



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE – ICA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANA CARLA DE ABREU SIQUEIRA

**HEIDEGGER E A TRANSFORMAÇÃO DO PENSAMENTO: PENSAR COM A
SERENIDADE, A ARTE E A POESIA**

FORTALEZA

2019

ANA CARLA DE ABREU SIQUEIRA

HEIDEGGER E A TRANSFORMAÇÃO DO PENSAMENTO: PENSAR COM A
SERENIDADE, A ARTE E A POESIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S628h Siqueira, Ana Carla de Abreu.
Heidegger e a transformação do pensamento : pensar com a serenidade, a arte e a poesia / Ana Carla de Abreu Siqueira. – 2019.
198 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.

Orientação: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.

1. Arte. 2. Martin Heidegger. 3. Pensamento. 4. Poesia. 5. Serenidade. I. Título.

CDD 100

ANA CARLA DE ABREU SIQUEIRA

HEIDEGGER E A TRANSFORMAÇÃO DO PENSAMENTO: PENSAR COM A
SERENIDADE, A ARTE E A POESIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Aprovada em: 12/09/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Ursula Anne Matthias
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Viviane Magalhães Pereira
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Para meu avô João Capistrano de Abreu (*in memoriam*), com admiração e saudades. Topógrafo de profissão, ele me ensinou que é preciso construir estradas para que possamos descobrir e atravessar novos caminhos, mas também retornar à nossa origem. E isso, para mim, é semelhante ao filosofar.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais José Josileide e Maria Eddy, pelo amor e pela dedicação, além de terem cultivado em mim o desejo de estudar, questionar e aprender todos os dias. Agradeço pelo senso de justiça, honestidade e respeito ao outro que transmitiram em nosso lar.

Às minhas irmãs Ana Maria, Ana Cristina e Ana Cláudia, pelo afeto inesgotável, pela amizade verdadeira, por todos os diálogos encorajadores e pelas batalhas diárias.

Aos meus sobrinhos Lia, Pedro e João, pela alegria cotidiana, pela amorosidade e pelas valiosas lições que me ensinam. Ao meu cunhado Marcelo Victor e à minha prima Gabriela de Abreu, pelo apoio fraternal.

Ao professor Fernando Barros, pela orientação atenta desta tese e pela confiança acadêmica durante os anos de mestrado e doutorado. Aos professores Custódio Almeida, Konrad Utz e Viviane Magalhães Pereira, pela honestidade intelectual e pelo conhecimento filosófico que permitiram o amadurecimento deste texto. Agradeço aos professores Ursula Anne Matthias e Gilfranco Lucena dos Santos pela leitura cuidadosa e pela gentileza de participarem da defesa.

Aos professores do curso de pós-graduação em Filosofia da UFC, em especial, Maria Aparecida Montenegro, Hugo Filgueiras, Kleber Amora e Luiz Felipe Sahd, pelo suporte e o bom exemplo. Também sou grata aos secretários Alexandra Gondim e Sebastião Barroso, que me auxiliaram em todos os problemas burocráticos com paciência e simpatia.

Aos amigos que são ouvintes, inspiração e porto seguro, dentro e fora da filosofia: Abrahão Sampaio, Ana Beatriz Correia, Andréa Benício, Carlos Roger, Cinthya Machado, Cleilton Moreira, Ediane Soares, Edson Rocha, Eveline Rocha, Fernanda de Aguiar, Jecsan Girão, Lucas Barreto, Pedro Bernardino, Raquel Rocha, Rodrigo Noronha Pinto, Rutiele Saraiva, Simone Bernardo, Taimara Passero e Thielle Campos.

Sou especialmente grata a Camila França, por ter cativado minha amizade na infância e se tornado única para mim; a Deive Agostinho, pela inabalável resistência e pela inspiração; ao Jefferson Viel, pela paciente e generosa disposição; e a Ravena Olinda, pela cumplicidade com que dividimos os momentos difíceis do doutorado e pela alegria com que criamos os bons momentos.

À FUNCAP, pela concessão da bolsa de pesquisa.

A todas as mulheres que persistem em ler, escrever, pesquisar e filosofar. Obrigada por resistirem.

“Não é tanto o nosso fazer, mas aquilo que acontece conosco o que está em questão quando o pensamento nos mostra o caminho do pensamento”.

(Hans-Georg Gadamer)

“[...] e por que você pretende estudar filosofia? Porque não posso deixar de fazer isso [...]”

(María Zambrano)

“Sem sentir o ser, nenhum eco, nenhum apelo repercute.”

(Irene Borges-Duarte)

RESUMO

Esta tese tem como objetivo desvelar a transformação do pensamento na filosofia de Martin Heidegger. A importância da questão surge quando o pensador alemão busca superar o sujeito pensante e parte da existência humana até atingir o poeta pensante. Para sustentar essa ideia, apresentamos que os conceitos de serenidade, arte e poesia são relevantes diante dos procedimentos técnicos, do modelo calculador e das ciências modernas. Só é possível transformar o pensar por meio da crítica aos mal entendidos sobre os quais está sustentado o processo de conhecimento. O método fenomenológico-hermenêutico é adotado, pois a desapropriação de um modelo representativo possibilita um salto da consciência para o *Dasein*, único ente capaz de compreender, filosofar e perguntar pelo sentido do ser. Nesse cenário, Heidegger resgata a técnica no seu aspecto original de saber em vez de se constituir como um domínio dos homens sobre os elementos do mundo, assim como as ciências modernas são questionadas ante a necessidade do pensamento do ser. Assim, confrontamos o pensamento calculador, bastante comum na época das imagens do mundo, e o pensamento meditativo, forma originária de pensar que se abstém de controle do mundo e cuja expressão mais elevada é a postura da serenidade. Com esses termos, analisamos como a crítica à estética moderna aparece como exemplo para o pensamento meditativo e como a arte realiza o desvelamento da verdade do ser. Heidegger afirma que a arte é *poiesis* e, para sustentar essa teoria, discutimos tal conceito a partir da sua origem grega de instauração para chegarmos até a poesia em seu significado literário. Ao perguntar pelo sentido de tudo que há, a poesia é pensante porque ela é um desvelo criativo da verdade. A partir dessas ideias centrais alcançamos o poeta pensante, o qual constitui a transformação mais significativa do pensamento.

Palavras-chave: Arte. Martin Heidegger. Pensamento. Poesia. Serenidade.

ABSTRACT

This thesis has as its purpose to unveil the thought transformation in Martin Heidegger's philosophy. The importance of this question arises when the German thinker seeks to overcome the subject and starts from human existence until he reaches the thinking poetizing. To support this idea, we present that serenity, art and poetry are relevant concepts in face of technics proceedings, calculating model and modern sciences. It is only possible to transform our thinking through a critic about the misunderstandings in which the process of knowledge are sustained. The phenomenological-hermeneutic method is adopted since the expropriation of a representative model enables a leap of consciousness to *Dasein*, who has the ability to understanding, philosophising and asking for the sense of being. In this framework, Heidegger rescues the technique in its original sense of knowing instead of a way to domain elements of the world, just as the modern sciences are questioned in face of the urgency of being's thought. Therefore, we confront the calculating thinking, which is quite significantly in the age of world picture, and meditative thinking, forming an origin of thought that abstains itself from the control of the world and whose highest expression is the serenity. With this concepts, we investigate how the review of modern aesthetics appears as a model for the meditative thinking and then how art realizes the unconcealment of being's truth. Heidegger asserts that art is *poiesis* and, to support his theory, this concept is discussed from its Greek origin of establishment to reach poetry in its literary meaning. When asks for the meaning of the being, the poetry is thoughtful because it is a creative awakening of the truth. Through these central ideas we conquer the thinking poetizing, which is the more meaningful thought transformation.

Keywords: Art. Martin Heidegger. Thought. Poetry. Serenity.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	A SUPERAÇÃO DO SUJEITO PENSAnte PELA FACTICIDADE: MUNDO, CUIDADO E AFETIVIDADE.....	20
2.1	O desenvolvimento da vida fática em oposição ao sujeito pensante.....	20
2.2	A consolidação do conceito de mundo e as experiências do ser-no-mundo....	29
2.3	Cuidado e afetividade na constituição ontológica do <i>Dasein</i>	38
3	O PROCESSO DE CONHECIMENTO E O PENSAMENTO FILOSÓFICO.....	48
3.1	Liberdade de ponto de vista e sujeito-objeto: dois mal-entendidos metodológicos.....	48
3.2	A retomada da fenomenologia e sua identificação com a ontologia e a hermenêutica.....	57
3.3	Filosofia enquanto comportamento cognitivo e disposição afetiva.....	69
4	PENSAR ALÉM DA TÉCNICA E DAS CIÊNCIAS: A BUSCA PELO SENTIDO DO SER.....	81
4.1	A questão da técnica: do saber grego ao domínio moderno.....	81
4.2	O comportamento científico ante a necessidade da questão do ser.....	90
4.3	A conquista do pensamento do ser.....	98
5	O PENSAMENTO DO SER ENTRE A POSTURA CALCULADORA E A SERENIDADE.....	108
5.1	Pensamento calculador e pensamento meditativo: a caminho da serenidade.....	108
5.2	Serenidade e pensamento na idade da técnica e da representação.....	120
5.3	O exemplo da crítica à estética para uma verdade não calculadora.....	130
6	OS CAMINHOS DO PENSAMENTO ATRAVÉS DA ARTE E DA POESIA.....	141
6.1	A arte como experiência de pensamento.....	141
6.2	A poesia no limiar da linguagem e da <i>poiesis</i>	156
6.3	Poesia e pensamento: um esboço para o poeTar pensante.....	167
7	CONCLUSÃO.....	185
	REFERÊNCIAS.....	192

1. INTRODUÇÃO

Escrever uma tese sobre o filósofo alemão Martin Heidegger é um trabalho bastante desafiador. As dificuldades em torno de uma grande estrutura teórica dotada de termos introduzidos pela criatividade do autor são aparentes e percorrem um número elevado de livros, ensaios, conferências e entrevistas. Mas acredito que o maior desafio – pelo menos durante estes quatro anos de minha pesquisa – foi tecer em algumas páginas um reflexo das suas ideias sobre a questão específica do pensamento a partir do momento em que este se dissocia de um sujeito pensante e retorna para a poesia. Em vez de demonstrar o significado do conceito de pensamento, trago à discussão o trajeto de Heidegger para mostrar *como* exercemos o próprio pensar de uma maneira transformadora em relação àquela feita pela tradição com o esquecimento do ser e, posteriormente, aprofundada pela metafísica moderna.

O uso da palavra transformação no título desta tese surgiu a partir da ideia apresentada por Marco Aurélio Werle em seu livro *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, onde ele afirma que, em *Ser e tempo* (1927), o filósofo alemão analisou “a transformação subsequente do pensamento que lhe abriu uma nova perspectiva”¹. Isso o possibilitou ir da fase da analítica existencial e da ontologia fundamental em direção à poesia. *Ser e tempo* projetou Heidegger como filósofo, mas também serve como ponto de referência para quem busca uma mudança de perspectiva na história da filosofia. Através de uma leitura cuidadosa da sua obra, notamos que o pensamento se constitui como uma questão ontológica, uma vez que jamais recusa o pensamento como uma habilidade humana; só nós pensamos e não há outro ente que esteja na mesma condição. Somos pensantes e, por isso, os modelos científicos e epistemológicos carecem da profundidade que uma reflexão ontológica pode trazer sobre nossa constituição.

É muito significativo que a ausência de uma questão apropriada sobre o ser tenha constituído um elemento base da meditação heideggeriana: se não falamos em ser, convertemos todos os fenômenos e aspectos da vida em objetos disponíveis e autoexplicativos, sem então nos preocuparmos com a diferença ontológica entre ser e entes. Tal expressão é central e demonstra que só pensamos o ente se pensamos previamente o ser. Diante disso, como trazer à questão o pensar sobre o ser? E como apresentar o processo de transformação do pensamento? Assim, todos os conceitos aqui apresentados são encarados por um método hermenêutico, ou seja, um método que é diferente dos científicos porque não é

¹ WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p.47.

formado por passos instrumentais e delimitado por ordens, mas que se assemelha muito mais a um caminho para confirmar ou rejeitar o tema interpretado.

O objetivo desta tese é apresentar e discutir como se dá uma transformação do pensamento por meio da filosofia de Heidegger. Os três conceitos fundamentais para esse processo são: a arte, a serenidade e a poesia. Defendemos que essas três formas humanas de recondução ao pensamento do ser estão relacionadas entre si e são incorporadas por Heidegger com o propósito de superar as posturas sustentadas nas filosofias da representação, nas ciências e na técnica, bastante comuns ao cenário no qual sua própria filosofia se desenvolveu. Há dois pressupostos que guiam a tese, a saber, o esquecimento do ser e a crítica ao sujeito. Heidegger insiste na questão do ser no decorrer de toda a sua obra e, a fim de discutir seu sentido, voltou o olhar para aquilo que é mais concreto, como a vida fática, a técnica e a obra de arte. Mas ele também elaborou teorias sobre a linguagem, os afetos humanos, a própria filosofia e, em especial, a recordação agradecida do ser.

Em *Ser e tempo*, o filósofo determinou o tempo como horizonte de sentido e foi essa visão que permitiu a exposição da finitude do ser-no-mundo. A temporalidade constitui o sentido do ser que o *Dasein* possui e, por outro lado, o que ele “entende e interpreta de modo inexpresso algo assim como ser é o tempo.”² Toda pergunta pelo sentido do ser em geral só recebe como explicação o que entendemos como o que parece constantemente disposto para nós e vigente no horizonte do tempo. Quanto à sua posição diante da consciência, ele observou que assumir a finitude possibilita atribuir um novo significado à esfera de experiências e evita que o homem apareça como o fundamento de todos os eventos do mundo. A fundamentação no sujeito pensante e o homem técnico que não pensa porque somente calcula, assim como o advento do pensamento calculador a partir do processo empírico-analítico, despertaram Heidegger para a crise do pensar.

Após ter estudado a relação entre arte e verdade durante o mestrado, novas perguntas surgiram a partir da identificação entre arte, poesia e nosso modo de pensar, pois a arte se torna uma fonte de saber quando institui uma verdade. Sua função não é meramente distrair ou agradar, mas participar da nossa vida e dizer algo que ficou despercebido. Da mesma forma, a ideia de que a poesia é mais do que um gênero literário me fez questionar o quanto esse conceito nos pode ajudar em um mundo tão dependente de ações técnicas, científicas e programadas. Porém, foi somente com a leitura do texto *Serenidade* (1959), no qual se concentram as principais ideias em torno do pensamento calculador e do pensamento

² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012, p.75.

meditativo, que surgiram as questões motivadoras sobre quais possibilidades ressignificam nosso modo de pensar. Utilizando o comentário de Lígia Saramago, esse tema fundamental revela “a importância vital que o pensar no próprio percurso do pensamento desempenha em sua obra.”³

A tese iniciará com um tema comum e inevitável em toda análise da filosofia heideggeriana, a saber, o desenvolvimento da concepção de existência. Tomar esse passo significa superar a ideia de um sujeito pensante e abrir caminho para a analítica do ente que nós somos. *Dasein* é a dimensão concreta e temporal para quem o ser se manifesta e é entrevisto como uma abertura fundamentada em três aspectos existenciais indissociáveis: a linguagem, a afetividade e a compreensão. De um ponto de vista mais amplo, Heidegger introduz a vida fática para demonstrar que a existência é marcada por experiências correntes. É nesse quadro teórico que ele apresenta como partes da constituição humana a afetividade e o cuidado; enquanto este é uma unidade fundamental que nos coloca na abertura ao sentido, a primeira revela o vínculo afetivo que mantemos com mundo. Também avaliamos a interpretação heideggeriana de mundo, excedendo a tradição que colocou a consciência como doadora absoluta de sentido sem atentar para suas ocupações e relações com os outros.

Segundo Heidegger, o ser-aí “deve se mostrar como ser-no-mundo. [...] A determinação do *Dasein* como ser-no-mundo é *uniforme e originária*.”⁴ Portanto, esses termos são propriamente específicos ao capítulo inicial da tese. No capítulo seguinte, a partir da nova perspectiva lançada à existência, falo sobre o processo de conhecimento que se efetiva além de um fundamento na subjetividade contraposta aos objetos. É essencial percorrer o desenvolvimento do método fenomenológico através de uma aproximação com a hermenêutica e a estrutura da compreensão prévia. O conhecimento é visto por Heidegger como um saber marcado pela tradição e não fundamentado de forma exclusiva na consciência. Essa postura é comum na hermenêutica da facticidade, pois neste período, nosso autor procurou demonstrar que estamos situados em contextos específicos no mundo compartilhado com os outros. Em semelhante trilha, a filosofia é interpretada como um comportamento cognitivo e afetivo que depende da situação concretamente vivida.

O capítulo que se segue traz à discussão a questão da técnica, a qual vai desde um saber para os pensadores gregos até um modelo de domínio da natureza e dos entes. Para Heidegger, o avanço técnico que faz parte do mundo moderno ainda se apresenta como um

³ SARAMAGO, Lígia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2008, p.54.

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, pp.210-11. Tradução nossa.

projeto contemporâneo, razão pela qual é tão importante discutir esse tema para a posterior avaliação do pensamento calculador. Sua investigação tem um caráter teórico e não se baseia exatamente em uma dimensão instrumental. Logo na primeira página de *A questão da técnica* (1949), o autor avisa de antemão que “a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico.”⁵ Com o objetivo de se reconciliar com o saber-fazer, ele rivaliza muito mais com a essência da técnica do que com as possíveis consequências de atitudes técnicas para a vida cotidiana e o futuro humano.

Também é essencial criticar a metodologia das ciências modernas, pois elas excluía a pergunta por um sentido do ser dos entes. Embora o saber científico também seja movido por uma experiência de espanto diante do mundo e seus fenômenos, as ciências se constituíram como um modelo de pensamento contraposto ao pensamento do ser. Essa escolha tem relação direta com a afirmação de Ernildo Stein, onde se lê que “filósofo algum empregou tão poucas vezes o verbo pensar como conhecer, saber, ligado a uma sentença do ponto de vista de verdadeiro e falso.”⁶ Para Heidegger, o pensamento é uma constituição ontológica que está alinhada com nossas experiências, porém, sem o caráter científico que comprova teorias a partir da redução do mundo e seus elementos a objetos de pesquisa.

A conquista do pensamento do ser se torna indispensável para qualquer forma de pensar, que no fundo é uma recordação do que diz respeito ao ser que as coisas, os eventos e nós mesmos possuímos, traduzindo a necessidade de ocupar o espaço vazio deixado pela falta de uma inteligência mais profunda em tempos de técnica e ciências exatas. Heidegger pensou em uma tecnologia mecânica, a qual antecedeu a tecnologia em suas formas digitais do nosso tempo presente. Apesar dessa distância temporal, ainda podemos identificar traços daquele modelo em nosso próprio contexto, pois ainda vivemos em uma época de domínio da técnica. Nesse aspecto, inicio o próximo capítulo com a apresentação de um confronto surgido em um período mais tardio da obra heideggeriana, o qual se dá entre pensamento meditativo e pensamento calculador. Embora este se tenha configurado como o pensar comum ao período de produção filosófica do nosso autor, aquele é primordial em suas reflexões.

O pensamento meditativo é mais original e livre de representações, da vontade impositiva e de características técnicas. Essa forma de pensar encontra um sentido mais abrangente a partir do conceito de serenidade, resgatado pelo filósofo alemão para defender que recorrer às resoluções instrumentais ou tecnológicas não é o caminho mais adequado para

⁵ HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”, in: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p.11.

⁶ STEIN, Ernildo. *Pensar e errar. Um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011, p.12.

entrarmos em contato com uma meditação legítima. No caso, pensar o ser consiste na mais simples das tarefas, uma instância comum a todos nós enquanto entes finitos e existentes no mundo. O *Dasein* só procura o ser porque ele não tem uma essência predeterminada e, a todo instante, sente a necessidade de levantar essa questão e encontrar sentidos que legitimem sua existência.

Para Heidegger, ter serenidade é aprender a dizer sim e não aos objetos técnicos. Esse comportamento se transforma na postura de deixar ser, cujo significado é libertar fenômenos, eventos e nós mesmos de obrigações utilitárias. A serenidade está associada ao cuidado, às nossas escolhas, à afetividade e qualquer meditação que se requer livre das forças dominadoras que perpassam a vida cotidiana. Logo, este é um tópico essencial para a transformação do pensamento. Em seguida, a crítica à estética aparece como um projeto de revisão dos conceitos mais abrangentes da modernidade que sustentaram todo nosso olhar para as obras de arte, mas os quais se esqueceram de trazer à discussão a tensão entre os elementos mundo e Terra. Esse entendimento do conceito de Terra revela que a arte é uma experiência que serve como modelo para um pensamento não calculador.

O último capítulo reúne em si considerações sobre a arte e a poesia a partir de todo o itinerário percorrido. A arte é a origem da obra de arte e, portanto, uma abertura privilegiada para a verdade. Conhecer a arte é fazer uma análise ontológica, ao invés de perguntar por conceitos que se formaram na tradição, tais como forma, matéria e sensibilidade. Heidegger associa a arte com uma forma de pensamento, dado que ela põe a verdade em obra e revê os conceitos que antes eram apropriados pelos modelos de pensar representativo e programador. A partir da ideia de que arte é *poiesis* e que poesia tem o sentido de *Dichtung*, discutirei o conceito de poesia e sua formação na linguagem. Afinal, cada um pode interrogar sobre o que significa ser somente porque existe linguagem. A partir da leitura heideggeriana da poesia de Hölderlin, pretendo traçar algumas ideias que identificam pensamento e poesia no seu sentido original de *poiesis*.

Apesar de Heidegger ter apresentado poesia e arte como equivalentes através da identificação que elas possuem com o conceito de *poiesis*, é importante destacar que a poesia é a forma mais privilegiada da linguagem. Por essa razão, trata-se de um ato criativo que merece uma interpretação específica para o correto entendimento da filosofia heideggeriana e da estrutura interna da tese. Por fim, apresento o poetar pensante como modelo de pensamento dotado de originalidade diante das formas confrontadas nesta pesquisa. A filosofia elabora perguntas e o poetar pensante contribui para refletirmos sobre os fenômenos que nos interessam e surpreendem. Além da filosofia, Heidegger encontra na poesia a possibilidade de

expressão máxima de um pensamento genuíno. Falar sobre poesia também exige superarmos a noção de um sujeito pensante e dominado por uma linguagem técnica, pois o *Dasein* é um ente afinado com o mundo e dotado de uma linguagem que se expressa em uma tonalidade fundamental.

A arte e a poesia são atravessadas pela serenidade, onde esses três conceitos nos oferecem a possibilidade de um pensar que retorna a si mesmo. Se a crítica ao método é essencial para a compreensão dos aspectos do pensamento, é porque Heidegger tenta superar a representação e o processo calculador que são distantes da fenomenologia hermenêutica desenvolvida em seus estudos iniciais. Nesse caso, os conceitos tradicionais e as vigentes formas de análise não serviam mais para falarmos sobre a existência e seus problemas concretos. Não devemos passar de um pensamento genuinamente filosófico e questionador a um pensamento técnico, mas fazer um caminho de volta e descobrir: como voltar desse pensar especializado para aquele meditativo? Como passamos da busca de resoluções para nossos problemas práticos e das investigações técnicas com seus efeitos para a busca de sentido? Como resgatar a questão diferenciadora em torno do ser?

A partir de Heidegger e dialogando com a história da filosofia, reuni nesta tese reflexões sobre ontologia fundamental, hermenêutica, fenomenologia, linguagem e estética. Para que o itinerário filosófico heideggeriano seja explorado de forma ampla, é preciso ir além de textos amplamente estudados, tais como *Ser e tempo*, *A origem da obra de arte* (1935/6) e *A questão da técnica*. Também são fundamentais obras como *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921), *Introdução à metafísica* (1935), *A época da imagem do mundo* (1940), *...poeticamente o homem habita...* (1951), *Construir, habitar, pensar* (1951), *Was heisst denken?* (1951/52) e *Serenidade*.

Na companhia dos diversos escritos sobre Hölderlin e a poesia, os quais são iniciados na década de 30 e acompanham o pensador alemão até suas produções finais, eles abarcam temas referentes ao pensamento, à poesia e ao poetar pensante. Toda a obra heideggeriana é filosófica e, por isso, o mesmo se pode dizer das fases do seu pensamento. O projeto iniciado com a hermenêutica da facticidade e a ontologia fundamental jamais se rompe em definitivo com as teorias sobre a técnica, a arte e a poesia. Aquele ao qual chamam de segundo Heidegger está longe de se confundir com um místico e ele também não é essencialmente distinto de quem escreveu *Ser e tempo*. Para falar sobre a verdade do ser, as obras tardias são complementares aos escritos da primeira fase.

Além do encontro com as obras de Heidegger, alguns estudiosos e pensadores renomados foram escolhidos como interlocutores de diálogo, os quais estão em conformidade

com minha própria leitura do objeto de estudo. Destaco entre eles Benedito Nunes, Ernildo Stein, Lígia Saramago, Marco Aurélio Werle, Hans-Georg Gadamer e Irene Borges-Duarte. Todos esses intérpretes tratam de questões específicas pertencentes às diversas estações do pensador alemão. No tocante ao tema central da pesquisa, ressalto aqui uma pequena lacuna de material produzido no Brasil sobre o confronto específico entre os pensamentos meditativo e calculador, assim como sobre a relação muitas vezes despercebida que a serenidade cultiva com a arte e a poesia.

A metodologia adotada nesta tese é aquela comum a toda pesquisa filosófica: leitura da bibliografia selecionada, diálogos, escrita e reescrita, desenvolvimento dos conceitos, caminhadas pela história da filosofia e a companhia incessante do autor principal. O motivo pelo qual a serenidade, a arte e a poesia recebem destaque somente após a metade do texto também é uma escolha metodológica. Para falar desses conceitos, os quais são diferentes em si, porém, interligados pelo tema do pensamento, é essencial apresentar o método heideggeriano e a sua leitura de perspectivas, conteúdos e termos já consolidados na tradição filosófica. É preciso ainda ressaltar que muitas obras de Heidegger escolhidas já estão traduzidas para o português, pois se tratam de versões amplamente conhecidas, estudadas e citadas.

Algumas foram abordadas nas versões originais em alemão; e aquelas que estão em línguas inglesa e espanhola foram escolhidas por falta de tradução em português ou de acesso à produção original. Todas as citações traduzidas para o português de outros idiomas no texto são de nossa autoria. Mas de forma geral, as fontes de pesquisa são de fácil acesso e comuns em qualquer investigação em torno da filosofia heideggeriana. Igualmente relevante foi a escolha cuidadosa dos termos utilizados por nosso autor. Há traduções variadas para alguns dos conceitos originais da obra heideggeriana, os quais são reproduzidos por diferentes comentadores. A escolha de um termo em detrimento de outro que seja já conhecido pelos leitores tem como justificativa uma análise criteriosa da palavra em seu contexto original e leva em consideração as partículas que a formam. Assim, o principal critério para as traduções nesta tese é o sentido das palavras e das ideias mesmas apresentadas por Heidegger.

Com relação ao próprio estudo da filosofia heideggeriana, ressalto suas contribuições para uma época que se modificava em termos de pensamento e de *práxis*. Enquanto passava por períodos de guerras frequentes e figurava uma sociedade marcada por ascensões técnicas e tecnológicas, o século XX se modificou rapidamente. Assim, os deslocamentos sofridos por conceitos familiares à história da filosofia e a reinvenção de um pensamento que pretendia superar um método já estabelecido se tornaram essenciais. E essas

questões são fundamentais para que possamos entender o mundo contemporâneo, pois as nossas experiências atuais se aproximam bastante daquelas presenciadas pelo filósofo: aprender a lidar com novas tecnologias, entender quais são as tarefas do pensamento, viver sob o domínio das ciências, atingir uma experiência com a arte que requer desvelar a verdade e encontrar na poesia uma linguagem que revela algo que nos atravessa. Mas talvez a principal contribuição deste tema seja mostrar possibilidades de recondução ao pensamento do ser.

Heidegger explorou um caminho que nos leva ao pensamento poético no lugar de um modelo representativo, técnico, programador, científico, calculador. O desenvolvimento da sua filosofia mostra que o pensamento não habita uma esfera ideal, porém, tem efeitos nas nossas tarefas cotidianas e significativas. Por isso, depende da nossa integração ao mundo. E o pensamento meditativo aparece como uma alternativa ao avanço desenfreado da técnica e permite que o *deixar ser* das coisas e dos seres humanos, assim como a confiabilidade nos entes, tenha lugar cativo em um mundo cada vez mais dominado pela serventia, pelo cálculo e pelas especializações. O distanciamento de uma linguagem técnica não é por acaso, mas um reflexo evidente daquilo que o caráter fundador e poético da linguagem significava para o filósofo da Floresta Negra.

Acrescento que parte do objetivo desta tese também consiste em fazer justiça à escrita de Heidegger e mostrar que, apesar de ser um autor de difícil compreensão e de escolhas políticas polêmicas, sua obra o coloca na posição de pensador dedicado, atencioso e, em especial, afetivamente envolvido com a filosofia e com a tarefa de pensar. Seus textos são bastante expressivos e poéticos, o que muitas vezes passa despercebido aos leitores devido ao seu vocabulário rigoroso e à densidade do conteúdo filosófico. Mas depois que nos habituamos à sua escrita e entendemos as premissas fundamentais de cada trabalho, um novo horizonte se abre em torno do seu pensamento. E foi justamente à luz da fecundidade do seu próprio pensar que surgiu a escolha pelo tema principal desta tese: pensar através da filosofia heideggeriana é se engajar no próprio pensamento.

Mas será que os três conceitos que se destacam no título da tese dão conta de transformar o nosso pensar? Trata-se de sustentar que sim, pois a arte e a poesia, as quais são contrárias a toda conquista forçada de resultados, contribuem para a manifestação da verdade e para que a capacidade humana de se espantar com o fato de que o ente *é* permaneça viva. E a disposição da serenidade deixa o ser se apresentar. Desse modo, o pensamento prevalece como aquilo que está a ser em toda a tese. Pois apenas quando deixamos o pensamento pensar

– fazendo um uso livre da expressão heideggeriana “o mundo mundifica” (*die Welt weltet*)⁷ – é que se dá uma transformação significativa no pensar.

O pensamento do ser foi o maior interesse de Heidegger e constitui uma questão que jamais se deixa para trás. Ao contrário, todas as indagações seguem seu rastro, ainda que nem sempre se trate de um processo evidente. Na tradição sertaneja, há um conceito que expressa o aspecto dessa busca: a palavra aboio descreve o canto monótono do vaqueiro com o propósito de conduzir o gado. Como pastores do ser, nós nunca estamos indiferentes; apenas não proclamamos em voz alta todo apelo ao seu sentido. O pensamento do ser também é sutil e intenso, quando nos convoca a irmos além de toda obviedade que se apresenta e a nos voltarmos para aquilo que reside na pura simplicidade. Para realizarmos essa tarefa de questionar pelo ser, retornamos ao que geralmente fica impensado e achamos o caminho de volta para uma reflexão meditativa e poética, à maneira de uma revelação do já consagrado filósofo alemão em correspondência de 1950:

Aqui, tudo é caminho de um corresponder que escuta e questiona. Todo caminho corre o perigo de desencaminhar-se. Para percorrer tais caminhos é preciso exercitar o passo. Exercício pede trabalho, trabalho de mãos. Permaneça no caminho da autêntica necessidade e aprenda, nesse estar errante a caminho, *o trabalho do pensamento, um trabalho de mãos*.⁸

⁷ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução de Idalina Azevedo da Silva e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010, p.109.

⁸ HEIDEGGER, Martin. “A coisa”, in: *Ensaios e conferências*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p.164. Grifo nosso.

2. A SUPERAÇÃO DO SUJEITO PENSAnte PELA FACTICIDADE: MUNDO, CUIDADO E AFETIVIDADE

Nos escritos anteriores à publicação de *Ser e tempo*, Heidegger desenvolveu a hermenêutica da facticidade e colocou este método na base da analítica existencial. Para ele, hermenêutica é a autointerpretação feita pelo *Dasein* ou o único ente capaz de perguntar pelo sentido do ser. Mas foi na sua obra principal que o filósofo passou a dar corpo às inquietações que já o ocupavam em torno da metafísica e sua aparente insuficiência. Este primeiro capítulo traz uma síntese de alguns conceitos essenciais para compreendermos a formação do conceito de existência, especialmente em confronto com a evidência do *cogito* cartesiano. A apreensão da vida fática surge do rompimento com os termos criados pelas filosofias da subjetividade e a suposta certeza oferecida por elas.

Heidegger apresenta a existência humana como um ente integrado ao mundo, ao mesmo tempo em que coloca em questão a ocupação e os modos de ser que nos direcionam para os entes, atribuindo-lhes uma utilidade para as nossas experiências circundantes. Daí é que surgem novas possibilidades de relação e entendimento que consagram o ser-no-mundo como uma determinação mais apropriada para dizer quem nós somos do que a subjetividade. O mundo da vida é dotado de significado e onde podemos deixar o outro ser, despertar interesses e sermos afetados pelos eventos. Nesse sentido, discorreremos sobre a constituição ontológica do cuidado e da afetividade a fim de fundamentar quem é o ente pensante: a existência marcada por afetos, humores e relações concretas.

2.1. O desenvolvimento da vida fática em oposição ao sujeito pensante

Conhecer os caminhos atravessados pelo pensamento é uma tarefa distinta de investigar o que significa pensar e o primeiro momento desta reflexão exige a compreensão prévia de quem é o ente pensante⁹. Por se desenvolver como uma pergunta que gravita em torno do seu próprio indagador, é natural que as demais questões a tomem como fundamento. De fato, dizer quem somos é uma questão bastante cara à história da filosofia e, dentre as suas variadas explicações, podemos mencionar definições como animal racional, substância,

⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o Humanismo”, in: *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p.339: “Costumamos formular essa pergunta de modo mais ou menos inadequado, seja quando perguntamos o que é o homem ou quando perguntamos quem é o homem, pois no *quem?* ou no *o que?* já partimos da perspectiva de algo pessoal ou de um objeto. Só que o caráter pessoal distorce e destrói o essencial da ek-sistência da história do ser tanto quanto o caráter de objeto.”

pessoa, consciência e sujeito. Apesar de já estarem consolidados, tais conceitos são evitados no vocabulário heideggeriano. A partir da revisão de algumas indicações apontadas pela tradição em confronto com sua própria filosofia, Heidegger situa a racionalidade e a personificação dos homens entre alguns conceitos insuficientes a serem superados, como ele justifica posteriormente em *Carta sobre o humanismo* (1946):

[...] as interpretações humanistas do homem como *animal rational*, como “pessoa”, como ser composto de espírito, alma e corpo, não são declaradas falsas nem são descartadas. Ao contrário, o único pensamento que ocorre é o de que as mais elevadas determinações humanistas da essência do homem ainda não experimentam a verdadeira dignidade do homem.¹⁰

Heidegger não está necessariamente em busca de uma definição, visto que definir o homem significaria excluir sua complexidade, adotar uma perspectiva limitada e ir contra sua característica de se constituir como abertura. Seria muito mais relevante discutir as atividades que ele é capaz de exercer e as relações que desenvolve. A posição que ocupa no mundo e seu comportamento diante dos outros, das ciências, do trabalho, da técnica e das artes, para citarmos alguns exemplos, só podem ser questionados e discutidos através de uma análise crítica do ser-no-mundo, pois esse conceito expressa o momento no qual o homem é visto além da sua interioridade e integrado ao mundo. No lugar de alguma espécie de subjetivismo ou de uma pergunta acerca do que significa ser uma pessoa, aparecem múltiplas distinções para a estrutura humana. Heidegger evita as definições anteriores já oferecidas pelas teorias filosóficas¹¹ e adota o termo *Dasein* para se referir ao ente que nós somos neste modo especial de ser.

Uma vez que, para nosso autor, o ser enquanto ser deve consistir na questão primordial da filosofia, ele desenvolve uma *ontologia fundamental* através do rompimento com toda ontologia que transforma o ser em ente, produção humana ou divindade, por exemplo. Ele afirma que: “Se a questão do ser não procura apenas o Ser do ente, mas o Ser em si na *sua* essência, necessita, então, absoluta e expressamente, de uma funda(menta)ção da existência, conduzida a partir dessa mesma questão, à qual se deu por isso, e *somente* por isso, o nome de ‘ontologia *fundamental*’.”¹² O verbo “ser” se aplica a qualquer coisa real ou imaginária e disso surge a importância de reconhecermos a unidade que reside na palavra.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o humanismo”, in: *Marcas do caminho*, p.343.

¹¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.87: “Na medida em que ao longo dessa história certos destacados âmbitos-de-ser (*ego cogito* de Descartes, sujeito, eu, razão, espírito, pessoa) se tornam visíveis e daí em diante passam a dirigir a problemática primária, esses âmbitos – em correspondência com a total omissão da questão-do-ser – não são também interrogados quanto a seu ser e quanto à estrutura de seu ser.”

¹² HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Tradução de Mario Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p.192.

Somente o *Dasein* é capaz de fundamentar todas as ontologias: ele se expressa como o aí-do-ser, o seu *lugar* corporificado e privilegiado de manifestação.

Além disso, ele é contemplado com um primado ôntico-ontológico. Sua primazia ôntica consiste justamente em seu aspecto de não se definir por alguma essência e seu primado ontológico significa que ele se reconhece em seu próprio ser ao mesmo tempo em que também é capaz de reconhecer o ser de todos os entes. Ao se interessar e estar sempre aberto ao ser, ele se diferencia ontologicamente dos demais entes, trazendo diversas possibilidades de existência e relações. Nesse sentido, a primeira crítica explorada nesta tese será desenvolvida a partir da leitura heideggeriana do sujeito moderno conforme a proposta de René Descartes, passo que aparece logo no início de *Ser e tempo* como elemento fundador para a construção da analítica existencial do *Dasein*.

O *cogito ergo sum* possuiu elevada importância na modernidade por ter instaurado as distinções segundo as quais o comportamento científico, a realidade do mundo e a estrutura do sujeito encontram validade imutável. Porém, é importante destacarmos que Heidegger admite a importância da filosofia cartesiana. Sua intenção é criticar um modelo que teria deixado como legado a crença na representação e na primazia da racionalidade¹³. No exemplo do sistema cartesiano, o homem é uma substância que pensa e apenas o pensamento justifica sua existência¹⁴. Essa descoberta impôs alguns limites às investigações em torno do ser humano, visto que Descartes se detém a uma análise do pensamento e, sem colocar em discussão a existência propriamente dita, “investiga, dentro de certos limites, o *cogitare* do ego. Deixa porém inteiramente fora de discussão o *sum*, não obstante a posição do *sum* seja tão originária como a do *cogito*.”¹⁵

Ele manifestou a intenção de alcançar o conhecimento verdadeiro e, para isso, elaborou um projeto que daria credibilidade ao pensamento e evitaria atribuir confiança demasiada às coisas materiais, cujo acesso seria atingido pelos sentidos, inclusive nas

¹³ Cf. GUIGNON, Charles. *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983, p.14.

¹⁴ Nas duas primeiras meditações, o propósito de Descartes é defender a noção de que o conhecimento adquirido através dos sentidos e das coisas materiais está predisposto a dúvidas e prejuízos, reforçando nossas crenças a partir do espírito e da razão. Nessa ocasião, o filósofo se desfaz das opiniões que deixem qualquer vestígio de dúvida, não restando, supostamente, qualquer coisa verdadeira. Apenas um gênio maligno, contrário de um Deus poderoso e perfeito que não nos teria concedido a capacidade do engano, poderia fazer com que o homem se equivocasse. Todavia, ficaria em questão a própria existência do sujeito, que apenas seria enganado enquanto exercitasse o pensamento e, assim, Descartes chega à tese de que, no momento em que duvida até do seu próprio existir, o homem está pensando e, ao pensar, ele sabe que existe. Por isso, “esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.” (Cf. DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p.92)

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.149.

atividades mais simples e cotidianas. Nesse caso, os sentidos são enganadores e fazem com que os homens caiam facilmente em ilusões. A investigação cartesiana parte da atividade dos sentidos a fim de atingir a dimensão interior da subjetividade, a qual possui autonomia dos aspectos sensíveis. Para sustentar o conhecimento sobre um solo firme e impedir que nossas convicções desabem, antes seria preciso modificar a estrutura do saber desde os alicerces mais frágeis e esboçar um novo projeto, além de limpar o terreno de dúvidas e erros. Através de um método específico¹⁶ de cuidadosa análise, a intenção de Descartes teria sido distinguir as opiniões e impressões verdadeiras diante daquelas que seriam falsas.

Somente assim o homem não se deixaria mais enganar pelos erros que costumam cegar as certezas previamente estabelecidas. Sua proposta era “rejeitar como absolutamente falso tudo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se depois disso não restaria em minha crença alguma coisa que fosse inteiramente indubitável.”¹⁷ Pela dúvida, o método cartesiano se tornou o modelo de orientação mais indicado para se atingir o verdadeiro saber, em especial aquele saber que possibilita ao sujeito afirmar que ele mesmo existe. Tal contexto é caracterizado pela autofundamentação do sujeito, cuja maior conquista reside em justificar todo saber a partir da sua posição privilegiada. Ao colocar em suspeita aquilo que fora previamente considerado como uma certeza adquirida, seja no sono ou na vigília, Descartes analisa o modo como os objetos se manifestam para o sujeito e como o sujeito percebe a si mesmo. Ele nos inspira a abandonarmos todas as opiniões que estejam marcadas por qualquer traço de dúvida até que encontremos algo certo, um ponto fixo que se transforme no solo de onde surgem opiniões seguras.

Mas a partir do momento em que o sujeito projeta qualquer possibilidade da dúvida, já está exercitando o pensamento – atributo que o acompanha e determina em qualquer ocasião. A primeira certeza e a evidência resultaram no *cogito*, segundo o qual no instante em que o sujeito questiona, duvida, compara informações e escolhe, ele pensa. Enquanto os atributos do corpo geram enganos, a validade das experiências é conduzida pelo espírito. A inseparabilidade entre sujeito e pensamento é admitida segundo a tese de que o corpo leva o sujeito a se deparar com ilusões e imperfeições. Descartes admite que ele é (e

¹⁶ O método apresentado na obra *Discurso do método* consiste em quatro passos específicos: “O primeiro era de nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; (...) que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las. O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos [...]. E, o último, fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir.” (Cf. DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª edição. 3ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.23)

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p.37.

cada um de nós também é) “uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão”¹⁸, o qual se senta diante da lareira e sente o fogo crepitar, tendo em mãos um papel para escrever um tratado filosófico, ao invés de se definir sob o título de animal racional¹⁹.

Se o pensamento é suficiente como prova da existência humana, significa que o corpo físico e os dados da sensibilidade possuem um caráter secundário na sua constituição. Outra crítica importante feita por Heidegger ao *cogito* é o fato de que o modelo cartesiano impede o desenvolvimento de um ser no mundo. O sujeito não havia sido incorporado ao mundo porque Descartes sequer havia conferido autoridade à materialidade. Na sua obra *Discurso do método*, o filósofo moderno compreende que ele é “uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessita de *nenhum lugar* nem depende de coisa alguma material.”²⁰ Portanto, não haveria a necessidade de colocar em destaque o lugar onde ele pudesse justificar seu espírito pensante.

Ter encontrado a certeza fundamentada no sujeito teria levado Descartes a dar continuidade ao esquecimento do ser, visto que a evidência de que existimos porque pensamos torna desnecessária a pergunta sobre nosso modo de ser. Heidegger entende que a diferença ontológica (*die ontologische Differenz*) é um dos temas mais importantes da sua própria filosofia, embora a expressão não seja aparente em *Ser e tempo*. Esse conceito marca a ideia de que há uma distinção que não nos permite falarmos do ente sem a concepção prévia do ser. Mesmo que não possamos definir o ser, ainda constatamos que, quando usamos a palavra ‘ser’, já existe o pressuposto de que esse conceito tem uma especificidade que serve para distinguir que as coisas são e se dão para nós²¹. Como afirmou Heidegger: “Ser e estrutura-do-ser residem acima de todo ente e de toda possível determinidade ôntica de um ente. *Ser é o transcendens pura e simplesmente.*”²²

Heidegger pretende ir além da pergunta sobre os entes, suas condições de ocorrência no mundo e seus variados atributos para indagar o que existe de mais fundamental

¹⁸ *Id. Meditações metafísicas*, p.94.

¹⁹ Descartes não entra, contudo, em pormenores acerca da sua recusa desta definição. Por sua vez, Heidegger explica sua crítica ao dizer que “a essência do homem consiste em ele ser mais do que mero homem, na medida em que este é representado como um ser vivente racional. ‘Mais’ não pode ser compreendido aqui aditivamente, como se a definição de homem que nos foi transmitida pela tradição devesse continuar sendo sua determinação fundamental, para só então experimentar uma ampliação pelo acréscimo do aspecto existencial. [...] o homem é enquanto a contrajogada ek-sistente do Ser, na medida em que é mais do que o *animal rationale*”. (Cf. HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o humanismo”, in: *Marcas do caminho*, p.355)

²⁰ DESCARTES, René. *Discurso do método*, pp.38-9. Grifo nosso.

²¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Hermenêutica e diferença ontológica”, in: *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p.92.

²² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.129.

e originário: “qual o sentido do ser?”. O principal legado da tese cartesiana para nossa compreensão do tema proposto é a noção de que o sujeito coloca os entes como objetos à sua disposição²³ em um mundo transformado em imagem. Ou seja, ele supõe que o mundo é formado por suas determinações. Além disso, a metafísica é configurada a partir do sujeito evidente, pois ele encontraria em sua própria consciência o suporte²⁴ para as determinações que realiza e, de acordo com esse pressuposto, é o pensamento que qualifica homens e mulheres.

Dizer que o ser humano é dotado de pensamento não é uma caracterização errada, porém, trata-se de uma abordagem insuficiente. O encerramento do sujeito em si, como se fosse livre de relações, é apenas uma consequência da maneira cartesiana de explicar quem nós somos. A atenção de Heidegger se dirige ao ente que está *aí*, sobretudo, para destacar a sua inserção no mundo. De acordo com Descartes, embora se desenvolva e adquira informações através dos sentidos (ao sentir o papel em suas mãos, ao ver outro homem diante de si, ao sentir o calor do fogo e enxergar sua claridade, por exemplo), o sujeito que pensa é uma espécie de espectador e, habituado à sua individualidade, permanece desvinculado do mundo. Por sua vez, Heidegger quer mostrar que o *Dasein* se descobre como ser em um mundo.

Seguindo esses passos, o filósofo alemão examina o *Dasein* com a intenção de atingir um modo de ser que está além da ideia de animal racional. Qualquer questionamento sobre sua estrutura também deve recusar o pressuposto da autofundamentação na consciência, segundo o qual está subentendido que todo conhecimento seria adquirido através de operações mentais e racionais. Conforme essa perspectiva criada na história da metafísica²⁵, tanto ao colocarmos em dúvida as crenças diárias como questionando a credibilidade do que é visto e sentido, apenas a razão serviria como fonte segura para todo saber e o mundo seria dispensável no processo do conhecimento e das experiências. O desenvolvimento da racionalidade foi passado adiante na modernidade sob a forma do subjetivismo. A razão e o rigor do pensamento nivelariam o conhecimento, uma vez que os sentidos seriam enganadores.

Para indicar quem é o *Dasein* e se distanciar de alguns problemas conceituais da metafísica, Heidegger recorre a um conjunto de significações que envolvem o mundo, o

²³ Veremos na seção 3.1 o problema da relação sujeito-objeto.

²⁴ Cf. HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p.126: “a palavra sujeito quer dizer: ‘suporte’”.

²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.73: “a primazia do problema da subjetividade e da requisição por certeza se encontra com a pergunta de conteúdo da metafísica tradicional.”

manuseio dos entes, a linguagem, as ciências, a arte, suas possibilidades, as disposições afetivas e tudo o que permanece intimamente ligado à sua presença no mundo. Ele acredita que a expressão animal racional é insuficiente porque transforma o ser humano em um ente criado da maneira como ocorre com os entes simplesmente dados, porém, distinto unicamente pelo intelecto somado à sua constituição física. No caso, o critério da consciência aparece como única possibilidade legítima de experimentar o mundo. Ainda que seja capaz de pensar, conhecer e saber, se qualquer um fundamentasse seu comportamento somente na razão, não desenvolveria as competências práticas, concretas e afetivas que o pertencimento ao mundo exige para que nossos propósitos sejam alcançados e nossas relações com os outros se desenvolvam.

Portanto, segundo Heidegger, na medida em que as definições tradicionais não poderiam mais responder à pergunta sobre o existente humano, seu caminho exploratório é iniciado com uma hermenêutica da vida fática, que “não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um *ser*. A hermenêutica fala *desde* o ser interpretado e para o ser interpretado.”²⁶ Nesse contexto, o *Dasein* é capaz de interrogar por seu próprio ser e interpretar os fatos. Heidegger vai além do conceito de sujeito pensante sem limitar suas perguntas aos entes que se dão como presença e objetos de estudos específicos. Ao destacar a ideia de facticidade em detrimento do conceito dominante de vida, ele adota a noção de vida fática. Em sua forma isolada, a expressão vida comporta a soma de alma, corpo e espírito. Entender a vida como algo biológico e natural é esquecer qualquer realidade histórica na qual estamos inevitavelmente inseridos.

As análises desses componentes se situariam no campo das ciências ônticas, colocando o ente questionado fora da própria interrogação e, assim, destituindo-a de um caráter ontológico. Ciências como a psicologia, a biologia e a antropologia são ônticas porque não colocam na base de suas pesquisas o sentido do ser, além de apresentarem a existência como uma vida indeterminada à qual se somariam ulteriores características e meras descrições. Seria importante a elaboração de um projeto filosófico que dirigisse o olhar à vida fática para torná-la acessível em seus fundamentos. Ao invés de determinar o *Dasein* como um objeto de pesquisa, Heidegger o apresenta como fio condutor e motivador; ele não é determinante de uma verdade absoluta, mas originariamente capaz de perguntar, compreender e interpretar²⁷.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2011, p.21.

²⁷ Os conceitos de compreensão e interpretação serão apresentados no próximo capítulo.

Nosso modo de ser possui duas características: existência (*Existenz*) e ser “a cada vez meu” (*Jemeinigkeit*). Apenas o constructo *Dasein* é existência, já que se desenvolve no mundo ao invés de estar simplesmente dado. Em outras palavras, isso quer dizer que ele existe no ambiente onde elabora suas experiências, ao mesmo tempo em que atribui um significado aos entes e situações. A existência é definida como “a possibilidade *mais própria* de si mesmo”²⁸, o que significa que cada um se descobre no mundo a partir da situação na qual se encontra e que se modifica de acordo com seus projetos e interpretações. Trata-se de uma condição que não pertence a este ou aquele homem específico, mas que é comum a todos e significa *como é ser humano*. A partir dessa elaboração conceitual, olhamos para nós mesmos sob uma perspectiva diferente.

A essência do *Dasein* consiste na sua existência²⁹, ou seja, ele vive de acordo com critérios indispensáveis e questiona qual sua constituição, sua origem, sua história, suas experiências e seu destino. Enquanto os entes simplesmente dados são marcados pelas categorias, as características inerentes à estrutura humana são chamadas de *existenciais*. Logo, os existenciais são “modos de ser” possíveis atribuídos à existência e nunca se confundem com propriedades categóricas. O objetivo da analítica existencial é avaliar o *Dasein* a partir da situação na qual está inserido. Por seu turno, as referências tradicionais ao existente humano o transformaram em um objeto conceitual, enfraquecendo o que ele é propriamente em cada caso específico e no modo em que ele de fato existe. A partir dessa problemática, Heidegger desenvolve uma nova perspectiva e afirma que:

Facticidade é a designação para o caráter ontológico de “nosso” *ser-aí* “próprio”. Mais especificamente, a expressão significa: esse *ser-aí* em *cada ocasião* [...] por *fático* chama-se algo que “é” articulando-se por si mesmo sobre um caráter ontológico, o que é *desse modo*. Caso se tome a “vida” como um modo de “ser”, então, “vida fática” quer dizer: nosso próprio *ser-aí* enquanto “*aí*” em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico.³⁰

Se por um lado a racionalidade aparecia como uma dimensão dominante, por outro, a facticidade expressa o homem a cada momento em que se percebe envolvido em um mundo histórico. A hermenêutica pode conduzir a facticidade ao seu próprio reconhecimento e evitar qualquer interpretação impessoal de si. Heidegger defende que o *ser-aí* é “a cada vez meu”³¹ porque ele está sempre em relação consigo mesmo. Cada um é justamente quem é em seu modo de ser e não enquanto uma propriedade que se pode renunciar ou modificar em

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, p.22.

²⁹ *Id.* *Ser e tempo*, p.139.

³⁰ *Id.* *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, pp.13-4.

³¹ *Id.* *Ser e tempo*, p.69.

determinados estágios da vida, como se a existência pudesse abandonar a si mesma quando fosse conveniente. A condição de cada um ser *Dasein* sempre permanece, porém, a maneira segundo a qual cada um se relaciona com o próprio ser depende de experiências concretas. Portanto, não existe qualquer tentativa de definir o homem³² ou de transformar a existência em mero objeto de pesquisa. O fato de que o *Dasein* é sempre “a cada vez meu” mostra as incontáveis possibilidades concernentes à sua estrutura.

Essa expressão indica que cada um possui suas particularidades e está sempre em relação com o próprio ser em toda situação que vive. Mesmo diante de contingências, toda existência é marcada pelas condições inseparáveis da sua vida cotidiana, onde cada um é compreendido e pode viver de acordo com suas expectativas. O *Dasein* se destaca de um conjunto de entes simplesmente dados, os quais são incapazes de levantar questões acerca do significado que carregam. Ao mesmo tempo, cada um é capaz de ultrapassar a própria individualidade e *ser com os outros*, conceito que serve para indicar que não há qualquer existente humano isolado dos outros. O modo da convivência aparece como a característica essencial que liberta os homens de uma reclusão³³. Logo, a analítica da existência não avalia sua individualidade, tampouco investiga uma suposta natureza humana.

A gravidade do esquecimento do ser consiste em que, na ausência da pergunta acerca do seu sentido e deixando de apontar os existenciais, todas as perguntas em torno do homem só encontram como resposta propriedades, colocando-o em pressuposto de igualdade com os demais entes. Quando Heidegger recorre ao conceito de facticidade, ele realiza sua investigação através da hermenêutica e, no contexto de suas reflexões, a arte de interpretar não se dirige aos textos³⁴. O filósofo se concentra na noção de existência para “tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião”³⁵ e entender também em quais condições existimos. Diante do esquecimento do ser e da suposição de um ente pensante, parece que é

³² De acordo com Ernildo Stein, a construção do *Dasein* desponta sob uma fórmula conceitual que “não constitui nem sua definição, nem sua figuração metafórica.” (Cf. STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2006, p.90)

³³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, p.264: “O ser-com... pertence à essência da existência do homem, ou seja, à essência de cada homem singular.”

³⁴ O sentido clássico de hermenêutica aponta para sua tarefa de interpretação dos textos. Contudo, ao propor regras relacionadas à palavra escrita, sua tarefa também se estendeu ao discurso e ao entendimento. Mas se essas regras serviam para comunicarmos uns aos outros os fundamentos das ciências humanas, elas também teriam uma validade universal na própria vida. Sobre essa modificação na filosofia heideggeriana, Jean Grondin diz que: “O que se trata de trazer à luz não é inicialmente o sentido do texto ou a intenção do autor, mas a intenção que habita a própria existência, o sentido de seu projeto. Esse deslocamento tem tudo a ver com a virada existencial da hermenêutica em Heidegger, que abandona o paradigma da interpretação dos textos [...]” (Cf. GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. Tradução de Marco Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012, p.48)

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, p.21.

mais importante mostrar que o *Dasein* é uma abertura, a qual Lúgia Saramago explica como “o lugar mesmo onde qualquer fronteira entre ‘dentro’ e ‘fora’ se desfaz.”³⁶

A expectativa da investigação é apreender a vida fática, concreta e marcada por uma realidade cotidiana. Heidegger discorda que seja possível a qualquer um se definir somente por seu pensamento, isolando-se do mundo e dos outros. Ao mesmo tempo, é devido a facticidade que o *Dasein* ainda pode afirmar “eu sou”³⁷, visto que ninguém é indiferente à própria existência. Isso significa que falar sobre o *Dasein* é realizar uma indicação formal³⁸, pois esse método entende que nunca há uma maneira definitiva e absoluta para falarmos da existência. Só entendemos a facticidade quando tomamos como ponto de partida uma compreensão prévia do ser-aí e fazemos indicações temporárias acerca da sua estrutura, para que entrem ou não em conformidade com um sentido que é atualizado de acordo com condições específicas.

Heidegger reconhece a importância da vida fática ao perceber que falar de um sujeito seria insuficiente diante do nosso comportamento no mundo, da convivência com os outros, dos acontecimentos à nossa volta, além da influência do fluxo da história e do tempo. Em outras palavras, isso quer dizer que o modo de *ser* da existência humana só é dotado de algum sentido quando ela é influenciada pela tradição e, situada no mundo entre os outros, ultrapassa sua consciência individual. Diante disso, a proposta da investigação realizada pela analítica existencial é superar a evidência do sujeito pensante, a fim de reconhecer que a existência é o começo e o caminho de um processo inesgotável de interrogação, experiências e possibilidades.

2.2. A consolidação do conceito de mundo e as experiências do ser-no-mundo

Segundo Charles Guignon, o objetivo de Heidegger em sua principal obra “é diagnosticar e esvaziar a figura do si mesmo como um sujeito substancial distinto de um mundo externo de coisas.”³⁹ Por essa razão, a formação conceitual ser-no-mundo foi decisiva para mostrar como a existência também acontece *fora* de si. Figurando como um novo paradigma, essa expressão manifesta os modos segundo os quais nos relacionamos com nossos semelhantes, as coisas e o próprio ser. Quando Heidegger recusa a condição de sujeito

³⁶ SARAMAGO, Lúgia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*, p.32.

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.141.

³⁸ *Ibid.*, p.855.

³⁹ GUIGNON, Charles. *Heidegger and the problem of knowledge*, p.19. Tradução nossa.

pensante, ele entende que o existente humano não depende das suas representações, mas pertence a um lugar no qual se desvelam as possibilidades de ações e encontros. Ser-no-mundo é algo mais significativo do que estar enraizado ou preencher um espaço; ao mesmo tempo, jamais expressa uma relação aleatória e tardia que se poderá dissipar.

O emprego do termo “ser-no-mundo” provocou uma reviravolta na compreensão do ente que nós somos: a contração entre preposição e artigo situada no centro da expressão indica um pertencimento ao ambiente. Para que possamos identificar as diferentes nuances apresentadas por Heidegger, foi essencial discutirmos como o filósofo denunciou a insuficiência da tradição que separou o homem do mundo ao tratá-lo como um ente restrito à sua interioridade, ao invés de entender que ele vive em uma situação histórica e é marcado por atividades significativas. Essa busca de justificação em si mesmo teria negligenciado a extensão como propriedade originária do sujeito, uma vez que este não dependeria de uma dimensão material para existir.

Outra característica comum nas investigações já realizadas sobre o mundo é confundi-lo com a natureza. O contato desenvolvido com a natureza é o mais elementar, porém, não é bastante específico porque ela também é componente do mundo⁴⁰. Assim como acontece com as coisas que supostamente têm valor, as coisas naturais só podem dizer o que é o mundo enquanto estiverem associadas à compreensão do modo de ser da existência. A natureza está sempre subordinada ao mundo, na medida em que ela provoca alguma ameaça de desastres naturais e, com isso, faz com que a vida seja sempre estruturada a fim de evitar possíveis acidentes; e quando ela oferece recursos para seu desenvolvimento e suas tarefas. Destarte, a natureza se tornou um ente que perdeu sua essência a partir do domínio e da destruição causados pelos homens.

O conceito de mundo é multifacetado e, para Heidegger, constitui um problema metafísico que ajuda a compreendermos as ações e experiências humanas, visto que também exige a compreensão do ser dos entes com os quais nos relacionamos. Logo, é natural que em *Ser e tempo* a questão tenha sido trabalhada sob a perspectiva da ocupação e da cotidianidade⁴¹. A cotidianidade é o caráter humano de um existir diário em convívio com os entes e consigo mesmo em seu modo de ser, abarcando a esfera de significados que se

⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.199: “A natureza é ela mesma um ente que-vem-de-encontro no interior-do-mundo e que se pode descobrir em caminhos diversos e em diversos graus.”

⁴¹ Cf. MISSAGGIA, Juliana. “Apontamentos críticos à filosofia heideggeriana: o antropocentrismo dos conceitos de mundo e animalidade”, in: COSTA, Danilo Vaz-Curado R. M.; EFKEN, Karl-Heinz (Org.). *Normas, Máximas e Ação*. Editora Fi: Porto Alegre, pp.167-198, 2015, p.169: “Em *Ser e Tempo*, o conceito de mundo é apresentado como estando intimamente relacionado com o modo de ser do Dasein. Uma vez que o procedimento em questão parte da analítica existencial pela via da cotidianidade do Dasein, a própria noção de mundo será guiada, também, pelos pressupostos e pela intenção dessa analítica.”

desvelam. Em vez de estabelecer uma investigação que toma como fio condutor a história e o emprego do conceito⁴², pretende-se aqui reconhecer o mundo como um fenômeno que se integra ao homem na sua vida cotidiana. Conforme o filósofo explica:

O homem, contudo, não vale apenas como uma parte do mundo. Ele não advém no interior do mundo e o coperfaz, mas também se encontra diante do mundo. Este encontrar-se diante de designa uma *posse* do mundo como o lugar em que o homem se movimenta, com o que ele discute, o que ele domina e ao que ele ao mesmo tempo serve, ao que ele se vê entregue. Assim resulta daí: o homem é 1. uma parte do mundo; 2. enquanto esta parte, ele é ao mesmo tempo senhor e servo do mundo.⁴³

Estar diante de um mundo não é semelhante a ter algum objeto à nossa frente. O ser-aí não é um ente que está dentro de uma sala e, sentado diante da janela, tem a vista privilegiada de um lugar separado, comportando-se como mero espectador. Ser em um mundo revela a capacidade de elaborar e realizar projetos, questionar, pesquisar, cuidar, se relacionar e produzir. Em outras palavras, significa viver no modo da ocupação (*Besorgen*). É por esta razão que o homem é simultaneamente servo e senhor do mundo: só ele é capaz de agir de forma planejada e complexa, porém, suas relações e ocupações também estão de acordo com as condições impostas por sua situação no mundo. Pensar o ente que nós somos exige a retomada da questão justamente porque os eventos acontecem no mundo e é onde nós fazemos com que as coisas aconteçam.

Conforme está proposto em *Ser e tempo*, o mundo é mais complexo do que um espaço físico e continental e, se fosse apresentado como um cenário ou campo coadjuvante, já deixaria de se formar enquanto uma constituição humana fundamental. Em linhas gerais, temos a interpretação heideggeriana desse conceito em quatro aspectos: primeiro, revela a totalidade de um ente subsistente no mundo a partir das suas características específicas, mas que ora pode variar para o segundo sentido, que consiste no âmbito de entes inseridos em algum campo específico de pesquisa⁴⁴. Nesse aspecto, podemos usar o conceito para destacar um grupo de entes que constituem uma região porque eles são formados a partir de determinadas propriedades em comum – um exemplo notório é o caso dos entes que são objetos de estudo da matemática.

⁴² O desenvolvimento da questão, em Heidegger, é realizado através da revisão que o filósofo faz do conceito a partir da metafísica grega (Cf. STEIN, Ernildo. *As ilusões da transparência. Dificuldades com o conceito de mundo da vida*. 2ª edição. Ijuí: Unijuí, 2012, p.127), tendo continuidade com a sua crítica à metafísica moderna. Se por um lado essa vertente da tradição acabaria por colocar a significação do mundo enquanto uma esfera transcendente ao homem ou elaborada sob a forma de um *a priori*, por outro lado, os gregos se detiveram ao mundo natural. Em sua fundamentação do conceito, o autor de *Ser e tempo* agencia uma relação íntima do mundo com o *Dasein*, não mais com a subjetividade pura nem com a natureza.

⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, p.229.

⁴⁴ Para esta noção, Heidegger reserva o uso das aspas e escreve “mundo”.

