

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia- PPGFIL
(Área de concentração: Metafísica)

Verônica Cibele do Nascimento

A questão da linguagem e do pensamento a partir da *Carta Sobre o Humanismo*

Natal, RN

2013

Verônica Cibele do Nascimento

A questão da linguagem e do pensamento a partir da *Carta Sobre o Humanismo*

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre no curso de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Área de concentração: Metafísica.

Orientador: prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz

Natal, RN

2013

N244q Nascimento, Verônica Cibebe do.

A questão da linguagem e do pensamento a partir da Carta Sobre o Humanismo / Verônica Cibebe do Nascimento. – 2013.

80 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Área de Concentração Metafísica, 2013.

Orientador (a): Dr. Oscar Federico Bauchwitz.

1. Carta Sobre o Humanismo. 2. Metafísica. 3. Linguagem. 4. Pensamento. 5. Gratidão. 6. Bauchwitz, Oscar Federico. II. Título.

CDU : 1

Verônica Cibeles do Nascimento

A questão da linguagem e do pensamento a partir da *Carta Sobre o Humanismo*

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre no curso de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Área de concentração: Metafísica.

Orientador: prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz

Natal, 18 de dezembro de 2013

Banca examinadora:

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz (UFRN-PPGFIL)

Presidente

Profa. Dra. Gisele Amaral dos Santos (UFRN-PPGFIL)

Membro

Prof.Dr. José Nicolao Julião (UFRRJ-PPGFIL)

Membro

Natal, RN

2013

“Eis o meu segredo: é muito simples, só se vê bem com o coração.” Saint-Exupéry in *O Pequeno Príncipe*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que contribuíram, direta e indiretamente, na possibilidade de realização desse trabalho filosófico, em especial:

-Ao prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz, por ter me orientado neste trabalho e ter acompanhado responsabilmente na sua elaboração. Grata também pelo incentivo e pelas oportunidades de aprendizagens no campo da filosofia e da vida;

- À minha família: meus pais e meus irmãos;

-Ao meu companheiro;

-A Cris, pela amizade, incentivo e compreensão;

- Aos amigos que estão presentes comigo desde a graduação e do PET (Marcello Henrique, Osvaldo Ferreira e Amanda Sayonara);

-A outros amigos de filosofia: Alan Marinho, Luiz Roberto (Cepa) e Amanda Viana;

-À Maria Aparecida e Gilmara;

-Ao programa de pós-graduação de Filosofia da UFRN;

-À Thiare pela gentileza e competência;

-Ao PET de Filosofia da UFRN;

- À CAPES;

-Aos professores que realizaram parceria com o PROCAD (UFRN-RJ);

-Ao professor Dr.Gilvan Fogel;

-Aos membros da banca de qualificação;

-Aos membros da banca de defesa;

-Ao campus do IFRN de Macau;

Resumo

O intuito dessa dissertação consiste em apresentar a questão da linguagem e do pensamento a partir da *Carta Sobre o Humanismo* (1946), em diálogo com *Ser e Tempo* (1927) e com obras posteriores de Martin Heidegger (1889-1976). Expõe-se a crítica heideggeriana à abordagem instrumental e antropológica dessas questões, apresentando-se a interpretação da linguagem e do pensamento enquanto destino e gratidão ao Ser, contextualizadas com a conquista do *homem pastor* resultante do afastamento do humanismo tradicional, isto é, da metafísica da subjetividade.

Palavras-chaves: *Carta Sobre o Humanismo*, Metafísica, Linguagem, Pensamento, Gratidão, Homem-pastor.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to present the question about the language and thought from the *Letter on Humanism* (1946), in dialogue with *Being and Time* (1927) and later works of Martin Heidegger (1889-1976). Exposes the Heidegger's critique of instrumental and anthropological approach to these questions, presenting an interpretation of language and thought as a destination and gratitude to Being, contextualized with the conquest of shepherd-man, originated from departure from traditional humanism, that is, the metaphysics of subjectivity.

Key-words: *Letter On the Humanism*, Language, Thought, shepherd -man, Gratitude.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I: O HUMANISMO DE HEIDEGGER	
1. 1 Heidegger e o sentido da volta.....	22
1.2 Platão e a gênese do humanismo.....	24
1.3. Descartes e o nascimento da subjetividade.....	32
1.4 Crise do humanismo e técnica moderna.....	39
CAPÍTULO II: A LINGUAGEM	
2.1 A questão da linguagem em <i>Ser e Tempo</i>	45
2.2 Linguagem: “a morada conjunta do homem e do Ser”.....	51
2.3 A essência da linguagem.....	58
CAPÍTULO III: PENSAMENTO	
3. 1 A essência como existência.....	62
3.2 A essência como ec-sistência.....	66
3.3 Pastorear como agradecer.....	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
REFERÊNCIAS.....	76

INTRODUÇÃO

Nosso tempo é a era da natureza desencantada, violentada, ‘provocada’, ausente de seu sentido inicial encantador e genuíno, como era reinante nos primeiros filósofos gregos. No livro *Estudos sobre o Ser*, no capítulo nomeado de Natureza e *Tekné* segundo Heidegger, Mafalda Blanc frisa que o sentido primordial da natureza é *physis*¹, enquanto pura eclosão. “<<Fúsis>>provem do verbo <<fúen>>, que significa engendrar, fazer crescer, de que está próximo a raiz <fa->>, de<< fanestai>>, que significa fazer aparecer, eclodir, vir à luz.”² Neste sentido, natureza na forma de puro aparecer, remete para um desvelar auto-suficiente e livre, como também para um acontecimento de máxima explosão em forma de doação gratuita de vida e de beleza. Este caráter da beleza do aparecer é encontrado No texto *La proposición del fundamento* (1956, p.89) na análise feita por Heidegger da frase de Silesius, que comenta que a rosa floresce por florescer, porque é um puro aparecer não-teleológico. Heidegger relaciona este modo de ser da rosa a toda a natureza existente e denomina este puro aparecer como beleza. Portanto, beleza não se relaciona mais com as propriedades óticas do ente e nem ainda com as valorações humanas.

Esse aparecer enquanto *physis*, por outro lado, transparece a presença de uma unidade límpida entre o homem e mundo, pois *physis* é unidade nesta perspectiva. Lembremos que Nietzsche em sua obra *A Filosofia na época trágica dos gregos* aponta que a inovação mais importante de Tales, primeiro filósofo grego, não foi a descoberta de um princípio (*arché*) para explicar a realidade, visão presente na sua afirmação “Tudo é água”, mas no fato de Tales ter sublinhado nesta sua sentença que *physis* é unidade, ou seja, que ‘Tudo é um’. Em Heidegger, de acordo com Blanc (1999, p. 8) a questão da natureza tem seu amadurecimento e ‘recorte’ em 1930, mediante o seu encontro com a filosofia desses pensadores da *physis*, os pré-socráticos, particularmente, com o pensador apelidado *O Obscuro*, Heráclito.

Frisemos que para Heidegger essa característica de nosso tempo, da natureza ser enfocada no viés da violência e da utilidade, não é reduzida por este pensador alemão a um problema ecológico³, ético, político, mas é compreendido como um problema filosófico.

¹ Heidegger frisa que a transformação da palavra *physis* em *natura* no latim, base da palavra atual portuguesa natureza, levou ao apagamento de sua força original. (Inwood, Michael. *Dicionário Heidegger*, 2002. p. 125). Olasagasti (1967) nos diz que Heidegger traduz *physis* enquanto uma ‘força imperante e fecunda.’

² BLANC, Mafalda de Faria. *Estudos sobre o Ser*. Lisboa: Fundação Calouste Guelbenkian, 1998. p. 335.

³Segundo Nancy Mangabeira em seu livro *O encantamento do Humano* (1999. p.71), o pensamento de Heidegger contribui para o nascimento da *Ecologia Profunda* (*Deep Ecology*) em 1973 por Arne Naess. Esta ecologia visa reparar o esquecimento das indagações filosóficas ‘do por que’ e ‘como das coisas’, proveniente da ecologia tradicional. Esta correção filosófica presente nessa nova ecologia ampara-se em diversas visões da

Assim, o problema da natureza na contemporaneidade é fundado na ordem de pensamento, no modo como a questão do Ser foi cultivada, via reflexão, até então pela tradição metafísica.

A nossa contemporaneidade, para Heidegger, portanto, caracteriza-se como a época da interpretação do sentido do Ser (Verdade), consumada. Dito de outro modo, época em que temos o esgotamento do Ser, na forma de tentativa da total objetivação do sentido do ser dos entes⁴ e com isso também o fechamento das possibilidades máximas de seu acontecimento. Assim, instala-se um ‘esvaziamento nadificador’ nos entes. ‘Esvaziamento nadificador’ é a ação do niilismo.

O fenômeno do niilismo é um acontecimento metafísico, segundo Heidegger e não apenas como pensara Nietzsche uma patologia histórica da filosofia ocidental. Niilismo provem do latim *nihil*, ‘nada’. Esta palavra foi utilizada pela primeira vez filosoficamente por Jacobi. O niilismo pertence aos conceitos mais importantes de Nietzsche, juntamente com: 1. Vontade de poder, 2. Eterno retorno do mesmo; 3. Super-homem. 4. Transvalorização de todos os valores, como nos diz Inwood (2002, p.129).

Esse esvaziamento, em seu pôr-se em marcha, faz com que a nossa era seja “(...) marcada pela mais perigosa desdita: o desarraigo do próprio homem e de suas obras (...)”, segundo as indicações de Oscar Bauchwitz.⁵ Nesse sentido, este acontecimento atual duplo de desarraigo em forma de consumação do Ser e do homem, recebe em Heidegger o nome de Técnica moderna ou era atômica. No texto *Serenidade*, Heidegger (2000, p.17) faz uma ressalva sobre o sentido de era atômica. Ele nos diz que o traço mais marcante desta era é a perda de enraizamento do homem e não a presença da bomba atômica somente, isso porque os cientistas já conduzem a energia atômica para fins pacíficos. O desafio hoje, segundo este pensador alemão, é termos uma segurança de que a esta energia não ultrapasse o muro do controle do homem. Portanto, temos que ter um olhar cauteloso sobre essa era. Com isto (Heidegger, 2000), não devemos participar do pensamento recorrente e atual que empresta a era atômica o lugar de residência de uma ‘nova felicidade’ para o homem. Tendo em vista que esta posição foi levantada

realidade que resgatem a unidade relacional e harmoniosa, como o feminismo, povos tribais, especialmente indígenas, taoísmo, budismo, São Francisco de Assis e Hildegard de Bingen, física quântica e como já foi comentado aqui, Heidegger, pelos seguintes motivos: “Pela crítica que faz da filosofia ocidental, principalmente no que diz respeito a seu caráter antropocêntrico e tecnológico. Por seu apelo a uma mudança de dimensão de nosso pensar contemplativo, e pelo apelo a ‘viver autenticamente na terra’, respeitando o direito à existência de cada ser (...)”. (UNGER, 1999.p. 73).

⁴ Ente é o participio presente de *Sein* (Ser), segundo Inwood (2002, p. 164). Em Heidegger designa tudo o que está sendo, que está dentro da dinâmica do tempo. Convém aqui destacar que ser em Heidegger não é nada estático e nem supra-sensível, mas Ser é Tempo (Heidegger, 1991. p.60).

⁵BAUCHWITZ, Oscar Federico. *Reflexões sobre a serenidade em Heidegger. A caminho do que somos*. ETHICA, RJ, v.13. n.2, p.101-113. 2006. Disponível em:< <http://pt.scribd.com/doc/29061451/Reflexoes-sobre-a-Serenidade-em-Heidegger-A-caminho-do-que-somos-Oscar-Federico-Bauchwitz>>.

publicamente pelos cientistas em um manifesto na Ilha de Mainau, onde diziam: ‘ A Ciência - ou seja, neste caso, a moderna Ciência da Natureza- é um caminho para uma vida mais feliz do homem’.⁶

No texto *La proposición del fundamento* (2003, p.27) Heidegger interpreta esta era atômica como uma virada em relação, tanto ao modo como nos relacionamos com os objetos, quanto na nossa relação interpretativa da essência⁷ do homem. Nesta virada ontológica, o objeto é o nosso outro, portanto diferente e inferior. O homem, por conseguinte, é o autor do destino da totalidade de todos os entes e de si mesmo. Daí em diante, portanto, a essência do homem será cunhada pelo átomo (Heidegger, 2000). No texto *Que é isto- a Filosofia?*(1991, p15), Heidegger endereça uma crítica a esta era atômica, particularmente à ciência, devido a sua ditadura totalizante em relação à filosofia e na sua postura limitante de visão de mundo. A linha crítica do argumento heideggeriano assevera que a ciência não possui uma autonomia em seu nascimento. Isto quer dizer que a ciência é devedora à filosofia, pois foi somente devido à abertura de horizontes promovida por esta última que a ciência teve sua gênese.

Gilvan Fogel no capítulo intitulado *O que há como pensamento, hoje?* presente no livro *Que é Filosofia* (2009) interpreta esta era atômica indicado por Heidegger como a ‘grande hora da desertificação’. Esta ‘grande hora’ pode ser interpretada como o predomínio do cálculo, que se efetiva como matematização, isto é, um olhar antecipativo, portanto controlador e violento sobre toda a realidade. Ao lado disto, Gilvan assinala para o fato que o homem moderno, neste contexto, é movido de acordo com a *hybris*, ou seja, pela desmedida e pela presunção do homem diante do mundo. Com isto, aparece a figura do homem ingrato e revoltado. O homem assim na ‘grande hora do desertificação’ está em um processo de objetivação dupla: do homem ‘contra’ a natureza e ‘contra’ o próprio homem.

Nestas considerações, o homem tem a sua essência ameaçada, pois a linguagem e o pensar, enquanto lugares de relação originária com o mundo são interpretados a partir da gênese, do “*logos* orientador da modernidade”, o *cogito*, base da subjetividade, que se mostra no horizonte do método, da certeza, da objetividade e da representação, elementos base do humanismo, segundo Heidegger, pois é no processo de objetivação, isto é, quando o mundo se

⁶ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade, Olga Santos, Lisboa: Instituto Piaget, D.L. 2000, p.18.

⁷ O sentido tradicional de essência em Heidegger é abandonado, como nos diz Marcia Shuback (2003, p.8) em uma nota no livro de Heidegger *A caminho da linguagem*: “(...) Heidegger ‘destrói’ o sentido de essência, devolvendo para a experiência de realizar o modo de ser, de vigorar, expressa num antigo verbo alemão *wesen*, vigir, vigorar.”

transforma em imagem que ‘floresce’ o humanismo. Dizemos florescimento porque o nascimento do humanismo se deu no pensamento platônico com a mudança da ordem da verdade, em que a ideia será a preponderante. Este aspecto do humanismo e da filosofia platônica trataremos posteriormente em maiores detalhes.

Assim, nesta interpretação o homem é o centro do real e, portanto o ‘ agente’, a medida da ação, onde a linguagem e o pensar, por conseguinte, são atos do poderio do homem, modos de dominar e calcular a realidade, com intuito de efetivar, pautada no jogo lógico da utilidade. É esta a base da interpretação instrumental e antropológica da linguagem e do pensamento. É mediante essa conjuntura que nosso objetivo será apresentar a crítica reconstitutiva da linguagem e do pensamento, no sentido que apontaremos o lado ôntico e ontológico desta questão, a partir da *Carta Sobre o Humanismo (1946)*⁸ em diálogo com *Ser e Tempo* e outras obras de Heidegger, sobretudo as pertencentes ao seu segundo momento filosófico.

Uma obra escrita, sobretudo filosófica, na perspectiva de Heidegger, não consiste em uma produção da racionalidade humana, enquanto resultado de inquirições e, portanto, como resposta exata e fechada diante de problemas e questionamentos. Uma ‘obra de pensamento’, no caso aqui de filosofia, é uma abertura para que o pensamento possa continuar em seu movimento, em seu modo genuíno, que é o de caminhar acompanhando os questionamentos, sem prendê-lo em uma resposta. É neste sentido que toda “obra de pensamento” é um caminho para Heidegger. “No momento do surgimento de suas obras completas na década de 1970, Heidegger foi o primeiro a se valer de uma metáfora que lhe é há muito tempo cara: “Não tenho obras (*Werke*), mas caminhos (*werge*)”.⁹ Obra como caminho ou mesmo caminho enquanto corrente filosófica prescinde de nomeação, conforme vemos em uma passagem do próprio Heidegger explicando o seu desenlace do pensamento de Husserl. “Não foi, como muitos pensam, para negar o valor da fenomenologia¹⁰ e sim para deixar sem nome o caminho

⁸ Esta carta foi publicada em 1947, na Suíça, junto como texto *Da Alegoria da Caverna de Platão ou A Teoria Platônica da Verdade*, segundo Emmanuel Carneiro Leão (1967). Segundo Beaufret “Este foi o primeiro texto que editou ao cabo de um silêncio que durara dezoito anos (...)” BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência: De Kierkegaard a Heidegger*. São Paulo: Livraria Duas Cidades. 1976, p. 69. Alguns textos de Heidegger do mesmo período desta carta são: Para que poetas? A sentença de Anaximandro, Heráclito. O obscuro. Aos amigos no Natal de 1946.

⁹ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009. p.10.

¹⁰ Segundo a sua etimologia fenomenologia significa: “Fenomenología sería, por tanto, *légein* tà *phainόμενα*: hacer ver lo que se muestra y tal como se muestra em si mesmo.” OLASAGASTI, Manuel. *Introducción a Heidegger*. Madrid: Revista de Occidente, 1967, p.20.

do pensamento.”¹¹ É nesta perspectiva que devemos lançar o nosso olhar sobre a nossa obra orientadora.

Carta Sobre o Humanismo (1946) foi escrita no momento pós-guerra, pertence ao ‘século das catástrofes’, ao ‘desencantamento do mundo moderno’, o século XX. Como ainda, pertence à filosofia contemporânea. Segundo Safranski (2000, p. 410, p. 417) essa carta consiste em uma referência crítica histórico-filosofica ao existencialismo de Sartre encontrado em sua obra *O Existencialismo é um Humanismo*, no sentido que Heidegger com esta carta demarcaria as diferenciações entre o seu humanismo e o de Sartre. Porém, não são esses fatores que podem nos servir de elementos para caracterizar esta obra como tendo uma primazia na questão do humanismo desde o século passado até hoje. Pois uma “obra de pensamento” transcende os acontecimentos históricos de seu tempo, porque o que a move não é uma questão de um tempo determinado, mas uma questão que persiste, segundo Heidegger, desde quando o pensamento se tornou pensamento: a questão do Ser¹². Assim, a filosofia está sempre em direção para pensar o ‘mesmo’¹³ em forma de Ser (Heidegger, 1967). Este pensamento sobre o ‘mesmo’, nos leva a inferir que a filosofia acontece na forma de uma correspondência ao apelo do Ser através da linguagem, com nos indica Heidegger no seu texto *Que é isto a filosofia* (1991).

Aubenque (2012) defende que a filosofia de Heidegger é uma metafilosofia porque nela temos uma hermenêutica não do Ser, mas de textos sobre o Ser. Lembremos que Heidegger foi um pensador que manteve um diálogo vasto e frutífero com a tradição filosófica antiga, medieval, moderna, como ainda, envolvimento o pensamento da Escola de Kyoto. Heidegger manteve ainda diálogo, direto e indireto, com a poesia, artes plásticas, particularmente pintura e escultura, com a psiquiatria e a ciência. Neste sentido, devido a esta amplidão de diálogos travados com a tradição de pensamento em seus diversos modos, bem

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003, p.96.

¹²O interesse pela questão do Ser tem sua gênese na filosofia de Heidegger a partir do seu contato com o tema da multiplicidade do Ser em Aristóteles. Freiburg Conrad Gröber, o futuro arcebispo de Freiburg, foi o responsável por este contato, pois foi ele que entregou a Heidegger uma obra de Franz Brentano *Sobre a múltipla significação do Ser em Aristóteles*, no ano de 1907. (Casanova, 2009, p. 17).

¹³ “O mesmo não se confunde como o igual e nem tampouco com a unidade vazia do que é meramente idêntico. (...) O mesmo é, ao contrário, o mútuo pertencer do diverso que se dá, pela diferença, desde uma reunião integradora.” HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e conferências*. Traduções de Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002, p. 170. Com isto Heidegger quer acatar o sentido da diferença e do ‘mesmo’ perdida por um pensamento da unidade que apenas homogeneíza as partes envolvidas na relação. Heidegger defende que somente um pensamento que valoriza a diferença pode dar lugar a uma compreensão originária do mesmo (Heidegger, 2002).

como ainda, pelo fato da peculiaridade de sua linguagem filosófica, Heidegger foi um ‘solo fértil, para um acolhimento em forma de influência na “(...) filosofia política de Hanna Arendt, na hermenêutica filosófica de Hans- Georg Gadamer e no projeto desconstrucionista de Derrida.”¹⁴ Mas, Heidegger também foi alvo de rejeição em forma de crítica: “(...) a suspeita de uma recaída no mito levantada pela primeira vez por Theodor W. Adorno e a exposição do vazio de sentido presente em certas formulações heideggerianas levantadas pela primeira vez por Rudolf Carnap.”¹⁵

Uma das principais primazias da *Carta Sobre o Humanismo* encontra-se no fato de esta obra, em relação ao caminho filosófico de Heidegger, estabelecer uma continuidade radical com a sua principal tarefa de *Ser e Tempo* (1927): a de retirar o Ser do esquecimento, ou seja, do mundo de preconceitos próprios da tradição filosófica, principalmente nos pensadores que se denominam críticos da metafísica como Descartes e Kant (Heidegger, 1967).

Leão (1967) ressalta que a obra *Carta Sobre o Humanismo* realiza um esclarecimento dos mal-entendidos em *Ser e Tempo*, particularmente em relação ao fato de que a filosofia heideggeriana promove a pregação de uma de uma interpretação inumana, irracionalista, ateísta, niilista, como também indica que essa obra realiza um esclarecimento do sentido da essência do homem em *Ser e Tempo*. Nessa direção, Heidegger promove uma abertura reflexiva essencial, que contribui em três direções para a filosofia: no questionamento sobre a essência do homem, da história e do pensamento (Leão, 1967, p. 19). E é com isto que esta obra “(...) serve ao segundo momento de sua marcha dialética de progresso e regresso para superar a metafísica”¹⁶.

Nunes (2002) nos diz que é nesta carta onde temos pela primeira vez a explicação de Heidegger da virada de seu pensamento ao público europeu. É através deste envolvimento com a metafísica em seus fundamentos, que Heidegger questiona o humanismo¹⁷ e seus desdobramentos históricos. Com isso, de acordo com Vattimo (1996, p.18), como pode ser encontrado no livro *Fim da modernidade*, Heidegger inaugura a consciência contemporânea

¹⁴ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009. p.9.

¹⁵ Ibid, p.9.

¹⁶ LEÃO, Emmanuel Carneiro in HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. RJ: Tempo Brasileiro. 1967. p.10.

