



Reflexão

ISSN: 0102-0269

ISSN: 2447-6803

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

THÉVENAZ, Pierre

O que é a fenomenologia?1 Parte 2, a fenomenologia de Heidegger (1952)

Reflexão, vol. 42, núm. 1, 2017, Janeiro-Junho, pp. 135-143

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

DOI: 10.24220/2447-6803v42n1a3984

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576561911011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABM  redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Textos Clássicos

O que é a fenomenologia?¹ Parte 2, a fenomenologia de Heidegger (1952)

Pierre THÉVENAZ²

I. Da fenomenologia à ontologia

É inegável que em seus primórdios a fenomenologia era antimetafísica. Contra os sistemas, ela preconizava um método, contra toda especulação ou construção metafísica, uma filosofia que fosse “ciência rigorosa”³, contra o realismo metafísico imoderado ela procedia a uma salutar colocação entre parêntese dos julgamentos da existência e da realidade. A fenomenologia se instalava, pois, numa zona metafísica neutra, aquela em que as “coisas mesmas”, antes de qualquer intervenção do espírito, se mostravam e se davam por si próprias.

Seria então que a fenomenologia se orientaria na direção de um fenomenismo (o fenômeno concebido como realidade única)? Nada disso, já o dissemos, o fenômeno em Husserl não se opõe ao ser, ele não é uma coisa para nós em face de uma coisa em si: ele não é uma realidade menor, nem uma aparência, nem uma simples representação. Antes de mais, se a preocupação central da fenomenologia de Husserl é a pesquisa do fundamento radical e primeiro de todo conhecimento e se Husserl impulsionou essa pesquisa num sentido transcendental, é claro que essa filosofia chama uma teoria geral do ser, uma ontologia. A fenomenologia é, pois, animada instantaneamente, e muito rápido ao contrário que de modo latente, ainda que de uma forma somente latente, por uma preocupação ontológica. Ela é polarizada no sentido de uma nova metafísica e toma pouco a pouco consciência de que sua tarefa é precisamente de lançar os fundamentos. À medida que ela se aprofunda, torna-se manifesto que ela era justo e já desde suas fontes, uma ontologia que por causa de sua novidade mesma levou algum tempo para se reconhecer como tal. Por esse movimento incessante de ultrapassamento e de explicitação

¹ Original francês, publicado na *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1, parte 2, 1952, p.9-30. As notas do texto original estão na sequência numérica. As outras partes do mesmo texto foram publicadas concomitantemente em três outros periódicos, a saber: Edmund Husserl: disponível em: *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 23, n.2, p. 247-256, 2017, <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v23n2/v23n2a12.pdf>>; Maurice Merleau-Ponty: *Revista Nufen: Phenomenology and Interdisciplinarity*, v.9, n.2, p.169-176, 2017, disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v9n2/a13.pdf>>; Jean-Paul Sartre: *Revista de Psicologia*, v.8 n2, p. 185-192, 2017, disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/psicologiaufc/article/view/20491/30958>>. (Nota do Editor).

² Pierre Thévenaz (1913, Nêuchâtel/1955), Licenciado em Filosofia, edita parte da obra de Henri Bergson. Em 1943, funda a coleção *Être et Penser*. A partir de 1948, passa a lecionar Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lausanne, Suíça; e, em 1951, ocupa a direção da *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne*, até sua morte prematura.

³ “*Philosophie als strenge Wissenschaft*”, Logos, I, 1911.

progressiva, a fenomenologia descobre e desvela bem naturalmente a ontologia que lhe subjaz e para a qual ela se volta. Isso já era visível em Husserl⁴, e vai eclodir em Heidegger.

Na passagem da primeira fenomenologia de Husserl à fenomenologia transcendental, nós havíamos lembrado que algumas disciplinas haviam acreditado testemunhar uma reviravolta do realismo ao idealismo. Em Heidegger mesmo, e em seguida em Sartre, acusou-se a fenomenologia de se retrair tornando-se ontologia. Mas se não se perde de vista, a permanência do problema em jogo e a continuidade precisa do método no seu aprofundamento mesmo, se descobrirá justamente nessa coincidência sempre mais marcante da fenomenologia e da ontologia, nessa “ontologia fenomenológica”, não mais um quadrado redondo nem um acoplamento monstruoso, mas a originalidade e a profundidade do novo método.

