



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Rebeca Furtado de Melo

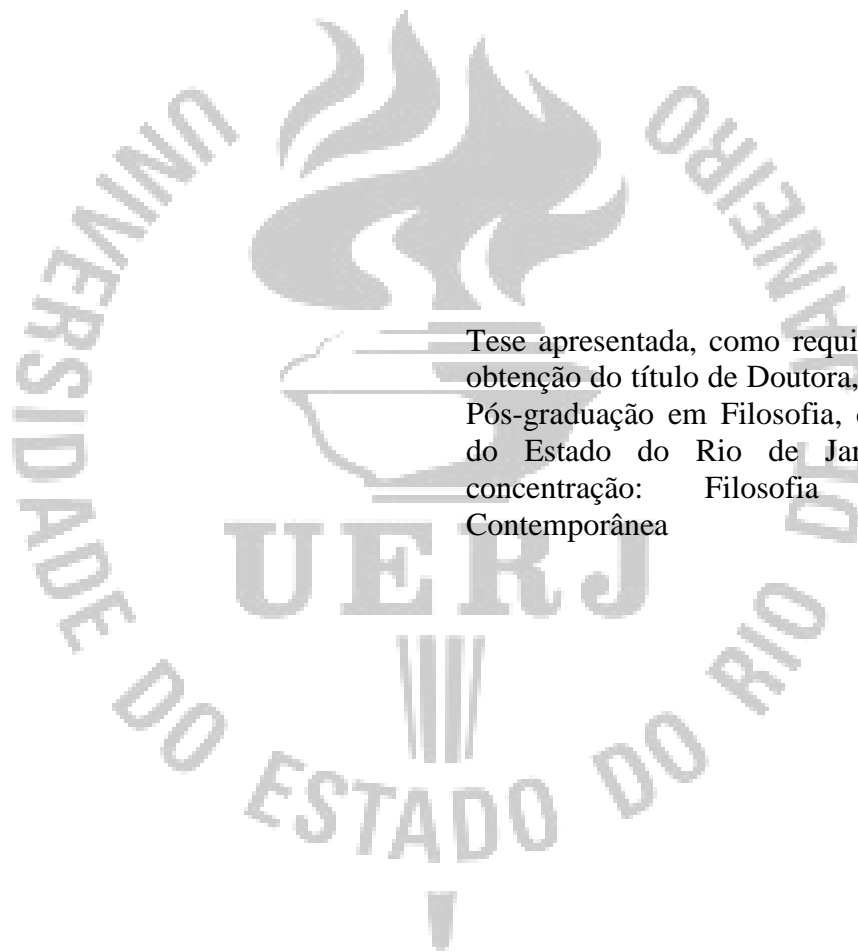
Verdade, finitude e lugar: para uma hermenêutica topológica

Rio de Janeiro

2016

Rebeca Furtado de Melo

Verdade, finitude e lugar: para uma hermenêutica topológica



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Casanova

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

M528 Melo, Rebeca Furtado de.
Verdade, finitude e lugar: para uma hermenêutica
topológica / Rebeca Furtado de Melo. – 2016.
350 f.

Orientador: Marco Antonio Casanova.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Hermenêutica – Teses. 3. Verdade
(Filosofia) – Teses. I. Casa Nova, Marco Antonio dos Santos.
II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Rebeca Furtado de Melo

Verdade, finitude e lugar: para uma hermenêutica topológica

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Aprovada em 03 de maio de 2016.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Marco Antônio Casanova (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof.^a Dra. Izabela Bocayuva
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Paulo Gil Ferreira
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Edgar de Brito Lyra Netto
Pontifícia Universidade Católica – PUC-Rio

Prof. Dr. Paulo Cesar Duque Estrada
Pontifícia Universidade Católica – PUC-Rio

Rio de Janeiro

2016

DEDICATÓRIA

Para Valentin Arechaga, mi camino y hogar

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, ao Prof. Dr. Marco Casanova, com profunda gratidão e admiração, pela generosidade em me orientar todos esses anos de pesquisa e pelo papel fundamental que suas aulas, críticas e livros desempenharam em minha formação;