O terceiro entendimento de mundo é aquele que o mostra como a esfera de experiências do *Dasein*, dotado de um caráter privilegiado e decisivo diante dos outros entes. É possível assumi-lo através de perspectivas diversas, tais como o mundo público, o mundo particular, o mundo do trabalho. Por ser o mundo existencial dos homens, nele se oferecem possibilidades e um significado para as coisas⁴⁵. Isso quer dizer que cada um compreende a si mesmo a partir daquilo com que se relaciona e se ocupa. Nesse sentido, o mundo é o “solo e palco” no qual é possível presenciarmos mudanças, eventos e negócios⁴⁶. Por último, temos o significado de mundanidade (*Weltlichkeit*), que consiste na concepção mais notória e cujos pressupostos se sustentam no comportamento humano.

A mundanidade é o modo específico segundo o qual a existência compreende seu modo de ser, do ser em geral e todas as situações que ocorrem no seu entorno. Em *Ser e tempo*, Heidegger afirma que essa concepção é a questão mesma que se apresenta como um existencial do *Dasein*⁴⁷. Tal estrutura designa a abertura que dá as condições para que todas as coisas que se manifestam sejam compreendidas em alguma medida, além de sustentar que nunca estamos destituídos de mundo e suas relações. O que caracteriza a investigação heideggeriana desse conceito específico? A diferença marcante é sua análise fenomenológica, pois fazer um estudo a partir de elementos da fenomenologia é evitar uma abordagem que enumera os entes e acaba se aproximando da criação de imagens. Ou seja, o filósofo evita todo processo que formaria na consciência as imagens apropriadas dos entes e do mundo apenas de acordo com sua medida, desconsiderando o ser que eles possuem.

Uma vez que para Heidegger não há diferença entre fenomenologia e ontologia, essa análise reproduz uma compreensão do modo de ser dos entes⁴⁸. Guiado por um entendimento prévio de que vivemos no mundo, Heidegger apresenta a seguinte definição, a qual é logo desenvolvida:

“Mundo” é aquilo onde alguém pode *viver* (ninguém pode viver em um objeto). O mundo pode ser formalmente articulado como mundo circundante (meio), como aquilo onde nos encontramos, e ao qual pertencem não apenas as coisas materiais, mas também as objetividades ideais, as ciências, arte, etc. Dentre deste mundo circundante está também o *mundo compartilhado*, isto é, outros seres humanos em

⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.71.

⁴⁶ *Ibid.*, p.1049.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, pp.199-201.

⁴⁸ Cf. MISSAGGIA, Juliana. “Apontamentos críticos à *filosofia* heideggeriana: o antropocentrismo dos conceitos de *mundo* e *animalidade*”, in *Normas, máximas e ação*, p. 171: “Tal análise, porém, não pode se resumir a uma enumeração e descrição ôntica dos entes que encontramos dentro do mundo, pois o modo de analisar o fenômeno deve ser fenomenológico, ou seja, buscar o ser do ente.”

uma caracterização fática e bastante específica: como um estudante, um professor, como um parente, superior, etc., [...] ⁴⁹

A partir disso, são apresentadas as noções envoltórias de mundo por meio da pluralidade que o termo comporta. No que diz respeito ao lugar “em que” a vida fática acontece, destacam-se três perspectivas existenciárias: circundante, compartilhado e próprio (*Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt*). Quando fala em mundo circundante, o filósofo evita a noção de espacialidade, geralmente entendida como um mero estar situado no espaço. O ser-no-mundo não está no espaço físico de maneira aleatória, pois a espacialidade é afetada por seu modo de ser, suas ocupações e por acontecimentos diversos. Ademais, o circundar não possui um limite espacial porque suas fronteiras são desenhadas por comportamentos, situações concretas e relações⁵⁰. O circundar de um mundo, portanto, está sempre em construção, desenvolvendo-se a partir do fluxo de experiências de um ente humano e finito; se estamos em contínua modificação, nossos interesses mudam, o cotidiano se altera e o sentido que atribuímos aos entes é transformado.

Quanto ao mundo compartilhado, trata-se do mundo no qual cada homem vive como indivíduo e também parte de uma convivência com seus semelhantes em alguma relação de cuidado e reciprocidade. E a partir do momento em que qualquer um pode criar as próprias possibilidades, ao compartilhar seu mundo, essas possibilidades são enriquecidas e permitem uma troca maior das experiências vividas em cada mundo particular. Por sua vez, o mundo próprio é aquele que está sempre acompanhado pelos mundos circundante e compartilhado. Seria confortável identificá-lo com a subjetividade, mas Heidegger defende que os homens nunca se limitam a vivências interiores e, assim, o mundo próprio é experimentado com as diversas significações resultantes da pluralidade da vida. Cada mundo particular e imaterial é composto por atividades, decisões, expectativas e descobertas. No caso, todas as relações partem da existência que compartilha decisões, constrói significados e é afetada por acontecimentos externos a uma singularidade.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *The phenomenology of religious life*. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington and Indianapolis: Indiana university Press, 2004, p.8. Tradução nossa.

⁵⁰ Heidegger viria a dizer, anos mais tarde, que o espaço não é exatamente um conceito para o campo físico. O existente humano instala o espaço, isto é, permite encontros e eventos cotidianos, trazendo ao pensamento o reconhecimento do mundo circundante independente de qualquer grandeza ou distância. Estar no espaço é mais do que ser limitado pelo corpo, uma vez que este se movimenta e é abarcado sob várias perspectivas e ocasiões. Ele afirma que: “O homem não é no espaço como um corpo [*Körper*]. O homem é no espaço, de modo que ele instala [*einräumen*] o espaço, sempre já instalou espaço. [...] Se vou até a porta, então não transporto meu corpo até a porta, e sim mudo minha estadia [*Aufenthalt*]”. (Cf. HEIDEGGER, Martin. “Observações sobre Arte – Escultura – Espaço”, in: *Artefilosofia*. Tradução de Alexandre de Oliveira Ferreira. Ouro Preto: Editora Tessitura, n.5, p.15-22, 2008, p.19)

Esses acontecimentos cotidianos acompanham as mudanças às quais estamos expostos. Precisamente aí aparece a importância da cotidianidade: o cotidiano é moldado por tarefas fundamentais para a nossa sobrevivência, as quais são menos complexas e mais acessíveis à compreensão de todos. Ao mesmo tempo, movemo-nos em uma “cultura altamente desenvolvida e diferenciada.”⁵¹ Isso significa, em outras palavras, que o cotidiano é específico a cada um, sem que isso implique em estarmos condicionados a uma experiência estritamente individual. A cotidianidade é muito mais do que uma medida de dias acumulados, pois indica *como* a vida fática se desenvolve e se manifesta. É devido aos comportamentos e escolhas que temos um caráter mundano (*weltlich*) e nos destacamos na convivência com os entes intramundanos (*innerweltlich*).

Quando Heidegger fala dos entes intramundanos, ele coloca em destaque duas diferenças fundamentais. Existem os entes simplesmente dados (*Vorhandenheit*) e que, embora estejam situados diante de nós, não têm por aspecto significativo nos afetar. A partir do momento em que algo se mostra dotado de sentido e passa a influenciar nosso cotidiano após a descoberta da sua especificidade, mesmo sem uso imediato, tem a característica de estar à mão (*Zuhandenheit*). Esse modo de ser pertence ao utensílio, mas sua utilidade só é apreendida depois que se veem suas possibilidades de *ser para algo*. Heidegger define como *Wozu* a propriedade dos entes que comportam uma serventia. Seria um engano, todavia, pensar que o filósofo pretende descrever os utensílios.

Ele continua a caminho da apreensão do modo de ser dos entes e isso depende de uma analítica do ser do próprio *Dasein* a partir das suas ocupações. Os entes utensiliares se apresentam na dimensão prática concernente às experiências cotidianas e têm uma serventia. Identificada a partir de determinada significação prévia, a serventia nunca é uma aplicação vazia e sem antecedentes. Até mesmo as coisas naturais são tomadas como úteis, caso elas ofereçam qualquer préstimo. Para um botânico, as flores não constituem apenas a natureza à sua volta ou algo belo que possa contemplar sem pretensões, pois elas são elementos do seu campo de estudo, assim como o passado compõe o horizonte de pesquisas de um historiador⁵². Quem estuda filosofia transforma os textos e o discurso nos principais instrumentos de trabalho, enquanto uma pessoa que trabalha com uma ciência exata e de caráter experimental, por exemplo, utiliza instrumentos técnicos para realizar suas pesquisas.

Essa perspectiva sustenta a tese heideggeriana de que apenas nós somos capazes de olhar o contexto de uso dos entes que estão ao nosso alcance a fim de atingirmos

⁵¹ *Id.* p.163.

⁵² *Cf. Ibid.*, p.217.

objetivos⁵³. Reconhecemos a serventia porque somos capazes de avaliar os utensílios dentro de uma totalidade referencial (*Verweisungsbezug*). O mundo no qual vivemos não é um mundo do mero estar diante, mas o lugar no qual as coisas se apresentam a partir de um significado prévio e pretensões de uso. Se alguém usa um martelo, é porque já conhece sua função na feitura de uma obra específica e tem a noção de que seu trabalho terá melhores resultados ao utilizar outros elementos interligados. Para enxergarmos a totalidade na qual os entes estão inseridos em sua teia de finalidades, precisamos da circunvisão, isto é, um olhar apurado e variável capaz de perceber a prestabilidade dos utensílios e o contexto onde se dá a ocupação.

Apenas o ser-aí tem a habilidade de transformar a visão em recurso de descoberta dos entes, quer sejam úteis, indiferentes aos seus planos ou ainda não estejam prontos para uso imediato. Como afirma Lúcia Saramago, a circunvisão é “inerente ao saber usar”⁵⁴, uma vez que olhar em volta ajuda a apreender a utilidade do instrumento e o projeto em questão. No entanto, a percepção do possível uso de um instrumento só existe porque há algo mais relevante do que a serventia para a sua aplicação prática nas tarefas cotidianas. Em todo caso, “a serventia do utensílio é a consequência essencial da confiabilidade. Aquela vibra nesta e sem ela não seria nada.”⁵⁵ A confiabilidade (*Verlässlichkeit*) determina o modo de ser do instrumento e se define como a estrutura que proporciona tanto alguma segurança como o reconhecimento dos entes úteis na organização da vida humana. Por estarmos acostumados ao uso cotidiano do utensílio, não percebemos seu significado originário e já interpretamos sua presença como uma obviedade.

Apenas pela confiança é que descobrimos a importância do artefato já desgastado pelo uso. A confiabilidade aponta para a relevância dos instrumentos como complemento indispensável para qualquer atividade e o sentido que eles têm na vida cotidiana, abrindo o contexto onde se dá o uso de cada um. Enquanto a serventia nos guia no uso do instrumento, a confiabilidade permanece oculta. Esse aspecto é colocado em questão na filosofia heideggeriana a partir da comparação entre utensílio, coisa e obra. Não precisamos pensar no utensílio até que um novo encontro – tal como sua apresentação na obra de arte – permite olharmos para ele com maior acuidade. O quadro de Vincent van Gogh “O par de sapatos”

⁵³ Os animais não-humanos, por exemplo, são tão incapazes de compreender a noção de utensílio como são incapazes de saber que podem usar um instrumento e “desfazer” tal ação, caso seja necessário. (Cf. HAUGELAND, John. “Heidegger on being a person”, in: DREYFUS, Hubert. *Heidegger Reexamined, Volume 1: Dasein, authenticity, and death*. New York: Routledge, 2002 *Heidegger reexamined, Volume 1. Dasein, authenticity, and death*, p.76)

⁵⁴ SARAMAGO, Lúcia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*, p.73.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, p.83.

mostra utensílios que supostamente pertenciam a uma camponesa e que não eram somente mera representação de uma peça de vestuário ou de uma coisa aleatória.

Em *A origem da obra de arte*, Heidegger faz uma análise da pintura para discutir o que existe além da moldura e das pinceladas, a saber, um caminho para a verdade diferente daquele caminho proposto por um método de averiguação. Ao descobrir nos sapatos os vestígios da terra sobre a qual caminha durante seu trajeto, a camponesa está em contato com sua própria origem e com o seu mundo, que é o mundo do trabalho no campo e da sobrevivência diária. O que a confiabilidade revela sobre um mundo dominado pela instrumentalização dos entes? Ela dá sentido às nossas experiências e nos faz entender por quais motivos exercemos uma atividade, por qual razão nos entregamos a um serviço e qual nosso modo de ser em um mundo repleto de variadas ocupações. A existência deposita confiança no que lhe apresenta alguma utilidade e, em especial, naquilo que revela qualquer oportunidade de aprimorar seus afazeres e enfrentar a vida cotidiana.

O reconhecimento do utensílio é possível devido à capacidade humana de abertura, visto que, para Heidegger, “ao mundo pertence a abertura do ente enquanto tal, do ente *enquanto* ente.”⁵⁶ A única possibilidade que temos de conhecer e experimentar os entes reside neste campo de acesso ao sentido. Logo, é impossível que o mundo se reduza a um objeto de conhecimento disposto para um sujeito. Só apreendemos qualquer informação ou fazemos uma breve indicação aos entes porque existimos como *já-ser-junto-ao-mundo*. Se antes a racionalidade era o parâmetro para entender e determinar o que as coisas são, na analítica existencial a construção *ser-em* indica a aptidão ao conhecimento porque descortina a relação humana com os outros, a natureza, as coisas naturais e os entes produzidos. Assim, sempre que cada um diz “eu sou”, já deve estar subentendido que essa expressão significa “moro, detenho-me em... o mundo”⁵⁷.

Ser-em é mais do que uma propriedade de extensão: significa existir em alguma relação de familiaridade, a qual expressa nossa capacidade de reconhecer vivências, interesses, costumes e ocupações. Embora o conhecimento apareça como um modo de ser do ser humano, ele só é capaz de conhecer justamente por existir no mundo e todas as suas experiências são possíveis apenas no mundo. Em outras palavras, o *Dasein* é pensado com um caráter mundano, mas só há um sentido para o mundo através da referência mútua com a existência. A ocupação aparece como uma forma específica de conhecimento, já que não se limita à percepção e ao acúmulo de teorias. Nesse caso, cada um realiza um trabalho diário e

⁵⁶ *Id. Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, p.351.

⁵⁷ *Id. Ser e tempo*, p.173.

faz uma descoberta específica do mundo mais imediato, circundante. E isso permite conhecer para quem se dirige uma obra, quais utensílios são indispensáveis, para quem um serviço terá utilidade, quais os meios essenciais de realização de alguma tarefa.

A inspiração de Heidegger em relação ao conceito de ser-no-mundo foi despertada pelas contribuições advindas do mundo da vida (*Lebenswelt*)⁵⁸, expressão husserliana que designa a busca por fundamentação em um lugar onde as experiências são possíveis. Porém, o termo permanece no âmbito das teorias modernas por se identificar com o lugar no qual a vida é reduzida à subjetividade, visto que, na leitura de Ernildo Stein, “continuar-se-ia a praticar a redução transcendental sem problemas.”⁵⁹ O homem é o único ente mundano porque os demais não desenvolvem relação com o mundo e estão apenas situados dentro deste lugar, enquanto só a existência reflete a vida cotidiana, significativa e prática. A meditação sobre a diferença entre o comportamento do ser-aí ante os outros entes que habitam o mundo foi desenvolvida em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* (1929).

Nessa obra, o filósofo faz uma comparação entre homem, animal e pedra, onde a ênfase da questão é colocada em quem possibilita toda interpretação de qualquer forma de vida e da sua própria existência. Enquanto o homem se caracteriza por desenvolver uma pluralidade de relações, o animal é guiado por instintos. Heidegger afirma que o animal é pobre de mundo, já que ele é carente da riqueza das possibilidades que se apresentam aos homens⁶⁰. Seu contato com o mundo e os entes nunca é suficiente para que tenha uma experiência investigativa. O animal tem acesso ao ente e cria vínculos no seu ambiente, porém, ele é incapaz de dizer o que as coisas são. Por sua vez, um ente como a pedra jamais será ligado ao mundo, pois sua ocorrência aleatória e isenta de disposições anímicas não lhe permite ter acesso aos entes. Ainda que animal e pedra façam parte do ambiente humano, somente o homem pode encontrar significados, criar relações e transcender a si mesmo; apenas seres humanos são formadores de mundo.

⁵⁸ Devido a sua influência decisiva na tradição fenomenológica, uma breve referência ao mundo da vida é indispensável. Segundo Dan Zahavi, o conceito surgira cedo nos escritos de Husserl, porém, sua sistematização aparece em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936). Aí se encontram as diferenças entre o mundo dado pela experiência científica, orientada pela noção de método e o mundo onde ocorrem nossas experiências concretas e compartilhadas entre sujeitos: “Em nossa experiência pré-científica, o mundo é dado concretamente, sensivelmente e intuitivamente. Em contrapartida, o mundo científico é um sistema de idealidades, que ultrapassam por princípio a experiência sensível. Enquanto o mundo da vida é um mundo de uma verdade vinculada à situação, relativa, a ciência busca realizar um ideal de conhecimento rigoroso e objetivo, que esteja livre de toda vinculação com a perspectiva subjetiva de primeira pessoa.” (Cf. ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antonio Casanova. 1ª edição. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p.182)

⁵⁹ STEIN, Ernildo. *As ilusões da transparência*, p.31.

⁶⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, p.240.

A analítica existencial mostra que o pensamento não é uma qualificação principal, como se definisse uma possível natureza humana. Em contraposição a uma ideia de mundo enquanto soma de objetos, espaço territorial ou lugar de eventos físicos, Heidegger transforma o mundo em um fenômeno inseparável da vida fática para desenvolver uma relação menos dominadora do mundo e dos entes. Viver no modo da ocupação significa superar abstrações puras e nos revela um critério indispensável do ser-no-mundo: ocupado, dedicado e solícito. Além disso, consiste “num modo de entreter-se com algo, num modo de dedicar-se a algo.”⁶¹ E a partir do pressuposto de que há um interesse prévio, algum envolvimento e um esforço em toda maneira de produzir e experimentar, também podemos identificar outras propriedades fundamentais além daquelas consolidadas na razão. Assim foi possível que a compleição do *Dasein* viesse a ganhar contorno e substância na analítica existencial.

2.3. Cuidado e afetividade na constituição ontológica do *Dasein*

Ao pensar o significado de ser-no-mundo, Heidegger também expõe a existência em cada “modo de relação e execução”⁶², nas ocupações, nos encontros com entes semelhantes e em todos os seus modos de ser. O cuidado (*Sorge*) é a dimensão ontológica que se refere ao ente que nós somos em uma condição prática⁶³ e, ao mesmo tempo, manifesta que nossa ligação com o mundo nos exige alguns esforços. De acordo com a tradução de Irene Borges-Duarte, essa palavra resguarda o sentido “do latim *cogitare*, pensar. Na forma transitiva, ‘cuidar’ é pensar: atender a, reflectir sobre – e, por isso, interessar-se por, tratar de, preocupar-se por, ter cautela com.”⁶⁴ O cuidado é uma estrutura humana fundamental e fora redescoberto pela analítica existencial.

Temos cuidado e responsabilidade por nossa posição e por tudo aquilo que ainda precisamos cumprir. Contudo, essa capacidade de projeção não se restringe a um comportamento que pretende colocar o outro, um ente ou até mesmo alguma situação sob uma supervisão zelosa. O cuidado pertence a toda escolha, postura e experiência porque designa “simplesmente o ser do *Dasein*.”⁶⁵ Sempre nos deparamos com tarefas, conexões e condições variadas no mundo cotidiano, enquanto simultaneamente colocamos as perguntas sobre esses

⁶¹ *Id.* *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, p.92.

⁶² HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011, p.103.

⁶³ Cf. STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo*, p.100.

⁶⁴ BORGES-DUARTE, Irene. “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo”, in: *Ex Aequo (Oeiras)*, v. 21, pp. 115-131, 2010, p.117.

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p.406. Tradução nossa.

modos de existir e o que significa ser. Na medida em que possui as características existenciais de *ser-já-em* um mundo, de *ser-junto* às coisas e *ser-com* os outros⁶⁶, a existência está dotada de responsabilidades, comprometimento, dedicação e preocupação.

Apenas ela é capaz de apresentar motivos e razões para suas escolhas, o que implica atribuir importância aos seus projetos e ações⁶⁷. Por essa razão, diz-se que o cuidado está presente nas situações de convivência, embora não permita ao *Dasein* se colocar especificamente no lugar do outro. Sempre que pensa e age, cada um é capaz de levar em consideração o modo de ser dos seus semelhantes. Ao invés de se apresentar como uma estrutura referente a pulsões particulares, o cuidado é inseparável da vida fática e faz parte da sua presença no mundo porque existir é sempre existir com os outros. Para falar dessa estrutura, Heidegger se inspirou na história da filosofia e na literatura, atribuindo-lhe um caráter originário a partir da fábula do cuidado⁶⁸.

Segundo explica, o cuidado moldou uma matéria a partir da terra e lhe deu uma forma, para depois lhe atribuir um espírito a partir do deus Júpiter. A fábula conta que o cuidado que moldou o homem é o mesmo que o sustenta em toda a sua vida. Após sua morte, seu corpo e o espírito retornarão aos elementos que o geraram; porém, enquanto há vida, também há cuidado. Embora a fábula seja desenvolvida a partir de um existente formado por corpo e espírito, essa definição foi evitada por nosso autor. O ser-no-mundo é histórico e sua análise ontológica foge de teorias em torno da dualidade entre matéria e forma⁶⁹, pois uma condição muito mais profunda determina o nosso modo de ser, a qual Heidegger denominou de finitude.

Nas suas palavras, “finitude não significa primariamente um terminar, mas é um caráter da temporalização ela mesma.”⁷⁰ O homem é finito porque ele existe no horizonte do tempo e, por isso, todas as suas ações são limitadas, o que impossibilita uma fundamentação

⁶⁶ Cf. *Id. Ser e tempo*, p.507.

⁶⁷ Embora esta tese não tenha intenção de atribuir a Heidegger uma fundamentação ética para sua filosofia, é importante mencionarmos a interpretação de Steve Crowell. Para ele, o atributo existencial *Mit-sein* (ser-com) torna o *Dasein* responsável também pelos outros e, devido a esse compromisso, ele assume a tarefa de justificar seus atos através de uma estrutura discursiva. Sua tentativa é mostrar as implicações normativas do comportamento de um ente que convive com os outros e que, embora tenha uma singularidade, não se reduz ao ponto de vista da primeira pessoa. (Cf. CROWELL, Steven. “Ser responsável: A apresentação de razões e o sentido ontológico do discurso”, in: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff. *Heidegger e a tarefa da filosofia: escritos sobre ética e fenomenologia* Tradução de Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012)

⁶⁸ Conforme o autor explica no parágrafo 31 de *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, atribuindo a Agostinho e outros autores as origens do conceito. A fábula do cuidado também é apresentada e discutida no parágrafo 42 de *Ser e tempo*.

⁶⁹ Cf. BORGES-DUARTE, Irene. “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo”, in: *Ex Aequo (Oeiras)*, v. 21, 2010, p.120: “[...] a condição humana não é cunhada nem pelo espírito, nem pelo corpo, que lhe são emprestados em vida, mas que com a morte se dissolvem e retornam a quem lhes emprestou, mas por aquilo que lhe deu forma – o Cuidado, que o transe e mantém em vida.”

⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.897.

dos eventos e do saber na consciência pura ou desvinculada de uma relação prévia com o mundo. Assim, finitude também é nossa limitação em definir o ser. Uma vez que somos finitos, somos afetados pela época em que vivemos e buscamos respostas para as questões cercadas por acontecimentos específicos. E mesmo diante dos pressupostos que nos afetam, também é possível construirmos novos significados, os quais estão abertos a revisões e modificações. A finitude significa que o existente humano nunca deixa de ser por inteiro aquilo que um dia foi, porém, não ignora a possibilidade radical de não mais ser.

O desempenho e a dedicação aparecem como aspectos que guiam nossas ações. Logo, cada um é cuidado desde sempre e continua a ser cuidado em toda ocasião, visto que as noções de cuidado, ocupação e preocupação sempre fazem parte da vida concreta. Produzir algo, fazer ciência e criar uma obra de arte, por exemplo, exigem um envolvimento sustentado em alguma descoberta prévia e interessada, um envolvimento afetivo. Os projetos que nós queremos realizar não são aleatórios, mas pressupostos a partir de uma ausência, de uma necessidade ou do reconhecimento daquilo que nos satisfaz⁷¹. Em qualquer ocasião na qual nos direcionamos a algo, adotamos a postura de querer algo, fazer algo, lidar com algo, pensar em algo: o cuidado acontece em função de *algo*, mas sem cair no equívoco de lhe caracterizar como objeto.

A partir das tarefas cotidianas, Heidegger fez uma aproximação entre o cuidado e a intencionalidade, que é a atitude de nos dirigirmos a um objeto. Essa relação é possível na medida em que o cuidado também se refere a algo e, assim como a intencionalidade, o cuidar vai além da dimensão concreta que são as relações cotidianas, a dedicação aos nossos semelhantes e o lidar com utensílios, a natureza e os demais entes. Cuidar também significa estarmos comprometidos com as variadas expressões humanas que se dão através da arte, da cultura, do pensamento e dos modos de ser. Em resumo, os entes recebem significados e são experimentados a partir de algum interesse despertado pelos encontros que acontecem no mundo.

E uma vez que o modo habitual da existência é *ser-com*, onde cada um vive entre os outros, nosso comportamento é guiado por relações significativas. Para compreender o que significa ser, a analítica existencial precisa entender de qual maneira o homem se aproxima dos entes e das coisas, para existir entre eles e com eles. É como se a reflexão heideggeriana sobre o cuidado indicasse uma dimensão material do mundo, onde o acesso às coisas mesmas

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p.543.

não se dá apenas no âmbito da orientação subjetiva e teórica, como também na esfera da vida prática, das coisas presentes e das experiências que compartilhamos uns com os outros.

Estamos sempre ligados aos entes que fazem parte do mundo circundante e, assim, as relações que se dão nesse contexto dependem mais do envolvimento pré-teórico com as coisas do que de uma possível tarefa de fazer análises frequentes sobre as situações vividas. Somente então nós podemos entender a familiaridade, isto é, a sensação de segurança e pertencimento que torna nossas ligações no mundo mais fortes. E porque não precisamos a todo instante construir teorias em torno dos utensílios que manejamos, do lugar onde vivemos e das obras de arte que contemplamos, é que somos capazes de experimentar um encontro e relações com tudo que se manifesta para nós. De acordo com a definição heideggeriana, *cura* significa “cuidado por algo como preocupação, absorção no mundo, mas também no sentido de devoção.”⁷²

Na sua estrutura primária, o cuidado é afetado por eventos externos e, ao mesmo tempo, intrínseco à facticidade. Além de questionar qual o significado de ser, o *Dasein* está envolvido com as direções que ele segue. No entanto, o cuidado nunca se reduz ao si mesmo, pois o homem jamais alcança um estado diferenciado diante dos outros. Isso significa que estamos todos inclinados a ter um pensamento do outro, compartilhamos experiências e entendemos o outro em seu modo de ser, mas quer dizer também que nós vivemos em um estado incessável de solicitude ao nosso poder-ser⁷³. Heidegger torna vida e cuidado inseparáveis:

Tomada em sentido verbal, vida, segundo seu *sentido relacional*, deve ser interpretada como *cuidar*; cuidar por e cuidar de algo, viver cuidando de algo. Com esse caráter não se quer dizer que a vida sempre esteja às voltas com maneirismos escrupulosos. No frenesi solto, na indiferença, na estagnação – seja como for, “viver” é caracterizado por cuidar.⁷⁴

Se cuidar é algo próprio da vida, não se pode afirmar que o cuidado tem um objeto específico, que existe apenas em alguns momentos ou que se trata de uma atitude que decidimos abandonar. Ao contrário, cuidar faz parte de todos os acontecimentos e permite experimentarmos o mundo, enquanto tomamos a tarefa de encontrar um sentido para o nosso próprio ser. Através do cuidado, cada um é capaz de moldar sua situação concreta porque cuidar é um vínculo da existência com o ser, vínculo que se manifesta nas ocupações e

⁷² *Id. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p.420. Tradução nossa.

⁷³ Segundo o autor, o poder-ser aparece como uma contraposição ao “eu” isolado, pois “esse ente visa a si mesmo. O conteúdo dessa expressão vale como sendo totalmente simples. Ela designa cada vez somente a mim e a nada mais. [...] O que é expresso e intimado no dizer-eu é sempre encontrado como se mantendo o mesmo.” (Cf. *Id. Ser e tempo*, p.867)

⁷⁴ *Id. Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, p.103.

relações pessoais pelas quais estamos em comunicação com o mundo. Trata-se de uma experiência inseparável da vida e até mesmo lhe atribui significado: tudo o que fazemos e escolhemos é porque, em algum momento, despertou nossa atenção e nos passa a exigir alguma dedicação. Mas o que aconteceria ao homem caso ele se tornasse negligente e apático? Seria possível uma perda de interesse?

Para Heidegger, nunca perdemos completamente um interesse pelos eventos do mundo, pelos entes e por aqueles que fazem parte do nosso ciclo de convivência, pois a todo instante somos afetados por muito do que existe ao nosso redor. Entre os componentes de constituição da abertura humana, ao lado da estrutura da compreensão e do discurso⁷⁵, encontramos a afetividade (*Befindlichkeit*). Em primeiro lugar, é importante justificarmos o uso da palavra afetividade, geralmente traduzido em português por disposição afetiva, encontrar-se ou disposição de ânimo. O termo alemão *Befindlichkeit* é a substantivação do verbo *sich befinden*, o qual significa “se encontrar” e, por isso, permite que o existente humano seja afetado por eventos que se advêm sobre ele⁷⁶ nos aspectos físico e afetivo. Tal condição permite a qualquer um se encontrar em determinado estado de ânimo e compreensivo, mas também se sentir em alguma situação e marcado por *affectiones*⁷⁷.

Em uma dimensão ontológica, esse conceito abriga aquilo que experimentamos no cotidiano como uma forma particular de sentir, chamada de tonalidade afetiva ou humor (*Stimmung*), uma afinação especificamente determinada. Ao explorar a problemática, o objetivo de Heidegger teria sido desenvolver uma hermenêutica da facticidade em contraposição a qualquer análise psicológica ou sentimental do sujeito, pois além de sentir, também é igualmente importante compreender aquilo que se sente. Até mesmo as menores variações de humor, tais como o tédio cotidiano, alegrias que passam despercebidas ou paixões passageiras devem ser considerados fundamentais para a vida fática, na mesma intensidade com a qual consideramos um amor profundo, a admiração pela própria vida e o desejo de transformar o mundo, por exemplo.

A afetividade é formada por três características essenciais: (1) a abertura do *Dasein* em seu estar-lançado (*Geworfenheit*), que expressa o fato de que ele existe e está vinculado ao mundo diante de condições que ele não escolhe e, portanto, realiza projeções de si mesmo dentro de suas limitações; (2) seu caráter originário de abertura do ser-no-mundo, o

⁷⁵ Esses conceitos serão discutidos nos próximos capítulos desta tese.

⁷⁶ Cf. PASQUALIN, Chiara. “Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade”, in *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*. pp.34-60, v.5, n.1, 2016, p.37.

⁷⁷ Cf. BORGES-DUARTE, Irene. “A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano”, in: *Revista Phainomenon*, v. 24, Lisboa, pp. 43-62, 2015, pp.47-8.

qual permanece em estado de convivência com os outros; (3) a capacidade de permitir que os entes venham ao seu encontro, que se trata de uma abertura em relação ao mundo e aos entes intramundanos que importam. Toda forma de abertura só é possível porque o *Dasein* nunca está alheio à sua situação específica e pode “ser afetado”⁷⁸ pelas coisas que se manifestam. Afinal, como nos descobrimos no mundo e descobrimos os entes, senão pelo modo como nos sentimos?

Por sua vez, as tonalidades afetivas são definidas como modos de ser específicos da existência e jamais se confundem com manifestações da alma⁷⁹. Não se pode dizer, então, que são internas, visto que se desenvolvem a partir das relações de um ser-no-mundo e sua abertura possibilita a influência das modificações às quais está submetido; porém, não são externas porque fazem parte da sua estrutura originária, ao invés de serem atribuídas posteriormente. Nas palavras de Heidegger:

Tornou-se evidente que as tonalidades afetivas não são algo que está apenas presente como um dado, mas que elas mesmas são justamente um modo e um jeito fundamental do ser – em verdade, um modo e um jeito fundamental do ser-aí, o que sempre diz ao mesmo tempo da convivência. Elas são do jeito do ser-aí, e, com isto, do ser-fora. Uma tonalidade afetiva é um jeito, não apenas uma forma ou um padrão modal, mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este ser o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o como de seu ser.⁸⁰

Portanto, elas são propriedades ontológicas que estão sempre presentes: nas atividades práticas, nas escolhas da vida em comum e em toda experiência particular, sempre nos encontramos em alguma situação afetiva. Cada um é habituado a perceber os humores mais óbvios e que lhe conduz aos seus extremos, como uma alegria exultante, o medo e a angústia⁸¹. A angústia é, aliás, um dos casos onde a afetividade atinge o máximo de determinação sobre o existente humano; não é um medo da morte ou de qualquer ameaça concreta, mas consiste em uma abertura excepcional para a questão do ser, na percepção de precisar tomar decisões importantes e na sensação de se sentir estranho no mundo. Contudo, os humores se manifestam em diversos níveis, onde alguns são mais apreensíveis e outros parecem indiferentes ou até inexistentes, dando a impressão de que nada sentimos.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.393.

⁷⁹ Cf. *Id. Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, p.87.

⁸⁰ *Ibid.*, p.88.

⁸¹ Cf. *Id. Ser e tempo*, pp.525-527: “A angústia não é somente angústia de..., mas, como encontrar-se, ela é ao mesmo tempo *angústia por...* Aquilo por que a angústia se angustia não é um *determinado* modo-de-ser ou uma determinada possibilidade do *Dasein*. A ameaça é, de fato, ela mesma indeterminada [...] Na angústia, ele sente-se ‘estranho’. Nisto se exprime de imediato a peculiar indeterminidade do que o *Dasein* encontra na angústia: o nada e o em parte alguma. Mas o estranhamento significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa.”

Ainda que alguns humores passem despercebidos, todos são decisivos na tarefa de indicar as estruturas da vida humana, dotada de sensações e interesses diversos que são despertados em todos os momentos. Os humores se abatem sobre nossa existência e são tão determinantes em cada situação, que eles são capazes de revelar como nos sentimos na vida cotidiana. Embora ninguém escolha, por exemplo, sentir-se triste ou mal-humorado, pode escolher modificar a situação em que vive e procurar aquilo que lhe faz bem. A capacidade de despertar um humor que esteja em conformidade com o caminho que se pretende seguir é uma característica propriamente humana. Logo, o pensamento não tem o privilégio de nos definir. Estamos abertos às experiências e, antes de estarmos situados no mundo de maneira racional, já nos encontramos nele afetivamente. Conhecemos as gradações afetivas porque estamos em sintonia com aquilo que sentimos e faz parte de nós.

De maneira similar, o modo como as coisas nos afetam é essencial para outros processos, como por exemplo o conhecimento científico, pois precisamos ter algum interesse nas avaliações e nos questionamentos propostos. E nossos interesses dependem da nossa facticidade, ou seja, do modo segundo o qual cada um se encontra no mundo, interpreta-o e se sente neste ambiente. Esse tema deve ser discutido pela fenomenologia hermenêutica que investiga a estrutura existencial do *Dasein*. Conforme o pensador alemão, a filosofia e a psicologia apenas contribuíram para o rebaixamento dos afetos⁸². O privilégio da razão diante dos sentimentos teria alimentado o equívoco de que somos sujeitos pensantes e assim, os afetos foram reduzidos a valências independentes e fenômenos psíquicos, tornando-se secundários na constituição humana.

Qualquer sintonia que existe entre os homens e o mundo determina o modo pelo qual as coisas que se manifestam são compreendidas, visto que as tonalidades afetivas são o *jeito* essencial de ser em um mundo⁸³. A principal característica da afetividade é fundamentar uma abertura e um apelo ao permitir que o *Dasein* experimente a si mesmo como um ente afetado por acontecimentos e relações. Esse fenômeno o possibilita se desenvolver enquanto um ser-com os outros (viver no modo do cuidado) e ser-já-em um mundo (viver no modo da ocupação). A partir desse pressuposto, quem está na convivência também compartilha seus ânimos, pois os humores nunca estão confinados na alma humana. É daí que vem o outro sentido de *Stimmung*, que também serve para designar como nos sentimos na atmosfera que nos rodeia. Por exemplo, aquele que vive em uma democracia sólida se sentirá mais seguro

⁸² Cf. *Id. Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, p.84.

⁸³ Cf. *Ibid.*, p.88: “Tonalidades afetivas são jeitos fundamentais nos quais nos encontramos de um modo ou de outro. Tonalidades afetivas são o como de acordo com o qual as coisas são para alguém de um modo ou de outro.”

em suas possibilidades, assim como aquele que está cercado por notícias ruins se sentirá mais vulnerável.

Logo, até mesmo o ambiente no qual estamos é afetado pelos humores, fazendo com que nossos semelhantes sejam contagiados pelas mesmas sensações⁸⁴ e que permaneçamos unidos em algum propósito. Mesmo com todas as diferenças da vida, ainda sofremos seus efeitos e adotamos uma postura comum. É o que acontece com os camponeses quando, a exemplo do que fora dito no ensaio *A origem da obra de arte*, têm o mesmo comportamento com o par de sapatos usado diariamente para o trabalho no campo. Pode-se supor que todos eles agem à maneira da camponesa, que “à noite, [...] encosta os sapatos e no ainda escuro amanhecer novamente os pega”⁸⁵. A abertura humana permite um encontro com os entes que estão dotados de algum sentido.

É por isso que algo pode apresentar alguma utilidade ou ser uma mera subsistência, ameaçar ou enriquecer nosso mundo, oferecer soluções ou causar problemas. A *Stimmung* abarca uma dimensão totalizante da nossa presença no mundo, como se ela tivesse repercussões concretas na existência e fosse condição essencial para nos sentirmos pertencentes ao mundo. E em sentido amplo, a afetividade possui um caráter ontológico, visto que ela perpassa todas as nossas escolhas, decisões, ações e reflexões. Aliada à compreensão, a afetividade dá sentido aos entes, aos outros e à vida para encurtar todo distanciamento do outro, dos eventos, dos utensílios e, em especial, do nosso próprio ser.

De maneira positiva ou negativa estamos sempre à disposição e somos afetados, pois a abertura nos põe em sintonia com as coisas. Na interpretação de Benedito Nunes, “somente porque nos encontramos no meio do ente, e por ele investidos, ora nesta, ora naquela disposição, podem as coisas afetar-nos, segundo a capacidade receptiva que caracteriza a sensibilidade.”⁸⁶ Essa abertura ao mundo, ao poder-ser de cada um e aos outros nunca é desinteressada, mas serve como uma porta de acesso ao conhecimento. Porém, seria um equívoco confundir tal acesso com um conhecimento superficial, já que é tão originário quanto aquele alcançado pela compreensão prévia. Para a analítica existencial, a afetividade constitui um fundamento, como se fosse uma espécie de precompreensão⁸⁷. Nesse sentido, antes de conhecer e estar dominado por alguma vontade, o ser-no-mundo se abre através do seu caráter essencial de projeção e condução de si mesmo.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p.87.

⁸⁵ *Id.* *A origem da obra de arte*, p.81.

⁸⁶ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p.152.

⁸⁷ Cf. VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução de João Gama. 10ª edição. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p.38.

A atenção para a afetividade é mais do que uma análise psicológica, uma observação sobre as paixões ou uma busca de provas racionais para os sentimentos. No seu caráter originário, a afetividade permite ao existente humano abrir-se para si mesmo, embora o lançando diante de um grande enigma: o próprio fato de existir, a constatação de que ele *é*. Ninguém sabe ao certo de onde veio (*Woher*) e para onde vai (*Wohin*)⁸⁸, porém, é preciso continuar a viver no fluxo de experiências e seguir os caminhos que se desenham, ainda que, ao realizar algumas descobertas, não se dissolvam todos os conflitos e dúvidas. Embora estejamos jogados no mundo sem explicações, ao mesmo tempo cultivamos expectativas. Esta é a luta cotidiana de sermos no mundo: vivemos entre ocupações e a tentativa de compreender qual o sentido de ser.

A projeção da afetividade não consiste em transformar o que está encoberto em alguma evidência e desvendar qual o grande enigma de existir. É preciso entender as possibilidades, modificações e agitações que preenchem a vida fática. Sempre é possível que existam outras oportunidades, que um ente passe a apresentar alguma utilidade antes desconhecida e que surjam novas descobertas justamente porque olhamos sob a perspectiva dos estados de ânimo. Nossos humores também nunca são definitivos: podemos passar do tédio profundo para um animado envolvimento com alguma causa, da alegria para a tristeza e do amor para a indiferença. A partir do momento em que alguém existe, o que lhe resta é escolher o que pode ser e como viver.

Nas palavras do filósofo: “O sentimento é efetivamente esse estado aberto para si mesmo, no qual nossa existência se agita.”⁸⁹ Essa afirmação se refere aos nossos desejos e interesses, mas na totalidade do conceito de abertura também residem as vivências cotidianas e ações práticas, referentes a trabalho, projetos de desenvolvimento, conexões com os outros e eventos históricos. A importância dessa estrutura que coloca o *Dasein* como um ente afetivamente disposto é que o abre para o mundo ao seu redor e seus componentes, permitindo-lhe se relacionar e experimentar por meio do seu próprio impulso questionador. Porém, ainda que o caráter de abertura consista em deixá-lo aberto à totalidade do mundo, a afetividade jamais se confunde com uma mera passividade.

O termo “*sich befinden*” é traduzido por “se encontrar” – em determinada situação, junto aos outros, em algum humor específico, em alguma ação, vivendo em um contexto – e essa percepção da nossa situação permite que sejamos afetados pelos eventos que

⁸⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.385.

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.48.

se advêm sobre nós, ao mesmo tempo em que permanecemos atuantes. Pela afetividade, nós somos motivados, assumimos nossos modos de ser, cumprimos tarefas, decidimos o que somos e nos projetamos, visto que “as tonalidades afetivas são a ‘pressuposição’ e o ‘meio’ tanto do pensamento quanto da ação.”⁹⁰ Trata-se de um campo rico de descobertas que nunca está submetido somente ao trabalho da razão.

A afetividade vai além de um complemento passivo porque ela é um fenômeno próprio da existência, um modo de ser através do qual somos afetados. E justamente isso permite que cada um acolha situações externas como se fossem suas e nunca esteja indiferente ao mundo. É essencial que a existência permaneça em sintonia com o mundo para dividir experiências e desenvolver uma relação de cuidado, que no fundo significa compreender o outro em seu modo de ser e deixar o ser se manifestar. Para Heidegger, o que está em questão é que, “talvez, o que aqui e em semelhantes casos denominamos sentimento ou disposição de ânimo, seja mais racional ou mais perceptível, porque é mais aberto ao ser do que toda a razão”⁹¹. Além disso, ao contribuir para a exposição ao ser, a afetividade conduz as relações entre os indivíduos e nos abre a novos projetos.

Ter um entendimento acertado dessa abertura permitirá adquirirmos um novo olhar sobre a filosofia heideggeriana, visto que as relações que desenvolvemos com o mundo, a natureza e as coisas dependem do modo como somos afetados por eles. Porque os entes são, eles podem afetar a existência e todos os compromissos dependem do vínculo criado com aquilo que nos importa. A *Befindlichkeit* é a estrutura que nos situa em algum horizonte e desperta nossos interesses, principalmente o interesse que temos em questionar o próprio sentido do ser. Ao lado do fenômeno do cuidado, essa dimensão aberta na qual se dá nosso próprio Ser fora negligenciada pela tradição que contemplou um sujeito pensante e, assim, deixou de refletir sobre nossa ligação essencial com o mundo, o qual, até então, era conhecido e experimentado através de uma consciência que espelhava todo sentido. Como veremos no capítulo a seguir, o processo de conhecimento ganha um caráter ontológico e fenomenológico a partir das novas perspectivas apresentadas por Heidegger.

⁹⁰ *Id. Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, p.89.

⁹¹ *Id. A origem da obra de arte*, p.57.

3. O PROCESSO DE CONHECIMENTO E O PENSAMENTO FILOSÓFICO

A partir das considerações feitas sobre a facticidade e a integração dos seres humanos ao mundo, foi essencial trazer à discussão a esfera da afetividade e sublinhar a dimensão do cuidado como nossa estrutura originária. Nós estamos em diversas situações que possibilitam um novo contato com o mundo e sua realidade. Diante disso, quando falamos do pensamento, também nos referimos às questões relacionadas ao processo de conhecimento, já que o conhecer está subentendido em todas as nossas ações, relações e escolhas. Em outras palavras, conhecer é parte do nosso modo de ser. Mas visto que a existência não é uma subjetividade pensante, é insustentável conhecer exclusivamente através da consciência. Entender como conhecemos e o que move esse processo são algumas das inquietações que experimentamos como entes finitos e pensantes.

Neste capítulo, trazemos à discussão os dois mal-entendidos que delimitam nossos passos: a ideia de que dispensamos qualquer pressuposto exterior à consciência; e o modo como esta se direciona aos objetos, atribuindo sentido a eles e à própria realidade. Em seguida, mostramos como Heidegger aborda o método fenomenológico, por um lado, em confronto com a tradição husserliana e, por outro, em continuidade com o desenvolvimento da hermenêutica. A estrutura da compreensão promove uma nova aproximação com o ser dos entes e o próprio ser do *Dasein*. Esse direcionamento para o processo de conhecimento também permite que a filosofia apareça através de uma nova perspectiva. Heidegger a caracteriza como um comportamento cognitivo que também está associado à dimensão da afetividade. Tais ideias servirão como ensejo para uma futura leitura sobre a transformação do pensamento.

3.1. Liberdade de ponto de vista e sujeito-objeto: dois mal-entendidos metodológicos

Em *Ser e tempo*⁹², a crítica heideggeriana ao modelo da subjetividade resultou em uma filosofia que atribui importância às experiências do *Dasein*, onde ele é interpretado como um ente que executa seus planos e atividades, dentre os quais se destaca o empenho em

⁹² Como aponta Ernildo Stein, a importância desta obra é primordial: “*Ser e tempo* é uma obra que coloca o problema do conhecimento de maneira compacta e radical. Nascida na tradição fenomenológica, cujas consequências últimas recusa pela queda de Husserl na teoria da consciência pura, a obra enfrenta um ambiente neokantiano, com suas teorias do conhecimento e teorias das ciências recusadas muitas vezes com aspereza. O desenvolvimento da obra não consegue, entretanto, esconder um nuclear interesse por questões tradicionais do conhecimento, vistas por um ângulo surpreendente e inovador.” (STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2006, p.21)

desvendar as questões acerca do conhecimento. Com Heidegger, entender o processo de conhecimento se converte em um trabalho para a própria ontologia, uma vez que conhecer já faz parte do nosso modo de ser. Cada um é capaz de perguntar qual o meio de acesso às coisas, como passar de uma esfera interna e atingir algo externo, as relações que desenvolve com o mundo e os entes. O que se pretende demonstrar agora é que a vida fática aparece contra dois mal-entendidos resultantes dos modos tradicionais de se fazer pesquisa: (1) o esquema sujeito-objeto e (2) a ausência ou liberdade de ponto de vista (*Standpunktfreiheit*), conceitos elaborados no curso *Ontologia: hermenêutica da faticidade* (1923).

Se por um lado o filósofo acredita que o homem é incapaz de ser fonte de todo sentido, por outro, ainda defende a noção de que o homem é um ente privilegiado que pode desvelar algum sentido, articular um diálogo em torno das coisas e conhecer. Logo, é importante que “o ser-aí se veja no campo temático de análise de maneira mais expressa do que tem sido realizado”⁹³, sem permanecer encerrado na consciência e independente do mundo ou de qualquer relação com os outros para existir. Para nos direcionarmos a um ente determinado, a um conjunto de entes e até mesmo a uma teoria filosófica, devemos abandonar a atitude comum ao sujeito de estar situado diante de objetos e então adotarmos uma posição prévia (*Vorhabe*), que consiste na posse de concepções adquiridas de antemão. Só podemos determinar e conhecer algo para o qual nossa visão esteja orientada caso tenhamos cultivado uma relação com o mundo, a tradição e o significado que se circunscreve.

A posição prévia nos auxilia tanto no conhecimento teórico como na esfera prática ao oferecer um ponto de vista do qual possamos partir, embora sem segurança plena ou caráter de completude. Com efeito, o ponto de vista funciona como uma indicação formal. Indicar pressupõe evitar uma orientação formulada por regras permanentes e universais; antes, constitui um modo geral de ver as coisas para, após ser disposta uma concepção, seguir o curso apontado sem a obrigação de aceitar o lugar ao qual se chega como o fim do caminho. A partir disso, Heidegger apresenta o método indicativo-formal como uma alternativa adequada para evitar os mencionados mal-entendidos. Uma significativa passagem do curso de 1923 revela sua postura diante da necessidade da posição prévia e da insuficiência da ligação sujeito-objeto, onde se lê:

A visão de algo e o determinar, ativo nesta visão, o que está à vista, enquanto atuação que o configura, supõe ter já de antemão o que se irá ver enquanto ente que é dessa ou daquela maneira. O que dessa ou daquela maneira se possui de antemão

⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, p.86.

em todo acesso ao ente e o lidar com o ente o determinaremos como posição prévia.⁹⁴

A afirmação de que a própria ação de ver está acompanhada por uma atuação é um argumento que impossibilita qualquer interpretação do ser humano como um observador incapaz de pertencer a um fluxo de experiências. Além disso, Heidegger pressupõe que os entes não sejam mais colocados como a medida de um sujeito, pois a expressão se refere a fenômenos que se manifestam e se deixam aparecer tais como são. O *modo* como cada um se direciona aos fenômenos é guiado por conhecimentos já adquiridos e pela anterioridade da tradição e, assim como sua capacidade de descrevê-los, é determinante do possível êxito da pesquisa e da compreensão cotidiana.

Isso prova que se colocar em algum ponto de observação é uma postura acertada, desde que a condição de *ser junto ao mundo* também seja considerada inseparável da constituição do *Dasein*. Toda orientação científica e filosófica está circunscrita por uma situação temporal, além de um conjunto de pressupostos. Em qualquer ponto de vista no qual alguém se encontra, já estão subentendidos um contexto de situações vividas e um modo de ver guiado pela compreensão do momento histórico. Nessa ocasião, Heidegger sugere que o existente humano conhece sua realidade específica e cotidiana⁹⁵, retirando qualquer caráter de neutralidade do ponto de vista porque “ninguém é em-si quimérico e fora do tempo.”⁹⁶

Embora a expressão liberdade de ponto de vista seja pouco mencionada em toda a literatura heideggeriana, trata-se de uma questão relevante e com a qual precisamos debater. Ao negar a sugestão de que as coisas são experimentadas e as teorias são construídas isentas de perspectivas, Heidegger analisa como o ser humano é guiado por uma concepção previamente adquirida e está situado no mundo, este interpretado enquanto horizonte de possibilidades. Seria incoerente que qualquer um se aproximasse dos entes sem adotar uma posição prévia e exigisse um resultado de suas avaliações, pois se não há um ponto de partida e pressupostos com os quais possamos entrar em acordo ou em confronto, não existirão circunstâncias para desenvolvermos uma postura crítica, dando a impressão equivocada de que tudo se forma de acordo somente com nossas concepções. Colocar-se fora de um ponto de vista é negar a integração com o mundo, o que conduziria facilmente o indivíduo a transformar os entes em meros objetos, ao invés de fazer um diálogo com eles.

Para Heidegger, estar livre de perspectiva seria uma atitude bastante comum à filosofia, às ciências e às demais atividades sustentadas em pesquisas. E se estas têm por

⁹⁴ *Ibid.*, p.86.

⁹⁵ *Cf. Ibid.*, p.92: “O decisivo para a configuração de uma posição prévia é ver o ser-aí em sua cotidianidade.”

⁹⁶ *Ibid.*, p.89.

intuito apontar soluções para os problemas com os quais nos deparamos continuamente, é preciso partir de ideias pré-concebidas – o que não significa aceitá-las de maneira passiva. De certo, é essencial questioná-las para avaliar os preconceitos adquiridos, se o objetivo for nos libertarmos e distanciarmos de tais preconceitos. O existente humano não deve partir de uma projeção estritamente individual, mas de um ponto que o permita distinguir as questões envolvidas em sua situação histórica e temporal, atitude que pode ser chamada de “*apropriação da posição do olhar.*”⁹⁷ Muito além de se situar fisicamente, é preciso ter um ponto hermenêutico de observação para que as interpretações realizadas sejam carregadas de algum significado.

Aí está em questão a necessidade de colocarmos a situação hermenêutica em um degrau mais elevado do que aquele onde se encontram as meras opiniões ou o método científico que evita a própria história na qual uma teoria nasceu. Essa apropriação é a retomada do horizonte que jamais se pretende de caráter puramente objetivo, como se fosse possível a qualquer observador não ter concepções. Até mesmo o que escolhemos “ver” depende de pressupostos específicos. Toda aproximação do nosso mundo circundante já é carregada de uma totalidade de informações e experiências, sem as quais seria impossível mantermos uma relação cognitiva com a realidade. A posição prévia é mais do que um mero estado de posse de opiniões, consistindo em uma “possibilidade de ser concreta, que varia faticamente segundo a situação à qual é dirigido o questionar hermenêutico em cada ocasião. Portanto, a posição prévia não é nada que possa ser escolhido por algum capricho meu.”⁹⁸

Diferente de uma escolha aleatória ou de uma visão de mundo puramente particular, a posição prévia significa a retomada de saberes significativos e comuns a toda existência. Essa postura é a expressão de que cada um se direciona aos entes, aos resultados de suas pesquisas e ao próprio mundo com expectativa de conhecimento, que seria alcançado a partir das informações já tematizadas, para enfim superá-las ou dar continuidade aos projetos em curso. Ao tentar se livrar de qualquer perspectiva, o investigador já escolhe como posição a ausência de posição, porém, sequer argumenta se existe alguma legitimidade nessa postura. A ausência de ponto de vista resulta na incapacidade de criticar e realizar uma reflexão genuína.

Como adotar um ponto de vista sem cair em uma postura subjetivista, na qual cada um elaboraria teorias a partir de impressões e justificativas próprias que não recebessem influências externas? A sugestão apontada por Heidegger seria considerar o lugar do homem

⁹⁷ *Ibid.*, p.89.

⁹⁸ *Ibid.*, p.23.

no seu tempo e no seu mundo, o que teria escapado a muitas teorias filosóficas que antecederam suas teorias. A liberdade de perspectiva é uma ilusão porque, assim como o homem jamais se define como centralidade absoluta, ele sempre toma uma posição e faz parte do mundo. O ponto de vista não é um estado no qual a existência se situa diante dos objetos, mas onde se volta para algum objetivo e todos os eventos, um caminho previamente apontado.

Para conhecermos os fenômenos sobre uma base sólida, é preciso ainda romper com o segundo mal-entendido, que consiste na relação sujeito-objeto e cujo estudo é aqui orientado pelas concepções que Heidegger elaborou sobre o tema por meio de um diálogo com a metafísica moderna. Investigar essa dicotomia é uma tarefa indispensável porque, em primeiro lugar, o *Dasein* está engajado em se ocupar e agir. E em segundo lugar, o esquema sujeito-objeto teria sido a origem do fortalecimento de qualquer relação de domínio, na proporção em que o sujeito projeta nos entes e no outro as suas formações ideais. O filósofo alemão atribui aos modernos o modelo representativo⁹⁹, mediação que tem origem na separação entre a consciência e os demais entes. No texto *Was heisst denken?*, ele argumenta que:

Quando representamos algo, por exemplo, um texto filologicamente, uma escultura historicamente, um processo de combustão na química, então nós temos a cada vez uma representação dos objetos nomeados. E onde temos essas representações? Nós as temos na cabeça. Nós as temos na consciência. Nós as temos na alma. Nós temos as representações dentro de nós, as representações dos objetos. Certamente, desde alguns séculos a filosofia interferiu e tornou questionável se, de fato, as representações em nós correspondem de algum modo a uma realidade fora de nós.¹⁰⁰

Essa concepção mostra que há diferenças evidentes entre homens e mundo. Mais do que isso, o sujeito seria capaz de assegurar a certeza e a primazia do pensamento. Para a colocação do tema nesta pesquisa, é preciso mostrar como o homem foi transformado em sujeito, no sentido estrito da palavra. Na modernidade, ocorreu uma passagem do termo *hypokeimenon* para o *subjectum*. Entrementes, as duas palavras resguardam em si o mesmo sentido fundamental: aquilo que subjaz como um suporte para o que vem a ser lançado e está pronto para receber o que é colocado junto a si¹⁰¹. Como então o homem passou a ocupar essa

⁹⁹ Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p.161: “*Stellen* é ‘localizar [algo], pôr de pé’. A preposição *vor* significa ‘diante, em frente a etc.’ Portanto, *vorstellen* é ‘trazer, mover adiante; pôr algo em frente a algo’; assim ‘representar, querer dizer, significar’ e ‘introduzir, apresentar uma pessoa’ etc.”

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Was heisst denken?*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2002, p.41. Tradução nossa.

¹⁰¹ Cf. Martin Heidegger. *Nietzsche II*. Volume IV: Nihilism. Translated by Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper & Row, 1991, p.96: “*Sub-jectum* é a tradução e interpretação latina do *hypo-keimenon* grego e significa o que subjaz e está-na-base-de, o que já está-diante de si.” Tradução nossa.

posição com designação tão peculiar? E como esse aspecto se tornou central no advento de uma época?

O ponto de partida de Heidegger é a questão do método: a partir do momento no qual uma via acessível à verdade é procurada, que seja ao mesmo tempo irrefutável e teórica, coloca-se em questão qual seria o seu fundamento. Não haveria mais um retorno aos antigos modelos, como foi o exemplo das iluminações cristãs, o que levou o homem a romper com a necessidade de uma revelação divina e externa para buscar a partir de si mesmo evidência e autoridade exigidas por seu tempo. Enquanto o método da tradição se ocupava com a tematização, as descrições e o domínio dos objetos, convertendo o ser humano em essencialmente *subjectum*, a filosofia heideggeriana busca a apreensão da vida fática e das suas experiências concretas, onde qualquer método é um caminho a ser tomado, não exatamente um conjunto de regras¹⁰².

A abordagem que colocava o homem na característica privilegiada de sujeito teria surgido a partir do *cogito* cartesiano – o que não significa que as teorias subsequentes sejam necessariamente cartesianas, seguindo com rigor e identidade o seu padrão. A certeza da racionalidade conferia ao sujeito segurança nas representações e no conhecimento adquirido a partir do seu próprio método de inquirição. Assim, a possibilidade de conhecer estava baseada no *cogito* para garantir a validade das informações adquiridas. Em consequência, o modelo de sujeito orientado a um objeto se tornou o método indicado para obtermos qualquer certeza. De acordo com Heidegger, o par conceitual sujeito-objeto formava um recurso metodológico bastante utilizado nas pesquisas e seu emprego também foi característico na filosofia. Após o reconhecimento da consciência enquanto um critério seguro para o saber diante dos erros dos sentidos e de possíveis enganos aos quais estamos submetidos, cada um se orientaria pela razão a fim de obter o verdadeiro conhecimento.

Logo após o homem ter estabelecido a si próprio como o fundamento de qualquer saber, as teorias do conhecimento se ocuparam em determinar quem é o sujeito. Mas ele aparece como parte de uma dicotomia, capaz de trazer algo para si e atuar como seu suporte. Chama-se de objeto tudo aquilo que vem ao seu encontro e está à disposição das projeções da consciência. A partir dessa conjunção, o esquema sujeito-objeto passou a servir como método de orientação em qualquer modelo de conhecimento. Portanto, há duas esferas distintas, a

¹⁰² Heidegger faz críticas abertas ao conceito de método, afirmando que: “‘Método’ não é mais simplesmente uma sequência ordenada em vários estágios de observação, verificação, exposição, e síntese de conhecimento e ensinamentos, à maneira da *Summa* escolástica, a qual tem sua própria estrutura regular e repetitiva. ‘Método’ é agora o nome para assegurar, conquistando um processo contra os seres, a fim de capturá-los como objetos para o sujeito.” (*Ibid.*, p.120) Tradução nossa.

saber, o sujeito e os objetos; em torno dos objetos, o sujeito articula suas crenças e opiniões, onde ele passa a se compreender a partir da conexão que mantém com os entes. Ao levantar a questão se o sujeito é dependente do objeto, se o contrário acontece ou se ambos estão em relação de interdependência, a apreensão da vida fática não virou tema de meditação filosófica.

Se os objetos estão diante da consciência, é porque existem separadamente; por outro lado, só podem ser conhecidos a partir do ente que pensa. A dificuldade que surge diz respeito à constituição dos objetos circundantes, pois mesmo que sejam heterogêneos e externos, o sujeito confere valores, atributos e funções de acordo com seus interesses particulares. A tradição explica o conhecimento como resultado de um processo interno, teórico e intangível, no qual a mente e o olhar do sujeito se direcionariam para um ente passível de se tornar conhecido. Desvendar o problema que se refere à heterogeneidade entre a mente e o mundo seria uma tarefa ontológica e isso levou Heidegger a questionar como é possível a relação cognitiva do ser de um ente fixo, pensante e interior com o ser de um objeto mais o fluxo de eventos que fazem parte de uma dimensão exterior.

Esse problema não constituía uma tese central para a teoria do conhecimento, que se preocupava mais em determinar que um ente conhece (sujeito) e algo é conhecido (objeto). Em outras palavras, existiam o sujeito que representa e o objeto representado. Apesar da separação entre as duas esferas, o ponto de encontro ocorre com a representação. Além de determinar a si mesmo a partir dos seus interesses, o sujeito diz o que são as coisas quando define os critérios de determinação e avaliação da verdade. No entanto, ao invés de significar um processo particular do *eu*, deveria consistir em uma relação condicional porque, no fundo, isso ocorre de acordo com o modo que o sujeito é afetado pelas relações com o objeto e os eventos do mundo.

Se o sujeito encontra em si próprio a solidez das suas crenças, mesmo depois de se ter desfeito de ideias equivocadas e opiniões enganosas, o pensamento não poderia mais lhe dar garantias de que suas percepções e sua visão de mundo sejam determinantes da verdade. Devemos levar em conta a ocasionalidade de cada um, as situações históricas e o nosso envolvimento peculiar com o mundo. Ainda que pensar seja uma tradução para o *cogito*, Heidegger defende que o sentido mais apropriado para a palavra seja representar, atitude que consiste em colocar algo diante de um sujeito que tem a tarefa de determinar o que são os entes.

O sujeito coloca à sua frente tudo o que é suscetível de representações e, além de si mesmo, ninguém atribui alguma certeza a estes objetos. Através dessa perspectiva, um ente

que pensa e conhece a si próprio também é capaz de perceber as coisas com a mesma validade. A representação faz com que cada fenômeno seja confrontado por avaliações subjetivas e em concordância plena com suas deliberações. Destarte, a centralidade do sujeito se torna evidente quando o *cogito* é atingido em sua essência, a qual residiria na característica daquele que representa ser capaz de se colocar na representação, como Heidegger comenta: “O ser daquele que representa e que assegura a si mesmo na representação é o ser daquilo que é representado como tal.”¹⁰³

O objeto é representado em vez de ser interpretado como algo sobremaneira independente ou, por exemplo, dotado de serventia e componente do mundo circundante. Uma consequência disso é que o homem se coloca igualmente como uma representação para si e, portanto, ele se coloca em cena¹⁰⁴ porque é *subjectum*, indispensável para formar a base de todo acontecimento e toda percepção. Dizer que o sujeito está fixado na representação feita por ele mesmo significa que a consciência é uma esfera indispensável da projeção de todo objeto que está diante de si. Heidegger nos explica esse comportamento através do exemplo da representação da catedral de Freiburg: quer seja quando ele se coloca em frente a essa obra arquitetônica e a percebe logo diante de si, quer seja ao torná-la manifesta apenas na mente através da sua lembrança, o filósofo reconhece que ele mesmo se torna presente em cada representação.