Simplesmente não se esquecerá que o ser que se toma como questão, agora não pode mais ser aquele da ontologia escolástica ou da ontologia hegeliana. Assim como para Husserl, de fato, não ocorrerá para Heidegger de se perguntar o que é, nem de qual realidade eu estou assegurado, nem o que é a realidade fundamental e primeira. A questão será: *qual é o sentido do ser?* Que entendemos nós por ser? Até Heidegger, era tacitamente aceito que a significação da palavra “ser” fosse tão evidente quanto indefinível. Heidegger, um autêntico fenomenólogo, preocupado em desvelar significações⁵, enfatiza que é difícil responder à questão: o que significa “ser”? É que o sentido da questão não é mesmo clara. Aquilo que nos é mais próximo é ao mesmo tempo o mais obscuro. Fazê-lo aparecer, torná-lo tema de uma pesquisa metódica, tal é a tarefa da fenomenologia. Nós já dispomos, felizmente, de uma certa compreensão vaga da palavra “é” que nos serve para colocar a questão. A análise deve permitir explicitar essa significação por demais sumária fazendo surgir pouco a pouco as estruturas e os modos do ser, “fazendo ver... o que de início e o mais das vezes não se mostra” ou “permanece escondido” (*verborgen*)⁶.

Nosso propósito não é o de retrazar as grandes linhas da ontologia de Heidegger (dispõe-se em francês de excelentes estudos críticos⁷), mas de mostrar a orientação fenomenológica de sua pesquisa, seus prolongamentos e seu resultado. Nós encontramos de início os signos distintivos do método fenomenológico: método de “mostração” (*Aufweisung*), de desvelamento ou de esclarecimento (*Freilegung*), de explicitação (*Auslegung*), que deve trazer à atualidade o ser “esquecido”, descobrir o que restava encoberto ou enterrado. Essa “hermenêutica” se inscreve nitidamente na linha transcendental de Husserl das *Ideen*⁸: trata-se de liberar as estruturas fundamentais do ser que são as “condições de possibilidade” de nosso mundo

⁴ Em torno do final de sua vida, ele escrevia de fato em seu periódico: “A filosofia como ciência rigorosa, o sonho acabou”. Esta frase significativa foi citada num artigo recente e muito instrutivo (que eu não conhecia ainda desde a redação de meu primeiro artigo) de A. de Waelhens, “Husserl e a fenomenologia”, *Critique*, 1951, p.1044-1057, onde são ressaltados os importantes problemas da última filosofia de Husserl e a fenomenologia pós-husserliana: o mundo vivido (*Lebenswelt*), o status ontológico do sujeito e a percepção, “uma das chaves da fenomenologia”. Sobre as relações entre a fenomenologia e Hegel, de uma parte, Marx, por outra parte, pode-se juntar igualmente um estudo de A. de Waelhens, “fenomenologia e dialética” em *Ordre, Désordre, Lumière* (Colégio filosófico) Paris, Vrin, 1952, p.9-31, e do mesmo autor uma consideração publicada no livro de Tran-Due-Thao nas *Critique*, 1952, p.85-88. Sobre as relações entre Husserl e a fenomenologia pós-husserliana, citemos ainda *Problèmes actuels de la phénoménologie* (Atas do Colóquio Internacional de Fenomenologia de Bruxelas, 1951). Paris, Desclée de Brouwer, 1952, e Ludwig Landgrebe: *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburgo, 1949.

⁵ Sua tese de habilitação é consagrada à teoria da significação em Duns Escoto.

⁶ *Sein und Zeit*, p.34.

⁷ Ver a seguir na bibliografia, p.138.

⁸ Heidegger faz parte da segunda geração dos discípulos de Husserl e sua filosofia se associa à fenomenologia transcendental.

empírico, que são o fundamento constitutivo de tudo aquilo que é. – Nós encontraremos, outrossim, a oposição do real e de seu sentido, do empírico e do transcendental, sob a forma da oposição que é a chave de *Sein und Zeit* entre o ôntico, (o que é, o sendo, o *Seiende*) e o ontológico, (o ser ou o sentido daquilo que é, das *Sein*). – Nós reencontramos, enfim, sob um modo ainda reforçado, se isso é possível, a pesquisa de um fundamento verdadeiramente radical, não mais somente do conhecimento como em Husserl, mas da qualidade de ser de tudo aquilo que é: um fundamento que seja um sentido. A ontologia heideggeriana é uma *Fundamentalontologie*, que gostaria de responder à questão fundamental (*Fundamentalfrage*): qual é o sentido do ser? E desvelar uma *Fundamentalstruktur*⁹.

Heidegger é um apaixonado pela interrogação. Somente Aristóteles lhe poderia ser comparável pela assustadora faculdade de colocar questões, de questionar ainda além das respostas sempre prematuras e aquém das perguntas jamais suficientemente radicais. Se a filosofia é a arte ou a mania de colocar questões ali onde tudo parece fluir e de preferência ali onde nada parece problemático, Heidegger é o mais filósofo dos filósofos. Atrás das questões ele remonta incansavelmente na direção de um fundamento¹⁰ sempre mais fundamental. A radicalidade dessa busca se mostra no fato de que essa *Fragen* é uma incessante *Zurückfragen*¹¹.