À Profa. Izabela Bocayuva por ter sido sempre tão amável e receptiva ao meu trabalho e pela participação e contribuição para a minha trajetória acadêmica desde meus anos na graduação;

Ao Prof. Dr. Alexandre Cabral por estes anos de amizade e exemplo. Para mim é uma grande alegria poder trabalhar ao seu lado e aprender tanto com nossas conversas e com seus trabalhos;

Prof. Dr. Paulo Gil Ferreira com a alegria de poder contar com sua participação neste momento, pelos anos de convivência e projetos compartilhados e por todos os relevantes comentários sobre a tese;

Aos demais professores da banca examinadora, Prof. Dr. Edgar Lyra e Prof. Dr. Paulo César Duque Estrada por gentilmente aceitarem o convite, pela atenção e tempo investido na leitura da tese e, antecipadamente, por todos os comentários e críticas que certamente me auxiliarão a repensar e amadurecer meus caminhos de pensamento;

Ao querido Dndo. Renan Cortez, agradeço, de coração e com grande admiração, todos esses anos de diálogo e amizade;

To Prof. Dr. Jeff Malpas who gently hosted my research in Australia and made possible one of the best year of my life in philosophical and personal matter. I owe thanks for all the meetings and generosity for guiding this research. This work is greatly inspired by you! Thank you very much.

To Dr. Ingo Farin and Dr. Tim Jarvis for the warm welcome and all the help in UTAS and all that both of you kindly taught me;

To Uta and David Green for the friendship of all when we needed it most in Australia; Agradezco especialmente a los amigos latinos que hicimos en Tasmania por hacernos sentir en casa, mismo en tierras tan lejanas: Pablo Oriol, Edgar Rincon, Joel Cruz. Por el fútbol, por los asados y sobretodo por las casas y sonrisas siempre abiertas;

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UERJ, incluindo todo seu corpo docente e técnico, por acolher essa pesquisa e torná-la possível ao longo desses anos de estudo na instituição;

Ao Colégio Pedro II, todo seu corpo docente, técnico e aos grandes amigos que fiz lá, por ter sido inicialmente o lugar onde me apaixonei pela primeira vez pela filosofia (e por todas as revoluções decorrentes daí), decidindo meu caminho existencial e profissional. Mas, sobretudo, por me acolher novamente, proporcionando a bela e gratificante experiência de iniciar meus anos de docência. Em especial à Ana Carolina Dantas e ao Dndo. Paulo Aprígio, companheiros de longa data e que nunca falham e aos que me acompanham há pouco tempo, mas que já são tão estimados, Dr. Germano Nogueira Prado, Dr. Bernardo Boelsums e todos os demais colegas do departamento de filosofia.

À FAPERJ por viabilizar financeiramente minha dedicação exclusiva a este trabalho por três anos através das bolsas concedidas;

À Capes pela bolsa de doutorado sanduíche absolutamente fundamental para os caminhos que a tese seguiu;

A todos os amigos e pessoas que, pelos incentivos, ajudas diretas ou indiretas ou apenas pelos momentos compartilhados durante este tempo, que foram importantes para a realização deste trabalho, mas que, pela extensão da lista, não puderam ser citados nominalmente aqui.

À minha grande família, que não pára de crescer e me ensinar a cada dia o milagre da multiplicação do amor: agradeço a paciência, incentivos e compreensão por todas as ausências e ansiedade;

E, sobretudo, ao meu companheiro, amor e amigo, Valentín Arechaga, que esteve ao meu lado em cada momento deste estudo e me apoiou incondicionalmente nesta caminhada, tanto viajando comigo para o outro lado do mundo, quanto no dia-a-dia ao preparar meu jantar enquanto eu terminava “só mais esse parágrafo” ou simplesmente pelos olhares e abraços compreensivos nos dias de desespero. Gracias por tu amor!

