da perda mencionada. Em primeiro lugar, para Hegel, a tese pré-socrática, enunciada por Parmênides, de identidade do ser e do pensar (*to gar auto noein te kai einai*) significa a equiparação dos dois.[18] Ou seja, em Hegel, ser significa, se não no início do autodesenvolvimento do Absoluto, então no final desse desenvolvimento, a saber, ser pensado, conceitualizado,

17. Id., ibid., p. 19.
18. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1969, p. 53 [ed. bras. p. 289].

representado e, dessa forma, objetificado. Para Heidegger, pelo contrário, trata-se da copertença do ser e do pensar no mesmo e a partir do mesmo, conforme se lê em seu famoso artigo "Identidade e diferença". O pensar, insiste Heidegger, é uma distinção do homem, e o homem, como ente pensante, está aberto ao ser, relacionado com o ser e correspondendo ao ser. "O homem é, propriamente dito, esta relação de correspondência e existe apenas como esta". Tal correspondência realiza-se não como relação conceitual-dialética – objetificação representacional do ser –, mas como uma constelação do ser e do homem decorrente do salto deste para a origem da essência da identidade.[19] Como designação desse acontecer, Heidegger usa ainda a palavra *Ereignis*, intraduzível, tal como outras palavras fundantes do pensamento, Logos ou Tao. Uma proposta de tradução apenas facilitadora seria: acontecimento apropriativo, "inteiração".

Em segundo lugar, em Hegel, o lugar do vir-a-si-mesmo do Absoluto é o homem. Dessa forma, observa Heidegger, fica suprimida a finitude do homem. Para Heidegger, pelo contrário, "trata-se de tornar visível justamente a finitude, na verdade, não apenas a do homem, mas daquilo que dá o ser ao homem, do próprio *Ereignis*.[20]

C) REAÇÃO MANÍACO-DEPRESSIVA DIANTE DO FINITISMO E DA OBJETIFICAÇÃO

A reação maníaco-depressiva iniciou-se muito cedo, sobretudo nos meios artísticos. As manifestações de poetas alemães permitem apreciar, talvez melhor que quaisquer outras, o impacto do criticismo kantiano

19. *Identität und Differenz*. Pffulingen: Neske, 1957, pp. 22 e 32.

20. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 53 [ed. bras. p. 290]. Segundo a avaliação heideggeriana, a tentativa de Marx de submeter a lógica de Hegel às condições materiais da vida histórica representa uma versão laicizada e secularizada do infinitismo teológico judaico-protestante. Em termos kantianos, um quiliasmo vazio de conteúdo, mas assim mesmo – ou melhor, por isso mesmo – muito perigoso, como ficou claro para alguns já no final do século XIX (os teóricos da social-democracia alemã, em particular Eduard Bernstein) e para a maioria de observadores, no século XX. De fato, os comissários bolcheviques criando *gulags* encarregaram-se de ilustrar os perigos desse tipo de infinitismo.

sobre a alma alemã. Kleist, Heine e Nietzsche, entre tantos outros, dão uma boa medida da *catástrofe* espiritual que representou a crítica kantiana da teologia racional, do cristianismo e do judaísmo.

Kleist fez um registro comovente do seu abalo pela leitura de Kant, numa carta a Wilhelmine, na qual escreve:

> *Há pouco travei conhecimento com a filosofia kantiana, e agora tenho de comunicar-te um pensamento tirado dela, pois não posso temer que ele te abalará tão profunda, tão dolorosamente quanto a mim. Não podemos decidir se aquilo que denominamos verdade é verdadeiramente verdade ou se apenas nos parece assim. Se este último for o caso, então a verdade que juntamos aqui não é mais nada depois da morte, e todo esforço para adquirir um bem que nos siga até mesmo no túmulo é vão. Se a ponta desse pensamento não atinge teu coração, não sorrias de um outro que se sente profundamente ferido por ele, em seu íntimo mais sagrado. Meu único, meu supremo alvo foi a pique, e não tenho mais nenhum.*[21]

É comumente admitido que o problema do sentido da vida humana no mundo pós-kantiano tem desempenhado um papel importante no suicídio "metafísico" de Kleist.