¹⁷ Para Michael Inwood (2002, p.91), “O termo latino *humanitas* surge na Itália, no século XV, para designar ‘humanista’, ou seja, um estudante de grego e de latim e das culturas. O humanismo, o reflorescimento da cultura antiga e uma preocupação primordial com as ocupações humanas, começaram anteriormente com Petrarca, um admirador de Cícero.” De acordo com Heidegger (1967), o humanismo histórico acontece pela primeira vez em Roma, através do encontro da cultura helenística com a cultura romana.

da crise do humanismo. O sentido desta inauguração de Heidegger para (Sloterdijk, 2000), como pode ser localizado em sua obra *Regras Para o Parque Humano-Uma Resposta a Heidegger Sobre a Carta Sobre o Humanismo*, é caracterizado como a inauguração de um campo de pensamento trans-humanista ou pós-humanista, que Sloterdijk (2000) nomeia de onto-antropologia. Pois em Heidegger o humanismo é banhado completamente de uma luz ontológica centralizante, que é o Ser, enquanto direção da abertura do homem, onde este é ‘apenas’ o vizinho do Ser e não o seu senhor. Neste instante de descentralização do homem, caminho contrário ao humanismo tradicional, realiza-se uma ascese reflexiva, um exercício ontológico de humildade, tendo como método o pensamento existencial-ontológico. Como consequência, este humanismo heideggeriano se justificou como não-participante de um anti-humanismo e nem ainda de uma ‘fuga da política pela reflexão mística’.

A não-comunhão ontológica entre o homem e o animal como uma espécie de ‘paixão (*pathos*) anti-biológica ou anti-vitalista’ presente em Heidegger, é o ponto central sobre a qual Sloterdijk fará sua crítica ao humanismo heideggeriano. É neste sentido que esta conferência *Regras para o parque humano* preza por dois aspectos temáticos: “(...) A dedução midiática e gramatológica da *manetas* e a revisão histórica e antropológica do motivo heideggeriano da clareira (a inversão parcial entre ôntico e ontológico)”.¹⁸

Andrea Cortes também segue a linha de Sloterdijk, na defesa de que o humanismo de Heidegger contribui para a possibilidade de um pós-humanismo: “De acuerdo con esta lectura de ‘*La Carta Sobre el Humanismo*’ se podría decir que a partir de ella es posible hablar de un post-humanismo.”¹⁹ Os seguintes motivos justificam esta contribuição de Heidegger para um pós-humanismo: “(...) Como se vio, Heidegger al poner o humanismo como metafísica y también al preguntarse por la metafísica misma deja atrás todo los –ismos o, por lo menos, trata de superarlos. Dejando así abiertos otros caminos para ver y escuchar al ser en las dimensiones y metáforas que solamente puede dibujar el habla.”²⁰

No capítulo intitulado *Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo*, Estrada (2005), indica o reconhecimento de Derrida ao humanismo de Heidegger, pois Heidegger com o seu redimensionamento do humanismo colabora para a descentralização do homem. Esse episódio faz com que o conhecimento da posição heideggeriana do homem seja

¹⁸ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p.61.

¹⁹ CORTES, Andrea. *Heidegger y el humanismo*.

Disponível: <http://www.usergioarboleda.edu.co/civilizar/revista11/Heidegger%20y%20el%20humanismo.pdf>.

²⁰ Ibid.

imprescindível em todo projeto que vise repensar radicalmente o humanismo. Em suma, para Derrida, a passagem pelo pensamento de Heidegger deve acontecer como nos indica Estrada (2005) nesta passagem:

Derrida nunca deixou de reconhecer nos textos de Heidegger e, em particular, na sua crítica ao humanismo, uma força de radicalidade de pensamento que não se pode em absoluto ignorar. Em *Os fins do homem*, por exemplo, Derrida diz o seguinte: ‘Qualquer questionamento do humanismo que não se una antes de mais (nada) à radicalidade arqueológica das questões esboçadas por Heidegger e que não desenvolva as indicações que ele fornece sobre a gênese do conceito e do valor de ‘homem’ (retomada da *paidéia* grega na cultura romana, cristianização da *humanitas* latina, renascimento do helenismo nos séculos XIV e XVIII, etc.) toda a posição meta-humanista que não se mantenha na abertura destas questões permanece historicamente regional, periódica e periférica, juridicamente secundária e dependente, por muito interesse e necessidade que ela possa, aliás, possuir enquanto tal.’²¹

Para Estrada (2005), a importância de Heidegger para Derrida é inegável, não somente pela relevância desse pensador para o século XX, em torno, especialmente, da reflexão sobre o sujeito, mas também por alguns pontos de pensamentos que eles compartilham. Um dos pontos marcantes que esses dois pensadores têm em comum, encontra-se no fato de ambos vislumbrarem uma íntima associação entre metafísica e humanismo.

No caso do humanismo de Heidegger, segundo Derrida (1991), a sua limitação reside, em que mesmo com a sua considerável abordagem do *Dasein*, como pura possibilidade de ser, abertura ao Ser, ele ainda retém os ecos do sujeito transcendental analítico. Os principais ecos metafísicos apontados são: autenticidade, liberdade, decisão –resoluta, originariedade e, sobretudo, a interpretação de que o *Dasein* é o único ente privilegiado a atender ao apelo do Ser (Derrida, 1991). Essa centralização sobre o homem é o cerne do elemento metafísico endereçada por Derrida ao humanismo de Heidegger e de Lévinas.

Em termos didáticos filosóficos, *Carta sobre o Humanismo* pertence ao ‘Heidegger tardio’, segundo momento do pensador, denominada de *Khere* (virada, torsão, giro) caracterizada pelo aparecimento na década de 30 do conceito central em seu pensamento: *Ereignis*.

Esta obra, em linhas gerais, consiste na tentativa filosófica de Heidegger responder a algumas questões²² propostas pelo francês Jean Beaufret²³, particularmente sobre a questão do

²¹ ESTRADA, Paulo Cesar Duque. *Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo*. In Jacques Derrida: Pensar a desconstrução. Vários autores, São Paulo: Estação liberdade, 2005. p.248.

²² A carta de Beaufret contempla três perguntas filosóficas principais: 1. “Comment redonner un sens au mot Humanisme”; 2. Ne faut-il pas compléter l’ontologie par l’étique?; 3. Comment sauver l’élément d’aventure que comporte toute recherche sans faire de La philosophie une simple aventurière? A primeira indagação será a

humanismo, através da seguinte pergunta²⁴: “*Comment redonner un sens au mot Humanisme*”? Esta pergunta de Beaufret, no fundo, é para saber se um humanismo ainda é possível diante da desumanização, isto é, da violência em que o homem até aquele tempo estava imerso. Lembremos que quando esta obra foi lançada em 1946 estávamos saindo da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e não somente isso, o século XX, nas suas diversas consequências, trouxe a certeza de que a razão, antes tida como iluminadora do mundo, agora é tida como uma arma de obscurecimento e de cisão no liame homem e natureza. Eis um dos principais motivos para Heidegger descobrir no humanismo “(...) a ação mais impressionante e perigosa de um niilismo intrinsecamente desumano.”²⁵

Heidegger, então, refletirá sobre o humanismo a partir de seu lugar mais originário, ou seja, de sua nascente, a Metafísica. O elemento que o pensador se utilizará para iniciar essa reflexão é a ação, pois para Heidegger (1967) a essência da ação ‘desde há muito’ encontra-se em um estado de abandono, porque o seu caráter de con-sumação, isto é, ‘desvelamento libertador’ é substituído pela dinâmica metafísica da passagem do ato ao efeito, correlato da compreensão metafísica do Ser (Heidegger, 1967, p. 30).

A menção ao caráter da essência da ação carente de uma digna reflexão é o modo que Heidegger (1967) encontrará para denunciar que o pensamento, enquanto a ação ‘mais simples e elevada’ porque é a ‘relação essencial do homem’ como o Ser, nos nossos tempos, que estão borbulhando deposições filosóficas, não é dignamente questionado. Posteriormente em outros textos²⁶ quando Heidegger se volta mais para a questão da técnica, o assunto do pensar será levado ao extremo, pois Heidegger atentarà que no mundo da técnica palpita a falta de pensamento. Nesse sentido, a essencial tarefa do pensar em nossos dias será a de meditar sobre o fato de que nos ainda não pensamos (Heidegger, 2000). A meditação de Heidegger sobre o humanismo está no caminho de realizar esta tarefa. Isso porque a denúncia do abandono da essência do pensamento mostrarà que o humanismo, enquanto pensamento,

escolhida por Heidegger para guiar essa obra. Acentuemos que mesmo o humanismo sendo a questão maior da carta, Heidegger “faz chover” nessa obra as suas principais questões filosóficas, tanto de maneira direta ou indireta, e até mesmo de questões que somente serão trabalhadas futuramente com a devida desenvoltura em outros textos.

²³Segundo Albin Eduard Beau, o interesse de Beaufret pela questão do humanismo surgiu da seguinte maneira: “Foi a preparação da versão francesa do estudo de Heidegger sobre *A Teoria da Verdade, de Platão* (i), que sugeriu a Jean Beaufret dirigir ao discutido pensador alemão algumas perguntas.” Disponível em: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContNeu.htm>.

²⁵BEAU, Eduard Albin. *O humanismo no pensamento de Heidegger*. Disponível em: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContNeu.htm>.

²⁶Podemos notar essa observação heideggeriana da falta do pensar principalmente nesses dois textos: *Serenidade*(1959) e *O que quer dizer pensar?* (1952).

isto é, ação reflexiva, sobre a essência do homem, também se encontra dentro deste esquecimento, como ainda também a linguagem. A linguagem é restringida ao campo da *animalitas*, isto é, da racionalidade.

Desse modo, a questão da ação impensada, isto é, desse pensamento, traz o humanismo para o centro da discussão através da metafísica. Heidegger, desse modo, questiona o interior do fundamento do humanismo: a proposição o homem enquanto *animal rationale*. Heidegger frisa que o abandono da Verdade²⁷, isto é, do sentido do Ser, é o que subjaz nessa proposição metafísica. É neste ponto que para Heidegger o humanismo aparece como um acontecimento metafísico, ou seja, um acontecimento histórico da transformação da essência da verdade, que perdura em nossos tempos, tanto na ciência quanto na técnica moderna informacional.

Portanto, a posição de Heidegger sobre o humanismo se desenvolverá mediante um afastamento das abordagens ônticas, como por exemplo, da filosofia, da metafísica tradicional, da ética, da sociologia, antropologia, ciência, e se voltará para uma perspectiva ontológica. Isto quer dizer que Heidegger pensará a questão do humanismo de um modo radical, a partir da questão da verdade, isto é, do sentido do Ser a partir do evento (*Ereignis*), que desemboca na retirada da essência do homem do reino da *animalitas* e da subjetividade para o campo da ec-sistência, presente na figura do homem pastor, contexto da retomada da retomada ôntica e ontológica da linguagem e do pensamento.

Embora o humanismo seja o acontecimento da metafísica central aqui questionado, Heidegger, com o intuito de reforçar o seu questionamento, também fará alguns acenos a três outros acontecimentos metafísicos: à subjetividade, à técnica e ao niilismo, que são, de certo modo, o inverso da harmonia do mundo enquanto quadratura (céu, terra, mortais e divinos).

Para compreendermos esta inversão da quadratura no nosso tempo, é necessário compreendermos o conceito de quadratura em Heidegger. A quadratura segundo Vattimo (1998) deve ser lida como dimensões do Ser. O texto *O problema do Ser* (1955) é o texto que ele irá se utilizar para exemplificar essa afirmação, pois ali, de fato, a palavra Ser

²⁷O termo Verdade no grego é *Alétheia*, que é traduzido por Heidegger como des-velamento, de-sencobrimento dos entes. Verdade ou sentido do Ser em Heidegger terá uma centralidade radical, servirá tanto para designar a plenitude do Ser, no caso da obra de arte, quanto para indicar a consumação do velamento do Ser e do homem, na forma do humanismo, da técnica moderna e do niilismo.

aparece com um risco em forma de cruz, onde Heidegger está a indicar um afastamento do Ser da metafísica e uma aproximação da quadratura como inerente ao mundo.

Na perspectiva de Resweber (1979) a quadratura em Heidegger é resultado do envolvimento deste pensador com a esfera do símbolo. A singularidade dos símbolos reside no fato de que eles “(...) não objectivam o transcendente para o deixar disponível à reflexão, eles são o sinal desta gratuidade interior a uma necessidade que constitui o fundo do ser humano”²⁸. Com esse envolvimento com o símbolo Heidegger, portanto “(...) quer sublinhar que a estrutura da razão humana não se reduz às quatro causas aristotélicas saídas da representação lógica.”²⁹

Olasagasti (1967) se refere à quadratura fazendo uma relação entre o texto *A coisa* e a *Carta Sobre o Humanismo*. Nesta obra é indicado que a apatridade do homem moderno aconteceu porque ele se distanciou de sua ‘pátria ontológica’: o Ser. A experiência originária da linguagem e do pensamento aparecem apenas como uma possibilidade remota a se conquistar e não como o traço de nossa essência. Deste modo, o homem já não pode habitar originariamente, e com isso ele se perde, sem nunca encontrar-se consigo mesmo (Heidegger, 2002). Heidegger tenta realizar o reingresso do homem na sua essência mediante o mais ‘humilde lugar’: nas coisas. A salvação do sentido original das coisas é também uma tentativa de recuperar o sentido genuíno do cotidiano.

Heidegger atenta que, tanto na palavra grega *causa* e na palavra latina *res* para traduzir a termo coisa, como ainda no encurtamento alienante de distância do mundo atual, é o que propicia a ‘aniquilação da coisa’ e isto é o mais grave, até mesmo do que qualquer acontecimento bélico (Olasagasti, 1967).

E a pergunta, “*Comment redonner un sens au mot Humanisme*”? recebe a seguinte indicação de resposta: o humanismo deverá ser restituído, redimensionado. É por este motivo que o humanismo de Heidegger amparado em uma lógica não-metafísica, é um ‘humanismo especial’³⁰, porque este humanismo não tem mais como vizinho da

²⁸ RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Heidegger*. Tradução de João Agostinho A. Santos. Coimbra: Livraria Almedina, 1979, p.134.

²⁹ Idem, p.134.

³⁰ De acordo com Beaufret, o pensamento de Heidegger não pretende ser existencialista nem humanista, porque “(...) a peculiaridade do pensamento de Heidegger esta justamente em não ser nenhum ‘ismo’. BAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência: De Kierkegaard a Heidegger*. São Paulo: Livraria Duas Cidades. 1976,

essência do homem a razão, a subjetividade, mas a morada na verdade do Ser, que Heidegger denominou de ‘morada ec-sistencial’.

Em suma, no humanismo, na sua forma moderna, que é amparada pelo conceito de subjetividade, Heidegger encontra a metafísica, ou melhor, encontra o esquecimento ontológico da questão do Ser. A metafísica é a responsável pela objetivação da essência do homem enquanto ser evidente, isto é, ser da racionalidade. É neste sentido que Heidegger tece todas as suas restrições e considerações ao projeto metafísico-humanístico, com isto ele propicia uma descentralização do homem, como ainda, promove uma crítica à concepção metafísica da linguagem e do pensamento.

No primeiro capítulo, procuraremos explicitar o humanismo heideggeriano, iniciando com um esclarecimento do sentido da volta em Heidegger para contextualizar filosoficamente a obra *Carta sobre o Humanismo*. Em seguida temos, a apresentação do nascimento e do desenvolvimento do humanismo, com enfoque em três momentos: platônico, cartesiano e nietzschiano, este último focado na abordagem da técnica moderna. O intuito dessa apresentação é para indicar que em Heidegger reside uma ressalva à metafísica e a compreensão técnica da linguagem e do pensamento.

No segundo capítulo, temos a exposição da crítica metafísica da linguagem. A apresentação da linguagem em *Ser e Tempo*; a relação do humanismo com a linguagem e sua conquista ontológica como morada dupla, a partir da elucidação de um conceito chave no pensamento de Heidegger: *Ereignis*, para em seguida apresentar a essência da linguagem como saga, isto é, mostrar. Contexto em que apresentamos a linguagem enquanto Hermenêutica do Ser, fundado na leitura de Olasagasti.

No terceiro capítulo, apresentaremos a crítica a visão instrumental do pensar e a apresentação do pensamento enquanto ação de gratidão. Esta abordagem foi iniciada através de uma retomada do sentido da existência em *Ser e Tempo* e na *Carta Sobre Humanismo*, contexto da visão do homem como pastor do Ser.

p. 77. O próprio Heidegger (1967) já alerta sobre isto ao se referir que a existência de ‘ismos’ na filosofia significa um afastamento de um pensamento originário por ser uma exigência do ‘mercado da opinião pública’.

CAPÍTULO I: O HUMANISMO DE HEIDEGGER

1.1 Heidegger e o sentido da volta

Carta Sobre o Humanismo pertence a segunda fase da filosofia heideggeriana, marcada pelo aparecimento do *Ereignis*, como apontado a pouco aqui nesse texto. O conceito de *Ereignis*, de acordo com Félix Duque, em seu texto *Heidegger: En los confines de la metafísica*, pode ser contextualizado no envolvimento de Heidegger com a pergunta do Ser para além de uma preocupação metafísica. É neste sentido que o *Ereignis* está em consonância com o sentido da quadratura. E por outro lado, *Ereignis* carrega um peso ontológico que levou Heidegger a considerar que essa palavra é uma palavra aporética “(...) parece que, em su lecho de muerte, confesaría Heidegger a sua hermano que, para él, el *Ereignis* seguía estando como um <túnel> del que no se vislumbra la salida.)”³¹

De acordo com Marcia Shuback em uma nota à tradução do livro de Heidegger *A caminho da linguagem*, *Ereignis* é uma palavra popular na língua alemã e possui o sentido de acontecimento, evento. Em relação à sua estrutura etimológica a palavra *Ereignis* “(...) é composta de *er* prefixo de intensificação e *eigen*-próprio. O verbo *ereignen* significa tornar próprio-apropriar.” Essa palavra ainda se relaciona a palavra *Eraugen*, *Eräugnis*, composta de *er*-o mesmo prefixo de intensificação e *äugenm* verbo formado a partir de *Auge*, que significa olho, olhar.”³²

Para Maria Cristina Ponce Ruiz (2008, p. 84) em uma nota para a tradução da conferência *A volta (Die Khere)*, *Ereignis* é uma palavra de densidade no pensamento de Heidegger, conforme as próprias observações do filósofo alemão no texto *Identidade e Diferença*, por este motivo Ruiz (2008) prefere não traduzi-la. *Ereignis* se relaciona com a mesmidade, presente desde Parmênides, a responsável pela diferença ontológica entre Ser e ente. O que a tradutora quer sublinhar é que em Heidegger *Ereignis* se refere a um mútuo pertencimento entre homem e Ser (Ruiz, 2008).

Ernildo Stein (1991), no texto *Identidade e Diferença* (p.145), traduz o termo *Ereignis* como acontecimento-apropriação, como é tido na língua francesa *événement –appropriation*. Ernildo faz uma citação de *Unterwegs zur Sprache* na qual Heidegger, revela a simplicidade e

³¹ DUQUE, Felix. *Heidegger: En los confines de la metafísica*.

Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/confines_metafisica.htm

³² HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003, p.209.

a dificuldade de compreender a palavra *Ereignis*, isso porque o pensamento é levado a interpretar o Ser como acontecimento-apropriação. Esta palavra, de acordo com Heidegger é algo misterioso, é algo diferente do Ser, de tal maneira que o *Ereignis* é que deve ser o norte para ser pensar o Ser.

Ainda podemos acrescentar, em consonância com Heidegger, que o destino do Ser, a técnica moderna na sua forma essencial como *Gestell*, tem com o *Ereignis* uma proximidade. “O que no arrazoamento, como a constelação de ser e homem, experimentamos através do moderno universo da técnica, é um prelúdio daquilo que se chama acontecimento-apropriação.”³³

O conceito *Ereignis* se relaciona com a volta³⁴ transcorrida no pensamento de Heidegger. Devemos ressaltar que a palavra virada (*Khere*) em Heidegger possui dois sentidos. O primeiro sentido refere-se a uma virada, a uma mudança estrutural na filosofia deste pensador. De acordo com Vattimo (1998), o escrito que marca esse segundo momento de Heidegger é a conferência *A Essência da Verdade*, escrita 1930 e somente publicada em 1943.

“(…) ‘luego de que en la *Carta Sobre El humanismo* atribuyera Heidegger a su pensar la cumplimentación de una torna, há sido dividido el camino de su pensar en dos partes, antes y después de la torna. ’(O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Epílogo a la segunda Ed. alemana Alianza, 1986, esto es, ‘un cambio de dirección que separaría *Ser y Tiempo* de las obras posteriores a 1930’ (G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, cesc. Segunda, V, Gedisa, 1986, separación que muestra un sentido no muy coincidente con la acepción circular manifestada.” (Apud Ruiz, 2008, p.49).

Na perspectiva de Saramago conforme Malpas esta volta em Heidegger compreende dois momentos:

O primeiro ocorrendo entre aproximadamente 1930 e 1936, entre *Sobre a Essência da Verdade* e *Contribuições à Filosofia*, e o segundo entre 1936 e meados de 1945, entre *Contribuições à Filosofia* e *Sobre o ‘Humanismo’*. O primeiro período contempla o trabalho sobre a problemática apresentada em *Ser e Tempo* e o segundo, a articulação da estrutura inaugurada em *Contribuições à Filosofia*, agora reorientada. (Malpas apud Saramago, 2005)³⁵

³³ HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos. (Os Pensadores)*. Tradução de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

³⁴ Segundo Arturo García Astrada: “Aunque Heidegger usa la palabra *Khere* desde antes del año que la hace tema de su conferencia, es a partir de ésta cuando ella queda vinculada raigalmente em su pensamiento al problema de la técnica contemporânea.”(HEIDEGGER, Martin *.Die Kehre.2º* Ed. Tradução e nota de María Cristina Ponces Ruiz. Cordoba: Alcion Editora, 2008, p.7.

³⁵ SARAMAGO, Ligia. *A Topologia do Ser. Lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Disponível em: www.educadores.diaadia.pr.gov.br/modules/...01/visit.php?cid...Acesso em :

Na visão de Maria do Carmo Tavares de Miranda (1968), não existe esta divisão entre vários tempos do pensamento de Heidegger (I, II, ‘o ultimo Heidegger’), porque não existe oposições e nem ruptura em seu pensamento. “O que há é um pensar que pensa o pensado, e o não pensado ainda, e busca sempre pensar o Ser mesmo em sua origem.”³⁶ Apontemos aqui que este conceito de origem segundo Aubenque (2012) foi criticado pela primeira vez por Derrida.

O segundo significado desta volta heideggeriana pode ser verificado na conferência *A volta (Die Khere, 1949)*, associado à relação de retorno súbito, em forma de relâmpago, do Ser no mundo da técnica, momento, que na verdade, é o próprio homem que retorna para si mesmo e desse modo pode contemplar o seu rosto originário, perdido no imperar do pensamento calculador.

1.2 Platão e a gênese do humanismo

Podemos indicar que o envolvimento primordial com a questão do Ser e seu intuito de não deixar esta questão cair dentro do campo da metafísica, é o correlato da preocupação de Heidegger com uma digna consideração da essência do homem. Neste sentido, podemos afirmar que é inegável a contribuição de *Ser e Tempo*, enquanto uma obra marcante no caminho do pensamento de Heidegger na investigação sobre a questão da essência do homem. Pois, desde essa obra, ou melhor, para sermos coerentes, desde o seu envolvimento com a questão do Ser, Heidegger já se posicionava contra a determinação metafísica da essência do homem, isto é, do humanismo, como podemos conferir na passagem.

Com essa determinação da Essência do homem não se declaram falsas nem se rejeitam as interpretações humanistas do homem, como *animal rationale*, como ‘pessoa’, como ser dotado de alma, espírito e corpo. Ao contrário, o único pensamento a se exprimir é que as determinações humanistas da Essência do homem, ainda mesmo as mais elevadas, não chegam a fazer a experiência do que é propriamente a dignidade do homem. Nesse sentido, o pensamento de *Ser e Tempo* é contra o humanismo.³⁷

³⁶ MIRANDA, Maria do Carmo Tavares. In HEIDEGGER, Martin. *A experiência do pensar*. Porto Alegre: Editora Globo, 1968, p.6.