Essa disposição é confirmada através da evidência de que, a partir do momento em que pensa e existe, na “intuição imediata de algo, em toda presentificação, em toda memória, em toda expectativa”¹⁰⁵, tudo é representado pelo sujeito que se define como o princípio de qualquer conhecimento. Por trás desse pressuposto, está ancorado o significado da relação sujeito-objeto: o objeto é contraposto (*Gegenstand*) ao sujeito, colocado à disposição de sua abstração e passível de suas avaliações devido à consciência de si, afirmada na medida em que cada um já reconhece a própria consciência. O *cogito* seria essencialmente representativo, visto que é através desse ato que os demais comportamentos e as sensações se manifestam, dando ao sujeito a capacidade de adquirir conhecimento.

Por seu turno, para a ontologia fundamental, em vez de objetos serem constituídos como produtos da consciência, há entes manejáveis e compreendidos porque possuem um

¹⁰³ *Ibid.*, p.116. Tradução nossa.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.108.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.107. Tradução nossa.

*modo de ser*¹⁰⁶. Cabe ao existente humano conhecê-los nesse modo de ser. Estruturado em cinco fases específicas e interligadas, o conhecimento é visto por Heidegger como um modo de ser da existência. A primeira fase do conhecimento consiste em se direcionar a algo, atitude constante de um ente que pertence ao mundo e se depara com os demais entes. Segue-se ao primeiro passo a noção de que o ser-no-mundo que conhece está sempre envolvido com os entes previamente dados e circundantes. Isso conduz à segunda fase, que surge a partir da exigência da co-habitação com todas as coisas para as quais cada um se direciona, cultivando uma relação de familiaridade e convivência. O outro significado dessa etapa converge para a posição prévia, quando Heidegger afirma que “se direcionar a significa escolher uma vista, entendida como o ‘de onde’ observar.”¹⁰⁷

No processo do conhecimento, a permanência em um determinado ponto de vista é essencial: a partir do momento em que este é adotado, fica subentendido que possuímos ideias formuladas na apreensão do mundo, mas essas ideias são dinâmicas e suscetíveis a mudanças. O terceiro passo é a interpretação dos conceitos anteriormente descobertos, articulados e colocados à disposição do *Dasein*. Tanto apreender como preservar as concepções e informações elaboradas consiste em mais um requisito para o conhecimento e isso aparece como o quarto passo desse processo. E por último, o quinto e decisivo passo se resume ao fato de que o ser dos homens se relaciona com o modo de ser de cada ente que se mostra no seu fluxo de experiências, possibilitando debates filosóficos, procedimentos científicos e as demais atividades do saber.

Para Heidegger, o conhecimento se converte na questão mesma sobre a nossa existência, porém, sem se limitar a uma atividade puramente cognitiva de um pensamento que seria distante da vida prática. Qualquer modo de conhecer já é histórico, fundamentado nas experiências vividas e, por isso, todo saber é prévio, negando uma fundamentação efetiva no sujeito. Todavia, a ruptura com a tradição não significa a libertação absoluta de um ponto de vista, pois a cada vez que tentamos apreender um horizonte de significados, partimos de alguma compreensão da nossa constituição fundamental, do mundo e do que significa ser. Essa postura é justamente aquilo que dá ocasião para a conformidade entre o problema em questão e o investigador.

A análise dos dois mal-entendidos, sobre os quais a história da filosofia estaria sustentada, não nos diz se uma postura possui mais gravidade do que a outra, nem determina

¹⁰⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. 1ª edição. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p.266: “‘A porta’ tem sua quid-idade, assim como o ‘o relógio’ e ‘o pássaro’, e eles possuem a cada vez o seu fato-de-que-é e o seu modo-de-ser.”

¹⁰⁷ *Id. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p.220. Tradução nossa.

que evitar um caminho nos levaria, como consequência, a adotar simultaneamente o outro. Foi com a intenção de encontrar uma solução para esse impasse e se distanciar do conceito de sujeito pensante que Heidegger decidiu incorporar na sua filosofia algumas avaliações acerca da estrutura da compreensão e desenvolver o método fenomenológico, herança de Edmund Husserl, à sua maneira, ou seja, enquanto processo de pensamento. Nosso objetivo é apresentar a fenomenologia desenvolvida por Heidegger bem como sua interpretação daquela inaugurada por seu professor e, destarte, priorizar as características que se relacionam com a hermenêutica e o pensamento do ser.

3.2. A retomada da fenomenologia e sua identificação com a ontologia e a hermenêutica

Nas primeiras linhas de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), Husserl define a fenomenologia pura como “uma ciência essencialmente nova, distante do pensar natural em virtude de sua peculiaridade de princípio e que, por isso, só em nossos dias passou a exigir desenvolvimento. Ela se denomina uma ciência de ‘fenômenos’.”¹⁰⁸ Enquanto a psicologia, por exemplo, é uma ciência de fatos, a fenomenologia é uma ciência eidética e essência significa “aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como *o que ele é*.”¹⁰⁹ Podemos entendê-la como o método descritivo dos fenômenos e das experiências a partir das vivências do sujeito. Mas Heidegger a compreende tomando como base algumas ideias específicas que o distanciam do método proposto por Husserl.

Ele aproxima sua concepção de fenomenologia da própria ontologia – esta não é mais considerada uma entre variadas disciplinas que investigam os entes, porém, desenvolvida como uma ontologia fundamental porque busca apreender o significado de ser. O sentido do ser constitui a questão principal da filosofia heideggeriana e é feita pelo único ente capaz de ter algum interesse na questão, o *Dasein*¹¹⁰. Assim, a ontologia se converte em uma ciência que examina os fundamentos quando está construída sobre uma base fenomenológica. Uma vez definidos o papel do ser-aí e o tema da investigação, ele buscou uma metodologia que se concentrasse na pergunta pelo ser dos entes e pelo ser em geral no lugar de questões sobre os entes. A ontologia surgiu a partir do entendimento de que é possível conhecer o que o ente é no seu modo de ser.

¹⁰⁸ Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006, p.25.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.35.

¹¹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.99.

Segundo a leitura heideggeriana, não há diferença entre ontologia e fenomenologia porque esta, ao se direcionar para as coisas mesmas, começa a apreendê-las na sua constituição genuína¹¹¹ e isso significa, ao mesmo tempo, pesquisar *como* se dão de maneira originária em vez de se definirem como objetos da subjetividade ou meras aparências. Heidegger manteve o pressuposto de chegarmos às coisas mesmas (*zu den Sachen selbst*), o qual Husserl utilizou para a apreensão dos fenômenos como eles se apresentam à consciência. Todavia, seu aluno acrescentou a facticidade da vida ao método e afirmou que:

O termo “fenomenologia” exprime uma máxima que pode ser assim formulada: “às coisas elas mesmas!” [*zu den Sachen selbst!*], em oposição a todas as construções que flutuam no ar, aos achados fortuitos, à assunção de conceitos só em aparência demonstrados, às perguntas só aparentemente feitas e que são transmitidas com frequência ao longo das gerações como “problemas”.¹¹²

Toda investigação precisa de uma base sólida, desde que tal base jamais se confunda com uma autonomia da consciência. A influência de Edmund Husserl, fundador da fenomenologia, foi definitiva para a construção desse projeto filosófico. Embora com uma compreensão inicial limitada do tema e sem saber ao certo o que lhe fascinava¹¹³, o jovem Heidegger se afastou da teologia e persistiu nos estudos da fenomenologia em busca de possíveis respostas para as lacunas que, a seu ver, teriam sido deixadas pela tradição moderna. Interessavam-lhe o “ver fenomenológico”, ou seja, a aplicação do método aos problemas urgentes nascidos na metafísica e, de maneira particular, as investigações de Aristóteles (e sobre a filosofia aristotélica) em torno do conceito de ente. Portanto, Heidegger se recusou a deixar para trás os pensadores clássicos com os quais dialogava.

Por sua vez, Husserl quis radicalizar as perguntas em torno de conceitos e convicções até então aceites para formular uma ciência rigorosa que não estivesse sustentada sobre as falhas da psicologia e da tradição filosófica. A busca pela filosofia como uma ciência rigorosa e genuína se caracteriza, nas *Meditações cartesianas*, pela tentativa de fundamentar o conhecimento na consciência transcendental, assim como Descartes havia fundamentado o saber e as ciências matemáticas no *cogito* evidente de si mesmo¹¹⁴. E foi justamente sobre essa posição que Heidegger formulou uma crítica ao seu pensamento. Os elementos dos quais o pensador e matemático, a princípio, tentou se distanciar, acabaram formando a base do seu projeto: a ênfase na subjetividade e suas vivências; as determinações de uma consciência que

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, p.99: “Pôr em relevo o ser do ente e explicar o ser ele mesmo é tarefa da ontologia.”

¹¹² *Ibid.*, p.101.

¹¹³ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Meu caminho para a fenomenologia”, in: *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009, p.86.

¹¹⁴ Cf. HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Photomechanischer Nachdruck, 1973, p.49.

se torna condição para o objeto estar presente através da redução fenomenológica; a noção de que o mundo e toda forma de transcendência dependem do sujeito, classificado como independente e imanente¹¹⁵.

A consciência era o fundamento de todo saber e essa postura exigia uma nova categoria por onde seu trabalho se efetivasse. Assim, a intencionalidade aparece como o cenário de entrelaçamento entre nossas experiências subjetivas e os objetos. O conceito de intencionalidade é indispensável para entendermos o que é a fenomenologia e quais são os seus propósitos de ciência rigorosa, sendo até mesmo uma condição para o método¹¹⁶. Ao buscar uma fundamentação última na consciência, Husserl não estava falando apenas do acúmulo de conteúdos e sensações, mas da fonte de todo o saber. Semelhante ao *cogito* cartesiano, a consciência transcendental é capaz de apreender toda essência. A diferença entre este eu puro e o *cogito* é que, para Husserl, não basta aos seres humanos que tenham consciência de si; nós temos consciência *de algo*.

Em outros termos, a consciência sempre se direciona e “olha” para algo: coisas da natureza, lugares, corpos, números, obras de arte, valores, lembranças e sensações. A partir da noção de que a consciência abriga em si o sentido dos fenômenos, isto é, de tudo aquilo que é dado a nós, Husserl definiu a intencionalidade como o “tema geral da fenomenologia [...] aquela propriedade dos vividos de ‘ser consciência de algo’.”¹¹⁷ No caso, a intenção se volta para os dados da consciência (intencionalidade imanente) e para os objetos que ultrapassam a consciência (intencionalidade transcendental). Os objetos existem e, se não fossem reais, eles se transformariam em meras imagens criadas por cada subjetividade. A intencionalidade é a categoria que precisa da relação com o objeto para trabalhar e justamente isso faz com que sempre exista uma ligação necessária entre seres humanos e o mundo.

Portanto, os fenômenos só teriam validade ao tomarmos a consciência como ponto de partida, porém, eliminando pressupostos e situações vividas¹¹⁸. A consciência se dirige aos

¹¹⁵ Cf. ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*, p.71: “Enquanto o mundo só aparecer para um sujeito, o sujeito não carece, por sua parte, do mundo para ser. O mundo e, de maneira mais geral, toda e qualquer forma de *transcendência* são relativos [...]. Em contrapartida, a subjetividade, a *imanência*, é absoluta e autônoma, uma vez que sua manifestação depende apenas de si mesmo.”

¹¹⁶ Cf. MARIANI, Emanuele. “Breve história da intencionalidade. Continuidade e rupturas a partir de Husserl”, in: BORGES-DUARTE, Irene; SYLLA, Bernhard (Org.). *Intencionalidade e cuidado. Herança e repercussão da fenomenologia*. Rio de Janeiro: Via verita, pp.17-29, 2017, p.18: “Centro de gravitação e, ao mesmo tempo, condição de possibilidade da própria fenomenologia, a intencionalidade se atesta explicitamente em todo o seu alcance desde a primeira reflexão de Husserl, que herda e transforma um conceito de origem brentiana [...].”

¹¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, pp.189-90.

¹¹⁸ Nas *Meditações cartesianas*, de 1931, Husserl observa que toda intencionalidade possui um horizonte formado por diversas posições de percepção. Ou seja, os significados daí apreendidos podem se modificar de acordo com meu ponto de vista e isso oferece várias possibilidades ao *Dasein*. (Cf. *Id. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p.82)

objetos percebidos fisicamente diante de nós, como também aos que estão presentes nas lembranças, na imaginação e nas possibilidades, embora em tais casos não ocorra uma orientação direta do olhar. Perceber é sempre perceber algo: lembrar é lembrar algo, se importar é se importar com algo, pensar é pensar algo, amar é amar algo. Todos os atos intencionais se voltam para algum objeto correlativo, embora a correspondência concreta entre o processo psíquico e o objeto nem sempre seja comprovada na realidade. Perceber não significa conduzir o *eu* pensante fisicamente a um objeto, mas um modo de agir orientador e presente em nossas ações cotidianas. Assim como as experiências e percepções, todos os atos e comportamentos são intencionais.

Segundo Heidegger, isso significa que a intencionalidade é uma característica que pertence ao *Dasein* em vez de se constituir como uma categoria do sujeito transcendental¹¹⁹. O fato de Husserl ter tentado construir uma fenomenologia pura é reflexo da sua pretensão de evitar a influência de elementos externos na consciência, tais como os entes circundantes, o mundo e a tradição; para ele, o sujeito deve encontrar a verdade sem sofrer influências psicológicas e históricas. Enquanto o método husserliano guardava semelhanças com a filosofia subjetivista cartesiana, Heidegger amadureceu seu entendimento e desenvolveu ideias próprias, modificadas em relação ao que foi exposto por pensadores como Husserl e Franz Brentano¹²⁰.

Para entendermos o que Heidegger quis dizer com o termo fenomenologia, partimos dos dois conceitos componentes da palavra, fenômeno e *logos*. A palavra fenômeno significa “*o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto.”¹²¹ Essa revelação acontece sem possíveis modificações, pois algo que se apresenta por si mesmo dispensa propriedades atribuídas por outros elementos, como seria o caso da técnica aplicada para reconstruir e modificar as coisas até que estas sejam convertidas em meio para atingirmos objetivos. Significa também que o ser humano não pode fazer representações e projeções estritamente

¹¹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p.40: “Intencionalidade não é uma propriedade, a qual seria concebida da percepção e a ela pertencer em alguns casos, mas ela é como percepção *usualmente intencional*, independente de o percebido estar diante na realidade ou não.” Tradução nossa.

¹²⁰ O contato entre Heidegger e Brentano – que teria descoberto a intencionalidade e de quem Husserl foi discípulo – é indispensável para a construção de sua fenomenologia assim como foi decisiva a relação que desenvolveu com Husserl. Foi a partir da dissertação do filósofo e psicólogo Franz Brentano, intitulada *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles* (1862), que Heidegger iniciou seus estudos filosóficos. A metafísica aristotélica possivelmente já abrigava uma unidade do ser a partir da qual os entes se manifestavam de múltiplas formas. (Cf. VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Tradução de José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p.44) Para cumprir essa tarefa, confrontamos as ideias de Heidegger com a fenomenologia de Husserl tal como foi explorada no livro *Ideias I*, embora não seja a nossa intenção restringir a fenomenologia husserliana a esta obra específica. A escolha desse texto é justificada pela crítica do seu autor e de alguns intérpretes ao *Ideias I*, no que diz respeito ao desenvolvimento e à exploração do método. (Cf. ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*, p.65)

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.103.

peçoais sobre qualquer fenômeno, pois isso retiraria do fenômeno a condição fundamental de permanecer acessível em seu modo genuíno.

O termo φαινόμενον, em sentido mais amplo e original, designava o que se mostra. Dentro desse sentido, há o significado privativo de fenômeno como aquilo que parece ser e para o qual muitas vezes Heidegger usa o nome de aparência. Ele afirma que fenômeno “é sempre somente o que constitui ser, mas ser é cada vez ser de ente e, assim, para que o ser possa ser posto-em-liberdade, é preciso então que o ente ele mesmo se apresente corretamente.”¹²² Porém, o ser geralmente está oculto e também ocorre a multiplicidade do aparecimento dos entes. Isso motivou o desenvolvimento estrutural da filosofia heideggeriana e a retomada da fenomenologia, como ele demonstra no texto *Meu caminho para a fenomenologia* (1963) ao questionar “se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o determinante significado fundamental? O que quer dizer ser?”¹²³

Heidegger converteu o *ser* na questão fundamental de *Ser e tempo* (1927), mas também foi relevante questionar o discurso construído sobre os fenômenos. Para compreender a acepção legítima do termo fenomenologia, ele também avaliou a palavra *logos*. Os significados comumente associados a *logos* – tais como razão, enunciado, juízo, fundamento – se modificaram bastante no decorrer da tradição filosófica e Heidegger defende que a definição correta de *logos* é fala ou discurso (*Rede*). Em vez de estar limitado a uma ligação entre imagem e som ou de servir como uma ponte de concordância, “o discorrer (o fazer-ver) tem o caráter do falar, da proferição vocal em palavras.”¹²⁴ Sua tarefa de revelar algo *como* algo através das palavras permite o acesso às coisas mesmas.

Quando algo permanece encoberto, o acesso ao ente é limitado ou a coisa em questão é proposta de maneira diferente daquilo que ela realmente é, os conceitos e proposições articulados no discurso deixam de cumprir a tarefa primordial da fala. Essa reflexão sobre a verdade antecede as teorias desenvolvidas no parágrafo 44 de *Ser e tempo*, onde nosso autor discute a passagem da verdade como concordância para o resgate da verdade como *aletheia* ou desvelamento. Isso não quer dizer que, por ser verdadeiro ou falso, o discurso seja capaz de determinar o que é verdade ou falsidade. A própria ideia de que o fenômeno é aquilo que se mostra pressupõe uma semelhança com o desvelamento, com a tarefa de deixar fazer ver os entes.

¹²² *Ibid.*, p.125.

¹²³ *Id.* “Meu caminho para a fenomenologia”, in: *Sobre a questão do pensamento*, p.85.

¹²⁴ *Id.* *Ser e tempo*, p.115.

Com a composição dos termos fenômeno e *logos* está dado que fenomenologia é o método que pretende “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra.”¹²⁵ Um fenômeno é entendido como aquilo que se dá sem qualquer alteração imposta pelos seres humanos e ir para as coisas mesmas é interrogar *como* se manifestam em seu modo de ser¹²⁶. Nas palavras de Irene Borges-Duarte, o método fenomenológico entrou nas investigações heideggerianas por “ter sido capaz de tematizar a questão da ‘via de acesso’ ao objeto: a problemática de ‘como’ se constitui o sentido de objeto, na medida em que este ‘como’ é inerente ao próprio sentido.”¹²⁷

Heidegger reconhece uma nova condição da fenomenologia, a saber, enquanto um caminho de pensamento, um modo de acesso e investigação no lugar de uma ciência rigorosa. O filósofo admite que tudo o que se mostra é recebido por algum ponto de vista, o qual existe justamente a partir da familiaridade que cultivamos com os fenômenos e o próprio mundo. Caberá a cada um reavaliar se as teses utilizadas são consideradas adequadas ou insuficientes à proposta de investigação que está em curso. Esse exercício de desconstrução permite chegarmos aos fundamentos dos temas investigados e atingirmos aquilo que está encoberto: o ser dos entes. O método é caracterizado pela desconstrução e tem por objetivo se aproximar do significado originário dos conceitos tradicionais.

E justamente ao buscar libertar o horizonte de acesso ao ser, a fenomenologia é ontologia, cujo desenvolvimento depende de um exercício constante de interpretação. As condições de interpretação dos fenômenos se realizam porque o homem coloca a si mesmo e o ser em geral como temas de pesquisa antes de compreender os entes. Heidegger quis falar da apreensão de cada ente em seu modo de ser, ao invés de fazer descrições pessoais sobre os entes. Ao mesmo tempo, essa tarefa exige reconhecermos que as coisas que se mostram não são apenas avaliadas naquilo que está imediato, mas também na possibilidade de haver algum sentido encoberto. Heidegger tentou superar o rigor da cientificidade, o paradigma da subjetividade pura e a *epoché* fenomenológica.

Para Husserl, a *epoché* é uma atitude que põe entre parênteses e suspende as teses sobre toda objetividade que faz parte do mundo disposto ao sujeito na atitude natural. Ela é o primeiro momento da redução fenomenológica e permite descobrirmos os fenômenos a partir do modo como eles se apresentam à consciência, em vez de partirmos de dados oferecidos

¹²⁵ *Ibid.*, p.119.

¹²⁶ Cf. *Id. Ontologia: hermenêutica da faticidade*, p.80: “[...] falar de ‘filosofia fenomenológica’ resulta no fundo em equívoco. Seria o mesmo como se o historiador da arte quisesse enfatizar de maneira expressa que o que ele faz é história da arte.”

¹²⁷ Cf. BORGES-DUARTE, Irene. “Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia”, in: *Phainomenon: revista de fenomenologia*. Lisboa, pp.87-103, 2003, p.93.

pelas ciências positivistas ou de pressupostos históricos. Todavia, é decisivo não confundirmos essa postura de suspensão com a dúvida cartesiana e a eliminação da realidade. Segundo Dan Zahavi, a redução fenomenológica significa uma mudança radical onde a consciência, “que tinha permanecido até aí velada, é descoberta como a condição subjetiva da possibilidade de toda manifestação.”¹²⁸ Nesse caso, os fenômenos se mostram na consciência autônoma e até mesmo o mundo estaria reduzido a um objeto para o sujeito através de uma atitude reflexiva.

Visto que o homem é ser-no-mundo, é impossível suspendermos o mundo concreto. Conforme a leitura heideggeriana, Husserl não deu esse passo decisivo, pois ele se manteve preso ao mesmo psicologismo que buscou contestar. Porém, trata-se de uma leitura equivocada, uma vez que o próprio Husserl criticou o psicologismo¹²⁹. A partir da analítica existencial do *Dasein*, a fenomenologia heideggeriana evita a redução fenomenológica, isto é, ela não reduz a atualidade dos entes e a noção de mundo à condição de elementos da consciência, pois só apreendemos os entes por meio do nosso comportamento no mundo cotidiano, compartilhado e significativo. Pela redução eidética, o mundo e seus objetos são suspensos em essência para se transformarem em produtos da consciência. Nessa postura, a realidade histórica é dispensada de julgamento em nossas atividades e a consciência é vista como uma evidência incontestável.

Heidegger descobriu na historicidade o âmbito que possibilita a variedade de princípios que sustentam nosso modo de conhecer. Esta é uma posição contraposta à orientação fenomenológica sugerida por Husserl: ao lidarmos estritamente com a esfera reflexiva, seria desnecessário reavaliarmos conceitos e prejuízos do acontecer histórico. Já a experiência no mundo histórico constitui uma base indispensável para conhecermos algo, pois buscar fundamentação na vida fática é permitir que as coisas mesmas apareçam na região aberta a possibilidades e modificações histórico-temporais. Husserl não se interessava pelo ser, mas pelos fenômenos e pelas coisas mesmas sob a ótica da consciência. A fenomenologia husserliana é imanente e transcendental, pois parte do sujeito em direção aos fenômenos; a fenomenologia de Heidegger é hermenêutica, uma vez que fazer uma análise das coisas como elas aparecem exige interpretá-las em seus modos de ser.

¹²⁸ ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*, p.70.

¹²⁹ Dan Zahavi explica do que se trata o psicologismo abordado por Husserl nas *Investigações Lógicas*: “[...] a psicologia é uma ciência experimental, que investiga a natureza fática da consciência, e seus resultados possuem, por isto, o caráter vago e a mera probabilidade que a de todas as outras ciências empíricas. Reduzir a lógica à psicologia, por isto, é uma incompreensão categorial, na qual se desconhece completamente a idealidade, a apoditicidade (certeza indubitável) e a validade a priori (independente da experiência), por meio das quais as leis lógicas são caracterizadas.” (Cf. *Ibid.*, p.15)

Ainda que aquilo que se mostre sejam as coisas mesmas, é preciso deixar que esse encontro reconheça os seus pressupostos. A análise dos fenômenos requer uma reflexão filosófica que leva em consideração elementos como o ambiente circundante e o momento onde se mostram e, ao mesmo tempo, busca evitar que os entes sejam velados ou representados por tais fatores. Como na maioria dos casos o encobrimento dos fenômenos é inevitável, a hermenêutica é aplicada para libertá-los através da interpretação e permitir que seu sentido seja alcançado. Heidegger destaca o encobrimento como oposto ao conceito de fenômeno¹³⁰, visto que tudo aquilo que não se mostra por si mesmo está velado sob alguma aparência¹³¹, por um conceito equívoco ou devido à possibilidade inerente ao ser de se ocultar.

A partir da crítica ao esquema sujeito-objeto e da fenomenologia hermenêutica, a estrutura da compreensão (*Verstehen*) aparece como parte da abertura do *Dasein* e serve como base para um processo de conhecimento que ultrapassa os ideais da subjetividade pensante. Quando Heidegger defende a postura de voltarmos às coisas mesmas, ele quer dizer que as referências para conhecer nunca estão exclusivamente na subjetividade, mas na própria história dos homens e em suas condições de existência¹³². Entre todas as maneiras possíveis de conhecer, a compreensão se destaca como um “*modus fundamental do ser do Dasein*”¹³³ e antecede toda investigação filosófica ou comportamento científico. Para o filósofo alemão, “todo saber, evidências cognitivas e produção de argumentos, fontes e similares pressupõem sempre compreensão.”¹³⁴

Enquanto os muitos modos de conhecer são meios de tematização dos entes, a compreensão é significativa justamente porque é capaz de diferenciá-los do ser. A questão do ser jamais é uma proposta desconhecida por inteiro, pois cada um de nós pode fazer a pergunta que diz respeito ao próprio ser, embora usando esse conceito de maneira indefinida. Surgem então algumas perguntas que servem como ponto inicial para a investigação: “qual o ente de que a abertura do ser deve partir? A partida é indiferente ou um ente determinado tem

¹³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.123.

¹³¹ O modo de revelação como aparência (*Scheinen*) deixa o ente encoberto ou o faz aparecer de forma privativa, como se fosse uma espécie de ilusão. Fenômeno e aparência são distintos da manifestação (*Erscheinung*), a qual está submetida a um fenômeno. Um exemplo concreto desse conceito pode ser observado nos sintomas de alguma doença, tais como manchas que ocorrem no corpo em decorrência de um quadro específico. Trata-se de indícios de algo que não se mostra por si mesmo, mas somente através daquilo que é capaz de se mostrar – no caso, os sintomas (*Cf. Ibid.*, p.105).

¹³² *Cf.* STEIN, Ernildo. *Pensar e errar. Um ajuste com Heidegger*, p.88.

¹³³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.407.

¹³⁴ *Id. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p.358. Tradução nossa.

uma precedência na elaboração da questão-do-ser?”¹³⁵ Heidegger explica que a investigação sobre o sentido do ser é feita pelo único ente capaz de avaliar a si mesmo.

Precisamos compreender a nós mesmos se quisermos encontrar algum sentido, mas nunca encontramos os variados aspectos da nossa existência apenas em nós, visto que somos pertencentes ao mundo. Também nunca partimos de uma compreensão total do que significa ser, senão de uma compreensão mediana e incompleta. Com essa afirmação, corremos o risco de cair em uma aporia provocada pelo círculo hermenêutico:

Ter de determinar primeiramente um ente *em seu ser* e, sobre esse fundamento, querer fazer a pergunta pelo ser, que é isto senão andar em círculo? Já não se “pressupõe” na elaboração da pergunta aquilo que só a resposta deve trazer? [...] O “ser” foi sem dúvida “pressuposto” até agora em toda ontologia, mas não como *conceito* disponível – não como que é buscado como tal. O “pressupor” o ser tem o caráter de uma vista prévia do ser, a partir da qual o ente já-dado é provisoriamente articulado em seu ser. Essa vista dirigida ao ser provém do mediano entendimento-do-ser em que já nos movemos sempre *e que pertence afinal à constituição essencial do Dasein ele mesmo*.¹³⁶

A sugestão de Heidegger é encararmos o círculo hermenêutico que se dá na dupla estrutura da compreensão: o *Dasein* só compreende o ser a partir de si mesmo e só se compreende caso já possua alguma compreensão prévia do ser. Devemos adotar a compreensão prévia de ser que é seu ponto de origem, pois sempre persiste uma projeção do ser sobre os entes – inclusive o ente que nós somos¹³⁷. Assim, ao partirmos de algum pressuposto e evitarmos alguma verdade absoluta ou opiniões infundadas, a compreensão aparece como uma estrutura receptiva a novas possibilidades de entendimento e atualizações. Esse processo é iniciado com a delimitação da vida fática que compreende a si mesma e ainda tem a capacidade de conhecer o ser dos demais entes.

A hermenêutica da facticidade é a investigação sobre quem nós somos quando despertamos para o fato de existirmos diante de situações que nos são impostas e inescapáveis. Como Heidegger define: “Tal hermenêutica só é possível como a explicação do *Dasein* mesmo, o tipo de ente ao qual a compreensão pertence.”¹³⁸ É nesse aspecto que também é possível partirmos para a pergunta e a análise de tudo o que faz parte do nosso mundo circundante, através do diálogo com nossos semelhantes e do contato com os demais entes. Por essa razão, apesar de sempre ter um aspecto singular, a compreensão individual

¹³⁵ *Id. Ser e tempo*, p.45.

¹³⁶ *Ibid.*, 47-49.

¹³⁷ *Cf. Ibid.*, p.51: “Ser é cada vez o ser de um ente.”

¹³⁸ *Id. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p.356. Tradução nossa.

nunca deixa de compartilhar alguns de seus momentos com a compreensão prévia que os outros possuem.

A estrutura ontológica que chamamos de existência é uma especificidade em comum que compartilhamos uns com os outros e esse caráter prévio jamais se confunde com um *a priori* fundamentado no sujeito: cada existência inclui a si mesma em qualquer projeção justamente por lidar, de antemão, com o próprio ser. Todos nós somos históricos, cultivamos expectativas de sentido e presenciamos modificações temporais autônomas em relação a nós. Em outras palavras, “a ideia de existência e de ser em geral ‘é pressuposta’”¹³⁹ e serve como um ponto inicial para todas as atividades e reflexões humanas. Heidegger defende que não há conhecimento independente de revisões, de algum ponto de vista previamente estabelecido nem das condições específicas de um ente concreto, tampouco existe um critério geral e irrefutável fundamentado na razão.

Devido à situação histórico-temporal que atravessa a vida fática, todas as tentativas de conhecimento já partem de algum contexto. O *a priori* jamais é equivalente ao prévio¹⁴⁰ porque o homem se desenvolve no mundo entre os outros e é marcado por indícios que o fazem seguir este ou aquele caminho. Com essas novas teorias, Heidegger se afastou cada vez mais da orientação kantiana que defendia a primazia de uma universalidade da intuição pura. Além disso, compreender é algo muito mais profundo do que entender o que o outro está dizendo em um diálogo, quando comunica normas que devam ser seguidas ou quando elabora alguma narrativa acerca de uma situação particular. Em *Ser e tempo*, a compreensão originária aparece como condição para a existência se abrir ao mundo e às suas possibilidades de ser.

Dizendo com outras palavras, a compreensão é um caminho para a abertura em virtude da qual o ser-aí pode *estar junto ao mundo* e compreender o modo de ser dos entes. A fenomenologia se identifica com a hermenêutica, pois cada um só é capaz de lidar com os entes e conhecê-los na sua estrutura fundamental enquanto se abre à composição do seu mundo e das coisas mesmas. Todavia, esse conhecimento não é sistemático e programado, muito menos atribui aos entes um caráter de objeto. Caso contrário, o mundo também seria

¹³⁹ *Id. Ser e tempo*, p.857.

¹⁴⁰ Cf. PEREIRA, Viviane Magalhães. “Fenomenologia hermenêutica: a ‘superação’ da postura epistemológica do historicismo”, in: *Problemata – Revista Internacional de Filosofia*, v. 4, pp. 135-169, 2013, pp.158-9: “O nosso interesse por compreender não se origina de um critério geral, que se supõe neutro, imparcial, e visa ser aplicado a um caso particular. Ele não surge de um *a priori* puro kantiano, mas emerge na medida em que já somos dentro de um mundo de significados, de uma tradição. Só sabemos do mundo, da tradição, da história, na medida em que, ao mesmo tempo, somos no mundo, na tradição, na história, [...]. Essa compreensão prévia é que orienta a nossa compreensão dos entes. Isso significa dizer que já compreendendo as coisas de determinado modo, isto é, o Dasein interpreta as coisas a partir de algumas possibilidades.”

um objeto, quando é a partir do mundo que cada um se compreende e compreender a si mesmo significa compreender o mundo¹⁴¹. Na medida em que o homem se reconhece no fluxo de acontecimentos e no mundo, ele precisa desenvolver os conteúdos apreendidos e a partir disso ele é capaz de realizar uma interpretação (*Auslegung*).

Interpretar é expressar teorias sobre os fenômenos compreendidos, articular as descobertas adquiridas em determinado contexto e elaborar as “possibilidades projetadas”¹⁴² no entendimento prévio. Enquanto a compreensão liberta a significância do mundo e as referências aos entes, a interpretação é uma conduta que parte do que fora previamente acolhido com o objetivo de estreitar as relações resultantes de cada descoberta. A interpretação está fundamentada na compreensão e, por isso, ela se aproxima de uma retomada do que fora antecipado, entendido e desvelado em dada realidade. Heidegger defende que toda interpretação se fundamenta na posição prévia (*Vorhabe*), na visão prévia (*Vorsicht*) e na concepção prévia (*Vorbegriff*)¹⁴³. Adotamos uma posição prévia porque sempre partimos de algum lugar, estamos situados dentro da história e somos motivados por uma compreensão.

A visão prévia é o modo de ver guiado por essa tomada de posição, formando um olhar específico e orientado aos fenômenos. Por sua vez, a concepção prévia consiste na retomada dos conceitos fundamentais para falarmos sobre algo em dada realidade. Sua função é uma espécie de antecipação dos conceitos construídos em uma totalidade significativa¹⁴⁴. O sentido dos conceitos é revelado pela interpretação¹⁴⁵ e então, ela mostra “o que é articulável no abrir que entende. [...] o arcabouço existenciário-formal da abertura pertencente ao entender.”¹⁴⁶ Sentido é aquilo que há de mais elementar e que pode se tornar captável pela existência através da manifestação dos entes.

Depois de percorrermos o círculo hermenêutico, estamos habilitados para investigar os *fenômenos*. Com a fenomenologia hermenêutica, a compreensão jamais se torna

¹⁴¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.415: “No entender de mundo, o ser-em é sempre coentendido, pois o entendimento da existência como tal é sempre um entendimento de mundo.”

¹⁴² *Ibid.*, p.421.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, p.427.

¹⁴⁴ Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, p.99: “*Vorgriff*, usualmente ‘antecipação’, mas literalmente ‘concepção prévia’, associada, para Heidegger, com *Begriff*, ‘conceito’. Eu só posso interpretar as coisas em função dos conceitos à minha disposição. Eu posso ver algo como um apetrecho, mas não como um violino, se me falta o conceito de um violino.”

¹⁴⁵ De acordo com Gadamer, um exemplo bem utilizado por Heidegger em *Ser e tempo* acerca da problemática consiste na leitura e interpretação de textos. Ao se dirigir a um texto, o intérprete introduz sua opinião prévia e certa expectativa em confronto com o sentido que foi atribuído ao texto por seu autor. Toda interpretação de texto é motivada por um interesse e se depara com elementos textuais próprios além dos aspectos até então desconhecidos. (Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. 3ª edição. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999, pp.403-5)

¹⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.429.

uma análise vazia ou uma busca radical pela posse de algum conhecimento absoluto. A partir do esboço prévio daquilo que está colocado de antemão em nosso campo de perguntas ontológicas, abre-se o caminho que pretendemos seguir na tentativa de alcançar qualquer sentido e que nos conduz a diversas formas de conhecimento. Em outros termos, qualquer que seja a concepção de ser, esta já antecipa os demais saberes e modos de conhecer em diálogo com nossa situação vivida. Mas toda compreensão também surge em um contexto de significados e muitas vezes é preciso modificar opiniões, superar preconceitos e adequar teorias a propósitos específicos. Uma das tarefas da compreensão é que sejamos capazes de confrontar nossas concepções a fim de desconstruí-las ou legitimá-las.

Portanto, não devemos elevar a compreensão e a interpretação “a um determinado ideal-de-conhecimento”¹⁴⁷ porque elas são modos de existir da vida fática. A palavra *Verstehen* quer dizer tomar determinada posição em um horizonte¹⁴⁸, mas também significa que podemos ficar na mesma circunstância do outro e nos projetarmos continuamente no mundo cheio de referências. O ser humano depende da compreensão ou então seria incapaz de interpretar, argumentar, produzir e conhecer, o que faria com que a própria vida se diluísse. Despertar para um exame da estrutura da compreensão sob a via da fenomenologia hermenêutica foi essencial para o projeto heideggeriano de crítica à subjetividade, pois compreender o *modo de ser* dos entes e dos homens significa situá-los em uma posição específica e elevá-los a uma condição de pertencentes ao mundo.

Dá-se outra aproximação entre fenomenologia e ontologia: se a consciência é sempre consciência de algo que se apresenta na sua originalidade, podemos construir algum discurso acerca do modo de ser do fenômeno. O reconhecimento de que a fenomenologia é um caminho para as coisas mesmas traz a possibilidade de um entendimento adequado de qual teria sido a intenção de Heidegger, presente na seguinte afirmação:

[...] a fenomenologia não é nenhum movimento, naquilo que lhe é mais próprio. Ela é a possibilidade do pensamento – que periodicamente se transforma e somente assim permanece – de corresponder ao apelo do que deve ser pensado. Se a fenomenologia for assim compreendida e guardada, então pode desaparecer como expressão para dar lugar à questão do pensamento, cuja manifestação permanece um mistério.¹⁴⁹

Com a retomada do método fenomenológico em *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) e depois em *Ser e tempo*, Heidegger traz a novidade de que, no lugar da

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.433.

¹⁴⁸ Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, p.17: “Compreender’, *verstehen*, vem de *stehen*, ‘ficar de pé, manter-se em’ no sentido intransitivo, embora também usado originalmente de modo transitivo. [...] compreender algo é ficar de pé, ou fazê-lo ficar, no aberto.”

¹⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. “Meu caminho para a fenomenologia”, in: *Sobre a questão do pensamento*, p.93.

consciência, o *Dasein* é o elemento principal para a fenomenologia e considerado o único ente que está a todo instante em busca de construir um saber acerca de si mesmo, dos seus semelhantes, dos entes circundantes e do ser em geral, embora a tarefa de conceituar o ser nunca se concretize. Ao trazer à discussão os conceitos de compreensão e interpretação, o filósofo dispensou uma abordagem necessariamente epistemológica de uma atividade mental para situar essas dimensões na vida prática e no âmbito ontológico. Assim, ele propôs um entendimento histórico e temporal dos fenômenos, do mundo e de nós mesmos. Isso só foi possível através da transformação do método fenomenológico e do distanciamento radical da antiga concepção de sujeito, onde a consciência bastaria para explicar nosso modo de ser.

Através da hermenêutica da facticidade, a tarefa da compreensão vai além de uma metodologia das ciências do espírito porque ela mesma é ontologia. O existente humano deve compreender seu modo de ser, sua estrutura e sua história antes de iniciar uma investigação dos entes que não possuem sua mesma estrutura de ser. A partir dessas considerações, é certo afirmar que a fenomenologia e a hermenêutica trazem contribuições essenciais ao nosso modo de pensar, visto que passamos a ver e entender as coisas de outra maneira. Um exemplo dado por Jean Grondin é a ideia de que a compreensão prévia serve para um cientista entender o ser pressuposto dos entes que são objetos de análises científicas¹⁵⁰. Essa nova postura nos impede de olharmos para as coisas tão somente como acreditamos que elas sejam, isto é, através do primado da representação feita pela consciência. Como resultado desse novo método, seria possível subverter as relações de domínio que estão presentes nas ciências e na técnica, o que nos levaria a um entendimento e uma relação mais adequada com os fenômenos e assim, poderíamos melhorar a própria vida sobre a terra.

3.3. Filosofia enquanto comportamento cognitivo e disposição afetiva

Com as reflexões sobre o conhecimento, Heidegger destacou que filosofar é uma das atividades do *Dasein*. Para ele, a filosofia é um saber amplo que nos conduz na busca por fundamentação e, portanto, capaz de levantar inúmeras reflexões sobre seu próprio significado e seus pressupostos. Muitos filósofos tomaram para si a tarefa de definir a filosofia, o que acabou por gerar exposições variadas: Platão diz que a filosofia é o caminho para libertar a alma humana do conhecimento enganador alcançado pelos sentidos; Epicuro definiu filosofia

¹⁵⁰ Cf. GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*, pp.42-3: “Inicialmente, ela aparece como fundamental em ciência porque todo conhecimento e toda relação com um objeto repousam sobre certa compreensão do ser de que se está tratando (o ser é um pouco a pressuposição de toda pesquisa científica, mas que cabe propriamente à filosofia trazer à luz).”

como a atividade pela qual alcançamos a verdadeira liberdade; segundo Deleuze, ela é criação de conceitos; para a filósofa espanhola María Zambrano, a filosofia é um modo de encontrar a si mesmo; Husserl declarou que a filosofia é a ciência que realiza o conhecimento rigoroso.

Porém, foi precisamente essa pluralidade de sistemas e conceitos que resultou na falta de um consenso em torno de uma possível definição. Heidegger apresentou contribuições relevantes sobre o tema em obras e conferências que vão desde o período anterior a *Ser e tempo* até alguns escritos mais tardios¹⁵¹. Conforme nosso autor, toda filosofia se formou enquanto metafísica, ou seja, um pensamento conceitual da totalidade e tão abrangente que até mesmo aquele que questiona é contemplado na investigação. A partir dessa característica, a metafísica alcançou a posição de disciplina filosófica fixa e privilegiada. A tentativa de entender os fenômenos e eventos transformou a pergunta “o que é isto?” (τί ἐστίν) na questão mais originária da história da filosofia.

Essa busca permitiu o surgimento de uma expressão que pudesse dizer “Que é isto – o belo? Que é isto – o conhecimento? Que é isto – a natureza? Que é isto – o movimento?”¹⁵². Perguntar pelo conteúdo de algo consiste em reunir suas características familiares e descrevê-las como se apresentam a nós, mas também significa discutir quais seriam as suas causas. Os primeiros princípios e as causas dos entes constituem aquilo para o qual o saber filosófico aponta e forma “uma espécie de competência capaz de perscrutar o ente, a saber, sob o ponto de vista do *que ele é*, enquanto é ente.”¹⁵³ Ao fazer uma avaliação da história da filosofia, Heidegger entende que existem muitos aspectos a serem explorados e, certamente, ter reconhecido o paradigma do ser-no-mundo foi fundamental para uma concepção que estivesse em conformidade com as experiências de um ente finito, mundano e histórico.

Como definir um saber tão amplo, que acompanha as modificações da vida cotidiana e, ao mesmo tempo, está submetido aos critérios rigorosos criados pela tradição lógica? No curso *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, o pensador alemão apresenta uma ampla discussão sobre o conceito. Enquanto as ciências não se ocupam com a tarefa de definir seus próprios termos e métodos, a filosofia é capaz de tornar evidente sua essência. Definir a si mesma é uma tarefa possível, porém, carregada de algumas dificuldades específicas. A ideia mesma de definição já é uma

¹⁵¹ Entre elas, destacam-se aqui *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica* (1921), *Einleitung in die Philosophie* (1928), *Os Conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão* (1930) e *Que é isto, a Filosofia?* (1955).

¹⁵² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Que é isto, a Filosofia? Identidade e diferença*. Tradução de Ernildo Stein. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2009, p.19.

¹⁵³ *Ibid.*, p.24.

questão que precisa de cuidadosa análise, em especial no caso do saber filosófico, pois quando se busca um rigor para a demarcação de tal conceito, a filosofia logo é transformada em mero objeto de pesquisa e perde um pouco da fluidez que a perpassa.

Em uma explicação direta, Heidegger defende a tese de “que a definição filosófica é a definição originária, que a ideia formal de definição brota desta, através de uma formalização, e que o caráter de definição das diversas ciências, [...] tem sua origem igualmente da definição filosófica.”¹⁵⁴ Ele quis dizer que a filosofia é o único modo de saber que faz as perguntas sobre algum sentido e que ela indica um caminho que põe em evidência o ser dos entes. Apesar disso, os objetos filosóficos não são apreendidos através de regras fixas, visto que as diversas maneiras de nos direcionarmos a eles pressupõem nossa compreensão do contexto no qual eles aparecem.

Nesse sentido, o método da indicação formal contribui bastante para distinguirmos uma definição na filosofia e de filosofia: no lugar de conceitos fixos e decisivos, o método funciona como um fio condutor que possibilita reconhecermos a multiplicidade de teorias filosóficas herdadas pela tradição¹⁵⁵. Tal indicação é essencial porque a tarefa deve funcionar de acordo com o contexto no qual os objetos filosóficos são experimentados, sem pressupor qualquer princípio de caráter universal e inalterável. A consequência extrema da universalidade dos conceitos filosóficos é esta: através dela ocorre uma supervalorização da conceituação da filosofia, ou seja, ela é colocada enquanto uma ciência universal guiada por uma lógica rigorosa e menos cuidadosa com a tarefa de pensar.

Por outro lado, torná-la universal é um erro tão comum quanto fazer uma subestimação, atitude que se volta para os objetos em questão sem avaliar a situação na qual eles aparecem. Nesse caso, a filosofia acabaria se tornando a experiência definitiva de um sujeito particular. O filósofo que segue esse caminho se arrisca a abandonar qualquer busca pelo significado de filosofia, pois acredita que a própria só pode ser vivenciada¹⁵⁶. Mas quando a filosofia é reduzida a uma vivência sem críticas, caímos no equívoco de adotar uma postura puramente subjetiva mesmo diante dos pressupostos inerentes aos conceitos e objetos investigados. Como resultado desses equívocos, a filosofia é analisada de maneira semelhante aos objetos que estão sob o método das ciências experimentais.

Enumerar suas características e seu lugar diante dos outros modos de saber não é falar sobre sua essência e certamente “não é garantia que eu esteja em condições de realmente

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, p.27.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p.30.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p.22.

‘filosofar’, ou sequer de ter compreendido o sentido de filosofia.”¹⁵⁷ Portanto, o caminho inicialmente proposto seria fugir de qualquer tentativa de supervalorizar e subestimar a definição. Para evitarmos tais equívocos, é importante fazermos uma apropriação adequada da situação de compreensão e partirmos das experiências do mundo onde os conceitos se desenvolvem. Quem faz e pesquisa filosofia também está consciente da própria finitude e, por essa razão, não quer necessariamente se assegurar de tudo o que a cultura tem a oferecer enquanto uma verdade já estabelecida.

Heidegger afirma que: “Filosofia é o contrário de todo aquietamento e asseguramento. Ela é o turbilhão para o interior do qual o homem é arrastado [...] ela possui como vizinha constante e perigosa a mais elevada incerteza.”¹⁵⁸ Diante de todas as mudanças ocorridas na vida fática, da transformação da linguagem e dos questionamentos que surgem a partir dos interesses de cada época, a definição de filosofia possui um sentido indicativo-formal, ou seja, depende de uma situação histórica e temporal para ser compreendida¹⁵⁹. É por isso que falamos aqui de um saber cuja tarefa é mais abrangente do que a formulação de conceitos. Assim, nosso autor defende que a filosofia é um comportamento e faz parte do cotidiano porque diz respeito aos interesses humanos.

Somos capazes de perguntar “o que é isto?” e queremos saber como a vida deve ser vivida, como alcançar o bem e outras questões relevantes, embora nem todos se dediquem a tal saber. Do mesmo modo, também podemos entender e discutir problemas éticos, políticos, morais e existenciais comuns a todos. Mas quando alguém se propõe efetivamente a filosofar e escolhe fazer tais reflexões, esse processo não pode ser construído de acordo com uma visão de mundo. Heidegger diz que visão de mundo é a “ordem e determinação dos princípios de tomada de posicionamento frente ao homem, aos valores e às coisas.”¹⁶⁰ Tal conceito expressa como cada um vê o mundo a partir da própria experiência e pressupõe esse olhar como uma orientação sobre suas decisões. Nesse caso, qualquer pensador ou pensadora assumiria alguma posição dentro de um sistema filosófico e transformaria sua visão de mundo no aspecto principal da filosofia.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.24.

¹⁵⁸ *Id. Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, pp.26-7.

¹⁵⁹ Cf. MISSAGIA, Juliana. “Indicação formal como conceito chave para compreender a definição heideggeriana de filosofia”, in: *Perspectiva Filosófica*, v. 01, nº39, pp.82-100, 2014, p.86: “Os ganhos desse tipo de procedimento são vários, especialmente por nos permitir tornar explícito o fato de que toda apreensão envolve uma determinada situação concreta e está sempre carregada de pressupostos que, sendo inevitáveis, devem ser incluídos e trabalhados na análise – e não simplesmente ignorados ou rejeitados, como costumam fazer os filósofos.”

¹⁶⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, p.52.

A visão de mundo é algo que faz parte da constituição humana e nunca da essência da filosofia, mesmo porque, em todas as nossas atividades e escolhas, partimos de um ponto de vista¹⁶¹. Existir no mundo significa superar convicções pessoais e fechadas, pois “Transcendência é a essência fundamental do próprio *Dasein*, do ente que nós somos.”¹⁶² Opiniões, crenças, valores e limites particulares não podem formar as preocupações específicas de quem se ocupa com a filosofia, ainda que seja necessário colocarmos em discussão questões com as quais estamos familiarizados. Uma vez que estamos historicamente situados em alguma posição, Heidegger reconhece que qualquer modelo de orientação relativista é um fenômeno externo à filosofia. Portanto, confundir a filosofia com uma visão de mundo é um passo tão equivocado quanto confundi-la com uma ciência.

A filosofia nunca poderia ser identificada com as ciências, porque estas são fundamentadas naquela¹⁶³. As perguntas pelas regiões de objetos e pelos entes particulares surgiram de uma questão maior sobre o ente na totalidade e em sua essência, problema que deveria ter sido convertido na questão sobre o sentido do ser. Por sua vez, a experiência filosófica permitiria aos pesquisadores que eles conhecessem a projeção do ser nos entes. Mas a diferença principal diante do modelo de pesquisa adotado pelas ciências pode ser especificada na seguinte reflexão:

Na palavra “biologia”, “exercer a biologia”, por exemplo, não temos o correspondente “biologizar”; na palavra “filologia” não temos o “filologizar”. Podemos formá-la, mas compreendemos de súbito que também então no “filosofar” se expressa “mais”. Não significa apenas “exercer a filosofia”, “ocupar-se com ela”.¹⁶⁴

Fazer filosofia é mais do que buscar informações nos livros, passar o tempo ou formar uma tradição. Heidegger afirma que filosofia é propriamente *filosofar*. Em vez de se definir como uma investigação que procurasse um resultado definitivo ou que buscasse trazer

¹⁶¹ Falamos sobre a ilusão da ausência de ponto de vista no item 3.1 desta tese.

¹⁶² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, p.218. Tradução nossa.

¹⁶³ Muitas definições parecem tomar esse caminho, o que é possível notar na tentativa comum de interpretar a reflexão dos pensadores antigos como ciência primordial (Cf. *Ibid.*, p.18.). Por sua vez, os modernos utilizaram o ideal matemático a fim de alcançar segurança e certeza nas respostas das suas argumentações (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Towards the definition of philosophy*. Translated by Ted Sadler. London: Continuum, 2008, p.17), enquanto Husserl tinha a pretensão de transformar a filosofia em ciência rigorosa através do método fenomenológico. Assim, é importante destacarmos a observação de Ernildo Stein sobre a relação entre filosofia e ciências, onde estas receberiam contribuições relevantes daquela: “Se a atividade filosófica recebe informações novas por intermédio da interpretação dos textos, por outro lado ela produz, com essa interpretação, conceitos novos que podem ser importantes para as ciências. Desse modo, a Filosofia não é um juiz, nem apenas uma instância crítica, mas parceira e interlocutora do conhecimento científico.” (Cf. STEIN, Ernildo. *Inovação na filosofia*. Ijuí: Unijuí, 2011, p.111)

¹⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, pp.55-6.

algum objeto ao seu acabamento, filosofar é um modo de se comportar no mundo. Mesmo a afirmação de que a filosofia não é ciência nem pretende estabelecer uma certeza absoluta já pressupõe que, se a sua definição fosse tomada como uma certeza irrefutável, ela seria uma noção contraditória a si mesma¹⁶⁵. Sequer podemos ter certeza de que estamos realmente filosofando, pois enquanto entes finitos, nós nos deparamos sempre com algum limite em todas as nossas ações. E por se tratar de um comportamento humano, o filosofar está predisposto a mudanças e possibilidades inerentes à existência, inclusive aquelas que escapam de suas escolhas.

Para Heidegger, há dois significados para a noção de comportamento. O primeiro quer dizer que o ser-aí pode se comportar no sentido amplo de realização, isto é, ele adota uma postura formal e um modo *como* proceder. Já o segundo sentido, considerado mais originário pelo filósofo, consiste em uma relação intencional. Cada um se comporta com algo e se dirige a um conteúdo, uma vez que “o comportar-se é em si mesmo, traz em si mesmo uma relação para com algo.”¹⁶⁶ Assim, a filosofia significa um comportamento cognitivo que se volta para o ser dos entes e fenômenos que são investigados. O sentido de comportamento como relação é fenomenológico porque seus objetos são tomados a partir do aspecto ontológico que lhes são próprios. Se a filosofia procura questionar os entes em seu modo de ser, o que a diferencia do método científico que se dirige a uma região de entidades?

No caso específico das ciências naturais e empíricas, de alguma maneira seus objetos já estão delimitados por uma base de conteúdos fixos. Heidegger fala em ciência a partir do seu tempo e do modelo empírico condutor dos entes e da natureza. Esse modelo experimental também foi analisado por Husserl em *A crise da humanidade europeia e a filosofia* (1935). O fenomenólogo criticou o fato de que, muitas vezes, o cientista ignora que o mundo circundante é o fundamento para seu trabalho e, com isso, exclui a si mesmo da reflexão e se esquece de sua identidade espiritual. Como exemplo, ele fala que as fórmulas de Albert Einstein não dizem “sobre como as fórmulas em geral, como a objetivação matemática em geral, adquire o sentido sobre a base da vida e do mundo circundante intuitivo”¹⁶⁷. Então, apesar de triunfantes, as ciências foram desviadas da razão e a fenomenologia seria capaz de fazer esse retorno ao incluir as próprias vivências humanas.

Por sua vez, a filosofia teoriza sobre diversos assuntos relevantes que estão nos âmbitos da arte, da política, da moral, do conhecimento e tudo o que é “digno de ser

¹⁶⁵ Cf. *Id. Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, p.25.

¹⁶⁶ *Id. Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, p.61.

¹⁶⁷ Cf. HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Introdução e tradução de Urbano Zilles. 2ª edição. Porto Alegre: EdiPucrs, 2002, p.90.

questionado, isto significa, igualmente, do sinuoso caráter da existência humana.”¹⁶⁸ E uma vez que é característica da vida fática se modificar de acordo com o tempo, escolhas e contingências, a filosofia sempre segue direções variadas. Toda experiência filosófica é um comportamento humano diferente do projeto de ciência rigorosa, segura e elevada, tal como pretendia Husserl. Quando Heidegger apresenta a definição de comportamento, ele quer dizer que a filosofia funciona sem referências externas herdadas por outros modos de saber, mas também que as noções filosóficas são construídas no horizonte da facticidade, da linguagem e do mundo próprios ao ser-aí.

A tentativa de evitar uma postura subjetivista levou Heidegger a algumas definições que, caso não sejam interpretadas com atenção, são confundidas com as concepções que ele mesmo pretendia modificar. Em *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, ele quis identificar a filosofia a partir de aspectos comuns à fenomenologia hermenêutica. Em primeiro lugar, ela é uma filosofia objetiva e científica, que pretende determinar verdades isentas de uma posição relativista. Através da objetividade e da cientificidade, pretende construir um entendimento de mundo que também sirva como ponto de concordância para as concepções de mundo coexistentes, oferecendo-nos alguma segurança. Isso a transforma em algo universal que acompanha a pluralidade de experiências cotidianas, ou seja, livre de qualquer subjetivismo puro¹⁶⁹.

O que Heidegger quis dizer com essas características, as quais supõem uma aparente incoerência com as ideias apresentadas em outras obras? Significa que ele reconhece que a facticidade nos impõe condições e, mesmo assim, precisamos de uma base válida e concreta para nossas ações e considerações teóricas. A cientificidade contribuía apenas para delimitar os métodos que caracterizam a própria filosofia. Não podemos deduzir que se trata de uma tentativa de equiparar filosofia e ciências. Dizer que a filosofia é objetiva, científica e universal significa apenas que, durante esse período de desenvolvimento da hermenêutica da vida fática, ele estava mais preocupado com a postura filosófica do ser-aí do que com a própria ideia de filosofia.

Falar sobre filosofia já pressupõe que ela é parte nossa, assim como só perguntamos sobre o que significa ser porque temos uma compreensão prévia e mediana do ser. Certamente nós a entendemos com a leitura de textos, através da avaliação das teses de autores específicos ou do conhecimento histórico da tradição. Como caráter introdutório,

¹⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, p.64.

¹⁶⁹ Cf. *Id.* pp.69-70.

muito pode ser dito a partir da investigação filosófica de suas disciplinas e seus principais problemas. Talvez o mais importante seja compreender o próprio *Dasein*, visto que faz parte da sua essência estar sempre na filosofia, embora nem todos mantenham uma relação de dedicação e vocação com a experiência filosófica. Mas não são todos que estão sequer conscientes da sua proximidade¹⁷⁰.

A relação humana com a filosofia nunca se extingue, apenas se modifica em graus e profundidade. Nas palavras de Heidegger, uma vez que possui “diferentes possibilidades, múltiplos níveis e graus de estar desperto, o homem pode estar na filosofia de diversas maneiras.”¹⁷¹ Todos nós filosofamos a partir da nossa situação no mundo e é a partir desse pertencimento ao mundo que o filosofar é posto em andamento¹⁷². Isso significa que o filosofar também se realiza através das disposições afetivas, pois depende da situação que determina nossas vontades, escolhas e ações. A interpretação das páginas iniciais da *Metafísica* de Aristóteles foi essencial para o desenvolvimento dos estudos heideggerianos sobre a proximidade entre filosofia e afetividade.

Para que alguém comece a pensar filosoficamente, antes é preciso que alguma questão entre em conformidade com seus humores e disposições. Segundo Aristóteles, “os homens começaram a filosofar [...] por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores”¹⁷³. Uma tese presente na metafísica aristotélica defende que, a partir do momento em que alguém pergunta “o que é?” em relação a um objeto ou evento, tal questionamento parte da observação de fenômenos que lhe despertam impressões até que estas sejam fortes e relevantes o suficiente para que a memória tenha a capacidade de conciliá-las na mente¹⁷⁴.

Sem a experiência do espanto que nos conecta com aquilo que as coisas são, os fenômenos filosóficos seriam apreendidos somente por um viés conceitual e sem qualquer ênfase no caráter afetivo da compreensão. Para Juliana Missaggia, a lógica “assume de antemão que há somente uma maneira pela qual os objetos são apreendidos e que tal maneira é rigorosa somente se for ‘pura’ e for além das contingências da apreensão ‘mundana’ do

¹⁷⁰ Cf. *Id. Einleitung in die Philosophie*, p.3: “Nós filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo quando não ‘praticamos filosofia’.” Tradução nossa.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.3. Tradução nossa.

¹⁷² Cf. BORGES-DUARTE, Irene. “Pôr em andamento o filosofar: Heidegger e o método de ensino filosófico”, in: BERTORELLO, Adrián (editor). *Studia Heideggeriana*. Buenos Aires: Teseo, Vol. III: Heidegger y el problema del método de la filosofía, p.161-190, 2014, p.171.

¹⁷³ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.11.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, pp.3-5.

objeto.”¹⁷⁵ Mas a própria noção de que nos admiramos significa que sempre estamos em alguma disposição afetiva ou afinação de humor. Portanto, ninguém precisa se encerrar na razão para discutir os elementos maravilhosos com os quais se depara. O espanto é mais do que um impulso inicial que leva homens e mulheres a filosofar sobre a vida, o mundo e os fenômenos; significa mais do que um mero estímulo que se diluiria após a formulação de uma teoria filosófica. Trata-se de uma sensação de estranheza que acompanha todas as nossas indagações. Conforme Heidegger expõe:

[...] o espanto é *arché* – ele perpassa qualquer passo da filosofia. O espanto é *páthos*. Traduzimos habitualmente *páthos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *páthos* remonta à *pàschein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se convocar por. [...] Somente se compreendermos *páthos* como dis-posição (*dis-position*), podemos também caracterizar melhor o *thaumázein*, o espanto. No espanto detemos (*être em arrêt*). É como se retrocedêssemos diante do ente pelo fato de ser e de ser assim e não de outra maneira.¹⁷⁶

Heidegger retoma a interpretação da concepção grega *arché* como um salto fundador e de acordo com o significado de origem (*Ursprung*). Em vez de figurar um solo fixo do qual todas as coisas surgem, a experiência da *arché* é um princípio originário, uma instauração que não fica para trás mesmo a partir do momento em que faz eclodir algo que antes não existia. Por ser origem, o espanto está presente desde o instante em que nos admiramos que as coisas *sejam* até cada novo questionamento que fazemos diante de fenômenos e eventos. De certo modo, Heidegger concorda com a tese aristotélica de que o início desse processo cognitivo exige uma apropriação dos sentidos. Para o filósofo grego, os sentidos estão na base do processo cognitivo e trabalham como porta de entrada para os elementos que advém do mundo externo¹⁷⁷.

Isso não quer dizer que a filosofia esteja reduzida à sensibilidade, pois esse contato é apenas um caminho para cada um se orientar em direção aos fenômenos, antecedendo as questões que serão levantadas na experiência de espanto. Apoiado na afetividade, Heidegger atribui uma distinção para a filosofia: a correspondência disposta entre os homens e o ser, visto que todas as considerações filosóficas pretendem conhecer o modo de ser dos entes. Colocar-se à disposição de se corresponder com o modo de ser dos entes exige entrarmos em sintonia com o mundo histórico, afetivo e prático, permitindo que as coisas nos despertem qualquer interesse.

¹⁷⁵ MISSAGIA, Juliana. “Indicação formal como conceito chave para compreender a definição heideggeriana de filosofia”, in: *Perspectiva Filosófica*, p.87.

¹⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto, a Filosofia? Identidade e diferença*, p.30.

¹⁷⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, p.3.

Ao questionar sua própria existência, os entes que o circundam, seu mundo, a linguagem, os princípios e as causas, o ser humano pretende se conectar a tais elementos. É precisamente a ausência de busca por resultados práticos que impede a experiência filosófica de se tornar obsoleta, uma vez que, por não se esperar dela qualquer eficácia imediata, ela não corre o risco de se tornar algo que descartamos quando deixa de oferecer progresso ou um resultado palpável para nossas vidas¹⁷⁸. Mas ao passo que Aristóteles atribuiu a aparição do saber filosófico à ociosidade daqueles que não precisavam se ocupar com as necessidades, o bem-estar e os demais eventos da vida prática¹⁷⁹, Heidegger acredita que a filosofia antecipou as ciências e sua capacidade de obter resultados mais imediatos e concretos.

Para ele, a ciência grega não tinha o mesmo estatuto das ciências modernas, sustentadas na relação sujeito-objeto. Foi essa posição que levou o filósofo alemão a evitar a tradução de *epistémé* por ciência e a associar o termo à ideia de competência que cultivamos em relação às coisas e aos fenômenos. Assim, o caráter de afetividade correspondente à filosofia é tão forte e decisivo que não podemos dizer que filosofamos “se não formos transpassados por toda a enigmaticidade e plenitude do ser-aí e das coisas [...] se não experimentarmos junto a tudo isso um profundo querer aprender e ouvir”¹⁸⁰. Tanto o filósofo profissional como aqueles que não se dedicam a essa experiência no seu cotidiano são capazes de se deparar com o espanto e tecer argumentos filosóficos.

Portanto, além da razão, há em vários níveis um querer, a tentativa de estarmos sempre na totalidade do mundo e explicar os fenômenos que são comuns a essa totalidade. Os conceitos científicos não cumprem totalmente essa tarefa porque eles são resultados de experimentos, representando objetos que foram verificados na realidade e depois assimilados pela razão. Eles são compreendidos e até ensinados, mas apenas os conceitos filosóficos podem ser tomados por nós. Ser tomado por algo é estar em alguma tonalidade afetiva e compreender a partir do reconhecimento das nossas questões essenciais. Como já mostramos no primeiro capítulo, uma tonalidade afetiva expressa nosso modo de ser tal como nos sentimos de alguma maneira específica¹⁸¹.