RESUMO

MELO, Rebeca Furtado de. *Verdade, finitude e lugar: para uma hermenêutica topológica finita*. 2016. 350 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

A presente tese tem como objetivo principal discutir a relação existente entre os conceitos de verdade, finitude e lugar no pensamento hermenêutico. Ela defende que existe uma correquisição fundamental entre eles. Neste sentido, a própria definição de hermenêutica deve surgir a partir da explicitação da relação interna entre tais conceitos. Para levar a cabo tal empreitada, o trabalho se debruça sobre a obra dos principais representantes da tradição hermenêutica como Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, e, sobretudo, Nietzsche e Heidegger. A tese é composta por três partes: a primeira discute o conceito de verdade e revela em que medida a filosofia evidencia um aspecto fundamental da maneira como a hermenêutica lida com a verdade. A segunda questiona de que modo a hermenêutica pode ser compreendida como uma radicalização do projeto crítico e de seu questionamento sobre a finitude. E, por fim, a terceira investiga como o conceito de lugar pode lançar luz sobre os principais problemas da tradição hermenêutica e sobre os fenômenos que ela tem em vista, propondo uma hermenêutica topológica que busca compreender o lugar a que pertencemos e a partir do qual somos.

Palavras-chave: Hermenêutica. Topologia. Verdade. Finitude. Lugar.

ABSTRACT

MELO, Rebeca Furtado de. *Truth, finitude and place: toward a topological hermeneutics*. 2016. 350 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

The present thesis intends to discuss the relationship between the concepts of truth, finitude and place in hermeneutical thinking. It defends that there is a fundamental co-requisition between them; in this sense, the definition of hermeneutics should arise from the internal relationship between those concepts. This research studies the work of the main authors of hermeneutical tradition like Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, and, mainly, Nietzsche and Heidegger. The thesis has three parts: the first one discusses the concept of truth and shows how philosophy brings to light some fundamental aspects on the way that hermeneutics deals with the truth. The second questions whether hermeneutics carries out a radicalization of the critical project through its inquiry about finitude. Finally, the third investigates how the concept of place helps us to think about the main problems of hermeneutical tradition, proposing a topological hermeneutics that aims to understand the place where we belong to and from where we are.

Keywords: Hermeneutics. Topology. Truth. Finitude. Place.

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

Heidegger

ABREVIATURAS

FT = *A Filosofia na idade trágica dos gregos.*

HL = *Da utilidade e desvantagem da história para a vida.*

HDH = *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres.*

HDH II = *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. volume II.*

GC = *A Gaia Ciência.*

ZA = *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.*

ABM = *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.*

GM = *Genealogia da Moral: Uma polêmica.*

CI = *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo.*

EH = *Ecce Homo: como alguém se torna o que é.*

FP = *Fragmentos Póstumos* (seguidos da data em que foram escritos e da numeração correspondente)

ST = *Ser e tempo*

Todas as obras utilizadas de Nietzsche e a obra *Ser e tempo* de Heidegger foram citadas com seu título abreviado, conforme convenção acima, seguido do número do aforismo ou do parágrafo, para facilitar a localização, na medida em que este método de citação é amplamente usado no meio acadêmico especializado em tais autores. De qualquer maneira, foi mantida a citação das páginas nas quais as passagens se encontram. Para a especificação da tradução e edição utilizadas, ver referências bibliográficas completas ao final do texto.

No caso dos textos clássico (como o de Platão e Kant) que possuem numerações específicas, convencionadas internacionalmente a partir das paginações das edições originais, para facilitar a localização do texto, foram adotados tais padrões internacionais, adicionando, da mesma forma, a informação sobre o número da página em que se encontra a passagem na edição da tradução usada aqui.

Em contrapartida, em relação aos textos de outros autores foi usada a citação nas normas da ABNT, a saber: (NOME DO AUTOR, ano da edição, página).