Anos depois, o jovem Nietzsche dirá, na segunda *Consideração extemporânea*, que o "desespero pela verdade" kleistiano é um *perigo* que "acompanha todo pensador que toma seu caminho a partir da filosofia kantiana, suposto que seja um homem vigoroso e inteiro no sofrer e desejar, e não apenas uma sacolejante máquina de pensar e de calcular". O efeito popular de Kant é, diz Nietzsche, um ceticismo e um relativismo corrosivos e demolidores, o efeito profundo é "aquele abalo e desespero de toda verdade" vivido por Kleist e poucos outros espíritos "mais ativos e mais nobres, que nunca aguentam permanecer na dúvida". É sabido o papel que esse desespero desempenhou na tentativa de Nietzsche de tirar a dúvida sobre o sentido da vida humana recorrendo à vontade de poder.

21. Citado segundo Nietzsche 1999, p. 290.

Um outro testemunho precioso do mesmo desespero foi dado por Heine, espírito que incontestavelmente se encontrava entre os "mais ativos e mais nobres" da época. A sua *História da religião e filosofia na Alemanha*, escrita em 1834 para o público francês, é no essencial uma longa e dolorosa lamentação sobre o poder negador do criticismo kantiano remediada pelo recurso maníaco à revolução. A cultura alemã começa, diz Heine, pelo cristianismo. No ano da morte de Lessing (1781), principal iluminista alemão, inspirado na Bíblia e não no pensamento romano, surge, diz Heine, a *Crítica da razão pura*, livro que inicia uma revolução espiritual na Alemanha muito mais profunda que a revolução que estava em curso na França, na mesma época. Ali caía a monarquia, pedra angular da ordem social; na Alemanha morria o deísmo, a pedra de toque do regime antigo do espírito. Honestamente, exclama Heine, vocês franceses são muito brandos e moderados perante nós, alemães! Vocês mataram o vosso rei, o nosso Kant matou o nosso Deus! É honra demais para Robespierre ser comparado ao filósofo de Königsberg: o ditador praticou terror contra os homens, mas recuou perante o deicídio.

Que esperanças restaram a Heine depois da morte de Yahvé? As da revolução. Não da revolução *à la* francesa, meramente material, e sim da revolução alemã que irá romper com todo o passado, revolução que realizará, na prática, o reino do espírito ansiado pelos primeiros cristãos e pelos gnósticos. Heine entende que um povo metódico como o alemão não poderia proceder de outra maneira a não ser começar pela Reforma religiosa, passar pela filosofia crítica para iniciar, depois do acabamento desta, a revolução radical. Essa revolução terá várias formas: a kantiana, a fichtiana e a schellinguiana. Chegarão os kantianos, prevê Heine, que não vão mostrar nenhuma piedade para com esse mundo de aparências e que vão revirar, sem comiseração, o solo da vida europeia. Chegarão em cena os fichtianos armados, indomáveis no seu fanatismo voluntarista, por viverem no espírito e não na carne, assim como faziam os primeiros cristãos, ainda levados pelas esperanças não somente apocalípticas, mas também especificamente gnósticas. Entretanto, os mais temíveis serão, acrescenta Heine, os schellinguianos, por se identificarem com o

princípio mesmo da destruição, com os poderes originários da natureza, por invocarem as forças demoníacas do antigo panteísmo germânico – temíveis sobretudo porque, como os antigos germânicos, lutarão não para destruir ou para vencer, mas apenas para lutar.[22]

Essa transposição feita por Heine, judeu paganizado à maneira de Goethe, da crítica filosófica para o terror prático é verdadeiramente profética. Reconhece-se nela claramente as duas principais linhas do terrorismo político do século XX: a marxista, que esposa um voluntarismo baseado em ideais morais do cristianismo primitivo ressuscitados pela Reforma, e a nazista, que se vale de forças germânicas antigas, despertadas pela filosofia alemã.

Pouca distância separa Heine de Nietzsche. Ambos reconheceram a ruína do suprassensível em geral e o seu caráter ficcional, o de Deus inclusive. Nenhum deles, contudo, conseguiu se separar de suas raízes religiosas, razão pela qual ambos reinventaram o ficcionalismo infinitista: um, o da revolução; o outro, o do mítico. Assim como o terrorismo inebriante de Heine, a vontade do poder dionisíaca de Nietzsche é também uma criação ficcional a serviço da defesa maníaca contra a depressão pós-kantiana. Um ficcionalismo introduzido como retórica do desespero diante do fato da finitude, mais precisamente, diante do sem-sentido objetivo do mundo e da vida objetificados.[23]

D) ACEITAÇÃO SIMPÁTICA E CONFORMADA

Certos pensadores neokantianos (Lange, Vaihinger), positivistas (Mach) e neopositivistas (Carnap) são representantes dessa vertente da herança kantiana. Para o importante filósofo neokantiano Hans Vaihinger, o

22. Um discussão mais detalhada do livro de Heine *História da religião e filosofia na Alemanha* encontra-se em Zeljko Loparic, *Heidegger réu*: ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990.