Em Husserl, a pesquisa do fundamento radical retornava à consciência transcendental ou constituinte (fonte constitutiva de todo mundo visado pela intencionalidade dessa consciência). É em termos da consciência que se exprimia o fundamento. Em Heidegger, a interrogação remonta ainda aquém da consciência transcendental, até um “fundamento do fundamento”¹²; e já se anuncia que esta “iteração”, esse redobrimento de radicalidade não pode nos conduzir senão que na direção de uma espécie de “vazio sem fundo” (*Ab-grund*), na direção de um nada¹³, um nada mais radical que todo ser ou que todo fundamento que é (quer dizer, que não passaria de um “sendo”). A ontologia fundamental desemboca numa ontologia do não ser, em uma *méontologie*¹⁴.

A novidade essencial do transcendentalismo de Heidegger em relação a seu mestre Husserl, foi o de ter tentado resolver o problema do fundamento sem recorrer à consciência, mesmo transcendental, que sem dúvida a seus olhos era ainda por demais “idealista”, excessivamente “subjetivista”.

Aquém da consciência, ele se apoiará sobre uma estrutura mais nitidamente ontológica: o *Dasein*, a partir do qual somente, se poderia compreender a possibilidade e o sentido de uma consciência ou de um Ego transcendental.

O que é o *Dasein*? Tomamos o hábito de traduzi-lo, para evitar o “ser-aí”, muito pálido e

No original, “étant”. Thévenaz utiliza o recurso de sua língua para estabelecer a necessidade de distinção que recai sobre o termo ser, nos modos infinitivo e gerúndio. Poderia ter lançado mão dos termos Être e être, maiúsculo e minúsculo, a fim de distinguir o ontológico do ôntico, como preferido em outras línguas que não trazem essa distinção em suas possibilidades. Nesse caso, utiliza objetivamente étant (que carrega a conotação de processo, de acontecimento) e être (num sentido substancial).

⁹ *Sein und Zeit*, p.5-41

¹⁰ Um dos últimos textos foi intitulado *La remontée au fondement de la Métaphysique* (*Rückgang in den Grund der Metaphysik*) e serve de introdução à última edição de *Was ist Metaphysik?* (1951).

¹¹ *Was ist Metaphysik?*, 1951, p.19.

¹² “Grund des Grundes”, *Vom Wesen des Grundes*, 1949, p.49.

¹³ Cf. *Was ist Metaphysik?* É nesse sentido igualmente que Sartre desenvolverá os temas de Heidegger.

¹⁴ Segundo a expressão de J. Wahl, “Essai sur le néant d’un problème”, *Deucalion I*, 1946, p.44.

muito abstrato para “a realidade humana” (Corbin, Sartre) ou o “existencialismo humano” (de Waelhens). Existe aí algo de deplorável, porque somos induzidos na direção da antropologia, na direção do homem existencial e concreto, enquanto que Heidegger se orienta na direção diametralmente oposta uma vez que ele ultrapassa não somente o empírico e o psicológico na direção do transcendental, mas ainda a consciência na direção de algo menos pessoal e mais ontológico¹⁵. Esse aí do ser-aí não exprime a mera existência de fato; não indica, tampouco, um lugar, mas, alguém desses dados empíricos, o que torna possível que qualquer coisa exista ou esteja presente num certo lugar. Como o indica muito apropriadamente W. Biemel¹⁶, este *aí* é uma estrutura fundamental para a qual o homem está aberto acima de qualquer coisa. É sobre o plano o mais radicalmente ontológico, como “irrupção” ou como “abertura do aberto”¹⁷ que o *Dasein* e, por via de consequência, o homem pode finalmente ser compreendido naquilo que faz o sentido de seu ser. Num curso inédito de 1929¹⁸ Heidegger explica que o *Da* é “*ein Umkreis von Offenbarkeit*”, uma zona de desvelabilidade, uma zona de abertura onde qualquer coisa pode se manifestar (como “fenômeno”).