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão, 1967. p.50.

O fato de Heidegger se posicionar ‘contra’ o humanismo em *Ser e Tempo*, como dito na passagem acima, não advêm do caso, na perspectiva de Sloterdijk (2000) do humanismo heideggeriano não valorizar a *humanitas*, mas da constatação de que o humanismo funda-se na não- atribuição ao real valor do homem, que é a sua valorização elevada a partir de sua origem, o Ser. Esta atribuição elevada à essência do homem representa uma despedida da definição do homem como animal racional, pois esta é a “prática mais velha, obstinada e perniciosa da prática metafísica européia”³⁸, segundo Sloterdijk (2000), como ainda representa a conquista do homem como clareira³⁹ do Ser. A crítica a esta posição, vinda de uma filosofia existencial-ontológica, modo como Sloterdijk denominou a filosofia de Heidegger, advêm de que o homem não pode ser pensado pelo campo da zoologia e da biologia, mesmo quando temos somado a esta visão um valor espiritual, porque existe entre o homem e outros seres da natureza, não uma diferença de espécie de grau de evolução biológica, mas uma ‘diferença ontológica’, que é o fato de que o homem tem um mundo e está no mundo, ao contrário do outros seres que estão suspensos sem mundo, inseridos apenas em seu ambiente, conforme nos diz Heidegger (1967, p. 45).

Frisemos que Heidegger não interpreta o projeto metafísico humanista como ‘falso’, isso porque Heidegger não corrobora com a tese filosófica da verdade enquanto concordância e certeza. Para este pensador, verdade é o acontecimento duplo e apropriante do velamento e do desvelamento do Ser, o qual acontecimento não dá margem para a necessidade de um pensamento dicotômico, entre o âmbito do verdadeiro e do falso, por exemplo. Nesta direção tudo é destino do Ser, ou seja, pertence à história do Ser. Neste caso, o humanismo pertence à história do Ser, porém como história do seu velamento.

Devemos esclarecer que Heidegger não chega a utilizar propriamente a palavra humanismo em *Ser e Tempo* e nem na obra hermenêutica da facticidade, onde ele já endereça uma crítica à metafísica da interpretação do homem. O termo humanismo somente aparece na obra de Heidegger na década de 30, especificamente no texto de *A Teoria Platônica da Verdade* (1931-1932).

A expressão utilizada por Heidegger na obra *Ser e Tempo* para se referir à concepção metafísica do homem é antropologia tradicional. Um dos principais momentos em que

³⁸ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 25.

³⁹ “Clareira significa ser aberto. Há clareira mesmo no escuro. Clareira (*Lichtung*) não tem a ver com luz (*Licht*), mas vem de ‘leve’ (*Leicht*). HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. (Editado por Medard Boss). Trad. Gabriela Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado, São Paulo: EDUC / Rio de Janeiro: Vozes, 2001. p.43. No contexto da *Carta Sobre o Humanismo* (p. 95) clareira é sinônimo de mundo.

observamos isso é quando Heidegger (Cap. I, parte I, parágrafo 10) denuncia a insuficiência da antropologia tradicional e das ciências, como a biologia, a psicologia em seus modos de compreender o humano.

Por antropologia tradicional Heidegger (2007) compreende a soma de dois modos de visões: 1. A definição do homem como *animal rationale*; 2. O paradigma teológico do homem como transcendente. A insuficiência dessa antropologia advém do fato de ela determinar o homem como ser “simplesmente dado junto às demais coisas criadas” (Heidegger, 2007), como ainda, por abordar o homem dentro do ‘cálculo alma, corpo, espírito’. Com essa determinação pautada na evidência e objetividade, elas conduzem a essência do homem ao esquecimento, dando base para a inauguração da concepção cartesiana do homem traçada pela subjetividade. Em resumo, a restrição de Heidegger à posição humanista do homem advém do fato, tanto da sua objetivação em relação à essência do homem, como da centralização do humano na racionalidade.

Heidegger, com o intuito de afastar-se dessas interpretações, se apoiará em um caminho que resguarde a originalidade do homem e que, portanto, seja anterior às determinações das ciências humanas e da natureza. A ontologia fundamental será esse caminho. Por ontologia fundamental Heidegger nos diz que “Esta procura retornar ao fundamento essencial donde provém a Verdade do Ser.⁴⁰” Isto significa dizer que temos que (...) conquistar a passagem da metafísica para dentro do pensamento do Ser.”⁴¹ Para Andrea Cortes (2006), esta volta ao fundamento, o Ser, é a retirada de seu esquecimento e tem como intuito mostrar que o fundamento do Ser é o sem-fundo, o abismo.

Esta ontologia fundamental é acompanhada de uma ‘destruição fenomenológica’. Destruir⁴² não é a ação de aniquilação. “(...) Destruir quiere decir abrir los oídos, dejarlos libres para lo que se nos asigna en la tradición (entrega) como ser do ente. En la medida em que escuchamos esta asignación, logramos la correspondência.”⁴³ Assim, segundo Aubenque, esta destruição em Heidegger se traduz concretamente como um “(...) focalizar o desmonte das construções artificiais acumuladas pela tradição que obscurecem ou até mesmo

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão, 1967.p.88.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. (Os Pensadores). Tradução de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991.p.62.

⁴² Heidegger (1967, p. 51, p.75) indica que em *Ser e Tempo*, ocorreu uma ‘destruição fenomenológica’, especialmente em relação à essência do homem. A passagem ‘a essência do homem é a sua existência’, é o fundamento dessa destruição. *Carta Sobre o Humanismo*, neste sentido, além de questionar sobre a essência do humanismo, também vem esclarecer as principais questões filosóficas e mal-entendidos encontradas em *Ser e tempo* e nas primeiras obras (Leão, 1967).

⁴³ HEIDEGGER apud CORTES, Andrea. *Heidegger y el humanismo*.

Disponível:<http://www.usergioarboleda.edu.co/civilizar/revista11/Heidegger%20y%20el%20humanismo.pdf>

esconderam a visão originária ‘das coisas em si mesmo’.⁴⁴ Isto significa dizer que deve haver uma ‘suspensão do horizonte compreensivo’ em toda apreensão dos entes, para que eles possam retornar a si mesmo e este retorno ser o seu ‘único e originário caminho’.

Nessa direção, podemos indicar que a fenomenologia em Heidegger, segundo Macedo: “(...) é a possibilidade de um conhecimento mais originário que parte não do intelecto do homem, de sua razão, mas das próprias”⁴⁵ Isto porque o conhecimento é desvelamento das coisas, a partir da estrutura do homem enquanto ser-no-mundo, distante do traço da racionalidade e da objetividade.

Casanova (2009, p. 40.) nos indica que este projeto filosófico, a fenomenologia, base da filosofia de Husserl, é constituído por três elementos: intencionalidade, redução ou suspensão fenomenológica e ‘rumo às coisas mesmas’, onde a destruição fenomenológica se relaciona com o segundo elemento.

Resweber (1979) comenta que na fenomenologia de Heidegger temos, portanto, a articulação entre o discurso da existência e do Ser. Esta articulação deve-se ao fato da ontologia fornecer as bases seguras para esta corrente, conforme encontramos presente em *Ser e Tempo*. Aliás, foi em *Ser e Tempo* que tivemos a tese de que “(...) somente a ontologia poderá fornecer à fenomenologia o horizonte último que confere à sua pesquisa o estatuto rigoroso e um fim preciso.”⁴⁶

Para Resweber (1979), a fenomenologia é uma hermenêutica do Ser. “A fenomenologia é, pois uma hermenêutica⁴⁷ do sentido da existência, ela interroga-se sobre o

⁴⁴ AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a Metafísica?* SP: Edições Loyola, 2012. p.52.

⁴⁵ MACEDO, Silvio de. *Intuição e linguagem em Bergson e Heidegger*. Maceió: 1966. p.91.

⁴⁶ RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Heidegger*. Tradução de João Agostinho A. Santos. Coimbra: Livraria Almedina, 1979, p.62.

⁴⁷ Heidegger comenta a sua relação com a palavra hermenêutica na conferência *De uma conversa sobre a linguagem* (1953-54). “Se não me falha a memória, usei pela primeira vez numa preleção posterior, no verão de 1923. Naquele tempo apenas começado as primeiras anotações de *Ser e Tempo*.” (Heidegger, 2003, p. 78) No parágrafo sete de *Ser e Tempo*, Heidegger nos diz que temos a explicação dos motivos da escolha da palavra hermenêutica. O encontro de Heidegger com esta palavra veio através de seu envolvimento com a teologia. “Naquele tempo sentia-me atraído pela questão das relações entre a palavra da Sagrada Escritura e a especulação teológica. Era a mesma questão entre linguagem e Ser, só que para mim ainda inacessível encoberta. Isso explica por que procurava em vão um fio condutor em muitos envios e desvios. (...) Depois, voltei a encontrar a palavra hermenêutica em W. Dilthey, na teoria das ciências do espírito. Dilthey se familiarizou com a hermenêutica na mesma forma, a partir de seus estudos de teologia, e especialmente por ter-se ocupado com Shleiermacher. (...) Hermenêutica pode designar a teoria e a metodologia de toda interpretação, inclusive das artes plásticas, por exemplo.” Mas, em *Ser e Tempo*, Heidegger tenta pensar a hermenêutica em um sentido mais amplo. Em *Ser e Tempo*, hermenêutica não se refere nem às regras da interpretação nem à própria interpretação. Refere-se à tentativa de se determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico. (Heidegger, 2003, p.78 e p.80)

surto do Ser”⁴⁸. Isto quer dizer que toda a reflexão fenomenológica é em relação ao Ser e à interpretação do sentido dos fenômenos. A reflexão não é o prelúdio do Ser, isto quer dizer que o Ser não é o resultante da reflexão fenomenológica, ao contrário, o horizonte e a possibilidade primeira e derradeira, é o Ser. Assim, a partir da interpretação do Ser, dá-se toda a percepção dos fenômenos. É neste sentido que a filosofia, enquanto tarefa de “visão radical” é uma fenomenologia hermenêutica, que parte do *Dasein*, como nos disse Heidegger no parágrafo sete de *Ser e Tempo* (Resweber, 1979).

Resweber (1979) interpreta esta radicalização da fenomenologia como uma radicalização da subjetividade. Portanto, em Heidegger não temos uma fenomenologia transcendental, como em Husserl, porque esta é fundada na subjetividade, mas no homem como “(...) brecha por onde o Ser se revela neste mundo.”⁴⁹ A interpretação do homem como pastor do Ser encontrada na *Carta Sobre o Humanismo* recebe a sua justificativa especialmente a partir desse acontecimento.

Olasagasti (1967) interpreta que esta fenomenologia hermenêutica tem como fio condutor a historicidade. Pensa-se, portanto, a vida ligada à facticidade e à vida relacionada à história. Pois a fenomenologia busca “(...) entender la vida real em si mesma, dejándola manifestar-se em su ser, sin intentar reducir-la a outra cosa.”⁵⁰

Resweber (1979, p. 63) defende que existe um ‘desaparecimento’ parcial do termo fenomenologia depois de *Ser e Tempo*, quando ele aparece é somente no sentido de apontar o caráter metafísico que perpassa a fenomenologia. Casanova (2009) defende contrariamente a esta visão e a de Richardson. “Apesar da qualidade de muitas análises do livro de William Richardson sobre Heidegger, *Through Phenomenology to thought*, a tese central de Richardson de que haveria uma primeira fase fenomenológica e uma segunda fase ligada ao pensamento do Ser me parece simplesmente insustentável.”⁵¹ Para Casanova então “(...) o que se altera em Heidegger a partir da década de 1930 não é o procedimento metodológico, mas antes as condições de pensabilidade de tais problemas. Em certo sentido, Heidegger permanece posteriormente tão fenomenólogo quanto ele era anteriormente filósofo do ser.”⁵²

É neste contexto que se situa a analítica existencial, como podemos observar nesta passagem de Casanova: “A destruição da história da ontologia a partir do fio condutor da

⁴⁸ RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Heidegger*. Tradução de João Agostinho A. Santos. Coimbra: Livraria Almedina, 1979. p.64.

⁴⁹ Ibid, p. 65.

⁵⁰ OLASAGASTI, Manuel. *Introducción a Heidegger*. Madrid: Revista de Occidente, 1967. p.17.

⁵¹ CASANOVA, Marco. *Compreender Heidegger*. 2009. p.149.

⁵² Idem, p.149.

questão do ser e a hermenêutica da facticidade, confluem, portanto, para a analítica do ser-aí.”⁵³ De acordo com Nunes a ação da analítica pode ser compreendida na seguinte direção” (...) ela desce, em seu esforço interpretativo ao modo de ser do cotidiano, estabilizado na mediania da conduta tanto numa sociedade primitiva quanto numa sociedade civilizada”.⁵⁴ Nunes também assevera que: “Longe do plano contemplativo, o mundo que Heidegger focaliza preliminarmente, o mundo circundante, intercambia, na práxis cotidiana, as dimensões da vida ativa, o prático da ação, ao poético do produzir e do fabricar.”⁵⁵

Na visão de Resweber (1979), a analítica seria uma investigação do homem em sua relação com o discurso. É neste sentido que a analítica vem tanto para restituir o sentido desgastado da humanidade do homem, na forma da valorização ontológica do *Dasein*, bem como vem restituir o sentido primordial da linguagem.

No humanismo ocorre um esquecimento da essência do homem segundo Heidegger. Mas onde este fato se principiou? Heidegger, em *A Teoria Platônica da Verdade (1931-1932)*, primeiro texto deste pensador onde aparece menção direta ao humanismo, afirmará que foi em Platão. “O começo da metafísica no pensamento de Platão é ao mesmo tempo o começo do ‘humanismo’”.⁵⁶ Mas como Heidegger chega a essa conclusão? E o que esta afirmação significa?

Heidegger inicia *A Teoria Platônica da Verdade* analisando a interpretação da alegoria da caverna no livro VII da *República*, porque, segundo nosso pensador, essa alegoria é o cerne da *ideia*, questão central do pensamento platônico.

Segundo Pessanha (2010), a ideia em Platão se refere a um reino de autonomia e de independência do reino do sensível, como também um afastamento da temporalidade e da ordem do incorruptível. O mundo do sensível, portanto, apenas participa da idéia, estando sujeita a todos os graus de transformações. A idéia, em termo de hierarquia filosófica, é o último estágio da escalada do conhecimento realizada pela dialética, como é mostrada na linha dividida na República (509 d-511 e).

É justamente a ideia, que em Platão aparece simbolizada pela figura do sol, enquanto ideia das ideias, o bem e a beleza, que nosso pensador encontrará um acontecimento inaugural, decisivo e histórico do destino ocidental: a primeira transformação da essência da verdade na filosofia. A verdade como desvelamento, portanto, vai ser ‘abandonada’, e no seu

⁵³ Idem, p.88.

⁵⁴ NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p.15.

⁵⁵ Ibid. p.15.

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *A Teoria Platônica da Verdade. Marcas do Caminho*. 2008, p. 247.

lugar irá vigorar a ideia. Este vigorar da ideia será denominado de ‘assenhoramento’ que irá destinar a verdade à esfera da retidão.

Enquanto desvelamento, ela continua sendo um traço fundamental do próprio ente. Enquanto retidão do olhar, porém torna-se uma caracterização do comportamento humano frente ao ente.⁵⁷

Este trecho da obra heideggeriana indica as consequências da inovação filosófica platônica no âmbito da verdade. O aparecimento da verdade como concordância, onde a idéia assume uma centralidade, apagando a intimidade harmoniosa e co-pertencente antes existente entre as coisas e o desvelamento, gerando uma nova postura do homem: não um olhar de co-pertecimento com o mundo, mas um olhar de soberania.

Nesta direção, a transformação da verdade como retidão é uma correlação entre a sentença (comportamento humano) e o mundo (ente), ou seja, uma dicotomia entre a ordem do sensível e do inteligível, que segundo Resweber (1979) trouxe duas consequências relevantes, conjuntura em que se situa na origem da visão ôntica da linguagem e do pensamento.

1. Cisão entre pensamento e linguagem: esta cisão é a quebra do laço ontológico (dobra) que unia a linguagem, enquanto modo de desvelar o mundo e o pensamento como acompanhamento desse desvelar. Com isso, “Falar, já não é abrir-se a uma presença, mas ajustar o pensamento à expressão de uma proposição.”⁵⁸ E o pensar se transforma em uma *techné*, isto é, um meio para um fim, como em Platão (Heidegger, 1967).

2. O nascimento do pensamento por valores: é resultado do esquecimento do nexos entre a ideia e o *ethos*. Daí em diante, o homem estará “(...) condenado a ser aquilo que vem a ser, por ter esquecido que deve, primeiramente, vir a ser aquilo que é.” Na interpretação de Heidegger (1967) o valor, enquanto “descendente último e mais fraco do *agathon*”⁵⁹, é um modo objetivante, isto é, um olhar do sujeito, que tende a esgotar o sentido das coisas enquanto abertura.

No entanto, Heidegger não estabeleceu uma crítica total à ideia em Platão, isso porque segundo Manuel Ollasagasti, em sua obra *Introducción a Heidegger*, no capítulo intitulado El ser, de phýsis a Idea (1967, p. 54), Heidegger tinha conhecimento que a palavra ideia não era

⁵⁷ Ibid, p. 243.

⁵⁸ RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Martin Heidegger*. Coimbra: Almedina, 1979, p.79.

⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *A Teoria Platônica da Verdade* in *Marcas do Caminho*. 2008, p. 239.

algo estranho aos gregos, para estes ideia era o que se vê, o que apresenta em seu aspecto. Esta visão é consequência da abordagem de *physis* como o que brota de forma autônoma em um puro aparecer. Neste sentido, Heidegger não nega a experiência grega da ideia, antes este pensador visa questioná-la em seus fundamentos. Neste questionar, ele indica que a transformação de *physis* como ideia não é o mais grave filosoficamente neste olhar platônico, mas sim o fato de que a ideia desde então será a ‘única e decisiva’ medida para interpretação do mundo. Como consequência, as coisas não são lugares da verdade porque o lugar dessa será a ideia (Olasagasti, 1967).

De acordo com Heidegger, neste sentido, em Platão temos um triplo nascimento ontológico através dessa transformação da verdade, pois nasce com ela a metafísica, o humanismo e a filosofia “enquanto um olhar ascendente em relação às ideias.” Platão, segundo Heidegger, servirá desde então para designar o nome próprio da metafísica. “A metafísica é platonismo.”⁶⁰

Portanto, Platão abre os caminhos para o humanismo, à medida que essa transformação da verdade em retidão, propiciada pela supremacia da ideia, dá suporte para que o homem seja “(...) o centro do ente, cada vez sob perspectivas diversas, mas sempre ciente disto, sem, contudo, ser ele mesmo o ente supremo.”⁶¹ O homem não é o ente supremo, apesar de ser o centro porque a figura de sumo ente será depositada em Deus. É neste instante que na filosofia se instaura a metafísica como onto-teologia. Na visão de Blanc (1998), a ontoteologia “(...) consiste na subordinação da ordem do ser e dos problemas que lhe são afins ao grau máximo da ordem ôntica, Deus, que como fundamento necessário na totalidade ôntica, se torna o centro de uma concepção hierárquica do real.”⁶² Heidegger (1991) sublinha que se esconde nessa instauração uma predominância do ente sobre o Ser, lugar da gênese do esquecimento da diferença ontológica, ou melhor, do esquecimento da originariedade do Ser frente ao ente. Portanto, Platão promove uma virada ontológica na compreensão de verdade, com isto, ele se separa filosoficamente dos pensadores pré-socráticos, onde tínhamos a pátria deste imperar da verdade em forma de desvelamento, ou melhor, onde a *physis* em seu livre imperar era” o superlativo da verdade. ”

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos. (Os Pensadores)*. Tradução de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991, p. 72.

⁶¹ Ibid. p. 248.

⁶² BLANC, Mafalda de Faria. *Estudos sobre o Ser*. Lisboa: Fundação Calouste Guelbenkian, 1998, p.21.

1.3 Descartes e a inauguração da subjetividade

Segundo Heidegger, Descartes recolherá essa transformação da essência de verdade platônica para a sua textura do homem-sujeito. Assim, temos então a continuação da morte da verdade iniciada em Platão, como assim denominou Beaufret (1976). Elucidemos: por morte da verdade se refere ao ‘entorpecimento’ que a palavra verdade irá receber daí em diante ao ser reduzida à adequação e estar submissa ao jugo da ideia.

No texto *O Tempo da Imagem de Mundo* (1938), Heidegger irá tecer as suas observações sobre essa inovação moderna⁶³, a subjetividade, e afirmará que o humanismo aqui será desenvolvido mediante esta conjuntura. Mas o que isso quer dizer? Dois pontos a destacar: primeiro em que consiste a subjetividade? Por que através da subjetividade o humanismo se desenvolve?

Para Sloterdijk (2000 p. 30) o humanismo tradicional para Heidegger é um grande contribuidor histórico do ‘armamento da subjetividade’, pois no humanismo os homens não são vizinhos do Ser e nem um dos outros. O homem é centralizado. Na Europa, temos a subjetividade exercendo o poder sobre todos os seres. O humanismo visto como intenção do bem humano revestida de um ar antropocêntrico. Heidegger vê no bolchevismo, fascismo e no americanismo três variações desta “força antropocêntrica” (Sloterdijk, 2000, p. 30).

Para Resweber, a subjetividade em Heidegger “(...) é o resultado desta tentativa pela qual o pensamento se exclui da esfera ontológica para pôr o ser dele diante de si como objecto. Também a filosofia do <cogito> é o maior esquecimento do Ser⁶⁴.” Nesta passagem, podemos observar que na modernidade, século XVII, o pensamento se desenraiza, isto é, se exclui da esfera ontológica (mundo) e assim se centraliza na figura do eu (egoidade), ou melhor, na representação. É essa centralização que gera a objetivação⁶⁵ dos entes. Heidegger denominará esta objetivação de aparecimento do mundo como imagem. É desta objetivação

⁶³ Na modernidade, segundo Heidegger (2002), ocorrem transformações radicais nos seguintes fenômenos: ciência, técnica das máquinas, a arte, o fazer humano e o divino. A marca da ciência será a investigação, a empresa e a experiência. ⁶³ Heidegger (1991, p. 22) alerta ainda que então o *pathos* da modernidade será a dúvida e não mais o espanto, como era sobretudo para os gregos.

⁶⁴ Andrea Cortes (2006) comenta que o tema esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*) já foi trabalhado na obra *Ser e Tempo*. Segundo (Aubenque, 2012, p.50): “(...) sabe-se que no século XX foi e continua sendo Heidegger quem desenvolveu de modo mais radical essa temática conhecida como esquecimento do Ser.”

⁶⁵ Para Heidegger esta objetividade é o princípio da metafísica, bem como ainda é o correlato da subjetividade. “(...) toda objetividade é, enquanto tal, subjetividade.” HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica. Ensaios e escritos filosóficos*. SP: Nova Cultural, 1991, p.59.

que o humanismo outra vez surgirá. “Não é de admirar onde o mundo se torne imagem surja o humanismo”⁶⁶. Aqui perdura, portanto o esquecimento do Ser, que para Heidegger ocorreu “Porque Descartes não elucidou o ser do sujeito, o <sum> do <cogito>, não viu que o pensamento estava já orientado para o mundo e que era, por consequência, inútil fazer o desvio pela transcendência divina para aí procurar a fonte entre o eu e a realidade exterior.”⁶⁷”

O percurso empreendido por Descartes para chegar à certeza do *cogito* e da existência de Deus pode ser conferidos no livro *Discurso Sobre o Método* (1637), mas é na obra *Meditações Metafísicas* (1641) que esses temas são consumados. Vejamos. Na meditação primeira, iremos encontrar três argumentos que radicalizarão a dúvida tornando-a hiperbólica, isto quer dizer, que a dúvida se transformará em sistemática e generalizada para se fortalecer como um método seguro para aproximar-se da verdade. Duas ressalvas: que em Descartes estamos diante de uma nova transformação da verdade. A verdade neste contexto moderno se transformará em ‘certeza da representação’ (Heidegger, p 2008), e estamos diante também do aparecimento do método. Esta última inovação é, para Heidegger, mais inaugural, do ponto de vista metafísico, até mesmo do que o próprio aparecimento da ciência neste momento (Heidegger, 2002).