23. Jacob Taubes, *Gnosis und Politik*. Munique: Fink, 1984. Nessa obra, o autor assinala a existência do seguinte ciclo na história das formas da consciência religiosa: revolução (exaltação), apocalipse (agressividade), gnose (depressão profunda).

pensamento humano seria uma "função orgânica" de caráter ficcional.[24] (Próximo do perspectivismo vitalista de Nietzsche, do fenomenalismo biológico de Mach e do pragmatismo utilitarista de Peirce, Vaihinger sustenta que a psique humana é uma "força de formação orgânica" produtora de órgãos em conformidade com os fins biológicos do organismo humano, os quais incluem a adaptação às circunstâncias físicas externas e a autopreservação. "Tais órgãos, que a psique constrói para si em resposta adaptativa a excitações externas, são, por exemplo, as formas de intuição e de pensamento, bem como certos conceitos e outras formações lógicas".[25] Portanto, "o pensamento lógico é uma função orgânica da psique".[26] Ora, as funções orgânicas são estritamente análogas às mecânicas. A psique pode e deve ser tratada como uma *máquina*, cuja finalidade natural é "executar movimentos que preservam a vida do organismo com o menor uso de força".[27] A teoria lógica das ficções não é, portanto, outra coisa senão "uma mecânica explicitada do pensamento" ou uma "tecnologia do pensamento".[28]

O caráter distintivo de todos os produtos do pensamento humano é o de serem ficções, isto é, "representações conscientemente falsas",[29] cuja expressão linguística é a fórmula "como se".[30] A finalidade das ficções não é, portanto, servir de reproduções ou réplicas do mundo real (como pensam o senso comum e os epistemólogos tradicionais), mas a de poder serem usadas como instrumentos eficazes para a nossa orientação no mundo.[31] "Nos domínios teórico, prático e religioso, nós chegamos ao correto com base e com a ajuda do falso",[32] "operando com repre-

24. Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, 10ª ed. Hamburgo: Meiner, 1927, p. 12.
25. Id., ibid., p. 3.
26. Id., ibid., p. 3.
27. Id., ibid., p. 178.
28. Id., ibid., p. 180.
29. Id., ibid., p. XXIV.
30. Id., ibid., p. XXV, cf. p. 155.
31. Id., ibid., pp. 18 e 22.
32. Id., ibid., p. XXIV.

sentações conscientemente falsas, mas úteis".[33] A verdade é tão somente "um erro conforme a fins".[34]

Tendo renunciado à tarefa de espelhar a "realidade objetiva" na consciência e, portanto, desistido do conceito de verdade – mais ainda, tendo substituído o próprio conceito de objeto de conhecimento pelo de conteúdo sensorial –, Vaihinger elogia Mach por ter reduzido "todo ser e todo acontecer a elementos sensoriais como o último dado para nós" –,[35] o instrumentalismo biologizante de Vaihinger propõe um conceito de saber livre de qualquer compromisso metafísico ou ontológico, aplicável sem distinção a todos os fenômenos, tanto psíquicos quanto físicos, almejando tão somente fabricar artifícios. Trata-se de conceitos, operações e, em geral, meios auxiliares para "calcular" os dados sensoriais de modo a poder "executar os impulsos da nossa vontade conforme a fins, segundo diretivas de construtos lógicos".[36] O conhecimento humano é (diz Vaihinger recordando Mach) "uma elaboração econômica do material sensorial, a serviço da vida".[37] Vaihinger resume a sua posição teórica na fórmula "positivismo idealista". *Positivismo*, porque "repousa única e exclusivamente sobre o dado, sobre os conteúdos empíricos sensoriais" e nega do modo mais explícito possível todo e qualquer outro tipo de objetidade, eliminando dessa forma a distinção entre as ciências naturais e humanas. *Idealismo*, porque recorre a ideias ficcionais reconhecidamente falsas.[38] Essa posição, que exclui toda metafísica (teoria do suprassensível) e mesmo toda ontologia (teoria do ente como ente no seu todo), contenta-se em não ser mais do que uma "filosofia do como se".