A “analítica do *Dasein*”, desvelando essa possibilidade de abertura, possibilita o acesso em torno do ser escondido e esquecido e constitui o método fenomenológico original da ontologia heideggeriana. A compreensão vaga e sumária do sentido do *é* torna possível a interrogação ontológica radical. A preocupação pelo ser entre os homens, com esta chama de compreensão, permitirá (como uma reminiscência) redesvelar o ser. É nesse sentido e nesse sentido somente que a primeira caminhada em *Sein und Zeit* consiste em ir do homem ao ser e que a “preocupação” humana com o ser (*Sorge*) poderá ser apreendida pela chave que nos abre o ser. Compreende-se que neste primeiro livro de Heidegger se propõe somente uma análise preliminar: ele não fala ainda do ser propriamente dito, mas sedimenta todo o campo das estruturas ontológicas da existência humana (ser-no-mundo, cuidado, temporalidade, historicidade, tonalidade afetiva, etc.). É aí que intervém a influência decisiva de Kierkegaard, mas importa ver que os temas *existenciais* e vividos do filósofo dinamarquês (angústia, possibilidade, repetição, decisão, etc.) são imediatamente transpostos para um registro transcendental e ontológico: eles representam em Heidegger estruturas existenciais¹⁹ do *Dasein* que em si mesmo é uma estrutura eminentemente ontológica. Utilizando Kierkegaard, o transcendentalismo fenomenológico se opõe frontalmente à filosofia da existência compreendida como uma análise do homem existente no nível do vivido e do concreto. Posto sob o olhar de uma filosofia existencial do gênero Kierkegaard, Jaspers ou Gabriel Marcel, a fenomenologia existencial de Heidegger se assinalará imediatamente por uma perda (provisória, ao menos) ou uma colocação entre parêntese do *homem concreto*, como acabamos de lembrar, relativamente a Husserl, a perda (provisória?) ou a colocação fora do circuito da consciência.

¹⁵ Não resta menos que enorme a influência de Heidegger na filosofia, na teologia, na psicologia e em psiquiatria, após um quarto de século, é exercido sobre esse plano antropológico e existencial que Heidegger recusa, portanto, formalmente. É duvidoso que a filosofia “verdadeira” de Heidegger, que ele desenvolve atualmente (ver a seguir) e da qual ele dá a interpretação oficial, jamais exerça uma tal influência, senão que no domínio da filosofia da linguagem, da estética e da análise literária de Ludwig Landgrebe: *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburgo, 1949.

¹⁶ *Le concept de Monde chez Heidegger*, p.81.

¹⁷ *Vom Wesen der Wahrheit*, p.16 (*De l'essence de la vérité*, p.85).

¹⁸ Citado por Biemel: *Concept...*, p.81.

¹⁹ Esse neologismo deve precisamente marcar essa mudança de plano.

²⁰ A. de Waelhens: *La philosophie de M. Heidegger*, p.7-8.

Para fazer aparecer o ser, obnubilado por aquilo que é, será bem preciso operar essa espécie de redução fenomenológica do homem e da consciência.

Não dizemos, pois, que a ontologia de Heidegger se funda sobre uma antropologia; é preferível evitar as expressões filosofia da existência, “privilégio do eu (moi)” ou do “homem”²⁰. Doravante, uma vez que é o ser que se desvela e que a verdade se encontra verdadeiramente segundo sua etimologia grega “o ser escondido que se desvela” (*Unverborgenheit*), o Ser manifesta sua incondicional primazia, a que nós nos propomos contemplar nas páginas seguintes desse estudo, grafando-o somente em maiúsculo. Mas não esquecerá que se trata sempre de o Ser-sentido e não mais da realidade metafísica e transcendente do Ser supremo da filosofia clássica.

2. Ultrapassamento ou abandono da fenomenologia: Ser e linguagem

Os últimos escritos de Heidegger²¹, raros fragmentos de uma obra inédita considerável que, não sem alguma grandeza, o mestre de Friburgo não consente ainda liberar senão que a um círculo de iniciados ou de discípulos devotos²², acusa com a maior nitidez este primado do Ser e aponta o sentido último (ou pelo menos atual) de toda a empreitada heideggeriana. Autêntico fenomenólogo, Heidegger até aqui desvelava o ser a partir do homem, como Husserl desenvolvia o mundo a partir da consciência intencional. Mas ainda que finalmente revelemos a primazia do mundo vivido em Heidegger, do mesmo modo vemos agora em Heidegger a relação entre o homem e o Ser se inverter e tomar sua significação real e definitiva: em vez de que o homem desvele o Ser, é o Ser que se abre e se dá por si mesmo; e o *Dasein*, “abertura do aberto”, representará doravante a abertura do Ser ao homem, o que Heidegger qualificará com uma ênfase crescente como um evento ou um advento (*Ereignis, Ereignung*)²³.

Mas essa relação invertida ou esse deslocamento do centro de gravidade, em aparência tão similar àquele que notamos em Husserl, desencadeia consequências muito diferentes e conduz, parece, a um abandono do método fenomenológico. Tentemos compreender por quê.