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	12
1	APRESENTAÇÃO HISTÓRICA SOBRE A TRADIÇÃO HERMENÊUTICA E O PROBLEMA DA COMPREENSÃO (<i>VERSTEHEN</i>).....	18
1.1	A hermenêutica geral de Schleiermacher.....	19
1.2	Dilthey e a crítica da razão histórica.....	29
1.3	Nietzsche, filologia, interpretação e história.....	43
1.4	Heidegger e a hermenêutica da facticidade: compreensão como categoria existencial do ser-aí.....	54
1.5	Gadamer: preconceitos, diálogo e história efetual.....	73
1.6	Delineando o projeto diretriz do estudo.....	87
2	HERMENÊUTICA COMO FILOSOFIA – O CONCEITO DE VERDADE (PARTE I).....	89
2.1	A pergunta que insiste e persiste uma vez mais: o que é filosofia?.....	90
2.2	Filosofia e <i>thauma</i>: a quebra da familiaridade do cotidiano e abertura do espaço de questionamento.....	103
2.3	O ente supremo e a instauração do mundo suprasensível – a crítica nietzschiana à verdade.....	110
2.4	A crise da verdade como a crise da filosofia – o abandono da busca pelos princípios primeiros e as ciências naturais.....	118
2.5	Breve histórico sobre o desenvolvimento das ciências naturais no século XIX.....	121
2.6	Hermenêutica e diferença ontológica: o problema da verdade	141
3	HERMENÊUTICA COMO CRÍTICA – O CONCEITO DE FINITUDE (PARTE II)	147
3.1.1	A Crise da física na passagem do século XIX para o XX e o retorno à filosofia de Kant.....	149
3.2	Nietzsche: verdade, metafísica e finitude – os limites do conhecimento e da vida humana.....	153
3.2.1	<u>As influências da filosofia transcendental no pensamento nietzschiano.....</u>	154
3.2.2	<u>Kant e Nietzsche: um embate sem mediadores.....</u>	173
3.2.3	<u>Vontade de poder, ficção, erro e perspectivismo: contradição ou coerência na obra nietzschiana.....</u>	189

3.3	Nietzsche e a hermenêutica: caminhos e impasses.....	200
3.4	Filosofia transcendental e hermenêutica: um debate sobre a radicalidade da finitude.....	208
3.5	Heidegger x Cassirer: ramificações da filosofia transcendental?.....	214
3.6	A circularidade da crítica: o aspecto hermenêutico da filosofia transcendental.....	228
4	HERMENÊUTICA COMO TOPOLOGIA – O CONCEITO DE LUGAR (PARTE III).....	239
4.1	A espacialidade própria dos conceitos hermenêuticos.....	240
4.2	Espacialidade no pensamento heideggeriano.....	249
4.2.1	<u>Espacialidade em <i>Ser e tempo</i>: os conceitos de ser-aí, ser-em, ser-no-mundo e situação.....</u>	250
4.2.2	<u>Viragem [<i>Kehre</i>] e Acontecimento apropriador [<i>Ereignis</i>]: História e verdade do ser.....</u>	259
4.2.3	<u>Topologia do seer, quaternidade e pensamento.....</u>	279
4.3	Nietzsche e a topologia da vontade de poder.....	303
4.3.1	<u>Nietzsche e geo filosofia.....</u>	311
4.4	Horizonte, história e lugar.....	318
4.5	Pensando o conceito de lugar: a hermenêutica topológica e a topologia hermenêutica.....	324
	CONCLUSÃO.....	335
	REFERÊNCIAS.....	342

INTRODUÇÃO

A presente tese tem como objetivo principal discutir a relação existente entre os conceitos de verdade, finitude e lugar no pensamento hermenêutico. Para tanto, encontra primeiramente o desafio de definir o que é aqui entendido por pensamento e hermenêutica e, assim, mostrar como ambos os termos podem se coadunar em tal expressão. Tal definição, contudo, não será apresentada como um pressuposto teórico a partir do qual a discussão se inicia, mas, ao contrário, deverá surgir do próprio movimento de questionamento da relação entre esses três conceitos acima citados, que aqui servirão de fio condutor da investigação, a saber: verdade, finitude e lugar.

O reconhecimento de certo tipo de circularidade da investigação aparece aqui não como uma objeção ao seu desenvolvimento, mas antes como uma “coerência performativa”. E isto porque uma das características mais importantes e decisivas da tradição hermenêutica é exatamente reconhecer o círculo hermenêutico¹ a que toda interpretação está submetida: a circularidade própria da relação compreensiva entre as partes e o seu todo. Isso significa que uma das principais contribuições da tradição hermenêutica foi, desde o início, reconhecer como toda compreensão das partes já pressupõe uma compreensão prévia do todo a partir do qual podemos inferir o sentido de cada uma delas, ao mesmo tempo em que só podemos compreender plenamente o todo tendo em vista suas partes.