Ainda segundo Vaihinger, o ficcionalismo é uma constante na história do pensamento ocidental, aparecendo com particular força na obra de Kant. Este não é um metafísico realista – nem na lógica, nem na

33. Id., ibid., p. XXV.
34. Id., ibid., p. 192.
35. Id., ibid., p. XXVI.
36. Id., ibid., p. 5.
37. Id., ibid., p. XXVI.
38. Id., ibid., p. XXXII.

física, nem na ética.[39] Para o "Kant radical" de Vaihinger, pensar significa também se orientar, isto é, resolver problemas de relevância vital, e não tentar representar fielmente as coisas elas mesmas. Assim, por exemplo, "o espaço, o tempo e, em particular, as categorias são tipos de representações auxiliares, das quais se serve o 'ânimo' para elaborar sistematicamente o material sensorial; mesmo sendo subjetivas e, por isso, não verdadeiras, essas representações são necessárias para captar o dado. Nessa medida, é possível considerá-las ficções [...]".[40] As ideias da razão teórica kantiana são também construtos ficcionais, mais precisamente "ficções heurísticas".[41] O conjunto dessas ideias, cuja realidade é apenas "heurístico-prática",[42] não "de existência",[43] constitui uma ferramenta metodológica preciosa, e mesmo indispensável, na condução da pesquisa empírica.[44]

O mesmo *status* ficcional possuem as ideias práticas em geral (morais, jurídicas, religiosas etc.). "A liberdade é uma ideia, a autonomia é uma ideia, a lei ética geral é uma ideia – e as ideias são 'meras ideias'; a moral inteira repousa, portanto, sobre ficções".[45] A própria fórmula da lei moral é "uma nova e especial ficção".[46] Entre as ficções religiosas de Kant, Vaihinger destaca a do estado originário de inocência, do qual parte a história moral de humanidade,[47] bem como a do diabo e do inferno, do filho de Deus, do reino de Deus na Terra e, por fim, a ficção do próprio Deus. Em apoio, Vaihinger cita, entre vários outros, o seguinte trecho de Kant: "A proposição: 'Deus existe' não significa a fé na existência de uma substância [...], mas é apenas um axioma da razão prática de se impor a si mesma como princípio das ações".[48]

39. Id., ibid., p. 613.
40. Id., ibid., p. 619.
41. Id., ibid., p. 619.
42. Id., ibid., p. 628.
43. Id., ibid., p. 658.
44. Id., ibid., p. 621, passim.
45. Id., ibid., p. 649.
46. Id., ibid., p. 650.
47. Id., ibid., p. 657.
48. Id., ibid., p. 727.

A RETOMADA HEIDEGGERIANA DO TEMA DA FINITUDE: DA ONTOLOGIA DA FINITUDE DO EXISTIR HUMANO À ESPERA DE UM OUTRO COMEÇO

Em Heidegger (baseando-se, sobretudo, na primeira fase do seu pensamento), não se tratará mais, como em Kant, de finitude da razão e do agir humano, mas da finitude do existir humano como tal. O existir humano tem a estrutura do ser-o-aí (*das Dasein*). Existindo, o homem é o aí no qual podem tornar-se presentes todas as coisas, inclusive ele mesmo como ente concreto. Ser-o-aí significa, portanto, ser a abertura – e, nesse sentido, o fundamento da presença. A presença assim fundamentada, isto é, possibilitada, tem o sentido de manifestação. O aí se concretiza de diferentes formas. Heidegger deu destaque a uma delas: o conjunto de significações que caracterizam o aí como mundo cotidiano dos adultos sadios, vivendo na cultura ocidental. O ente intramundano que se manifesta no mundo (no aí) não tem o sentido de ser de um objeto kantiano. Ele é caracterizado pela serventia para um usuário que se ocupa dele preocupado com o seu estar no mundo e com o de outros seres humanos. O ente mundano que é o outro homem não existe no sentido de ser um agente, mas como um existente, que tem que ser o aí, como um acontecente.