Até aqui a conversão do sendo ao Ser, comparável à “redução” de Husserl, marcava como a colocação entre parêntese do mundo dos sendos, que permite uma apreensão do Ser numa visada mais explícita. Mas agora a chave da relação Ser-homem não é mais para Heidegger a interrogação humana, o cuidado do Ser, em síntese a intencionalidade ou o projeto (*Entwurf*) do *Dasein*. Heidegger sacrifica totalmente a linguagem kierkegaardiana, existencial e antropológica, que ele havia tentado transpor em *Sein und Zeit* (era somente uma muleta provisória para se abrir o acesso ao Ser). Ele parte do alto: é o Ser, concebido como uma espécie de potência obscura e escondida, que consente em se manifestar, que traça ele mesmo o lugar de sua abertura, que condescende a se dar assim ao homem, como uma espécie de graça, a sair de si,

²¹ *Vom Wesen der Wahrheit* (1943); *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1944); *Über den Humanismus* (1947); *Holzwege* (1950); *Was ist Metaphysik?* (6.ed., 1951).

²² Como testemunha o livro recente de Egon Vietta: *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*, 1950.

²³ *Über den Humanismus*, 1947, p.57 et passim; Vietta, *op. cit.*, p.40-59.

a se ex-primir, a se fazer sentido. A paciente pesquisa fenomenológica, com suas preliminares indefinições prolongadas e retomadas, se torna subitamente curta: não há mais método porque se o Ser vem ao homem ou, antes, em se abrindo ele faz surgir o *Da*, portanto a possibilidade mesma do homem, este não precisa mais se colocar em campo, constituir um caminho. A paixão pelo método, ainda tão sensível em *Sein und Zeit*, esse pathos da exploração infinita herdada de Husserl, desaparece. O fundamento radical tão procurado, percebemos agora que o temos, pelo menos sob a forma de desvelamentos – ou de revelações –, tão fulgurantes quanto fugitivas. É aqui que se vê muito nitidamente as consequências do descarte da consciência husserliana. Se o ser em Heidegger se torna o objeto da intencionalidade do homem, isso só se dará secundariamente: primeiramente será posta essa consciência humana intencional que o visa. O Ser não é mais um fundamento transcendental (porque só há transcendentalidade para uma consciência fonte de sentido, constitutiva do mundo); tende a tornar-se simplesmente transcendente. Isso quer dizer que o mundo do Ser e das significações cessa de ser o mundo humano ao qual a fenomenologia nos havia acostumado.

A preocupação que recaía sobre o cuidado do ser passa agora para a linguagem, novo centro da relação Ser-homem uma vez que o Ser se abre, se exterioriza, se exprime. Mas, precisamente, aquele que fala, não é mais o homem, é o Ser: ele lança uma voz no deserto para se suscitar o eco que lhe retornará sua palavra solitária. É o Ser que se cria a orelha destinada a ouvir e as palavras portadoras de sua revelação. Constatando essa importância da linguagem, nós poderíamos estar inclinados a pensar que Heidegger se encontra na linha da inspiração fenomenológica: a pesquisa das significações conduzia de fato a fenomenologia ao coração do problema da linguagem e a uma renovação da filosofia da linguagem²⁴. Que diferença, contudo, entre Husserl e a última forma da filosofia de Heidegger. Husserl procurava as significações no âmbito da intencionalidade da consciência, como realidades ideais ou essências, ele não se interessava pela linguagem como tal, pelas palavras. Ele estudava a linguagem como o comportamento significante do homem e as significações como “fenômenos”²⁵. Em revanche, já desde *Sein und Zeit*, Heidegger faz uma espécie de fenomenologia das palavras. Ele tenta pela manipulação das etimologias, “reduzindo” os significados cotidianos das palavras, fazendo-as explodir, desvelar as significações implícitas ou enterradas, de reconduzir a linguagem humana a sua fonte significativa. Mas se agora as significações que se desvelam elas mesmas como realidades objetivas são palavras recarregadas de uma plenitude de sentido perdido, o que quer dizer que a linguagem não é mais o instrumento do qual o homem se serve para se exprimir, mas a revelação mesma do Ser. “A linguagem não é qualquer coisa que o homem, entre outras faculdades ou instrumentos, *também possua, mas aquilo que possui o homem*”²⁶. Antes mesmo que o homem fale ou pense, o Ser fala ao homem e torna possível a linguagem, a lógica e o pensamento.

Mas se vê bem como o método e a ambição fenomenológica se extenuam. Essa “voz do Ser”²⁷, essa “palavra não falada”²⁸, essa linguagem ontológica, não é mais portadora de significações

²⁴ Encontra-se em Husserl nas *Logische Untersuchungen*, em Sartre e, sobretudo, em Merleau-Ponty. Retomaremos essa questão.