Por exemplo, se dissermos que o conceito de finitude é metafísico, significa que, além de perguntar o que é a própria finitude, cada um pode sentir a experiência de que possui limites e certamente nunca irá encontrar respostas para todas as suas perguntas. É assim que acontece o filosofar: o *Dasein* está afinado com o mundo, as possibilidades e os entes, o que

¹⁷⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Philosophie*, p.225.

¹⁷⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, p.7.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, p.14.

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, p.9: “A filosofia acontece sempre e a cada vez em uma tonalidade afetiva.”

determina seu modo de ser enquanto uma existência capaz de se admirar, pensar, questionar e lidar com utensílios. Filosofar é anterior a qualquer ocupação ou atividade científica. Como Heidegger afirmou, “é a filosofia que na maioria das vezes faz com que o ser-aí venha a ser o que ele pode ser.”¹⁸²

Mesmo naqueles que vivem na comodidade e deixam de fazer as perguntas mais diferenciadoras sobre algum sentido, a filosofia é um comportamento originário na formação da vida humana e nunca se define como herança cultural, ciência ou visão de mundo. Nenhuma ciência ou técnica é capaz de nos conduzir nas perguntas sobre o sentido da vida, nossas escolhas e seus efeitos, sobre o que é a felicidade e como levar uma vida feliz, como o conhecimento é possível ou o que significa pensar, por exemplo. Falar sobre o modo de ser da filosofia, que no fundo é o ensejo de termos uma totalidade do saber, levanta a pergunta acerca da própria noção de pensamento e como o pensar que medita sobre o sentido se diferencia de um pensamento técnico, que é aquele tipicamente baseado em cálculos, ordens e experimentos.

A filosofia é existencial e possibilita refletirmos sobre as condições de sermos no mundo e seus acontecimentos. Apesar das mudanças ocorridas nesse modo de saber, seu objeto é sempre interpretado como o ser dos entes: não importa à qual época pertença uma teoria filosófica, ela sempre explora aquilo que o ente é em seu *modo de ser* para além de qualquer conceituação superficial. Com essas avaliações, Heidegger mostrou que foi guiado por uma disposição afetiva, pois ele tentou dizer o que era filosofia a partir de um espanto inicial sobre a questão. Como a filosofia nos ajuda a compreendermos a transformação do conceito de pensamento? A partir do entendimento de que essa forma de investigação está situada como o comportamento de um ente presente no mundo e que não conhece de forma exclusiva a partir de impressões internas.

Segundo acreditamos, embora o próprio filosofar dependa de uma atualização constante das suas perguntas e discussões, sempre parte de pressupostos e da situação concretamente vivida. Filosofar é um comportamento movido pelo interesse em torno da questão do ser e de tudo que há. Mas precisamos cultivar esse interesse pelo ser mesmo diante dos temas que dominam as perguntas feitas no mundo contemporâneo. Através da reflexão filosófica, certamente nós podemos buscar formas de pensamento que não se esgotam nas ciências, no cálculo e na técnica. Trazer este tema para a tese foi importante por elucidar como podemos questionar o mundo onde vivemos e também reconhecer qual metodologia é

¹⁸² *Ibid.*, p.31.

mais adequada a um modo de pensar originário. Assim, a filosofia se converte em uma experiência com a qual evitamos questões automáticas e refletimos sobre o que significa *pensar*.

4. PENSAR ALÉM DA TÉCNICA E DAS CIÊNCIAS: A BUSCA PELO SENTIDO DO SER

Desde os tempos mais antigos, a técnica tem sido um modo de saber fazer. No entanto, essa característica ficou despercebida devido aos muitos processos pelos quais a técnica passou enquanto se desenvolvia. Em consequência, ela se tornou um meio de domínio da natureza, dos entes e até mesmo dos seres humanos, o que lhe conferiu um aspecto negativo. Heidegger tenta resgatar seu sentido original a partir da técnica aristotélica para colocar em discussão suas vantagens e desvantagens. Os avanços da modernidade converteram a *téchne* em um processo impositivo que, por fim, resultou na *Gestell*. E esse domínio crescente se manifestou nas ciências desse mesmo período. É indispensável entendermos como Heidegger interpreta o método científico, o qual se situava entre a teoria e a *práxis*.

Para ele, a ciência é um comportamento humano e não um saber acrescentado ao nosso mundo cotidiano. As perguntas das ciências exatas e experimentais estavam sempre se atualizando, mas elas deixaram de lado a pergunta em torno dos seus próprios fundamentos e a questão sobre o ser. Por essa razão, a partir da fundamentação da questão sobre o que significa pensar, foi essencial conquistar um pensamento que resgatasse a pergunta pelo ser e seu sentido. Todos esses elementos serão discutidos neste capítulo, que ilustra um período marcado pelo domínio dos entes e de continuidade do esquecimento do ser. Ao se dedicar a tais questões recentes em seu tempo, Heidegger antecipou muitas discussões sobre nossa relação atual com a tecnologia, por exemplo.

4.1. A questão da técnica: do saber grego ao domínio moderno

Falar sobre os aspectos essenciais da técnica é um passo indispensável para que possamos compreender a interpretação heideggeriana sobre o pensamento, visto que a postura que adotamos em relação ao uso dos entes incide diretamente no modo com refletimos sobre eles: se tomamos os entes enquanto objetos disponíveis para nós, não colocamos uma questão acerca do ser que eles possuem. Para Heidegger, o significado de técnica ultrapassa um *fazer* e abarca as tentativas humanas de superar os próprios limites através da descoberta e do uso das coisas, pois seu desenvolvimento está sempre associado à nossa situação no mundo. Ao mesmo tempo, expressa um passo essencial para a ressignificação da vida em comum. Sempre

nos organizamos em comunidades com a intenção de protegermos uns aos outros em nossa humanidade¹⁸³ e melhorarmos as condições de vida.

Mas quando a técnica é utilizada em excesso e sem reflexões, ao invés de apenas contribuir para a preservação e o amadurecimento da vida humana, ela provoca uma espécie de agressão. Apesar de acreditar que o homem corre o risco de ser controlado pela técnica, Heidegger não negou sua importância nem quis apresentá-la como um conceito inteiramente negativo. Seu propósito era situá-la no mundo humano no qual o ser se desvela¹⁸⁴. A técnica teria sido inventada para que nossos propósitos pudessem ser atingidos com cada vez menos sacrifícios; ela é uma atividade significativa, um modo de se conquistar algo e é capaz de definir o resultado que pretendemos alcançar. Heidegger afirmou que: “A concepção corrente da técnica de ser ela um meio e uma atividade humana pode se chamar, portanto, a determinação instrumental e antropológica da técnica.”¹⁸⁵

O caráter antropológico da técnica está apoiado em ações que estão em busca de estabilidade e respostas. O trabalho humano cria instrumentos, grandes máquinas e outros recursos utilizados nos contextos de desenvolvimento e produção, mas isso só acontece porque somos capazes de refletir sobre como podemos criar e estabelecer os meios de conquistar fins. Então, além de passar pelas mãos humanas, a técnica também caminha pelo pensamento e, para que seja compreendida em sua essência, é um conceito que exige um entendimento acertado do *Dasein*. O caráter instrumental da técnica está associado à vida fática e suas experiências concretas, pois os instrumentos possuem uma utilidade que obedece aos nossos interesses e se modifica com eles.

Tais mudanças acompanham as transformações significativas pelas quais a técnica passou em suas formas. Em determinado momento histórico, ela deixou de ser uma atividade manual e artesanal, que geralmente se dava por meio de utensílios mais simples, até chegar à era industrial, onde instrumentos mais elaborados e máquinas com motor passaram a ocupar as grandes fábricas. Tempos depois, outra transformação veio com a era da cibernética¹⁸⁶. Nesse caso, o surgimento de novos artefatos acompanhou a ampliação da técnica. Todo instrumento é criado para se atingir fins específicos, desde os mais primitivos até os mais complexos, quer sejam utilizados em situações de aplicação concreta ou sirvam para

¹⁸³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Tradução de Mario Botas. Lisboa: Vegas, 1995, p.17.

¹⁸⁴ Cf. BORGES-DUARTE, Irene. “La tesis de Heidegger sobre la técnica”, in: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. V. 10, pp. 119-154. Madrid: Editorial Complutense, 1993, p.129.

¹⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”, in: *Ensaio e conferências*, p.12.

¹⁸⁶ *Id.* *Língua de tradição e língua técnica*, p.14.

aperfeiçoar aquilo que não é fisicamente manejável (como os sinais de transmissão de televisão e rádio, exemplo dado por Heidegger).

Assim, a técnica contribuiu para que o homem ultrapassasse os seus limites e o permitiu cumprir tarefas para as quais apenas o trabalho do seu corpo seria insuficiente¹⁸⁷. Seu caráter antropológico reside na capacidade de seguir a história dos homens desde os tempos mais antigos. No comentário de Benedito Nunes: “Pedra lascada, pedra polida, fatura de bronze, utilização do ferro etc., fornecem-nos testemunhos da organização da vida humana e de sua caminhada para estágios mais avançados de cultura e civilização.”¹⁸⁸ Esse desenvolvimento marca o planejamento de melhores condições, a busca de adaptação, o incessante processo criativo e a tentativa de superarmos dificuldades práticas. É por isso que artefatos, utensílios, máquinas, engenhos, construções e dispositivos, na medida em que são produzidos e aperfeiçoados, são capazes de revelar as conquistas de determinada época.

Para explorar o caráter antropológico-instrumental da técnica, Heidegger meditou sobre sua essência. Isso quer dizer que ele perguntou por aquilo que há de comum em tudo o que é técnico e no que consistem os motivos da técnica, sua aplicação e o lugar indispensável que ela ocupa no mundo elaborado. Nosso autor retornou à palavra grega *téchne* a partir da obra de Aristóteles. Quando falou sobre o modo através do qual a alma humana se relaciona com a verdade na obra *Ética a Nicômaco*, o filósofo grego reuniu as cinco disposições que conduzem esse processo, a saber: a arte (*téchne*), o conhecimento científico (*epistéme*), a sabedoria prática (*phrónesis*), a sabedoria filosófica (*sophía*) e a razão intuitiva (*nous*)¹⁸⁹. Em termos gerais, *téchne* ou arte é a habilidade de produzir guiada pela racionalidade; ela não se limita a um trabalho manual tampouco está estritamente associada a ferramentas, máquinas ou aparelhos tecnológicos.

A meditação aristotélica foi essencial, ainda que sua época não tenha presenciado o despertar de novos instrumentos e a apropriação de recursos naturais na mesma intensidade do cenário no qual a filosofia heideggeriana cresceu. No sentido grego, entendemos a

¹⁸⁷ A própria invenção dos utensílios buscou, de alguma maneira e a princípio, preservar as necessidades da vida humana. Embora a diferença entre órgãos, utensílios e máquinas seja evidente, todos têm uma determinada serventia. Qualquer utensílio pertence ao mundo e é produzido pelas mãos dos homens a partir da concepção de mundo que eles querem formar. Por sua vez, o organismo humano é um conjunto de órgãos, onde cada um possui alguma função específica, mas todos precisam estar em conjunto para que o corpo funcione como uma máquina eficiente. Todavia, o organismo é mais do que uma máquina: sua essência é não ter sido criado para cumprir uma tarefa, senão ter sido formado por órgãos que possuem uma aptidão não planejada. (Cf. *Id. Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, pp.273-4)

¹⁸⁸ NUNES, Benedito. “História e ontologia (da essência da técnica)”, in *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p.98.

¹⁸⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, in: *Os pensadores*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p.143.

aproximação entre técnica e arte como ofício, produção artesanal ou uma competência para fazer algo. Como afirmou Aristóteles, a técnica “se ocupa em inventar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa que tanto pode ser como não ser”¹⁹⁰. Portanto, ela é capaz de trazer e revelar as coisas que ainda são inexistentes, mas que podem ser criadas pelo exercício da razão a fim de ajudar a existência a lidar com aquilo que lhe fazia falta em algum sentido.

De acordo com Aristóteles, todas as coisas surgidas sem intervenção humana são naturais. No entanto, as coisas naturais também possuem um fim e não há nada na natureza que seja em vão, já que tudo atende às necessidades específicas do seu ambiente. Por essa razão, a natureza precisa de um acabamento e este se dá através de uma forma, mostrando que a matéria isolada das demais causas é insuficiente. No início da história da filosofia, os pensadores atribuíram a origem do mundo e dos seus fenômenos à matéria¹⁹¹. Essa postura conferia certa autoridade à matéria em todo processo criativo. Por seu turno, na meditação aristotélica, as quatro causas (material, formal, final e eficiente) são indissociáveis.

O olhar retrospectivo para a causalidade guiou Heidegger nas primeiras reflexões do ensaio *A origem da obra de arte*, no qual ele argumenta que a verdade é desvelada pela obra de arte. A relação entre a técnica e as quatro causas mostra que produzir instrumentos requer estabelecermos os fins. E isso só é possível quando os pressupostos onde se apoiam todos os passos da produção estão definidos, pois como Heidegger afirmou: “Onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade.”¹⁹² As quatro causas juntas respondem a uma plenitude que só é alcançada pela produção, mas é a causa final que predomina diante das outras três causas. Assim, a essência da técnica é um *saber fazer* e sua tarefa consiste em produzir (*Hervorbringen*), isto é, deixar aparecer ou desvelar.

Os esforços humanos também cumprem propósitos específicos e tudo é feito em vista de algo. Por essa perspectiva, é possível afirmar que a técnica se desenvolve como se estivesse imitando as ações da natureza ao passo que também é orientada a um fim. No entanto, essa atividade criativa é deliberada pela razão humana¹⁹³. A técnica é oposta às coisas

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.143.

¹⁹¹ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, pp.15-21.

¹⁹² HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”, in: *Ensaaios e conferências*, p.13.

¹⁹³ Essas ideias são explicadas na seguinte reflexão de Aristóteles: “[...] se a casa se contasse entre aquilo que por natureza vem a ser, viria a ser do mesmo modo tal como agora vem a ser pela técnica; por outro lado, se as coisas que são por natureza vierem a ser não apenas por natureza, mas também por técnica, é plausível que venham a ser do mesmo modo pelo qual surgem por natureza. Portanto, uma coisa é em vista de outra coisa. Em geral, a técnica perfaz certas coisas que a natureza é incapaz de elaborar e a imita.” (Cf. ARISTÓTELES. *Física I-II*. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2, p.58)

que são naturais e dotadas de uma necessidade causal; logo, ela é uma produção humana. A partir desse pressuposto, foi possível aproximar a técnica e o próprio conhecimento, visto que precisamos saber o que produzimos e qual sua aplicação. Mesmo assim, esse modo de saber ainda está limitado em alguns aspectos porque evita um questionamento em torno dos seus resultados.

A tarefa de agir conforme uma finalidade boa cabe à sabedoria prática (*phrónesis*), a qual delibera sobre as coisas que são exatamente como são e como elas podem ser diferentes. Quando um utensílio é feito, o saber que conduz a produção serve apenas para permitir seu funcionamento de acordo com uma utilidade. É mais importante para a técnica produzir o que pode ser criado e intervir tanto sobre a natureza como sobre os entes criados pelas mãos humanas. Porém, ela não serve como guia ou inspiração para nossas ações, muito menos delibera sobre resultados. Nesse aspecto, caberia uma indagação que pretende saber se estamos no caminho certo, quando nós supomos que é possível criar o que não pode existir a partir de si mesmo¹⁹⁴.

Embora a técnica seja incapaz de abordar os efeitos de experiências concretas, Heidegger acredita que ela está na esfera do saber e possui um “traço de conhecimento”¹⁹⁵, pois todo modo de criar e produzir envolve algum entendimento do que se pretende fazer e de como proceder. Esse entendimento já estava presente na filosofia grega que via na arte um caráter de desvelamento, ou seja, a capacidade de perceber e desvelar o que ainda não está presente, mas que estamos dispostos a reconhecer e compreender. Na definição de Heidegger:

Téchne quer dizer: conhecer-se em qualquer coisa, mais precisamente no facto de produzir qualquer coisa. [...] Conhecer-se é um gênero de conhecimento, de reconhecimento e de saber. O fundamento do conhecer repousa, na experiência grega, sobre o facto de abrir, de tornar manifesto o que é dado como presente. No entanto, o produzir pensado à maneira grega não significa tanto fabricar, manipular e operar, mas mais o que o termo alemão *herstellen* quer dizer literalmente: *stellen*, pôr, fazer levantar, *her*, fazendo vir para aqui, para o manifesto, aquilo que anteriormente não era dado como presente.¹⁹⁶

A aproximação entre técnica e saber surge na filosofia grega e precede a técnica moderna. Mas a ideia de produção é uma feição essencial, pois em qualquer época a técnica é associada à produção de instrumentos, instalações e artefatos. A diferença na interpretação heideggeriana do conceito é que o filósofo alemão destaca que este saber, do qual dependem

¹⁹⁴ GADAMER, Hans-Georg. “Sobre o planejamento do futuro”, in: *Verdade e método II. Complementos e índices*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p.183: “Há que se perguntar se é uma problemática correta: assumir que algo que ainda não existe deva ser planejado e criado.”

¹⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*, p.23.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp.21-2.

habilidades manuais, também consiste em uma revelação. Para Heidegger, saber é mais do que possuir algum conhecimento: significa ser a cada vez capaz de aprender e aquele que aprende sempre parte de alguma pergunta¹⁹⁷. Logo, a característica decisiva da técnica é trazer algo “*para diante*, isto é, *ao desvelamento do aspecto que lhe é próprio*”¹⁹⁸.

Em oposição à criação natural, a *téchne* se transformou no modo de proceder de artesãos e artistas, ou seja, ela se referia a uma atividade produtiva e ao campo das belas-artes. Todavia, o que colocava o artista na condição de um *technités* era a habilidade de desvelar uma verdade e de trazer adiante algo que não se revela voluntariamente. Mesmo que os dois modos de produção exijam algum trabalho manual, o que lhes caracteriza é a capacidade de proporcionar a abertura de um ente¹⁹⁹. De certo modo, a técnica moderna também possui esse caráter de desvelamento. Mas não se trata de um ato cuidadoso de produzir, uma vez que aí predomina o risco de haver uma exploração desmedida da natureza e dos entes. Isso não acontecia com a forma antiga da técnica, como se pode observar a partir do exemplo de um moinho de vento: uma das suas funções é captar o vento e transformá-lo em energia²⁰⁰, sem impor sua força à natureza porque foi produzido para estar em harmonia com o próprio ambiente.

Para discutir a técnica vigente em sua época, Heidegger levou em consideração algumas teses que ajudariam na compreensão dos seus fundamentos. As teses indicavam que ela: (1) é uma invenção humana de meios e instrumentos; (2) é também a aplicação de uma ciência na natureza; (3) tem prioridade sobre a técnica industrial; (4) trata-se de uma evolução da antiga técnica artesanal; (5) deve estar sob o domínio dos homens²⁰¹. Todas essas características poderiam ser comprovadas, mas ainda é possível observar que a técnica moderna também se distinguia em outros aspectos. Podemos mencionar, por exemplo, que seu desenvolvimento buscava extrair o máximo proveito dos recursos com um desperdício mínimo de forças, mesmo que os impactos decorrentes fossem negativos.

Outra característica marcante teria sido a exigência desafiadora que conduzia qualquer exploração. Um modelo de produção estritamente artesanal era insuficiente diante de transformações significativas, as quais refletiam diretamente nas relações humanas com a natureza e seus recursos. Heidegger ressalta que:

¹⁹⁷ Cf. *Id. Introdução à metafísica*, p.30.

¹⁹⁸ *Id. A origem da obra de arte*, p.151.

¹⁹⁹ Cf. *Id. “A questão da técnica”*, in: *Ensaio e conferências*, p.17: “O conhecimento provoca abertura. Abrindo, o conhecimento é um descobrimento.”

²⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p.19.

²⁰¹ Cf. *Id. Língua de tradição e língua técnica*, p.16.

Esta intimação que domina do princípio ao fim a técnica moderna desdobra-se em diversas fases e formas ligadas entre si. A energia encerrada na natureza é captada: o que é captado é transformado, o que é transformado é intensificado, o que é intensificado é armazenado, o que é armazenado é distribuído.²⁰²

Tal desvelamento nunca é arbitrário porque pretende “trazer à frente” algo específico e útil, que podemos aproveitar de forma imediata ou em algum momento posterior. A técnica investe nos meios para cumprirmos nossos planos, enriquecer o mundo e explorar a natureza. Porém, é na criação de possibilidades que as coisas naturais são essencialmente modificadas e se convertem em entes disponíveis. A relação entre a usina hidrelétrica e o rio é um exemplo evidente dessa postura. No texto *A questão da técnica*, Heidegger argumenta que a natureza está submissa aos processos de trabalho no mundo. Se antes a ponte estava instalada no rio, agora “o rio está instalado na usina.”²⁰³ Então, o rio deixa de ser visto como parte da natureza para cumprir os propósitos da usina construída pelos homens muito tempo depois.

Esse caso é um reflexo da época moderna que se sustentava sobre a relação sujeito-objeto: o sujeito vê a natureza e seus componentes como objetos disponíveis à sua subjugação. A exigência que leva o homem a provocar a natureza, desvelar possibilidades e produzir cada vez mais instrumentos, artefatos e dispositivos tecnológicos revela seu poder. Na medida em que é capaz de “representar, elaborar ou realizar qualquer coisa”²⁰⁴, cabe a ele responder ao apelo do desvelamento e descobrir o que a natureza tem a oferecer. Mas ao mesmo tempo, qualquer um que se dedique a alguma relação de domínio e produção se transforma em um elo desse processo²⁰⁵. O ser humano é inserido na composição da natureza quando precisa extrair vantagens e, para isso, responde a essa provocação que o faz dominar, modificar e renovar as coisas para sua subsistência.

Como consequência, a natureza se revelou como parte de um sistema chamado por Heidegger de armação (*Gestell*)²⁰⁶. O termo armação designa a provocação funcional que desafia o homem a explorar, manipular e armazenar recursos. Mas uma vez que consiste no

²⁰² *Ibid.*, p.26.

²⁰³ *Id.* “A questão da técnica”, in: *Ensaio e conferências*, p.20.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.21.

²⁰⁵ Cf. WERLE, Marco Aurélio. “Heidegger e a produção técnica e artística da natureza”, in: *Trans/Form/Ação*. Marília: Unesp, v. 34, n.2, pp. 95-108, 2011, p.101.

²⁰⁶ A tradução de *Gestell* por armação foi escolhida em virtude da leitura feita por Marco Aurélio Werle. Uma tradução geral para a palavra é dispositivo, mas o que se aproxima de tal definição seria uma estante de livros, um aparelho tecnológico, uma cadeira ou um automóvel. Werle assim explica a preferência de Heidegger por uma palavra derivada do verbo *stellen*: “Esse questionamento de Heidegger pode ser acompanhado na exploração que realiza das várias nuances do verbo alemão *stellen*: ‘pôr’ ou ‘colocar’ [...]. O *stellen* está na base da forma artística como *Gestalt* e da categoria central da metafísica da modernidade, a representação, *Vorstellung*, e sua determinação como ‘armação’ técnica: *Ge-stell*.” (Cf. *Ibid.*, pp.95-6)

ápice da consumação humana da natureza e no esgotamento dos seus recursos, a armação afeta as possibilidades de desvelamento; ela se volta muito mais para os entes disponíveis e assim, o homem técnico acredita não ter motivos para perguntar se há um ser pressuposto nos entes. Para Heidegger, a técnica gerou um ciclo de entificação, inclusive de nós mesmos e, em consequência, aprofundou o esquecimento do ser. Ademais, o comportamento humano é inevitavelmente afetado pela técnica, pois só realiza um trabalho de domínio sobre a natureza aquele que é desafiado a se encaixar em determinada composição e cumprir as demandas de sua época.

Enquanto somos formadores de mundo, nunca estamos indiferentes aos acontecimentos em nosso entorno e cada um se envolve a ponto de correr o risco de ser visto como reserva ou material. A existência também é medida e avaliada de acordo com suas habilidades, como se fosse uma força produtora e passível de exploração. Portanto, a era da técnica é caracterizada pelo domínio dos homens uns sobre os outros, impedindo-lhes de enxergar um sentido de existir em outro modo que não seja este de produção exigente. A *Gestell* reflete a essência transformadora da técnica e seu modo de acontecer onde seres humanos e natureza estão em relação de mútua provocação. Eles são desafiados a dominar a natureza e, assim, tornam-se incapazes de levantar algumas perguntas fundamentais e de cultivar algum interesse sobre o bom uso da técnica. E para garantir um acesso mais fácil e seguro aos entes, esse processo é conduzido pela imposição de um ritmo acelerado de produção.

Em consequência, o homem acredita que tudo o que atravessa seu caminho é produto do seu trabalho e que a natureza está sempre à sua disposição, isenta de um aparecimento genuíno. Ernildo Stein mostra um exemplo dessa postura ao dizer que “Olhamos para um rio e já visualizamos numa usina; olhamos para uma árvore e já pensamos em tábuas”²⁰⁷. Assim, o principal sentido de *Gestell* ressalta o aspecto da composição estruturante criada pelos homens e sua evidência está na reunião que serve de suporte para algo. Sobre esse aspecto de ligação, seja esta imanente ou criada pelos homens, Irene Borges-Duarte explica que, em alemão, a partícula “ge” tem o mesmo sentido coletivo de “com”, tais como vemos nas “palavras *Gebirge*, *Gewölken*, *Gebrüder*, o conjunto de montanhas que constituem a cordilheira, o de nuvens que cobrem o céu, o de irmãos em sua fraternidade.”²⁰⁸

²⁰⁷ Cf. STEIN, Ernildo. *Pensar e errar. Um ajuste com Heidegger*, p.164.

²⁰⁸ BORGES-DUARTE, Irene. “La tesis de Heidegger sobre la técnica”, in: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, p.132. Tradução nossa.

É como se a natureza fosse esquecida e a existência só visualizasse possíveis objetos. A relação humana com a terra não seria mais de pertencimento e morada, mas de exploração e domínio. Não havia mais aquele lento caminhar da camponesa pelos campos nem a espera paciente pela semente desabrochar, mas somente apropriação e armazenamento de recursos. A terra permanecia disposta aos propósitos humanos na indústria, nos problemas cotidianos e até mesmo nas guerras, ao fornecer matéria prima para a fabricação das armas de destruição em massa. Por essa razão, as meditações de Heidegger sobre a técnica floresceram no período do pós-guerra e da ameaça atômica. A crença humana de que recursos são inesgotáveis e possibilidades de invenção são ilimitadas revela a noção de perigo (*Gefahr*) que existe na essência da técnica.

A armação faz o sujeito explorar, produzir, compor e descobrir, respondendo a uma tentativa de mobilizar a natureza e os entes a fim de preparar meios que respondam às suas exigências de forma cada vez mais eficiente. Portanto, a técnica representa a capacidade de fazer tudo o que alguém é capaz de fazer para aprimorar a vida. E a vida realmente se transforma com cada manifestação da técnica, mas para isso acontecer de forma positiva, é fundamental procurar na essência da técnica sua “força salvadora”²⁰⁹, uma potência que vai além do manuseio de instrumentos e máquinas. Aprender a ver a natureza, os entes e as coisas no seu modo de ser significa enxergar sua verdade no lugar de encontrar oportunidades de uso. Essa é a tarefa colocada mediante o perigo de tomar as coisas como mera disponibilidade e impedir que a *Gestell* nos roube a experiência da verdade originária²¹⁰.

O perigo é um dos sentidos assumidos pela *Gestell*, porém, é um sentido profundo e relevante se compreendermos verdadeiramente os versos de Hölderlin: “onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”²¹¹. Nesse aspecto, subjaz o desvelamento que nos salva da planificação da vida humana, já que encontramos nas situações extremas oportunidades de reavaliarmos nossas ações e assim, transformamos nosso modo de ser e nossa relação com a técnica. Para Heidegger, é insuficiente pensarmos quais são as características estritamente técnicas de equipamentos, operações e máquinas, como funcionam, sua durabilidade e quais são seus componentes. A confiabilidade, por exemplo, é muito mais relevante do que a serventia dos instrumentos, pois deles não depende apenas um uso disciplinado e mecânico.

²⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”, in: *Ensaio e conferências*, p.31.

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, pp.30-1: “O predomínio da com-posição (*Gestell*) arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural.”

²¹¹ HÖLDERLIN, Friedrich *apud* HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”, in: *Ensaio e conferências*, p.31.

Na medida em que as ciências exatas da natureza se aperfeiçoavam, a armação passava a aumentar seu domínio sobre a civilização, fazendo com que o homem enxergasse a natureza como uma reserva e um sistema de forças. No entanto, a técnica moderna é mais do que a aplicação das ciências empíricas e orientadas; além disso, embora esteja apoiada nas ciências, sua essência teria sido anterior. O homem já respondia ao apelo de qualquer provocação antes do desenvolvimento de métodos científicos. Através desse argumento, Heidegger decidiu construir uma análise filosófica sobre o comportamento científico, o qual, em certo sentido, coincide com a técnica, mas que essencialmente está assente no próprio ser da existência. Tal postura reflete nossos modos de agir e pensar no mundo.

4.2. O comportamento científico ante a necessidade da questão do ser

Logo nos parágrafos iniciais de *Ser e tempo*, Heidegger define a ciência como um entre os variados modos de ser que nós possuímos²¹². Trata-se de uma contraposição tomada diante do entendimento geral de que a ciência seria um saber inventado ou simplesmente um conjunto de proposições que podemos comprovar e verificar. As ciências empíricas seguem um método de pesquisa que trabalha a partir do domínio de um sujeito sobre objetos, comparações e análises diversas; e assim como a técnica, elas fazem uma intimação da natureza. Embora ainda investiguem aquilo que tem relevância para a vida humana e nos desperta algum interesse, elas foram desvinculadas do âmbito da afetividade e da estrutura da compreensão prévia que formam nossa abertura. Em consequência, qualquer indagação sobre o sentido do ser foi deixada de lado.

As ciências precisam da compreensão mediana do ser, pois é assim que se busca a constituição ontológica dos entes para que possamos situá-los e interpretá-los em algum contexto. É inegável que as ciências buscam resolver nossos problemas e fazem grandes descobertas. No entanto, o modelo científico fixa os objetos em algum domínio específico, o que delimita bastante o campo de pesquisa e, em muitos casos, cai no equívoco de somente acumular resultados. Isso faz com que as ciências continuem presas a um discurso ôntico para comprovar dados objetivos e demonstrar o método empregado. E ao deixarem uma série de pressupostos inquestionados, elas não realizam a tarefa originária que é o perguntar ontológico²¹³.

²¹² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.61.

²¹³ Cf. *Ibid.*, p.57: “O perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas.”

Heidegger aplica esse modo de questionar às investigações em torno do conceito de ciência, visto que, quanto mais uma ciência permanece em silêncio sobre seus próprios termos, mais ela se distancia de suas condições fundamentais. Para o filósofo: “O nível de uma ciência é determinado pela medida em que é *capaz* de uma crise de seus conceitos fundamentais.”²¹⁴ Só conseguimos questionar as ciências quando realizamos a analítica existencial, devido a existir qualquer atividade científica justamente porque o *Dasein* é uma abertura ao mundo e está sempre em alguma situação específica. Em seu encontro com a natureza, os entes, fatos históricos, dados empíricos e sociais, ele pode fazer experimentos e verificações, elaborar perguntas e respostas. Porém, com as ciências não há espaço para uma investigação ontológica ou para o estabelecimento da verdade originária, uma vez que elas transitam de descobertas para outras descobertas.

Toda ciência ôntica pressupõe um desvelamento dos entes ao invés da descoberta de uma verdade originária sobre o ser, pois “a ciência não é nenhum acontecer originário da verdade, mas sempre a ampliação de um âmbito de verdade já aberto.”²¹⁵ Ou seja, não fica evidente em qual contexto surge determinada interrogação no campo científico, muito menos qual a ideia de ser subjacente ao ponto de vista adotado²¹⁶. De certo, as ciências se apoiam em ideias que já foram geradas e transmitidas. Mesmo diante dos amplos campos de pesquisa e seus respectivos objetos, existe um limite que elas são incapazes de ultrapassar, a saber, o limite que se interpõe entre ser e entes. As ciências empíricas trabalham com fundamentos em contraposição a opiniões, mas a diferença ontológica fica de fora do seu horizonte.

Vivemos no modo da ocupação, somos movidos por aquilo que nos desperta algum interesse, deparamo-nos com fatos incompreensíveis e tentamos explicá-los e, portanto, somos capazes de experimentar e fazer perguntas. Essa condição de existir no mundo permite que cada um de nós se volte “para as coisas mesmas”. Para situá-las em um contexto significativo e se apoiar na compreensão de mundo anterior a qualquer conhecimento, a pesquisa científica deveria ir além do seu aspecto técnico e experimental. Aí não bastaria um ideal de método matemático com o seu caráter particular de exatidão; nem todas as ciências se adaptam a esse mesmo processo, como é o caso das ciências humanas, as quais são dotadas de rigor específico e trabalham com variações temporais²¹⁷.

²¹⁴ *Ibid.*, p.53.

²¹⁵ *Id.* *A origem da obra de arte*, p.157.

²¹⁶ *Cf. Id.* *Ser e tempo*, p.579.

²¹⁷ *Cf.* HEIDEGGER, Martin. “O que é metafísica?”, in *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p.114.

As ciências naturais modernas seguiram um rigor matemático e experimental que servia para atingir metas e interferir quando necessário. Sua suposta essência é a investigação e, em outros termos, significa que investigadores trabalham a partir de fatos, hipóteses e entes previamente delimitados, buscando um resultado que se aproxime com relativa exatidão ao esboço desejado²¹⁸. Isso acontece porque, de modo geral, as ciências são guiadas pela noção de técnica e esse saber-fazer é um saber mais operacional do que fundamental. Por sua vez, ao se dirigir para as coisas mesmas a fim de encontrar seu modo de ser e apreender um significado, a fenomenologia hermenêutica e ontológica desenvolvida por Heidegger fornece uma contribuição relevante para as pesquisas científicas. Através dessa relação, por exemplo, apresentamos razões para nossa postura de exploração dos entes²¹⁹.

Assim, a ciência é um comportamento humano. Mesmo que não possamos perceber de imediato, as ciências são retrato de uma época e estão “em todas as formas da vida moderna: na indústria, na economia, no ensino, na política, na guerra, na comunicação e publicidade de todo tipo.”²²⁰ Se o lugar da reflexão sobre o que significa ser usualmente é tomado por investigações técnicas e utilitárias, questões práticas sobre como podemos agir no dia a dia ou sobre o conhecimento do passado, isso acontece porque escolhemos tal caminho. Justamente por compreender a si mesmo enquanto uma existência pensante, mas ao mesmo tempo capaz de ter experiências e se importar, o *Dasein* é livre para fazer as perguntas que lhe interessam e se desenvolver conforme suas expectativas.

Portanto, fazer ciência não é mera obrigação ou necessidade, como também é uma escolha. Isso não quer dizer, porém, que as ciências se definam como um comportamento subjetivo. Todo investigador vive em alguma situação específica, resolve questões próprias a uma comunidade, possui uma experiência histórica de mundo, trabalha de acordo com pressupostos e assim forma suas expectativas de sentido na pesquisa. Tal busca por respostas e segurança utiliza um método que geralmente opera com perguntas objetivas sobre os entes. O comportamento científico trabalha com a natureza, entes e fatos, mas deixa de lado uma autoavaliação e, assim, mantém-se na esfera de discussões especializadas. Enquanto nenhuma ciência é capaz de falar com autoridade sobre sua essência²²¹, as ciências humanas podem

²¹⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. “A época da imagem do mundo”, in: SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar*. Tradução de Paulo Rudi Schneider. Ijuí: Unijuí, 2005, pp.197-8.

²¹⁹ Cf. STEIN, Ernildo. *Inovação na filosofia*, p.64.

²²⁰ HEIDEGGER, Martin. “Ciência e pensamento do sentido”, in: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p.40.

²²¹ Como está exemplificado na seguinte afirmação de Heidegger: “O que é a matemática nunca pode ser determinado matematicamente; o que é a filologia nunca pode ser discutido filologicamente; o que é a biologia nunca pode ser dito biologicamente.” (*Id. Nietzsche I*, p.287)

falar melhor sobre elas mesmas; porém, muitas ainda seguem um modelo que reduz descobertas a objetos e se avaliam através de uma perspectiva exterior.

De modo geral, as ciências não falam sobre o Ser e apenas o ente constitui a intenção de suas pesquisas – e mais nada²²². Se as ciências estão em todos os aspectos da vida concreta, por que se ocupariam com o nada? Certamente, elas irão se direcionar para o que está presente na realidade, fenômenos, eventos e fatos. Conforme Heidegger, “*a ciência é a teoria do real.*”²²³ E só podemos compreender essa definição por meio da discussão de quais sejam os significados das palavras real e teoria, conceitos amplamente consolidados na tradição filosófica. A história da filosofia se ocupou em descobrir se existem entes além de uma suposta consciência e até que ponto eles seriam conhecidos²²⁴. Para dizer qual o significado de realidade, Heidegger apresenta duas explicações bastante significativas no texto *Ciência e pensamento do sentido* (1954).

De acordo com a concepção grega, real é tudo o que resulta de alguma atividade humana ou surge de uma eclosão natural. Realidade é aquilo que entra em vigor, o que é descoberto e, enfim, levado até sua forma acabada. Em *Ser e tempo*, Heidegger usa a palavra *Realität* para se referir ao que é real, mas que não tem instrumentalidade nem o modo de ser da existência humana. Já a realidade enquanto *Wirklichkeit* consiste em algo sobre o qual fora provocado um efeito (*wirken*). O filósofo aproximou esses termos à palavra obra (*Werk*), que significa o resultado surgido de um saber fazer ou de um descobrimento. Por essa razão, a realidade ganha o sentido de efetividade. Em um segundo momento, essa

²²² Cf. HEIDEGGER, Martin. “O que é metafísica?”, in *Marcas do caminho*, p.115: “Pesquisado deve ser apenas o ente e mais – nada; somente o ente e além dele – nada.”

²²³ *Id.* “Ciência e pensamento do sentido”, in *Ensaio e conferências*, p.40.

²²⁴ Heidegger tomou uma breve posição no debate entre idealismo-realismo e algumas das suas afirmações parecem nos colocar diante de um impasse. Ele defendeu que qualquer entendimento-de-ser só é possível enquanto o homem é e, ao mesmo tempo, tem acesso aos entes já pressupostos a partir dessa compreensão de ser (Cf. *Id.* *Ser e tempo*, p.589). É um equívoco, porém, acreditar que o homem se reduz a uma consciência imanente e que o conhecimento seja uma atividade puramente intelectual. Afinal, a maneira através da qual a existência se relaciona com os entes é prática e anterior a qualquer reflexão de sentido (Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, p.158). A pergunta pela realidade de um mundo externo só pode ser feita e avaliada pela existência que pensa, lida com utensílios, compreende e interpreta o ambiente ao seu redor. Essa questão foi tradicionalmente avaliada pela perspectiva de um sujeito separado do mundo e que não precisaria de provas para dizer o que é este mundo. Não poderia haver um idealismo em Heidegger se não falamos mais em sujeito, senão no ser-aí fático e mundano, cujos saberes são antecipados por outros saberes. Além disso, nem tudo acontece de acordo com a nossa perspectiva. Como o mundo poderia ser um dado da consciência, se nele encontramos resistência aos nossos planos e desejos? (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, pp.583-585) Dizer que o *Dasein* tem uma compreensão prévia e mediana do ser, inclusive do modo de ser dos entes, não é uma defesa do idealismo. Por outro lado, Heidegger não é considerado um realista. Uma vez que o mundo já está desde sempre disposto como uma parte inseparável da sua existência, o ser-no-mundo dispensa a necessidade de comprovar o fenômeno do mundo e dos entes intramundanos. A noção de realidade depende da compreensão humana, porém, enquanto cada um vive no modo da facticidade, os entes dispensam sua comprovação. Em outros termos, isso significa que um ente que é útil para mim, por exemplo, pode continuar encoberto e sem importância para o outro, não fazendo parte da sua vida fática. Portanto, não posso supor que a realidade do outro, e em consequência, a realidade em geral, seja óbvia para mim e conhecida em suas múltiplas possibilidades.

perspectiva se modifica e o conceito de vigência aparece como resultado de alguma operação, onde toda realidade é antecedida por uma causa e sucedida por uma estabilidade. A associação entre real e objeto aconteceu na modernidade porque tudo o que vinha ao encontro do sujeito seria um dado vigente. Conforme a explicação de Heidegger:

O resultado do feito de um fazer é o fato. A expressão “de fato” indica, hoje em dia, uma certeza e significa “certo”, “seguro”. Assim, em vez de “é certamente assim”, podemos dizer “é de fato assim”, “é realmente assim”. [...] No sentido de fato e fatural, o “real” se opõe ao que não consegue consolidar-se numa posição de certeza e não passa de mera aparência ou se reduz a algo apenas mental.²²⁵

Nesse aspecto, o filósofo sugere que a ontologia seria útil para as ciências irem além da descrição dos objetos e da aparência para falar do que *realmente* é no seu modo de ser. Portanto, é possível fazermos uma análise sobre a constituição ontológica dos entes mesmo no campo de proposições verificáveis. A compreensão pré-científica é o que possibilita falarmos dos entes antes de fazermos experimentos e correções. Em outros termos, toda ciência empírica está apoiada sobre uma metodologia escolhida a partir de um âmbito de sentido ao qual chamamos de teoria. O significado de teoria remete à noção de contemplação daquilo que está diante de nós. Para os gregos, a revelação do vigente era uma tarefa elevada que colocava os homens em contato com a verdade e os libertava; contemplar era levar uma vida dedicada ao pensamento²²⁶.

A palavra teoria sofreu mudanças significativas na modernidade e se afastou de forma relativa da noção de vida contemplativa, embora Heidegger a tenha identificado com um comportamento humano diante dos entes subsistentes²²⁷. Não significa apenas uma observação (*Betrachtung*), mas também um esforço para tratar (*tractare*) de conquistar algo, postura que transformou a teoria em “elaboração que visa apoderar-se e assegurar-se do real.”²²⁸ Porém, identificar ciência com teoria não pressupõe reduzi-la a uma contemplação. As ciências modernas eram intervencionistas, interessadas em conquistar fins estabelecidos e faziam alterações relevantes na realidade. Elas marcam uma época de grandes descobertas, ao mesmo tempo em que convertiam o real em objeto explorado e assegurado pelo sujeito.

²²⁵ *Id.* “Ciência e pensamento do sentido”, in *Ensaio e conferências*, p.44.

²²⁶ *Cf. Ibid.*, p.45: “a vida de visão, sobretudo em sua forma mais refinada, o pensamento, é a atividade mais elevada.”

²²⁷ Em sua interpretação, Franco Volpi destacou três comportamentos essenciais e afirmou que “está posta em evidência a correspondência entre as determinações aristotélicas da *praxis*, da *poiesis* e da *theoria*, e a distinção heideggeriana dos três modos fundamentais do *Dasein*, da *Zuhandenheit* e da *Vorhandenheit*.” (*Cf. VOLPI, Franco. Heidegger e Aristóteles*, p.87)

²²⁸ HEIDEGGER, Martin. “Ciência e pensamento do sentido”, in *Ensaio e conferências*, p.48.

A ciência processa e domina os entes para representá-los de acordo com suas intenções. No caso, podemos dizer que a história, a linguagem, a arte e a própria vida são objetos para a pesquisa científica que se divide em especialidades. A ideia de contemplação pura deixou de existir na modernidade para dar lugar a uma observação de objetos, com a intenção de se alcançar propósitos diversos. Muito mais grave do que o fato de haver tantas especializações no âmbito científico, a dificuldade incontornável consiste na incapacidade que as ciências possuem em conhecer a própria essência. Apesar disso, a especificidade dos entes permite que surjam pesquisas detalhadas em torno das características fundamentais dos seus objetos. Heidegger deixou de sustentar a oposição entre teoria e *práxis* que consistia em “mero pensamento e especulação de um lado – execução e aplicação do pensado e conhecido do outro.”²²⁹

Afirmar que o ser humano é ao mesmo tempo um ente pensante, concreto, atuante e transcendente implica a relação entre os conceitos de *práxis* e teoria. As experiências humanas jamais são ações soltas e incoerentes, pois estão fundamentadas na compreensão prévia que se manifesta através da linguagem. Além disso, todo conhecimento é afetado pela tradição e à condição inerente de ser-no-mundo. Em vez de definir a *práxis* como uma conduta de nossas ações e escolhas, Heidegger a interpreta como atividade ou aplicação orientada do conhecimento com o propósito de atingir algum objetivo. Também não houve qualquer tentativa, da parte do filósofo, de transformar o mundo²³⁰.

A analítica existencial é uma filosofia teórica porque escapa das pretensões de mostrar uma correção para nossas ações, apesar de ter reconhecido o *Dasein* como um existente entre os outros no mundo compartilhado. Seria possível fazermos uma ética a partir do pensamento de Heidegger, mesmo diante da sua infeliz adesão ao nazismo? Isso depende muito do olhar que damos aos seus conceitos e de como decidimos interpretá-los. Suas escolhas políticas não foram capazes de comprometer as boas ideias surgidas de suas reflexões, mas certamente nos levam a questionar se ele acreditava, por exemplo, que o ser-com (*Mit-sein*) seria um conceito pertencente a uma filosofia essencialmente prática.

Na filosofia heideggeriana, o entendimento de que *práxis* é uma ação surge da sua leitura da filosofia aristotélica. O conceito é identificado com a própria existência quando, segundo Franco Volpi, representa “um agir, entendido como projetar-se a si próprio, quer dizer, um ‘ter de ser’, de fato o próprio *Dasein*.”²³¹ O pensador alemão aproxima a *práxis* de

²²⁹ *Id. Einleitung in die Philosophie*, p.167. Tradução nossa.

²³⁰ Cf. STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo*, p.119.

²³¹ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*, p.12.

uma postura ontológica que serve para “a realização de metas, a execução de projetos, a busca de sucessos e de resultados.”²³² Essa designação é uma consequência do âmbito da razão prática, a qual é essencial para a subsistência e está relacionada às decisões mais caras à própria vida. Se aqui falamos de *práxis*, é justamente porque o ser-no-mundo maneja utensílios, assume alguma ocupação e se compromete com afazeres cotidianos.

As ciências ajudam de fato a modificarmos nossa compreensão de mundo e contribuem para o progresso da vida humana. Em tal caso, a *práxis* tem mais relação com a compreensão do nosso modo de ser do que com uma condução desse modo de ser. E se atentarmos para a tese aristotélica de que a racionalidade prática (*phrónesis*) dirige a conduta humana²³³, percebemos que, em todas as ações, ainda precisamos fazer escolhas e nossos comportamentos exigem uma reflexão madura. Isso valia para a época grega e para a modernidade, quando as ciências aplicadas tinham relativo poder sobre os homens, mas eram incapazes de oferecer uma orientação em relação aos seus problemas. Até certo ponto, Heidegger concorda com essas teses.

Mais do que uma ocupação ou tarefa a cumprir, ele acredita que *práxis* está associada à formação de horizontes, os quais são algum lugar distante aonde queremos chegar e preservam as possibilidades que ainda serão reveladas²³⁴. Portanto, é impossível que teoria e *práxis* sejam dois polos opostos, uma vez que são modos de ser da existência. Quando Heidegger ressalta que a circunvisão é essencial para a descoberta de um utensílio, ele não se restringe aos resultados ou se preocupa com a validade de suas sentenças; ele defende que a atitude teórica acompanha o entendimento da manualidade, do próprio modo de lidar com os utensílios e da obra a ser produzida. Assim, ele afirma que:

O comportamento “prático” não é “ateorético”, no sentido de ser desprovido-de-visão, e sua diferença em relação ao comportamento teórico não reside somente em que aqui se considera e lá se age e, para não permanecer cega, a ação emprega conhecimento teórico, pois o considerar é tão originariamente um ocupar-se quanto o agir tem sua visão.²³⁵

A relação entre teoria e *práxis* é aparente nas tarefas cotidianas e pesquisas científicas. Somente quando a ocupação está suspensa é que a teoria predomina e, mesmo assim, no campo científico, ainda permanece uma atitude que, ao invés de ser puramente contemplativa, avalia possíveis usos, processos e resultados. Toda prática depende de algum

²³² HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*, p.444.

²³³ Cf. GADAMER, Hans-Georg. “Cidadão de dois mundos”, in: *Hermenêutica em retrospectiva. Volume 3: hermenêutica e a filosofia prática*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007, p.21.

²³⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*, p.446.

²³⁵ *Id. Ser e tempo*, p.213.

conhecimento teórico, uma visão específica para o mundo e as situações vividas que guiarão o procedimento em questão. Isso significa que a teoria nunca é indiferente ou superficial diante das nossas experiências. Em toda ocupação, existe um momento de reflexão que nos diz o que deve ser produzido e utilizado, através de quais meios e quais são os seus propósitos²³⁶.

Heidegger não tinha interesse em fundamentar uma filosofia científica ou sugerir que toda ciência empregasse conceitos filosóficos. Para ele, seria mais interessante a construção de uma ciência filosófica²³⁷, segundo a qual a ciência poderia buscar a verdade e o fundamento dos entes sem se limitar ao aspecto técnico e dominador que é particular à sua estrutura. Porém, a pergunta pelo ente em sua totalidade ainda cabe à filosofia, enquanto as ciências ônticas permanecem restritas a algum aspecto dos entes e, de maneira inevitável, especializam-se cada vez mais. As especializações dão à ciência o aspecto de empresa (*Betrieb*), aparelhamento que ganha corpo a partir das instituições em torno das quais as comunidades de pesquisadores se organizam e os diferentes campos científicos dialogam. É essa institucionalização que transforma o erudito em pesquisador²³⁸.

Com todas as novidades e metas, as ciências podem fracassar quando deixam de se renovar e passam somente a acumular resultados, em vez de transformá-los em novos caminhos. Heidegger fala em época de imagens de mundo (*die Zeit des Weltbildes*): o mundo é convertido em uma imagem formada a partir das representações do existente humano e disponível para os seus interesses, perdendo a capacidade de causar admiração. As ciências nunca cessam porque tratam de temas plurais, “da desintegração dos átomos, da hereditariedade, da formação dos preços, de Frederico o Grande, dos códigos penais, da *Antígona* de Sófocles”²³⁹. No entanto, uma vez que se mantêm presas à imposição de um *poder fazer* e atendem a algum ideal utilitarista para alcançar resultados práticos imediatos, elas não levantam a questão do ser ou de qualquer fundamento.

Na medida em que as ciências e a técnica se desenvolvem e modificam o mundo através de um saber operativo, a experiência do pensamento também se transforma e então o *fazer* se sobrepõe ao espanto provocado pelo inesperado. Assim observou Hannah Arendt: “As razões para que se confiasse no *fazer* e se desconfiasse do *contemplar* ou *observar* tornaram-se ainda mais fortes após o resultado das primeiras pesquisas ativas.”²⁴⁰ A questão pelo significado do ser é uma pergunta diferenciadora, embora seja pouco discutida em nosso

²³⁶ Cf. *Ibid.*, p.975.

²³⁷ Cf. *Id. Nietzsche I*, p.288.

²³⁸ Cf. *Id.* “A época da imagem do mundo”, in: SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar*, pp.201-2.

²³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*, p.291.

²⁴⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.303.

cotidiano. Ela parece compor a condição de todas as inquietações humanas e possibilita outras questões relevantes.

A análise do modo de ser do ente que nós somos está situada em uma condição anterior aos experimentos e seus conteúdos, ao passo que a ciência procura melhorar e preservar a vida humana. E isso só é possível enquanto nos compreendemos e entendemos nosso lugar no mundo, quando nos voltamos para o acontecer da vida e para o próprio ser. Diante das questões práticas e que pretendem alcançar alguma utilidade, existem aquelas que não são respondidas pelas ciências guiadas por um ideal de método. O sentido do ser escapa desse domínio e requer para si uma nova possibilidade de pensamento. Como veremos a seguir, esse processo recebeu bastante atenção nas reflexões de Heidegger.

4.3. A conquista do pensamento do ser

Embora tenha tecido a pergunta “o que significa pensar?”, Heidegger já entendia que experimentar o pensamento é muito mais importante do que encontrar uma resposta definitiva para este tema que passou a ocupá-lo especialmente a partir dos anos 50. Tal pergunta possui quatro caminhos de reflexão possíveis e relacionados entre si: (1) saber o que é isso que chamamos de pensar; (2) investigar se a lógica consiste em sua forma tradicional; (3) descobrir se há requisitos necessários; (4) entender o que nos convida ao pensamento, sendo esta a questão mais decisiva²⁴¹. Todas essas perguntas são feitas pelos seres humanos, uma vez que não existe outro ente pensante, como nosso autor defende ao dizer que:

O homem assume um papel especial no processo, no qual ele executa o pensamento. Todavia, o fato de que ele é o executor natural do pensamento não precisa de uma preocupação mais profunda na investigação do pensamento. Esse fato é por si compreensível.²⁴²

É fundamental explicar que o verbo *heißen* quer dizer chamar tanto no sentido de “significar” como também preserva a noção de que se trata de um chamado, uma convocação. De forma evidente, isso passa despercebido com a tradução em língua portuguesa. Heidegger busca aquilo que desvela no *Dasein* sua capacidade de pensar através da pergunta sobre o que nos leva a esse encontro e como ir a esse encontro, já que nem sempre estamos atentos ao pensar, pois se trata de algo que precisa de dedicação. Assim, ele afirma que “Para que sejamos capazes no pensar, temos que aprendê-lo. [...] O pensar nós aprendemos na medida

²⁴¹ No segundo e no terceiro sentidos da questão, são feitas avaliações sobre normas e proposições e, por isso, não caberá aqui seguir o processo sob tal perspectiva.

²⁴² HEIDEGGER, Martin. *Was heisst denken?*, p.119. Tradução nossa.

em que prestamos atenção ao que dá o que pensar.”²⁴³ Somos invariavelmente capazes de pensar, mas diante dessa obviedade ainda não estamos tão aptos a dizer o que é isto que nos faz pensar. Devido a essas dificuldades, é compreensível o porquê de Heidegger ter afirmado, na entrevista concedida para a *Der Spiegel* em 1966, que a conferência *Was heisst denken?* era o seu texto menos lido²⁴⁴.

Quando nos mantemos presos aos problemas científicos ou à necessidade de produção técnica, deixamos de questionar qual o sentido de agirmos assim. A essência do pensamento só é desvelada quando o próprio ser se converte na direção de toda meditação²⁴⁵. Conforme Heidegger, meditação é o pensamento do sentido e se mantém fora da busca constante por utilidade; significa o modo reflexivo de todo *Dasein* em torno de si próprio, ao mesmo tempo em que se reconhece na convivência com o mundo e os outros. Ela é contraposta à representação, isto é, ao modelo pelo qual formamos nossas ideias a partir do que retemos de uma dada realidade. Para contextualizar as reflexões sobre o pensamento do ser contra a representação e sua emergência, é fundamental entendermos com qual período a teoria heideggeriana está em conflito.

Na conferência *A época da imagem do mundo*, o autor faz uma revisão da modernidade por meio de uma interpretação própria sobre os entes e o mundo. Ao contrário de ser em um mundo, dá-se que o sujeito toma distância do mundo para gerar sua visão e inaugurá-lo como imagem. Isso não significa partir de uma visão de mundo, visto que esta se define como uma posição comum a quem é capaz de integrar ao seu comportamento e suas opiniões pessoais as visões trazidas pelos outros. A época da imagem do mundo é o período da imposição de um observador que quer conquistar o mundo enquanto uma imagem sua e, para isso, voluntariamente ocupa uma postura de superioridade nas suas tomadas de decisões. E tal postura se deu em um momento de crescente maquinação, ou seja, quando os homens recorriam a uma fabricação excessiva dos produtos e, assim, as experiências vividas eram geradas pelo mesmo processo.

²⁴³ *Ibid.*, pp.4-5. Tradução nossa.

²⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. “Já só um deus nos pode ainda salvar”, in: **Der Spiegel**. Tradução e notas de Irene Borges-Duarte. Covilhã: LusoSofia:press, 2009. Entrevista concedida a revista alemã *Der Spiegel*, número 23 de 1976. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf. Acesso em: 15 abr. 2019, p.37.

²⁴⁵ Cf. ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p.154.

Essa época foi marcada por cinco fenômenos: a ciência, a técnica mecânica, a entrada da arte na estética, a cultura e a desdivinização ou o esquecimento dos deuses²⁴⁶. Diante de crescentes investigações e da busca por mais especialização, o sujeito se apodera dos entes para fazer experimentos e dominá-los de acordo com seus planos. Esse processo não se teria desenvolvido com os pensadores gregos originários, por exemplo, uma vez que eles se voltavam para as coisas mesmas sem interferir no modo como os fenômenos se mostravam em sua abertura. A época da imagem do mundo é aquela na qual o sujeito toma decisões sobre os entes e se mantém distante de qualquer passividade.

Em outros termos, o homem fundamenta e transforma o ente de acordo com suas concepções. Ao fazer o máximo de uso das suas capacidades, ele realiza projetos e estabelece que todo ente é objeto na medida em que o produz de forma prevista, organizada e ativa. É essencial lembrarmos que, quando fala em mundo, Heidegger está se referindo ao campo de acesso a todo sentido que reúne em si os entes, eventos e a natureza. Portanto, “imagem de mundo” é um termo amplo e revela muito mais do que uma cópia ou pintura de um quadro esboçado pelo sujeito. A expressão “imagem de mundo não quer dizer uma imagem do mundo, mas o mundo entendido como imagem.”²⁴⁷ E ela se refere à época marcada pela representação do mundo e por cada projeção individual da sua totalidade.

Representar é trazer algo para diante de si e colocar-se na condição de referência, onde o sujeito alcança uma posição privilegiada e também faz parte da cena em que o ente aparece. Como consequência, é criada uma concepção de mundo segundo a qual o sujeito atribui uma importância aos entes dentro da vivência que pode ter com eles; e ele também se torna a própria medida da verdade, ainda que o mundo seja marcado por diversas concepções. As visões de mundo podem se tornar conflitantes, levando cada um a lutas constantes por domínio e “pela posição em que pode ser aquele ente que a todo ente dá a medida e puxa o prumo.”²⁴⁸ Por isso, diz-se que a época da imagem de mundo é o momento no qual não há desvelamento do ser, mas asseguramento dos entes.

O pensamento do ser se converteu no móbile da filosofia de Heidegger e recebeu novas narrativas a partir dos anos 30. Para investigar a essência do pensamento, é indispensável evitarmos os modelos de reflexão aos quais já estamos habituados. Afinal, cada

²⁴⁶ Ao invés de parecer um ateísmo, a desdivinização é um evento que aproxima visão de mundo e experiência religiosa quando lhe dá um fundamento absoluto, semelhante àqueles que depositam possibilidades de existência no infinito. Além disso, toda experiência humana com os deuses estaria guiada somente pela religião, chegando a transformar toda visão do mundo em uma busca incessante pelos deuses e pela religiosidade. (Cf. HEIDEGGER, Martin. “A época da imagem do mundo”, in: SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar*, pp.191-2)

²⁴⁷ *Ibid.*, p.207.

²⁴⁸ *Ibid.*, p.212.

um insiste em se dedicar mais às obras e atividades do que ao próprio exercício de pensar. A técnica e as ciências modernas testemunham que estamos usualmente voltados para os entes e deixamos a verdade do ser inexplorada. Ainda que o desvelamento do ser não constitua um problema relevante a todos, deveria ao menos ter uma discussão adequada na história da filosofia, uma vez que, nas palavras de Heidegger:

[...] a verdade do ser continua impensada. O esquecimento do ser se anuncia de modo mediato no fato de que o homem leva em consideração e trata sempre apenas do ente. E como ele não consegue contornar aí a representação do ser, mesmo o ser acaba sendo explicitado apenas como o ‘ente mais geral’, um ente que, por isto, abrange o ente; ou ainda como uma criação do ente infinito ou como o produto de um sujeito finito.²⁴⁹

Buscar a essência do pensamento é aprender a pensar. No entanto, como afirma Marlène Zarader na obra *Heidegger e as palavras da origem*, para falarmos dessa essência antes é necessário colocarmos em discussão a questão do ser, visto que “o ser é o país do pensamento, a sua pátria, o lugar onde ele nasce e cresce.”²⁵⁰ Para isso, o filósofo percorre um trajeto que, em vez de inicialmente perguntar por alguma eficácia ou utilidade, realiza perguntas e tece reflexões que devem anteceder todas as investigações com as quais geralmente nos ocupamos. Heidegger adota como tarefa a “meditação que se demora no questionamento. As questões são caminhos para sua resposta. Estas questões deveriam, caso um dia realmente tomem forma, consistir numa transformação do pensamento”²⁵¹. Caso contrário, ficaríamos presos a representações.

Por muito tempo, a filosofia se ocupou em saber se a representação está na mente ou na alma e, com isso, se há correspondência efetiva entre as coisas representadas e a realidade na qual estamos inseridos. Mas o homem é ser-no-mundo e é impossível haver uma separação radical entre as coisas, o mundo e os homens. Essa teoria foi discutida em *Was heisst denken?* com o exemplo de estarmos diante de uma árvore em flor. Para o ser-aí não recorrer a investigações científicas que transformariam a árvore em objeto, ele precisa abandonar uma noção de método dominador e deixar a árvore se revelar onde ela está situada, ou seja, dentro do mundo. Logo, a árvore não é uma imagem criada pela mente humana justamente porque a árvore e nós somos diante um do outro²⁵².

Fica evidente que o método representativo coloca objetos como criações da nossa mente e não deixa que as coisas sejam elas mesmas. Em outras palavras, é um pensar que não

²⁴⁹ *Id.* “Carta sobre o humanismo”, in *Marcas do caminho*, p.352.

²⁵⁰ ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*, p.154.

²⁵¹ HEIDEGGER, Martin. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”, in *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009, p.65.

²⁵² *Cf. Id.* *Was heisst denken?*, p.44.

está comprometido com a verdade do ser, mas procura identificação entre uma imagem criada pela mente e a realidade externa, como no já conhecido caso da árvore²⁵³. Antecipando uma atitude que será chamada de serenidade e a qual nós estudaremos no próximo capítulo desta tese, Heidegger sugere deixar a árvore em flor “onde ela está. [...] Porque o pensar até agora nunca a deixou estar ali, onde ela está.”²⁵⁴ O pensamento do ser se torna possível somente quando abandonamos as concepções exploratórias dos entes e realizamos um salto em direção a uma abertura para a manifestação do ser. Mas enquanto isso não acontece, o ser permanece o outro do ente e fica no esquecimento.

A questão do pensamento é a questão do ser, pois nela existe o projeto de pensar o ser. Para não correr o risco de transformá-lo em objeto ou produto, a análise de Heidegger evita a lógica formal da metafísica. É então que fica evidente o projeto de superação da metafísica, a qual buscava dar determinada estabilidade ao conceito de ser a partir do ente através dos olhos e da vontade do sujeito. Heidegger converte o ser em evento (*Ereignis*), onde homem e ser se pertencem na forma de um acontecimento apropriativo e mútuo. Nesse sentido, o ser jamais é interpretado como objeto determinado pelo sujeito, resultado de técnica ou simples presença. Homem e ser estão sempre em relação: o *Dasein* tem uma compreensão prévia e mediana do ser, o qual, por sua vez, se assemelha muito mais a uma iluminação projetada sobre a existência.