O aí possibilitador da presença como manifestação desses diferentes sentidos do ser e dos entes tem a estrutura do projeto de sentido, o qual, por sua vez, repousa sobre o tempo do existir humano. O existir humano ocupa estaticamente as três dimensões de um tempo que lhe é próprio: o tempo originário. Por ser simultaneamente o passado, que não é mais, e o futuro, que não é ainda, o ser-o-aí carece de consistência de algo meramente presente. Além disso, o tempo originário é finito, pois contém em si seus dois extremos: o início e o fim, o nascimento e a morte. Tal como o tempo originário, o ser-o-aí humano e, em particular, o projetar de sentido é também limitado, finito. Mas ele é finito sob um outro aspecto ainda: o ser-o-aí não tem fundamento, nem no tempo nem fora do tempo. A condição de ser-o-aí é imposta ao homem como um lance (*Geworfenheit*). Dessa condição ele se esquiva. Na maioria das vezes caindo no mundo, entendendo-se pelas condições que prevalecem no mundo; ou então, encobrindo a infinitude do tempo originário pelo

conceito de infinitude ou de eternidade, o que permite pensar em entes eternos ou temporalmente infinitos.

O que livra o homem dessa queda ou encobrimento é a disposição afetiva fundamental de angústia, mediante a qual ele "é trazido diante do seu ser como aí". Na angústia, o ser-o-aí e o projetar são revelados como peso, carga. O fato de que o homem é e tem que ser o aí é uma imposição que não admite explicação racional. "Sendo, o *Dasein* é lançado, mas *não* levado por si mesmo para o seu aí" (Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927, p. 284). Ser, para o ente com a estrutura do ser-o-aí, significa existir como fundamento infundado do seu poder ser. Em termos de Heidegger, é um fundamento nulo (*nichtig*). Não se trata de uma privação, mas de um não que pertence ao sentido existencial-ontológico do ser-lançado.

Como se realiza esse fundamento lançado? Não em operações cognitivas, representacionais, mas "unicamente projetando-se em possibilidades [de ser no mundo] nas quais já está lançado. O si-mesmo, que como tal tem que colocar o fundamento de si mesmo, nunca dele se pode apoderar, embora, ao existir, tenha que assumir ser fundamento" (p. 284). Contudo, "o projeto não é determinado pela nulidade apenas enquanto sempre lançado, ele é essencialmente nulo como projeto" (p. 285). O projetar pertence ao ser livre do *Dasein* e a liberdade existe "somente na escolha de uma possibilidade, ou seja, como suportar não ter escolhido e não poder escolher outras" (idem).

Esses são alguns elementos da ontologia fundamental de *Ser e tempo*, pela qual Heidegger desobjetifica o ente que nos é acessível originariamente e finitiza o seu modo de estar presente. Pelo primeiro movimento, Heidegger desconstrói o representacionalismo de Kant; pelo segundo, ele ultrapassa o fundacionalismo idealista (platonismo).

Com base no finitismo originário não objetificante (não representacional) da analítica existencial, Heidegger, seguindo Kant, procede à destruição de elementos centrais da filosofia ocidental. Na ontologia, deixa de ser pensável a relação entre o criador onipotente e a criatura. A filosofia é "fundamentalmente ateísta", diz o jovem Heidegger,[49] com certeza

49. Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneurischen Situation)". *Dilthey-Jahrbuch*, v. 6, 1989, p. 246.

dialogando com outros jovens alemães de épocas anteriores, mencionados anteriormente, todos religiosos de uma forma ou de outra.[50]

Na teoria do conhecimento, fica decisivo o fato de que a pesquisa científica e os seus resultados repousam sobre projetos que são sempre em última instância infundados e não suscetíveis de serem fundados, além de serem nulos em si mesmos. O papel epistemológico da metafísica é contribuir para a constituição de uma lógica produtiva, isto é, caracterizar *a priori* o domínio de objetos a serem investigados no quadro desse programa de pesquisa. A visão de essência husserliana é preservada, mas apenas como resposta à pergunta: o que é o ente? – a qual, por sua vez, faz necessariamente parte de todo e qualquer programa de pesquisa. Não a título de *fundamentum inconcussum* cartesiano, mas como guia incontornável.[51]

O mesmo vale, *mutatis mutandis*, para a ética. A responsabilidade lançada para com o aí implica na responsabilidade também lançada para com o ser dos outros no aí. O exercício dessa responsabilidade repousa sempre sobre projetos em possibilidades nulas, em virtude dos quais eu

50. Como se sabe, Heidegger voltou a falar em divindade, em Deus e em deuses, no registro de Hölderlin. Esse fato fez Sloterdijk chamar Heidegger de criptocatólico (2001). Na medida em que Heidegger se afastou de Hölderlin e considerou outras linguagens para dizer o que há e o que poderá haver – por exemplo, a da poesia zen japonesa e dos relatos taoistas –, esse diagnóstico se torna questionável, e a tese do ateísmo fundamental do pensamento filosófico preserva o seu interesse.