²⁵ É ainda no prolongamento de uma tele-fenomenologia da linguagem que se situa H. Schmalenbach, Neuchâtel, 1946, p.49-103.

²⁶ Curso inédito sobre Hölderlin citado por Vietta, op. cit., p.74.

²⁷ *Was ist Metaphysik?*, 1951, p.46.

²⁸ *Über den Humanismus*, 1947, p.116.

humanas; ele é uma espécie de linguagem sagrada ou de símbolo misterioso, uma espécie de revelação do Ser no silêncio de todas as palavras humanas. O filósofo, no sentido corrente do termo, deverá se calar e são o poeta e o “pensador” que o substituirão. Eles terão a palavra, ou antes a palavra os terá. O poeta, confidente do Ser, tendo aprendido a “existir naquilo que não tem nome”²⁹ pode “*nomear o sagrado*”; quanto ao pensador, ele pode “dizer o Ser”³⁰. Compreende-se a predileção atual de Heidegger para a exegese ontológico-filosófica dos poetas (notadamente por Hölderlin) e pelos primeiros pré-socráticos que *diziam* o Ser como se recita religiosamente uma fórmula sagrada.

O leitor de Heidegger tropeça a cada página sobre os artifícios ortográficos que tentam moldar tão bem quanto mal a evolução das significações – antes bem que mal, uma vez que é necessário reconhecer a assustadora força de expressão e de sugestão dessa língua filosófica. A *Ek-sistenz* permitirá evitar os equívocos da *Existenz*; *Seyn* mostrará a distância entre o Ser heideggeriano e o *Sein* da metafísica clássica. As palavras não são mais as palavras; elas só podem eclodir para manifestar a presença do Ser. Depositárias de uma mensagem ontológica e supra-humana, elas se vestem de um silêncio essencial. Heidegger não as pronuncia mais senão que com um estremecimento sagrado, com uma gravidade patética, como oráculos a não se divulgar no mundo do nós-impessoal, mas a meditar no recolhimento.

A fenomenologia em Husserl era ultrapassamento incessante, mas na permanência de um método; aqui é a fenomenologia, ela mesma, que é ultrapassada; ela se tornara metafísica, mas agora o último Heidegger havia assinalado que a *Fundamental-ontologie* é “ultrapassamento da metafísica” (*Überwindung der Metaphysik*)³¹. Não se trata mais simplesmente de colocar entre parêntese ou de “reduzir” a metafísica para alcançar seu fundamento, mas de condenar a empreitada mesma. *Überwinden*, que também quer dizer vencer, trai uma intenção que de toda evidência nada mais tem de fenomenológica. Após Platão, pensa Heidegger, a filosofia se desencaminhou tornando-se metafísica; ela perdeu e esqueceu o Ser para se vincular ao sendo, por falta de não ter sabido distingui-los. “Trata-se agora de possibilitar a passagem da metafísica ao pensamento da verdade do Ser”³². “A metafísica, enquanto representa sempre somente o sendo como o sendo, não pensa o Ser mesmo; a filosofia não se recolhe sobre seu fundamento. Ela se abandona, e o faz pela metafísica”³³. Mas remontando ao fundamento da metafísica, o pensamento “se tornará mais pensante”³⁴; a palavra do poeta se tornará “mais dita”³⁵. Na metafísica, o pensamento racional e lógico é como um peixe a seco: é tempo de remergulhar novamente o pensamento no Ser que é o seu elemento³⁶. “O pensamento que chega não é mais filosofia porque pensa mais originalmente que a metafísica”. “Menos filosofia e mais respeito ao pensamento”³⁷. “O homem deve antes de falar, se deixar a princípio de novo dirigir a palavra para o Ser, sob o risco de ter nesse chamado pouco ou raramente alguma coisa a dizer. Assim

²⁹ *Ibid.*, p.60.

³⁰ Das Nennen des Dichters, das Sagen des Denkers. *Was ist Metaphysik?*, p.46.

³¹ *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 28; *Was ist Metaphysik?*, 1951, p.39.

³² *Was ist Metaphysik?*, p.19.

³³ *Ibid.*, p.8.

³⁴ *Ibid.*, p.12.

³⁵ *Gesagter. Über den Humanismus*, 1947, p.84.

³⁶ Cf. *ibid.*, p.55.

³⁷ *Über den Humanismus*, p.119.

somente será dado novamente à Palavra seu preço essencial e ao homem o privilégio de ficar na verdade do Ser”³⁸.