A seguinte afirmação de Gianni Vattimo revela o sentido genuíno do *Ereignis*: “quando o ser já não se pode pensar como simples presença, só pode aparecer como evento.”²⁵⁵ E esse é o mais significativo e resplandecente de todos os eventos, visto que não há *Dasein* nem qualquer entidade sem o ser²⁵⁶. Embora qualquer ente faça parte dessa totalidade que é o mundo, apenas o homem é existência e capaz de despertar para esse acontecimento. Nenhum outro ente pode viver a experiência de se espantar que as coisas sejam e se interessar pelo desvelamento do ser. Heidegger acredita que o pensamento faz

²⁵³ Husserl já havia tomado como exemplo de apuração dos vividos o “estar voltado para” uma árvore em flor: se eu olho para a árvore de acordo com a orientação natural, que é a postura comum às ciências positivistas (tais como as ciências exatas, a história e a psicologia, por exemplo), posso dizer que ela é real e que a percepção que me permite apreendê-la é um estado psíquico que necessariamente faz parte de mim; nesse caso, haveria a árvore efetiva e aquela criada por minha consciência. Por sua vez, na orientação fenomenológica, o que permanece depois da redução é a existência da relação entre o ato de perceber e o percebido. Em vez de ser criação da mente, um objeto solto ou resultado de uma alucinação, a macieira é a coisa mesma e a percepção da macieira é a vivência originária que me permite ter conhecimento dessa árvore. Se o seu tronco é derrubado, a coisa mesma é o objeto experimentado pela consciência após a suspensão dos juízos. Falamos sobre o método fenomenológico no item 3.2 desta tese. (Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideias I*, pp.204-6)

²⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Was heisst denken?*, p.46. Tradução nossa.

²⁵⁵ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*, p.116.

²⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Tempo e ser”, in *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009, p.28.

parte do *Dasein* apenas porque o *Dasein* faz parte do ser. Em outras palavras, pensar significa colocar-se à escuta do ser. Escutar o ser e responder ao seu apelo só se torna possível porque o ser não é determinado como uma obviedade, mas algo que se dá – apesar da tradição ter transmitido sua suposta evidência.

Heidegger demarca a ideia de que o ser desperta no pensamento. Só há pensar onde há possibilidade de revelação do ser: no *Dasein*, único ente capaz de fazer a pergunta de tudo que há e do seu próprio ser. Essa auscultação ao pensamento do ser consiste em um movimento interno a cada um de nós, mas nunca é uma atitude estritamente subjetiva. Significa também um processo que leva a refletirmos sobre como nos damos conta do nosso ser-no-mundo. Em *Introdução à metafísica*, o filósofo critica qualquer teoria que (1) coloque o pensamento enquanto uma propriedade subjetiva diante do ser, onde este se mostra tomado como um objeto; e (2) segundo a qual o pensamento cria o ser e ambos se tornam criações subjetivas²⁵⁷. Ele fala de uma implicação elíptica²⁵⁸, pois responder a essa escuta é trazer o interesse pela questão do ser ao centro de indagações e entender que esse processo é comum apenas a quem se reconhece no ser.

Relatar a reciprocidade entre existência e ser levanta a pergunta sobre uma passividade do *Dasein*. No início de *Carta sobre o humanismo*, Heidegger afirma que “O pensamento age na medida em que pensa.”²⁵⁹ Esse tipo de ação é diferente daquela que pretende provocar efeitos, trazer à revelação o uso de instrumentos e fazer experimentos. Trata-se de um agir intrínseco à própria facticidade, já que não se esgota quando alguma atividade é concluída. Ou melhor, é uma ação engajada com a verdade do ser, uma atitude que traz à presença a importância dos fenômenos e eventos. Deixar o ser simplesmente *ser* significa que o pensamento é uma ação²⁶⁰ engajada que só acontece na história, pois não se limita a exprimir a posição isolada que este ou aquele indivíduo possui.

Ao mesmo tempo, há o entendimento geral de que toda ação é precedida por um querer. Para Heidegger, o querer (*Wollen*) é uma elaboração impositiva através da qual o sujeito quer transformar tudo ao seu alcance em entes disponíveis e programados para sua própria realidade. Todo querer é uma elaboração e, por isso, ele age sob o pretexto de modificar o mundo e as relações humanas, como também suas principais decisões gravitam

²⁵⁷ Cf. *Id. Introdução à metafísica*, pp.150-1.

²⁵⁸ Cf. ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*, p.142.

²⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o humanismo”, in: *Marcas do caminho*, p.326.

²⁶⁰ Cf. ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*, p.156: “Este ‘deixar’ é a sua única acção; esta conformação com a injunção do ser é a sua única liberdade.”

em torno de realizações técnicas²⁶¹. O problema nessa concepção é que o sujeito determina o que se deve constituir e apresentar como objeto, retornando ao esquema sujeito-objeto. No caso, até mesmo o ser dependeria de todo querer subjetivo, quando devemos reconhecê-lo por estar cercado de um caráter histórico.

Esse equívoco só acontece porque toda ação é geralmente vista como uma atividade técnica que tem como resultado algo novo. No contexto heideggeriano, agir significa trazer ao desvelamento e produzir algo previamente compreendido no seu modo de ser²⁶². Enquanto um agir, pensar não precisa resultar em algo novo, do mesmo modo que o ser não consiste em alguma criação do pensamento ou de qualquer trabalho humano. Quando Heidegger evita afirmar que o ser *é* e passa a usar o termo apresentar (*Anwesenlassen*), ele reforça a implicação mútua entre ser e tempo. Tais conceitos antecede qualquer definição e, portanto, jamais são transformados em entes.

Por outro lado, existe um aspecto do querer e é relevante discuti-lo por estar em confronto com algumas objeções feitas pelo filósofo em conferências da década seguinte, como veremos no próximo capítulo. Ainda em *Carta sobre o humanismo*, Heidegger afirma que é através “da capacidade do querer que alguma coisa pode propriamente ser.”²⁶³ Na proporção em que pensar é se colocar na escuta do ser, pensar significa uma tentativa de trazer o ser à presença de acordo com a estrutura da afetividade, pela qual nunca vivemos na indiferença nem sentimos desinteresse pelo ser. Pensar é uma atividade humana que também está sustentada no espanto e na possibilidade de termos um vislumbre de que as coisas são além das imagens diante de nós. Heidegger justifica esse pertencimento do pensar à esfera da afetividade dizendo que:

Somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: *o fato de* que o ente *é*. Aquele que assim é chamado em sua essência para a verdade do ser está, por isto, continuamente afinado de uma maneira essencial.²⁶⁴

Essa passagem pressupõe que algo se mantém no velamento, atraindo a existência e chamando sua atenção pelo mistério que provoca. Daí resulta o reconhecimento de que há algo que nos perpassa, mas que, apesar disso, estamos desabituaados a pensá-lo e então precisamos recordar. A memória é a faculdade que conserva fatos específicos na mente. Para

²⁶¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Para quê poetas?”, in: *Caminhos de floresta*. Tradução de Bernhard Sylla e Vitor Moura. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, pp.331-2.

²⁶² Cf. HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*, p.135: “[...] a ação não poderia ser um começo absoluto, mas apenas continuação do que é, realização.”

²⁶³ HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o humanismo”, in *Marcas do caminho*, p.329.

²⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. “Posfácio a ‘O que é metafísica?’”, in: *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p.319.

Heidegger, sua tarefa vai além de reter o passado, pois ela consiste na guarda do ser que se movimenta nos três êxtases temporais que determinam o tempo enquanto “unidade de presente, passado, futuro”²⁶⁵ – e isso não expressa uma sucessão calculável de instantes. Quando falou nos êxtases temporais, o filósofo alemão quis dizer que ser é tempo, dado que nossa existência se faz nessa duração integrada entre passado, presente e futuro. É por essa razão que o tempo se constitui como horizonte de compreensão do ser.

Somos e só podemos viver em nosso próprio tempo, aceitando suas dádivas e lutando contra suas ameaças. Esse aspecto temporal permite a conservação do passado e a projeção em direção ao que está por vir²⁶⁶. Mas se a memória for interpretada em seu sentido usual, ela se refere ao que ocorreu na representação. Heidegger destaca que todo representar mostra apenas uma perspectiva, aquilo que é superficial nas coisas e, portanto, é insuficiente para indicar o caminho de pensamento que o *Dasein* deve seguir. E esse é um caminho de rememoração, uma vez que, ao escapar de uma lógica formal e acumulativa, procura preservar o ser em todos os passos. A memória permite que o ser esteja presente mesmo quando parece estar ausente ou no esquecimento. Toda memória é incansável na tarefa de acolher aquilo que se pode desvelar e tudo o que pode vir a ser pensado não é somente imaginado nem criado exclusivamente pelo homem, senão também resgatado, rememorado.

Para entendermos qual relação está subentendida entre memória e pensamento, é essencial conhecermos a palavra *denken* e seus correlatos, os quais aparecem nas formas das palavras *Gedanke* (pensamento), *Dank* (agradecimento) e *Gedächtnis* (memória)²⁶⁷. De acordo com Heidegger, os termos possuem um significado muito mais profundo do que aquele que apresentam em seu uso habitual. O verdadeiro agradecimento é guiado pela estrutura da afetividade: para agradecer, não recorremos apenas ao que está guardado na mente, mas também buscamos no coração aquilo que provoca nosso pensar. O agradecimento é “a coleta de tudo aquilo que nos diz respeito, tudo com que nos importamos, tudo que nos toca na medida como somos, enquanto seres humanos.”²⁶⁸ É por isso que nunca somos meros animais racionais, pois já que recebemos a existência como um presente, somos capazes de reconhecer afetivamente essa dádiva e nos tornamos gratos simplesmente por existirmos.

²⁶⁵ *Id.* “Tempo e ser”, in *Sobre a questão do pensamento*, p.17.

²⁶⁶ Heidegger destaca que nunca cumprimos todas as possibilidades oferecidas nem existe um acabamento final desse ciclo porque a temporalidade do *Dasein* culmina no ser-para-a-morte, evento inultrapassável que nos oferece a consciência da finitude. Com essas teorias, Heidegger estava em busca de nos guiar na existência autêntica e, portanto, de um entendimento mais amplo do ente que nós somos.

²⁶⁷ Cf. HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*, p.140.

²⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Was heisst denken?*, p.149. Tradução nossa.

Sentimos gratidão por tudo que nos foi oferecido de algum modo. A própria capacidade de compreender o ser e perguntar por seu sentido é algo que jamais criamos. E o verdadeiro significado de agradecer é muito mais abrangente do que dar de volta algo que recebemos. No sentido pleno de reconhecimento, o agradecer permanece diretamente ligado à memória, pois reconhecer é o mesmo que retornar à própria origem e ao mistério da realidade. Logo, não é o homem que cria o que se pode pensar nem as invenções humanas constituem aquilo que mais propriamente nos convida a meditar. Aquilo sobre o que a memória incide repousa na abertura ao ser e a abertura só é conquistada com o abandono de todo modelo investigativo que se preocupa com resoluções práticas para a vida cotidiana. O pensamento também é despertado pelo mistério, pela beleza e pelo agradável, nós apenas ainda não conseguimos resgatar essa cumplicidade²⁶⁹.

Nas palavras de Heidegger, “Memória é a reunião do pensar sobre aquilo que em todas as partes deseja ser pensado antes de tudo. Memória é a reunião do rememorar.”²⁷⁰ Isso só é possível quando percebemos o quanto é grave o fato de ainda não estarmos pensando e então buscamos, a todo custo, apreciar essa disposição propriamente humana. Em meio a tudo isso, perguntamos: se o pensamento é memória, por que então acontece o esquecimento do ser? Porque ao invés de agradecer e retornar a tudo aquilo que provoca o pensamento, o ser-no-mundo se acostuma às coisas e situações que já estão desveladas ou então que ele mesmo cria através do trabalho cotidiano. Apenas quando rememora é que ele se coloca à escuta de algo que não se faz presente de maneira óbvia, mas para o qual se pode retornar e reencontrar ao ter caído no esquecimento devido a tantas invenções.

Marlène Zarader sustenta que “porque a sua tarefa é estar à escuta de seu próprio lugar que a própria natureza do pensamento – para além dos seus conteúdos – é definida por Heidegger como memória, lembrança ou pensamento fiel.”²⁷¹ Essa recordação que provoca e mantém o pensamento é a mesma que irá conduzir o *Dasein* na poesia²⁷². Em todo esse processo de descobrir o que significa pensar – ou o que nos provoca o pensamento – o maior interesse de Heidegger é criar uma reflexão que conduza seus leitores e ouvintes a pensar. Assim, é notável como ele mesmo desenvolve o seu ofício de pensador, ante a observação de que:

²⁶⁹ *Id.* *Was heisst denken?*, p.32.

²⁷⁰ *Ibid.*, p.13.

²⁷¹ ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*, p.154.

²⁷² A poesia será estudada sob o viés da relação com o pensamento no próximo capítulo desta tese. Heidegger usa os termos *Poesie* e *Dichtung* para diferenciar, respectivamente, entre a poesia no gênero literário e a condensação criadora através da palavra e que se assemelha ao próprio pensar.

O que ‘significa’ nadar, por exemplo, nunca aprendemos através de um tratado sobre natação. O que significa nadar, apenas o salto na correnteza nos diz. A pergunta ‘que significa pensar?’ jamais se deixa responder através de um conceito sobre o pensamento, uma definição, e explicando seu conteúdo diligentemente. [...] Nós ficamos de fora da mera reflexão, que faz do pensamento seu objeto.²⁷³

Pensar é algo que só aprendemos pensando, ou seja, ao seguirmos um caminho de perguntas e reflexões em vez de estarmos presos a repetições de teorias já consolidadas em livros, o que facilmente converteria o pensamento em mero objeto de pesquisa. De certo, uma das maiores conquistas de Heidegger nesse mergulho foi encontrar no pensamento do ser a própria essência do pensamento. Portanto, a crítica à metafísica é essencial dentro da história da filosofia e seu propósito não é dizer que as questões filosóficas anteriores perderam validade. Por meio de um novo pensar, o objetivo do filósofo alemão é tirar o ser do esquecimento e colocar sua questão como a principal da filosofia.

Heidegger salta da representação e das imagens em direção ao ser, com o propósito de superar a metafísica grega que deixou impensada a diferença entre ser e ente quando, como destaca Mafalda Blanc, coloca o ser enquanto presença incessante ao invés de um horizonte a partir qual nós podemos entender os entes. No mesmo sentido, ele quis superar a metafísica moderna que estava sustentada no *a priori* do sujeito e no saber científico que investiga, caracteriza e objetifica os entes²⁷⁴. Com efeito, nosso cotidiano está marcado por um modo de pensar que se mantém no âmbito dos problemas práticos que envolvem os entes. Mostraremos qual a proposta de Heidegger para transformar o pensamento que está além dos indícios deixados por uma tradição marcada pelas ciências e pela técnica.

²⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Was heisst denken?*, pp.22-3. Tradução nossa.

²⁷⁴ BLANC, Mafalda. “O problema da metafísica em Heidegger no período de gestação de *Ser e tempo*”, in: *Philosophica*, Lisboa, n.43, pp. 99-114, 2014, p.109; pp.111-2.

5. O PENSAMENTO DO SER ENTRE A POSTURA CALCULADORA E A SERENIDADE

De volta ao estudo do conceito de pensamento, trazemos aqui um aspecto essencial para compreendermos a transformação sugerida por Heidegger, a saber, a diferença entre os modos calculador e meditativo de pensar. O pensamento que calcula é resultado das conquistas da técnica e das ciências, tornando-se parte dominante das nossas ações e escolhas. Ele é um modelo inevitável no mundo contemporâneo que abandona a pergunta pelo sentido e ainda nos afasta de um processo mais original, o pensamento meditativo. Somente através da meditação é que o existente humano se dedica a uma reflexão cuidadosa, que se coloca no caminho de um sentido e consegue superar o modelo representativo. A serenidade se apresenta como uma postura de quietude, de deixar ser. Com isso, ela exprime o fundamento do próprio pensar e consiste na atitude que, ao lado da poesia e da arte, oferece-nos uma experiência de vida na qual estamos dispostos ao ser.

A crítica à estética aparece como uma ilustração de que podemos falar da verdade e adotar uma nova posição no mundo sem precisarmos necessariamente das categorias construídas pelo modelo de pensamento calculador e representativo. A seção final deste capítulo pretende trazer esta discussão: fazemos uma avaliação da crítica de Heidegger à estética moderna e da formulação de conceitos ontologicamente mais adequados à pergunta pela obra de arte e sua origem, fugindo de qualquer delimitação por parte do artista e do contemplador. Esse modelo de verdade que se alcança pela experiência da arte possui similaridade com o pensamento meditativo, uma vez que atribui um novo olhar em direção às obras mesmas e se desfaz do método representativo.

5.1. Pensamento calculador e pensamento meditativo: a caminho da serenidade

Imaginemos um lavrador em sua rotina: ele acorda ao nascer do sol e percorre o familiar caminho até o campo, onde inicia o trabalho com seus utensílios. Após cultivar a terra, cumprir todas as etapas do processo e seguir com cuidado os passos exigidos, ele vivencia a espera do despontamento e do amadurecimento da semente até que finalmente possa chegar à ocasião da colheita. Conforme Heidegger, o pensamento meditativo (*das besinnliche Denken*) se assemelha à atividade cotidiana do camponês, a qual exige paciência e dedicação. Por não surgir espontaneamente e estar no solo da existência, esse pensamento

precisa ser cultivado. Meditar é demorar-se no pensamento, mas a meditação é esquecida quando outro modo de pensar adquire autoridade em nossas experiências.

Aí prevalece o pensamento calculador (*das rechnende Denken*), que “corre de oportunidade em oportunidade”²⁷⁵. Com esse modo de pensar, somos guiados por cálculos e métodos específicos que exigem resultados concretos, porém, sem nos conectarmos intimamente aos meios reflexivos de atingir cada um. A noção de cálculo é essencial para a compreensão do entendimento de Heidegger sobre o significado e as tarefas do pensamento. Esse conceito emergiu com o desenvolvimento das ciências modernas, as quais contribuíram bastante para a aproximação entre técnica e *Gestell*. Assim, passou a se tornar algo comum dominar os entes manipulados nos processos científicos e até mesmo nas tarefas cotidianas. Sua principal consequência é a possibilidade de modificar as formas de acesso aos entes, transformando-os em objetos programados e calculáveis.

Todos os processos realizados na era da técnica são unilateralmente ordenadores devido à tentativa humana de assegurar resultados específicos e previsíveis, por meio de um método capaz de medir, transformar e manipular a realidade. A definição que Heidegger atribui ao cálculo coincide com a essência do trabalho científico:

O cálculo é o procedimento assegurador e processador de teoria do real. Não se deve, porém, entender cálculo em sentido restrito de se operar com números. Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma coisa, ou seja, levá-la em consideração e observá-la, ter expectativas, esperar dela alguma outra coisa.²⁷⁶

Com a exposição acima, podemos esboçar algumas ações próprias ao comportamento orientado pelo cálculo: assegurar, medir, processar, quantificar, dominar, ordenar, contar *com*, considerar, tornar objeto, observar, determinar, esperar *de*. Todo ente revela alguma utilidade na proporção em que ele pode ser enumerado²⁷⁷. Todavia, isso não quer dizer que calcular se limita ao trabalho com os números, visto que a matemática, por exemplo, é cálculo porque utiliza os números justamente para colocar alguma ordem em seus problemas. A postura calculadora está presente em todos os passos humanos sobre a terra de forma tão crescente, que se tornou algo inevitável e assim, é impossível suspender inteiramente o cálculo em um mundo elaborado que possibilita tantas descobertas.

Quem leu o prólogo de *A condição humana*, obra fundamental de Hannah Arendt para a filosofia contemporânea, consegue entender o porquê de todas as conquistas do pensar

²⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. “Serenidade”, in: *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p.13.

²⁷⁶ *Id.* “Ciência e pensamento do sentido”, in: *Ensaios e conferências*, pp.49-50.

²⁷⁷ *Cf. Id.* “Posfácio a ‘O que é metafísica?’”, in: *Marcas do caminho*, p.321.

calculador se mostrarem insuficientes no que diz respeito às nossas experiências de pensamento. Nós certamente nos adaptamos aos avanços científicos e técnicos, mas a vida humana é essencialmente modificada a ponto de estar em risco de destruir a si mesma. Sem entrar na importância da questão política trazida pela filósofa²⁷⁸, o que apontamos aqui é o entendimento de que, se nossa verdadeira emancipação depender apenas da esfera calculadora, de fórmulas e da tecnologia, seremos reduzidos a entes que não dialogam sobre a própria condição ou, à luz da filosofia heideggeriana, pode-se dizer que nos esquecemos de pensar um sentido para nosso ser.

Heidegger tem uma explicação para o aspecto positivo dessa presença do cálculo na vida cotidiana: já que tudo o que é calculado se transforma em algo com o que se pode contar, o cálculo permite reunirmos os entes a partir de regras e projetos que os conferem determinada importância e alguma utilidade, tornando-os cada vez mais acessíveis. Em outras palavras, tal processo ajuda a organizarmos tarefas e trabalharmos melhor em direção às nossas conquistas. Assim como é feito com algum acordo entre seres humanos com a finalidade de melhorar a vida em comunidade ou que simplesmente se reconheçam em um grupo, o cálculo permite ao ser-aí contar com os entes circundantes²⁷⁹.

Qual problema surge nessa mudança? Heidegger acredita que o pensamento se modificou bastante a ponto de abandonar qualquer reflexão sobre o que significa o ser, pois quando o homem pensa através do cálculo, tanto a eficácia como os resultados têm mais valor do que o desvelamento da verdade e o cuidado no trato com as coisas. Além disso, as teorias criadas a partir desse processo modificam os fenômenos quando estes são enquadrados em alguma região de objetos. O pensamento calculador é um tema essencial para o Heidegger tardio e também diz muito sobre a época na qual vivemos. É um tipo de pensar que não expressa a dimensão ontológica da afetividade; que não mantém a conexão humana com a terra e sua atmosfera de convivência; não espera para conhecer a essência de algo, pois sempre espera tomar algo dos entes e da natureza para seu consumo.

Apesar de só ter adquirido uma reflexão madura na conferência *Serenidade*, existe em *Ser e tempo* uma indicação sobre as consequências que a atitude calculadora pode trazer. Através do questionamento sobre como nos comportamos no mundo, Heidegger introduz a discussão sobre a utilidade dos entes. A abordagem feita nesse período de analítica da existência estava relacionada com o próprio *Dasein* e excluiu a noção de pensamento. Ao

²⁷⁸ Apesar de não colocar a atividade de pensar como centro de suas reflexões, a filósofa propõe que possamos “refletir sobre o que estamos fazendo.” (ARENDDT, Hannah. *A condição humana*, p.13)

²⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. “A vontade de poder como conhecimento”, in: *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.449.

defender que nós existimos no mundo e nos compreendemos como entes cujas ocupações fazem parte do nosso modo de existir, o filósofo entende que fazemos isso porque buscamos estabilidade e resultados concretos. É através desse modo trivial de agir que o homem “conhece, discute, aprova, combate, retém e esquece, mas sempre de olhos postos primariamente *no* que se faz e *no* que daí ‘surge’.”²⁸⁰ Com isso, o olhar humano se acostuma a priorizar tudo o que é mensurável e realizar novas descobertas²⁸¹.

Até mesmo cobramos uns dos outros que todas as tarefas sejam cumpridas utilizando ao máximo nossas capacidades. Logo, o pensamento calculador é aquele modo de pensar que trabalha com a tentativa humana de dominar a natureza, os entes e a própria existência. A partir daí, a questão se transforma em: o que esperar desse pensamento que espera sempre conquistar algo? Se esse comportamento era típico do homem moderno, a situação não se modificou nos dias atuais; de fato, tal situação continua se aprofundando. Ainda podemos evocar as palavras do filósofo, quando ele afirma que “em época alguma se realizaram planos tão avançados, se realizaram tantas pesquisas, se praticaram investigações de forma tão apaixonada”²⁸². Heidegger faz suas críticas ao pensamento calculador, porém, ele se preocupa em reconhecer seus equívocos a fim de apontar um modo de pensar pelo qual possamos ver as coisas de outra forma.

Uma das características mais negativas do pensamento calculador é não refletir sobre si mesmo, deixando de fazer perguntas sobre o sentido de pensar, quais suas motivações e seus fundamentos. É por essa razão que ele é um pensamento científico e, portanto, segue um método diferente daquele elaborado pela fenomenologia hermenêutica que investiga e compreende as coisas mesmas. O acesso aos objetos e a consequente realização de projetos se tornou a tarefa de um pensamento que raciocina logicamente e se adequa ao mundo técnico-científico. Contudo, Ernildo Stein defende que esse modelo também “suprime a universalidade do questionamento filosófico e, em casos extremos, elimina o conteúdo da Filosofia, reservando-lhe apenas uma função crítica.”²⁸³

²⁸⁰ *Id. Ser e tempo*, p.1049.

²⁸¹ É importante ressaltar que em *Ser e tempo* ainda não é apresentada uma crítica severa à técnica e seus processos. Aí a ênfase está no aspecto positivo da técnica, como Franco Volpi destaca ao dizer Heidegger se refere a uma “atitude de tomar cuidado, que é antes de tudo um ter que fazer com as coisas no sentido de utilizar-se delas em contextos operativos (*Zuhandenheit*), e só secundariamente um simples conservá-las na sua presença (*Vorhandenheit*). Mas a utilização das coisas em contextos operacionais é precisamente a atitude que na técnica moderna é elevada à maior potência e absolutizada na finalidade de padronizar o ente.” E o autor prossegue dizendo que o filósofo alemão “interpreta a técnica como um dos modos em que o ser-aí é descobridor; isto é, acede ao ente e se põe em relação com ele.” (Cf. VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*, pp.147-8)

²⁸² HEIDEGGER, Martin. “Serenidade”, in: *Serenidade*, p.13.

²⁸³ STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3ª edição. Porto Alegre: Movimento, 1983, p.14.

Para Stein, a diferença fundamental do pensamento científico consiste em que a verdade científica é passível de demonstração, ao invés de se deixar desvelar. Tal processo exclui um *deixar-ser* e não permite termos uma relação com as coisas de maneira diferente daquela comumente esboçada pelas ciências. Era uma postura típica do sujeito moderno não conseguir parar de interpretar o mundo, criar conceitos, fazer experimentos, transformar a realidade e, especialmente, enxergar tudo como objeto. Hans Ulrich Gumbrecht denomina essa postura de produção de sentido²⁸⁴. A atitude que nos conduz a descobertas e ao aperfeiçoamento de tudo o que já dispomos é a mesma segundo a qual Heidegger diz que “toma-se conhecimento de tudo pelo caminho mais rápido e mais econômico e, no mesmo instante e com a mesma rapidez, tudo se esquece.”²⁸⁵

Pergunta-se, então: o que é isso que se esquece? A resposta está nas condições prévias das nossas atitudes; em como levar a vida sem um apego exagerado aos objetos técnicos; e o próprio pensamento, embora a capacidade de pensar jamais nos abandone²⁸⁶. Assim, é muito fácil que o interesse que nutrimos por algo seja logo perdido e se transforme em um acontecimento distante, sem importância e facilmente substituível por novos interesses. De certo, muita coisa é produzida, planejada e interpretada a todo instante. Mas quando o pensamento calculador foi estabelecido como norma para a condução de reflexão e procedimentos, tomou o lugar de um pensar originário. O método do cálculo trabalha com entes e se esquece de perguntar pelo ser, visto que suas prioridades são cumprir metas guiadas por algum propósito específico e apresentar resultados previamente ambicionados.

Por outro lado, embora o pensamento calculador não se identifique totalmente com o modo de pensar dos gregos, ele já estava enraizado na razão clássica, período no qual começou a surgir um rigor lógico e a tentativa de dominar os conceitos. Para o filósofo alemão, em alguma medida, até mesmo os gregos estiveram presos a uma “reflexão a serviço do fazer e do operar.”²⁸⁷ A diferença entre a técnica grega como um saber fazer e a *Gestell* moderna²⁸⁸ reside de antemão na tentativa comum dos modernos em manipular os entes, enquanto os gregos mais antigos se colocavam disponíveis à revelação do ser porque seu mistério ainda fazia parte da cultura deles.

Assim, o pensamento calculador está mais próximo daquele processo da *Gestell*, termo que expressa uma técnica guiada pela noção de instrumentalidade e que provoca toda

²⁸⁴ Cf. GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Serenidade, presença e poesia*. Tradução de Mariana Lage. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2016, pp.36-7.

²⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. “Serenidade”, in: *Serenidade*, p.14.

²⁸⁶ Cf. *Id.* “Para discussão da serenidade”, in *Serenidade*, p.31.

²⁸⁷ *Id.* “Carta sobre o humanismo”, in *Marcas do caminho*, p.327.

²⁸⁸ Essa relação foi demonstrada no item 4.1 do capítulo anterior.

reserva com a qual a existência se depara, até que sua utilidade e sua importância se esgotem. Na idade da técnica, o *Dasein* não é um artesão ou um produtor interessado em desvelar, senão um técnico que enxerga ocupações, objetivos e condições. Ao mesmo tempo, ele se transforma em reserva porque não consegue parar para pensar no sentido de suas escolhas e ações. O que marca o desenvolvimento do cálculo e como ele passou a reger o pensamento na era das ciências e da técnica moderna? O momento em que, a partir da representação de suas expectativas, o homem passou a contar com os entes com o propósito de indicar sua utilidade e de elaborar teorias sobre a realidade.

Esse quadro é esboçado em *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)* (1936/38), onde Heidegger aponta algumas diretrizes em torno da fundamentação do cálculo. Para o filósofo, o cálculo se desenvolve a partir da “maquinação da técnica”²⁸⁹ e de todo planejamento feito para que os resultados sejam os mesmos propostos pelo projeto inicial. Seria então preciso seguir o caminho escolhido a partir das metas estabelecidas a fim de se assegurar dos entes. Quando há certeza e garantia sobre os entes, realizamos cada vez mais transformações e criamos imagens²⁹⁰. Nesse caso, o ser-no-mundo não precisa a todo instante se questionar e meditar sobre um sentido, uma vez que ele se orienta pelas determinações do cálculo.

Heidegger relaciona o cálculo diretamente a dois fenômenos específicos, a saber, a rapidez e a massificação. Enquanto a rapidez expressa toda a velocidade com que a técnica atinge seus objetivos, é um fenômeno que vai contra um modo de pensar que exige calma, espera e dedicação. Por sua vez, a massificação é a ampla divulgação de todas as informações e descobertas. Se tudo o que é calculável já é externo ao *Dasein*, a pretensão é tornar tudo mais acessível ao entendimento de um maior número de seres humanos. O pensamento que calcula promove “a distribuição calculada, rápida e maciça de conhecimentos não compreendidos na maior quantidade possível e no menor tempo possível”²⁹¹, tendo como consequência uma ampla e inadequada difusão de informações.

O que pretende, afinal, o pensamento que calcula e toda tarefa que utiliza o método calculador para alcançar o conhecimento? Antes de viver com qualquer inquietação, o homem quer se assegurar dos entes e ter a certeza de que, ao dominá-los, poderá fazer o que quiser com eles. A partir disso, acredita que pode transformar o mundo e a natureza de acordo com suas necessidades e vontades. Mas quando ele pensa sob a influência do cálculo, corre o

²⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*. Tradução de Marco Antonio Casanova. 1ª edição. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p.119.

²⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p.119: “nada é impossível, se está certo do ‘ente’”.

²⁹¹ *Ibid.*, p.121.

risco de não fazer as perguntas realmente importantes. Quando tudo é transformado por meio do cálculo, abandona o seu modo específico de ser e se torna apenas mais um objeto técnico para uso e conforto humanos. O homem da era atômica, por exemplo, enxergava a ciência como o caminho para o futuro, mas sequer parava para refletir sobre o sentido das suas escolhas e para justificar suas atitudes.

De maneira geral, procuramos resultados, bem estar e eficiência, além de esperarmos que a natureza esteja disponível como uma fonte inesgotável de recursos, na qual nós investimos tempo e conhecimento. O pensamento calculador transforma terra e mundo em objetos, olhando para esses elementos com a intenção de dominá-los. Enquanto o mundo deixa de ser aquele campo de acesso ao sentido e se converte no lugar onde o ser-aí realiza seus planos, a terra deixa de ser uma reserva secreta²⁹² para se transformar no repositório de onde ele retira recursos para explorar, cumprir suas metas e melhorar a vida. Portanto, é essencial pensarmos além da perspectiva calculadora para trazermos à luz a verdadeira relação que devemos ter com terra e mundo.

A influência do cálculo no pensamento investigativo tem como pano de fundo o esquecimento do ser. Afinal, não se pode calcular o ser, tampouco ordenar ou manipular a manifestação do seu sentido. Só podemos compreender os pressupostos do pensamento calculador quando tomamos consciência da diferença ontológica. Em termos mais explicativos, isso quer dizer que não se pode impor a noção de ser aos homens, mas perseguir sua manifestação através de uma abertura, a qual está, infelizmente, soterrada pelo cálculo e pela técnica. Dessa perspectiva, é bastante apropriada a definição de Marlène Zarader, onde se lê: “O pensamento calculador é o que se afastou do seu elemento original. [...] está ordenado de outra maneira e mantém-se na obediência àquilo que não lhe é próprio.”²⁹³

Pode-se até mesmo dizer que se trata de um comportamento que está mais interessado em nos colocar em estado constante de avaliação dos entes, acúmulo de informações e interposição de metas do que auxiliar na busca por alguma verdade. Para além das transformações que provoca, as quais são bastante relevantes para o desenvolvimento da vida fática, o problema do pensamento é justamente parecer tão espontâneo e, por isso, jamais ser cultivado. Já estamos habituados a uma maneira comum de pensar, moldada pela noção de que somos sujeitos pensantes. Essa crença indica que devemos depositar na razão todos os

²⁹² Cf. HAAR, Michel. *A obra de arte. Ensaio sobre a ontologia das obras*. 2ª edição. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007, p.86.

²⁹³ ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*, p.143.

nossos interesses e a única via de resolução para os impasses da vida prática²⁹⁴. E assim, a própria noção de pensamento fica inquestionada.

O contraponto ao pensamento calculador está no retorno ao pensamento da origem; à conexão entre pensar e poetar; àquela noção de que pensar é uma atitude que exige moderação e empenho, ao invés de pressa e ânsia por resultados. Heidegger enfatiza o pensamento meditativo e lhe restitui a devida importância perdida na história da filosofia. Para ele, existe uma relação subentendida entre a afetividade e o pensamento que precisa ser trazida à discussão. Não precisamos a todo instante atingir uma interpretação do mundo ou alguma justificativa, mas certamente nos devemos manter conectados ao que inspira nossas reflexões. Esse enraizamento é mais decisivo do que toda postura de ordenação e controle excessivos que a técnica insiste em impor.

Será que ainda há espaço para uma reflexão comedida, sem a pretensão de atingir resultados mais imediatos, palpáveis e que se manifestem na realidade cotidiana? O pensamento meditativo dá conta de nos aproximar dos problemas resultantes de guerras, dos conflitos políticos e religiosos, da relação com a tecnologia e suas novas mídias, dos experimentos científicos? Aliás, ele seria próprio ao homem comum ou seria reservado aos filósofos e poetas, os quais supostamente teriam uma capacidade privilegiada de enxergar o que escapa do horizonte humano de compreensão na rapidez do dia a dia? Na época da conferência *Serenidade*, quando tentou mostrar esse aspecto essencial do pensamento como a mais alta possibilidade de fugir do domínio da técnica e do cálculo, Heidegger enfrentou os mesmos questionamentos.

O texto é a transcrição de um discurso proferido no ano de 1955 como homenagem ao compositor Conradin Kreutzer em Meßkirch, sua cidade natal. O filósofo quer mostrar que a verdadeira homenagem precisa de uma meditação cuidadosa sobre quem estamos trazendo ao centro da discussão e que isso é mais importante do que escrever um discurso considerado belo e elogioso pelo efeito das palavras. Mas ele também reflete sobre a região, o mistério, o espaço e, em especial, a diferença fundamental entre os pensamentos calculador e meditativo. A partir de sua leitura conjunta com o escrito *Para discussão da serenidade (de uma conversa sobre o pensamento que teve lugar num caminho de campo)*

²⁹⁴ Cf. PEZZE, Barbara Dalle. "On the way to Gelassenheit", in *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, 10, pp.94-122, 2006, p.98: "Para nós, pensar é uma atividade mental que nos ajuda a resolver problemas, a lidar com situações, a compreender circunstâncias e, de acordo com essa compreensão, agir a fim de seguir em frente. Pensar, para nós, também significa ter uma opinião, ter uma impressão de que algo é de certa forma. Pensar significa raciocínio". Tradução nossa.

(1944/5), podemos compreender as ideias heideggerianas que descobrem e percorrem um caminho de pensamento no mundo técnico.

Para o filósofo, “qualquer pessoa pode seguir os caminhos da reflexão à sua maneira e dentro dos seus limites.”²⁹⁵ Com essas palavras, o que ele defende é: a partir do entendimento de que cada um é *Dasein* em seus próprios termos, diz-se que cada um existe no seu modo de ser e, ao mesmo tempo, permanece vinculado aos outros. Logo, esse pensar meditativo é um evento que qualquer um poderia alcançar. Por outro lado, Heidegger faz questão de ressaltar que essa situação não possui qualquer semelhança com a ideia de *cogito*, ou seja, quando a subjetividade fora colocada como a forma exclusiva de acesso ao mundo. A meditação é uma atitude reflexiva na qual suspendemos toda busca para um consumismo imediato ou pela necessidade excessiva de novas invenções; ela é um momento onde nos voltamos para o que geralmente é considerado inútil²⁹⁶, característica de tudo o que desaparece diante da praticidade dos entes utensiliares.

Ao procurar pelo ser dos entes, o pensar meditativo é uma experiência despreocupada com sua apropriação técnica. Assim, é fundamental algum esforço para que o *Dasein* se desapropriar de uma noção de pensamento que deve sempre produzir efeitos. Fica pressuposto que o filósofo se refere a um fenômeno que devemos conquistar e, por isso, “Requer um treino demorado. Carece de cuidados ainda mais dedicados do que qualquer outro verdadeiro ofício.”²⁹⁷ Nem sempre qualquer um será capaz de desenvolver a afinidade com uma meditação mais profunda e dissociada da possível eficácia gerada pelo modelo técnico-científico. O pensamento meditativo é aquele que reflete sobre o sentido, que procura uma fundamentação para o ser e, em especial, é o caminho que o *Dasein* possui para conservar o enraizamento no solo natal, sendo até mesmo capaz de levá-lo a um novo enraizamento.

Heidegger evoca a necessidade de nos mantermos ligados a tudo aquilo com que já deveríamos estar familiarizados, mas que é encoberto pelas novidades trazidas com o desenvolvimento da técnica e pelo excesso de saberes. Seria necessário questionar se o pensar meditativo possibilita a realização de uma *práxis* e se é capaz de ultrapassar os problemas criados pela maquinação do mundo. Para Heidegger, realizar essa descoberta seria uma das maiores dificuldades, uma vez que:

²⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, p.14.

²⁹⁶ Cf. *Id. Língua de tradição e língua técnica*, p.10: “[...] o sentido das coisas é o que se afigura como o mais necessário. Porque se o sentido faltasse, o próprio útil ficaria desprovido de significação e por conseguinte não seria útil.”

²⁹⁷ *Id.* “Serenidade”, in: *Serenidade*, p.14.

No entanto, aquilo que é verdadeiramente inquietante não é o facto de o mundo se tornar cada vez mais técnico. Muito mais inquietante é o facto de o Homem não estar preparado para esta transformação do mundo, é o facto de nós ainda não conseguirmos, através do pensamento que medita, lidar adequadamente com aquilo que, nesta era, está realmente a emergir.²⁹⁸

Nesse sentido, o pensamento que calcula é aquele que modifica o mundo, enquanto o pensamento que medita deveria preparar homens e mulheres para o enfrentamento dessas transformações. Mas o problema evidente surgido da concepção calculadora do pensamento é que o homem acredita que todo pensar constitui necessariamente uma ação que demanda alguma produtividade e à qual se seguem efeitos concretos. De certo, pensar realmente é uma ação. Mas se trata de uma ação que está voltada para a verdade do ser, enquanto todas as demais atuações trabalham com a intenção de falar sobre os entes e, em seguida, dominá-los ou criar eventos que satisfaçam a vontade humana. Tal postura é consequência daquilo que Heidegger chama de interpretação técnica do pensamento²⁹⁹, onde o pensar está submetido ao fazer, convertendo a nossa rotina em algo automático e sem questionamentos.

Seria um engano, todavia, acreditar que o ser-aí perde um interesse completo quando está diante das novidades que ele mesmo consegue trazer à tona com seu comportamento. Mesmo quando se vive na era de extrema maquinação – ou talvez por viver assim – qualquer um é capaz de permanecer maravilhado com alguma possibilidade que se revela. Heidegger demonstra no seguinte excerto que:

Costuma-se denominar a era da “civilização” aquela era do *des*-encantamento, e esse parece, antes, andar junto somente com a completa ausência de questão. Contudo, é o contrário que se dá. Não é preciso senão que se saiba de onde vem o encantamento. Resposta: do domínio ilimitado da maquinação. [...] O enfeitiçamento por meio da técnica e de seus progressos que se ultrapassam constantemente é apenas *um* sinal desse encantamento, em consequência do qual tudo é impelido para o cálculo, utilização, cultivo, maneabilidade e regulação.³⁰⁰

O equívoco que se revela é que as perguntas cotidianas são guiadas por um estado de enlevo provocado pela maquinação. Esse estado faz cada um procurar resposta no cálculo, na exatidão e na tecnologia, mas deixa de fora toda reflexão em torno do que significa ser, sobre quais possibilidades de ação se apresentam em cada situação e qual verdade permanece encoberta no cotidiano. Em um sentido mais geral, o pensamento que se distancia do cálculo é aquele do qual dispensamos eficiência, uma vez que se revela como um caminho a ainda ser

²⁹⁸ *Ibid.*, p.21.

²⁹⁹ *Cf. Id.* “Carta sobre o humanismo”, in *Marcas do caminho*, p.327.

³⁰⁰ *Id.* *Contribuições à filosofia*, p.123.

descoberto e percorrido. Pensar é uma ação que vai além do âmbito da *práxis* e jamais serve apenas para darmos respostas, porém, muito mais para fazermos novas perguntas. Onde o pensamento calculador descobre intenções, hipóteses e alguma prestabilidade, o pensamento meditativo pretende alcançar o desvelamento do ser e sua verdade.

Cultivar o pensamento meditativo com zelo e dedicação requer a afetividade já inerente ao *Dasein*. Mesmo que essa indicação não esteja evidente no texto *Serenidade*, é possível percebê-la a partir de uma interpretação mais abrangente da obra heideggeriana. A afetividade é aquele existencial que nos coloca à disposição e ao encontro daquilo que desperta nosso interesse, ao passo que meditar significa estar em conexão com as experiências vividas. Heidegger também notou que a técnica e o cálculo possuem uma tendência a nos dominar, visto que são dotados de uma força própria. Com o pensamento meditativo, poderíamos contornar seus efeitos.

Um exemplo de que a *Gestell* é comum em nossa época e mesmo assim podemos conciliar sua presença com uma vida dedicada às reflexões amadurecidas aparece em *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*, de Hans Ulrich Gumbrecht. O autor mostra o exemplo comum de que o ambiente acadêmico está permeado por novas tecnologias, seja em palestras ou nas salas de aula. Sua decisão de se manter fiel a um determinado modelo de ensino e pesquisa é a decisão de seguir um pensamento que o deixe mais confortável. A postura escolhida pelo pensador expressa tanto seu desejo de não estar sempre disponível como a ideia de que muitas tecnologias surgem principalmente para cumprir um anseio estético. No caso, ele ainda prefere toda oportunidade de discussão presencial e troca de ideias, além do entendimento de que nesse contato é muito mais fácil sermos guiados por aquilo que realmente nos interessa³⁰¹.

Somos cada vez mais privilegiados no aspecto de estarmos conectados uns aos outros, mas também somos prejudicados na medida em que nos habituamos a receber diversas informações sem qualquer esforço. Em consequência, torna-se desnecessário parar um pouco a fim de prestar mais atenção ao que está sendo dito. Para Heidegger, refletir significa muito mais do que adquirir conhecimento de algo. O pensamento que medita é aquele que permite ao ser humano se desligar um pouco do excesso de novidades e das suas tentativas frequentes de controlar a natureza, o mundo, os entes e a própria existência. E isso só é possível quando ele cultiva uma relação com aquilo que está mais próximo, ao invés de estar atento a tudo o

³⁰¹ Ver especialmente o sexto capítulo desta obra, intitulado “Disponibilidade infinita: da hipercomunicação (e da terceira idade)”. (GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Tradução de Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora Unesp, 2015, pp.113-29)

que vem de fora para que então seja convertido em imagens de mundo e meras representações.

A reflexão heideggeriana sobre o pensamento meditativo é amadurecida e investiga um modo de pensar que se volta para fenômenos do mundo e conquistas humanas, visto que a meditação quer ir além de um mero vislumbre das nossas possibilidades. Meditar ou buscar um sentido é uma tentativa de se aprofundar em questões que estão submersas em meio a um oceano de informações, experimentos e teorias, mas que na verdade estão realmente próximas e, em essência, são destituídas de modificações externas. Heidegger acredita que a simplicidade do pensamento meditativo é essa simplicidade de pensar o ser. Assim, ele afirma que:

O que há de estranho nesse pensar o ser é sua simplicidade. É justamente isto que nos mantém afastados dele, pois nós procuramos o pensar, visto na história universal sob o nome de ‘filosofia’, na figura do incomum, só acessível para os iniciados. Nós nos representamos o pensar igualmente sob o modo do conhecimento científico e seus processos de investigação.³⁰²

Simple aqui não significa algo pequeno e fácil, senão algo tão humano que técnica alguma consegue modificar. É essencial entendermos que a quietude própria da *Gelassenheit* é uma postura cuidadosa que não implica um afastamento completo da realidade. Consolidada na escuta atenciosa ao apelo do ser, a meditação cultiva uma expectativa de atingir a dimensão do imensurável, ao invés de se dedicar a dominar entes e extrair deles resultados através de algum esforço exagerado. Para esse sentido de meditação, Heidegger escolhe um *deixar ser* que permite ao existente humano se colocar disponível ao pensamento, ou melhor, sem se abstrair da experiência pensante. A expectativa que o leva a investir na busca por algum sentido é bastante diferente daquele querer próprio de um comportamento técnico, quando somos levados a lidar com os dados escolhidos e, a partir disso, manipular o mundo³⁰³.

Ser capaz de ouvir, entender, questionar, investigar e refletir é uma maneira eficaz de fugir do forte domínio do cálculo. Em um sentido geral, o ser-aí é capaz desse processo, seja quando sua ocupação no mundo consiste em filosofar ou quando ele passa o seu cotidiano cercado por máquinas e instrumentos desenvolvidos. Os objetos técnicos realmente parecem consistir naquilo que está mais próximo, já que eles apresentam uma utilidade que salta aos olhos e seu uso se torna cada vez mais inevitável. Mas o que acontece em meio a esse

³⁰² HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o humanismo”, in *Marcas do caminho*, p.374.

³⁰³ Cf. *Id.* “Para quê poetas?”, in: *Caminhos de floresta*, p.349: “Quem somos nós? Nós somos os que querem e os que levantam o mundo como objecto, sob a forma da imposição propositada.”

comportamento é que nós perdemos a visão de algo fundamental e o que se deixa para trás é a capacidade de “meditar (*besinnen*) sobre algo que, na nossa essência, diz respeito a cada um de nós, direta e continuamente.”³⁰⁴ Ainda que o cotidiano humano se encontre estruturado pela técnica, precisamos ultrapassar a fronteira para caminhar na reflexão sobre nosso próprio ser.

Todavia, a meditação ainda é insuficiente para o *Dasein* lidar com a crise que o método calculador provoca nas relações humanas com as coisas, a natureza e seu campo de sentido. Heidegger resgatou um antigo conceito e mostrou que o caminho para o entendimento da nossa própria existência no mundo está próximo a nós, em vez de estar na tecnologia e nas maquinações. Se nos mantivermos presos a uma razão instrumental e só pensarmos através do cálculo, nunca entenderemos como pensamos e o que significa pensar. Assim, o filósofo vai resumir na noção de serenidade o verdadeiro sentido do pensar meditativo, com a intenção de transformar a concepção de pensamento e descobrir novas formas de ser no mundo.

5.2. Serenidade e pensamento na idade da técnica e da representação

Em momento algum de seu extenso caminho filosófico Heidegger nega que somos pensantes, assim como Heráclito já havia ilustrado no fragmento 113 que “O pensamento é comum a todos.”³⁰⁵ Sua proposta tem a intenção de modificar a concepção que temos do pensamento, usualmente considerado como uma atividade mental e o processo que determina nosso modo de ser³⁰⁶. Porém, há outros aspectos importantes que caracterizam como nós pensamos. Nossa interpretação será feita a partir da relação direta entre pensamento e serenidade, conceito nascido do confronto entre os pensamentos calculador e meditativo, previamente tratados nesta tese. Devemos investigar alguns elementos essenciais ao processo de transformação do pensamento.

A serenidade é um dos conceitos mais importantes para a compreensão da virada heideggeriana. Algumas vezes confundida com um conceito de autoajuda ou que ainda

³⁰⁴ *Id.* “Serenidade”, in: *Serenidade*, p.11.

³⁰⁵ HERÁCLITO. “Fragmentos”, in: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução e organização de Gerd Bornheim. São Paulo: Editora Cultrix, 1998, p.42.

³⁰⁶ Já avaliamos a perspectiva do sujeito pensante no primeiro capítulo, através do diálogo de Heidegger com a filosofia cartesiana. Também é possível afirmar que o conhecimento ideal platônico, em oposição à variabilidade e ao suposto engano provocado pelos sentidos, apenas fortificou uma centralidade no pensamento como uma categoria privilegiada e determinante dos seres humanos. Além de Platão, contribui para essa postura a tese kantiana de que podemos adquirir conhecimento *a priori*, ou seja, temos a faculdade cognitiva através da qual a consciência é capaz de conhecer e, portanto, pensar e refletir sobre si mesma.

resguarda seu antigo aspecto religioso³⁰⁷, foi assimilada como um uma maneira de superarmos a metafísica tradicional e nos orientarmos para o desvelamento do ser. Em verdade, só podemos falar na serenidade porque o ser está encoberto e permanece inquestionado, pois caso fosse o oposto, sequer haveria a necessidade de que o *Dasein* fizesse uma pausa que o levasse a pensar seu sentido. A preocupação com o esquecimento do ser, presente desde os estudos iniciais de Heidegger, agora está acentuada pelo uso muitas vezes excessivo dos objetos técnicos. A maquinação crescente é uma relação de reciprocidade: ela oferece ao homem a possibilidade de superar seus limites, como se cada invenção o desafiasse a buscar novas descobertas e a produzir cada vez mais.

Por outro lado, ainda que pareça contraditório, a técnica também provoca comodidade e faz o homem acreditar que já alcançou ao máximo sua habilidade de meditar. É justamente essa postura que o impede de pensar um sentido e faz com que as coisas sejam aquilo que oferece alguma serventia. Como reverter essa situação e viver na idade da técnica sem que a meditação seja abandonada? É possível lidar com a autoridade da técnica e, ao mesmo tempo, ter alguma independência dos seus produtos e meios? Para Heidegger, todos nós podemos manter uma relação diferenciada com instrumentos, máquinas e tecnologias. O filósofo quer dizer que, se não dá para evitarmos o uso dos objetos técnicos, devemos fazer com que sua presença na vida cotidiana seja moderada.

De certo modo, somos independentes de todos os entes e do uso instrumental das coisas porque se trata de um âmbito que não faz parte da constituição humana. A técnica e as ciências foram desenvolvidas pelos seres humanos para contribuir com sua subsistência, em vez de se definirem como fenômenos existenciais. Heidegger sugere dizer *sim* e *não* aos objetos técnicos: aceitar sua inevitabilidade e, ao mesmo tempo, impor limites à participação deles na vida fática. É importante avaliarmos os riscos que o excesso da técnica impõe à nossa existência. Além do esgotamento de recursos da natureza e da dependência de toda eficácia gerada pela técnica, o risco possivelmente mais grave é o desenraizamento do homem de seu modo de ser no mundo. Logo, a maneira mais apropriada de nos desenvolvermos em um solo próprio e fecundo é aprendermos a lidar com os objetos técnicos sem que eles dominem o cotidiano, deixando que as coisas se mostrem em si mesmas.

³⁰⁷ Bret W. Davis explica a origem da palavra de forma bastante concisa: “[Gelassenheit] Foi inventada no século treze por Meister Eckhart, e posteriormente, usada por um número de místicos, teólogos e filósofos. Heidegger também adota a palavra *Gelassenheit* da tradição mística alemã, e ele ainda explicitamente distancia seu uso do conceito de um certo entendimento teológico.” (Cf. DAVIS, W. BRET. “Will and Gelassenheit”, in: DAVIS, W. Bret (Ed.). *Martin Heidegger: key concepts*. Durham: Acumen Publishing Ltd. 2010, p.169) Tradução nossa.

O conceito utilizado por Heidegger é “a serenidade para com as coisas (*Die Gelassenheit zu den Dingen*).”³⁰⁸ Alcançar a serenidade consiste muito mais em um exercício de bom uso da razão aliado aos estados de ânimo e um uso excelente da *práxis*, em vez de uma entrega absoluta a determinado estado de espírito ou até mesmo uma passividade completa, um desligamento definitivo do mundo. Ter serenidade significa não forçar o uso das coisas e abandonar uma postura de exploração; significa ver o sentido que se esconde no uso de utensílios, máquinas e ferramentas; é aceitar que algumas situações escapam do controle das mãos humanas e que também não precisamos a todo instante transformar o mundo. Em especial, significa que permanecemos na abertura ao mistério, o qual não é resolvido ou sequer questionado pelo pensamento calculador. Todo mistério resguarda em si algo que provoca estranheza e encanto, mas que jamais podemos trazer ao completo desvendamento.

Uma das possíveis traduções para *Gelassenheit* na língua inglesa é calma compostura (*calm composure*)³⁰⁹ e revela seu verdadeiro sentido. Compostura é o tempo dedicado a algo específico; calma compostura é se entregar de forma tranquila e sem qualquer pressão às coisas do mundo a fim de descobri-las, com a intenção de poder entrar em sintonia com elas. A expressão transmite a ideia de que existe uma relação além daquela de uso dos instrumentos e de cobrança por resultados, como se tudo tivesse que prestar algum serviço para a existência humana. Por sua vez, *lassen* é o verbo “deixar” e o substantivo *Gelassenheit* define uma atitude de relação com os entes onde permitimos que as coisas sejam sem intervir, ou seja, sem tentar modificá-las em cada momento. Mas por que Heidegger escolhe a serenidade? Porque ela implica a tentativa de não sermos conduzidos pela vontade de dominar os entes e a natureza.

O caminho que Heidegger identifica como apropriado para falar sobre a serenidade evita transformá-la em objeto. Para ele, as palavras cumprem a tarefa de significar algo e, ao mostrar o que as coisas são, elas nunca são um meio de representação³¹⁰. Apoiado nessa proximidade com as palavras, ele tece um diálogo entre o erudito, o investigador e o professor – este incorporando a figura do próprio Heidegger – e, em sua justificativa, afirma que “Fui mais levado pelo andamento da conversa do que pela representação dos vários objetos”³¹¹. Enquanto faz as perguntas conforme o diálogo se desenvolve, sua intenção é mais abrangente do que oferecer respostas e somente entender a serenidade, pois o filósofo quer se

³⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. “Serenidade”, in: *Serenidade*, p.24.

³⁰⁹ Exemplificada no uso de Hans-Ulrich Gumbrecht e Bret W. Davis.

³¹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Para discussão da serenidade”, in: *Serenidade*, p.44.

³¹¹ *Ibid.*, p.45.

abrir às possibilidades e alcançar a própria experiência que se desvela. Ele também pretende mostrar, através do diálogo, que aprendemos a esperar uma resposta em torno da questão, o que significa que não chegaremos a uma conclusão através da nossa vontade de ouvir uma explicação e insistir na solução imediata³¹². Como destaca Barbara Dalle Pezze: “No diálogo, nossa receptividade se abre e nos tornamos mais preparados para esperar. [...] Você não tem ‘controle’ do que você quer dizer, porque o interlocutor pode estar distante do significado que você tem em mente.”

Podemos destacar algumas características da serenidade, mas isso só acontece na proporção em que vivemos sua experiência: ela não é um fenômeno que enxergamos de fora. Ao mesmo tempo, ocupa um âmbito na estrutura humana que está fora do território da vontade. Por essa razão, a serenidade só desperta quando estamos desabitoados do querer, do anseio de dominar as coisas ou de termos todas as respostas, da produção imediata e da tomada de posição a partir de um olhar desvinculado do mundo. Conforme Bret W. Davis, a proposta heideggeriana consiste na recusa de um querer que se aproxima da vontade de poder, a qual significa mais do que “uma luta cega ou uma mera vontade de viver; é na verdade uma vontade de aumentar como também de preservar o poder do sujeito.”³¹³

E ainda que querer não seguir a própria vontade já consista em uma espécie de querer, o que de fato se busca a partir dessa atitude é fugir do domínio extremo da vontade. Talvez seja impossível deixarmos de querer, mas certamente há um momento no qual renunciamos à postura de objetificação dos entes e de nos colocarmos como referência absoluta. O que fica visível durante o diálogo é que cada um dos três envolvidos começa a modificar algumas concepções predeterminadas sobre os conceitos abordados. Então, o caminho é percorrido com calma compostura e, assim, eles despertam para a serenidade, como é explicado a seguir:

Erudito – Na medida em que pelo menos nos podemos desabituar do querer, ajudamos a despertar a serenidade.

Professor – Ou antes, ajudamos a mantermo-nos despertos para a serenidade.

Erudito – Por que não ajudar a despertar?

Professor – Porque o despertar da serenidade em nós não parte de nós próprios.

Investigador – A serenidade é, portanto, provocada por outros meios.

Professor – Não é provocada, mas sim permitida.³¹⁴

³¹² PEZZE, Barbara Dalle. “On the way to Gelassenheit”, in: *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, 10 (2006), pp.102-3. Tradução nossa.

³¹³ DAVIS, W. Bret. “Will and Gelassenheit”, in: DAVIS, W. Bret (Ed.). *Martin Heidegger: key concepts*, p.173. Tradução nossa.

³¹⁴ HEIDEGGER, Martin. “Para discussão da serenidade”, in: *Serenidade*, p.34.

Para permitirmos a serenidade, antes é essencial refletirmos sobre a relação entre representar, querer e pensar. Logo no início do texto *Was heisst denken?*, Heidegger deixa evidente que, de maneira geral, o pensamento é estruturado por um querer, quando ele diz “O homem pode pensar na medida em que ele tem a possibilidade para tanto [...] Porque nós somente realizamos o que desejamos.”³¹⁵ No primeiro capítulo desta tese, avaliamos como Heidegger passou da noção de sujeito pensante para a vida fática e encontrou na afetividade um entre os existenciais que sustentam a estrutura humana. Decerto, tudo o que nós queremos já está de alguma maneira pressuposto, porém, na idade da técnica, essa vontade de dominar ultrapassa a afetividade e impede que as coisas se mostrem como fenômenos e, principalmente, impede a ocorrência de uma abertura para o ser.

Uma vez que existem as dimensões da afetividade, da linguagem e da compreensão, o *Dasein* não se pode manter indiferente. Ser em um mundo já indica que sempre existirá uma conexão da existência humana com o mundo e todos os seus fenômenos. Afinal, cair em uma espécie de resignação seria o mesmo que se submeter a toda espécie de força externa à vida humana, inclusive ao domínio crescente da técnica; da mesma maneira, nunca abandonar um estado de atividades é ceder à própria vontade de poder fazer. Acreditamos que a serenidade é uma espera atenciosa³¹⁶, pois ela permite que o ser-aí desperte para a sua realidade cotidiana e a apropriação correta dos eventos.

Heidegger não sugere uma apatia nem esquece que a vida exige envolvimento, perseverança e continuidade, especialmente diante de tantas dificuldades. Além de defender que precisamos ter um interesse distinto de qualquer vontade de exploração dos entes, o filósofo acredita que a serenidade permite sempre que cada um siga alguma direção, tal como demonstrado na seguinte passagem do diálogo:

Erudito – Dificilmente podemos alcançar a serenidade de forma mais adequada do que por meio de uma ocasião para nos envolvermos (*eine Veranlassung zum Sicheinlassen*).

Pensador – Sobretudo quando a ocasião é ainda tão pouco aparente como o andamento silencioso de uma conversa que nos move/encaminha (*bewegt*).

Erudito – O que quer, pois, dizer que nos põe no caminho. Caminho esse que parece não ser outra coisa senão a própria serenidade...

[...]

Pensador – A serenidade seria, então, não apenas o caminho (*Weg*) mas também o caminhar/movimento (*Bewegung*).³¹⁷

³¹⁵ *Id.* *Was heisst denken?*, p.5. Tradução nossa.

³¹⁶ Cf. DAVIS, Bret W. “Will and Gelassenheit”, in: DAVIS, W. Bret (Ed.). *Martin Heidegger: key concepts*, p.177.

³¹⁷ HEIDEGGER, Martin. “Para discussão da serenidade”, in: *Serenidade*, p.45.

A serenidade é um caminho de pensamento que tomamos quando saímos da representação em direção à meditação. Gumbrecht acredita que *Gelassenheit* significa “a atitude correta de ser-no-mundo”³¹⁸, mas ela só acontece quando adotamos uma postura de relativa independência dos objetos técnicos e ultrapassamos o modelo de conhecimento que exige explicações para os eventos do mundo. Isso significa que o *Dasein* abandona toda obrigação de saber tudo ou produzir objetos com frequência excessiva e então passa a deixar que as coisas sejam. Serenidade é quando os entes estão livres da manipulação provocada pela técnica e da representação feita pelo sujeito. E assim, nós mesmos nos libertamos do pensamento calculador e nos voltamos para o desvelamento do ser.

Acreditamos que a identificação tradicional entre pensamento e representação não coincide com a serenidade³¹⁹. É certo que estar na experiência da serenidade é uma situação diversa de qualquer resignação e indiferença, visto que essa atitude jamais impede o ser-aí de pensar, compreender, sentir e cuidar. A serenidade constrói a possibilidade de cada um fugir de abordagens exploratórias e compulsivas dos entes. Quando o sujeito representa, ele já determina que os objetos correspondam às suas expectativas de como eles devem se constituir e para quê devem servir. Deste modo, o sujeito tenta cumprir sua vontade: criando imagens do mundo e impedindo que o ser se desvele em sua verdade. A representação transforma tudo em objeto, impedindo a possibilidade de uma abertura e, por isso, Heidegger acredita que apenas “o aguardar sem representar algo conduz ao aberto”³²⁰.

Pensar sem representar é uma tarefa possível, embora existam dificuldades em toda tentativa de se afastar desse método. A principal dificuldade ainda reside na profunda ligação que há entre representar e querer. Com o desenvolvimento da serenidade, a pretensão de Heidegger teria sido, na interpretação de Lígia Saramago, “conceber um pensamento capaz de liberar-se essencialmente de uma natureza voluntarista.”³²¹ E essa é uma tentativa de descobrir na tarefa de pensar alguma solução aos problemas causados pela constante dominação dos objetos. Dentre eles, talvez o mais grave seja o acontecimento inevitável de que um dia a situação se inverterá e, no final, os objetos técnicos dominarão os seres humanos. Ao fugir do modelo de apropriação e avaliação dos entes, Heidegger transforma o conceito de pensamento em um caminho de revelação. Sua análise abandona qualquer

³¹⁸ GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Serenidade, presença e poesia*, p.35.

³¹⁹ Sobre a crítica à representação, Bret W. Davis explica que: “No pensamento representativo, primeiro se tenta ir além das coisas para delimitar um horizonte – um esquema transcendental – através do qual e somente através do qual as coisas devem mostrar a si mesmas enquanto objetos para sujeitos.” (Cf. DAVIS, W. Bret. “Will and Gelassenheit”, in: DAVIS, W. Bret (Ed.). *Martin Heidegger: key concepts*, p.174) Tradução nossa.

³²⁰ HEIDEGGER, Martin. “Serenidade”, in: *Serenidade*, p.14.

³²¹ SARAMAGO, Lígia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*, p.230.

horizonte, visto que não se trata mais de ter um campo de visão, senão de colocar-se em uma abertura.

Saramago explora essa modificação do horizonte para a Região (*Gegnet*)³²² tal como fora apresentada no diálogo sobre a conferência *Serenidade*. A superação de um horizonte concorda com a concepção hermenêutica na qual Heidegger dizia que, para a compreensão do mundo e o conhecimento do que as coisas são, precisaríamos adotar um ponto de vista³²³. Isso porque o conceito de região indica a noção de um lugar aberto e no qual precisamos estar. Mesmo que a própria filosofia heideggeriana se tenha modificado bastante, o homem ainda é um ser-no-mundo e, portanto, inseparável desse campo de sentido. A diferença é que, ao tomar um horizonte, ele está apenas em um ponto da região e, por isso, não atinge a possibilidade de uma plena abertura. Logo, em vez da representação humana sobre objetos, existe um encontro na abertura que o permite acolher os entes.