51. Ao derivar os sucessivos projetos de pesquisa científicos da metafísica, Heidegger cometeu o engano de pensar que a metafísica, produzida por filósofos e resultado do autodesocultamento do ser na sua acontecência, dita as regras à pesquisa científica, quer esta o saiba ou não. Na realidade, essas regras se originam da própria atividade de pesquisa, que também produz a sua própria metafísica, independente e, muitas vezes, incompatível com a dos filósofos. Foi só no fim da vida que Heidegger reconheceu que a ciência contemporânea dispensa o trabalho de filósofos e produz seus próprios sistemas de categorias, "aos quais é atribuída apenas uma função cibernética, mas recusado qualquer sentido ontológico" (Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 65; cf. Zeljk Loparic, "A metafísica e o processo de objetificação"). Entenda-se: os sistemas de categorias são propostos não em resposta à pergunta-guia da metafísica: o que é o ente?, mas como quadro no qual uma comunidade científica se compromete a desenvolver suas pesquisas factuais (ir resolvendo problemas abertos da sua área). Ao fazer esse reconhecimento, Heidegger se aproxima significativamente das concepções da ciência defendidas por Thomas Kuhn e Werner Heisenberg.

passo a existir como possibilitador do ser no mundo dos outros – tanto pela preocupação com a liberdade deles, como pela solicitude (*Fürsorge*) para com os modos de ser ônticos –, sem, contudo, jamais poder deixar de ser o fundamento da falta no *Dasein* de outros. Uma vez feitos, esses projetos envolvidos em possibilidades herdadas implicam responsabilidades derivadas, que caracterizam a moralidade no sentido da filosofia tradicional e do sentido comum.[52]

Em todos os casos, o tema da finitude reaparece como negação do fundacionismo, não apenas do dogmático, pré-kantiano, como também do kantiano, transcendental, semântico.[53] Esse tema é onipresente na obra de Heidegger. O segundo Heidegger, escreveu várias obras diretamente relacionadas a esse ponto, entre elas *Der Satz vom Grund* (1957). Nesse texto, Heidegger pretende mostrar a origem metafísica do princípio do fundamento: *Nihil est sine ratione*, o qual desempenha papel decisivo na tecnicização do mundo, isto é, objetificação extrema de tudo o que há, para lhe opor uma postura – melhor, um salto numa região sem o *por quê*. Um convite para esse salto pelo qual se ultrapassaria o princípio do fundamento vem dos seguintes versos do poeta místico Angelus Sylesius:

> *A rosa é sem o porquê; ela floresce enquanto floresce.*
> *Ela não presta atenção a si, não pergunta se alguém a vê.*[54]

Um outro é feito por Goethe, na coletânea de ditados de 1815 e citado por Heidegger:

> *Como? Quando? E Onde? – Os deuses permanecem mudos.*
> *Detenha-se no* Enquanto *e não pergunte* Porquê?[55]

52. Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927, p. 286.

53. Sobre o sentido desse termo, cf. Zeljko Loparic, *A semântica transcendental de Kant*, 3ª ed. Campinas: Editora do CLE, 2005.

54. *Die Ros ist ohne warum; sie blühet, weil sie blühet,/ Sie acht nicht über selbst, fagt nicht, ob man sie siehet.*

55. *Wie? Wann? und Wo? – Die Götter bleiben stumm!/ Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?*

Um terceiro vem do fragmento 52 de Heráclito:

> *O tempo* [aion] *é criança brincando, jogando* [*com pedrinhas*]*; da criança o reinado.*

Heidegger comenta: "Por que brinca a grande criança do brincar do mundo avistada por Heráclito no *aion*? Ele brinca, enquanto [*weil*] brinca. O "Enquanto" afunda no brincar. O brincar é sem "Porquê". Brinca-se enquanto se brinca. Só resta o brincar: o mais alto e o mais profundo".[56]

56. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske, 1957.