Portanto, se o caminho de pensamento proposto for viável, a escolha destes três conceitos precisa se mostrar como não arbitrária. Precisa surgir de uma relação interna entre eles que, ao mesmo tempo, remeta ao pensamento hermenêutico enquanto tal. Assim, se por um lado já precisamos ter uma compreensão prévia, ainda que provisória e rudimentar, do que seja pensamento hermenêutico para acompanharmos os desdobramentos da discussão sobre a relação entre verdade, finitude e lugar, apenas poderemos realmente alcançar uma compreensão mais própria da expressão a partir da discussão de tais conceitos. Nesse sentido, essa investigação não é apenas um estudo sobre hermenêutica, mas se esforça para ser também, a cada passo, um exercício de interpretação com bases hermenêuticas.

Tal investigação ratifica o desejo de se manter mais temática que autoral, mas, ao mesmo tempo, assume que Heidegger e Nietzsche fornecerão aqui o arcabouço teórico e os instrumentos conceituais indispensáveis para que a discussão acima apresentada possa ser

¹ Essa expressão foi formulada pela primeira vez por Friedrich Ast (1778 – 1841) em 1806 (MALPAS, 2015, 3), mas foi assimilada por autores como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer. Ainda que no interior da obra de cada um desses autores a expressão possua um papel específico e abrangência diversa, a ideia de círculo hermenêutico parece ser um ponto comum e decisivo no interior dessa tradição.

levada a cabo. Se, por um lado, o que está em questão não é discutir exclusivamente obras específicas desses autores, por outro, seria impossível desconsiderar a importância basilar da leitura e estudo de diversas obras e conceitos de tais autores como horizonte de sentido a partir do qual tais problemas aparecem e são tratados.

A tese principal deste trabalho poderia ser apresentada de maneira antecipada e, de certa maneira, imprópria (por chegar antes de conquistarmos o local a partir de onde ela pode fazer sentido), da seguinte maneira: o pensamento hermenêutico é o exercício constante de voltar a atenção ao lugar, à situação do ser humano, que apenas conquista uma determinação originária de si mesmo a partir do acontecimento histórico e regional de tal lugar. É estar atento à possibilidade de relação com a verdade que tal acontecimento instaura, sem perder de vista a radical finitude do ser humano decorrente exatamente da transparência de sua “situabilidade” como sua definição mais própria. Tal tese, contudo, apenas conquistará sua legitimidade caso o caminho de pensamento aqui proposto for realizável. Por sua vez, o trabalho abarca outras posições que precisam ser igualmente postas em xeque no decorrer desse caminho. Algumas possuem um caráter interpretativo filosófico autoral, isto é, dizem respeito a interpretações específicas dos autores que serão trabalhos aqui. Outras são decorrentes da tentativa de descrição fenomenológica de nossa própria situação, de nosso lugar (ou época, para usar uma nomenclatura mais sedimentada por tais autores).

As do primeiro tipo abarcam interpretações que serão conquistadas a partir da exegese de textos dos autores utilizados. Por exemplo, pretende-se mostrar como Nietzsche pode ser considerado um autor hermenêutico, na medida em que tem como cerne de sua obra o esforço em pensar uma relação muito específica entre verdade, finitude e historicidade. Outros tantos posicionamentos teóricos surgirão no decorrer deste texto, sempre tentando levar em conta, paralelamente, a discussão entre os comentadores especialistas na obra do filósofo que estiver sendo visado. Por outro lado, as posições do segundo tipo dizem respeito à nossa circunscrição a um tempo e espaço específicos (pensados hermenêutico-fenomenologicamente como a abertura de nossa situação contemporânea), que funcionam como horizonte inexorável desta e qualquer investigação, delimitando nossos problemas e limitando nossa maneira de perguntar e responder. Um exemplo seria a ideia de que a contemporaneidade (ou o mundo da técnica, na terminologia heideggeriana) é marcada por uma indigência própria que, ao mesmo tempo em que abandona definitivamente o ser pela sua entificação completa, abre a possibilidade da pergunta pelo ser se colocar pela primeira vez de maneira radical na história da filosofia ocidental. A filosofia hermenêutica, nesse contexto, seria justamente uma maneira de questionamento e reconhecimento de nosso horizonte

histórico no mundo da consumação da metafísica, resguardando, assim, a própria historicidade da história e a relevância da filosofia.