Explicuemos os argumentos encontrados. O primeiro argumento encontrado é o erro dos sentidos. Esse argumento afirma que os sentidos são fontes duvidosas para nos servir de parâmetros em relação à certeza da realidade, devido ao fato de eles geralmente nos enganar. O limite, portanto, deste argumento encontra-se no fato de não podermos ‘sistematicamente colocar em dúvida as nossas percepções sensíveis’ (Descartes, 1983, p. 86)

O segundo argumento é argumento do sonho que consiste no alargamento da dúvida a todo o nosso conhecimento sensível, devido à dificuldade e até mesmo impossibilidade de estabelecer uma separação e distinção entre o momento do sono e o momento da vigília. O limite deste argumento encontra-se na limitação de dúvida no conteúdo de nossas percepções sensíveis, as de natureza matemática, como figura, espaço, tempo (Descartes, 1983, p.87).

É neste contexto que aparece o terceiro argumento, do gênio maligno, para enfraquecer esta ‘certeza natural’ da matemática. A hipótese do gênio maligno é um recurso hipotético, que consiste em afirmar que existe um ser superior ao homem e que é, portanto

⁶⁶HEIDEGGER, Martin. *O tempo da imagem de mundo* in *Caminhos de Floresta*. 1991, p.116.

⁶⁷RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Martin Heidegger*. Coimbra: Almedina. 1979, p. 84.

autor e dominador da totalidade do real e que nos ludibria em relação a nossa possibilidade de conhecimento e de certeza. (Descartes, 1983, p. 88)

Na meditação segunda, encontramos a primeira certeza cartesiana: “eu sou, eu existo”⁶⁸, que será a responsável pela finalização do argumento do gênio maligno. A certeza da existência exige uma constante ‘atualização pelo nosso espírito’, ou seja, exige que o pensamento entre em ação a cada vez para afirmar a nossa existência (Descartes, 1983, p.92). Outro aspecto a destacar é em relação à natureza desse ‘eu’ do homem. O pensamento, desde então, será essência do eu. Neste sentido, o pensamento se caracteriza como inerente, pertencente e inseparável em relação ao homem (Descartes, 1983, p. 93).

Na Meditação terceira, Descartes ousa investigar duas questões metafísicas de peso filosófico relevante para a tradição filosófica: se Deus existe e se ele pode se enganar. Para facilitar a sua investigação ele divide o seu pensamento em gêneros (vontade, juízo e opinião). É sobre a opinião que Descartes mais se debruçará. Investiga o valor objetivo das ideias, ou seja, investiga quais ideias tem mais grau de participação no ser, na perfeição. A ideia de Deus aparece como a ideia que possui mais valor objetivo. Deus é provado neste contexto através de seus efeitos. Esta prova foi possível pelo apelo ao argumento da causalidade. Traduzindo, isso significa dizer que se nós, enquanto seres finitos, seres em potência, não podemos ser a origem de uma substância infinita, em ato, então devido a isto deve haver uma causa. Deus seria esta causa. Neste sentido, Descartes aponta que a ideia de Deus é mais perfeita, pelo fato de não possuir “falsidade material e ser a mais distinta que pode existir em nosso espírito”.

Para radicalizar esta verdade, Descartes irá recorrer a duas hipóteses: primeira hipótese, supor que existe por uma causa. 2. Supor que existe sem causa (conservação). As duas hipóteses mostram-se inválidas (Descartes, 1983, p. 110) Então ele conclui que deve existir alguém diferente dele que é a causa de tudo, e que é, portanto independente, criador e conservador da existência. Assim ele chega a quinta verdade: o argumento ontológico: “Deus é a causa de si, autor do meu ser e soberamente perfeito.”⁶⁹ Descartes frisa que a idéia de Deus foi imposta pelo próprio Deus nas criaturas assim como o operário põe a sua marca em sua obra (Descartes, 1983, p. 112). E anuncia com certeza plena que Deus não é carente de nada e não é enganador.

⁶⁸ DESCARTES, René. *Meditações. Os pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 92.

⁶⁹ *Ibid*, p. 112.

A prova da existência de Deus tem as principais contribuições: fortifica o *cogito*, através da invalidade do gênio maligno, contribui para a certeza do conhecimento, pois Deus é a garantia de nossas ideias e da realidade do mundo exterior. Porém, desde então, Descartes é alvo de críticas por alguns, a partir do argumento de que esse pensador se utiliza de Deus como uma desculpa epistemológica.

Para Heidegger (2002) através da instituição da subjetividade, ou melhor, do mundo como imagem, Descartes conduziu a metafísica ocidental ao seu princípio de consumação, que finaliza em Nietzsche. Atentamos aqui para a questão da vontade de poder como a essência da técnica moderna. Casanova (2009, p. 216) interpreta a vontade de poder como uma passagem da subjetividade egóica para a subjetividade incondicional. Isto quer dizer que tudo é ação do *cogito* enquanto querer que quer tudo, até a si mesmo, de modo desmedido e violento. Segundo Blanc (1998), Heidegger inicia esta interpretação da vontade de poder nos anos 36-37. Hanna Arendt aponta que este envolvimento com essa interpretação pode ser pensada enquanto a característica principal do sentido da volta no pensamento heideggeriano.

Portanto, a metafísica se apoiará no elemento do sujeito, na certeza da representação, na objetivação para desvelar a natureza a partir da lógica da calculabilidade e não mais no seu livre imperar, instante em que a técnica moderna será instalada. Vattimo a esse respeito assim nos diz: “A tecnização do mundo é a realização efectiva desta <idéia>; na medida em que é cada vez mais completamente um produto técnico, o mundo é no seu próprio ser produto do homem.”⁷⁰

Esses dois textos de Heidegger, *Teoria Platônica da Verdade* e *O tempo da imagem de mundo*, trazem como foi aqui apontado uma alusão proeminente ao humanismo, mas é somente na *Carta sobre o Humanismo* que este tema irá receber, tanto uma unidade filosófica, pois teremos a reunião da visão platônica-cartesiana do homem, como também uma radicalização na reflexão da *animalitas* enquanto morada primeira e única do humanismo. Nesse contexto, o humanismo será então interpretado através do horizonte da metafísica da subjetividade, acompanhado do Ser como evento (*Ereignis*).

De acordo com Vattimo o humanismo de Heidegger pode ser interpretado na seguinte direção:

No escrito de Heidegger, humanismo é nada menos que sinônimo de metafísica, na medida em que somente na perspectiva de uma metafísica como teoria geral do ente, que pensa esse ser em termos ‘objetivos’(esquecendo, pois a diferença ontológica),

⁷⁰VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1998, p. 88.

somente em tal perspectiva o homem pode encontrar uma definição, com base na qual possa 'construir-se, educar-se, proporcionando uma *Bildung*, inclusive no sentido de *humanae litterae* que definem o humanismo como momento da história da cultura européia.⁷¹

Neste sentido, Vattimo aponta que para Heidegger o humanismo é herdeiro da metafísica, na medida em que a metafísica, enquanto fala objetiva sobre a totalidade dos entes tende a retirar a dignidade dos entes como abertura, ou melhor, tende a apagar o mistério do mundo. É o momento, portanto, da presunção do ente e do esquecimento ontológico. É nesta base que o humanismo, enquanto interpretação do homem na unidade da racionalidade irá fincar as suas raízes. Na perspectiva de Beaufret, isso significa afirmar que “O humanismo é a convulsão de um mundo sufocado de metafísica.”⁷² O humanismo é, portanto, o pôr-se em obra da metafísica, ou melhor, da verdade velada do homem, pelo fato de que a essência do homem nesse pôr ontológico está destinada ao trancamento. Com isso a “pátria do homem”, o Ser, permanece esvaziada enquanto tempo do niilismo.

A conclusão de que toda metafísica é humanística e todo humanismo é metafísico, fornece os pressupostos para Heidegger interpretar os humanismos culturais, históricos e filosóficos. Para esse pensador, todos os humanismos são dignos de reflexão, como é o caso especialmente do humanismo romano, marxista, cristão e sartreano, bem como ainda as variantes do humanismo que se instalaram enquanto remédios para a crise européia: cristianismo, marxismo e existencialismo (Sloterdijk, 2000).

Segundo Heidegger (1967, p.63) este afastamento do humanismo metafísico é lido superficialmente como uma recaída em um anti-humanismo. Na verdade, o que temos é o aparecimento de uma reflexão ontológica sobre o homem, momento em que se rompe com o antropocentrismo moderno. Segundo Haar apud Unger, Isso porque, em Heidegger, desde então o centro ontológico será o Ser e não mais o homem. O Ser será o detentor das faculdades humanas, o que regula a origem e o próprio mundo em nosso modo de ser totalizante, cabendo ao homem o papel privilegiado de ser aquele que testemunha e que guarda o destino do Ser.

A ressalva de Heidegger ao humanismo, enquanto forma platônico-cartesiana e a sua relação com a técnica moderna é uma indicação que o ser do homem reside esquecido, como é

⁷¹VATTIMO, Gianni. *Fim da modernidade; niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*; tradução de Eduardo Brandão, 1996, p.18

⁷²BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência: De Kierkegaard a Heidegger*. São Paulo: Livraria. Duas Cidades, 1976, p.77.

por outro lado, a indicação de que o sentido do Ser também precisa ser restituído, já que estas duas questões são intimamente relacionadas. “Pensar a Verdade do Ser significa igualmente: pensar a *humanitas* do *homo humanus*. Trata-se de por a *humanitas* a serviço da Verdade do Ser, mas sem o humanismo em sentido metafísico.”⁷³ Assim, na *Carta Sobre o Humanismo*, a questão do Ser, na forma de ato e efeito, é restituída através de sua passagem para interpretação do Ser no horizonte do nada. “O Ser instaura o nada como Ser.”⁷⁴

A metafísica enquanto história do esquecimento do Ser, para Heidegger, não apresentou a questão do nada. Eis uma das principais denúncias encontradas com destaque na conferência *Que é Metafísica?* (1929), no *Posfácio* (1943), e no *Retorno ao Fundamento da Metafísica* (1949). Para este pensador alemão, portanto, do nada somente tivemos uma representação, que teve como fortalecimento que esta questão, enquanto ‘objeto nadificante’, deve continuar impensada, isso pode ser vislumbrado na ciência e na lógica.

A ciência, na sua arrogância sem fronteiras, rejeita o nada porque este não lhe dá ‘resultados positivos’, isto é, resultados que lhe possa tornar eficaz, útil, diante da existência, como lhe faz o ente, o qual é transformado, portanto em “objeto de investigação” e “determinação fundante”, presente nas dimensões, referência ao mundo, comportamento e irrupção’ (Heidegger, 1991, p. 36).

A lógica, por outro lado, nem chega a admitir o nada. Ela o nega, ao tratá-lo como a “negação da totalidade” do ente, o “absolutamente não-ente”, pois admiti-lo seria irá contra si mesmo, segundo seu viés do princípio da não –contradição (Heidegger, p. 37).

Diante desta compreensão do nada, vinda da ciência e da lógica, agora há pouco exposta, podemos então pensar a metafísica não somente como esquecimento do Ser, como também história da distância do nada em relação ao homem. Nesta recuperação do nada, Heidegger o concebe enquanto “amplidão”, fonte de revelação dos entes. Modo mais profundo do Ser se mostrar ao homem (Heidegger, 1991). O nada enquanto ‘dimensão reveladora’ contribui para uma reflexão de dignificação e descentralização do homem. Várias frases desta obras indicam isto, especialmente esta: “Ser-áí quer dizer está suspenso dentro do

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p.23.

⁷⁴ Ibid, p. 94.

nada”⁷⁵, fato que torna o homem “lugar tenente do Nada”⁷⁶. Isto quer dizer que o homem é o único ente que tem a sua essência enraizada dentro do nada, por conseguinte, que pode assim entrar em relação consigo, ao pensar, poetizar, no cuidado com o mundo pela linguagem. Outra possibilidade do homem encontrar consigo é na angústia, o humor fundamental.⁷⁷

Ainda mais: reconhecer-se como ser suspenso dentro do nada, significa admitir que o nada é quem provoca a estranheza do ente, o espanto, o perguntar, possibilitando que o homem possa existir mediante um ‘transcender desvelador’ nas relações com os entes e no exercício de sua liberdade, também fundada nesta dimensão reveladora, o nada. Como também, é essa dimensão a propiciadora do aparecimento e sustentação da ciência, mesmo esta o rejeitando. Do mesmo modo, que é da lógica. Por isso, Heidegger chega a conclusão de que o nada é mais originário do que o não e a negação. Esta originariedade do nada em relação ao não também se encontra na *Carta Sobre o Humanismo* quando Heidegger nos diz que “Todo dizer não é apenas a afirmação do dizer não que vigora.”⁷⁸

O homem enquanto enraizado no nada, portanto, é o caminho mais digno de se aproximar do Ser, pois este caminho propicia a retirada do homem das “alturas da subjetividade” (1967), e o traz para o chão rico e humilde da verdade do Ser (Heidegger, 1991), contribuindo também para que a questão do Ser tenha seu mistério resguardando, impedindo que, portanto, essa questão caia dentro do círculo vicioso da representatividade da metafísica.

1.4 Crise do humanismo e técnica moderna

Na interpretação de Vattimo (1996, p.18), além dessa supremacia do ente sobre o Ser que dá início e fortalece o humanismo, levando-a assim a metafísica à crise, ainda temos a sua conexão com a morte de Deus. Por morte de Deus Vattimo (p.1996) aponta a carência de fundamentos ontológicos, isto é, ‘base de reapropriação’ para guiar os caminhos tanto da humanidade, quanto da filosofia e da cultura em geral. Casanova (2009) interpreta esta morte

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos. (Os Pensadores)*. Tradução de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991, p. 41.

⁷⁶ Ibid, p. 43.

⁷⁷ Heidegger trata do tema da angústia no parágrafo 40 de *Ser e Tempo*, na *Carta Sobre o Humanismo* não existe uma referência direta a esse conceito.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p.92.

de Deus como um “(...) esvaziamento total das categorias metafísicas e a supressão radical da dicotomia que tornava possível o surgimento de tais categorias: a dicotomia entre mundo sensível e mundo suprasensível”.⁷⁹

A morte de Deus é um dos mal-entendidos esclarecido na carta, pois a filosofia de Heidegger (1967, p.75) é interpretada ateísta por dialogar, através da crítica metafísica com a morte de Deus. Mas em relação ao ateísmo Heidegger (1967, p.80) mantém uma postura de indiferença, no sentido que ele não se posiciona nem a favor e nem contra a morte de Deus, cuja postura é lida como uma ação niilista.

Essa crise do humanismo é também a consumação da metafísica, enquanto técnica moderna. “Em Heidegger, de fato, a crise do humanismo, enquanto ligada à culminância da metafísica e de seu fim, relaciona-se de maneira não-acidental a técnica moderna.”⁸⁰ De que modo Heidegger reflete sobre essa questão? Na *Carta Sobre o Humanismo* já encontramos uma menção a técnica relacionada à verdade. “Uma figura da Verdade, a técnica se funda na História da metafísica.”⁸¹

Na conferência *A questão da técnica*⁸² de 1953, este pensador nos apresenta inicialmente uma visão correta (ôntica), porém, segundo ele, não verdadeira (ontológica) para responder a questão da técnica, denominada determinação instrumental e antropológica. Essa visão pode ser desdobrada na compreensão da técnica como meio para um fim e ainda da técnica como atividade do homem.

Essa concepção da técnica é restrita por pensar a técnica sob o viés da causalidade e por desconsiderar que a essência da técnica não é nada de técnico. Pois a técnica é uma forma de desencobrimento, é um modo de habitar a verdade (Heidegger, 1967, 2002). Verdade deve

⁷⁹ CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009, p.208.

⁸⁰ VATTIMO, Gianni. *Fim da modernidade; niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*; tradução de Eduardo Brandão, 1996, p.20.

⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p.66.

⁸² A questão da técnica em Heidegger nasce de seu envolvimento com o pensamento de Ernest Junger, a partir da figura do homem trabalhador. Apesar de existir alguns ecos de reflexão para esta questão da técnica desde *Ser e Tempo*, conforme nos indica Bauchwitz. Destaquemos que a técnica guarda relação com o marxismo, pois segundo Carneiro (1967, p. 18) o desenvolvimento da investigação do marxismo em Heidegger ocorreu entre os anos 1939-1949. Esse pensador alemão aponta que a raiz do materialismo localiza-se na técnica, isso porque o materialismo encontra-se fundado em uma compreensão crítica filosófica da realidade onde o mundo é reduzido a instrumento por servir de material para o trabalho. Assim, é a crítica a objetivação dos entes presente no materialismo que gera em Heidegger uma admiração pelo marxismo. Destaquemos que esse pensador “(...) faz uma distinção entre o marxismo e comunismo como partido e marxismo comunismo como visão de mundo.”

ser concebida no sentido grego de desvelamento, interpretação diferente da compreensão da verdade dos romanos com o seu termo *Veritas* e do pensamento cartesiano que compreende verdade como o correto de uma representação.

Heidegger em seus questionamentos também encontrou um ponto de encontro entre técnica moderna e desencobrimento. Porém, atentou para uma diferenciação radical nesse modo de descobrir em relação ao modo de descobrir poético. O modo de descobrir da técnica moderna tem como característica a exploração. *Gestell*⁸³, palavra nomeadora para a essência desse desencobrimento ilustra essa afirmação. *Gestell* indica enquadramento, moldura, composição, ou seja, uma reunião de representações. Devido ao fato de que esse descobrir enxerga a natureza simplesmente como uma ‘reserva de energia’. Assim sendo, a natureza é intimada a responder a esse modo de desencobrimento, para assim ser armazenada. Portanto, a Natureza é somente apenas mais um elemento pertencente ao setor da ‘representação humana’ (Heidegger, 2002).

O desencobrimento explorador é constituído por uma lógica dinâmica e diversa, isto quer dizer que as suas marcas fundamentais, a saber, são: a extração, exploração, armazenamento, distribuição e reprocessamento, aliado ao controle e a segurança. (Heidegger, 2002). Porém, não é somente a natureza a única chamada para responder a esse desencobrimento explorador, em forma de uma lógica violenta, o próprio homem também está mergulhado nessa essência, ou seja, ele também está disponível. O homem hoje é um “funcionário da técnica”, ou seja, ele é instrumento da técnica. Conseqüentemente, o homem não é o ‘senhor desse desencobrimento’. Isso porque o homem, de acordo com Heidegger, é aquele que corresponde ao apelo do Ser, e isto de modo privilegiado, mesmo que seja para contradizê-lo (Heidegger, 2002).

A física moderna, seguindo essa compreensão, é apenas o alargamento do enquadramento. De modo a podermos rejeitar a afirmação de que a física moderna seja o elemento fundante da composição. Assim, a técnica não é aplicação das ciências naturais como estamos habituados a pensar.

Nesse caminhar filosófico, Heidegger dá-se conta de que, através do achado da essência da técnica moderna, ainda está distante da correspondência a sua pergunta

⁸³ *Gestell* é traduzido por Carneiro Leão por com-posição, por Marco Aurélio Werle por armação. Em ambas as traduções a tentativa é a de sublinhar o caráter da essencialidade da técnica enquanto um desvelamento explorador da natureza.

fundamental: a questão da técnica. Ousa então pensar o enquadramento em si mesmo, ou seja, a sua essência. Chega, dessa maneira, através da afirmação: Enquadramento é o nome para o “modo de desencobrir do real como disponibilidade” à indicação de que esse enquadramento é um envio do destino. “Em sua Essência, a técnica é um destino-instaurado pela história do ser relegada ao esquecimento.”⁸⁴ Destino aqui não tem o peso de ser fatalidade, mas o sentido de lançamento do Ser no mundo, especialmente no homem (Heidegger, 1967). Para Carneiro Leão destino em Heidegger é história, conforme podemos conferir na seguinte passagem:

Destino Histórico=*geschicklich*: da palavra, *Geschick* (destino) formou Heidegger o adjetivo, *geschick-lich*, que não existe no alemão corrente. *Geshick* (destino) deriva-se de *schicken* (enviar, destinar). Dentro do pensamento heideggeriano, *Geschick* (destino) é tomado em sentido ativo, como o que destina e assim dá origem à História (*Geschichte*). Por isso, o adjetivo do texto é traduzido por: ‘num destino histórico’.⁸⁵

O marcante nesta passagem se refere à distinção entre *Geschichte* e *Historie*. *Geschichte* se refere ao destinar-se do Ser, seja em forma de aparição ou retenção, que acontece em períodos epocais. *Historie* se refere à historiografia, aos fatos ônticos e cronológicos do mundo. Leão (1967) acrescenta ainda que é neste destinar histórico do Ser que o homem se humaniza, ou seja, que o homem se faz mediante a articulação entre a linguagem e o pensamento.

Assim, para Heidegger o destino do desencobrimento, ou seja, a essência da técnica moderna (enquadramento) guarda não um mero perigo, mas O perigo. Esse perigo consiste no fato de o homem ser levado a uma relação limitada com o real, por ter como única possibilidade o desencobrimento explorador (Heidegger, 2002). Isso implica estarmos de encontro com um duplo encobrimento. De um lado, temos o encobrimento do desencobrir poético, de outro lado, temos o próprio encobrimento do desencobrir enquanto tal. Assim, o homem já não se encontra consigo mesmo. Heidegger traduzirá esse perigo como a falta do pensar nem ser percebida como falta por estarmos mergulhados somente no pensar calculador (Heidegger, 2002).

Diante dessa exposição, observamos a morada do perigo não nos objetos técnicos, mas na essência da técnica moderna, pois ela é um dos períodos mais marcantes da metafísica. Como é então possível pensarmos que nesse perigo repousa a salvação? Eis a pergunta que Heidegger nos lança a partir da interpretação da poética de Hölderlin.

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p.66.

⁸⁵ *Ibid*, p. 29.

A salvação em Heidegger (1967) “(...) é a integração da totalidade, que é também um dos momentos da experiência do pensamento do sagrado.”⁸⁶ Esta salvação pressupõe uma aproximação daquilo que é, com intuito de fazê-lo aparecer em sua autenticidade. Assim, a salvação possível nesse desencobrir explorador pode levar o homem ao encontro com a dignidade de sua essência. Tal dignidade consiste no fato do homem ser o único ser possibilitado a guardar o desencobrimento, ou seja, ele é o único que estar nas sendas do Ser, por ser o guardião da linguagem. Com ênfase especial para o poeta, enquanto guardião do ‘perigo salvador’ de nossa ‘noite histórica’, a técnica moderna, especialmente devido a sua relação de renúncia libertadora e dignidade com a palavra.

Portanto, somente uma postura de intimidade com a técnica, no sentido de adentrarmos em sua essência e não nos desvia do perigo a ele inerente, e assim não ficarmos inativos, poderemos então ser conduzidos para um verdadeiro salvar (Heidegger, 2002) O salvar aqui, então, implica num deixar que a técnica seja técnica, isto é, que ela mostre-se em todas as suas possibilidades, para que assim o homem poder estabelecer uma relação respeitosa e livre com ela, isto é, uma relação pensante.