Desde então, se se pretende nomear, dizer, pensar esse fundamento radical que é o *Seyn* “sem nome”, não há outro recurso senão que o símbolo poético ou religioso. Essa *trans-metafísica* (pode-se muito bem chamá-la assim) se exprime doravante em imagens. Esse fundamento será uma “morada”, a “pátria”, a “casa”, onde, após o esquecimento do Ser, volta-se a ele³⁹, porque o homem moderno está sem casa⁴⁰, “sem eira nem beira”⁴¹. Mas ele pode reencontrar, na luz desse *Da* onde o Ser se abre, a “proximidade” do Ser. “O homem é o vizinho do Ser”⁴². “O homem não é o senhor do sendo, ele é o pastor do Ser”⁴³, e os poetas e os pensadores são os guardiões dessa morada⁴⁴.

A imagem não é mais aqui simples metáfora, passarela análoga que permitiria ir do meio conhecido ao menos conhecido, de nossas casas familiares ao Ser-morada. A imagem tem um valor ontológico: virá um dia em que, pensando verdadeiramente o Ser enfim revelado em sua significação (até aqui escondido) de morada, compreenderemos o que quer dizer em verdade “morar”. É como se a relação do símbolo ao simbolizado se encontrasse invertida. Mas, aqui ainda, nós saímos francamente da fenomenologia. O recurso à imagem como único meio de expressão é suficiente para mostrá-lo. De fato, a fenomenologia não tem nenhuma necessidade de metáforas para operar a passagem ao plano do fundamento; a redução fenomenológica lhe é suficiente. Se vemos bem, Heidegger junta por uma via avessa, e contra sua intensão expressa, a concepção clássica de ontologia metafísica: porque se o fundamenta (o Ser) não é transcendental e se a relação do Ser com o homem não se faz nem diretamente (pela razão, por exemplo), nem pela redução, mas somente pela via de uma linguagem metafórica, o que poderá ser, portanto, esse fundamento senão que transcendente em um sentido metafísico?

O que quer que isso seja, não há mais consciência constituinte e o homem não constrói o Ser por seu pensamento. Estritamente falando, nem sequer é o homem que pensa o Ser. Seguindo a linha de todo seu pensamento, Heidegger usará de uma fórmula mais “neutra”: “O pensamento do Ser se faz dia no homem”⁴⁵; a “o homem questiona” ele substituirá “algo questiona no homem”⁴⁶. Nessa *trans-metafísica*, que é uma fenomenologia às avessas, é o Ser que faz aparecer o homem

³⁸ *Ibid.*, p.60-61.

³⁹ “Heimkunft”, segundo o título da elegia de Hölderlin interpretado por Heidegger. Ver também *Über den Humanismus*, p.84 – encontra-se aí o tema platônico e plotínico do retorno à “pátria” perdida: *Teeteto*, 176 ab; Plotino: *Enéadas*, I, 6, 8.

⁴⁰ *Über den Humanismus*, p.85.

⁴¹ *Sein und Zeit*, p.173.

⁴² *Über den Humanismus*, p.90.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p.53. Cf. a nota de R. Savioz nessa *Revue*, 1951, p.297-300.

⁴⁵ *Über den Humanismus*, p.84.

⁴⁶ Vietta, *op. cit.*, p.88: “es” fragt im Menschen – somente, remarquemo-lo, “isso” não questiona sozinho; o pensador e o poeta são os mediadores ou os profetas, espécie de figuras sagradas; Heidegger não está, infelizmente, longe de se considerar como o grande sacerdote de uma nova religião de mistérios ou de iniciação. Com qual orgulho inquietante uma tal atitude pode vir acompanhada, muitas passagens o testemunham. Se em “*Sein und Zeit* o apelo decisivo do destino ao pensamento (*der geschickhafte Anspruch an das Denken*)” permaneceu sem eco, se “com a segurança de um sonâmbulo, a filosofia passou ao largo da verdadeira e única questão de *Sein und Zeit*”, “não se trata de um mal entendido a respeito de um livro, mas de nosso abandono em relação ao ser” (*Was ist Metaphysik?*, p.17). Ou ainda: “*Sein und Zeit* não é um ideal nem um programa, mas o primeiro passo onde se prepara a atualização (*Wesung*, “serificação”) do ser ele próprio”. (Inédito citado por Vietta, *op. cit.*, p.130). Que uma tal atitude seja capaz atualmente na Alemanha de fascinar mesmo a filósofos de valor, libera inteiramente Vietta de tal testemunho. Muito eloquentemente. Esses heideggerianos que denunciam com deboche o espírito filisteu e donquichotesco dos Herren Professoren, nós propomos – ou antes se reservam – um esoterismo que certamente não vale mais e no qual a filosofia não pode ir além que se esterelizar a curto prazo. Decididamente nós saímos da fenomenologia e não reconhecemos mais nesse novo dogmatismo o espírito de pesquisa honesta, paciente e modesta que animava o pensamento de Husserl.

fazendo-se aparecer a ele. Ao desvelamento fenomenológico que fazia aparecer os conteúdos intencionais da consciência se substitui a iluminação ou a revelação pura e simples⁴⁷. O escondido ou o dissimulado que se trata de desvelar não é mais o implícito ou o latente como em Husserl, mas o misterioso⁴⁸, o sagrado⁴⁹, o numinoso.