Também é importante ressaltar que os utensílios possuem um propósito, que há sempre necessidade de utilizarmos as coisas e que o trabalho cotidiano é sustentado por uma série de objetos técnicos e instrumentos. A proposta de Heidegger é modificar a relação humana com a técnica para um comportamento não representacional, evitando transformar o *Dasein* em um ente que apenas manipula os demais entes. Como ele vai pensar, questionar e criar o novo, se tudo o que ele é capaz de fazer estiver fielmente de acordo com sua vontade e se todo o saber for alcançado sem uma reflexão de sentido? Onde haverá um desvelamento do ser, se tudo parece estar controlado por uma perspectiva limitada? Diante do pensamento calculador e das tarefas do mundo elaborado, é essencial irmos além de um raio de visão em direção a essa região que comporta uma série de novas atitudes.

Para Heidegger, o conceito de região expressa uma “extensão livre” e “simultaneamente extensão e duração”³²⁴. As coisas permanecem livres em espaços abertos e estão dotadas de um movimento próprio. E é na região que o *Dasein* experimenta a serenidade, pois apenas quando ele deixa de ocupar uma posição específica e fixa, torna-se capaz de ver através de outros pontos, de olhar por novos ângulos e, em especial, de olhar sem transformar tudo em objeto. Por que é tão importante que os entes percam o caráter de objeto? Talvez a explicação esteja no entendimento de que, no fundo, não podemos alcançar a

³²² No seu comentário: “Heidegger vai recorrer – num gesto característico seu – à forma mais antiga dessa palavra, substituindo, então, *Gegend* por *Gegnet*. Esta última, afirma Heidegger, só se deixa compreender por um pensamento não-representacional, onde a contraposição sujeito-objeto, aqui identificada com o conceito de horizonte, dá lugar a um movimento de vir ao encontro.” (Cf. *Ibid.*, p.234)

³²³ Esse tema foi explorado no item 2.1 desta tese.

³²⁴ HEIDEGGER, Martin. “Para discussão da serenidade”, in: *Serenidade*, p.41.

serenidade se passarmos a vida cultivando expectativas e esperando que nossas vontades sejam contempladas por todas as nossas ações.

Mais grave ainda é o fato de que deixaríamos de nos surpreender que as coisas sejam, pois tudo aconteceria de acordo com uma ideia de subjetividade e seu respectivo querer. É precisamente a região que se torna condição para a serenidade, pois já não se trata de um conceito restrito ao espaço físico. Na definição de Saramago, região é “um movimento envolvente e pulsante, de expansão, recolhimento, reunião, retorno, repouso ou permanência.”³²⁵ Portanto, esse conceito indica a condição para um pensamento livre de qualquer representação e querer. Esperar no aberto é saber que existem o mundo e a terra, a arte e o trabalho cotidiano, a linguagem e a poesia, mas que tudo isso pertence a um âmbito cujos limites ultrapassam o que nossa visão alcança.

Aguardar no aberto é uma atitude diferente de assumir o controle e de qualquer espera por algo específico, ou melhor, aquela espera atravessada por expectativas e planejamentos. Em outros termos, é um aguardar que se constrói de forma progressiva e que conduz a um encontro gradual. Tal espera permite ao ser humano que se familiarize com o mundo circundante, que possa conhecer suas possibilidades de ação, que construa as bases para suas escolhas e, em especial, que ele possa construir com a natureza e os entes uma relação sustentada nos modos de ser que cada elemento revela. E isso só é possível quando meditamos sobre a importância que esses fenômenos possuem para a vida fática. Aí se trata de algo que a técnica e o cálculo jamais podem assegurar.

Apenas na região chegamos ao aberto e temos a possibilidade de aguardar porque a região não é um método, pois todo método é um processo que forma seus próprios objetos e impede que as coisas simplesmente sejam. É importante ressaltar que esse aguardar é diferente de qualquer passividade³²⁶: uma vez que o *Dasein* nunca é indiferente, aguardar é entender que existem possibilidades de ação e de “envolver-se no aberto da Região.”³²⁷ Então, quando o *Dasein* está libertado (*Gelassensein*) da representação e de qualquer perspectiva unilateral reproduzida em determinado horizonte, ocorre o primeiro momento da experiência de serenidade, embora não seja uma condição imprescindível. Ainda podemos viver a serenidade através de outros aspectos, como acontece a partir da libertação de um querer que

³²⁵ SARAMAGO, Lúcia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*, p.235.

³²⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Para discussão da serenidade”, in: *Serenidade*, p.35: “[...] mas é evidente que a serenidade por nós mencionada não significa [...] o abandono da vontade própria em prol da vontade divina.”

³²⁷ *Ibid.*, p.48.

sempre busca fazer alterações muitas vezes extremas no mundo e nas coisas; ou mesmo através da arte, como veremos no próximo capítulo.

No caso, a transição do estado constante de querer em direção à serenidade, colocada nas palavras do investigador, é a maior dificuldade do processo em questão³²⁸. Essa modificação se torna mais fácil quando aceitamos que existe uma abertura que nos antecede e sobre a qual não temos qualquer controle absoluto. O que constitui a *Gelassenheit* é o desapego dos objetos técnicos, quando percebemos que realmente podemos ter um encontro diferente com os entes e, por essa razão, tornamo-nos disponíveis ao desvelamento do ser. O modo de pensar cotidiano é marcado pela representação e não nos conduz a uma espera independente dos objetos previamente estabelecidos. Por isso, o pensamento meditativo se torna tão relevante e urgente em uma época de imagens de mundo.

Através do pensamento meditativo, é possível desvelar a verdade que se esconde tanto no uso técnico e dominador das coisas como também na modificação da realidade que o pensamento calculador provoca. Heidegger afirma que serenidade é “libertar-se do representar transcendental, e, assim, um prescindir do querer do horizonte.”³²⁹ Assim, está delimitada a necessidade de questionarmos qual o modo de pensar que escapa à representação e à volição. O pensamento meditativo cumpre esses requisitos, na medida em que é conduzido pela calma compostura que “exige de nós que não fiquemos unilateralmente presos a uma representação, que não continuemos a correr em sentido único”³³⁰. Ao mostrar que há outros sentidos possíveis, Heidegger indica que a serenidade é uma *transformação* essencial feita no conceito de pensamento. Essa tarefa foi conduzida por sua crítica à relação sujeito-objeto, pela apropriação do método fenomenológico e pelo desenvolvimento da estrutura da afetividade, um caminho que chegou até a separação entre pensar, representar e querer.

Heidegger entende que o cálculo, a técnica e o excesso de planejamentos conduzem o ser humano a abandonar sua capacidade de reflexão. Para evitar tal modelo, deve-se “salvar essa essência do homem. [...] manter desperta essa reflexão.”³³¹ O pensamento não é uma condição determinante e restritiva, porém, um caminho. Mesmo que refletir, ponderar e meditar sejam atitudes indispensáveis na existência, a afetividade, por exemplo, ainda é uma estrutura inseparável do *Dasein*, já que permite o despertar para um interesse

³²⁸ Cf. *Ibid.*, p.35.

³²⁹ *Ibid.*, p.57.

³³⁰ *Id.* “Serenidade”, in: *Serenidade*, p.23.

³³¹ *Ibid.*, p.23.

pelas coisas e, em especial, pelo mistério que permanece oculto³³². Somente a partir de uma compreensão não nivelada pela técnica é que ampliamos nossa relação com os outros, os entes e o mundo.

Entender a serenidade significa abrir-se às possibilidades que essa atitude oferece diante da vida cotidiana e todas as suas questões de ordem prática, as quais nós nos acostumamos a resolver com alguma tecnologia. Temos o exemplo proposto por Bret W. Davis, para quem a *Gelassenheit* pode contribuir na construção de uma sociedade mais democrática. O autor acredita na serenidade como “o caminho para, cuidadosamente, deixar que os outros humanos, entre outros seres, sejam.”³³³ Ao invés de parecer permitir que muitas subjetividades diferentes interponham suas vontades, consiste justamente em que possamos ter mais respeito e atenção diante do comportamento do outro. Deixar ser é preservar a ideia de que é possível dialogarmos sobre todos os desentendimentos que atingem a vida em comunidade e procurarmos soluções responsáveis para os nossos problemas.

Outro exemplo que mostra a importância da serenidade no mundo contemporâneo é abordado no trabalho de Sharon E. Harvey. A pesquisadora desenvolve uma análise sobre possíveis usos desse conceito para uma eco-fenomenologia, destacando o cuidado com a natureza e, em consequência, com os outros. Nas suas palavras, o pensamento calculador “ajuda a planejarmos melhores métodos de conservar a natureza, mas também precisamos do pensamento meditativo para nos manter conectados às maneiras nas quais a natureza é experimentada.”³³⁴ A responsabilidade pelo meio ambiente permite ao *Dasein* conservar a natureza como o campo que o permite viver, em vez de enxergá-la somente como meio para seus objetivos. Essa postura pode ser estendida às nossas ações em diversos âmbitos da vida cotidiana e do trabalho, tanto nas escolhas de uma relação responsável com os outros como nas pesquisas científicas, estas baseadas na noção de que não se deve manipular tudo sem pensar em algum sentido.

Heidegger pode não ter exposto o pensamento meditativo como uma *práxis*, mas é um modo de pensar que permite ao existente humano atuar com serenidade engajada e isso significa abrir-se a uma noção de convivência que evita dominar os outros seres e as coisas. E por estar longe da noção de passividade, deixa de ser uma relação técnica para se converter

³³² Cf. *Ibid.*, p.27: “Quando a serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério despertarem em nós, deveríamos alcançar um caminho que conduza a um novo solo.”

³³³ DAVIS, W. Bret. “Will and Gelassenheit”, in: DAVIS, W. Bret (Ed.). *Martin Heidegger: key concepts*, p.180. Tradução nossa.

³³⁴ HARVEY, Sharon R. *Heidegger and eco-phenomenology: Gelassenheit as practice*. Orientador: Aaron Bunch. 91p. Dissertação (Master of Arts in Philosophy). Washington State University Department of Philosophy, Agosto de 2008, p.18. Tradução nossa.

em uma relação poiética³³⁵. O que nos interessa é que, a partir da serenidade, também podemos observar que há outra forma de habitar o mundo, assim como de alcançarmos a verdade e o desvelamento do ser. Defendemos a hipótese de que a arte e a poesia³³⁶ escapam de qualquer domínio do cálculo, do controle absoluto da instrumentalidade técnica e, portanto, estão em acordo com a serenidade. A arte oferece um acesso privilegiado à verdade a partir da abertura que ela provoca, além de explicar a tensão entre Terra e mundo. A crítica à estética moderna servirá como pressuposto para entendermos que o pensamento calculador não é o único que devemos praticar para presenciarmos o desvelamento da verdade.

5.3. O exemplo da crítica à estética para uma verdade não calculadora

Quem espera encontrar em *A origem da obra de arte* um tratado sobre estética se surpreenderá com a riqueza ontológica do ensaio. Enquanto muitas teorias em torno da arte delimitam as obras em um período específico e descrevem suas qualidades, as perguntas “Onde e como se dá a arte?” e “Mas o que é e como é uma obra de arte?”³³⁷ são amostras evidentes de que se trata de uma ontologia. Falar qual a essência da arte, o que é a obra e qual sua origem é tarefa que depende da destruição da estética, visto que esse modelo transforma qualquer ente em objeto representável³³⁸, isto é, em objeto imanente à consciência. Tal crítica é decisiva e revela concepções bastante caras à proposta deste estudo, pois a transformação feita no conceito de pensamento parte da desconstrução dos modelos de reflexão típicos das metafísicas clássica e moderna. Vemos uma ontologia no ensaio heideggeriano, pois aí se estabelecem questionamentos sobre a obra em seu próprio *ser-obra* e na sua capacidade de estar em si (*Insichstehen*), que é quando ela permanece isenta de alguma determinação do sujeito criador ou receptivo.

Para traçar uma ligação entre pensamento e arte, Heidegger resgatou alguns conceitos do universo filosófico dos gregos porque eles conseguiram pensar a arte antes mesmo de haver o que aparecerá sob o nome de estética, como veremos adiante e, portanto, através de um entendimento considerado mais originário pelo pensador alemão. Depois desse período, toda indagação sobre a arte já parte do pressuposto de que temos algum saber prévio em torno do seu ser e, de maneira mais incisiva, já entendemos a quais entes devemos dirigir

³³⁵ Cf. HARVEY, Sharon R. *Heidegger and eco-phenomenology: Gelassenheit as practice*, p.63: “A tecnologia nos dá a falsa impressão de que podemos resolver todos os problemas, mas nos leva mais longe da proximidade das coisas e do nosso envolvimento poético com elas.” Tradução nossa.

³³⁶ A poesia será tema recorrente no próximo capítulo.

³³⁷ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, pp.37, 39.

³³⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, p.487.

nossa atenção³³⁹. Um passo importante foi a sua desapropriação de dicotomias consolidadas na tradição: sujeito-objeto, matéria-forma, símbolo e alegoria. Só é possível falarmos sobre a obra e a arte efetiva quando evitamos as representações trazidas pelas análises estéticas que retratam a obra como qualquer outro ente com o qual nos deparamos.

A alegoria indica a habilidade que a obra possui de manifestar algo diferente dela mesma e traz um significado pelo qual percebemos a realidade apresentada de maneira específica, predeterminada. Por sua vez, o símbolo é o próprio sentido que se sobressai à arte e, através dele, a obra se torna uma estrutura dotada de aspecto artístico que se eleva como uma mera coisa. Diante dessa óbvia disponibilidade, a obra facilmente se confunde com objetos de valor, coisas aleatórias e instrumentos. Como entender e destacar o quanto há de coisa na própria obra de arte, ou seja, aquele caráter que a apresenta como algo comumente situado entre nós? Para mostrar o convívio entre a arte e seus elementos, Heidegger afirma que:

Há pedra na obra arquitetônica. Há madeira na escultura. Há cor na pintura. Há som na obra de linguagem. Há sonoridade na obra musical. O caráter de coisa é tão irremovível na obra de arte que, ao contrário, seria melhor dizer: o monumento está na pedra, a escultura está na madeira. A pintura está na cor. A obra de linguagem está na fala. A obra musical está na sonoridade.³⁴⁰

A passagem acima desperta uma reflexão filosófica para o ser-coisa da obra. Na história da filosofia, o conceito de coisa (*Ding*) vale para entes objetivamente dados, para os elementos da natureza, para algo que possui determinado valor e até mesmo para algum elemento abstrato. Assim, dá-se o esquecimento do ser e tudo é visto como ente porque o ser-coisa (da coisa, do instrumento e da obra) permanece inalcançável pelas teorias filosóficas. Heidegger indica quais seriam as três definições vigentes desse conceito, a saber, “como portadora de características, como a unidade de uma multiplicidade de sensações, como matéria formada.”³⁴¹ A primeira definição abarca todos os entes e, portanto, não cabe exclusivamente à coisa nem à obra de arte. Essa abordagem destaca a proposição – verificável a fim de corresponder a alguma estrutura real – e situa a coisa na esfera do discurso e, por isso, em uma distância exacerbada.

A segunda definição se tornou insuficiente ao mostrar apenas aquilo que, por contato imediato, nossos sentidos alcançam e então a coisa seria uma determinação evidente

³³⁹ Cf. BARROS, Fernando. “Nietzsche e Heidegger: a arte descoberta”, in: *Rapsódia*, v. 10, pp. 85-117, 2016, p.89: “a pergunta mesma por aquilo que distingue um objeto tido como arte de outro objeto que não é pensado como tal pressupõe, de saída, que já nos entendemos formalmente a respeito daquilo que vem a ser um objeto artístico”.

³⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, p.43.

³⁴¹ *Ibid.*, p.73.

do sujeito. Quando está próxima demais aos nossos sentidos, a coisa se converte em uma parte nossa e somos incapazes de entender o que ela é. Por último, a terceira interpretação de matéria enformada é válida para todos os entes e nos impede de diferenciá-los em essência; o constructo matéria-forma está evidente na coisa, na obra e no utensílio. Quando a forma é instaurada na matéria, esse sentido é ativo e não remete a qualquer modelo inteiramente ideal³⁴². Toda obra tem um caráter de coisa que serve de suporte para a manifestação da arte, condição que depende da formação de uma matéria específica e adequada³⁴³.

Por exemplo, o mármore é o material escolhido para presentificar uma escultura e a tinta pincelada no quadro revela uma figura. Em contraposição à coisa, a qual é sempre autossuficiente, o utensílio é resultado da produção humana e, ao mesmo tempo, compreendido em seu *para-quê* ou seu caráter de serventia. Para a fabricação da jarra, é escolhido um material impermeável e o mesmo processo se dá com cada ente instrumental de acordo com sua finalidade. Por seu turno, a matéria enformada adquire outro sentido na filosofia heideggeriana. Quando os homens extraem o máximo de uso e concentram suas ações nos entes, a imposição de uma forma à matéria é uma maneira de controle sobre o ente pela *Gestell*. Todavia, só compreendemos o utensílio a partir da sua confiabilidade, isto é, quando ele está isento de uma concepção unicamente calculadora.

O utensílio serve de parâmetro no texto heideggeriano e é situado em posição intermediária entre a coisa e a obra, o que permite avaliarmos o que é específico da mera coisa e aquilo que faz a obra de arte se destacar diante de outros entes. De antemão, destacamos que a obra não é um utensílio ao qual atribuímos um valor estético, assim como a coisa não é um utensílio simplesmente desprovido da sua serventia. Toda obra de arte, tal como a coisa, é isenta de uma prestabilidade; no entanto, assim como o utensílio, a obra também é uma produção humana, embora suas condições apresentem dessemelhanças evidentes³⁴⁴. Ademais, as concepções em torno da coisa definiram qualquer ente e impediram uma reflexão sobre um sentido para o ser.

Para determinarmos o que é a coisa, é indispensável deixá-la aparecer em seu ser-coisa. O mesmo acontece para o utensílio, que deve aparecer em seu ser-utensílio e para a obra de arte, na qual precisamos despertar sua essência de ser-obra. Tanto na obra de arte como no utensílio uma forma é talhada na matéria. Por esse motivo, investigar o ser-utensílio

³⁴² Segundo Benedito Nunes, isso ocorreu especialmente na filosofia aristotélica. (Cf. NUNES, Benedito. *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p.28)

³⁴³ Na obra de arte, forma significa “a distribuição e a ordenação espacialmente localizadas das partes da matéria de onde resulta um contorno especial.” (Cf. HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, p.65)

³⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p.67.

nos faz refletirmos sobre a obra. Para falar do utensílio, Heidegger parte da análise de uma obra de arte ao invés de adotar uma teoria filosófica sobre os conceitos em questão. Mas uma análise estética da obra escolhida também seria insuficiente, pois aí se daria atenção ao contraste de cores, ao jogo de luz, à viscosidade da tinta sobre a tela e ao movimento artístico ao qual ela pertence, assim como aos efeitos surgidos em seus espectadores e ao sentimento puro do criador.

Com o propósito de explicitar o que caracteriza o utensílio para além da sua formação material, a descrição da obra “O par de sapatos” (1886) de Vincent van Gogh evoca, segundo Heidegger, o ambiente e a história de uma camponesa que é a suposta dona desse apetrecho. O filósofo escreve que: “Da escura abertura do interior gasto dos sapatos a fadiga dos passos do trabalho olha firmemente. [...] No couro está a umidade e a fartura do solo. Sob as solas insinua-se a solidão do caminho do campo em meio à noite que vem caindo.”³⁴⁵ O que existe de artístico em um par de sapatos velhos e desgastados? Como enxergar uma verdade através de uma obra que retrata entes? Nosso autor acredita que podemos ter uma nova compreensão em torno das coisas e dos utensílios a partir da obra de arte, o que nos permite entendermos a própria realidade.

Devido à confiabilidade que faz a camponesa reconhecer seu mundo e entrar em contato com a terra, ela passa a entender que os sapatos oferecem uma serventia e fazem parte da familiaridade com seu trabalho. É então que se revela a especificidade de qualquer utensílio, que nunca é uma coisa autossuficiente nem uma fabricação aleatória, senão algo dotado de valor inestimável no seu uso habitual. O ser-utensílio aparece através da obra de arte porque a obra possui um caráter de abertura do ente em sua verdade. A arte significa muito mais do que produção de beleza, conforto, adequação e vivências, visto que ela *põe em obra a verdade*. O pôr-se-em-obra expressa o jogo entre velamento e desvelamento da verdade – a qual excede qualquer entendimento de correspondência entre um enunciado e a realidade, assim como os modos comuns de entificar o ser.

Heidegger desenvolve uma ontologia que traz o ser-obra para o acontecimento e mostra que algo pode emergir e se deixar ver na arte. Ele identifica essa fundação da verdade com a *aletheia*³⁴⁶, onde a verdade significa uma disputa necessária que arranca do encobrimento aquilo que é ou o ser mesmo de cada ente. Em suas palavras: “‘Verdade’ não é

³⁴⁵ *Ibid.*, p.81.

³⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Aletheia (Heráclito, fragmento 16)”, in: *Ensaio e Conferências*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p.229. “Des-encobrimento é o traço fundamental daquilo que já apareceu e que deixou para trás o encobrimento. Esse é o sentido do alfa (α) que compõe a palavra grega aletheia e que somente recebeu a designação de alfa privativo na gramática elaborada pelo pensamento grego tardio.”

jamais, ‘em si’, apreensível por si, mas necessita ser ganha na luta. O desencobrimento é conseguido do encobrimento, em luta com ele.”³⁴⁷ No texto *Parmênides* (1942), Heidegger demonstra a verdade interpretada como deusa, isto é, sua personificação dentro da filosofia grega. O problema é que, nesse caso específico, ela se situava em um lugar elevado e isso impediu que a verdade fosse questionada de forma adequada, uma vez que os homens deveriam se curvar diante da deusa³⁴⁸. A verdade é *aletheia* porque se recusa a permanecer encoberta e, ao se tornar o próprio desvelamento do ser, dispensa referências necessárias a qualquer subjetividade.

Seu oposto não é a falsidade, pois esta indica uma falta de adequação entre o enunciado e algum objeto externo ou entre proposições. Por outro lado, Heidegger opõe verdade e não-verdade, a qual significa a errância, um desvio do conhecimento que temos sobre o que algo é e também a capacidade inerente ao ser de se encobrir. Um exemplo dado por van Gogh manifesta bem a ênfase no pôr-se-em-obra da verdade pela obra. Com o quadro “Os comedores de batata” (1885), o artista não queria fazer uma pintura que agradasse ao público, mas tinha a intenção de “dar a ideia de que estas pessoas que, sob o candeeiro, comem suas batatas com as mãos, que levam ao prato, também lavraram a terra, [...] exalta portanto o trabalho manual e o alimento que eles próprios ganharam”³⁴⁹.

Essas palavras foram retiradas do seu diário e sustentam a interpretação que Heidegger fizera da pintura sobre o par de sapatos. O pintor exaltou as cores, colocando na tela a intensidade da vida e sua verdade para mostrar que os trabalhadores comiam as batatas que eles cultivaram e colheram, ressaltando seu cotidiano e a estrutura daquele mundo que era diferente da vida urbana supostamente mais civilizada. Ao revelar um novo relacionamento com o mundo, a pintura permitiu ao filósofo alemão argumentar contra o comportamento frequente de objetificação dos entes e mesmo das experiências humanas. A arte escapa desse processo, mas inicialmente ela deve ser avaliada a partir da própria obra, já que esta é o *lugar* onde a arte acontece propriamente.

Para falarmos sobre a obra, fomos induzidos a investigar seu aspecto de coisa e delineamos as semelhanças entre os dois fenômenos mencionados. Também partimos da obviedade de que obras de arte e as coisas estão necessariamente situadas entre nós. Conhecer o ser-obra depende da restituição do seu mundo e isso significa manter a obra o mais próxima

³⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Mário Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p.35.

³⁴⁸ *Ibid.*, p.18.

³⁴⁹ VAN GOGH, Vincent. *Cartas a Théo*. Tradução de Pierre Ruprecht. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2014, p.137.

possível do ambiente de criação ou, pelo menos, das suas referências habituais ao invés de transformá-la em objeto de deleite. Uma antiga poesia não evoca igualmente nosso mundo atual, pois fora composta em tempos distantes e quando a vida cotidiana era bastante diferente, menos tecnologicamente desenvolvida e não havia passado pelo processo de desdivinização, palavra que indica toda indecisão sobre a presença dos deuses.

Também não podemos imaginar um templo grego deslocado do seu espaço, sem o contraste entre as colunas e o céu, sem o silêncio que é sua propriedade em disputa com o barulho do mar que se avizinha: só podemos compreendê-lo quando o observamos tal como ele é no ser-obra³⁵⁰, isto é, quando possibilita o vínculo entre mortais e divinos. Esse lugar no qual a obra faz morada é o “âmbito que se abre através dela própria.”³⁵¹ Se a obra é essencialmente abertura, por que quando ela é deslocada para um novo espaço este também não se transforma em um âmbito original de revelação? Conforme Heidegger, apenas em seu lugar de origem é que acontecem a *instalação* do mundo e a *elaboração* da Terra³⁵².

O conceito de mundo foi previamente desenvolvido com a analítica existencial e, no ensaio *A origem da obra de arte*, auxilia a compreendermos a obra na sua capacidade originária de estar em si. Como resultado, podemos entender quais são as condições e o lugar da própria obra. Enquanto isso, a Terra aparece como um contraconceito ao mundo. Ao trazer o assunto à discussão e sondar uma relação entre obra e terra, Heidegger utiliza como exemplo uma obra arquitetônica, pois à diferença de uma escultura ou da pintura, ela nunca pode ser deslocada do seu lugar de origem. Quando a obra é contemplada somente enquanto um objeto que serve para a fruição de vivências, também se perde o seu mundo, o qual constitui uma rede referencial de sentido e um extenso campo de possibilidades.

Terra se assemelha ao que os pré-socráticos denominaram de *physis*, a reunião de coisas naturais que crescem de forma ordenada em contraposição ao que é secundário, trazido pelos homens. Transformada em abrigo imediato que acolhe tudo o que desperta nessa totalidade, a terra seria muito mais do que uma soma de elementos físicos. E este é apenas um dos quatro sentidos do conceito, apontados por Benedito Nunes sob os nomes de “morada, residência humana, suporte, fundamento”³⁵³. Um olhar mais atento para a Terra pressupõe que a palavra indica um elemento encoberto e jamais evidente, naturalmente fechado e ao mesmo

³⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, p.103: “Aí permanecendo, repousa a obra arquitetônica sobre o fundamento rochoso. [...] a obra arquitetônica resiste à tempestade que se abate furiosamente sobre ela e mostra deste modo a própria tempestade em sua força.”

³⁵¹ *Ibid.*, p.101.

³⁵² Cf. *Ibid.*, p.115.

³⁵³ NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.102.

tempo inesgotável. No início do livro *Heidegger e as palavras da origem*, Marlène Zarader ilustra a *physis* com o significado de dimensão que fundamenta os entes³⁵⁴.

Sua identificação com a natureza tal como a biosfera que conhecemos hoje em dia foi construída a partir do modelo de reflexão inspirada nos pensadores gregos, pois muitas de suas grandes perguntas abordavam os entes situados diante deles e a totalidade de eventos: condensação, mudança, perecimento. Foi assim que surgiu o que chamamos de filosofia naturalista³⁵⁵. A transcrição latina da palavra *natura* passou a designar as coisas da natureza que apareciam, mas que eram incapazes de realizar a produtividade em si. No sentido moderno, a natureza está a serviço do homem quando ele retira os seus recursos e o significado genuíno de *physis* se perde no processo. Por seu turno, Heidegger resgata a *physis* como “o desabrochar, o emergir de dentro de si mesmo [...] o vigorar que emergindo permanece.”³⁵⁶

A relevância da concepção de Terra como *physis* é admitida através da leitura heideggeriana do fragmento 123 de Heráclito, onde o filósofo grego disse que: “A natureza ama esconder-se.”³⁵⁷ A *physis* se identifica mais com a terra do que com aquilo que já compreendemos como natureza, visto que seu acontecer inicial não é deixado para trás e, ao mesmo tempo, jamais se revela completamente; nenhum cálculo nem medidas sistemáticas conseguem explicar com precisão a sua essência. Fala-se aqui de uma postura que se distancia bastante daquela que comum às épocas moderna e contemporânea, pois esses períodos dão mais atenção à natureza como fonte de matéria-prima e disposta para especulação humana do que ao mistério que ela resguarda em si. É como se, com a obra artística que faz algo despertar e permanecer diante de nós, a natureza se mostrasse a partir de uma nova perspectiva, sem confundi-la com a materialidade física e formada.

Além disso, segundo Maria José Campos, a *physis* “é toda fonte de sentido, pois envolve a totalidade do real, o pensar, o fazer, o acreditar e o sentir de todos nós.”³⁵⁸ O sentido genuíno de *physis* permite uma nova leitura do significado da dimensão terrestre,

³⁵⁴ ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*, p.43.

³⁵⁵ O sentido principal do conceito e suas variações estão presentes nos textos pré-socráticos. Temos como exemplo o uso no fragmento de Xenófanes, no qual ele afirmou que “Tudo o que nasce e cresce (*phyontai*) é terra e água.”³⁵⁵ (Cf. BORNHEIM, Gerd (Org.). *Os filósofos pré-socráticos*, p.33) Ou no fragmento oitavo de Empédocles, onde se lê que só há “composição e dissociação (*phýeshtai*) dos elementos opostos”. (*Ibid.*, p.69) Para Gerd Bornheim, essa interpretação é equivocada se não atingirmos os significados de *phúein* (crescer) e *phúeshtai* (produzir), os quais fazem referência ao originário e não simplesmente à natureza diante de nós. Os pré-socráticos buscavam “o saber do ente na sua totalidade.” (*Ibid.*, p.11) E nessa totalidade o psíquico e os deuses também estavam incluídos, o que torna evidente que *physis* não significava exatamente natureza tal como a concebemos atualmente.

³⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, p.22.

³⁵⁷ BORNHEIM, Gerd (Org.). *Os filósofos pré-socráticos*, p.43.

³⁵⁸ CAMPOS, Maria José Rago. *Arte e verdade*. São Paulo: Loyola, 1992, p.89.

através da qual podemos enxergar a possibilidade de abrigar os acontecimentos do mundo, como Heidegger explica no seguinte comentário:

Este surgir e desabrochar em-se e no todo, os gregos denominaram, há muito tempo, a *physis*. [...] Do que a palavra Terra aqui significa deve-se afastar tanto a representação de uma massa de matéria aglomerada como também, segundo a astronomia, a ideia de planeta. A Terra é aquilo em que se reabriga o desabrochar de tudo que, na verdade, como tal, desabrocha. Nisso que desabrocha, a Terra vive como a que abriga.³⁵⁹

Com essa revisão conceitual, a Terra aparece como um elemento fundamental para a composição da arte porque ela é a reserva secreta de onde o artista institui um mundo sem precisar de maquinações, tecnologias e inspiração genial. A elaboração da Terra feita pela obra de arte não consegue privá-la da característica essencial de estar fechada em si. O movimento artístico evita qualquer intervenção manipuladora e, mesmo que a matéria seja manejada, ela jamais é destruída pelo artista. A partir do momento em que “a obra instala um mundo, elabora a Terra. [...] *A obra deixa a Terra ser uma Terra.*”³⁶⁰ A obra de arte é o fenômeno que mostra um equilíbrio do combate essencial entre mundo e Terra, provando que a arte supera dualidades.

A obra instala um mundo, ou seja, ela se relaciona com o ambiente circundante, seus acontecimentos e permanece conectada às decisões tomadas pelos seres humanos que a acolhem; a obra também elabora a Terra, quando retira dela seu material e, em vez de simplesmente lhe atribuir uma forma, procura ressaltar essa matéria e até mesmo elevá-la, para que ela seja o elemento que se sobressai em cada obra. Quando é visto através da tinta e das pinceladas tremeluzentes que incidem sobre a tela, o par de sapatos não remete apenas ao seu uso cotidiano. O que acontece é que ele ganha um novo aspecto e, ao se destacar entre outros objetos banais, é elevado à condição de revelar uma realidade que geralmente passa despercebida.

A instalação do mundo histórico e significativo entra em disputa com a elaboração da terra que fornece seu material. Quando esse encontro acontece, mundo e Terra fundam um rasgo onde desponta a obra de arte. O rasgo ou traço (*Riss*) é a situação limite na qual a tensão entre Terra e mundo lança a composição de uma figura na qual a verdade se fixa. Heidegger substitui o antigo par matéria-forma por essa relação, pois acredita que o combate criativo jamais pode cessar. Ele interpreta a matéria enformada como uma tarefa impositiva que se encerra quando o resultado vem à tona, ao passo que a delimitação dos contornos pelo rasgo é

³⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, p.105.

³⁶⁰ *Ibid.*, p.115.

um pôr-se-em-obra da verdade e funciona como uma ligação atuante entre Terra e mundo. E a intimidade entre esses elementos é o que proporciona a tensão criadora.

O combate entre Terra e mundo é decisivo para subverter o lugar do pensamento calculador. A partir disso, Heidegger modifica a concepção de que a terra se assemelha à natureza explorada pela técnica, pois deixá-la sofrer o domínio do cálculo e do progresso é o mesmo que eliminar sua tensão necessária com o mundo e esgotar seus recursos. Isso está exposto na seguinte argumentação: “Por que se silencia a terra junto a essa destruição? Porque não lhe é concedida a contenda com um mundo”.³⁶¹ Sempre que a Terra se transforma em campo de exploração, ela perde seu caráter de reserva secreta. A reserva é aquilo que permanece velado diante das mudanças trazidas pelos humanos e jamais se confunde com a reserva (*Bestand*) de recursos que serão explorados. Se na era da técnica todos os seus aspectos são revolvidos com a intenção de extrair vantagens para a vida humana, seria possível que a arte nos permitisse uma relação com a Terra direcionada para a *physis* e então, servisse de modelo para um pensamento meditativo?

Sim, pois a obra de arte permite que mundo e Terra continuem em disputa e jamais se eliminem em tentativas ilusórias de alcançar uma síntese. A obra elabora a Terra enquanto lhe retira sua matéria – mármore, palavra, som, tinta – e nela funda um mundo histórico dotado de sentido e realidade. Nesse caso, elaborar é uma atitude bastante diferente de ordenar ou explorar, na proporção em que significa trazer ao aberto o que normalmente apenas se deixa entrever. Essa novidade trazida por Heidegger sugere que a Terra é uma reserva que a técnica jamais poderá manipular. A crítica heideggeriana à estética contribui para um pensamento diferente, pois ela está sustentada na crítica à representação e a tentativa de desvelar a verdade toma o lugar de uma contemplação desinteressada. Para Heidegger, sempre que há arte, existe a luta pela verdade e, portanto, um interesse pelo ser que escapa da ordem de dominação dos entes e dos seres humanos.

A obra traz uma verdade porque, ao invés de refletir uma adequação entre a criação do artista inspirado e a realidade do mundo, está apoiada na criação resultante da luta entre o que está encoberto e aquilo que é acessível. Heidegger afirma que: “A arte é o pôr-se-em-obra da verdade. O que é a verdade ela mesma para que de tempos em tempos se aproprie inauguralmente como arte? O que é este pôr-se-em-obra?”³⁶² Para ele, a verdade pode ser descoberta fora do âmbito de pesquisas técnicas e científicas, embora tal modelo seja mais familiar às nossas posturas. A verdade sempre foi interpretada como correspondência, como

³⁶¹ Cf. *Id. Contribuições à filosofia*, p.273.

³⁶² *Id. A origem da obra de arte*, p.97.

uma correção entre realidade e discurso. Mas se a verdade da arte seguisse a lógica da *adequatio*, a obra revelaria um simulacro e destacar-se-ia como cópia de uma imagem ideal³⁶³.

Heidegger abandona a concepção de que a verdade pertence à proposição e transita para a ideia de que o *Dasein* é o lugar da verdade através da abertura³⁶⁴. Contudo, é após o período da analítica existencial que ele reconhece que a verdade pertence ao ser. O existente humano é em essência descobridor e, por isso, em vez de apenas dizer o que é verdadeiro, torna-se capaz de desvelar a verdade. A arte se torna um espaço privilegiado de abertura e põe em obra a verdade na medida em que preserva toda a autenticidade do ser. No vocabulário heideggeriano, autêntico significa “fiel à origem, mantendo a originariedade.”³⁶⁵ Verdadeiro é tudo aquilo onde o próprio ser e sua origem permanecem. A arte é a origem da obra de arte no sentido de salto fundador (*Ursprung*)³⁶⁶, uma vez que ela consiste em uma origem que está sempre em acontecimento e não se deixa para trás.

É justamente essa característica de resgate do que permanece velado que faz com que a verdade continue acessível e jamais seja extinta, embora ocultar a si mesma faça parte de sua essência. Logo, a noção heideggeriana de verdade tem o sentido da palavra grega *aletheia*. Heidegger prefere o uso do termo desvelamento (*Unverborgenheit*) porque esse conceito deixa subentendido que existe um jogo conflitante com aquilo que permanece encoberto e assim, a verdade é conquistada na luta que tenta retirar o ser do velamento sob o ente. O quadro de van Gogh revela a verdade, pois em vez de fazer uma cópia do par de sapatos, a obra permite aparecer essa disputa originária entre Terra e mundo. Tais fenômenos são, respectivamente, invocados entre os vestígios do caminho no campo e a necessidade que a camponesa tem de realizar seu trabalho diário.

O pensador alemão não está interessado em saber se o artista pintou uma figura com fidelidade ao utensílio, mas em entender como essa tensão permanece em obra. Em sua

³⁶³ Heidegger interpreta e critica as análises da arte feitas por Platão no décimo livro de *A República*. O filósofo grego acreditava que a arte era *mimesis*, ou seja, o fazer do artista se constituiria como imitação de um modelo pertencente à dimensão suprassensível e, portanto, uma obra sensível de um modelo ideal.

³⁶⁴ De fato, os enunciados podem ter caráter de verdadeiro ou falso. Porém, falar sobre algo e se referir a um evento ou objeto é apenas um comportamento humano sem qualquer primazia na fundamentação da verdade. A falha dessa concepção de verdade surge porque o enunciado não deve apontar para representações, senão para as coisas mesmas. Heidegger se posiciona contra as teses que marcam “a concepção tradicional da essência da verdade e a opinião sobre sua primeira definição: 1. O ‘lugar’ da verdade é a enunciação, o juízo (*das Urteil*). 2. A essência da verdade consiste na ‘concordância’ do juízo com o seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, atribuiu tanto a verdade ao juízo como a seu lugar originário e também deu curso a definição da verdade como ‘concordância’.” (Cf. *Id. Ser e Tempo*, p.595) Assim, ele passa a entender que a falsidade não é o oposto da verdade, uma vez que não há proposição a qual um ente deve se adequar necessariamente.

³⁶⁵ *Id. Contribuições à filosofia*, p.357.

³⁶⁶ Cf. *Id. A origem da obra de arte*, p.199.

filosofia, ele abandona todas as noções em torno do conceito de beleza, principalmente qualquer uma que a colocasse sob uma determinação romântica do gênio criador e desassociada da manifestação histórica do ser. Isso aparece, por exemplo, na teoria estética de David Hume, para quem “A beleza não é uma qualidade das próprias coisas; ela existe apenas no espírito que as contempla, e cada espírito percebe uma beleza diferente”³⁶⁷. Segundo Heidegger, belo é o que se destaca entre tudo aquilo que aparece na disputa, o que se mantém em acontecimento e, em outras palavras, é o ser que se mostra no ente.

Nos seus próprios termos, este é o significado de beleza: “O aparecer brilhante, disposto na obra, é o belo. *A beleza é um modo como a verdade vigora enquanto desvelamento.*”³⁶⁸ Isso quer dizer que a beleza não está no objeto ou na subjetividade, mas na própria verdade do ser. A verdade acontece na produção desveladora e é guiada pelo saber, isto é, na experiência pensante que pode dispensar cálculos e procedimentos impositivos. A essência da arte é sua abertura privilegiada ao ser, ultrapassando a postura calculadora e a ideia de que apenas a tecnologia, as ciências experimentais, fatores sociais e ações políticas, por exemplo, poderiam indicar o que as coisas mesmas são. Obras de arte são dotadas de uma importância decisiva de revelação, ainda que a realidade e os entes estejam em contínuo processo de mudanças e aperfeiçoamento.

Também é oposto à sua essência que obras se tornem instrumentos e objetos de consumo, enquanto a Terra se converteria em campo de exploração e seu uso frequente serviria para a resolução de problemas. Com essas avaliações, Heidegger mostrou que nosso acesso à verdade pode acontecer por um caminho que está além dos experimentos científicos e do pensamento calculador. Certamente, assim como a representação, o pensamento que calcula ainda conduz muitas de nossas ações e a crítica à estética moderna permite um novo entendimento da realidade. A arte nos proporciona reflexões significativas e o confronto com novas situações questionadoras. Experimentar este enigma que é a arte significa adentrar em um processo de pensamento muito mais próximo de uma meditação genuína do que podemos supor quando nos situamos perante as obras.

³⁶⁷ HUME, David. “Do padrão do gosto”, in: DUARTE, Rodrigo. *O belo autônomo: textos clássicos de estética*. Tradução de Luciano Trigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica/ Crisálida, 2012, p.95.

³⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, p.141.

6. OS CAMINHOS DO PENSAMENTO ATRAVÉS DA ARTE E DA POESIA

A partir da crítica à estética moderna, Heidegger entendeu que a arte é um pôr-se-em-obra da verdade e está livre de imposições técnicas e calculadoras. Trazemos para a discussão algumas questões que dialogam com outros temas abordados nesta tese com o objetivo de defender que a arte nos pode auxiliar para que tenhamos uma experiência de serenidade e, portanto, uma nova experiência de pensamento. A partir disso, quando a arte é dissociada de categorias subjacentes, tais como as de vivência e gênio criador, notamos que a dimensão sentimental que outra vez associamos a ela se direciona para a afetividade. Também é possível indicar, ainda que de forma breve, que a fenomenologia tem participação na relação mantida com a obra de arte. Heidegger chega à conclusão de que a arte é essencialmente *poiesis* e este conceito acolhe em si tanto um aspecto literário como a criação em sentido estrito.

É essencial explorarmos o significado próprio da *poiesis* antes de partirmos para a sua identificação com a forma de arte em sentido literário que chegou até nós sob o nome de poesia. Em outros termos, isso implica que a linguagem é fundadora e tem primazia diante de todas as formas de arte. Somente após uma avaliação desses conceitos – *poiesis*, linguagem e poesia – é que seguiremos para nosso propósito final. A ideia de que a poesia é uma forma de pensamento será o derradeiro objeto de estudo desta tese. Ao traçarmos um caminho que chega ao poetar pensante, pretendemos entender o pensamento como uma articulação entre serenidade, poesia e arte, atribuindo originalidade ao tema sobre a transformação do pensamento na filosofia heideggeriana.

6.1. A arte como experiência de pensamento

Quando modificamos a concepção de qual seja a origem da obra e confrontamos a essência da arte, podemos levantar algumas perguntas condicionadas por um olhar distante da estética. A arte está fundamentada na dimensão da afetividade ou da vivência? Qual a relação entre arte e técnica? Enfim, a questão mais importante é esta: a arte é uma experiência cujo acontecimento nos conduz ao pensamento meditativo e além de uma concepção calculadora? Neste tópico, tentamos encontrar as paragens que nos permitem identificar a arte como uma forma de pensamento livre de qualquer representação ou domínio. Para isso, avaliamos como nosso autor faz uma aproximação ontológica entre seres humanos e obras de uma maneira diferente daquela apresentada pela estética tradicional.

A relação entre a arte e o pensar meditativo passa despercebida em muitas reflexões sobre a filosofia heideggeriana e esse envolvimento depende da serenidade, a qual consiste em uma postura de desvelamento do ser. A partir do confronto com a estética e alguns dos seus conceitos fundamentais, buscamos entender como a atitude que permite que as coisas *sejam* auxilia a compreensão da experiência da arte e também a pensarmos de uma maneira diferenciada de toda técnica e da pressa cotidiana em produzir resultados. Ao comentar o tema, Hans Ulrich Gumbrecht diz que, com a arte, o homem é capaz de “ficar quieto por um momento”³⁶⁹ e ultrapassar a noção de que tudo à sua volta é objeto representado ou disposto a uma exploração imediata.

O desvelamento do ser acontece na proporção em que nos libertamos do pensamento calculador, do forte domínio da vontade e de imposições excessivas que nos fazem procurar respostas definitivas para tudo. Para entendermos como a arte contribui para o pensamento do ser, é essencial termos compreendido bem a importância de algumas questões já discutidas nesta pesquisa sobre a transformação do pensamento, a fim de alcançar o seu sentido fundamental e originário. Quando Heidegger procurou superar a metafísica, ele apresentou um novo processo para o conhecimento do que as coisas são. A partir da crítica ao esquema sujeito-objeto e da integração da existência ao mundo, ele demonstrou uma nova possibilidade de relação com os entes.

Com a aproximação entre hermenêutica e fenomenologia, o acesso às coisas mesmas tenta superar a pretensão de fazer qualquer descrição subjetiva dos entes. E enfim, com suas reflexões sobre a afetividade, que pretendiam mostrar que o existente humano é muito mais do que um sujeito pensante, a filosofia heideggeriana ganha um novo contorno e possibilita que novas formas de relação com os entes sejam incorporadas a outro pensar. Essa forma de pensar se aproximaria muito mais do pensamento em seu sentido originário do que de algo ainda não vislumbrado pelos primeiros pensadores. O pensamento do ser acaba se tornando algo que despertamos a partir da memória, ou seja, de um resgate afetivo daquilo que esquecemos com as tarefas da vida contemporânea e os experimentos científicos.

Apesar de ter criticado o conceito de vivência desenvolvido na estética moderna, Heidegger associa a experiência da arte com a afetividade humana. Quem cria a obra de arte é o artista e nós somos aqueles que apreciamos as obras. Porém, ele se posiciona contra a polarização através da qual a obra é um objeto representado pelo sujeito. O próprio conceito de estética é formado a partir da dimensão dos sentidos, pois a palavra *aisthesis* significa “o

³⁶⁹ GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Serenidade, presença e poesia*, p.34.

conhecimento do comportamento sensível, sensorial e afetivo, assim como disso por meio do qual ele é determinado.”³⁷⁰ Através dessa perspectiva, desde a modernidade, todo entendimento sobre a arte priorizava o sujeito e deixava a verdade da obra inquestionada. Investigar o estado sentimental do sujeito significa levar o ser ao esquecimento porque as perguntas da estética se direcionam aos homens e sua sensibilidade, à natureza e ao belo, mas não se referem à arte enquanto arte³⁷¹. Isso acontece desde quando, com o esforço de atribuir cientificidade aos sentidos, Baumgarten determinou que estética “é a ciência do conhecimento sensitivo.”³⁷²

Com esse desenvolvimento conceitual, como podemos introduzir uma conexão entre serenidade e arte? Em primeiro lugar, a partir do entendimento de que a estética se tornou um modelo insuficiente de avaliação, já que se direcionava aos aspectos da criação tendo o artista como origem da obra, enquanto a defesa heideggeriana incide sobre a afirmação de que a origem da obra de arte reside na própria arte. No caso da relação proposta, é preciso deixar a arte simplesmente ser, em vez de transformá-la em suporte provocador de vivências para a subjetividade ou em objeto de valor para o mercado. Em segundo lugar, é fundamental termos em mente que a *Gelassenheit* não é uma condição específica ou obrigatória para o acontecimento da arte nem para o reconhecimento da beleza³⁷³. Arte e serenidade são dois caminhos para alcançarmos o desvelamento do ser, pois quando deixamos de recorrer aos objetos técnicos e à necessidade de obedecer a todas as suas expectativas – ou seja, quando aprendemos a dizer *sim* e *não* a eles – é que surge alguma possibilidade de vislumbrarmos o ser.

E em terceiro lugar, fica evidente que a experiência da arte pode estar associada à serenidade na proporção em que ambas não significam passividade e ao mesmo tempo não interrompem o processo de pôr-se-em-obra da verdade. A arte também faz com que nos aproximemos de uma verdade que está encoberta, mas que pode ser conquistada a partir do conflito entre ocultamento e desocultamento. Do mesmo modo, a relação humana com a arte está associada à dimensão da afetividade e, portanto, jamais reside na apatia, uma vez que a

³⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. “Vontade de poder como arte”, in: *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.71.

³⁷¹ Ao determinar que a arte fosse julgada pelos juízos de gosto, isto é, insubordinados ao entendimento, a teoria estética de Immanuel Kant faz a contemplação da obra cair na relação sujeito-objeto, onde a percepção do que seja belo é imputada ao objeto pelo sujeito, de modo que se torne um sentimento universal e comunicável através de conceitos lógicos. (Cf. KANT, Immanuel. “Crítica da faculdade do juízo”, in: DUARTE, Rodrigo (Org.). *O belo autônomo: textos clássicos de estética*, pp.119-24)

³⁷² BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. “Estética”. In: DUARTE, Rodrigo (Org.). *O belo autônomo: textos clássicos de estética*, p.70.

³⁷³ Cf. GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Serenidade, presença e poesia*, p.176.

arte ainda é um fenômeno que nos desperta para algo que só é pressentido diante do que existe no mundo de maneira habitual. Assim, nosso autor indica:

O que nos aparece como natural é provavelmente apenas o habitual de um longo hábito que esqueceu o in-habitual do qual aquele se originou. Um dia, contudo, aquele in-habitual tomou de assalto, como um estranho, o homem e levou o pensar para a eclosão do admirar.³⁷⁴

Cada fenômeno e evento possui um sentido único que pode escapar da nossa atenção devido à sua aparente obviedade. Algumas posições que tomamos diante das coisas e com os utensílios são tão naturais, que jamais suspeitamos existir uma verdade encoberta e que escapa do nosso entendimento. Enquanto o ser permanece um mistério que não podemos resolver, os entes estão dispostos e ordenados, como se estivessem encaixados na vida cotidiana. As obras de arte também estão situadas ao nosso redor, mas elas apresentam uma nova revelação da verdade, do mundo e de nós mesmos. Quando despertam um novo olhar ao que é considerado inaparente, elas nos ajudam a romper com o habitual e com a disponibilidade dos entes. Logo, o espanto que nos leva a filosofar e a pensar no mistério do ser também é despertado pela arte? Heidegger entende que sim, já que a arte é capaz de nos auxiliar com questões relativas à própria existência, aos acontecimentos do mundo, aos nossos projetos e decisões tomadas diante dos objetos técnicos, apesar de não precisar oferecer respostas definitivas.

O comportamento calculador e as tarefas realizadas pela técnica permanecem diminutos diante da possibilidade de abertura ao mistério que é gerada pelo encontro com a arte. Se a *Gelassenheit* é uma calma compostura que evita o controle absoluto dos entes sem cair na passividade, ela é convertida em um componente importante para a relação humana com a arte. Ao deixar a obra simplesmente ser, revelam-se suas diferenças diante das meras coisas e dos utensílios. Então, a experiência da arte ganha outra perspectiva, pois conseguimos nos aproximar da obra despojada de qualquer necessidade de se conformar a um gosto. Podemos identificar arte e pensamento, visto que ela realiza sempre uma experiência de espanto e permite que façamos as questões fundamentais que só conseguimos fazer quando paramos para enxergar o mundo e as coisas à nossa volta. Sua importância está justamente na capacidade de escapar da razão calculadora e da objetificação provocada pela estética, além de nos despertar afetivamente para a revelação do ser.

As avaliações da estética moderna conferiam prioridade ao sujeito e suas sensações, postura que deixou inquestionada a obra enquanto lugar de acontecimento da

³⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, p.55.

verdade. No caso, as contribuições da fenomenologia são relevantes: através desse método, Heidegger parte do pressuposto de que se deve considerar, em primeiro plano, entrar em conexão com a obra sem a possibilidade de modificá-la³⁷⁵ e sem intermediações, tais como aquelas realizadas por objetos técnicos. Especialmente nos dias de hoje, visto que o contato com as obras também pode acontecer por intermédio da tecnologia – ainda que essa experiência seja vivida de forma diferente do encontro com a obra no seu lugar de origem. No fundo, as perguntas sobre a arte são mais do que análises estéticas porque são questões ontológicas, no que diz respeito à tentativa de entender o sentido das obras e conhecer a essência da arte.

Uma vez que a investigação sobre a arte é ontológica e a ontologia é propriamente fenomenologia, é natural que encontre suporte no método fenomenológico. A conexão com a arte sempre parte de uma observação por parte dos homens e, por isso, a intencionalidade, que é o ato de toda consciência se dirigir a algum conteúdo, também é indispensável nesse processo. É a partir do olhar dirigido à obra que o ser-no-mundo se interessa em descobrir algo, por qual razão determinada obra o afeta e qual mensagem ela quer passar. A obra de arte é um evento fenomenológico que se mostra para nós assim como também se mostram as meras coisas e os utensílios³⁷⁶. Mas a disputa entre velamento e desvelamento da verdade acontece na obra e isso permite entendermos uma nova concepção em torno da imagem que aparece.

Um dos maiores exemplos de contribuição da fenomenologia para as artes a partir da crítica à estética se encontra no pequeno texto *Über die Sixtina* (1955), no qual Heidegger interpreta uma obra renascentista do pintor italiano Rafael Sanzio³⁷⁷. A pintura a óleo chamada “Madona Sistina” traz ao centro Maria segurando o menino Jesus e, ao evocar um sentido religioso, corresponde às expectativas estéticas de seu tempo³⁷⁸. O conceito de imagem (*Bild*) é aplicado em uma perspectiva própria, pois escapa de qualquer representação

³⁷⁵ Cf. FIGAL, Günter. *Aesthetics as phenomenology: the appearance of things*. Tradução de Jerome Veith. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2015, p.61.

³⁷⁶ Tal processo, segundo Günter Figal, é bem diferente daquele efetivado pelas coisas vivas: “Coisas vivas são fenômenos no seu comportamento expressivo; seu mostrar a si mesmo não precisa ser trazido por um mostrar que vem de fora e também não requer nenhuma verificação externa.” (Cf. *Ibid.*, p.86) Tradução nossa.

³⁷⁷ Conforme Saramago, o texto “foi escrito por Heidegger como posfácio à monografia de sua aluna Marielen Putscher, historiadora da arte, que tinha como tema a famosa pintura de Rafael”. (Cf. SAMARAGO, Lúcia. *A topologia do ser. Lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*, p.211)

³⁷⁸ Cf. ŽIŽIĆ, Ivica. “‘Stepping into the world’: Martin Heidegger’s remarks on the ‘Sistine Madonna’”, in: *The Heythrop journal*, LVII, pp. 807–19, 2016, p.807: “Comissionada em 1512 pelo papa Julius II para a Igreja beneditina de São Sisto, em Piacenza, a pintura foi adquirida em 1754 por Augustus III da Polônia e primeiro acabou em sua coleção privada, e depois na Galeria de Dresden. [...] encontrou um abrigo temporário no Museu Pushkin. Após dez anos lá, como um gesto de benevolência dos soviéticos, foi levada de volta para Dresden em 1955, onde hoje se encontra para exibição pública na *Old Masters Gallery*”. Tradução nossa.

feita pelo sujeito e da tentativa de converter o mundo em objeto disponível para a subjetividade. Conforme o filósofo:

A palavra ‘imagem’ deve aqui significar somente: semblante no sentido de olhar-lançado-de-frente como chegada. Assim entendida, a imagem se situa antes da distinção entre ‘pintura de janela’ e ‘quadro’. A diferença no caso único da Sistina não é meramente categorial, mas histórica. ‘Pintura de janela’ e ‘quadro’ são, cada um à sua maneira, imagens. Que a Sistina se transformou em pintura de janela e peça de museu; nisto se oculta o processo histórico próprio da arte ocidental desde o Renascimento. Mas talvez a Sistina não tenha sido inicialmente uma ‘pintura de janela’. Ela foi transformada, e isso quer dizer ela permanece, em uma espécie única de imagem.³⁷⁹

É como se a imagem artística fosse uma manifestação irreduzível à análise tradicional da estética e jamais se convertesse em mero objeto para então constituir “o repentino do aparecer.”³⁸⁰ Heidegger deixa em segundo plano os quadros, afrescos e grandes painéis³⁸¹ para se concentrar no elemento que serve como espaço originário de abertura e aproxima os homens da arte sem intermediações externas. Ele adota a fenomenologia para descrever a imagem e os enigmas que cercam essa obra, ao mesmo tempo em que interroga sobre o seu mundo original e a relação recíproca com o lugar de origem da obra³⁸². A pintura de Rafael percorreu muitos lugares e, ao ter sido retirada de seu lugar de origem, sua capacidade de instalar a Terra e elaborar um mundo foi modificada. Essencialmente, a obra pertenceria à igreja de Piacenza e era aí onde deveria estar até hoje, para que não fosse descontextualizada da sua cultura de origem.

Com seu deslocamento, a obra ainda preserva sua importância e exerce fascínio, mas a relação *poiética* com o mundo sagrado é modificada. O que acontece com a obra de arte que consiste na imagem, quando esta é transportada para o museu? Ela se torna estranha a si mesma, apesar de se destacar entre os demais entes devido a sua capacidade de romper fronteiras e conduzir seus espectadores a uma nova revelação da verdade, ao mesmo tempo em que entra em contato com as disposições afetivas e a estrutura da compreensão. Quando o

³⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. “Über die Sixtina”, in: *Aus der Erfahrung des Denkens*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1983, p.119. Tradução nossa.

³⁸⁰ *Ibid.*, p.120. Tradução nossa.

³⁸¹ A diferença entre esses estilos de obras são assim destacadas: “[...] janelas e telas são dois jeitos diferentes pelos quais a imagem é retratada. No primeiro sentido, a imagem é um ato que ocasiona e possibilita a pintura; no segundo, é um objeto de consideração estética.” (Cf. ŽIŽIĆ, Ivo. “‘Stepping into the world’: Martin Heidegger’s remarks on the ‘Sistine Madonna’”, p.810) Tradução nossa.

³⁸² Embora a intenção neste momento seja destacar o aspecto fenomenológico no ente artístico, é importante mencionar que um dos aspectos essenciais da arte se dá na relação entre obra e lugar, como defende Lígia Saramago: “seria igualmente afetada a natureza do próprio lugar por ela determinado, que teria dissolvida sua qualidade original, enquanto *lugar daquela obra*. [...] Pois a ‘situação’ de uma obra, no sentido propriamente topológico do termo, faz parte dela mesma: seu lugar pertence a ela, e ela ao lugar.” (Cf. SAMARAGO, Lígia. *A topologia do ser. Lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*, p.213)

filósofo diz que estamos diante de uma imagem que apresenta um semblante ou rosto (*Antlitz*) que advém, ele já indica o acontecimento de irmos a um encontro através da intencionalidade: estamos diante da manifestação direta do seu conteúdo.

A obra de arte possibilita esse encontro porque ela é a abertura de um evento que não testemunhamos no mundo pragmático. Na obra “Madona Sistina”, o evento em questão é a transubstanciação de Deus e tem como pressuposto a delicada relação que o ser humano desenvolve com o sagrado³⁸³. Portanto, a obra precisa estar situada em um lugar determinado para esse evento particular acontecer e Heidegger sugere que a igreja é um lugar mais apropriado do que o museu. A arte não é imitação ou representação da ideia no sensível; ela é um pôr-se-em-obra da verdade, uma abertura para o ser e, por isso, quem aprecia a obra aprecia necessariamente a verdade do evento, pois “a imagem forma o lugar do desvelamento do oculto (da *aletheia*), desvelamento com o qual a imagem tem sua essência. [...] A verdade da imagem é sua beleza.”³⁸⁴

Através da fenomenologia, podemos descobrir que, diante da presença habitual dos entes, existe a possibilidade de entrevermos a verdade e descobrirmos uma concepção de beleza. No cimo de todas as novas análises sobre a arte, Heidegger acredita que, ao trazer consigo elementos históricos e ontológicos, a arte oferece respostas que nenhuma técnica pode apresentar. Por essa razão, é possível buscar na serenidade um suporte para a questão da arte, apesar deste se tratar de um conceito tardio em relação ao projeto onde se revela o pôr-se-em-obra da verdade e de não reunir em si questões sobre o tema. Essa leitura é possível porque a aproximação entre a existência e a obra de arte é sustentada no *deixar* a obra *ser*, diferenciando-a de um objeto útil ou manipulável. Um dos exemplos dessa postura aparece na interpretação que Heidegger faz da estética kantiana, onde ele afirma que “para acharmos algo belo precisamos deixar aquilo mesmo que vem ao nosso encontro vir até diante de nós puramente como ele mesmo”³⁸⁵.

Essa relação é importante para nossa análise da transformação do conceito de pensamento, pois mais uma vez há uma expressão desse modo de pensar que foge dos ideais representativos da tradição. Deixar a obra de arte aparecer como ela é significa permitir a manifestação histórica do ser e sua verdade. Outro meio que faz a experiência da arte ficar limitada a um sujeito é quando permanece concentrada no artista. A arte possui uma verdade independente da vontade humana, apesar de se manter voluntariamente observada por seus

³⁸³ HEIDEGGER, Martin. “Über die Sixtina”, in: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p.121.

³⁸⁴ *Ibid.*, p.121. Tradução nossa.

³⁸⁵ *Id.* “Vontade de poder como arte”, in: *Nietzsche I*, p.100.

espectadores e de toda obra ter sido a criação de um artista que captou um momento digno de ser registrado. Em *Vontade de poder como arte* (1936-37), Heidegger argumenta que Nietzsche deixou de questionar a obra e a arte quando concentrou muitos de seus estudos no artista. Tal centralidade sustentou a ideia de que a arte pertence ao domínio da vontade de poder³⁸⁶, posição que teria levado Nietzsche a manter um vínculo com as teorias da subjetividade. A partir do momento em que a arte se torna a maior configuração da vontade humana, a obra depende mais do artista e do sujeito dissociado do mundo do que da própria arte.

Uma vez que utiliza os entes que apresentam alguma vantagem para a realização dos seus planos e vive em uma relação familiar com o mundo, o homem pode encontrar na obra de arte a capacidade de surpreender e abalar toda segurança depositada nos elementos que compõem a vida prática³⁸⁷. Em um mundo cada vez mais especializado, ele acaba se acomodando à facilidade com que pode realizar seus projetos. Com isso, vem também a pressa em acompanhar seu desenvolvimento e o conseqüente distanciamento dos detalhes cotidianos. Sempre que fechamos os olhos para coisas e momentos que poderiam receber mais atenção, a arte nos surpreende com sua habilidade de nos confrontar com o que parecia óbvio. Então, ela destaca o que é considerado banal para nos colocar em contato com uma verdade que dificilmente conseguiríamos encarar, pois nos baseamos na crença de que tudo já está disposto e ao nosso alcance.

É o caso do par de sapatos da camponesa, que antes eram apenas utensílios de trabalho e, na pintura, são revelados como dignos de atenção para algo que não havia sido colocado sob suspeita. O mesmo pode acontecer, por exemplo, a partir da contemplação de outro famoso quadro de van Gogh, o qual ilustra uma noite de céu estrelado. Visto que na passagem cotidiana dos dias para as noites já sabemos que a lua e as estrelas surgirão no céu, tal evento deixa de provocar um espanto e se transforma em algo insuspeito, porém, isso se modifica e ganha um novo aspecto de admiração em situações extremas. A arte é um desses fenômenos onde podemos observar o que passa despercebido por nós e que precisa de um

³⁸⁶ Para Heidegger, esta é a primeira proposição essencial sobre a arte: “A arte é a figura mais transparente e conhecida da vontade de poder.” (Cf. *Ibid.*, p.65)

³⁸⁷ Cf. RUGGERI, Sabrina. “O choque do insuspeitado: Heidegger e a verdade da obra de arte”, in: *Peri*, v.07, n.02, pp. 120-135, 2015, p.130: “para Heidegger, mesmo onde nos acreditamos em casa, no mais familiar dos ambientes que um ser humano pode vir a conhecer, mesmo aí o ente pode estar se recusando para nós. [...] aquilo que nos parece digno de confiança porque propriamente representado e dominado, o ente do qual não se suspeita porque familiar – o insuspeito, contudo, torna-se aqui ‘insuspeitado’ [*un-geheuer*], onde o pensamento faltou diante do mistério de toda coisa, da estranheza do ordinário. [...] Trata-se de uma verdade que pouco tem a ver com nossa vontade ou representação, e que parece poder avistar o insuspeitado acenando de muito mais longe.”

olhar mais atencioso. Essa experiência está fundamentada na serenidade, pois se quer livre de toda dominação.