Desta maneira, essa ambigüidade da técnica, de ser ela perigo e salvação, referência para o mistério do desencobrimento, para a verdade, pois nesse perigo extremo da técnica resgatamos o sentido de *tékne* como *poiésis*. Assim, em consonância com Heidegger (2002), quanto mais caminhamos no questionar a técnica, mais misteriosa fica sendo a arte. De modo a vermos que em Heidegger a técnica não é um problema científico, religioso, moral. A técnica é um problema ontológico, ou melhor, um problema de relacionamento do homem com a verdade.

O caminho que Heidegger indica para se relacionar com a técnica moderna, não é ação positiva, ou seja, de entrega completa a técnica, nem ainda a sua negação, ou seja, um afastamento voluntário por conceber a técnica como pejorativa (Heidegger, 2002). O caminho indicado é pela uma relação livre, desprendida, que passa necessariamente pela serenidade. De acordo com Bauchwitz (2006, p.), a serenidade em Heidegger deve ser interpretada como uma ação meditativa, como a essência do pensamento, fora, portanto, da dicotomia ativo-passiva porque ela não está em referenciada a vontade, ou seja, ao querer.

⁸⁶ Ibid, p.63.

A ação da serenidade é meditativa, à medida que ela é uma escuta originária ao Ser, caminho indicado por Vattimo para viver essencialmente a crise do humanismo. “Escutar o apelo do *Ge-stell* como ‘primeiro lampejar do *Ereignis* quer dizer, pois, dispor-se a viver radicalmente a crise do humanismo.”⁸⁷ Essa vivência da crise do humanismo e da técnica moderna é uma relação, portanto de experiência de liberdade com a metafísica, que deve passar primordialmente por outro olhar sobre a subjetividade. Para Vattimo (1996), a subjetividade deverá ser submetida a um ‘emagrecimento’, ou melhor, a um enfraquecimento. O ‘emagrecimento do sujeito’ é o prisma no qual o sujeito não é mais pautado na centralização, no fundamento, na presunção, no Ser reconduzido como não-metafísico. É nesta ‘abençoada fraqueza’ do sujeito, que segundo Sloterdijk (2000) o homem tem a sua essência reconduzida ao Ser. Este novo olhar sobre o sujeito passa necessariamente por uma superação da metafísica. A idéia de uma superação da metafísica foi um empréstimo filosófico de Carnap, este termo aparece pela primeira vez em Heidegger na década de 50 (Aubenque, 2012).

A superação da metafísica não reside em sua negação, através da ação de arrancá-la de seu chão⁸⁸: a verdade do Ser. Mas antes consiste em lavrar e cuidar desse chão (Heidegger, 1991) Assim, superação da metafísica significa o pensamento pensar no Ser, mediante a retirada do homem da interpretação animal racional, sujeito, com o intuito de entregá-lo ao Ser, porém este experimentado como nada (Heidegger, 1969, p.138). Na *Carta Sobre o Humanismo*, Heidegger interpreta essa superação como a descida do homem da altura da subjetividade, com o intuito de indicar a saída da dupla centralização do homem enquanto sujeito de si e do mundo, como ainda indica a conquista do Ser enquanto nada.

É nesta direção que para Aubenque (2012) a metafísica em Heidegger possui uma singularidade e relevância peculiar. “Não há alternativa para a metafísica, que é a nossa destinação de homens em posse de *logos*. Mas, se queremos evitar a reclusão e o esgotamento a que parece nos conduzir uma metafísica em processo terminal, resta a possibilidade negativa e sempre provisória de desconstruí-la por dentro.”⁸⁹ Apontemos que a metafísica em

⁸⁷VATTIMO, Gianni. *Fim da modernidade; niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*; tradução de Eduardo Brandão, 1996, p.31.

⁸⁸ Esta interpretação de Heidegger (1991, p. 55) é uma referência crítica a metáfora utilizada por Descartes para comparar a metafísica a uma árvore. ‘Ainsi toute la philosophie, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes lês autres sciences..’ Para Heidegger, o que permanece esquecido na interpretação de Descartes é o chão, o Ser, enquanto base essencial da árvore-metafísica.

⁸⁹ AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a Metafísica?* SP: Edições Loyola, 2012, p.59.

Heidegger possui um duplo sentido, designa tanto o nosso modo de ser, enquanto ente da transcendência, isto é, no 'ultrapassar o ente', como ainda, metafísica é o nome para a história ocidental da apatridade do homem e do Ser (Heidegger, 1967), ou seja, nome para o esquecimento da diferença ontológica (Heidegger, 1991)

CAPÍTULO II: A LINGUAGEM

2.1 A questão da linguagem em *Ser e Tempo*

No capítulo 1 mostramos que a investigação do humanismo em Heidegger constitui-se como uma crítica à metafísica. Esta crítica teve a estrutura de um apontamento à insuficiência da filosofia platônica, ao trazer uma nova concepção de verdade como *adequatio*, na qual a ideia toma o lugar da verdade enquanto desvelamento, fato que marca a gênese do humanismo. De outro lado, temos também em Heidegger um apontamento de limitação ao projeto moderno de Descartes, pautado na subjetividade e na transformação do mundo como imagem, no qual tivemos o desenvolvimento do humanismo e também da técnica moderna, esta última sendo efetivada, de fato, no pensamento nietzscheano a partir de seu conceito de vontade de poder. Frisamos que foi através desses processos filosóficos que tivemos tanto a gênese da compreensão ôntica da linguagem e do pensamento, bem como o desenvolvimento ôntico destas questões. Ainda temos o fato de que, com a restituição ou conquista do humanismo como a proximidade ao Ser, em que temos a descentralização do homem, evidenciada no aparecimento do homem enquanto pastor do Ser, a presença de uma contribuição para a possibilidade de indicações ontológicas, tanto para a linguagem quanto para o pensamento.

Neste capítulo tentaremos indicar que a questão da linguagem é um tema sempre presente neste pensador, juntamente com a questão do Ser. E, ao lado disso, observaremos que com isso desde sempre Heidegger teve um olhar cuidadoso, tentando constantemente preservar o sentido originário destes temas e apontando os indicativos metafísicos que residem nelas, não somente na *Carta Sobre o Humanismo*, mas em outras obras, tanto do seu primeiro, quanto do seu segundo momento filosófico. Mas, é, sobretudo na *Carta Sobre o Humanismo*, que vamos encontrar um dos momentos essenciais desse envolvimento com a linguagem, especialmente por causa dessa crítica ao humanismo enquanto modo da metafísica da subjetividade, vinculada ao conceito de *Ereignis* e da compreensão da essência da linguagem como uma relação hermenêutica com o Ser.

Em sua obra *À escuta do silêncio: Um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger* Beani (1981) comenta que a filosofia de Heidegger é movida por uma tríade circular de questões: Verdade, *Dasein* e Ser. Por cada um destes termos, entenda-se: Verdade é o ‘desvelamento dos entes particulares’, *Dasein* o ‘revelador’ desses entes e o Ser é interpretado como o ‘mistério e condição de possibilidade da existência dos entes e do desvelamento’. A questão do Ser será tida como preponderante neste pensador. “O

pensamento de Heidegger é essencialmente a busca do sentido do Ser.”⁹⁰ Neste sentido, a questão da linguagem⁹¹ é uma presença constante em Heidegger porque a linguagem é o lugar de aparecimento do sentido do Ser, ou melhor, o lugar onde ele acontece como nos diz Vattimo nesta passagem: “El sucesivo desarrollo de Heidegger sobre el tema del lenguaje, es decir, toda la elaboración que culmina en el escrito *Sobre el humanismo* y luego en *Unterwegs zur Sprache*, puede considerarse rigurosamente coherente con estas premisas puestas en *Sein und Zeit*: el acontecer del ser se da en el lenguaje.”⁹² O próprio Heidegger comunga com esta ideia, de que, desde sempre, o tema do Ser e da linguagem andaram de mãos dadas na sua trajetória filosófica. Como podemos observar nesta passagem “(...) porque a meditação da linguagem e do Ser vem determinando o caminho do pensamento”.⁹³ Esta unidade temática entre Ser e linguagem leva-nos a conclusão segundo Beaini, (1981) de que: “O autor em questão coloca, assim, a linguagem no nível mesmo do Ser.”⁹⁴

Olasagasti (1967) também defende esta posição de que a filosofia de Heidegger gira especialmente em torno do Ser e da linguagem. Ele nos mostra esta defesa a partir de sua análise da conversa de Heidegger com o japonês, presente na conferência *De uma conversa entre um pensador e um japonês* de 1959. Olasagasti (1979) nos diz que relação entre Ser e linguagem no pensamento heideggeriano aparece em um texto 1912, *Expressão e fenômeno* e na sua tese⁹⁵ de habilitação intitulada *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scotus* (1916). Por doutrina das categorias, entenda-se a tentativa de explicar a questão do ser do ente, em relação à doutrina da significação, refere-se a ‘gramática especulativa’ enquanto uma reflexão metafísica sobre a linguagem e seu entrelaçamento com o Ser (Olasagasti, 1967). Porém, em ambas as obras a discussão da linguagem aparece ainda de modo incipiente, por isso foi necessário um silêncio de doze anos para que a compreensão do nexos Ser e

⁹⁰ BEAINI, Thais Curi. *À escuta do silêncio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger*. São Paulo: Cortez, 1981, p. 17.

⁹¹ “Ser, poesia, arte y lenguaje fueron los temas más tempranos en la mente de Heidegger em sus tempos de estudante.” (Olasagasti, 1967, p. 282)

⁹² VATTIMO, Gianni. Heidegger y la poesía como ocaso da lenguaje. Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/poesia_como_ocaso.htm

⁹³ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003, p.76.

⁹⁴ BEAINI, Thais Curi. *À escuta do silêncio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger*. São Paulo: Cortez, 1981, p. 17.

⁹⁵ “Pois somente vinte anos depois da tese de habilitação é que pude discutir, num curso a questão da linguagem. Foi na época em que fiz as primeiras interpretações dos hinos de Hölderlin. No verão de 1934, dei um curso sobre ‘Lógica’. Trata-se, no entanto de uma meditação acerca da linguagem. Precisei de quase dez anos para dizer o que pensava e ainda hoje falta-me a palavra adequada.” (Heidegger, 2003, p.77).

linguagem aparecesse de modo mais vívido. O encontro com a fenomenologia seria uma tentativa de encontro com esclarecimento sobre o tema da linguagem (Olasagasti, 1967).

Para Nunes (2002) “Indicando o movimento de virada (*Kehre*), a pergunta, a questão do Ser condutora, não é colocada mais através do *Dasein*, como na analítica, mas através da história do ser, sedimentada nos textos filosóficos, de que o primeiro momento, contendo a “força do princípio”, é a *physis* dos pré-socráticos”⁹⁶ Deste modo esta inversão do horizonte questionador do homem para pensar o Ser, para o Ser para pensar o homem instaurará, segundo Loparic (2009) uma indagação aleteiológica. Isto quer dizer, “(...) dirigida para a verdade do Ser, isto é, para o desocultamento que se oculta (...)”⁹⁷ É neste sentido que podemos observar que a reflexão da linguagem neste pensador possui uma familiaridade relevante com a Verdade.

Em *Ser e Tempo*⁹⁸, a linguagem é apresentada no parágrafo 34 da seguinte forma: “Que somente agora se tematize a linguagem, isso se deve indicar que este fenômeno se radica na constituição existencial da abertura da presença.”⁹⁹ A linguagem é, portanto, um fenômeno originário por ser um dos fundamentos existenciais mais relevantes do *Dasein*¹⁰⁰. Como nos diz Resweber: “Entretanto, não é um existencial entre outros ao lado da compreensão e da situação: é, antes, o existencial¹⁰¹ fundamental no qual todos os outros ganham corpo.”¹⁰² A linguagem não é uma capacidade, um meio para um fim, é, porém uma

⁹⁶ NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p.46.

⁹⁷ LOPARIC, Zeljko. (org.) *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: SWW Editorial, 2009, p.213.

⁹⁸ Para CASANOVA, “Toda a primeira parte de *Ser e Tempo* é uma teoria do discurso”. *Compreender Heidegger*. 2009, p. 115.

⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 2007. p. 223.

¹⁰⁰ Frisemos que a palavra *Dasein* no português possui várias traduções. Carneiro Leão defende a posição de que a melhor tradução de *Dasein* é a de Márcia Shuback, que a traduz por *presença*. Carneiro nos explica os motivos de sua preferência nesta passagem, a partir de uma explicação prévia do sentido de *Dasein* para Heidegger: “Trata-se de um vocábulo em que Heidegger procura dizer a Essência do homem pensada originariamente. É formado de *sein* (ser) e de *da* (aqui, lá, como advérbio, e ao aqui, o lugar, como substantivo). Assim *Dasein* diz o aqui, o lugar, do Ser, i.é, a dimensão instituída pelo Ser onde o Ser se manifesta. Do ponto de vista etimológico, a melhor tradução portuguesa seria *pre-sença*, de vez que o prefixo, *pre-*, do latim *prae-*, da também a ideia de lugar e localização, enquanto o radical, *sença*, do latim, *sentia*, implica o verbo *esse*, ser.” (HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p.43). Carneiro Leão, na *Carta Sobre o Humanismo* preserva a palavra *Dasein* em seu original. Casanova traduz *Dasein* por ser-aí. Vattimo por estar-aí. Na recente tradução de *Ser e Tempo* de Fausto Castilho, temos a palavra *Dasein* mantida como é no originalmente no alemão.

¹⁰¹ (Leão, 1967, p.32) nos indica que este termo existencial (*das existenziale*) é trabalhado na analítica existencial por Heidegger, onde ele define como uma referência as estruturas ontológicas da existência, distinguindo do termo existivo (*das existentielle*), o qual se refere as formas ónticas da realidade.

¹⁰² RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Martin Heidegger*, 1979 p.103.

determinação originária do homem, um modo de ser da ek-sistência. Ek-sistência é uma relação de precedência do Ser em relação ao homem. Assim ek-sistir é testemunhar esta anterioridade do Ser, onde a linguagem será o lugar do reconhecimento deste testemunhar, o momento em que ela consoma-se, originando uma co-dependência entre ek-sistir e falar. Assim, somente porque falamos podemos ek-sistir e desenvolver os nossos existenciais, como por exemplo, a compreensão, a situação, a interpretação (Resweber, 1979).

Porém, indaguemos, em que lugar mora o fundamento da linguagem? É o nosso próprio pensador Heidegger (2007) que responde essa pergunta. “O fundamento ontológico-existencial da linguagem é a fala.”¹⁰³ Expliquemos: o primeiro ponto a destacar é o sentido de fala para Heidegger. “A fala é a articulação ‘significativa’ da compreensibilidade do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com, e que já sempre se mantém num modo de convivência ocupacional.”¹⁰⁴ Dito de outro modo, a fala é modo como o homem organiza interpretativamente o seu mundo e o mundo onde ele está inserido. Desse modo, a linguagem seria uma leitura hermenêutica da experiência Resweber (1979), isto é, um modo de acompanhamento interpretativo e ontológico do universo cotidiano do *Dasein*, aclarada a partir da correlação entre homem e mundo. O aprofundamento desse laço fundamental, presente na determinação existencial ser-no-mundo¹⁰⁵, induz Heidegger a afirmar que sempre o homem está ‘fora’, ou seja, ele sempre se encontra no mundo. Nessa direção ser-no-mundo não é uma escolha humana, um ato da vontade, mas é uma determinação e uma morada ontológica, como encontrado na *Carta Sobre o Humanismo* (1967, p. 90) É, portanto a estadia

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p. 223, 2007.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 225.

¹⁰⁵ Shuback (2007, p.564) comenta que esta palavra pode ser melhor interpretada e compreendida mediante um olhar sobre a distinção que Heidegger estabelece entre ser-dentro de (*sein in*) e (*ser-em*). “Heidegger faz uma distinção muito importante entre *Sein-in* e *In-Sein*. *Sein-in* exprime a compreensão ôntica do espaço como coisa dentro de outra, como ser simplesmente dado dentro de outro. Para estabelecer a compreensão existencial-ontológica da espacialidade da presença, Heidegger cunhou a expressão *In –sein*, que literalmente quer indicar que a presença é no ser, é em ser. Na presente tradução, estabeleceu-se a distinção com ser-dentro-de para *Sein-in* e ser-em para *In-sein*. A sutileza desta distinção é essencial para se entender a expressão ser-no-mundo para além de toda noção ôntica de contextualização, situacionismo e produto do meio.” Um ponto de relevância a acentuar neste conceito de ser-em é a presença de uma relação íntima com o conceito de habitar. “(...) em sua origem, o ‘em’ deriva-se de *innan-*, morar, habitar, deter-se; ‘na’ significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui sentido de colo, no sentido de habito e diligo. O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o que sempre eu mesmo sou. A expressão ‘sou’ conecta-se a ‘junto’; ‘eu sou’ diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de ‘eu sou’, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com.” Shuback (2007, p. 100). Nesse contexto acentuemos que o conceito de habitar será explorado por Heidegger a partir de sua conexão com a poesia, onde ele defende que o homem habita poeticamente e é somente por este traço ontológico do habitar que o homem pode construir. Esta visão encontra-se presente particularmente nas conferências ‘poeticamente o homem habita...’ (1951) e na conferência Construir, habitar, pensar (1951). Citemos ainda o envolvimento do Henri Lefebvre em seu livro *De lo rural a lo urbano* como esse conceito habitar de Heidegger.

do homem neste ‘fora’, mundo, que propicia a fala. “(...) mas como ser-no-mundo, ao compreender, ele já está sempre ‘fora’. O que se pronuncia é justamente o estar ‘fora’¹⁰⁶.”

Devemos destacar que nesta radicalidade do ser-no-mundo encontra-se uma preocupação de Heidegger em localizar uma solução para o dilema subjetividade *versus* objetividade, ou ainda, interior *versus* exterior. Dito de outro modo, Heidegger tem como tarefa primordial resolver o problema essencial da metafísica: o dualismo homem- mundo e a centralidade do primeiro enquanto *ego cogito*, que se expressa no predomínio do ente sobre o Ser. “Logo a objetividade e subjetividade não são mais dicotômicas na filosofia existencialista de Heidegger. A realidade é o <<estar –no-mundo>> (*Das In der-Welt-sein*), a peculiaridade da existência, própria do homem não são como ente mas como existente.”¹⁰⁷

Na *Carta Sobre o Humanismo*, iremos encontrar uma aproximação dessa intimidade promovida por Heidegger entre linguagem e mundo na seguinte passagem:

Porque os vegetais e os animais, embora se achem numa tensão com seu ambiente, nunca estão postados livremente na clareira do Ser- e só essa é mundo-, por isso lhes falta a linguagem. E não ao contrário, por lhes ser negada a linguagem, encontram-se suspensos em seu ambiente. É realmente nessa palavra “ambiente” que se concentra todo o enigma do ser vivo.¹⁰⁸

Esta passagem de Heidegger pode ser compreensível se nos valermos de uma retomada do sentido da expressão ser-no-mundo, encontrado nesta carta, já citada aqui anteriormente, em que Heidegger nos diz que o morar na verdade do Ser é a essência do ser-no-mundo. “O pensamento constrói na casa do Ser. Nessa, e como tal, as junturas do Ser dispõem numa conjuntura, sempre de acordo com o destino histórico, à essência do homem a morar na verdade do Ser. Esse morar constitui a essência do ser-no-mundo (cf. *Ser e Tempo*”. p.54)”¹⁰⁹. Assim, a relação ontológica Ser e mundo, na forma do homem habitar no Ser, nesta carta traduz o sentido de que o homem tem a sua essência destinada à abertura ao Ser e é no acolhimento deste destinar que ele se humaniza e tem linguagem, e com isso existe, aliás, somente o homem existe, e não apenas ‘é’, pois somente o homem está em diálogo com o Ser e com o seu ser. Devemos fazer alguns lembretes: o primeiro é que mundo agora nesse

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*- tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007, p. 225.

¹⁰⁷ MACEDO, Silvio de. *Intuição e linguagem em Bergson e Heidegger*. Maceió: 1966, p. 85.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p.44.

¹⁰⁹ *Ibid*, p.90.

segundo momento do pensador, a partir da década de 30, está associado a dois conceitos nodais em sua filosofia: abertura e quadratura, apesar de esse último não aparecer diretamente na carta.

Além dessa característica da linguagem enquanto um relacionamento interpretativo com o mundo em *Ser e Tempo*, ainda temos outros elementos que a constitui, como a escuta e o silêncio, os quais Heidegger procura pensá-los existencialmente, distante, portanto da ‘filosofia da cultura’ que lhes sustentam. A sua ótica para interpretá-los é a compreensão e a determinação existencial do homem enquanto ser-com¹¹⁰. “Somente quem já compreendeu é que poderá escutar e silenciar”. Nessa concepção, ouvir é uma escuta compreensiva Heidegger (2007) devido ao fato de acontecer uma abertura existencial do homem e uma atestação da relação ser –com.

O silêncio, a partir do senso comum, é tido como uma negação do falar, dito de outra maneira, uma ausência da expressão do homem. Em Heidegger, o silêncio tem outro sentido. Silêncio é um poder-ser, com isso queremos dizer que ele é o meio que propicia um discurso autêntico, porque ele é a fonte da linguagem Heidegger (p. 2007).

No reino do cotidiano, micro espaço-temporal do homem, campo em que Heidegger trama a sua analítica existencial, temos a presença do impessoal¹¹¹, essa “força autoritária e caturra”, que promete conforto e não-apropriação da nossa existência, o qual é o responsável por levar a linguagem e seus elementos basilares ao desvio do seu sentido originário. Falatório (*Gerede*) é o nome que Heidegger cunha para nomear o desvio da linguagem enquanto uma expressão de interpretações limitadas e incompletas sobre o mundo. Por esse motivo o excesso, a superficialidade e o descompromisso são as suas marcas vitais. Assim, a mão oferecida do impessoal à linguagem, na forma do falatório, conduz à perda do sentido das coisas como segredo. Nessa direção “todo segredo perde sua força e “toda primazia é silenciosamente esmagada”.

¹¹⁰ Shuback (2007, p. 571) chama atenção que esta palavra ser-com (*Mitsein*) apontando para o caráter totalizante e determinante de não isolamento da presença, relacionando com os entes simplesmente dados: “Todo ser é sempre ser-com; mesmo na solidão e isolamento, a presença é sempre co-presença (*Mitdasein*), o mundo é sempre mundo compartilhado (*Mitwelt*), o viver é sempre convivência (*Miteinandersein*). Até o ser simplesmente dado, desprovido de caráter de presença, embora não sendo centro difusor de relações, só se dá como ponto de referência de relações da presença. A tradução exprimiu essa mínima referência do ser simplesmente dado ao ser-com pela expressão ser simplesmente dado em conjunto.”

¹¹¹ O conceito impessoal no alemão é *das man*, no francês *on*. “O que se diz em *Ser e tempo* (1927), parágrafo 27 e 28 sobre o ‘impessoal não pretende ser, de forma alguma, uma simples contribuição incidental para a sociologia. Igualmente, o ‘impessoal’ não significa apenas a oposição ético-existencial ao ser-proprio da pessoa. O que aí se diz, conte, antes, uma indicação, pensada a partir da questão sobre a Verdade do Ser, de originalmente, a palavra pertence ao Ser.” (Leão, 1967, p. 31).