Portanto, “o Ser não é Deus”⁵⁰. É que o Deus da tradição é um “sendo”: “O Ser é mais remoto que todo sendo e, portanto, mais próximo do homem que todo sendo, quer ele seja rochedo, animal, obra de arte, máquina, quer ele seja anjo ou Deus”⁵¹. Heidegger não se faz ouvir pronunciar “sobre a existência ou não existência de Deus – tampouco que sobre a possibilidade ou não possibilidade dos deuses”⁵². “A filosofia não se decide nem a favor nem contra a existência de Deus. Ela permanece na indiferença”⁵³. Como, com efeito, o filósofo que tem a missão de pensar o Ser, pararia no miserável problema da existência de um simples sendo, ainda que fosse ele Deus! Ele remonta a quem de Deus, “ele questiona de forma mais radical”: Como os místicos especulativos alemães, Heidegger parte de Deus à “Divindade” (*die Gottheit*), da divindade ao “Sagrado” (*das Heilige*), do sagrado, à Verdade do Ser⁵⁴. Para esse retorno radical na direção do fundamento, ele pretende naturalmente ultrapassar o Deus ingênuo do teísmo ou da fé do senso comum. Para ele, como para Hegel, escusado será dizer que o “pensamento”, a filosofia, ultrapassa e “compreende” a religião e a fé. Nós desembocamos numa espécie de mística especulativa ou de teologia negativa: tradição por demais viva, bem o sabemos, na filosofia alemã, desde o momento em que Heidegger, ele próprio, chama “o velho Mestre de doutrina e de vida Eckhart”⁵⁵ até Hegel ou Jaspers.

Tal é o termo dessa aventura “filosófica” que conduz ao “advento” ou ao “advir” do Ser⁵⁶. Tal é seu estilo e seu aspecto geral. A fenomenologia, Husserl a teria querido sóbria e objetiva: ela deveria colocar entre parêntese o pathos humano. Heidegger, exacerbando esse objetivismo, destituiu o Ser de tudo o que é humano, demasiado humano, sendo por demais sendo, mas ele despertou em torno desse Ser, enfim desvelado na sua longínqua proximidade, um mundo de ressonâncias patéticas, poéticas e místicas. Husserl tentava restituir por uma consciência sempre mais lúcida e refletida, uma plenitude de sentido que era a racionalidade mesma. Heidegger nos mergulha novamente na plenitude de um nada místico, mas a racionalidade desse Ser-sentido foi sacrificada a um “pensamento” que se quer mais radical e mais pensante que a razão. Que a chamem ainda, ou que não a chamem mais filosofia, a palavra de fato não tem grande importância, contanto que saiba aquilo que se diz, onde vai e de quais obscuras luzes a *Lichtung des Seins* lhes ilumine.

Tradução (original em francês)
Prof. Dr. José Olinda Braga - Universidade Federal do Ceará

Revisor da tradução
Prof. Dr. Renato Kirchner - Pontifícia Universidade Católica
de Campinas

Recebido e aprovado para publicação em 30/6/2017.

⁴⁷ É de resto significativo que já após longo tempo Heidegger não reivindique mais para si o método fenomenológico e que ele não tenha mais traços da palavra fenomenologia em seus últimos escritos.

⁴⁸ *Über den Humanismus*, p.80.

⁴⁹ *Ibid.*, p.102.

⁵⁰ *Über den Humanismus*, p.76. Cf. a nota de R. Savioz nessa *Revue*, 1951, p.300.

⁵¹ *Über den Humanismus*, p.76.

⁵² *Über den Humanismus*, p.101.

⁵³ *Ibid.*, p.102.

⁵⁴ *Ibid.*, p.102.

⁵⁵ “Il sentiero”, trad. Italiana em *Il solipsismo*, *Archivio di Filosofia*, Padova, 1950, p.1.

⁵⁶ Heidegger brinca com essas palavras (em francês no texto). Aqui em português. NT. Em *Über den Humanismus*, p.117.