A serenidade aparece como uma nova iluminação para a compreensão da relação humana com a arte porque deixar a obra de arte ser permite um encontro que nos desperta para o desvelamento de toda verdade que não é pressentida com o pensamento calculador, através do qual o sujeito procura oportunidades para explorar a natureza e ampliar suas descobertas. Arte e serenidade são experiências de pensamento diferentes daquelas que foram construídas pelos critérios de representação, dominação e adequação. Apoiado nessa perspectiva, Günter Figal ressalta que o ato de contemplar é indispensável nas experiências cotidianas; e até mesmo quando devemos agir para obter resultados imediatos, “há intuições que não podem ser conquistadas através do agir, mas em vez disso, somente parando e refletindo, o que só pode conduzir a resultados se elas não forem subordinadas a um propósito.”³⁸⁸

Quando saímos da esfera da finalidade, somos capazes de alcançar o pensamento meditativo. O encontro com a arte e o afastamento de tarefas práticas nos conduz de fato a momentos de serenidade, o que não significa estarmos subordinados ao desinteresse. O conceito de desinteresse na arte é próprio da estética tradicional, tal como fora apresentado por Kant. Para este filósofo, o juízo de gosto está isento de interesse e deixa a obra vir ao nosso encontro tal como a representamos³⁸⁹. Como resultado, a contemplação desinteressada é uma fruição individual e a obra deve cumprir a universalidade da beleza que a capacidade de sentir – comum a todos os seres humanos – é capaz de alcançar. O exemplo de Günter Figal ilustra uma postura da qual Heidegger se aproxima enquanto nosso autor requer que tomemos algo para nós através de experiências propriamente humanas.

Apesar de serenidade não consistir exatamente em algum sentimento ou tonalidade de humor, a experiência hermenêutico-afetiva é essencial na medida em que nos sintoniza com a obra de arte. O estudo heideggeriano da arte está diretamente associado à noção de afetividade e ao afeto fundamental (*Grundstimmung*), embora os conceitos não sejam abordados em *A origem da obra de arte*. Conforme apresentamos no primeiro capítulo, a afetividade faz parte do modo de ser abertura da existência e está aliada à própria estrutura da compreensão. Por isso, ela é uma dimensão que sobrevém no contato humano com tudo o que pertence ao seu entorno.

³⁸⁸ FIGAL, Günter. *Aesthetics as phenomenology: the appearance of things*, p.7. Tradução nossa.

³⁸⁹ Cf. KANT, Immanuel. “Crítica da faculdade do juízo”, in: DUARTE, Rodrigo (Org.). *O belo autônomo. Textos clássicos de estética*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica/Crisálida, 2012, pp.119-121.

A relação com a obra acontece por uma via diferente da apreciação sentimental construída na estética e também não se define como relação de mera contemplação. No comentário de Chiara Pasqualin, isso ocorre porque “o *Dasein* se abre preliminarmente ao ser e aos entes por meio da sua afetividade”³⁹⁰, confirmando que toda aproximação com a arte espera mais do que perceber as características físicas e salientes da obra em questão. Essa experiência viabiliza um encontro com a verdade do ser e o entendimento de que tal encontro foge inteiramente de qualquer indiferença e desinteresse pelo ser. Pergunta-se então: o que marca a diferença entre a ressonância da afetividade daquela vivência sedimentada no subjetivismo moderno?

No caso específico da afetividade, não há qualquer separação entre nossa situação no mundo e os humores suscitados pelos entes, os outros e o ambiente circundante. Aliás, pertencer ao mundo já é uma pré-condição para qualquer tonalidade afetiva. Enquanto a razão foi por tanto tempo considerada mais eficiente e distinta em relação a uma suposta fraqueza dos sentimentos, para Heidegger, a afetividade e os humores são constituições fundamentais do ser-aí. Além de permitir um espanto através do qual fazemos perguntas e suspeitamos até mesmo da obviedade das coisas, toda experiência afetiva dá sentido aos nossos projetos e escolhas na medida em que qualquer estado existencial do *Dasein* é permeado por humores. A arte também requer uma base nas tonalidades afetivas e no próprio pensamento, pois tais fenômenos são inseparáveis.

De acordo com Pasqualin, a relação afetiva com a obra de arte está associada ao abrigo. Tal conceito indica a nova “guarda” do ser, onde essa guarda escapa de determinações técnico-científicas e calculadoras³⁹¹. O abrigo protege o ser de se ocultar do olhar humano e oferece uma abertura a partir da qual podemos encarar seu mistério. Na mesma linha interpretativa, a autora recorda que a arte possui outro aspecto essencial ao qual a estética moderna foi indolente. A arte chega até nós porque possui um estar-lançado e nós estamos receptivos porque nunca vivemos na ausência de tonalidades – há sempre algum afeto em nós e sempre estamos permeados por algum estado de ânimo, mesmo que seja a indiferença ou falta de perspectiva.

Quando artista e aquele que contempla a obra entram em sintonia em uma tonalidade fundamental e semelhante, essa vivência dá lugar a uma experiência por meio da qual se atinge um tom em comum, uma afinação de humores e sensações. Daí provém a

³⁹⁰ PASQUALIN, Chiara. “Arte, afeto fundamental e transcendência teológica em Heidegger”, in: *Discurso*, v.46, n.2, pp. 251-286, 2016. p.259.

³⁹¹ Cf. *Ibid.*, p.255.

seguinte interpretação defendida pela autora: “Sendo enraizada na tonalidade emotiva fundamental, a obra de arte tem, aliás, o poder de despertar no público, nos indivíduos, ou em certa comunidade histórica, o mesmo estado afetivo.”³⁹² Com isso, podemos especular qual teria sido o propósito do templo grego, o qual não foi construído para agradar aos sentidos tampouco para copiar algum ente exterior. O templo foi supostamente erguido para demarcar um local estável de manifestação dos deuses e se tornou um recinto sagrado onde os homens reuniam à sua volta um mundo histórico marcado por nascimento, morte, situações, bênçãos e decisões tomadas em comum.

Heidegger criticou a vivência (*Erlebnis*) ou síntese da percepção sensível da obra, mas ainda podemos associar arte, afetividade e as tonalidades de humor. “A vivência”, diz Heidegger, “é a fonte paradigmática não só do prazer artístico, mas também da criação artística.”³⁹³ No contexto da tradição filosófica, as vivências são subjetivas e internas: toda vivência surge de um contato imediato que provoca efeitos sobre quem viveu tal experiência. O conceito se tornou comum para a estética na medida em que fazia oposição ao racionalismo e a qualquer forma de vida mecânica³⁹⁴. Todavia, quando a arte se torna o acontecimento fundador de vivências, ela própria se afasta do desvelamento do ser. A arte morre com a vivência no momento em que ela surge como um meio de dissimular o vazio da existência e se transforma em objeto de distração quando a técnica provoca fascínio nos homens.

Com isso, todas as experiências – e aí a arte está incluída devido a sua presença ininterrupta – servem para apaziguar os sentidos, marcando uma época na qual tudo é regulado pela maquinação e pelo pensamento calculador. Por outro lado, o filósofo reconhece que pela experiência afetiva nós podemos ter acesso à verdade da obra, pois ao superarmos o modelo de verdade baseado na adequação entre sentença e objeto, não estamos mais restritos a um comportamento lógico, construído sobre o entendimento de que a verdade só é alcançada por meios rigorosos e unicamente estruturada na racionalidade. Um dos esforços de Heidegger em seu ensaio é mostrar que a arte também comporta uma verdade a partir do momento em que a obra admite um novo encontro com os entes e o mundo.

Assim ele descreve seu contato com a obra de van Gogh: “Na proximidade da obra estivemos repentinamente em outro lugar diferente do que habitualmente costumamos estar.”³⁹⁵ Esse lugar diferente significa que passamos da obviedade dos entes e das nossas

³⁹² *Ibid.* p.268.

³⁹³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, pp.201, 203.

³⁹⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*, p.108: “A cunhagem da palavra ‘vivência’ lembra, claramente, a crítica ao racionalismo do *Aufklärung*”.

³⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, p.85.

ocupações para um encontro com o indizível. Mesmo após Heidegger ter questionado a validade de uma relação sensível com a obra de acordo com os pressupostos da modernidade, podemos entender que todos somos capazes de nos envolvermos afetivamente com uma obra. Porém, dado que a arte possui um estar-lançado, sua experiência não é uma imposição deste ou daquele indivíduo, tampouco um fenômeno cujos efeitos se sentem apenas na interioridade do sujeito.

É essencial evitarmos a imposição de uma vivência gerada pela obra, cuja finalidade consistiria em reproduzir uma beleza agradável e conceder prazer aos olhos dos seus espectadores. Sobre a noção de que a arte desperta sensações, cabe destacar aqui uma avaliação feita por Luigi Pareyson em seu livro *Os problemas da estética*. Nesse texto, ao explicar alguns conceitos da tradição estética, o autor defende que existem vertentes que indicam um caráter sensível para a arte, enquanto outras vertentes estão em concordância com um aspecto mais racional. A partir de um exame dos sentimentos – aqueles despertados em quem contempla e os vividos por quem faz a obra –, Pareyson mostra que, por muito tempo, a arte permaneceu ligada à esfera sensível do sujeito. E isso acontece mesmo quando há uma atenção direcionada a aspectos morais, práticos e políticos da vida. No entanto, despertar vivências não deveria consistir na finalidade específica da arte, uma vez que a existência da própria arte é muito mais digna de se tornar um fim³⁹⁶.

Geralmente com a função de agradar aos sentidos, toda beleza despertada pela obra nos faz pensar que existe uma verdade prestes a eclodir. A significação de beleza era diferente para os pensadores gregos, o que coincidiu com o fato de que, dispensando intermediações na experiência com a arte e as obras, eles não precisaram de uma estética. Na modernidade, a arte passou a significar uma expressão humana e entrou no horizonte da estética, onde todas as definições em torno dos conceitos de belo e de beleza remetiam, de alguma forma, ao par sujeito-objeto. Conforme a explicação de Heidegger em *Introdução à metafísica*, a concepção de beleza se modificou bastante desde o pensamento grego até o período no qual se situa sua produção filosófica. Antes, belo era aquilo que possuía uma ordem e estabelecia disciplina³⁹⁷, para depois consistir no que entendemos por objeto de contemplação:

O Ser de todo e qualquer ente é o que mais brilha, mais aparece e aparenta (*das Scheinendste*), isto é, o mais belo, o mais constante em si mesmo. O que os gregos

³⁹⁶ Cf. PAREYSON, Luigi. *Os problemas da estética*. Tradução de Maria Elena Nery Garcez. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes. 1997, pp.83-9.

³⁹⁷ Como exemplo, temos a seguinte afirmação de Aristóteles: “O belo consiste numa certa grandeza e ordem”. (Cf. ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011, p.52, 1450b36-7)

entendam por ‘beleza’ é domesticação, disciplina (*Bändigung*). A (re)união do que mais tende a contrapor-se é o πόλεμος, a luta, no sentido, exposto acima, de dissensão, de disputa. Para nós, hodiernos, o mais belo é, pelo contrário, o que faz relaxar, descansar e que, por isso, está destinado à fruição.³⁹⁸

Interessado em se aproximar da obra originada pela própria arte, Heidegger parte de uma destruição do modelo estético que valorizava a criação do sujeito e sua recepção, modelo do qual sua época foi herdeira. O apoio no pensamento antigo surge com a percepção de que o ser aparece e se destaca no ente a partir do combate essencial entre mundo e Terra. Com essa noção de aparecer, surge a percepção de que a arte é uma técnica: seu significado é produzir e poder-fazer sem qualquer intenção de dominar os entes, pois realiza uma abertura cuidadosa para o Ser através das obras de arte³⁹⁹. Então, qual seria a relação entre obra e desvelamento? A obra é um caminho para a revelação do ser e sua possível compreensão “porque consegue efetu-ar (*er-wirken*) o Ser num ente. Efetu-ar significa aqui trazer para a obra.”⁴⁰⁰

Em outros termos, a obra é privilegiada porque é capaz de realizar uma abertura ao Ser, mas escapa das tentativas humanas de dominar e manipular os objetos. O que muitas vezes passa despercebido é que também a enxergamos como algo além das experiências comuns com as quais nos identificamos. Existe ainda a possibilidade de toda obra de arte nos retirar do mundo cotidiano, no qual se sobressaem o esquecimento do ser e a obviedade das coisas, para então nos conduzir em direção ao plano ontológico de revelação do ser. A técnica é originalmente um desvelamento sem qualquer provocação, sem tentativas de expansão dos recursos naturais e daqueles criados pelos homens, de certa maneira se aproximando do conceito de causalidade⁴⁰¹.

Para Heidegger, a *téchne* nomeia o saber que faz o ente aparecer em sua essência, que realiza um trazer para diante e promove alguma criação semelhante a uma descoberta originária. A importância da *téchne* se revela em vários textos, tais como *A origem da obra de arte* e *Vontade de poder como arte*. Com essas investigações, o filósofo mostra que, embora tanto as obras de arte como os utensílios sejam resultados de uma produção (*Hervorbringen*), há uma distinção que está além da intenção de agradar aos sentidos por parte dos artistas (pintores, escultores e poetas, por exemplo). Obra e artista estão em referência mútua através

³⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, p.146.

³⁹⁹ Cf. *Id.* “Vontade de poder como arte”, in: *Nietzsche I*, p.149.

⁴⁰⁰ *Id.* *Introdução à metafísica*, p.176.

⁴⁰¹ Heidegger defende que causalidade não é uma mera proveniência, porém, deve ser interpretada como projeção (*Vorsprung*). Segundo sua interpretação, o conceito grego de causa explicava o surgimento do mundo e dos entes, mas não pensava o salto primordial que faz o ser permanecer em acontecimento. (Cf. *Id.* “A questão da técnica”, in: *Ensaio e conferências*, pp.14-6)

da própria arte⁴⁰², enquanto o artesão se desprende do resultado da sua produção. A retomada dos conceitos gregos marca o aprofundamento em um modo de pensar que prescindia de qualquer domínio que o sujeito exerce sobre os entes.

Desse modo, resgatar a *téchne* significa pensar a técnica sem um caráter planificador. Técnica é revelação e saber, uma capacidade de realização onde o pensar é exercitado mais do que o uso de instrumentos, tecnologias e maquinações. A arte é técnica porque confere ao artista a possibilidade de criar uma obra; e assim, a própria obra (*Werk*) já realizada⁴⁰³ permite que o Ser apareça nos entes. Usamos a palavra arte porque sua origem está em *ars*, que é a tradução latina de *téchne*. O conceito *ars* tinha um significado bastante amplo e incluía os artesãos que também são produtores de obra. É a arte que expõe o Ser e coloca sua verdade em obra, sem compromisso com alguma cientificidade para atingir uma dimensão da existência que a razão instrumental é incapaz de explicar.

Nem mesmo há uma preocupação com o resultado final da obra, pois ela se dilui no mundo histórico e na humanidade. Essa percepção está presente no comentário de Lígia Saramago, quando ela afirma que: “A *vida* de uma obra só pode manter-se no contexto das *relações* que ela estabelece com seu entorno, e que toma, então, as feições de um mundo.”⁴⁰⁴ Somente com a superação da técnica moderna e um passo para trás é que entendemos que a *téchne* é um ato que retira o Ser do desvelamento. Nas palavras de Heidegger, esse é o sentido dado pelos gregos à técnica “porque é a arte que, do modo mais imediato, cristaliza o Ser [em que algo está presente (na obra)], isto é, o aparecer que se apresenta em si mesmo (*das in sich Erscheinen*).”⁴⁰⁵

Enquanto criação *técnica* no sentido lapidado pelos gregos, a arte se assemelha ao pensamento meditativo: longe das imposições do cálculo, de representações instituídas e de controle excessivo, revela uma verdade e a descoberta do nosso ser histórico. A partir desse reconhecimento, Heidegger deduz que a arte é um saber:

Uma vez que é a arte que cristaliza e a faz aparecer, num sentido distinto, o Ser como ente na obra, é por isso mesmo que ela pode ser tida, com toda a validade, como o ser-capaz-de-realizar em absoluto, como τέχνη. O pôr-em-obra é um efetu-ar que abre o Ser, manifestando-o *no* ente. Esta forma superior e efetiva de abrir e manter em aberto (*-s erwikende Eröffnen*) é precisamente o saber. A paixão do saber é o questionamento. A arte é saber e por isso τέχνη. Não é pois pelo facto de para

⁴⁰² *Id. A origem da obra de arte*, p.37.

⁴⁰³ Na língua alemã: *Werk* significa obra e o ser-criado vem de *gewirkte*, participio do verbo *wirken*.

⁴⁰⁴ SARAMAGO, Lígia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*, p.187.

⁴⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, p.176.

sua realização serem necessárias habilidades ‘técnicas’, ferramentas e materiais, que arte é τέχνη.⁴⁰⁶

Essa passagem mostra que a arte é o triunfo da *téchne* enquanto saber sobre a técnica moderna, da racionalidade criadora sobre a imposição calculadora. Se o pensamento meditativo é conduzido pela serenidade livre da imposição da vontade dominadora e de toda representação, ele está em concordância com as paragens atravessadas pela arte. Em outras palavras, um pensamento originário também é alcançado pela experiência artística que desvela a verdade do ser sem intermediações. Mas só descobrimos essa abertura para a verdade ao nos desfazermos da opinião de que todas as respostas estão em manifestações técnicas e descobertas tecnológicas. Diante disso, o fazer da obra de arte se assemelha à serenidade, atitude que expressa o sentido do pensar meditativo: jamais espera conquistar metas, mas também não se mantém na passividade; ensina-nos a dizer sim e não aos objetos técnicos; oferece a capacidade de pensarmos por conta própria.

A arte constitui um horizonte privilegiado de sentido para a vida cotidiana e até mesmo para a filosofia⁴⁰⁷, pois amplia nossa compreensão para além da circunvizinhança à qual já estamos habituados. A disposição afetiva fundamental arremata uma experiência mais adequada com as obras, já que agradar aos sentidos deixou de ser a possibilidade radical da arte. Como mostramos no primeiro capítulo, Heidegger ressalta a ideia de que a afetividade está sempre em sintonia com a estrutura da compreensão e que *sentir* não é uma condição superficial. Ao transformar sensações, a arte modifica nossa forma de pensar e nos auxilia a construirmos nossos modos de ser em um mundo cada vez mais instrumental e digital. Essas teses são fundacionais para o entendimento de que a arte é uma forma de pensamento meditativo e originário.

Através da superação do método representativo, Heidegger destaca que é preciso que o desvelamento do ser aconteça fora de todo domínio da vontade humana, inclusive daquela imposição de que a arte deve conferir a nós uma fuga da realidade e agradar nossos sentidos pela exposição de uma beleza. Diante da concepção de beleza como revelação da verdade, é possível acreditar que Heidegger tomaria para si a seguinte observação escrita por van Gogh em seu diário: “Como a arte é grande quando ela é simplesmente verdadeira.”⁴⁰⁸ A

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p.177.

⁴⁰⁷ Cf. FIGAL, Günter. *Aesthetics as phenomenology: the appearance of things*, p.14: “Porque a arte convida alguém a observar, dá à filosofia a oportunidade de refletir sobre seu próprio caráter observador, sua essência teórica, e de atualizar essa essência sem restrições.” Tradução nossa.

⁴⁰⁸ VAN GOGH, Vincent. *Cartas a Théo*, p.176.

arte elabora um mundo e abre espaço para a revelação do ser, impedindo que a existência procure desvelar este ser à força através da instrumentalidade técnica.

O evento do ser é *Ereignis*, um acontecimento apropriador que se dá aos homens e, ao mesmo tempo, só se pode captar pela receptividade do ente humano, assim como precisa de um espaço articulado historicamente. Desprendida do cálculo, a arte surge como um evento pensante e instaurador da verdade porque ela “pertence ao *acontecer-poético-apropriante*, a partir do qual se determina o ‘sentido do ser’.”⁴⁰⁹ O significado de poético remete ao conceito grego de *poiesis* como atividade fundadora e desagua no conceito de poesia. Esses termos constituirão o propósito das investigações finais desta tese, pois a nossa intenção é mostrar que uma transformação do conceito de pensamento no cerne da filosofia heideggeriana encontra seu ponto elevado na poesia, ao lado da serenidade e da arte.

6.2. A poesia no limiar da linguagem e da *poiesis*

No capítulo anterior, mostramos como Heidegger relacionou pensamento e memória; destarte, podemos concluir que poesia é rememoração, “a corrente que por vezes flui de volta em direção à fonte”⁴¹⁰, um fluxo que segue na contramão da lógica. A poesia enquanto forma de arte é o que nos aproxima da origem, aquilo que é o princípio não mediatizado e está em disputa constante com o que existe de habitual em nossa realidade. E tal princípio está atravessado pela possibilidade de *vir a ser* algo que ainda não foi presentificado. O sentido genuíno de poesia está de acordo com a noção grega de *poiesis*, o que muitas vezes é deixado de lado por dois motivos. O primeiro consiste no fato de que a poesia é geralmente confundida com um ramo da literatura e, em consequência, ou (1) ela é esquecida pelos leitores que não veem sentido nas suas palavras ou (2) é avaliada em uma perspectiva estritamente semântica.

O segundo motivo tem relação direta com a *poiesis*, já que seu significado é criação e isso remete ao âmbito das atividades provocadas pela técnica calculadora. A *poiesis* aparece nas páginas finais de *A origem da obra de arte* como esta definição para a arte:

A arte é, como o pôr-em-obra da verdade, *poiesis*. Não somente o criar da obra é *poietizante*, mas também, do mesmo modo, o desvelar da obra é *poietizante*, apenas a seu próprio modo; pois uma obra somente é como uma obra real se nós próprios nos livramos de nossos hábitos e nos abrimos ao que se inaugura pela obra [...].⁴¹¹

⁴⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, p.219. Grifo nosso.

⁴¹⁰ *Id.* “A época da imagem do mundo”, in: SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar*, p.134.

⁴¹¹ *Id.* *A origem da obra de arte*, p.191.

Notamos que a arte é instauração da verdade e, através da obra, dá-se a passagem para o que permanece inaparente na vida cotidiana. O excerto acima também comporta um entendimento de que o modo como falamos sobre a obra está relacionado à *poiesis*, pois até mesmo a linguagem que usamos para discutir a arte e nossa aproximação das obras é essencialmente uma elaboração. A investigação sobre a arte e sua origem a partir de um viés fenomenológico-hermenêutico culminou na poesia. Mas o que uma produção tem a ver com a arte poética e a linguagem? Como a tradição associou a ação que parecia estar totalmente relacionada ao trabalho de criação física e a transmissão de palavras?

A palavra poesia tem dois significados, a saber, *Poesie* e *Dichtung*. O primeiro termo é inicialmente menos relevante para a filosofia heideggeriana porque abarca apenas seu âmbito literário e esse sentido mais restrito está dentro do sentido amplo de *Dichtung*. Marco Aurélio Werle afirma que a poesia “é somente *uma* das possibilidades da linguagem e, diga-se de passagem, uma de suas mais pobres [...] Tem-se a impressão de que, em *Ser e tempo*, Heidegger interpreta a poesia como sendo apenas mais uma dentre outras das disciplinas ônticas ‘regionais’.”⁴¹² O tema da poesia ganha maior importância somente a partir da virada de pensamento proposta nos anos 30. Investigar o conceito de linguagem é o passo inicial para que a poesia se torne um tema filosófico, uma vez que a poesia se sobrepõe a alguns aspectos que se tornaram comuns no processo linguístico, tais como o falatório e a informação.

Nesta análise específica, primeiro é fundamental explorarmos a relevância do tema da linguagem dentro do contexto filosófico do autor. Na companhia da estrutura da compreensão prévia e da afetividade, a fala ou discurso (*Rede*) também forma a abertura do *Dasein*. Fundamento da linguagem⁴¹³, o discurso está na base da habilidade de compreender e, em consequência, das capacidades de interpretar e formular enunciados. É assim que podemos expressar ideias, normas, perspectivas, humores e sentimentos para entendermos uns aos outros. O enunciado consiste na forma cotidiana e reveladora do discurso e, segundo Heidegger, possui três significados: demonstração, predicação, comunicação (*Aufzeigung, Prädikation, Mitteilung*).

No sentido de demonstração, persiste o aspecto originário de mostrar-se por si mesmo e apontar para o ente no seu modo de ser, ao invés de representações ou descrições construídas sobre o ente. Por sua vez, a predicação acontece quando o predicado determina

⁴¹² WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, p.29.

⁴¹³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.455.

uma característica e apresenta algo como algo por alguma perspectiva. Enfim, a comunicação é a partilha de algo que se mostra com o objetivo de articular um significado. Em resumo, o enunciado é “*uma mostraçãõ determinante que comunica.*”⁴¹⁴ Qualquer enunciado está dentro de uma língua estruturada e de alguma conjuntura, onde aquele que enuncia é incapaz de permanecer indiferente a uma situação específica.

Para Heidegger, o enunciado “não é um comportamento-que-flutua-no-ar e que possa por si mesmo abrir o ente primariamente, mas se comporta já sempre sobre a base do ser-no-mundo.”⁴¹⁵ Em outras palavras, o filósofo dá prioridade ao aspecto existencial que nossas declarações possuem, mas sem incorrer em qualquer teoria contextualista e pragmática⁴¹⁶, por exemplo, uma vez que o caráter histórico no qual se situa o enunciado tem mais destaque do que o uso prático das palavras. O enunciado não é o lugar da verdade absoluta nem impõe um conteúdo fixo, pois a própria linguagem é histórica e motivada por seu contexto. Mas só podemos entendê-lo como a base indispensável da linguagem a partir do contraste entre o *como* hermenêutico e o *como* apofântico.

Alguns enunciados operam em uma dimensão hermenêutica e mostram algo em seu modo de ser; por outro lado, as proposições mais restritas que expressam ordens, desejos, promessas ou chamados apontam para os entes. Heidegger afirma que: “O ‘como’ originário da interpretação do ver-ao-redor entendedor (ἐρμηνεία) nós o chamamos ‘como’ hermenêutico-existencial, para diferenciá-lo do ‘como’ apofântico”.⁴¹⁷ Enquanto para a lógica formal importa comprovar se o enunciado é verdadeiro ou falso, o *como* hermenêutico revela o fundamento da sua estrutura e demonstra a ligação humana ao âmbito prático do mundo. O *como* apofântico é o elemento que encobre o próprio mundo e sua totalidade, ao passo que o *como* hermenêutico os liberta para o nosso horizonte de compreensão.

O caráter enunciativo mais superficial é reconhecido no caso da predicação. Se eu digo que um martelo é pesado, afirmo muito mais que o martelo é um ente dotado de alguma propriedade física do que a sua significância e o fato de que ele exigirá um esforço maior

⁴¹⁴ Cf. *Ibid.*, p.443.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p.443.

⁴¹⁶ Temos como exemplo as investigações de Wittgenstein, quando ele apresenta os jogos de linguagem mencionando o contexto de ações e palavras no qual uma expressão pode encontrar significado. Para ele, uma frase está no sistema de signos ao qual pertence, ou seja, “compreender uma frase significa compreender uma linguagem”. (WITTGENSTEIN, Ludwig. *O livro azul*. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70. 1992, p.31) Ao definir o significado de uma palavra como seu uso no contexto de um enunciado e de um jogo, Wittgenstein quis sair do campo puramente metafísico. Mas nesse caso, usando uma expressão fenomenológica, o mundo vivido permanece de lado.

⁴¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.447.

durante o seu uso⁴¹⁸. Contudo, o nível apofântico é insuficiente, pois só especifica as propriedades lógicas dos entes. A partir do momento em que olhamos para a posição, a visão e a concepção prévias que indicam um contexto de situações, nós acessamos o conteúdo do enunciado no nível hermenêutico e podemos ver algo como algo: um instrumento, uma obra de arte, um ato político, uma mera coisa, um amigo. A definição que Heidegger considerou mais apropriada para a linguagem é a que revela esta tarefa decisiva: tornar manifesto. Ele chegou a esse termo ao adotar como ponto de partida a tese grega de que o homem possui *logos*.

A problemática em torno da essência da linguagem passa pela elaboração da estrutura da fala feita pela analítica existencial do *Dasein*. Para a análise de λόγον, que indicava o único acesso ao ente e ao ser, Heidegger partiu do sentido fundamental do verbo λέγειν do qual o termo fora substantivado. A ideia que subjaz a esse verbo “significa dizer e falar” e se aproxima do termo alemão *legen*, “colher, recolher, escolher, o latim *legere*, no sentido de apanhar e juntar.”⁴¹⁹ Quem faz uma colheita, precisa reunir os frutos a partir de uma compreensão prévia e de um interesse determinado. Após reunir o que está diante de nós, a intenção do discurso é *fazer aparecer* sem qualquer processo impositivo. Na interpretação de Marlène Zarader, o “*fazer vir ao aparecer é idêntico a deixar ser: desabriga o que de modo algum é um nada e que apesar disso, fora desse desabrigo, não aparece.*”⁴²⁰

Todo discurso é algo compartilhado e está mais próximo da comunicação do que de um modelo de mera informação, a qual se limita a repassar fatos, opiniões e notícias de um para outro sujeito. Por outro lado, a comunicação faz uma “partilha” da afetividade e da compreensão porque fala “*para outros e com outros.*”⁴²¹ Falar é transmitir os próprios afetos e o entendimento construído através do aspecto histórico no qual um grupo de falantes se encontra familiarizado. Em outros termos, a linguagem nunca se desenvolve como habilidade fechada de um ente particular justamente por estar de acordo com a estrutura *ser-com* da existência humana, onde cada um se descobre a partir dos significados construídos na vida prática e comum aos outros. Para que o *Dasein* se descreva como um ente comprometido,

⁴¹⁸ Cf. STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade: Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e tempo*. Coleção filosofia. Ijuí: Unijuí, 2006, p.277: “Todas as construções trabalham com uma semântica que desconhece a sua base. E justamente esta base é operativa, prática, da ordem do já-ser-junto-de, do saber-lidar-com. É por isso que ele vai falar em significância.”

⁴¹⁹ HEIDEGGER, Martin. “Logos (Heráclito, fragmento 50)”, in: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p.184.

⁴²⁰ ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*, p.233.

⁴²¹ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p.362. Tradução nossa.

indiferente, generoso, egoísta, resistente, eficaz, amigável e outras propriedades, antes ele precisa entender esses conceitos e interpretar a si mesmo em algum contexto social.

A comunicação permite, por exemplo, que o homem seja capaz de compartilhar pressupostos e situações com seus semelhantes, envolver-se com as mesmas questões, presenciar a existência do outro, compreendê-lo em seu modo de ser e entender suas escolhas⁴²². Portanto, a linguagem possui um vínculo existencial com a vida fática, deixando de lado a tarefa de ligar os conceitos às coisas para se tornar um modo de nos abirmos à dimensão do ser e, constituindo-se como seu horizonte, a linguagem se transforma na casa do ser⁴²³. Somente porque o discurso deixa ver algo no mundo é que podemos conhecer nossos semelhantes, tarefas, significados, ocupações e humores em uma esfera afetiva. Esta é uma das raras referências que Heidegger faz à poesia em *Ser e tempo*:

Todo discurso sobre..., comunicando algo que o discurso diz tem ao mesmo tempo o caráter do se-expressar. Discorrendo, o *Dasein* se-expressa não porque está de início encapsulado como um “interno” que se contrapõe a um externo, mas porque, como ser-no-mundo, ele, entendendo, já está “fora”. O expressado é precisamente o ser-fora, isto é, o modo correspondente do encontrar-se (o estado-de-ânimo) que, como foi mostrado, afeta toda a abertura do ser-em. [...] A comunicação das possibilidades existenciárias do encontrar-se (*Befindlichkeit*), isto é, o abrir a existência, pode tornar-se o próprio alvo do discurso “poetizante”.⁴²⁴

Ao figurar como a manifestação da linguagem em alguma tonalidade fundamental e identificada com o pensamento, a poesia ganha estatuto de um dos temas principais na filosofia heideggeriana. A aproximação entre o evento do ser e a poesia foi sua tentativa de se distanciar de um pensamento conceitual⁴²⁵. Não basta comunicarmos os acontecimentos triviais do cotidiano e identificarmos elementos do mundo em uma esfera linguística. Sempre buscamos expressar um sentimento, toda estranheza diante dos fatos que não têm explicação, a vontade de sermos compreendidos, nossa criatividade e nossas lembranças. Isso tudo depende do reconhecimento da própria afetividade e da situação histórica na qual vivemos. Sentimos e compreendemos para então nos tornarmos capazes de falar.

A poesia deixa a linguagem falar sem que sejamos forçados por conceituações fixas e normas gramaticais rígidas. Ao estimular afetos e disposições, o discurso poético nos conduz a uma nova postura diante dos acontecimentos. Sua capacidade de fundamentar e

⁴²² Participar do sentido que o outro manifesta através do discurso é a característica essencial da comunicação. O discurso nunca se define como expressão e passagem de conteúdo do interior de um sujeito para outra interioridade porque o ser-aí já se encontra como um ente exteriorizado, fora de si e aberto ao mundo compartilhado de experiências. Ao invés de se definir como um animal racional, de acordo com a determinação grega ζῷον λόγον ἔχον, o homem “se mostra como o ente que discorre.” (Cf. *Id. Ser e tempo*, p.465)

⁴²³ Cf. *Id.* “Carta sobre o humanismo”, in: *Marcas do caminho*, p.326.

⁴²⁴ *Id. Ser e tempo*, pp.457-459.

⁴²⁵ Cf. WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, p.202.

preceder todas as formas de arte – a pintura, a escultura e a arquitetura, por exemplo, pois todas precisam falar a partir de uma época e de um mundo nos quais estejam inseridas⁴²⁶ – é o que transforma a linguagem poética na possibilidade mais genuína de revelação do ser. Heidegger acredita que a poesia acontece pela linguagem porque a linguagem é essencialmente *poiesis*, a primeira forma de expressão que traz o ser de um ente para a abertura da humanidade. Com isso, ela antecede todas as formas de arte, visto que as outras não conseguem inaugurar o ser e precisam antes passar pela abertura provocada pela linguagem. No caso, a língua poética tem um caráter ontológico que escapa de todos os tipos de linguagem, tais como comunicação, informação e designação.

A linguagem poética se destaca quando manifesta nossas impressões, pois ela é um tipo específico de expressão baseada na afetividade e nas tonalidades de humor que se alinham com nossa compreensão de mundo. Logo, a poesia nunca é vazia de sentido ou uma construção literária sem qualquer significado profundo, como se fosse um mero falatório. Heidegger se pronunciou na obra *Contribuições à filosofia*:

Todo pensar essencial exige que seus pensamentos e suas proposições sejam a cada vez cunhados de maneira nova como o bronze a partir da tonalidade afetiva fundamental. Se a tonalidade afetiva permanecer de fora, então tudo é um falatório imposto de conceitos e cápsulas vocabulares.⁴²⁷

O falatório (*Gerede*) é mais um entre os aspectos fundamentais para entendermos a linguagem na filosofia heideggeriana e faz contraste com a linguagem poética. De acordo com o pensador alemão, em *Ser e tempo* o falatório é um fenômeno que faz parte da linguagem e, por isso, é indissociável da existência e até mesmo resguarda um aspecto positivo. Quando há falatório, não existe um entendimento amplo do discurso. E o que existe de positivo nesse tipo de fala? O falatório não tem pretensão de mentir, como naqueles casos onde alguém espalha uma notícia falsa com a intenção de manipular seus interlocutores, por exemplo. Efetivamente, tal fenômeno está associado à impossibilidade da abertura ao ser e à essência das coisas, à realidade e aos fatos, na medida em que interfere na compreensão e em possíveis descobertas.

Se no discurso persiste a ideia de abertura, por outro lado, o falatório é uma forma de linguagem inferior porque expressa uma existência inautêntica, ou melhor, aquela sem fundamento, que não se enraíza no mundo e que se dilui na impessoalidade. Nesse caso, o existente humano não interpreta aquilo que o toca, mas justamente o que lhe foi imposto e

⁴²⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, pp.183-185.

⁴²⁷ *Id.* *Contribuições à filosofia*, p.25.

também acredita que as coisas são como são porque assim foi definido sem uma reflexão profunda⁴²⁸. Aliás, é nesse modo de falar que até mesmo os estados de ânimo são orientados por um caráter impessoal. O falatório só acontece por quem não tem algo a dizer e isso se dá por quem já deixou de meditar. Diante disso, é significativo que, através da palavra poética, o discurso institucionalizado e toda palavra de ordem possam ser questionados, permitindo-nos fazer uma reivindicação da verdade.

O pressuposto de que a poesia é originária advém do significado de *poiesis* (ποίησις). A primazia da linguagem é o que torna a poesia o fundamento das artes, ao invés de uma suposta superioridade estética de poemas: a linguagem é *poiesis* porque ela é fundadora. Para sabermos por qual razão a arte é essencialmente *poiesis* e como a poesia se transformou no aspecto mais conhecido deste conceito, discorreremos aqui sobre a origem do termo grego, como seu uso se modificou e então se solidificou desde a tradição. Segundo Emilio Lledó Íñigo, a palavra foi usada no sentido literário para explicar que as transformações e criações que dão forma a uma realidade também ocorrem pela linguagem; nesse caso, a *poiesis* se refere de fato ao sentido moderno de poesia. Ao mesmo tempo, ela significava uma criação representativa e concreta de certos eventos, tais como nas peças trágicas⁴²⁹.

E em qual sentido a *poiesis* se relaciona à produção de outras obras de arte? Ainda de acordo com Íñigo, essa aplicação do conceito pode ser observada em algumas esculturas antigas que continham na base a inscrição *ποιειν* (*poiein*). As esculturas são criações que seguem o estilo de formação material e trazem um resultado que é indissociável da produção em si⁴³⁰. O que contemplamos na escultura não é exatamente o resultado final isolado do processo nem o modo como ela foi feita, mas admiramos uma articulação que vai desde a aparência exposta diante de nós até o que está presente nos recônditos da obra. Pode-se dizer que *poiesis* serve tanto para designar a fabricação concreta como para indicar a criação abstrata que elabora uma realidade.

Poiesis significa criação e, por isso, ela pode mostrar algo inovador e diferente do padrão. No caso do gênero poesia, formamos palavras que escapam da linguagem técnica e especializada. É preciso entender a distinção entre língua de tradição e língua técnica, que perpassa nossas experiências e ainda possibilita diferenciarmos a poesia de toda linguagem mecânica, informacional e isenta de afetos. Na conferência *Língua de tradição e língua*

⁴²⁸ *Id. Ser e tempo*, p.475.

⁴²⁹ O autor reconhece na obra de Heródoto e na de Aristófanes o sentido literário da *poiesis*, embora neste caso, ainda não tenha adquirido o sentido moderno de lírica. Por sua vez, Íñigo buscou na tragédia de Aristófanes a associação entre o conceito e as peças trágicas. (Cf. ÍÑIGO, Emilio Lledó. *El concepto 'poiesis' en la filosofía griega*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1961, pp.37,41-2)

⁴³⁰ Cf. *Ibid.*, p.50.

técnica (1962) Heidegger explica que a língua natural ou de tradição (*überlieferte Sprache*) é aquela linguagem que, além de explicar nossa cultura e as raízes que estão em nosso idioma, carrega a função de manifestar os fenômenos e aquilo que está aparentemente ausente. Sua tarefa fundamental é proteger a transmissão de um sentido histórico. Por outro lado, a linguagem técnica (*technische Sprache*) é uma ferramenta que possibilita trocarmos sinais, dados e entendimentos. Em outros termos, a língua técnica consiste em informação.

E quando apenas acumulamos informações, nós transformamos a linguagem em um produto moldado por padrões técnicos. A partir disso, tem-se a impressão de que existe uma comunicação rápida, eficaz e que pode ser compartilhada com um maior número de indivíduos. Mas é exatamente sobre esse equívoco que incide seu caráter negativo e assim diz Heidegger: “É porque se desenvolve em sistemas de mensagens e de sinalizações formais que a língua técnica é a agressão mais violenta e mais perigosa contra o caráter próprio da língua, o *dizer* como mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente”⁴³¹. Em contraposição ao desvelamento, a língua técnica não permite ao homem pensar e questionar, mas geralmente o faz aceitar as informações que recebe como algo seguro e impassível de erros. Seria o mesmo que retirar a exclusividade humana de domínio da língua para atribuir essa tarefa a códigos, sistemas e objetos técnicos.

A linguagem técnica de informação é transformada em instrumento para o nosso manuseio cotidiano quando trabalha a serviço de todo domínio dos entes. Ao mesmo tempo, ela é transformada em objeto programado e não atinge a condição de lugar onde se dá uma experiência originária com o significado do ser. É como se existisse, sob uma camada de informações, a impossibilidade de pensarmos o fundamento do sentido do ser, deixando-o encoberto e inquestionável. Através desse trato, seria impossível alcançarmos, por exemplo, a linguagem poética e fundamental, tal como destaca Manfredo Araújo de Oliveira: “É essa experiência da linguagem enquanto informação que faz com que o homem de hoje perca a abertura para outros tipos de linguagem, como por exemplo a linguagem da *poesia*, que lhe parece uma linguagem vaga, imprecisa, sem vinculação com a vida.”⁴³² E esse vínculo reflete a ideia de que a existência humana traz em si a linguagem poética, ao invés de defini-la como um puro dom atribuído àqueles que são identificados como gênios.

Foi apenas com os sofistas que a poesia se tornou uma atividade racional, embora ela seja originária e faça parte de toda a tradição grega. Se antes sua marca distintiva eram a

⁴³¹ HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*, p.37.

⁴³² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.204.

métrica e o ritmo que lhe doavam um aspecto fantástico, os sofistas estabeleceram um padrão que seguia certas normas e deixava de lado a pura inspiração ou atributos divinos. É desse pressuposto que vem a interpretação que Íñigo atribui a Górgias de que “toda poesia não é mais do que um Logos que tem medida.”⁴³³ Essa afirmação estaria de acordo com a defesa heideggeriana de que a poesia é uma linguagem instauradora ou a limitaria a um gênero mais restrito de linguagem? Esta ideia é bastante coerente com o pensamento de Heidegger: ainda que a poesia faça parte de um sentido mais amplo de linguagem, esse gênero é essencialmente *poiesis* porque é capaz de instaurar uma realidade.

De acordo com Íñigo, enquanto *poiesis* “significa a ‘criação como tal’, considerada como um processo ativo”⁴³⁴, o poema ou ποίημα é um produto que surge pela *poiesis*, mas que ainda preserva em si a capacidade de confecção. É indispensável destacarmos que a ideia de elaboração não se assemelha ao processo da *téchne*, que é um saber-fazer baseado em regras gerais e racionais trazidas por especialistas. Em consequência, Íñigo diz que a técnica consistia em “normas que regulavam a criação de algo que, ao ser criado, adquiria uma existência independente delas. Na ποίησις, porém, o objeto se confundia, [...] a mesma ποίησις, em sua ‘dialética criadora’, fazia de si mesma objeto.”⁴³⁵

Todas as técnicas estão dentro da *poiesis* porque elas constituem um passo necessário e guiado pela racionalidade para estabelecer entes e obras. Mas somente no modo de instauração poiética nós evitamos qualquer dissolução entre o movimento criador e a obra criada. Heidegger acredita que a essência da *poiesis* é a verdade, a busca incessante pelo ser. E a verdade na arte é alcançada em três sentidos: o livre dom (*Schenkung*), a fundação (*Gründung*) que já está latente e o que se dá como começo (*Anfang*). Nesses três modos, pode-se criar o novo ou trazer algo à superfície e “a fundação é realmente vigente apenas no desvelo. Assim, a cada modo do fundar, corresponde um do desvelar.”⁴³⁶ Por essa razão, em todos os casos, a poesia jamais se distingue do seu ato criador para se transformar em um evento independente.

Isto é o que diferencia o fazer poiético daquele científico e epistêmico: as ciências se concentram no conhecimento de determinado objeto por parte de um sujeito e a *poiesis* é realização em si. O caso da poesia no sentido moderno é semelhante, já que ela é uma totalidade que só possui sentido quando os versos estão dispostos, em vez de consistir em um mero agrupamento de palavras que carregam significados isolados. Se a *poiesis* em sentido

⁴³³ ÍÑIGO, Emilio Lledó. *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega*, p.46. Tradução nossa.

⁴³⁴ *Ibid.*, p.38. Tradução nossa.

⁴³⁵ *Ibid.*, p.62. Tradução nossa.

⁴³⁶ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*, p.191.

ontológico é essencialmente distinta da *téchne*, de onde teria surgido o que chamamos pelo nome de poesia? É defensável que através da linguagem (*logos*) se dê a passagem do não-ser para o ser ou do não-feito para a realidade feita. A retirada dessa dimensão desconhecida para a realidade depende da capacidade inerente à língua de fundar a própria abertura por onde o ser se revela nos entes. Logo, essa especificidade que cabe à poesia surgiu da primazia da linguagem. E foi a partir disso que Heidegger associou os termos dizer e fazer.

As palavras *dichten* (dizer, relatar, recitar etc.) e *Dichtung* são usadas para a poesia neste sentido amplo de revelação e, por conseguinte, estão mais próximas da ideia originária de produção e instauração. Como resultado, poesia adquiriu o significado de uma passagem do não-ser ao ser⁴³⁷. Essa ideia está presente em *O banquete* de Platão, onde se lê que “tudo quanto passa do não-ser para o ser tem como causa a *poiesis*, de modo que a produção de todas as artes são formas de *poiesis*”⁴³⁸. Assim, Heidegger afirma que “‘Poético’ vem do grego *poiein*, *poiesis* que designa o fazer, o produzir de algo.”⁴³⁹ A atitude criadora da realidade e determinante da abertura para o mundo histórico é poética justamente porque está mais próxima da essência das coisas. E mais adiante, ele completa sua ideia dizendo que poético é: “Aquilo que sustenta de raiz a estrutura do ser do Homem enquanto ser-aí histórico no meio da totalidade do ente.”⁴⁴⁰

A indistinção entre linguagem e produção está de acordo com a tese heideggeriana de que a linguagem possibilita a formação do mundo. Para o nosso autor: “Só há mundo onde há falar, o dizer, o círculo sempre mutável de decisão e obra, de ação e responsabilidade, mas também de capricho e tumulto, de queda, e perda. Só onde vigora o mundo há história.”⁴⁴¹ Essa característica fundamental faz com que a linguagem seja mais do que informação, reprodução e falatório. Apenas a existência sabe utilizar a linguagem para nomear o ser; os animais e as plantas, por exemplo, são incapazes de nomear porque a linguagem é uma manifestação ontológica de quem é capaz de formar um mundo e se abrir ao ser, não simplesmente uma característica de seres vivos⁴⁴².

Quando a linguagem nomeia os entes, ela traz uma nova iluminação sobre eles. *Poiesis* significa um narrar ou dizer inaugural que traz à superfície o desvelamento da verdade

⁴³⁷ Cf. *Ibid.*, p.193: “O projeto *poietizante* provém do Nada, do ponto de vista de que ele nunca toma sua doação do corriqueiro e do existente até então.”

⁴³⁸ PLATÃO. *O banquete*. Tradução, apresentação e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2017, p.65.

⁴³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*, Coleção Pensamento e filosofia. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget. 2004, p.36.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p.42.

⁴⁴¹ HEIDEGGER, Martin. “Hölderlin y la esencia de la poesia”, in: *Arte y poesia*. Traducción de Samuel Ramos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994, p.133. Tradução nossa.

⁴⁴² Cf. *Id.* “Carta sobre o humanismo”, in: *Marcas do caminho*, p.339.

do ser. Para isso, o ente precisa estar isento das características mecânicas e representativas impostas pelas ciências, pela técnica e pelo cálculo, pois em tais circunstâncias eles se expõem como objetos disponíveis, mensuráveis e manipuláveis. Na obra do par de sapatos, notamos elementos jamais explorados nos sapatos velhos: a terra sob as solas, a realidade da camponesa, sua necessidade de acordar cedo para cultivar a terra, a fome, a dissolução do mundo na imagem, as sombras e cores das pinceladas. Em outras palavras, a arte nomeia o mundo da camponesa e um quadro histórico que é a vida comum das pessoas no campo, comunicando algo que esse utensílio não revelaria caso fosse usado para fazer caminhadas, por exemplo. Heidegger deduz que a arte é *poiesis* porque ela é instauradora da palavra que diz o ser, parte do indizível para o novo e provoca a manifestação da verdade por meio do ente que se abre na palavra.

Dizer que a essência da arte é *poiesis* significa que toda arte funda o ser no ente quando o transforma em abertura. Produzir uma obra de arte é diferente de fabricar um ente instrumental; enquanto este serve para cumprirmos alguma tarefa específica e seu material passa despercebido diante da utilidade, o resultado da obra artística é o desvelamento do ser. Um trabalho técnico pode gerar invenções bastante úteis e experimentos científicos geram novas descobertas, mas somente a *poiesis* é fundadora da verdade do ser ao mesmo tempo em que desperta novas experiências. Formas de arte como a literatura e a poesia estão muito mais próximas da *poiesis* do que a pintura ou a escultura, por exemplo, uma vez que a palavra é sua matéria mais tangente e a fonte da própria língua. E essa proximidade da sua origem fundamenta também a capacidade de nomear algo novo.

De fato, em todos os grandes períodos históricos há algum movimento artístico específico que abre o mundo. Isso é possível porque todos os povos possuem uma linguagem que diz o ser e inaugura a cada vez uma relação com os fenômenos, os eventos, uns com os outros. Ao invés de acreditarmos que a primazia pertence ao gênero artístico que reconhecemos sob o nome de poesia, entendemos que a primazia é da linguagem em si e é justamente por esta razão que da poesia se faz arte: ela se apropria da linguagem para revelar um pensamento novo, comunicar aquilo que fica encoberto pelos costumes e desvelar o que passa despercebido pelo olhar cotidiano. A *poiesis* estrutura uma realidade e, portanto, funciona como um ato instaurador em si mesmo.

Segundo Heidegger, ela é o princípio primordial que jamais se apoia na técnica ou nos entes utilitários e também não depende de um sujeito supremo que se diferencia dos seres humanos supostamente desprovidos da mesma imaginação criativa. Nosso autor rompe com o ideal de gênio criador e isso se revela abertamente em seus numerosos escritos sobre a arte.

Quando a poesia se limita ao ideal romântico de exprimir sentimentos pessoais, ela fica impedida de compreender e manifestar a totalidade⁴⁴³. A maneira como me relaciono com a arte, como interpreto a obra que está perante mim e como desvelo sua verdade também é definida como uma atitude *poiética*, em vez de se configurar como categoria de apreciação a partir de uma interioridade sentimental. É nesse sentido que a arte promove experiências transformadoras.

Heidegger se apropria dos conceitos gregos para desenvolver suas ideias, de maneira que ele interpreta a *práxis*, a teoria e a *poiesis* como os três modos humanos de descoberta dos entes. Enquanto a teoria é uma observação que entende a realidade e a *práxis* é um projetar-se no cotidiano, *poiesis* é uma atividade fundadora. Ela significa produção do ser em contraposição à produção técnica⁴⁴⁴ e toda forma de arte é essencialmente *poiesis*: a arte é *poiética* por fundar a verdade e se contrapor ao envolvimento automático com as coisas. Sua presença na vida cotidiana permite enxergarmos o mundo através de uma nova iluminação. A primazia da linguagem sobre as outras formas de arte procede de toda mudança de postura que adotamos em direção a uma fundação de sentido. Em outros termos, a linguagem é uma composição criativa quando não desejamos mais somente repassar informações, narrar casos ou expressar termos no falatório.

Todo poetar é uma composição criativa que destaca a matéria, ou seja, coloca a linguagem como elemento a se sobressair diante dos entes. Por isso, a poesia – forma essencial da linguagem e, portanto, uma morada do ser – se consagra como o próprio pensamento do ser. Ao aproximar a poesia da linguagem e do pensamento, Heidegger se distancia cada vez mais do método calculador. Como reconhece Gerd Bornheim: “A linguagem é primeira, o cálculo segundo; a linguagem é natural, o cálculo artificial; a linguagem é humana, o cálculo científico; [...] a linguagem é originariamente ‘poesia’, o cálculo é originariamente técnica.”⁴⁴⁵ Quando poesia e cálculo se separam tão radicalmente, os pensamentos guiados por cada um destes fenômenos também são distintos em essência.

6.3. Poesia e pensamento: um esboço para o poetar pensante

A identificação entre poesia e pensamento é essencial para compreendermos o desenvolvimento das ideias de Heidegger sobre o *poetar pensante*. Em síntese, a poesia

⁴⁴³ Cf. ÍÑIGO, Emilio Lledó. *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega*, p.77.

⁴⁴⁴ WERLE, Marco Aurélio. “O encontro da analítica existencial com a arte e a poesia”, in: WU, Roberto (Org.). *Heidegger e sua época. 1930-1950*. Porto Alegre: Clarinete, 2014, p.131.

⁴⁴⁵ BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*, p.148.

permite alcançarmos uma experiência legítima do pensamento meditativo apenas no momento em que pensar e poetar se tornam equivalentes. Heidegger explorou a poesia de Friedrich Hölderlin, o qual nosso autor considerou o poeta dos poetas⁴⁴⁶ por ter criado uma poesia pensante. Diante dessa centralidade da poesia, destacamos aqui a habitação poética, assim como uma defesa de que a afetividade e os humores são mais importantes do que a suposição de um viés sentimental interior.

Já existem vários trabalhos sobre a poesia em Heidegger⁴⁴⁷ e, por isso, trazemos a especificidade do poetar pensante. Ao lado da serenidade e da arte, a poesia é emancipadora diante do que Heidegger considerou um pensamento calculador, objetificador, redutor do sentido e representativo. Ela viabiliza um retorno ao modo de pensar que consiste em uma elevação da mente diante de modelos já instituídos. No caso dos gregos, por exemplo, a reflexão filosófica foi estabelecida para o homem elevar a consciência e superar os mitos; e em Heidegger, o modelo grego foi reivindicado para superar a era da técnica e a programação do homem como sujeito da *Gestell*. A escolha está sintetizada na sugestão feita no texto *Para quê poetas?* (1946): “Que na verdade a poesia seja também tarefa para um pensamento, eis o que ainda temos de aprender neste instante do mundo.”⁴⁴⁸

Antes de tudo, devemos transpor o entendimento de que a poesia é uma criação literária que apresenta imagens através das palavras. Tudo o que é *poiético* faz o ser aparecer nos entes e vai além das imagens para ir às coisas mesmas. A questão heideggeriana da poesia é ontológica e hermenêutica, pois todo poeta leva uma mensagem que ele mesmo é capaz de lapidar⁴⁴⁹. Assim, o poeta realiza uma composição distante do falatório e que se faz essência da obra de arte: a verdade, a instauração do ser no ente. Nesse aspecto, é importante evitarmos qualquer análise estética do conceito de poesia e seguirmos o próprio exemplo das elucidações em torno da obra de Hölderlin, visto que nosso autor pretende conceber “o poético de um modo pensante”⁴⁵⁰.

⁴⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Hölderlin y la esencia de la poesia”, in *Arte y poesia*, p.128: “Hölderlin não foi escolhido porque sua obra, como uma entre outras, realiza a essência geral da poesia, senão unicamente porque está carregada com a determinação poética de poetizar a própria essência da poesia. Hölderlin é para nós em sentido extraordinário o poeta dos poetas. Por isso, está em um ponto decisivo.” Tradução nossa.

⁴⁴⁷ Por exemplo, temos a relação entre pensamento e poesia em Heidegger e Hölderlin feita por Marco Aurélio Werle; o percurso em direção ao pensamento poético realizado por Benedito Nunes; e a defesa de que a poesia faz parte da topologia do ser na pesquisa de Lígia Saramago. Todas essas reflexões fazem parte da bibliografia desta tese justamente pela extrema importância dentro da literatura sobre Heidegger produzida no Brasil e aqui conduziram interpretações próprias em torno deste tema.

⁴⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. “Para quê poetas?”, in: *Caminhos de floresta*. Tradução de Bernhard Sylla e Vitor Moura. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p.318.

⁴⁴⁹ Cf. HÜHNE, Leda Miranda. “O poetar pensante”, in: HÜHNE, Leda Miranda (Org.). *O poetar pensante*. Rio de Janeiro: Uapê, 1994, p.80.

⁴⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*, p.133.

A partir da mudança de paradigma que levou o filósofo alemão a abandonar as expressões “hermenêutica da facticidade” e “analítica existencial”, a questão da linguagem também se modificou. Com a viragem na filosofia heideggeriana, a poesia e a linguagem ganharam densidade nos seus escritos. Situado no núcleo das investigações, o poeta é dotado de habilidades que passaram despercebidas nas análises estéticas, devido a sua capacidade de pensar o ser e nomear o sagrado. Essa atitude possibilitou trazer para a discussão o tema da verdade do ser pela instauração poética, reconhecendo a finitude do *Dasein* ao lado da sua capacidade criadora. Com isso, o pensamento passou por sua transformação mais significativa: ele saiu da esfera do cálculo (*ratio*) e retornou à sua origem criativa (*poiesis*).

Uma vez que a questão do ser não é resolvida, significa que ela é uma constante para nós e está sempre em amadurecimento⁴⁵¹. Portanto, a tarefa fundamental do pensamento é a questão do ser. Em tal contexto, a poesia e a arte surgiram para Heidegger como um caminho que se esquia da metafísica, da objetivação, da lógica e do cálculo. No caso específico da poesia, ela é um discurso que se coloca na abertura que aproxima homens e deuses, além de se distanciar da técnica. Heidegger justifica o uso de uma linguagem poética como um meio de aproximação e justificação diante de tudo o que não podemos representar. O método fenomenológico foi pressuposto para a questão do pensamento, pois escapar de qualquer forma de representação é pensar fora de toda certeza absoluta e também evitar a concordância entre pensamento e realidade.

Para ele, a verdade está acompanhada da não-verdade, da possibilidade do erro e da dádiva do recomeço. A verdade não é uma tentativa constante de adequar coisas a conceitos, mas um pôr-se-em-obra; em outros termos, ela é *poiesis*. Por não ter uma verdade predeterminada, o homem desconhece o sentido do ser e coloca em questão todos os mistérios que emergem sobre a terra, tais como os objetos programados, as obras de arte, seus humores, a linguagem e os entes que colocamos sob as experiências científicas. Destarte, defendemos aqui a ideia de que a poesia aparece como alternativa ao pensamento calculador. Tomaremos as cinco palavras guias inspiradas nos poemas de Hölderlin, as quais serviriam para a condução da essência da poesia e consistem, segundo Benedito Nunes, em *Leitmotiv*⁴⁵².

Tais palavras foram resumidas por Leda Miranda Hühne no texto *O poeatar pensante*, cuja análise servirá de apoio para a nossa interpretação do tema. A primeira palavra *poetizar* é tratada como uma ação inofensiva. Já mencionamos que a linguagem poética pode contestar a ordem estabelecida, mas isso não quer dizer que Heidegger tenha sido incoerente

⁴⁵¹ Cf. WERLE, Marco Aurélio. *Pensamento e poesia em Hölderlin e Heidegger*, p.34.

⁴⁵² Cf. NUNES, Benedito. “Heidegger e a poesia”, in: *Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p.129.

ao fazer a referida associação. Afirmar que a poesia é inofensiva significa que ela escapa de qualquer imposição de seriedade e, por essa razão, sua inocência reside na capacidade de se manter original, ou melhor, de estar perto da simplicidade de dizer o ser. Essa ideia se refere à postura de desvelamento da verdade porque é contra toda interferência forçada da realidade.

A segunda palavra é *linguagem*, considerada por Hölderlin o mais perigoso de todos os bens. Uma vez que é através dela que o homem se manifesta, Hühne lembra que “o homem pode usar a Palavra para criar ou destruir mundos, pode construir um destino para o ser.”⁴⁵³ Logo, há sempre o risco de qualquer um corromper a essência da linguagem ao promover um falatório ou então confundir o ser com as entidades. Ao mesmo tempo, entramos no campo da verdade, do desvelamento sincero daquilo do qual dificilmente ousamos nos aproximar. Devemos nos apropriar da palavra como nosso maior bem, pois ela permite comunicarmos decisões, afetos e entendermos uns aos outros. Todavia, entender o outro e o mundo só é possível através da terceira palavra guia: o *diálogo*.

O entendimento mútuo que se dá entre seres humanos é dialógico, pois nos colocamos à escuta da mensagem do ser e, além disso, compartilhamos alguma disposição de ânimo por pertencermos à história vivida e sermos capazes de narrá-la. Assim chegamos à quarta palavra chave que é a *instauração* e somos conduzidos de volta ao sentido de *poiesis*. Os poetas são instauradores pela palavra e na palavra. Nos termos de Heidegger: “O poeta nomeia os deuses e todas as coisas naquilo que são. [...] o poeta, ao dizer a palavra essencial, nomeia com essa denominação, pela primeira vez, o ente pelo que é e assim é conhecido como ente. A poesia é a instauração – do ser com a palavra.”⁴⁵⁴ Ao invés de parecer uma criação subjetiva e puramente inspirada nos sentimentos, essa instauração é a atitude de quem está atravessado pela capacidade de nomeação.

A poesia nunca se desgasta, mas cria algo duradouro e diz a essência mesma das coisas, sem confundir ser e entes. A quinta e última palavra é *habitar*, reapropriada por Heidegger a partir do poema de Hölderlin intitulado *In lieblicher Bläue... (Num azul ameno...)*, do qual aqui será citado o trecho mais importante para esta tese:

[...] O homem infeliz não se mede
Com a Divindade. Será Deus desconhecido?
Será tão evidente como o céu? Isto
Estou mais inclinado a acreditar. É a medida humana.
Cheio de méritos, mas poeticamente, habita
O homem esta Terra⁴⁵⁵. [...]

⁴⁵³ HÜHNE, Leda Miranda. “O poeatar pensante”, in: HÜHNE, Leda Miranda (Org.). *O poeatar pensante*, p.75.

⁴⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. “Hölderlin y la esencia de la poesia”, in: *Arte y poesia*, p.137. Tradução nossa.

⁴⁵⁵ HÖLDERLIN, Friedrich. “Num azul ameno”, *apud* HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*, p.44.

Se a linguagem poética é a linguagem essencialmente instauradora, é possível concluir que ela também nos ajuda a criarmos um modo de ser no mundo. O homem é cheio de méritos porque ele consegue criar a realidade, transformar a natureza de acordo com suas necessidades, narrar sua história e deixar vestígios sobre a terra com suas ações. Mas é no fato de ser fundamentalmente poético, ou seja, instaurador e nomeador, que reside sua distinção diante dos outros entes e o permite habitar no modo especial da abertura. Mesmo que não escreva versos, não seja poeta consagrado ou esteja inconsciente de que habita o mundo poeticamente, segundo Hühne, o ser humano “não pode fugir da sua estrutura de *ec-sistente*, de quem habita o mundo e o reproduz pela palavra.”⁴⁵⁶

No texto *Construir, habitar, pensar* aparece uma relação entre a raiz da palavra habitar (*bauen*), a etimologia antiga de construir (*buon*) e o verbo ser (*ich bin, du bist*). O termo habitar no alemão corrente é *wohnen* e expressa o sentido de *Gewohnt*, sentir-se familiarizado, pertencer, estar habituado ao ambiente e às situações. É importante destacar que nosso autor não limita o termo habitar a morar em uma casa, por exemplo, mas amplia sua significância ao modo como nos movimentamos no mundo cotidiano. Habitar também significa fazer escolhas, trabalhar, ocupar-se, proteger, cultivar, cuidar para conservar algo. Por sua vez, no sentido de ser e estar sobre a terra, construir algo é uma experiência bastante frequente. As palavras ser, construir e habitar carregam o mesmo significado. Heidegger fez essas avaliações para mostrar como transformações linguísticas implicaram no esquecimento da ideia fundamental que reconhece o traço de habitar que todos nós possuímos.