Nessa direção, sublinhamos que a abordagem de *Ser e Tempo* da linguagem pode ser compreendida como um fenômeno originário do homem lançado no mundo, pautado não mais no pensamento da metafísica da subjetividade, pelo fato de ela se orientar “(...) na ideia de ‘expressão’, ‘forma simbólica’, comunicação no sentido de anúncio de vivências ou configuração de vida.”¹¹² O horizonte pensante para interpretar a linguagem, portanto, será a analítica existencial, ou seja, uma interpretação ontológica sobre a essência do homem em seus modos próprios e impróprios de existir na cotidianidade. “Uma definição da linguagem em nada ganharia se pretendesse reunir sincreticamente esses diversos pedaços de determinação. Decisivo é elaborar previamente a totalidade ontológico-existencial da estrutura da fala com base numa analítica da presença.”¹¹³

Essas considerações levam ao coroamento e a uma unidade circular em relação à referência entre homem e mundo, trazendo novas interpretações destes termos e oferecendo uma contribuição para a perspectiva crítica e ontológica sobre a causa da linguagem em obras posteriores a *Ser e Tempo*. Devido ao fato de esta obra possuir uma unidade filosófica dentro da filosofia heideggeriana, que ‘embora seja uma obra inacabada, não constitui uma obra incompleta’, mas segundo Heidegger apud Olasagasti (1967) uma obra avançada demais e isto foi o seu maior erro. Neste sentido, a partir da apresentação da linguagem em *Ser e Tempo*, vimos que essa questão estava respaldada em uma ontologia fundamental. Este respaldo é fundado em uma crítica à metafísica desta questão, mediante o conceito de ser-no-mundo.

2.2 Linguagem: “a morada conjunta do homem e do Ser”

A conquista filosófica heideggeriana da interpretação do homem como pastor do Ser, do Ser como nada e do Ser, pensado desde a perspectiva do evento (*Ereignis*) na *Carta Sobre o Humanismo* é a tradução da consumação, do auge, do questionamento sobre a questão da essência da ação encontrada logo nas primeiras linhas dessa obra. A investigação sobre a essência da linguagem, como ainda do pensamento, portanto, se encontram no meio dessa consumação.

¹¹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*- tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007, p.226.

¹¹³ Ibid, p. 226.

Heidegger através dessa dupla restituição da essência do Ser e do homem se afasta da compreensão metafísica destas questões. Na *Carta Sobre o Humanismo*, a crítica à interpretação metafísica do Ser provém da determinação do Ser como ato e efeito, nome valorativo para indicar uma ruptura e um reinado do ente sobre o Ser. Com relação à interpretação metafísica da linguagem, ela teve o seu nascimento em Platão, juntamente com o nascimento da verdade enquanto concordância; do humanismo e da interpretação técnica do pensar. Portanto, a virada platônica da filosofia, a partir da inauguração de uma nova visão da verdade, do pensamento e da chegada do humanismo, contribuiu para que a linguagem deixasse de ser o que mostra para se transformar em ação do homem, visto como um meio para um fim. Estamos diante da visão técnica da linguagem ou da visão instrumental antropológica. Lembremos que esta ‘omissão’ de mais de dois mil anos de pensamento vinda da metafísica, segundo Sloterdijk (2000), em relação ao sentido originário da linguagem, recaiu também na questão da técnica. A técnica deixou de ser uma forma de verdade. Porém, Heidegger (2002) nos alerta, a essência da técnica não é técnica e poderíamos também dizer a essência da linguagem também não é técnica, não é lingüística, segundo Olasagasti (1967).

Desde então, a essência da linguagem caiu em um velamento. Pois (...) “assim como na *humanitas* do homo *animalis* fica oculta a existência e com a ec-sistência a referência da Verdade do Ser ao homem, assim também a interpretação metafísico-animal da linguagem encobre-lhe a Essência, na História do Ser”.¹¹⁴ Amparada nesta interpretação, a publicidade através do impessoal reduz a linguagem ao âmbito da instrumentalização e do antropocentrismo, ou melhor, objetiva a linguagem à medida em que ela transforma-se em um meio para calcular e expressar o ente (Heidegger, 1967).

Esta objetivação da linguagem traz em seu seio um esvaziamento e uma decadência. Isso porque a linguagem se desprende de seu sentido genuíno de ser mostraçãõ dos entes e relação de co-pertencimento entre o homem e mundo via pensamento. Bem como traz ainda um perigo radical para a essência do homem. “O esvaziamento da linguagem, que prolifera rápido por toda parte, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral vigente em todo emprego de linguagem. Provém de uma ameaça à Essência do homem.”¹¹⁵

O perigo encontra-se no fato da possibilidade da perda da condição de abertura do ser do homem enquanto ente da possibilidade, ou seja, ente da liberdade e da ação, para transformar-se em um ser exclusivamente da calculabilidade, pelo fato da linguagem ser restringida a um modo de informação técnica, ou seja, ser reduzida a “(...) a um meio de troca

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*, 1967, p.54.

¹¹⁵ Ibid, p.34.

de mensagem”.¹¹⁶ Heidegger vê em seu tempo o acontecimento desse processo na linguagem no mundo da técnica, especialmente da cibernética, ciência da informação, nascida na década de 60, através do matemático estadunidense Norbert Wiener. No texto *Língua de técnica e língua de tradição* (1962), é onde temos um dos principais exemplos textuais, de aceno para o acontecimento da unidade entre esse modo de verdade exploradora da natureza e da linguagem. Nesta conferência, a concepção da linguagem é desdobrada em quatro modos¹¹⁷:

Falar é: 1. Uma capacidade, uma actividade do homem e uma consumação do homem; 2. O funcionamento dos órgãos de elocução e do ouvido; 3. Expressão e a comunicação dos movimentos da alma guiados pelo pensamento com vista à harmonia recíproca; 4. Uma representação e uma apresentação do real.¹¹⁸

Olasagasti (1967) comenta que estes quatro modos consistem na visão metafísica da linguagem e já estavam presentes na visão antiga grega, que compreende a linguagem como expressão e significação. Esta interpretação linguística nasce sobretudo com Aristóteles. Assim, ao abarcar o lado fonético da linguagem, ficou esquecido o que uma vez já acontecera filosoficamente naquele ‘templo histórico da verdade’, a Grécia, que Heráclito definira o *logos* como o ser do ente ou ainda que Parmênides indicou o co-pertencimento entre Ser e pensar. Olasagasti (1967) nos indica que em ambos a essência da linguagem transpareceu-se como *logos* enquanto um recolher, deixar-estar e *phasis*, um vir à luz, um desvelar. Frisemos que *logos* e verdade estavam em uma intimidade essencial nesse momento histórico grego.

No entanto, houve uma superação dessa visão da linguagem como fonética (físico-sensível) para a linguagem supra-sensível, e isto Heidegger reconhece, porém estas duas posições permanecem ainda no mundo da metafísica. Portanto, esse pensador não ousa inverter os termos da linguagem sensível e supra-sensível, nem ainda optar por um deles, e nem ousa negá-los completamente, pelo fato de que essas visões possuem suas riquezas singulares. O caminho de Heidegger será o da indicação da necessidade de uma tarefa reflexiva sobre o sentido profundo da determinação da metafísica da linguagem no âmbito do sensível e do supra-sensível, desde a *logos* e a *phasis* (Olasagasti, 1967).

Um dos modos que a questão da linguagem se apresentou revestida de uma aparente superação foi em Humboldt, segundo Heidegger (1999). Pois Humboldt deu uma base mais profunda para estas quatro visões da linguagem anteriormente apresentadas. A citação

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento in Conferências e escritos filosóficos*. (Os Pensadores). Tradução de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991, p.72.

¹¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Trad. Mário Botas, Lisboa: Vega, 1999, p.31.

referenciada por Heidegger ajuda a explicar o modo como Humboldt se posicionou: ‘Quando na alma desperta verdadeiramente o sentimento e que a língua não é simplesmente um meio de troca com vista ao acordo recíproco, mas que ela é verdadeiramente mundo que o espírito é obrigado a pôr entre si e os objetos pelo trabalho interno da sua força, então ela (a alma) está no bom caminho para encontrar-se sempre mais nela (a saber, na língua como mundo) e a investir-se nela.’¹¹⁹

Segundo Heidegger (1999), esta frase de Humboldt contém dois âmbitos, um positivo e um negativo. O positivo defende a posição que a linguagem é a visão de mundo de um povo que a emite, pautada na relação da subjetividade. O âmbito negativo nos indica que a língua é mais do que um “meio de troca e de comunicação”. Para Heidegger, esta última posição da citação de Humboldt encontra-se vivenciada em seu grau máximo na era da técnica, no sentido que nesta era língua é informação. Mas para Heidegger, esta visão da linguagem é insuficiente. Temos então que pensar o que é próprio da língua, o próprio falar, algo que Humboldt, embora tenha trazido a sua “contribuição frutuosa”, não o fez. Portanto, Humboldt permaneceu dentro da visão metafísica da linguagem como expressão: de um interior, a alma e o exterior, a voz e a escrita. Em suma, o impensado de Humboldt foi a saga como mostrar pertencente a essência da linguagem (Heidegger, 1999).

Para Capurro, o agravante nesta nova forma da linguagem como informação é a relação diferenciada e negativa do próprio mundo. Como podemos notar nesta passagem:

La representación del lenguaje como información es como un negativo fotográfico - dice Heidegger - de la experiencia poética del lenguaje. Así como un mundo sin información y sin formalización sería un mundo más pobre y más violento, así un mundo en el que sólo domine dicha representación del lenguaje puede llegar a ser un mundo sin sentidos.¹²⁰

Nesta passagem Capurro quer alertar para a consumação da visão metafísica da linguagem e do mundo na era da técnica moderna. Momento em que a língua perde a sua raiz enquanto mostrar, pois ela é reduzida à informação, e é somente assim que a língua pode sair dominando todos os recôncavos do planeta em uma homogeneização sem limites, pela univocidade, certeza, rapidez, apagando assim as diferenças e singularidades dos entes. E é

¹¹⁹ HUMBOLDT apud HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Trad. Mário Botas, Lisboa: Vega, 1999, p.33.

¹²⁰ CAPURRO, Rafael. *Heidegger y la experiencia del lenguaje*. Disponível em: <http://www.capurro.de/boss.htm>

neste sentido que Heidegger anuncia que a língua como informação e seu domínio não somente gera violência e um mundo pobre, ou seja, (‘um desmonramento do mundo’) enquanto perda de seu sentido, mas ela é em si mesma violência contra a sua própria origem, a língua de tradição. Como podemos notar nesta passagem: “É porque se desenvolve em sistemas em mensagens e de sinalizações formais que a língua técnica é a agressão mais violenta e perigosa contra o carácter próprio da língua, o dizer como mostrar (...)”¹²¹ Heidegger (2009), todavia alerta que esta língua técnica tem limites, pois a língua da tradição, a língua ‘natural’ é o pano de fundo desta, do mesmo modo que o inútil¹²² tem sua base salvaguardada diante do útil.

Convém pontuar que os quatro modos citados da interpretação metafísica da linguagem, bem como a interpretação da linguagem como informação, em seu sentido maior, são a tradução metafísica da linguagem interpretada enquanto expressão. Isto quer dizer, que de um lado, temos o homem, dentro de sua egoidade e na posse da linguagem, que se relaciona, com o ‘fora’, o mundo, o seu exterior.

Fogel (2009, p. 69) a partir de um conceito de N. Wiener de que informação ‘é um nome para designar o conteúdo do que se troca ou se intercambia com o mundo exterior’ N. Wiener apud Fogel, defende a tese de que a informação é o traço da realidade e não somente da linguagem, devido ao fato de que na técnica moderna tudo se torna exterior ao sujeito, bem como ele também, a medida que ele é objeto de si. Havendo, portanto o controle totalizante do eu sobre a realidade que deve ser: recebida-captada e informada (Fogel, 2009).

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Trad. Mário Botas, Lisboa: Vega, 1999, p.37.

¹²² A discussão sobre a inutilidade em Heidegger encontra-se presente no texto *Língua de tradição e língua técnica*, onde (Heidegger, 2009, p.9) defende o lugar do inútil e nos diz que pensar é despertar para o sentido da inutilidade. Através desta consideração da utilidade Heidegger afasta da linguagem e do pensamento qualquer traço de instrumentalidade e valorização. Na *Carta Sobre o Humanismo* Heidegger estabelece uma crítica ao pensamento da utilidade na forma de crítica ao pensamento da valorização, presente na seguinte passagem: “(...) ao caracterizar algo sem valor, se lhe rouba a dignidade. O que quer dizer: ao se avaliar uma coisa como valor, so se admite o que assim se valoriza, como objeto da avaliação do homem. Ora, o que uma coisa é, em seu ser, não se esgota na ob-jetividade e principalmente quando a ob-jetividade possui o caráter de valor. Toda valorização, mesmo quando valoriza positivamente, é uma subjetivação. Pois ela não deixa o ente ser, mas deixa apenas que o ente valha como objeto de sua ob-jetividade (*Tun*).” Heidegger, 1967 p.78. E conclui que a ação de valorização é a ação de maior violência ao Ser, no sentido que nessa ação ocorre a maior blasfêmia que se possa endereçar a ele (Heidegger, 1967, p. 78).

A crítica e a restrição a esse imperar da interpretação metafísico animal da linguagem enquanto técnica em Heidegger é permeada de um cuidado especial, isso pela razão de que esse pensador ao se lançar a meditar qualquer questão filosófica procura antes assumir uma postura diligente, não pautada, portanto, em um combate ou rivalidade entre visões de mundo, o que quer dizer que esse pensador não prima pela negação, afirmação e nem a neutralidade para interpretar as questões. O que Heidegger prima é pela restituição do fundamento, da essência que subjaz nas questões e, da indicação de limite que residem nelas, ou seja, do que nelas palpita de impensado. Como podemos notar nesta citação de Heidegger em relação à linguagem:

Metalinguagem e esputinique, metalingüística e técnica de foguete são o mesmo. Dizer isso não significa, porém desvalorizar a pesquisa científica e filosófica da língua e da linguagem. Essa pesquisa tem seu valor. A seu modo, ela está sempre ensinando coisas muitos úteis. No entanto, uma coisa são os conhecimentos científicos e filosóficos sobre a linguagem e outra é a experiência que fazemos com a linguagem.¹²³

Na sua crítica metafísica da linguagem, especialmente na *Carta Sobre o Humanismo*, Heidegger procura dar prosseguimento a essa postura diligente da linguagem, em específico, desde o momento de *Ser e Tempo*, onde a linguagem é refletida em consonância com a analítica existencial. No momento da carta, Heidegger se empenha em abandonar as visões sedimentadas da metafísica e do senso comum sobre a questão da linguagem agora tendo como referência o próprio Ser, na perspectiva do *Ereignis*. Através disso, Heidegger almeja dar um ‘passo atrás’ da linguagem tida como ‘correta’ para adentrar no âmbito do ‘verdadeiro’ da linguagem, ou melhor, no âmbito de sua essência. Uma indagação surge: Por qual caminho devemos nos aproximar da essência da linguagem? Para Heidegger, isso não ocorreria mediante uma filosofia da linguagem, isso desde *Ser e Tempo*. “A investigação filosófica deve renunciar a uma ‘filosofia da linguagem’ a fim de poder questionar e investigar ‘as coisas elas mesmas’”.¹²⁴ Mas a partir da ontologia fundamental, ou melhor, da fenomenologia hermenêutica. Esta ontologia caracteriza-se como um modo particular de abordar as questões filosóficas e o próprio mundo a partir de um gesto silencioso das posições humanas, para que assim a própria ‘coisa’ possa poder falar e a partir deste falar ela possa retornar para ‘si mesma’.

Neste sentido, a questão da linguagem como o amparo desta ontologia fenomenológica na *Carta Sobre o humanismo* será discorrida ‘escandalosamente’ não somente a partir do

¹²³ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003, p.122.

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2007, p. 229-239.

Dasein, mas especialmente a partir do Ser. “Por isso urge pensar a Essência da linguagem numa correspondência ao Ser e como uma tal correspondência, isto é, como a morada da Essência do homem.”¹²⁵ No retorno fenomenológico da essência da linguagem para este campo essencial, o Ser, Heidegger procura desprênde-la de interpretações desviantes da sua originariedade, por exemplo, como já exposto aqui da interpretação metafísica animal da linguagem pelo fato de ela ao objetivar a linguagem encobrir-lhe a sua essência.

Para aproximar-se da essência da linguagem como aqui foi colocado é necessário, partir de um horizonte onde ocorre a unidade relacional entre o homem e o Ser. O *Ereignis* é este horizonte. Nosso pensador nos indica que é pelo fato de a essência do homem ter sido confiada de maneira pertencente à linguagem, que nós desde sempre moramos no *Ereignis*. “No acontecimento-apropriação vibra a essência daquilo que a linguagem fala à linguagem que certa vez designamos como a casa do Ser.”¹²⁶ A afirmação emblemática da *Carta Sobre o Humanismo* de que a linguagem é a morada¹²⁷ conjunta do homem e do Ser é a maior expressão desta afirmação. Isso significa dizer de acordo com Vattimo que o “El evento, del ser y del lenguaje, es uno sólo.”¹²⁸ Isto quer dizer, que a linguagem não é faculdade, instrumento, mas o modo especial do Ser se destinar ao homem. É somente na correspondência deste destinar do Ser pela linguagem que o homem se humaniza e que o Ser acontece. É neste sentido que para Vattimo “A linguagem é anúncio, apelo, mensagem, e usa o homem como mensageiro.”¹²⁹

Segundo Saramago em seu texto *Sobre a Arte e o espaço, de Martin Heidegger*, a linguagem nesse pensador possui uma relação com a topologia do Ser, expressão cunhada por Heidegger em 1947. Pois, no texto reunidor da discussão de Heidegger sobre a temática do espaço, *A arte e espaço*, Heidegger indica que o próprio do espaço somente pode ser pensado desde onde o espaço pode acontecer enquanto tal, que é desde uma escuta da própria palavra espaço, ou seja, o espaço somente pode acontecer desde a linguagem.

Outra referência à linguagem, segundo Saramago, se encontra no final desse texto quando Heidegger anuncia que necessariamente a verdade, na forma de arte, ‘não precisa

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*, 1967; p. 55.

¹²⁶ HEIDEGGER, Martin. *O princípio de identidade* in Conferências e escritos filosóficos, 1991; p.146.

¹²⁷ Esta metáfora da linguagem como casa do Ser encontra-se presente especialmente nos seguintes textos: *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador (1953-1954; A essência da linguagem (1957-1958)*

¹²⁸ ” VATTIMO, Gianni. Heidegger y la poesía como ocaso da lenguaje. Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/poesia_como_ocaso.htm acesso em

¹²⁹ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1998, p.122.

tomar corpo, ela pode planar como vibração no ar'. Esta passagem indica que essa sonoridade pode ser lida como linguagem. "O elemento sonoro impregna a topologia do Ser. (...) A palavra é seu solo."¹³⁰ Portanto, o som para acontecer urge por espaço. Temos assim uma congruência entre lugar, espaço e o dizer da linguagem, a partir do conceito fundamental desta topologia, que é a noção de proximidade.¹³¹ Proximidade não pertence a ordem física, mas a ordem ontológica, devido ao fato dela ser fundada no diálogo espaço e linguagem. A preocupação com este conceito de proximidade em Heidegger advém de sua preocupação com a postura violenta da técnica moderna que tenta apagar a proximidade enquanto tal, a partir da supressão alienada de todas as distâncias, cuja discussão encontra-se na conferência *A coisa* (1950).

2.3 A essência da linguagem

Em Heidegger a questão da essência da linguagem foi interpretada em diálogo com o com o tema da arte e da poesia. Esses dois temas são contemporâneos, ambos datam da década de 30. Na conferência *A origem da obra de arte* (1935-1936) a finalidade é compreender a essência da arte distante do olhar da metafísica, que entende a pelo viés da imitação, da beleza, da criação. Assim, Heidegger interpretará a arte a partir da Verdade, ou melhor, do acontecimento inaugural do Ser. Nessa direção, nós temos a indicação da unidade essencial entre Ser, Arte e Verdade, presente já desde os gregos antigos, mas que hoje, em nosso tempo, encontra-se velada. Com isso, ele não ousa realizar uma filosofia da arte ou mesmo fundar uma nova Estética¹³², mas antes prosseguir em seu intuito central: resgatar a originariedade do Ser frente ao pensamento metafísico.

O lugar que Heidegger encontra para apontar a essência da arte é a poesia. Isso porque a essência da poesia é a instauração de "livre oferta" da verdade. Ou ainda : "La poesía es la instauración del Ser con la palabra."¹³³ Esse pensador nos indicará que a poesia é uma instauração tripla: "Entendemos esse instaurar em sentido triplo: instaurar como oferecer, instaurar como fundar e instaurar como começar. Todavia, a instauração só é real na

¹³⁰SARAMAGO, Ligia. *Sobre a Arte e o Espaço, de Martin Heidegger*. Disponível:http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_05/artefilosofia_05_01_dossie_heidegger_06_ligia_saramago.pdf

¹³¹ Na obra *A caminho da linguagem* (p.167), iremos encontrar a radicalidade deste conceito de proximidade enquanto proximidade.

¹³² O termo Estética foi criado por Baumgarten no século XVIII para indicar a filosofia da arte enquanto uma teoria racional da sensibilidade.

¹³³HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. In http://www.heideggeriana.com.ar/textos/holderlin_esencia-poesia.htm

salvuarda. Por isso, corresponde a cada modo de instaurar um modo de salvuardar.”¹³⁴ Isso significa apontar que a poesia é um dizer que sempre desvela inauguralmente e cuidadosamente o mundo.

Na conferência *Hölderlin e a essência da poesia* (1936), Heidegger apresenta a essência da poesia mediante Hölderlin, pois esse poeta “poetizou sobre o poetizar”. Os cinco temas que guiam essa conferência são os seguintes: 1) Poetizar: la más inocente de la ocupaciones); 2) Al hombre se le há dado el lenguaje, el más peligroso de los bienes, para que dé testimonio de lo que és mismo; 3) Mucho ha aprendido el hombre-A muchos dioses há nombrado- desde que somos um dialogo y podemos escucharnos mutuamente; 4) Pero que lo permanece, lo fundan los poetas; 5) Lleno de mérito, pero poéticamente –vive el hombre em esta tierra.

Nesse texto, o modo fundamental da poesia é a ação de ouvir os sinais dos deuses e transmitir aos povos. É nesse ouvir o divino que Heidegger diz ser a medida do habitar poético do homem. Atentemos que desde *Ser e Tempo* esse pensador já atentava para o sentido do habitar do homem como ser-no-mundo. Na *Carta Sobre o Humanismo* também encontramos menção a essa discussão quando esse pensador nos indica de que somente a luz do Ser poderemos compreender o que é habitar. Outro texto também de relevância nesse contexto é a conferência “... poeticamente o homem habita...” (1950). De fato, esta afirmação do habitar do homem residir na poesia é algo a pasmar em nosso tempo que vive uma crise habitacional e que não enxerga nenhuma familiaridade entre o habitar e a poesia. Isso porque a poesia é interpretada como “coisa do passado”, “suspiro nostálgico”, “vão ao irreal”, “fuga para o idílico” ou “parte da literatura”. E o habitar é tido, por outro lado, pelo seu caráter ôntico, isto é, enquanto “posse de um domicílio” (Heidegger, 2001).

Portanto, um dos pontos marcantes nessas considerações filosóficas de Heidegger é a elevação da poesia a um grau máximo de relevância ontológica, pois a poesia nomeia a existência do homem enquanto uma habitação poética, e isso não por mérito, mas por doação do Ser. Desse modo, a poesia não é somente um modo privilegiado de relação com a linguagem e nem é um habitar ôntico, mas um habitar ontológico, fonte de onde o construir deriva.

Assim, habitar poeticamente é o modo de existir em que o homem “resguarda cada coisa em sua essência”. “O traço fundamental do habitar é esse resguardo” (Heidegger, 2002, p.129) da quadratura (mundo). A poesia, portanto, resguarda o mistério do mundo porque a

¹³⁴ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. 1990, p. 60

sua ação é pautada na renúncia, no desprendimento e na condição. Este termo é encontrado na obra *A caminho da linguagem* (2003, p. 184), ele se refere à experiência propiciadora de liberdade que a poesia e o pensamento meditativo oferecem as coisas, no sentido que ambos deixam as coisas serem em sua propriedade. Esta intimidade de parentesco leva a uma poética do pensamento e um pensamento da poética em Heidegger. Frisemos que esta ação libertadora da poesia e do pensamento também se encontra presente na *Carta Sobre o Humanismo*, quando Heidegger discute sobre a ação do pensar como a ação mais poderosa, traduzida na forma de um deixar-ser, em uma ação de liberdade.

Mas em que lugar se encontra a essência da poesia? Heidegger nos dirá que é na linguagem.

A própria linguagem é Poesia em sentido essencial. Mas, porque a linguagem é o acontecimento em que, para o homem, o ente como ente se abre a poesia, em sentido estrito, é a poesia mais original, no sentido do essencial. A linguagem não é, por isso, Poesia, por ser a poesia primordial (*Urpoesie*), mas a poesia acontece na linguagem porque esta guarda a essência original da Poesia.¹³⁵

A linguagem, desse modo, é o lugar onde os entes podem ser desvelados porque somente ela promove a abertura de sentido dos entes. “(...) mas a linguagem é o que primeiro traz o aberto o enquanto ente.”¹³⁶ Nesta direção, a linguagem através dessa essência poética consiste em um acontecimento da própria verdade ou do Ser. “A linguagem é a linguagem do Ser”, como nos diz Heidegger na *Carta Sobre o humanismo*. Isso significa dizer que a linguagem é a fala do Ser (Resweber, 1979, p. 106). Com isso, Heidegger se afasta da visão subjetiva e antropocêntrica que interpreta a linguagem instrumentalmente.

A essência da linguagem é poética porque a sua raiz ontológica se indica como *Saga*. O sentido comum desta palavra é lenda, mito, tradição, conto. Para nosso pensador, *Saga* irá designar o dizer, isto é, o mostrar, ‘deixar ver e ouvir.’ Visão semelhante encontramos nos primeiros pensadores gregos ao experienciarem a linguagem como *logos*¹³⁷. *Logos* carrega o sentido restrito de palavra, razão, dizer. O seu sentido fundamental é recolher, deixar-estar, fazer vir a luz, desvelar. Heidegger indica que *logos*, Verdade e Ser para os gregos resguardam, portanto uma intimidade, fato que levou os gregos a nomearem o Ser como *logos*.

Este caráter de mostraçã da linguagem revela que não é o homem o agente da linguagem, mas o próprio Ser. Assim todo real que se desvela, todo falar que soa, parte desde

¹³⁵ Ibid, p. 59.

¹³⁶ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. 1990. P. 59.

¹³⁷ Heidegger indica que existe uma semelhança do termo Kotoba japonês para denominar a essência da linguagem como o termo *saga*.

a linguagem. De acordo com Olasagasti (1967), a essência do homem é escutar a mensagem do Ser, que se apresenta na duplicidade entre ser e ente. Este escutar endereçador é nomeado de relação hermenêutica. Neste sentido, a linguagem se revela como hermenêutica do Ser. Ruiz (2008, p. 72) aponta que a palavra (relação) “Ver-Hältnis está composta por el prefijo ver-y el sufijo-nis. La radical *hält* pertence al verbo halten: mantener, retener, conservar, guardar”¹³⁸. Isto quer dizer que essencialmente essa relação hermenêutica aponta para a ação de cuidado e zelo como traço essencial da linguagem. Devido a esse nível de importância ontológica da linguagem, Heidegger a eleva ao nível de “relação de todas as relações.”¹³⁹

O homem, neste sentido, é privilegiadamente o único a corresponder ao apelo da linguagem. E assim, a fala do homem é uma correspondência a esta fala originária do Ser, em que o silêncio é o elemento fundador e sustentador¹⁴⁰. Esse fato atinge a centralidade da razão, enquanto traço da essência do homem: “O homem não é um animal que possui razão (*zoo logon echon*), mas um ser que é possuído pela linguagem. É no discurso que se enraíza a presença do *Dasein* no mundo. Pela linguagem, este desperta para o seu ser e vigia o ser das coisas.”¹⁴¹ Não é, portanto, a racionalidade o traço humanístico que define o homem, mas a sua correspondência ao Ser, mediante o seu pertencimento a linguagem. Nessa direção, o homem tem a tarefa essencial de testemunhar esse pertencimento.

Portanto, em Heidegger, pensar a essência da linguagem não é esgotar o seu sentido, mas sim apontar o caráter de amplidão, o seu acontecer. O modo mais digno de acompanhá-la é seguir o caminho do silêncio, o qual nós estamos distantes. De fato, no mundo da técnica informacional em que o pensar meditativo é interpretado pela ordem da lógica, o silêncio é uma instância do inútil, da não-efetividade, do não-lucro. Nesse sentido, o caminho do silêncio é um convite para o homem seguir o caminho do Ser, que é o resguardo do inútil, do mistério e da abertura.

¹³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Die Kehre*. 2º Ed. Tradução e nota de María Cristina Ponces Ruiz Cordoba: Alcion Editora, 2008, p. 72.

¹³⁹ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003, p.170.

¹⁴⁰ Heidegger (2003) no texto *A linguagem* nomeia o silêncio como a consonância do quieto, ressonância calada.

¹⁴¹ RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Heidegger*. Tradução de João Agostinho A. Santos. Coimbra:

CAPÍTULO 3

PENSAMENTO

3. 1 A essência como existência

Podemos indicar que *Carta Sobre o Humanismo* é uma das principais obras de Heidegger onde poderemos nos deparar com o cuidado de retirar o homem da interpretação metafísica. Porque nessa obra, através da questão fundamental *Como tornar a dar sentido a palavra humanismo?* temos, mediante a interpretação do homem como pastor do Ser¹⁴², uma continuação da radicalização da virada na interpretação ôntica da humanidade do humano já iniciada em *Ser e Tempo*. Nessa interpretação, acontece uma passagem do homem do âmbito da *animalitas* para o âmbito da ec-sistência.

A frase “A ‘essência’ da presença está em sua existência”¹⁴³ encontrada no parágrafo nove de *Ser e Tempo* e depois retomada na *Carta Sobre o Humanismo* (1946), é o nosso primeiro elemento de condução para a meditação sobre o homem em Heidegger enquanto pastor do ser.

A essência do *Dasein* está em sua existência, pode ser pensada da seguinte forma: primeiro é necessário indicar que a essência da presença não designa uma essência (quididade) como o modo de ser dos entes “simplesmente dados”¹⁴⁴, como tradicionalmente foi interpretada a existência, mas antes essa assinala o seu ser (Heidegger, 2007). Neste sentido, a essência da presença é interpretada mediante a sua existência. E, em segundo lugar, é relevante uma escuta sobre o que diz para esse pensador sobre *Dasein* e existência.

De acordo com Shuback (2007) a palavra *Dasein*¹⁴⁵ escolhida por Heidegger para renomear o homem é uma palavra já recorrente na Filosofia desde o século XVIII. Nesse

¹⁴² Esta metáfora do homem-pastor é um empréstimo filosófico de Heidegger requerido da poesia, conforme podemos ler nesta passagem: “Según Ferreiro Alemparte, Heidegger toma de Rilke la metáfora de ‘pastor del ser’-surgida de la citada Trilogía Espanhola- que corresponde ao período de permanência do poeta em Espanha y a la incidência en El paisaje y vida campesinos.” RUIZ, Maria Cristina Ponce in HEIDEGGER, Martin. *Die Khēre*, 2008,p.73,

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, 2007, p.85.

¹⁴⁴ Segundo Shuback (2007, p. 564) “*Vorhandenheit* é um substantivo formado por *Hand* (mão) e da preposição *Vor* (diante de, no sentido espacial e antes de, no sentido temporal). Designa o modo de ser da coisa enquanto o que é assumido ‘ingenuamente’ como substantialidade de ser.” Com esta caracterização dos ‘entes simplesmente’ dados, Heidegger quer frisar que estes entes não ‘existem’, porque eles não têm o seu modo de ser articulado com a possibilidade e nem com o seu ser, e, portanto, somente ‘são’.

¹⁴⁵ Segundo Schuback, “É preciso, porém lembrar que Heidegger tanto usa, antes de *Ser e Tempo*, outra expressão para dizer *Dasein*, a expressão *faktisches Leben*, como deixa de usar a palavra *Dasein* depois dos *Beiträge*.” (A perplexidade da presença in *Ser e Tempo*, 2007, p.24).

momento histórico, ela foi utilizada como sinônimo para objeto. No alemão moderno e em Kant, por exemplo, esse vocábulo tinha o sentido de existência. Shuback (2007) frisa ainda que *Dasein* buscou ainda traduzir a palavra latina *praesentia*. Heidegger, então, ao pensar homem como *Dasein* busca restituir, redimensionar, não somente o sentido originário dessa palavra, mas busca também realizar uma descentralização do homem como sujeito, senhor do mundo, animal racional. “Em verdade, Heidegger se vale do termo existência de forma manifestamente etimológica. Existir provém de *ek-sistir*, que significa literalmente ser-para-fora.”¹⁴⁶ Ser-para-fora é o modo de caracterizar o homem como um ente sempre já lançado no mundo, e enquanto tal, insistente na abertura do Ser. Para Vattimo (1998), a etimologia da palavra existência carrega também o sentido do “(...) ultrapassar a realidade presente simplesmente presente na direcção da possibilidade”.¹⁴⁷ Portanto, a ‘troca’ do vocábulo homem pela palavra *Dasein* não consiste em “capricho terminológico” do pensador, como Heidegger (2007) mesmo já havia nos alertado.

Dasein, palavra renomeadora do homem, indica, portanto, o modo de um ente que tem sua essência como pura possibilidade¹⁴⁸ de ser, de acordo com o seu singular empenho de abertura para o mundo, ou seja, a partir de suas próprias possibilidades. “A presença não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primeiramente, ela é possibilidade de ser. Toda presença é o que ela pode ser e o modo em que é a sua possibilidade”,¹⁴⁹ ou seja, existência em Heidegger, para Vattimo, é possibilidade. “O poder-ser é, com efeito, o próprio sentido do conceito de existência.”¹⁵⁰ Possibilidade, neste contexto, indica que ser homem é ser um projeto sempre antecipador.

Nessa direcção, *Dasein* como pura possibilidade de ser é a interpretação e explicitação de que nós não somos essencialmente nem sujeito, nem corpo, nem alma, nem espírito, nem a união desses elementos, nem mesmo suas relações. Nós somos coisa nenhuma. “A vida, o homem não é coisa nenhuma, nenhum algo, mas tão somente o aberto à necessidade de fazer ou preencher um modo de ser- um oco, um buraco...”¹⁵¹

¹⁴⁶CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*, 2009, p.90.

¹⁴⁷VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1998, p. 24.

¹⁴⁸“Como existencial, a possibilidade é, ao contrário, a determinação ontológica mais originária e mais positiva da presença.” HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, 2007, p.204.

¹⁴⁹Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*, 2007, p.203

¹⁵⁰VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1998, p. 25.

¹⁵¹ FOGEL, Gilvan. *Que é filosofia?*-Filosofia como exercício de finitude. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009, p.62.

Assim sendo, o estrato ontológico da hora homem-mundo, isto é, a textura ontológica da Vida, do Espírito, é: ser ou estar sempre já na ‘realidade da liberdade enquanto possibilidade para possibilidade (KIEKEGAARD, S. *Conceito de Angústia*). Ou, falando de outro modo: a situação, o lugar que é *sempre* já a abertura, que é a disposição ou pré-disposição para vir um poder ser. Sim, é isto que é o homem e, com ele, todo e qualquer real sempre possível sempre já foi, sempre será.¹⁵²

Segundo Fogel (2009), o homem é o único ente que é afetado por possibilidades como possibilidades. É este traço do poder-ser, inerente ontologicamente ao *Dasein*, que faz dele um ente da ação e da temporalidade.

Dasein enquanto possibilidade de ser subsiste no compreender. Compreender é abertura ao Ser. É projeção de sentido no mundo. É a “visão da presença”, que funda o pensar¹⁵³. “O que se pode no compreender, assumido como existencial, não é uma coisa, mas o ser como existir. Pois no compreender subsiste, existencialmente, o modo de ser da presença enquanto poder-ser.”¹⁵⁴

Ser um projeto existencial, isto é, ser um lançamento de possibilidade de ser, tanto na propriedade, como na impropriedade¹⁵⁵, significa que o homem é um nada de si mesmo. Cabe ressaltar aqui o sentido de nada e de si. Nada não é privação, negação, mas o lugar indicador de possibilidade de ser e o si, não é o si do sujeito, fechado em si mesmo. Ao contrário, o sentido de si é de algo que é sempre já lançado no mundo. A estrutura ser- no- mundo é a explicitação disso. Na leitura de Vattimo (1998), a estrutura ser-no-mundo surge como resultado do primeiro passo da analítica existencial: a análise da existência. E ainda: ser-no-mundo, juntamente com a existência e *Dasein* são sinônimos porque são conceitos indicadores do traço do homem como poder-ser ou como projeto.

Assim, a estrutura ser- no - mundo indica que o homem essencialmente é o ente que desde sempre está fora de si e além de si. Com isso, podemos dizer que o homem somente é e

¹⁵² Ibid, p. 53.

¹⁵³ O pensar e a intuição são desdobramentos da compreensão no contexto da obra *Ser e tempo*.

¹⁵⁴ Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. 2007, p.203.

¹⁵⁵ De acordo com Heidegger “A impropriedade da presença, porém, não diz ‘ser’ menos e nem tampouco um grau ‘inferior’ de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda concreção da presença em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres.” *Ser e Tempo*, p. 86. Se A impropriedade como marca ontológica constitutiva e essencial do homem, tende a indicar que ele é um ser da decadência, devido ao fato de ele está na não-verdade. Assim, os termos impropriedade, decadência e não-verdade, em Heidegger (2007), são compreendidos fora de uma interpretação negativa e moralizante. Portanto, esse pensador investiga esses temas mediante a analítica existencial, a qual está fundamentada na ontologia fundamental.

se sustenta diante desse modo de habitar o mundo enquanto um lançamento. Por mundo¹⁵⁶, compreenda-se abertura, perspectiva, lugar de relação em que a união de tudo desde sempre já se deu Fogel (2009). Mundo então não é lugar espacial, temporal, anteposto ao homem e nem mesmo um lugar que contém os homens e as coisas.

Existência é, dessa maneira, a designação específica para designar a essência de um único ente, o *Dasein*, pois somente ele existe, os outros entes apenas são, estão na *existentia*, já que são seres simplesmente dados (*Vorhandenheit*), ausentes dessa determinação ontológica própria do *Dasein*: de sua essência ser um poder ser a cada vez, segundo Heidegger (2007).

O homem tem sempre que se conquistar a cada vez não porque ele carrega em si uma incompletude, uma privação, uma falta, mas porque em sendo nas suas possibilidades, ele pode tornar-se o que ele já é: ser como possibilidade de ser. “A presença não é algo simplesmente dado que possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente ela é possibilidade de ser. Toda presença é o que ela pode ser e o modo em que é a sua possibilidade”.¹⁵⁷ Lembremos aqui do conselho de Píndaro, retomado por Heidegger em *Ser e Tempo*: devemos ser o que desde sempre já somos.

O privilégio de o *Dasein* ser o único existente, isto é, ser o único ente que está no caminho da possibilidade não é um antropocentrismo. Esse privilégio deve ser lido como agradecimento, pois somente ao homem foi presenteada a sua essência como uma abertura para que ele possa exercer assim a sua liberdade nesse perpétuo fazer-se. O homem é ação, nesta perspectiva (Fogel, 2009). É neste sentido que este privilégio do homem também significa centralização de responsabilidade e de perigo que nós estamos sempre acompanhados. Porque existir para nós é responder ao chamado do mundo. Responder a esse chamado é, assim, a ação de assumirmos e apropriarmo-nos de nossa existência, na ocupação¹⁵⁸, relação com os entes e na preocupação, lida com os outros *Dasein*.

¹⁵⁶Deve-se ressaltar aqui a importância dessa análise que Heidegger faz em *Ser e tempo* do mundo enquanto um existencial, porque futuramente é daí que a questão da linguagem será justificada como privilégio do *Dasein*, como ainda terá relevância para a questão da quadratura, pois mundo será sinônimo para quadratura.

¹⁵⁷Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. 2007, p.203.

¹⁵⁸Tanto a ocupação quanto a preocupação derivam de *Sorge* (cura): *Bersorgen* (ocupar-se) e *fürsorge* (preocupar-se). O primeiro modo de cuidado diz respeito à lida com os entes ausentes do caráter de presença. No segundo modo de cuidado, refere-se à ocupação com os entes que possuem o mesmo caráter ontológico que a presença e designa, ao mesmo tempo, uma ação de respeito e consideração com a originalidade do que se ocupa, segundo Shuback (2007).

No texto *A volta (Die Khere)*, Heidegger aponta já nas suas linhas iniciais que o perigo é a essência da técnica moderna (*Gestell*). E enfatiza que nessa época da história do Ser, o perigo enquanto perigo não é vislumbrado. Como conseqüência nem a falta de Deus e nem a do pensar é sentida como falta. Neste acontecimento temos, portanto, não somente os perigos ônticos, mas O perigo, o perigo ontológico que consiste no estabelecimento do pensar calculador como único válido, pelo fato de conduzir ao trancamento a nossa essência enquanto abertura.

3.2 A essência como ec-sistência

A passagem analisada na primeira parte de *Ser e Tempo*, “A ‘essência’ do *Dasein* está em sua existência, discorrida até aqui, na *Carta Sobre o Humanismo*, é pensada sob o prisma da ec-sistência. A questão da existência como ec-sistência, didaticamente interpretando, faz parte do segundo momento do pensamento de Heidegger, quando a questão do *Ereignis*, o mútuo pertencer entre homem e Ser já está presente. Esse segundo momento é caracterizado especialmente pelo fato do sentido, isto é, da verdade do Ser, apresentar-se como o meio para pensar o homem. Movimento contrário ao primeiro momento de *Ser e Tempo*, onde o homem é o horizonte para o Ser (Nunes, 2002), como já indicamos aqui nesse trabalho.

Como também já indicamos aqui, a investigação sobre a essência do homem, na *Carta Sobre o Humanismo*, parte da continuação da radicalização da compreensão de existência já posta em *Ser e Tempo*. Existência aqui não é somente o modo de ser do *Dasein*, que é enquanto possibilidade, a partir de suas possibilidades no mundo, como vimos em *Ser e*¹⁵⁹*Tempo*. Existência é ec-sistência, dito de outro modo, “A ‘essência do homem-repousa na ec-sistência”¹⁶⁰

Casanova (2002) em seu texto *A linguagem do acontecimento apropriativo* indica que este conceito de ec-sistência é uma tentativa de superar a interpretação moderna do homem, que tende a impor uma dicotomia entre o elemento autônomo e apriorístico, em que está de um lado, no caso, o sujeito, e do outro lado, os objetos. Esta crítica à visão moderna está amparada nas considerações de Heidegger sobre a inversão essência e

¹⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 42.

existência próprias da filosofia platônica e sartreana. Para Heidegger essas inversões são insuficientes porque elas estão enraizadas já em uma separação entre homem e mundo, como ainda estão esquecendo-se da abertura, no caso, o Ser, que promove toda relação. Em suma, ec-sistência é uma tentativa de superar a dualidade que vige na forma do esquecimento duplo: esquecimento da essência do homem e da essência do Ser.

Na visão de Harada (1970, p. 44, p.46), Existência em Heidegger é uma experiência originária que resgata a dignidade e a liberdade do homem. Como ainda ec-sistência quer dizer a relação misteriosa do homem na vizinhança do Ser, desde o âmbito do *Ereignis*. Para Resweber (1979) essa relação é a manifestação do Ser no homem. Heidegger ainda sublinha que neste modo ec-stático do homem ocorre também o modo da insistência. Mas o significa este insistir?

Esta insistência é o nome para dizer o modo de o homem habitar na clareira do Ser (mundo). Habitando o ser, o homem é o lugar e a hora de todo real. “O homem se essencializa de, tal sorte que ele é o ‘lugar’ (*Da*), isto é, a clareira do Ser. Esse ‘ser’ do lugar (*Da*), e só ele, possui o caráter fundamental (*grundzug*) de ec-sistência, isto é, da insistência ec-stática na Verdade do Ser.”¹⁶¹

O *Dasein* é o ente da insistência porque ele está destinado a exportar, isto é, conduzir a verdade do Ser pela guarda da linguagem e pelo pensamento. É neste exportar que o homem constrói tanto a sua essência, como ainda a possibilidade de relacionamento com o mundo.

Esta interpretação ec-sistente do homem é resultado do projeto heideggeriano de um pensamento não-substancialista. Com isso, queremos dizer que nesta interpretação do homem, o elemento nodal da modernidade e que perdura em nossos dias, a subjetividade, tem a sua centralidade riscada, ou melhor, destruída. Isso pode ser observado quando o homem “desce das alturas da subjetividade”¹⁶² e recebe o lugar de pastor do Ser. Mediante essa virada temos a restituição do sentido da razão e da relação sujeito-objeto. Como nos diz Heidegger “Assim entendida, a ec-sistência não é apenas o fundamento de possibilidade da razão, *ratio*. É também onde a Essência do homem conserva a proveniência de sua determinação.”¹⁶³ Heidegger ainda nos diz, “Ao contrário, o homem é, em sua Essência, primeiro ec-sistente na

¹⁶¹Ibid, p.43.

¹⁶² Esta indicação de Heidegger encontra-se na *Carta Sobre o Humanismo* (p. 82). Atentemos para o jogo que Heidegger estabelece com o verbo cair no seu texto *A linguagem*. Com a atestação de que não é o homem o autor da linguagem, mas a própria linguagem, Heidegger chega a conclusão que a linguagem fala. Ele nos diz que esta conclusão leva para uma “queda para o alto”, a qual gera uma profundidade, permitindo, ao mesmo tempo, o encontro do homem com o abismo, enquanto possibilidade da morada do homem.

¹⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 41.

abertura do Ser. E o que se abre na abertura (*das Offene*), que se clareia o meio (*das Zwischen*) no qual pode ‘ser’ uma ‘relação’ de um sujeito para um objeto.”¹⁶⁴ Assim, a razão e a subjetividade perdem o seu caráter de presunção, porque são acontecimentos tardios em relação ao acontecimento do Ser.