A habitação originária é associada à quadratura (*Geviert*): união originária entre deuses, mortais, terra e céu. Para ele, homens e mulheres estão em comunidade sobre a terra, à qual devem dedicar atenção para conservá-la; e vivem sob o céu, onde os deuses imortais estão situados. Por essa razão, um templo deixa de ser pedra e se torna o espaço sagrado onde os mortais se colocam diante das divindades. Como observa Borges-Duarte, “é a arte, enquanto criação, que completa o mundo inacabado, tornando visível o que nem a realidade nem a imaginação mostraram e, pondo em jogo o mundo, alcança as suas mais extremas possibilidades: ‘as coisas últimas’.”⁴⁵⁷ Enquanto a poesia nomeia os deuses, o templo serve como espaço para o contato humano com os deuses. A arte alcança as coisas últimas sobre as quais somos incapazes de refletir por meio de um pensamento calculador e sistematizado.

⁴⁵⁶ HÜHNE, Leda Miranda. “O poeatar pensante”, in: HÜHNE, Leda Miranda (Org.). *O poeatar pensante*, p.80.

⁴⁵⁷ BORGES-DUARTE, Irene. “O templo e o portal. Heidegger entre Paestum e Klee”, in: I. Matos Dias (Org.). *Estéticas e Artes. Controvérsias para o século XXI*. Lisboa: C.F.U.L., p.91-104, 2005, p.100.

Para preservar a terra, é preciso impedir todas as ações devastadoras trazidas pelo tecnicismo. Habitar é estar na terra em relação de cuidado e serenidade; logo, significa deixar a terra ser. Em outra perspectiva, habitar é viver sob o céu respeitando os ciclos da natureza e suas transformações; é saber que dia e noite seguem ritmos próprios que devem ser vividos corretamente e que nossa interferência excessiva neste espaço *entre* pode se tornar bastante prejudicial. Significa também impedir qualquer processo de desdivinização, isto é, de esquecimento dos deuses, mas ao mesmo tempo sem cair em algum culto cego. Em especial, habitar é entender que a finitude é nossa condição determinante, o único passo que impede a existência de acreditar plenamente em seu poder dominador e impositivo.

Através de uma descrição que corresponde ao seu estilo, Heidegger apresenta o exemplo da ponte como uma construção capaz de reunir a quadratura. Quando se integra à natureza, à cidade ou a algum ambiente específico, a ponte une os espaços e serve como caminho para a passagem dos seres humanos, além de ter a capacidade de resistir a intempéries, ventos, chuvas e águas que correm. Toda relação humana com o espaço é fenomenológica porque implica um demorar-se junto às coisas mesmas, um modo essencial de habitar que escapa das representações de um sujeito que estaria meramente situado em um ambiente. Devido a essa especificidade, o problema da habitação vai muito além da crise habitacional gerada pelo crescimento da população urbana e pelas destruições causadas por guerras ou eventos naturais.

No caso, o filósofo alemão está se referindo a uma habitação que ultrapassa barreiras físicas e pretende “salvar a terra, acolher o céu, aguardar os divinos, acompanhar os mortais”⁴⁵⁸, para assegurar um pertencimento *entre* céu e terra no qual estamos irremediavelmente situados. O que foi posto em questão foi um modo de se encontrar no mundo e, no contexto desta pesquisa, podemos associar o problema à seguinte dúvida de Heidegger: se o pensar já se havia modificado, nosso modo de habitar também se modificaria? Ou, em suas palavras, “o que acontece com o habitar nesse nosso tempo que dá tanto a pensar?”⁴⁵⁹ Construir e pensar são ações indispensáveis ao habitar, já que a construção é guiada por uma reflexão e pretende abrigar o ser, ao invés de simplesmente trazer como produto acabado uma edificação.

⁴⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. “Construir, habitar, pensar”, in: *Ensaio e conferências*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p.138.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p.140.

Para Saramago, quadratura significa “a antítese da ‘esfera’ da subjetividade, da consciência que se põe diante do mundo e dele dispõe por meio da técnica.”⁴⁶⁰ Portanto, ela é uma forma de superarmos a dualidade consciência-mundo – uma dualidade que nem deveria existir, pois de antemão o homem é ser-no-mundo. Em todo caso, a quadratura é uma mudança de perspectiva que indica uma maneira meditativa de nos movimentarmos no mundo. Habitar e preservar o laço com a quadratura é inserir a si mesmo no pensamento que pensa o sentido, ou melhor, que pensa o ser que as coisas possuem. Como também observa Saramago⁴⁶¹, o texto *Construir, habitar, pensar* demarca uma crítica ao pensamento representativo que se assemelha aos caminhos traçados pelo cálculo e por isso se revela como mais uma concentração das ideias heideggerianas em torno do pensamento poético, originário e meditativo.

Com a descrição fenomenológica da ponte, Heidegger colocou em questão a finitude humana e a necessidade de desenvolvermos um modo reflexivo e cuidadoso de sermos no mundo entre a terra e o céu, muito mais do que somente nos interessarmos pelas relações pragmáticas com as coisas e o espaço. É nesse sentido que o filósofo afirma que: “A poesia não sobrevoa e nem se eleva sobre a terra a fim de abandoná-la e pairar sobre ela. É a poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim o traz para um habitar.”⁴⁶² Assim, quando se refere ao conceito de habitação, ele não dá ênfase a algum lugar específico porque é sobre a ampla dimensão chamada Terra que o homem habita poeticamente.

Esse modo de ocupar todo espaço territorial é uma forma de resistirmos às imposições técnicas que tentam sugar os recursos naturais e transformar os homens em objetos facilmente programáveis. Ou, nas palavras de Benedito Nunes, é “usufruir da terra como terra”⁴⁶³, aproveitar sua matéria prima e não impor restrições à sua vigência. A proposta heideggeriana indica um habitar no modo da *poiesis*, da instauração e da criatividade. E como se dá o reconhecimento dessa habitação, se vivemos na era da automatização? Como nos situarmos, se nosso modo de pertencer ao mundo está limitado a uma esfera utilitária e exploradora?

É importante destacarmos o aspecto que se sobrepõe à linguagem poética: ela sempre está sustentada em humores e na afetividade. Toda poesia resguarda uma disposição,

⁴⁶⁰ SARAMAGO, Lúcia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*, p.271.

⁴⁶¹ Cf. *Ibid.*, p.281.

⁴⁶² HEIDEGGER, Martin. “...poeticamente o homem habita...”, in: *Ensaios e conferências*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p.169.

⁴⁶³ NUNES, Benedito. “Heidegger e a poesia”, in: *Heidegger*, p.131.

já que é produção humana e nós nos encontramos afetivamente situados no mundo. Sempre falamos a partir de um contexto, de um lugar no mundo e da época na qual vivemos. Portanto, nenhum discurso é aleatório e, nesse sentido, a poesia também é um evento existencial. Se a afetividade possibilita nossa exposição aos entes em sua totalidade, Heidegger relaciona esse conceito à verdade de um povo histórico que o poeta é capaz de revelar. Na seguinte passagem de *Hinos de Hölderlin* (1934), ele explica:

[...] que a voz do dizer tem de estar afinada, que o poeta fala partindo de uma disposição interior, que define o território e impregna o espaço, sobre o qual e no qual o dizer poético instaura um ser. Chamamos a esta disposição a disposição fundamental da poesia. No entanto não entendemos por disposição fundamental um sentimentalismo precário que se limite a acompanhar o dizer; pelo contrário, a disposição fundamental abre o mundo que recebe, no dizer poético, a marca do Ser.⁴⁶⁴

Substancialmente diferente dos sentimentos, a disposição fundamental está na base de todas as decisões humanas. A poesia é uma instituição de pensamento e o poeta transpõe em palavras o sentimento comum que revela a situação histórica de um povo. Mas a tarefa da poesia seguirá incompreendida enquanto ela for tomada como um gênero literário voltado para a expressão de um sentimento interno. Tal pressuposto da disposição fundamental é essencial, pois rompe com toda definição que coloca o poeta como uma existência sentimental e um gênio criador, no qual as disposições seriam vistas como manifestações anímicas ou ensejadas por eventos que o inspirariam no momento da composição. Na verdade, elas se definem como “o poder que tudo atravessa e envolve”⁴⁶⁵.

Para o hino “Germânia”, Heidegger mostra o luto como exemplo de disposição fundamental e a base que dá o tom para estes versos. Luto é a sensação de desamparo que nos preenche quando perdemos alguém que amamos, se passamos por mudanças significativas e ao percebermos a impossibilidade de reviver algum momento⁴⁶⁶. Porém, o luto também se revela na perda de identidade e do nosso lugar no mundo, aquilo que Heidegger chama de desenraizamento. Muito mais do que um sentimento, é uma posição em relação à perda da pátria ou de uma época que seria parte da constituição humana. Nas palavras de Werle, pátria

⁴⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*, p.81.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p.89.

⁴⁶⁶ Esta é a primeira estrofe do poema: “Não a eles, os bem-aventurados que aparecessem em tempos idos,/As imagens divinas no País antigo,/A eles já não posso invocar de forma alguma; se no entanto,/Ó águas da pátria! agora convosco/Carpe o amor do coração, que mais quer ele,/Em luto sagrado? É que pleno de esperança jaz/O País, e como em dias quentes/Rebaixado, nos ensombra hoje/Ó saudosos! um céu premonitório./Cheio está ele de promessas e, me parece,/Ameaçador também, mas quero ater-me a ele,/E não deixar que a alma me fuja para trás/Para junto de vós, passados! que me sois caros em demasia./É que ver o vosso rosto belo,/Como outrora, receio que seja mortal,/E dificilmente é permitido acordar os mortos.” (Cf. HÖLDERLIN, Friedrich. “Num azul ameno”, *apud* HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*, p.18)

é “a habitação da terra enquanto terra, enquanto um âmbito que precisa ser cultivado pelo poeta e pelos homens, como o lugar em que se estabelece a existência humana, em que a familiaridade pode ser encontrada.”⁴⁶⁷ A poesia é um retorno ao lar, à origem e, por essa razão, eleva o homem à proximidade do seu próprio ser.

A disposição fundamental também serve ao propósito de situar os homens na quadratura, na dimensão *entre* deuses, mortais, céu e terra, uma vez que “desloca-nos ao mesmo tempo *para fora*, para junto dos deuses, e *para dentro*, para a Terra.”⁴⁶⁸ O distanciamento da terra e dos deuses nos afasta de um pensar originário e converte a representação no processo mesmo do pensar. Por outro lado, a mesma tonalidade afetiva que coloca o poeta na posição *entre* jamais o impedirá de estar aberto. A abertura é uma consequência inevitável para quem sabe habitar a terra poeticamente, visto que a linguagem poética revela nossa proximidade com o mundo e toda a solicitude necessária para nos relacionarmos com o ser. Toda experiência poética mexe com a sensibilidade do modo que mais se aproxima da afetividade heideggeriana: um sentimento de situação, quando nos encontramos no existir.

Benedito Nunes defende que a compreensão da *Stimmung* é essencial para acessarmos o sentido dos textos sobre Hölderlin, o que nos permite igualmente o acesso ao poetar em si⁴⁶⁹. A poesia tem formas, gradações e uma cadência específicas. Quem escreve, sabe que não basta simplesmente rimar as palavras, mas que elas se integram e tecem uma totalidade. Mais do que isso, a poesia se abre através de um tom fundamental e é esculpida na linguagem. E a linguagem nunca é simplesmente matéria da poesia, senão sua própria condição de possibilidade. Essa é a razão de se fazer tão importante ao poeta superar o falatório, isto é, a situação na qual o homem acha que produz a linguagem, pois só existe poesia no discurso autêntico. Enquanto no falatório as palavras bloqueiam o acesso ao mundo, a poesia é uma abertura privilegiada porque ela é produção, fundação, desvelamento.

A poesia é capaz de intermediar a relação entre homens e deuses. E de forma especial, é por ela que atingimos o sagrado em seu sentido mais extremo: não haveria deuses se o próprio ser também não os antecederesse e, com isso, o ser também é fundação divina e inesgotável. A habitação poética aparece como meio para permanecermos situados na quadratura e projetarmos um sentido para nossas vidas. É também quando abandonamos o costume de representar, uma vez que, ao habitarmos o mundo, nós permanecemos juntos às

⁴⁶⁷ WERLE, Marco Aurélio. *Pensamento e poesia em Hölderlin e Heidegger*, p.153.

⁴⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*, p.134.

⁴⁶⁹ Cf. NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*, p.63.

coisas ao invés de estarmos diante delas em alguma esfera separada. Habitar poeticamente assume ainda outra dimensão, a saber, a de que não estamos simplesmente em um campo de trabalho, de produção exaustiva ou de competições entre uns e outros. Com isso, percebemos que o habitar poético serve como suporte para as teses heideggerianas contra a representação.

Como Heidegger entrevê nos versos de Hölderlin uma significação de habitação que ultrapassa a ideia de estarmos em casa ou resguardados no lar? Desde a analítica existencial, ele já havia entendido que o homem está no mundo envolvido nas ocupações, relações e questões fundamentais. Cheio de méritos, cada um habita a terra, pois sempre há possibilidades para o *Dasein* trabalhar sobre a terra e exercer transformações. Nas palavras de Werle: “Em tudo o que o homem opera sobre a terra sempre está presente o fundamento poético criativo e produtor de seu ser.”⁴⁷⁰ Em outros termos, a existência é poética e é o modo mais essencial de ser no mundo. Para alcançar essa morada, é preciso que o mortal continue situado sob os deuses e passe a se sustentar sobre a terra sem interferir nela de forma excessiva e dominadora.

Heidegger buscou o exemplo dos pensadores originários, os quais sabiam dizer o ser antes mesmo de haver qualquer tentativa de reduzi-lo ao ente. No texto *Parmênides* (1942), ele esboça a ideia de que esses primeiros pensadores – nomeadamente Anaximandro, Parmênides e Heráclito – interrogaram pelo princípio ou origem, o essencial que antecede qualquer intervenção e, assim, eles fundaram a verdade pela palavra⁴⁷¹. E isso só foi possível enquanto eles foram guiados pelo espanto no lugar da obviedade que a racionalidade tentou impor. Mas o filósofo alemão se contrapõe ao domínio da razão calculadora e dos esquemas lógicos sem cair em qualquer espécie de irracionalismo. Essa postura também marca sua preocupação em relação ao começo do pensamento do ser, o que significa que ele quis retornar à filosofia quando esta ainda não se havia afastado da principal tarefa de perguntar pelo sentido do ser.

Retornar a esse modelo de pensamento significa dar um passo para trás e transitar da racionalidade para o *lógos*, ou seja, do pensamento que calcula para o pensamento meditativo. Pensar poeticamente é acolher a *poiesis* como sustentação das nossas ações e decisões. Defendemos que foram os avanços científicos e o desenvolvimento ao qual estamos submetidos que intensificaram as diferenças naturais entre pensar e poetar. A partir do momento em que precisamos justificar a palavra dita através de experimentos, construções

⁴⁷⁰ WERLE, Marco Aurélio. *Pensamento e poesia em Hölderlin e Heidegger*, p.60.

⁴⁷¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Mário Wrublevski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p.21.

teóricas e dados externos, por exemplo, a palavra perde qualquer oportunidade de se tornar poética. Sobre essa característica particular, Gadamer acreditava que aquilo que “determina o poetar é o fato de a palavra da poesia atestar a si mesma e não poder ser atestada por nada diverso.”⁴⁷²

Ainda que conceitos sejam adquiridos através de uma atitude nomeadora, a poesia é a única forma de linguagem que sempre carrega o sentido original de *poiesis*. A poesia ultrapassa o falatório, a criação de imagens, a predicação e as meras suposições; ela procura trazer a verdade ao nosso horizonte, enquanto cumpre a tarefa de rememorar o ser que foi esquecido pelas tradições metafísica e tecnológica. Destarte, a linguagem emitida pelo poeta é fundamental e isso não foi pensado pelas ciências calculadoras nem pelos modelos de saber que interpretam o mundo pela técnica. Poetar e pensar são atitudes semelhantes na medida em que constituem experiências humanas: pensar não é conhecer de maneira fixa e imutável, porém, seguir caminhos cheios de criação e movimento, o abrir-se para o ser que se dá na palavra.

No modo da habitação poética, o homem é capaz de *poiesis* e consegue superar a produção inquestionada das ciências ônticas, a técnica como *Gestell*, o acúmulo de informações trocadas na esfera intersubjetiva e a ausência de perguntas sobre o ser. Então, ele se emancipa de um pensamento programado com o propósito de inserir novos significados na realidade e dar sentido à sua existência através da palavra. Nunca falamos do ser onde prevalecem a atitude calculadora e a elaboração sistematizada dos entes. Conforme Heidegger explica: “O ser nunca é um ente. Mas visto que o ser e a essência das coisas não podem ser calculados nem derivados do existente, devem ser livremente criados, colocados e doados. Essa livre doação é instauração.”⁴⁷³ Apesar de toda produção estar precedida de uma reflexão cuidadosa, o pensar poético é em si mesmo um ato de instauração e a poesia é nomear⁴⁷⁴, ou seja, é a tentativa de trazer pela primeira vez o ser para o nosso conhecimento.

Engana-se então quem acredita que os versos da poesia possam descrever os entes ou indicar a obviedade que salta aos nossos olhos, pois ela repousa no fundamento indefinível e que está em todos os lugares. Somos incapazes de definir o ser e a poesia é um dos caminhos para falarmos sobre tudo isso que não podemos trazer pela linguagem instrumental. Com o discurso poético, nós conseguimos sondar o ser e, ao mesmo tempo, manter o mistério

⁴⁷² GADAMER, Hans Georg. “Pensar e poetar em Heidegger e Hölderlin”, in: *Hermenêutica em retrospectiva, volume 1*, p.118.

⁴⁷³ HEIDEGGER, Martin. “Hölderlin y la esencia de la poesia”, in *Arte y poesia*, p.138. Tradução nossa.

⁴⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. “A essência da linguagem”, in *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011, p.124: “[...] nomear é aparelhar alguma coisa com um nome.”

que o envolve. A poesia é *poiesis* na medida em que ela é um dizer projetante, originário e que abre os entes em sua verdade. O discurso especializado jamais expõe o que geralmente é invisível e assim, a poesia se torna um gesto humano indispensável para destacar o fundamento que sempre nos oferece o que pensar.

A linguagem poética geralmente é entendida como uma língua de imagens⁴⁷⁵, mas seu alcance vai muito além: se a poesia diz em palavras e é capaz de mostrar, é impossível forçarmos a imagem através de um caráter lúdico e que muitas vezes aparece acompanhado de uma suposta genialidade criativa. As vivências individuais, de um povo ou culturais se manifestam nos poemas e, por isso, fazer poesia nunca é uma fuga completa da realidade. Até mesmo a imaginação do poeta depende da sua situação de vida e suas concepções construídas no mundo. Heidegger propõe superarmos qualquer associação entre poesia e fantasia, já que a ação de fantasiar seria demasiado diferente da *poiesis*. A fantasia prescinde de esforço, enquanto *poiesis* é fazer, adensar, construir. O termo *dichten* significa deixar a palavra verter e, nesse sentido, a *Dichtung* é uma composição que nos protege do mau uso do pensamento.

Quando a poesia liberta a palavra criativa, ela nos impede de pensarmos pela ótica da instrumentalidade e sem a capacidade de abertura para a verdade. *Dichtung* é anterior à *Poesie*, visto que a produção da palavra sempre antecede os versos recitados e ordenados metricamente, assim como antecede os discursos especializados da técnica. Para Heidegger, a poesia de Hölderlin serviria como exemplo de que a *poiesis* é a essência da *Dichtung* – a condensação já distinta do poema no sentido estritamente literário – porque o poeta alemão, cuja existência já foi em si mesma poética, mostra e revela ao dizer versos. Muitos de seus poemas evocam o sentido histórico que serve de fundamentação em tempos indigentes, rememorando os deuses e celebrando o enraizamento na pátria natal.

Heidegger propõe pensarmos a falta de fundamento que rege nosso tempo – chamado de tempo indigente ou da noite do mundo. É o tempo de ausência dos deuses, isto é, de um sentido amplo de divindade. Por outro aspecto, também podemos interpretar a expressão como a ideia de que os homens já perderam a conexão com a própria finitude que constitui sua essência. O filósofo pergunta, a partir da poesia de Hölderlin, “...e para quê poetas em tempos indigentes?” e logo responde: “Ser poeta em tempo indigente significa: cantar, tendo em atenção o vestígio dos deuses foragidos. É por isso que, no tempo da noite

⁴⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*, p.112.

do mundo, o poeta diz o sagrado.”⁴⁷⁶ O poetar e o pensar são vizinhos do cantar, que é uma atitude livre de imposições e expectativas.

Para Heidegger, “Cantar o canto significa: estar-presente no que está-presente ele mesmo, significa: aí-ser [*Dasein*].”⁴⁷⁷ Quando o poeta canta, ele experimenta uma existência autêntica e consegue superar a relação na qual a consciência precisa interferir a todo instante nos eventos cotidianos. A relação entre pensar e poetar apresenta uma crítica ao pensamento representativo, com o qual perdemos a manifestação da abertura:

Com a ascensão da consciência, cuja essência é, para a metafísica moderna, a representação, ascende a posição e a oposição dos objectos. Quanto mais elevada for a consciência, tanto mais excluído do mundo estará o ser consciente. Assim se encontra o homem, segundo a linguagem da carta, ‘diante do mundo’. Ele não se insere no aberto. O homem encontra-se em frente do mundo. Ele não habita directamente na corrente e no vento da conexão completa.⁴⁷⁸

O poeta é aquele que nomeia o sagrado e se insere no aberto quando atinge uma dimensão além desta onde vivemos e que foi criada pelos homens para oferecer tanto uma relativa segurança como até mesmo repetição na vida cotidiana. Ele consegue superar a consciência que forma imagens de mundo com o propósito de acessar a abertura que nos conecta com a realidade, à percepção de que somos mortais e ao uso não explorador da *physis*. É o poetar que também nos ensina, por exemplo, a aprendermos o amor. Nesse caso, o amor é serenidade, um deixar-ser porque significa um “querer que o ente amado seja, no seu ser-tal, aquilo que é, conserve sua essência.”⁴⁷⁹ Voltar-se para a interioridade pela recordação é uma postura distinta de fechar-se em si mesmo. A recordação faz um retorno ao aberto e constitui uma saída do cálculo para alcançar a região mundana do coração⁴⁸⁰.

E tudo o que brota do coração a partir dos nossos encontros com os entes no mundo possui validade em nossas reflexões, como Heidegger mostra na seguinte passagem: “Uma vez que temos a coisa diante dos olhos e a escuta da palavra no coração, o pensar é bem sucedido.”⁴⁸¹ Ainda que tenha sido um filósofo contra toda espécie de subjetivismo e da identificação de uma categoria sentimental anímica, tanto a poesia como qualquer interação humana e o âmbito da compreensão prévia estão sedimentados na afetividade. O contrário, que é a ideia de racionalidade isenta de humores e disposições, seria uma característica

⁴⁷⁶ *Id.* “Para quê poetas?”, in: *Caminhos de floresta*, p.312.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p.363.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p.329.

⁴⁷⁹ *Id.* *Hinos de Hölderlin*, p.83.

⁴⁸⁰ *Cf. Id.* “Para quê poetas?”, in: *Caminhos de floresta*, p.355.

⁴⁸¹ *Id.* “Aus der Erfahrung des Denkens”, in: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p.77. Tradução nossa.

comum ao período da técnica⁴⁸². Heidegger procura apoio na memória que se volta contra o esquecimento do ser:

Quando o córrego da montanha na quietude da noite fala de sua queda sobre os seixos...
 O mais antigo dos antigos vem ao nosso pensar atrás de nós e apesar disso ao nosso encontro.
Por isso o pensar se mantém no advento do que tem sido e é memória.
 Ser velho significa: parar a tempo, quando o único pensamento no caminho do pensar se estabeleceu na sua estrutura.
 Devemos conduzir o passo atrás da filosofia para o pensar do ser, apenas quando estamos na origem familiar do pensar.⁴⁸³

Esses versos foram retirados do pequeno texto *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947). O escrito é um exemplo nítido da proximidade entre pensar e poetar, pois nele estão sintetizadas ideias sobre o pensamento em estrutura poética. No caso, em vez de apresentar um tratado filosófico, o autor atravessa o pensar de maneira original através de aforismos e metáforas. É um texto bastante diferente de *Ser e tempo*, por exemplo, que seguiu um trajeto lógico e de grande densidade conceitual. Heidegger resgata a memória, pois acredita que somente ao pensarmos a partir da origem é que permanecemos próximos ao que nos torna humanos. E a poesia abriga o caráter soerguido de descoberta e criação, pressuposto para continuarmos potencialmente desveladores.

O pensar rememorante é o fundamento que precede todas as obras poéticas. Uma vez que poesia e pensamento se dão através do dizer, é possível compararmos as ações de poetar e pensar. Ambas são experiências criativas⁴⁸⁴ e assim, o discurso do poeta e o discurso do pensador são semelhantes, visto que emanam do cuidado com a palavra, da solicitude em dizer o ser e revelar sua verdade. Mas eles se separam em determinado momento porque a tarefa do pensamento incide especialmente sobre o ser, enquanto o poetar também se encaminha para a sacralidade. Heidegger destaca que: “O pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado.”⁴⁸⁵ O poetar se encontra cada vez mais distante do calcular, da incidência da razão sobre objetos manipuláveis e da desagregação do saber fazer, onde os produtos se tornam objetos de consumo que são substituídos conforme se desgastam. Com a poesia, esse processo dá lugar ao resgate pela memória (*An-denken*), o pensar sobre algo.

⁴⁸² Cf. *Id.* “Para quê poetas?”, in: *Caminhos de floresta*, p.334: “As construções cegas, sem imagem, da produção técnica impedem o acesso ao aberto da conexão pura.”

⁴⁸³ *Id.* “Aus der Erfahrung des Denkens”, in: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p.82. Grifo nosso. Tradução nossa.

⁴⁸⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990, pp.137-8.

⁴⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Posfácio a ‘O que é metafísica?’”, in: *Marcas do caminho*, p.324.

No texto *Posfácio a “O que é metafísica?”* (1943), aparece outra justificativa para o retorno à *poiesis*. A ciência moderna não é produção de pensamento nem atende à procura da verdade do ser, pois converte os entes em objetos de cálculo. Por sua vez, a questão do ser está reservada para a ontologia e escapa de qualquer modelo técnico e manipulador. Heidegger chama de fim da filosofia o afastamento do projeto inicial do espanto de que as coisas são e, por isso, deveria haver um sentido de ser para questionarmos. Porém, a filosofia passa a se tornar uma ocupação mais técnica e conceitual na proporção em que se afasta do poetar e de qualquer meditação em torno do sentido. Enquanto a filosofia foi vista na tradição como algo racional, a poesia ficou na esfera da imaginação e dos sentimentos e isso fez com que uma interação entre esses dois fenômenos fosse pouco empreendida.

Por conseguinte, a filosofia ganhou contorno a partir de vários modelos: diálogo, sistema, tratados. É certo que tais expressões são válidas, pois elas respondem ao apelo de tornar a vida visível⁴⁸⁶. Mas a poesia consistiria na forma mais natural da linguagem, despida de intervenções e perpassada pela capacidade de mostrar o mundo, de apontar para o que está escondido sob um modo estático de vida. A *poiesis* reaparece como um tipo privilegiado de produção que incide sobre o ser. Trata-se da forma mais originária de dizer o ser desde os primeiros pensadores-poetas, os quais atendiam a esse apelo justamente porque eles viveram uma época livre do cálculo e quando a técnica ainda era um saber fazer.

Filosofia e poesia se entrecruzam porque são vizinhas, quiçá complementares. A relação entre elas é fundamental para a história humana e seu esquecimento resultou da expulsão dos poetas da cidade por Platão. Com a contribuição de Aristóteles nesse processo, o pensamento se encaminhou para um modelo lógico⁴⁸⁷. Em Heidegger, tal especificidade existe porque o poetar e o pensar sondam o ser: o porto ao qual devemos chegar e um destino que já faz parte da história dos homens. Quando propôs o poetar pensante, sua pretensão era superar um pensamento que seguisse ideias previamente determinadas e sugerir outros caminhos de relação com o mundo cotidiano. O pensamento se torna algo facilmente programado dentro de uma realidade que muitas vezes não podemos escolher.

No entanto, se nós somos capazes de ressignificar essa mesma realidade, também podemos fugir da imposição de todo modo de pensar que seja contrário ao pertencimento natural do pensar a homens e mulheres. Podemos desenvolver uma meditação cuidadosa que inviabiliza a dominação irrestrita dos entes, da natureza e de nós mesmos. A poesia é criação de possibilidades antes desconhecidas e de novas experiências. Por sua vez, o poeta é aquele

⁴⁸⁶ Cf. ZAMBRANO, María. *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza Editorial: Madrid, 2000, p.52; p.56.

⁴⁸⁷ Cf. BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*, p.157.

que consegue descobrir e indicar o caráter poético que repousa escondido no pensamento, o qual os pensadores não conseguem alcançar plenamente quando vivem de acordo com este mundo prático e programado. Lígia Saramago assim destaca essa diferença: “O dizer da Poesia é um dizer *projetante*, isto é, o que primeiro traz os entes ao aparecer, ao aberto, nomeando-os *pela primeira vez*.”⁴⁸⁸

Além de se definir como a *poiesis* inaugural, projetar aqui significa conduzir o ser a tomar um espaço, a se instituir através da palavra e então conquistar seu lugar no mundo dos mortais. Poetar é construir a morada do ser:

Quando das encostas do alto das montanhas por onde o rebanho se arrasta devagar com os sinos tocando...
O caráter poético do pensar ainda está velado.
Onde este se mostra, equipara-se por muito tempo à utopia de um entendimento meio poético.
Mas o poetar pensante é, na verdade, a topologia do ser.
Ela diz a este o lugar da sua essência.⁴⁸⁹

O poetar pensante é topologia do ser e isso porque, em sua forma poética, o pensamento parte do recinto criado pela linguagem e então acolhe o sagrado, a vida humana, a terra e os entes⁴⁹⁰. Em consequência, o desvelamento do ser, ou seja, a própria *aletheia*, dificilmente se alcançará à custa do pensamento representativo e das ações calculadoras que a ciência toma de forma equivocada como guias de sua prática. A poesia reúne tudo o que foi resgatado pela memória voltada para o ser em vez de ficar presa aos entes individuais e, por isso, ela funda o ser na palavra. Aqui é interessante destacarmos os versos de Hölderlin no hino “O Istro” (*Der Ister*): “Debalde os rios não vão por onde é seco./Mas como? É que devem vir à linguagem.”⁴⁹¹ Tudo o que flui no tempo e gera novas possibilidades passa pela linguagem, desvela-se através da palavra. Portanto, é inegável o poder instaurador da poesia e a importância de filósofos-poetas para percebermos aquilo que a tradição condenou ao esquecimento.

Mas como viver a experiência de pensamento através da linguagem, se aonde adentramos em estado de contemplação geralmente é no silêncio? Para Heidegger, o silêncio não é simplesmente a ausência de palavras. Silenciar é uma expressão ativa e surge de quem

⁴⁸⁸ SARAMAGO, Lígia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*, p.207.

⁴⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. “Aus der Erfahrung des Denkens”, in: *Aus der Erfahrung des Denkens*, p.84. Tradução nossa.

⁴⁹⁰ Cf. SARAMAGO, Lígia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*, p.256.

⁴⁹¹ HÖLDERLIN, Friedrich. “O Istro”, apud WERLE, Marco Aurélio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, p.185.

tem algo a dizer, mas que também quer ou deve permanecer reticente. Ou seja, silenciar é sempre uma manifestação humana. A busca do silêncio se torna uma fuga da linguagem técnica e suas imposições de domínio sobre nós. A meditação é silenciosa porque ela é um estado de deixar ser onde não precisamos forçar as palavras. Contudo, algumas vezes as palavras nos faltam e o poeta é aquele que vive na condição de nomear o ser, a fim de resgatar a palavra e libertá-la dos sentidos impostos pelo mundo calculador.

Linguagem é o mesmo que mostrar, deixar aparecer. No âmbito da razão calculadora que rege o modelo científico, há descobertas movidas por um discurso especializado, porém, não existe a primazia da linguagem em sua atitude mais originária e o resultado disso é o esquecimento do ser. E o ser é o sentido último dos entes. Não há homens e mulheres sem ser porque a existência humana não se reduz ao seu diploma, seu trabalho, suas posses ou aos padrões impostos, por exemplo. Não há obra de arte sem ser porque a arte é muito mais do que um ente em harmonia com suas cores ou a função de agradar quem contempla a obra no museu. Não há árvores ou rios sem ser porque eles já estão encaixados na totalidade que une mundo e terra, ao invés de cumprirem um mandato da exploração humana.

Pensar e poetar são modos de instaurar e fundamentar. E a linguagem traz ao âmbito ontológico o que ainda estava inaparente ou limitado dentro do campo ôntico. De forma que nos parece bastante natural, o pensamento tenta dar nomes às coisas e todo esforço que fazemos em direção à nomeação já é um ato criativo. Por isso, cada modo de pensar que foge de imposições técnicas e da elaboração calculadora é essencialmente poético. O poetar pensante – ou pensamento poético – é prático, mas expressa a fuga do cálculo e da programação forçada de nossos ideais em direção ao desvelo criativo da verdade. Nas palavras de Benedito Nunes, o poetar pensante é “uma poesia para além dos textos.”⁴⁹² Poesia é a transcrição da *poiesis* que nos mostra um caminho fora das trilhas do pensamento calculador.

Para quem nos serve então compararmos pensamento e poesia em uma época na qual temos respostas relativamente eficazes para nossos problemas e questões práticas? Talvez justamente por isso seja tão importante pensarmos com mais calma e procurarmos uma dimensão que coloque novamente a questão sobre um sentido. O pensamento poético é capaz de superar o esquecimento do ser, pois ele parte das nossas lembranças mais profundas, da memória de tudo o que foi soterrado pela metafísica e pela ampla dimensão das conquistas do

⁴⁹² NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*, p.137.

mundo técnico. A experiência originária do espanto é perdida se quase tudo está ao nosso alcance, as notícias correm mais rápidas e as invenções científicas oferecem respostas cada vez mais imediatas. Esse modo de vida é certamente mais confortável, porém, a vida criativa e questionadora – ou seja, a vida *poiética* e filosófica – jamais é alienada.

7. CONCLUSÃO

A questão do pensamento move uma série de conceitos que são indispensáveis para refletirmos sobre nossa presença no mundo, de maneira que podemos trazer para a atualidade um novo diálogo com Heidegger. O pensamento do ser jamais se define como um saber especializado, pois é um evento que experimentamos apenas quando saímos das representações em direção à meditação do sentido. Heidegger deu um passo para trás em direção aos fundamentos de uma meditação genuinamente filosófica e instauradora da própria vida. Para mostrar como o conceito de pensamento se transformou na sua obra, as questões que sedimentam o poetar pensante estão latentes desde o primeiro capítulo da tese, uma vez que o autor se desapropriou dos modelos surgidos na metafísica tradicional e posteriormente aprofundados na modernidade, para seguir em direção à simplicidade do pensamento do ser.

Embora seja própria à chamada primeira fase da filosofia heideggeriana, a fenomenologia hermenêutica resultou no método que foi utilizado em todo o seu processo de desconstrução. A possibilidade de realizar um passo para trás e uma conseqüente retomada da investigação em torno do ser dos entes passam pelo processo de ir às coisas mesmas. Assim, no percurso desta tese, encontramos o caminho traçado pelo filósofo alemão iniciado na crítica à subjetividade, ou seja, sua posição vai de encontro à ideia de fundamentação da realidade no sujeito. Antes de se aprofundar na questão do ser, ele trouxe o *Dasein* ao centro de sua filosofia com o objetivo de mostrar que as ações e escolhas humanas não habitam em uma esfera estritamente racional, mas na vida cotidiana.

Destaco aqui os conceitos de afetividade e cuidado como superação das teorias que se concentravam no sujeito; o conceito de ser-no-mundo como paradigma essencial para um *eu* que é constituído por ocupações, linguagem e entendimento mútuo com os outros; a técnica como um resgate do fazer orientado por uma meditação; e a filosofia como um modo de saber guiado pela pergunta fundamental em torno do sentido do ser, ao invés de buscar suporte nos modelos científicos que priorizavam a investigação dos entes. Heidegger lidou com a técnica mecânica e ainda alcançou uma tecnologia mais fluida e disponível. Para ele, a técnica na sua forma mecânica é “uma transformação independente da práxis”⁴⁹³ e fundamental da era moderna.

Mas quando dizemos sim e não aos objetos técnicos, estamos mais próximos do pôr-se-em-obra do que de alguma suposta tentativa de aplicação das ciências da natureza,

⁴⁹³ HEIDEGGER, Martin. “A época da imagem do mundo”, in: SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar*, p.191.

como seria o caso da tecnologia que esquece que a técnica é um modo de saber. E quando o saber fazer é guiado pela serenidade, isto é, por uma meditação que espera, nós nos reconciliamos com a abertura ao ser. Nos dias de hoje também estamos expostos a perigos semelhantes, porém, a tecnologia está bem mais avançada e, ao mesmo tempo, nós permanecemos temporal e essencialmente mais distantes do pensamento antigo. Isso significa que devemos retornar à *téchne* enquanto um saber e não apenas como uma atividade prática oposta à *physis*. Assim como fez com esses termos, Heidegger resgatou outras palavras conceituais a partir das suas raízes: *Gelassenheit*, *poiésis*, *Dichtung*, *Gedanke*, *Ereignis*.

Foi sob a recusa da prevalência dos modelos de pensamento que se deixavam guiar pelo método das ciências modernas de rigor matemático e experimental que ele elaborou um pensamento de sentido. No entanto, o sentido do ser jamais é plenamente conquistado por nós. De forma semelhante, se detivéssemos um saber absoluto, a *poiésis* jamais se manifestaria em nossas ações e estaríamos impedidos de criar. Entender isso é abandonar qualquer segurança plena e saltar em direção ao desconhecido, atitude que muitas vezes faz com que busquemos o apoio de inovações tecnológicas. Por outro aspecto, se no perigo habita também aquilo que nos salva, é porque a técnica, apesar de suas tentativas de manipular nossa realidade e se manter provocadora de ações automáticas, também oferece possibilidades enriquecedoras para o nosso dia a dia. Guiada pela serenidade, ela se apresenta como um fenômeno importante para as realizações da vida humana, a qual é em si mesma finita.

Um dos momentos nos quais tomamos consciência da nossa finitude é quando percebemos que somos dependentes dos recursos da natureza, mas que sua exploração irrefletida provoca muitos problemas para os quais não temos qualquer solução imediata. Ou quando acreditamos que temos conhecimento de todas as informações recebidas com o avanço das mídias de comunicação, porém, deparamo-nos com a realidade de que muitos ainda são incapazes de processar todas as notícias compartilhadas e se esquecem de refletir sobre a veracidade dos fatos. Portanto, conhecer as tarefas do pensamento sob uma perspectiva não calculadora abre novos horizontes. Uma meditação de sentido ajuda a vivermos nesta era em que o exercício cotidiano de pensar algumas vezes não acompanha as inovações técnicas.

A partir da captação das teorias de Heidegger, podemos elaborar novas ideias com as quais reaprendemos a lidar com algumas questões urgentes que dizem respeito às nossas experiências de democracia, por exemplo, pois há problemas que parecem pedir cada vez mais calma, reflexão e um diálogo sincero diante de todas as decisões que precisamos tomar. Logo, algumas questões relevantes que surgem são: como conciliar teoria e *práxis* nas

ciências experimentais, pois estas dependem de interesses, fundamentação e um sentido; como é possível buscar na arte e na poesia uma forma de questionar o mundo; entender como o pensamento meditativo é um aliado na luta pela verdade diante de constantes notícias falsas; aprender a avaliar situações de vida a partir de uma hermenêutica da facticidade; como cultivar a *poiesis* em vez de viver uma vida automática; através da serenidade, contornar a ausência de sentido trazida pelo pensamento calculador; reconhecer na finitude uma maneira de lidar com a natureza que não seja sua exploração desmedida. São exemplos de diálogos que atualizam a filosofia heideggeriana.

Outro ponto de contribuição é que talvez possamos finalmente aprender que cada um é *Dasein* e que toda vida humana é dotada de especificidades. Se cultivarmos um cuidado com o ser, como consequência, deixamos o outro ser. Uma lição que o próprio Heidegger poderia ter absorvido e deixado refletir por mais vezes em sua vida, mas que nunca é tarde para que nós possamos colocar em prática. E isso vale para todos os entes: seres humanos, coisas naturais, utensílios que manejamos e obras de arte. Deixar ser é o oposto da imposição moderna, o que nos indica que os modelos de pensamento sedimentados na era das ciências modernas e da técnica deixam de responder ao apelo ou chamado do ser. Portanto, a transformação do pensamento que se dá pela serenidade, pela arte e pela poesia é a transformação que abre o espaço para este evento: cuidar é deixar que haja Ser e isso só se dá na existência humana com quem o ser está em mútua referência.

Com a descoberta de que a arte é o pôr-se-em-obra da verdade, Heidegger rompeu com as teorias que definiam a arte como produto de um gênio criador, algo necessariamente restrito à contemplação desinteressada ou dotado de certas características que produtos de uso cotidiano e coisas aleatórias não têm. A arte não é uma coisa dentre outras coisas ou artigo de luxo, mas uma abertura para a verdade que dá profundidade às coisas e situações banais. Por isso, é importante sabermos o que acontece quando nos deparamos com uma obra artística. E se a arte pode unificar um povo e representar um período histórico, ela é igualmente capaz de oferecer um novo modelo de pensar sobre a realidade e o mundo no qual que vivemos. Essa é a razão para nosso autor dizer que a arte é essencialmente *poiesis*. Em suas palavras: “Por que a arte tinha o nome simples e singelo de τέχνη? Porque era um des-encobrir pro-dutor e pertencia à ποιήσις. O último des-velo, que atravessa toda arte do belo, era ποιήσις, era poesia.”⁴⁹⁴

⁴⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”, in: *Ensaaios e conferências*, p.36.

Com o conceito de serenidade, transpomos para a meditação uma atitude de espera pela abertura, porém, não se trata de uma espera sem iniciativas. A serenidade surge no contexto específico de urgência por um pensar que despertasse o *Dasein* para os riscos da técnica e do esquecimento do ser. Heidegger sugere uma postura de deixar que as coisas sejam para escolhermos o melhor processo, as ações menos invasivas e um modelo de pensar que consiga escapar do domínio calculador. Aprendemos que é possível ressignificar nosso modo de ser em um mundo de forma diferenciada do cálculo e de toda postura de ordenação. De forma semelhante, podemos reaprender quais escolhas são importantes a partir da reflexão em torno do sentido de tudo que há, ao invés de atentarmos para a superficialidade das coisas. Através da serenidade, o *fazer* deixa de se realizar como planificação e dominação.

E com o resgate do sentido original de poesia, descobrimos que a *poiesis* faz parte do nosso cotidiano e de todas as possibilidades de ação. Sempre que há algo novo no mundo, devemos à nossa capacidade instauradora: a existência é criativa e a palavra se tornou um espaço de manifestação para a verdade do ser. Heidegger defende que a linguagem é mais do que um meio de comunicação ou uma forma de compartilhar informações sem profundidade, pois ela é dotada do caráter hermenêutico de nomear, apontar um sentido, fundar uma verdade. A poesia é capaz de mostrar na medida em que seu significado essencial reside na instauração do novo. Cada vez que poetas proferem seus versos, eles mostram uma verdade que nós somos incapazes de perceber somente com a linguagem cotidiana, seja quando eles revelam impressões sobre a natureza ou quando criticam experiências desumanizantes.

Apesar disso, Heidegger não estava interessado no aspecto moral da existência humana, assim como a proposta desta tese não se guiou pela filosofia moral. As futuras concentrações em torno de ideias que melhorem nosso comportamento no mundo a partir de um poeta pensante resultam do fato de que aprendemos a produzir poeticamente sobre a obra de determinado autor. Se *poiesis* é um conceito que serve para a instauração do novo, é possível reinseri-lo na história da filosofia como um guia para nosso modo de pensar. Mais do que isso, podemos utilizá-lo para reconstruir a história de homens e mulheres que veem no sentido de criação uma chance de abertura para um novo mundo. Assim, é possível caminharmos para além do entendimento de que *poiesis* é produção de obras ou somente o ponto inicial da poesia literária, para enfim entendermos que ela é a própria força criadora.

O pensamento é indissociável da serenidade, da arte e da poesia porque ele é em si mesmo *poiesis*, ou seja, sempre pode criar algo, questionar regras, construir novos sentidos, instaurar a realidade, revelar a verdade escondida por nossos hábitos, ensinar o uso dos objetos técnicos de forma moderada, perceber outras possibilidades. Do mesmo modo, é

possível entendermos que a busca por uma vida digna e pela verdade, por exemplo, precisa do pensamento meditativo, pois este caminho impede que sejamos entes dependentes do consumo e abrigados pelo mundo estritamente programado. Somos pensantes, ao mesmo tempo em que estamos dispostos a sentir e cuidar. E tudo o que nós pensamos e sentimos passa pela palavra. A identificação entre poesia e pensamento – o poetar pensante – é indissociável da nossa existência.

Quando caminhamos além das determinações da técnica, das ciências experimentais e do cálculo, superamos os limites que tais processos impõem às nossas reflexões. Se olharmos para nosso cotidiano, é óbvio que estamos cercados por objetos técnicos, aparatos tecnológicos e novidades trazidas por pesquisas científicas. Devemos celebrar as oportunidades criadas e as vantagens conquistadas. Mas é igualmente importante sabermos que estamos envolvidos com a arte, que encontramos na linguagem poética uma expressão sincera do que nos preenche e que precisamos deixar que as coisas sejam, sem limitá-las a acessórios disponíveis para nosso uso. Somente assim é possível desenvolvermos uns com os outros, com os entes, a natureza e o mundo relações que não transitem entre domínio e subjugação. Diante disso, a relevância de diferenciarmos entre pensamento meditativo e pensamento calculador se mostra um passo necessário, uma vez que pensar sobre o sentido se sobrepõe ao pensamento ordenador.

Ao lado do pensamento calculador, encontramos o sujeito racional e metódico, a técnica, as ciências, as tecnologias; ao lado do pensamento meditativo, encontramos a filosofia, a arte, a poesia, o cuidado, a vida fática permeada de afetos, humores e amor ao saber. A história dos homens acompanhou a técnica crescente, mas o pensamento meditativo estagnou diante do desenvolvimento técnico e tecnológico do mundo. Para modificar esse comportamento, é preciso resgatar a originalidade do poetar pensante. O início da filosofia se deu através do rompimento com a poesia e a linguagem pré-lógica. A expulsão dos poetas da cidade é um símbolo da busca por rigor que até hoje marca nossa busca pela verdade. Porém, a filosofia é um comportamento humano e se identifica com o significado do verbo grego *poiein*, onde o pensamento é modificador e pode fazer a realidade.

Aparelhos, instrumentos e qualquer modelo de tecnologia jamais poderão substituir a habilidade humana de criação, muito menos conseguem se equiparar a uma reflexão filosófica ou a qualquer meditação que dê atenção ao essencial. Uma reflexão poética e originária permite que façamos as perguntas fundamentais sobre o sentido do ser – de tudo que há e de nós mesmos. Atualmente, só estamos conformados com o pensamento calculador porque já sucumbimos às estratégias de supressão do pensamento meditativo: ciência

desinteressada por sua essência; desagregação entre saber e fazer; arte associada ao gênio criador e isenta da revelação da verdade; poesia como gênero literário no lugar da *poiesis* que é a instauração do novo e aí também estão incluídas novas formas de pensar. O próprio pensamento jamais se esgota e, por isso, esta tese deixa inacabada qualquer pretensão de definir o que significa pensar. O que eu procurei aqui foi mostrar que a vida fática é nosso modo de existir e nunca se resume a dominar a natureza, explorar os outros, acumular bens materiais, ocupar o mundo de forma totalizante ou descobrir instrumentos dos quais sejamos dependentes.

Aqui cabe como metáfora uma passagem de Heidegger na qual ele afirma que “diante de numerosas árvores, não vemos a floresta.”⁴⁹⁵ Diante de vários processos de pensamento, esquecemo-nos de perguntar o que significa pensar. A transformação do pensamento acontece quando inserimos a serenidade, uma passagem da representação para a meditação e alcançamos um poetar pensante. Em outras palavras, o pensamento meditativo é aquele que busca recordar o ser dos entes quando se demora na reflexão e na atenção sobre eles. Mas isso é possível somente ao nos desfazermos da fundamentação de qualquer certeza em nós mesmos. Ou seja, quando recordamos o que fica impensado; quando nos damos conta de que há um mundo vivido ao nosso redor; e quando nos dispomos em relação aos entes e aos outros. Ao modificarmos nosso ritmo de vida, a qual tem se tornado cada vez mais atarefada devido a uma insistente busca de bem estar, aprendemos a suportar os efeitos da técnica e a sentir o pensamento.

Pode-se dizer que a existência humana é essencialmente *poiética* se retornarmos ao sentido original de criar. Heidegger se refere ao tipo de criação que ocorre especialmente a partir do espanto e da constatação repentina de que o ente é na realidade e, de forma muito mais elevada, nas possibilidades. Com um poetar pensante, podemos rememorar o que nos faz perguntar pelo sentido em vez de depositarmos na técnica todas as nossas esperanças de nos mantermos pensantes. E a habitação poética é aquela na qual preservamos a vida criativa e questionadora. Ter serenidade para não deixarmos que os objetos técnicos dominem nosso cotidiano, saber fazer escolhas difíceis, persistir na busca de um modo interrogativo de pensar, encontrar na arte e na poesia um modo de enxergar o mundo sob outra perspectiva: eis os caminhos possíveis de superação da antiga noção de que somos animais racionais guiados pela vontade de poder e pela consciência fundante de sentido.

⁴⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, p.445.

Estamos sempre ocupados e preocupados, existimos no mundo e com os outros, temos uma linguagem bem estruturada e temos a percepção de que existimos. Somos diferentes dos outros entes e devemos evitar a todo custo que a técnica, as ciências e a vontade de poder nos reduzam a meros objetos. Para isso, não precisamos necessariamente nos tornar filósofos ou poetas, mas certamente podemos cultivar o pensamento, a vida contemplativa e as perguntas pelo sentido. Podemos nos admirar, em vez de apenas dominar; criar e não simplesmente calcular; entender e não somente manipular. Uma existência que só se dedica a descobrir novas técnicas, transformar a realidade e o mundo através do domínio dos entes corre o risco de se tornar uma existência esquecida de si mesma, esquecida de que pensar a mantém viva e ativa.

Não nos limitamos ao ideal traçado pela subjetividade porque a afetividade exerce um papel de compreensão fundamental em nossas decisões e experiências. E se essa dimensão existencial também é parte do filosofar e do poetar, fica evidente que refletir sobre o pensamento é uma tarefa que parte de um interesse pessoal e da necessidade que sentimos em trazer essa discussão ao nosso contexto. Poderíamos então ser questionados sobre qual a utilidade de escrever uma tese cujo objetivo é investigar o pensamento e mostrar que há outros caminhos para seu exercício. Em uma época na qual pensar ainda incomoda autoridades, retornar ao pensamento meditativo é um dos maiores desafios da vida contemporânea e resguarda uma importância imensurável diante de cada decisão que precisamos tomar quando alguém tenta nos impor o que exatamente deveríamos pensar. A serenidade, a arte e a poesia são formas de pensamento, mas são principalmente formas de emancipação humana.

REFERÊNCIAS

- ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edição de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. “Ética a Nicômaco”, in: **Os pensadores**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- ARISTÓTELES. **Física I-II**. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.
- BARROS, Fernando. “Nietzsche e Heidegger: a arte descoberta”, in: **Rapsódia**, v. 10, pp. 85-117, 2016.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. “Estética”, in: DUARTE, Rodrigo (Org.). **O belo autônomo. Textos clássicos de estética**. Tradução de Míriam Sutter Medeiros. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica/ Crisálida, 2012.
- BLANC, Mafalda. “O problema da metafísica em Heidegger no período de gestação de *Ser e tempo*”, in: **Philosophica**, Lisboa, n.43, pp. 99-114, 2014.
- BORNHEIM, Gerd. **Metafísica e finitude**. 1ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BORNHEIM, Gerd. **Os filósofos pré-socráticos**. Tradução e organização de Gerd Bornheim. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.
- BORGES-DUARTE, Irene. “A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano”, in: **Revista Phainomenon**, v. 24, Lisboa, pp. 43-62, 2015.
- BORGES-DUARTE, Irene. “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo”, in: **Ex Aequo (Oeiras)**, v. 21, pp. 115-131, 2010.
- BORGES-DUARTE, Irene. “Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia”, in **Phainomenon: revista de fenomenologia**. V.7, Lisboa, pp.87-103. 2003.
- BORGES-DUARTE, Irene. “La tesis de Heidegger sobre la técnica”, in: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, v. 10, pp. 119-154. Madrid: Editorial Complutense, 1993.
- BORGES-DUARTE, Irene. “O templo e o portal. Heidegger entre Paestum e Klee”, in: I. Matos Dias (Org.). **Estéticas e Artes. Controvérsias para o século XXI**. Lisboa: C.F.U.L., p.91-104, 2005.

BORGES-DUARTE, Irene. “Pôr em andamento o filosofar: Heidegger e o método de ensino filosófico”, in: BERTORELLO, Adrián (editor). **Studia Heideggeriana**. Buenos Aires: Teseo, Vol. III: Heidegger y el problema del método de la filosofía, p.161-190, 2014.

CAMPOS, Maria José Rago. **Arte e verdade**. São Paulo: Loyola, 1992.

CROWELL, Steven. “Ser respondível: A apresentação de razões e o sentido ontológico do discurso”, in: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff. **Heidegger e a tarefa da filosofia: escritos sobre ética e fenomenologia**. Tradução de Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

DAVIS, W. Bret. “Will and Gelassenheit”, in: DAVIS, W. Bret (Ed.). **Martin Heidegger: key concepts**. Durham: Acumen Publishing Ltd. 2010.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª edição. 3ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, René. “Meditações metafísicas”, in: **Os pensadores**. Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

FARIN, Ingo. “Heidegger: Transformation of Hermeneutics”, in: **The Routledge Companion to Hermeneutics**. Editado por Jeff Malpas e Hans-Helmut Gander. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.

FIGAL, Günter. **Aesthetics as phenomenology: the appearance of things**, Trad. Jerome Veith. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. “Cidadão de dois mundos”, in: **Hermenêutica em retrospectiva. Volume 3: hermenêutica e a filosofia prática**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. “Heidegger em retrospectiva”, in: **Hermenêutica em retrospectiva. Volume 1: Heidegger em retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. “Hermenêutica e diferença ontológica”, in: **Hermenêutica em retrospectiva. Volume 1: Heidegger em retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. “Pensar e poetar em Heidegger e Hölderlin”, in: **Hermenêutica em retrospectiva. Volume 1: Heidegger em retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. “Sobre o planejamento do futuro”, in: **Verdade e método II. Complementos e índices**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3ª edição. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Heidegger urgente. Introdução a um Novo Pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. Tradução de Marco Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

GUIGNON, Charles. **Heidegger and the problem of knowledge**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea**. Tradução de Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Serenidade, presença e poesia**. Tradução de Mariana Lage. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2016.

HAAR, Michel. **A obra de arte. Ensaio sobre a ontologia das obras**. 2ª edição. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HARVEY, Sharon R. **Heidegger and eco-phenomenology: Gelassenheit as practice**. Orientador: Aaron Bunch. 91p. Dissertação (Master of Arts in Philosophy). Washington State University Department of Philosophy, Agosto de 2008.

HAUGELAND, John. "Heidegger on being a person", in: DREYFUS, Hubert. **Heidegger Reexamined, Volume 1: Dasein, authenticity, and death**. New York: Routledge, 2002.

HEIDEGGER, Martin. "A coisa". In: **Ensaio e conferências**. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin. "A época da imagem do mundo", in: SCHNEIDER, Paulo Rudi. **O outro pensar**. Tradução de Paulo Rudi Schneider. Ijuí: Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, Martin. "A essência da linguagem", in: **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução de Idalina Azevedo da Silva e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HEIDEGGER, Martin. "A questão da técnica", in: **Ensaio e conferências**. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin. "Aletheia (Heráclito, fragmento 16)", in: **Ensaio e conferências**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin. “Aus der Erfahrung des Denkens”, in: **Aus der Erfahrung des Denkens**. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1983.

HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o Humanismo”, in: **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. “Ciência e pensamento do sentido”, in: **Ensaio e conferências**. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin. “Construir, habitar, pensar”, in: **Ensaio e Conferências**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 1ª edição. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Einleitung in die Philosophie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Coleção Pensamento e filosofia. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget. 2004.

HEIDEGGER, Martin. “Hölderlin y la esencia de la poesía”, in: **Arte y poesía**. Traducción de Samuel Ramos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994.

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

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução de Mario Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. “Já só um deus nos pode ainda salvar”, in: **Der Spiegel**. Tradução e notas de Irene Borges-Duarte. Covilhã: LusoSofia:press, 2009. Entrevista concedida a revista alemã Der Spiegel, número 23 de 1976. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf. Acesso em: 15 abr. 2019.

HEIDEGGER, Martin. **Língua de tradição e língua técnica**. Tradução de Mario Botas. Lisboa: Vegas, 1995.

HEIDEGGER, Martin. “Logos (Heráclito, fragment 50)”, in: **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin. “Meu caminho para a fenomenologia”, in: **Sobre a questão do pensamento**. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Volume IV: Nihilism. Translated by Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper & Row, 1991.

HEIDEGGER, Martin. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”, in: **Sobre a questão do pensamento**. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. “O que é metafísica?”, in: **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. “Observações sobre arte – escultura – espaço”, in: **Artefilosofia**. Tradução de Alexandre de Oliveira Ferreira. Ouro Preto: Editora Tessitura, n.5, p.15-22, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: hermenêutica da faticidade**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2011.

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

HEIDEGGER, Martin. “Para discussão da serenidade”, in: **Serenidade**. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

HEIDEGGER, Martin. “Para quê poetas?”, in: **Caminhos de floresta**. Tradução de Bernhard Sylla e Vitor Moura. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Parmênides**. Tradução de Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, Martin. “... poeticamente o homem habita...”, in: **Ensaio e Conferências**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin. “Posfácio a ‘O que é metafísica?’”, in: **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto, a Filosofia? Identidade e diferença**. Tradução de Ernildo Stein. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. “Serenidade”, in: **Serenidade**. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

HEIDEGGER, Martin. “Tempo e ser”, in: **Sobre a questão do pensamento**. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **The phenomenology of religious life**. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington and Indianapolis: Indiana university Press, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Towards the definition of philosophy**. Translated by Ted Sadler. London: Continuum, 2008.

HEIDEGGER, Martin. “Über die Sixtina”, in: **Aus der Erfahrung des Denkens**. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **Was heisst denken?** Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2002.

HERÁCLITO. “Fragmentos”, in: BORNHEIM, Gerd. **Os filósofos pré-socráticos**. Tradução e organização de Gerd Bornheim. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.

HÜHNE, Leda Miranda. “O poeatar pensante”, in: HÜHNE, Leda Miranda (Org.). **O poeatar pensante: Fernando Pessoa/Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

HUME, David. “Do padrão do gosto”, in: DUARTE, Rodrigo (Org.). **O belo autônomo. Textos clássicos de estética**. Tradução de Luciano Trigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica/ Crisálida, 2012.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introdução e tradução de Urbano Zilles. 2ª edição. Porto Alegre: EdUPucrs, 2002.

HUSSERL, Edmund. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. Den Haag: Photomechanischer Nachdruck, 1973.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

ÍÑIGO, Emilio Lledó. **El Concepto “poiesis” em la filosofia griega**. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofia, 1961.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

KANT, Immanuel. “Crítica da faculdade do juízo”, in: DUARTE, Rodrigo (Org.). **O belo autônomo. Textos clássicos de estética**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica/Crisálida, 2012.

MARIANI, Emanuele. “Breve história da intencionalidade. Continuidade e rupturas a partir de Husserl”, in: BORGES-DUARTE, Irene; SYLLA, Bernhard (Org.). **Intencionalidade e cuidado. Herança e repercussão da fenomenologia**. Rio de Janeiro: Via verita, pp.17-29, 2017.

MISSAGGIA, Juliana. “Apontamentos críticos à filosofia heideggeriana: o antropocentrismo dos conceitos de *mundo e animalidade*”; in: COSTA, Danilo Vaz-Curado R. M.; EFKEN, Karl-Heinz (Org.). **Normas, Máximas e Ação**. Editora Fi: Porto Alegre, pp.167-198, 2015.

MISSAGGIA, Juliana. “Indicação formal como conceito chave para compreender a definição heideggeriana de filosofia”, in: **Perspectiva filosófica (UFPE)**, v. 01, nº39, pp.82-100, 2014.

NUNES, Benedito. **Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e poesia: o pensamento poético**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

NUNES, Benedito. **Introdução à filosofia da arte**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PAREYSON, Luigi. **Os problemas da estética**. Tradução de Maria Elena Nery Garcez. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes. 1997.

PASQUALIN, Chiara. “Arte, afeto fundamental e transcendência teológica em Heidegger”, in: **Revista Discurso**. V.46, n.2, pp. 251-286, 2016.

PASQUALIN, Chiara. “Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade”, in: **Ekstasis: Revista de hermenêutica e fenomenologia**, pp.34-60. v.5, n.1, 2016.

PEREIRA, Viviane Magalhães. “Fenomenologia hermenêutica: a ‘superação’ da postura epistemológica do historicismo”, in: **Problemata – Revista Internacional de Filosofia**, v. 4, pp. 135-169, 2013.

PEZZE, Barbara Dalle. “On the way to Gelassenheit”, in: **Minerva – An internet journal of philosophy**, 10, pp. 94-122, 2006.

PLATÃO. **A república**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

PLATÃO. **O banquete**. Tradução, apresentação e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2017.

RUGGERI, Sabrina. “O choque do insuspeitado: Heidegger e a verdade da obra de arte”, in: **Revista Peri**, vol.07, nº02, pp. 120-135, 2015.

SARAMAGO, Lígia. **A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SCHÜES, Christina. “Heidegger and Merleau-Ponty: Being-in-the-world with others?”, in: MACCAN, Christopher (ed.). **Martin Heidegger: critical assessments. Volume 2: History of philosophy**. London: Routledge, 1992.

STEIN, Ernildo. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. 3ª edição. Porto Alegre: Movimento, 1983.

STEIN, Ernildo. **As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida**. 2ª edição. Ijuí: Unijuí, 2012.

STEIN, Ernildo. **Inovação na filosofia**. Ijuí: Unijuí, 2011.

STEIN, Ernildo. **Pensar e errar. Um ajuste com Heidegger**. Ijuí: Unijuí, 2011.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e tempo”**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2006.

STEIN, Ernildo. **Sobre a verdade. Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e tempo**. Coleção filosofia. Ijuí: Unijuí, 2006.

VAN GOGH, Vincent. **Cartas a Théo**. Tradução de Pierre Ruprecht. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2014.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Tradução de João Gama. 10ª edição. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

VOLPI, Franco. **Heidegger e Aristóteles**. Tradução de José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

WERLE, Marco Aurélio. “Heidegger e a produção técnica e artística da natureza”, in: **Trans/Form/Ação**. Marília: Unesp, v. 34, n.2, pp. 95-108, 2011.

WERLE, Marco Aurélio. “O encontro da analítica existencial com a arte e a poesia”, in: WU, Roberto (Org.). **Heidegger e sua época. 1930-1950**. Porto Alegre: Clarinete, 2014.

WERLE, Marco Aurélio. **Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

WERLE, Marco Aurélio. “Sujeito, ciência e técnica em Heidegger”, in: **Congresso de fenomenologia da região centro-oeste, 2011, Goiânia**. Congresso de fenomenologia da região centro-oeste, v. 1. pp. 13-25, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **O livro azul**. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70. 1992.

ZAHAVI, Dan. **A fenomenologia de Husserl**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 1ª edição. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

ZAMBRANO, María. **Hacia um saber sobre el alma**. Alianza Editorial: Madrid, 2000.

ZARADER, Marlène. **Heidegger e as palavras da origem**. Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ŽIŽIĆ, Ivica. “‘Stepping into the world’: Martin Heidegger’s remarks on the ‘Sistine Madonna’”, in: **The Heythrop journal**. LVII, pp. 807–19, 2016.