3.3 Pastorear como agradecer

A interpretação heideggeriana do homem-pastor já estava acenada em *Ser e Tempo*, no contexto em que Heidegger aponta o cuidado como “(...) a experiência da ec-sistêcia ec-stática”¹⁶⁵ do homem, dito de outro modo, quando o cuidado é apontado como a experiência essencial do homem na forma de lançamento e de antecipação. Para Andrea Cortes o homem-pastor em Heidegger é a tradução do Cuidado¹⁶⁶ enquanto essência do homem e modo mais autêntico de se relacionar com o mundo. Como podemos ler nesta passagem:

La afirmación heideggeriana “El hombre es el pastor del ser” se presta para ser interpretada religiosamente, pues el autor está usando un lenguaje religioso, más exactamente, cristiano-católico en donde se caracteriza al hombre como la oveja del rebaño que sigue a Dios, el pastor es el que cuida al rebaño y por eso mismo es el que tiene la tarea de cuidar al ser. Hay que subrayar que en esta metáfora El cuidado *Sorge* está en la Palabra, que cuida al ser-en-el-mundo. De nuevo volvemos a la propiedad del hombre: el habla, con la que cuida, se preocupa y se ocupa del ser.¹⁶⁷

A interpretação heideggeriana do homem-pastor¹⁶⁸ assinala para o fato de que o homem não é o senhor do mundo e nem mesmo de si. Porque segundo Heidegger, “Como o elemento, o Ser é ‘a força silenciosa’ do poder que quer, isto é, do possível. ”¹⁶⁹, segundo Heidegger. Este caráter do Ser enquanto fonte de possibilidade de tudo, isto é, de máximo doador abre margem para Resweber interpretar a figura do homem-pastor enquanto uma experiência privilegiada de gratuidade. “O homem é o Pastor do Ser, o que quer dizer, que ele é o único ser que tem a experiência da gratuidade dos seres e das coisas e projecta na arte e na cultura o

¹⁶⁴ Ibid, p. 79.

¹⁶⁵ Ibid, p. 51.

¹⁶⁶ Para Leão “A Cura:*die sorge*. É um termo característico da Analítica Existencial desenvolvida em *Sein und Zeit*. Exprime a estrutura ontológica que unifica todos os elementos constitutivos do ‘ser-no-mundo.’ A fábula de Higinio sobre cura , encontrada em *Ser e Tempo*, tem por intuito acentuar que o cuidado não é apenas um modo essencial do homem, mas é a tradução da essência do homem. As passagens na *Carta Sobre o Humanismo* em que é citado diretamente o cuidado são: p. 34, p. 46, p. 51, p. 79.

¹⁶⁷ CORTES, Andrea. Heidegger y el humanismo. Disponível em:<http://www.usergioarboleda.edu.co/civilizar/revista11/Heidegger%20y%20el%20humanismo.pdf>

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 30.

fruto desta meditação”¹⁷⁰ Pastorear o Ser é cuidar de seu lugar de aparecimento pela linguagem. É nessa direção que pensar enquanto pastorear é agradecer.

Desse modo, o pensamento na *Carta Sobre o Humanismo* é uma ação de restituição pela doação do Ser, enquanto manifestação na linguagem. É esta manifestação da linguagem que possibilita e sustenta a existência do homem enquanto habitante poético. E assim como “(...) a linguagem é a linguagem do Ser”¹⁷¹, ‘o pensamento também é pensamento do Ser’, segundo Heidegger (1967, p.28). Enquanto restituição, o pensar, nessa carta é também uma escuta ao Ser, a qual indica um mútuo pertencimento. Leão (1967) indica que isto pode ser verificado no fato das palavras ouvir (*hoeren*) e pertencer (*gehoeren*) terem um mesmo radical etimológico.

Heidegger também estabelece outra relação com o escutar no texto *A essência da linguagem*, ao esclarecer que a sua frase ‘questionar é a piedade do pensamento’, encontrada na conferência *A questão da técnica*, indica que o gesto próprio do pensar não é o questionar, mas é “escutar o consentimento daquilo que todo questionar questiona ao interrogar sobre a essência.”¹⁷² Além do escutar, a gratidão aparece nesse carta como o outro âmbito do pensar.

Mais um acontecimento que nos auxilia nessa compreensão do pensar é o fato de essas duas palavras, pensar (*denken*) e agradecer (*danken*), no alemão, compartilharem uma mesma raiz etimológica. Esta concepção do pensar de Heidegger pode ser encontrada especialmente no texto *O caminho para a linguagem*. “Ambos (pensar e a poesia) se pertencem mutuamente, a partir da saga do dizer que já consente o não dito quando pensar é agradecer”.¹⁷³ E nos *Seminários de Zollikon*: “No entanto, há ainda alguns que conseguem experienciar que o pensar (*denken*) não é um calcular, mas um agradecer (*danken*), visto que o pensar é devedor (*verdankt*) a isso.”¹⁷⁴

¹⁷⁰ RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Heidegger*. Tradução de João Agostinho A. Santos. Coimbra: Livraria Almedina, 1979, p. 149.

¹⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p.100.

¹⁷² HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem in *A caminho da linguagem*, 2003, p. 135.

¹⁷³ Ibid, p.216..

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. (Editado por Medard Boss). Trad. Gabriela Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado, São Paulo: EDUC / Rio de Janeiro: Vozes, 2009, p.109.

Assim, a interpretação do pensamento em Heidegger não é concebida como um modo distinto e superior de se relacionar com o mundo, no sentido de o pensar ser um lidar calculista com os entes, como concebe a lógica e a metafísica e, sobretudo, a modernidade, ao inaugurar o pensamento enquanto uma representação, isto, é uma objetivação irrestrita do mundo. Relembremos que foi em Platão que o pensamento se separou do Ser, quando interpretado como *techne*.

Na técnica moderna, portanto, o pensamento¹⁷⁵ se consumou metafisicamente em dualidade, evidente no aparecimento do pensamento meditativo e do pensamento calculador¹⁷⁶. E ainda mais, no reinado deste primeiro sobre o segundo, gerando uma falta e uma fuga essencial do pensamento. E assim, já não pensamos fato que Heidegger indica como ofício urgente do pensar em nossos dias.

Assim sendo, o pensamento desde então se encontra no **seco**. A afirmação que o pensar se encontra no seco é uma metáfora heideggeriana para indicar a situação atual do pensar, pois do mesmo modo que o peixe está fora de seu *habitat* natural, a água, e é partir dessa situação que ele tem as suas capacidades medidas, o pensar, de igual modo, tem o seu lugar originário, o Ser, distante de si. E é fora do Ser do pensar que a metafísica, na forma de ciência, interpreta o pensar limitadamente e assim instala-se a era da ingratidão.

Nesse sentido, o pensar como agradecer, ou existir como agradecer, é reconhecer que tudo é gesto de doação gratuita do ser. “O dar-se a si mesmo com a abertura à abertura é o próprio Ser”.¹⁷⁷ Nessa concepção, o homem é privilegiado por ter nascido ontologicamente através dessa concessão do Ser. Assim, ser homem é ser doação gratuita de Ser enquanto poder- ser. Como ente que pode agradecer, o homem é o único ente que está no caminho do duplo agradecer. “Desse agradecimento que não apenas agradece por algo, mas que apenas agradece pela possibilidade de poder agradecer”.¹⁷⁸ Isto significa para Olasagasti “Si pensar es esperar (warten), es porque es esperar esa ‘nobleza’, es porque es agradecer esa

¹⁷⁵ O aparecimento do pensamento meditativo e calculador aparecem sobretudo no texto *Serenidade*, onde Heidegger tenta mostrar que ambos os tipos de pensar são modos “legítimos e necessários” do homem. Porém, Heidegger alerta-nos que o pensamento calculador é o pensamento da não-reflexão sobre o sentido das coisas e, ao mesmo tempo, um projeto de domínio antecipativo da totalidade do mundo. Ao contrário do pensamento meditativo que é a ação de reflexão sobre o “sentido que reina em tudo o que existe.”

¹⁷⁷ *Ibdi*, p. 56.

¹⁷⁸ Martin. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade, Olga Santos, Lisboa: Instituto Piaget, D.L. 2000, p.63.

‘nobreza’.¹⁷⁹ Frisemos que nobreza neste contexto é a estadia do homem no âmbito do ‘originário’: a verdade.

Pensar como agradecer é a compreensão de que somente o fato de nós existirmos, de tudo existir, ou seja, fato de as coisas serem, já é ‘máxima completude’. Por isso, nossos olhos devem estar no horizonte do espanto para poderem relacionar-se com o mundo com os olhos de gratidão, como se fosse sempre pela primeira vez. “Precisamos apenas do olhar súbito, simples, inesquecível do olhar que olha como uma primeira vez (...)”.¹⁸⁰

Para Olasagasti (1967) Heidegger joga etimologicamente com as palavras *denken* e *an-denken* para sublinhar que o pensar é também uma memória do destino histórico do Ser, ou seja, “A grande memória.”¹⁸¹ Memória não é faculdade, mas antes o recolhimento dos acontecimento epocais do Ser. Este recordar tem dois lados: 1. Recolhimento do que precisa ser pensado. 2. Um amparar e guardar o que esta oculto. Este guardar é um preservar do esquecimento, conforme Olasagasti (1960)

O pensamento restituído mediante a investigação do humanismo nessa carta, não pode ser nomeado de filosofia, ontologia e nem servir de base para uma ética no sentido tradicional, segundo Heidegger (1967). Isto porque o pensamento reside em um regresso ao lado originário do mundo, a partir da ação da simplicidade¹⁸² em forma de liberdade, nome para a ação serena do pensar de deixar-ser as coisas serem. É nesta direção que o pensar não pode ser vislumbrado pela distinção teoria e prática, mas tem que ser pensado antes dessa distinção, nos indica Heidegger (1967).

Pastorear como agradecer é proporcionado pela descida do homem das ‘alturas da subjetividade’, onde ele era o amo do ente e de si, como aqui já foi exposto. Essa descida subjetividade é o acontecimento da perda da riqueza que a metafísica proporcionava. Com isso instala uma completa pobreza, porém essa pobreza é a verdadeira riqueza (Heidegger). Porque ser doação e vizinho do Ser, já é um ter, ou seja, ser já é ter, e “ter sempre por antecedência”, como nos diz Heidegger no texto *A pobreza* (1946).

¹⁷⁹ OLASAGASTI, Manuel. *Introducción a Heidegger*. Madrid: Revista de Occidente, 1967, p. 262.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem in *A caminho da linguagem*, 2003, p.206.

¹⁸¹ FOGEL, Gilvan. *Que é filosofia?*-Filosofia como exercício de finitude. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009, p.96.

¹⁸² Na *Carta Sobre o Humanismo*, p. 25, p.27, p. 96, a simplicidade é apontada diretamente como característica essencial do pensar ao lado da nobreza, enquanto ação elevada do homem.

Essa descentralização e saída da subjetividade instalam ainda um completo desprendimento e renúncia, no sentido que estamos diante de uma possível experiência de um relacionamento livre e autêntico com as coisas. Assim, o homem-pastor deixa as coisas serem em sua propriedade. Assim, ele não é contra as coisas, isso porque ele não está nas coisas, mas junto das coisas, acompanhando-as e preservando o seu lugar de, enquanto reunião da quadratura, ser a doadora de mundo (Heidegger, 2003). Assim, somente nesse modo de ser do homem como pastor do Ser, onde a ação é essencializada, é que o sentido ontológico da linguagem e do pensamento pode ganhar o seu verdadeiro lugar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho consistiu na análise do tema da linguagem e do pensamento a partir da *Carta Sobre o Humanismo*, em diálogo com *Ser e Tempo* e com outras obras de Heidegger pertencentes ao seu segundo momento filosófico. Mostramos nessa análise que em Heidegger existe uma crítica reconstitutiva dessas questões, ou seja, existe nessa obra um apontamento à visão ôntica da linguagem e do pensamento, mas também uma recuperação ontológica dessas questões.

Carta Sobre o Humanismo nos serviu de obra orientadora porque nela nossa temática encontra-se interpretada de modo inaugural, seu contexto é a meditação sobre o humanismo, enquanto moderna metafísica da subjetividade. Bem como também pelo fato de nessa obra irradiar a possibilidade de um diálogo com outros textos de Heidegger, sobretudo pela sua peculiaridade em reunir conceitos nodais da filosofia heideggeriana, ainda que alguns sejam pouco explicitados. Observamos ainda que a questão da linguagem e do pensamento são questões essenciais da filosofia de Heidegger e estão assemelhadas, em nível de importância, a Verdade e a sua questão matriz, o Ser, já que foi observado que a existência do homem é acontecimento da doação do Ser, em que essas questões são gestos de acompanhamento desse doar.

No capítulo 1 contextualizamos o humanismo de Heidegger. Vimos que esse pensador não almeja a formação de um novo humanismo e nem de uma nova antropologia, porém antes realizar uma restituição do humanismo tradicional, através de uma crítica a sua fonte, a metafísica, cuja ação o leva a menção de Platão, pelo fato deste pensador ser considerado o inaugurador da metafísica, devido a sua mudança na concepção da verdade e também por ele ser o responsável pelo nascimento do humanismo, da metafísica e da filosofia. Pois foi mostrado nesse trabalho que metafísica, humanismo e filosofia tiveram um nascimento conjunto na filosofia platônica. Duas menções também relevantes são ao desenvolvimento e a consumação da metafísica, tomando como marcos o pensamento de Descartes e de Nietzsche. Nessa conjuntura, apontamos ainda que a concepção crítica e instrumental da linguagem teve sua gênese nesse humanismo.

No capítulo 2, tratamos do tema da linguagem a partir do contexto da discussão do humanismo. Vimos que a linguagem em Heidegger foi um tema sempre presente em sua filosofia e que ainda esse tema possui uma grande relevância ontológica por está intimamente relacionado ao acontecimento do Ser. Isso fica evidente quando analisamos a linguagem

enquanto morada dupla do homem e do Ser, instante em que damos enfoque ao *Ereignis*. Em seguida, abordamos a essência da linguagem como Saga, com o intuito de resgatar o seu sentido perdido pela visão ôntica da linguagem. No quadro dessa análise tratamos ainda a poesia, não somente como modo fundador e histórico da linguagem, mas enquanto nome para a essência do homem na forma de habitação poética, no resguardar da quadratura (mundo). No capítulo três, enfocamos o caráter instrumental e ontológico do pensar. O caráter ontológico do pensar foi apresentado como memória e agradecimento, base da compreensão da consumação do resgate da essência do homem na forma de homem- pastor.

Assim, a interpretação da linguagem e do pensar como acontecimento do Ser revelam que essas questões recebem uma descentralização da subjetividade, e por outro lado, recebem uma centralidade de importância ontológica. A questão do Ser também tem o seu sentido ontológico recuperado. Ser é sinônimo de nada, enquanto “Pura emergência, pura eclosão, de nada para nada, desde nenhum lugar, para nenhum lugar.”¹⁸³ Isto quer dizer que o Ser, portanto é máxima doação sem finalidade e é, ao mesmo tempo, histórico. O homem é, nesse sentido, grande grato ao Ser. Esse caráter da gratidão repercutiu conseqüentemente na essência da linguagem e do pensamento. Frisemos que os conceitos de cuidado, serenidade pobreza e desprendimento apareceram relacionados à gratidão.

A nossa era contemporânea, que para Heidegger é denominada de época da técnica moderno-informacional, ou era atômica, tem como linha relevante a carência do sentido dos entes, em que a abjura ao pensamento transparece evidenciada, transformando o nosso tempo na era da ingratidão, pois “Não pensar seria igualmente ingratidão.”¹⁸⁴ Portanto, vivemos o tempo da ingratidão em forma de violência, na redução da linguagem e do pensamento a meios de informação e controle sobre o mundo. Contudo, Heidegger também nos leva a depreender que a compreensão metafísica, sobretudo da questão linguagem e do pensamento, não é resultante de uma negligência histórica, mas é um acontecimento fundado na própria dinâmica do Ser, que a cada período epocal se mostra e se oculta.

A importância de revisitar a filosofia de Heidegger em nossos dias é devido a sua atualidade e rigor na compreensão das questões filosóficas e da contribuição na dignificação

¹⁸³ FOGEL, Gilvan. *Que é filosofia?*-Filosofia como exercício de finitude. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009, p.45.

¹⁸⁴ Ibid, p. 95.

da essência do homem e do mundo, bem como do apreço pelo sentido do cotidiano. Nessa direção, Heidegger se afasta da tradição metafísica, especialmente porque propõe uma radicalização nos temas já dados, permitindo que as palavras possam novamente mostrar o seu sentido originário. Essa volta ao sentido das palavras é um cuidado constante na filosofia desse pensador, isso desde *Ser e Tempo*, em que ele anuncia que a tarefa da filosofia é a ação de memorização do sentido genuíno das palavras. Esse afastar-se filosófico de Heidegger da metafísica nos alerta para a necessidade urgente do homem regressar para o lugar que nós sempre estamos, o espaço mais evidente e espantoso, o horizonte do simples, do presente, evidenciado no acontecimento de 'essencialização temporalizante' de cada coisa, em que a linguagem e o pensar são acontecimentos integradores do homem e do Ser.

REFERÊNCIAS

- AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a Metafísica?* São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- BEAINI, Thais Curi. *À escuta do silêncio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger*. São Paulo: Cortez, 1981.
- BLANC, Mafalda de Faria. *Estudos sobre o Ser*. Lisboa: Fundação Calouste Guelbenkian, 1998.
- BAUCHWITZ, Oscar Federico. *Reflexões sobre a serenidade em Heidegger. A caminho do que somos*. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/29061451/Reflexoes-sobre-a-Serenidade-em-Heidegger-A-caminho-do-que-somos-Oscar-Federico-Bauchwitz>
- BAUCHWITZ, Oscar Federico. *Nihilismo e neoplatonismo*. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/17-oscar.pdf>
- BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência: De Kierkegaard a Heidegger*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1976.
- BEAU, Albin Eduard. *O humanismo de Heidegger*. Disponível: http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas02/11_Beau.pdf
- CAPURRO, Rafael. **Heidegger y la experiencia del lenguaje**. Disponível em: <http://www.capurro.de/boss.htm>
- CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CASANOVA, Marco Antônio. *A linguagem do acontecimento apropriativo*. *Nat. hum.* [online]. 2002, vol.4, n.2 [citado 2012-07-20], pp. 315-339. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302002000200003&lng=pt&nrm=iso. ISSN 1517-2430.
- CORTES, Andrea. *Heidegger y el humanismo*. Disponível: <http://www.usergioarboleda.edu.co/civilizar/revista11/Heidegger%20y%20el%20humanismo.pdf>
- DESCARTES, René. *Meditações. Os pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DERRIDA, Jacques. *Eating well or the calculation of the subject: Interview with Jacques Derrida*. In: Eduardo Cadava (Ed.). *Who comes after the Subject* Nova Iorque: Routledge, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Ulysses Gramophone: Hear Say Yes In Joyce.*” *Acts of Literature*. Ed. Derek Attridge. New York: Routledge, 1992.

DUQUE, Felix. *Heidegger: em los confines de La metafísica*. Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/confines_metafisica.htm.

DUARTE, André. *Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro*. Disponível:

http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1009&context=andre_duarte

ESTRADA, Paulo Cesar Duque. *Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo*. In Jacques Derrida. *Pensara desconstrução*. Vários autores. São Paulo: Estação liberdade, 2005.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *A linguagem originária e o silêncio*. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/discurso/pdf/D30_A_linguagem_originaria_e_o_silencio.pdf.

FOGEL, Gilvan. *Que é filosofia?*-Filosofia como exercício de finitude. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009.

FOGEL, Gilvan. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

FOGEL, Gilvan. FOGEL, Gilvan. Ruim, Hans. Schuback, Márcia Sá Cavalcante. *Por uma fenomenologia do silêncio*. Rio de Janeiro: SETTE LETRAS, 1996.

HARADA, Hermógenes. *Verdade e liberdade. Da essência da verdade*. Seminário: 2º Semestre, 1970.

HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1967.

_____ *Sobre o problema do ser. O caminho do campo*. Trad. Ernildo Stein.. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

_____ *Da experiência do pensar*. Trad. Maria do Carmo. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.

_____ *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições70, 1990.

_____ *Conferências e escritos filosóficos*. (*Os Pensadores*). Tradução de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Trad. Mário Botas. Lisboa: Vega, 1995.

_____ *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade, Olga Santos, Lisboa: Instituto Piaget, D.L. 2000.

_____ *Caminhos de Floresta*. Tradução de Alexandre Franco Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____ *Ensaio e conferências*. Traduções de Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

_____ *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003.

_____ *Camino de campo*. Tradução de Carlota Rubies. Barcelona: Herder, 2003.

_____ *Camino de campo*. Tradução de Carlota Rubies. Barcelona: Herder, 2003.

_____ *La propoción del fundamento*. Trad. Félix Duque e Jorge Pérez Tudela. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003.

_____ *Ser e Tempo*- tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

_____ *Ser e Tempo*- tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.

_____ *Ser e Verdade*: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

_____ *Die Kehre*. 2. Ed. Tradução e nota de María Cristina Ponces Ruiz Cordoba: Alcion Editora, 2008.

_____ *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Gichini e Ernildo Stein, revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____ *Seminários de Zollikon*. (Editado por Medard Boss). Trad. Gabriela Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC / Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____ *Arte e Espaço*. Tradução Miguel Gally. 1º Reunião de Estética e ontologia da arte. Arte e Espaço, Natal, 2010.

_____ *Hölderlin y la esencia de la poesía*.

Disponível em: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/holderlin_esencia-poesia.htm

_____ *Conversa vespertina entre um jovem e um mais velho, num campo de prisioneiros na Rússia*. Tradução de Márcia de Sá Shuback.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução: Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica de Marcia Sá Cavalcante Shuback. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2002.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002,

LOPARIC, Zeljko. (org.) *A escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: SWW Editorial, 2009.

MACEDO, Silvio de. *Intuição e linguagem em Bergson e Heidegger*. Maceio: (S.N) 1966.

NUNES, Benedito. *Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Ática, 1991.

NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

NUNES, Benedito *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Atica, 1992.

OLASAGASTI, Manuel. *Introducción a Heidegger*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.

PESSANHA, José Américo Motta. Platão e as Ideias. In: REZENDE, Antonio (org.) *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar: 2010.

RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Heidegger*. Tradução de João Agostinho A. Santos. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SARAMAGO, Ligia. *A topologia do ser. Lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*.

Disponível em: www.educadores.diaadia.pr.gov.br/modules/...01/visit.php?cid...

SARAMAGO, Ligia. *Sobre a Arte e o Espaço, de Martin Heidegger*. Disponível: http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_05/artefilosofia_05_01_dossie_heidegger_06_ligia_saramago.pdf

SARAMAGO, Ligia. *Sobre a serenidade em Heidegger: uma reflexão sobre os caminhos do pensamento*. Disponível em: www.sumarios.org/.../sobre-serenidade-em-heidegger-uma-reflexão-s...

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método*. (Os Pensadores). Traduções de Rita de Correia Guedes, Liz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Junior. 3ª Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para que Língua se traduz o ocidente*.

Disponível: http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/para_que_lingua_se_traduz_o_ocidente/n10marciav1.pdf

SHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *O espaço entre o pensamento e a poesia*. 5. Capítulo iv - a leitura heideggeriana da Essência da poesia (pdf) Disponível: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0311001_05_cap_05.pdf

STEIN, Ernildo. *Seis estudos Sobre Ser e Tempo*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1990.

STEINER, George. *As ideias de Heidegger*. Campinas: Papirus, 1990.

UNGER, Nancy Mangabeira. *Da foz à nascente: o recado do rio*. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora Unicamp, 2001.

UNGER, Nancy Mangabeira. *O encantamento do humano: Ecologia e espiritualidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

VATTIMO, Gianni. *Fim da modernidade; niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*; tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VATTIMO, Gianni *As aventuras da diferença: O que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Lisboa: Edições 70.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1998.

VATTIMO, Gianni. *A poesia e o acaso da linguagem*: Disponível: http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/poesia_como_ocaso.htm

WERLE, Marco Aurélio. *Sobre o questionar em Heidegger*. Disponível em: www.uesb.br/editora/publicacoes/aprender/edicoes/aprender10.pdf