Antecipando de maneira sintética os argumentos que serão expostos e discutidos no decorrer da tese, a hermenêutica pensada assim poderia ocupar, em um certo sentido, o papel da metafísica tradicional, garantindo a sobrevivência do questionar filosófico em nosso tempo. Mas ao invés de tentar determinar um ente supremo como o ser do ente na totalidade (o que Heidegger chama de esquecimento da diferença ontológica), o pensamento hermenêutico teria como tarefa nos lembrar, a cada momento, de nossa finitude não apenas no sentido epistemológico, mas, sobretudo, no sentido ontológico-existencial. Isso significa dizer que o pensamento hermenêutico também abre mão da tentativa metafísica de determinar o ser dos entes, tarefa que em nossa época parece bastante comprometida ou mesmo sem sentido. Contudo, esse abrir mão não consiste em um simples abandono completo da questão sobre o ser, mas, ao contrário, se dá por meio do exercício insistente de pensamento em reconhecer nossa finitude e lugar que apenas pode vir à tona a partir de nossa relação originária com o ser mesmo. Isso significa reconhecer que sempre já “existimos e nos comportamos” a partir de um acontecimento apropriador, um desvelamento específico do ser, do qual não podemos nos livrar ou tentar superá-lo por qualquer postura, esforço teórico ou ação deliberada, na medida em que toda teoria e, ainda de maneira mais radical, nossos comportamentos em geral são possibilitados por tal acontecimento. Mas isso também significa não tentar obscurecer a negatividade essencial que a historicidade e regionalidade própria desse acontecimento traz consigo.

Tal definição de hermenêutica, contudo, está ligada a uma maneira muito específica de questionar a possibilidade do ser humano compreender a si mesmo, o seu mundo e o outro. O conceito de compreensão que sempre ocupou um lugar central na tradição hermenêutica assume aqui o papel de traço ontológico do ser humano enquanto existente. Gadamer formula essa questão de maneira muito clara no prólogo à segunda edição de *Verdade e Método*. Ele diz aí que a hermenêutica, pensada dessa maneira, propõe uma questão filosófica que tem como objeto “a totalidade da experiência humana do mundo e da práxis vital” (GADAMER, 1999, p. 16). Parafraseando deliberadamente Kant, ele apresenta de maneira lapidar que o problema da filosofia hermenêutica é perguntar:

... como é possível [ou quais são as condições de possibilidade da] a compreensão? (...) A analítica temporal do ser-aí, que Heidegger desenvolveu, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é apenas um modo de comportamento do sujeito entre outros, mas o modo próprio do ser do ser-aí. O conceito de ‘hermenêutica’ foi empregado, aqui, neste sentido. Ele designa a

mobilidade fundamental do ser-aí, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange a totalidade de sua experiência do mundo. (IDEM)² [RFM].

A definição de compreensão como traço ontológico do ser-aí, de matriz heideggeriana, da qual Gadamer se apropria, seria, contudo, completamente alheia aos textos de Schleiermacher ou mesmo de Dilthey. Essa espécie de ‘incomensurabilidade’ entre tais autores se deve ao fato de toda definição se originar de uma lida com um problema filosófico específico, que, por sua vez, nasce e se impõe das urgências de uma determinada época e de nossa relação existencial com elas. Desta maneira, cada definição de hermenêutica possui uma tensão essencial não apenas com o projeto do autor em questão, mas com sua situação específica, isto é, sua situação hermenêutica primária. Não obstante, reconhecemos Schleiermacher e Dilthey (e Gadamer também o faz textualmente) não apenas como parte da tradição hermenêutica, mas como autores fundamentais para seu desenvolvimento. Porém, se a definição de hermenêutica proposta por Gadamer é injustificável a partir da consideração estrita, por exemplo, da obra dos autores citados, como podemos ainda pensar em uma unidade entre tais autores de maneira que possamos considerar tanto Schleiermacher e Dilthey, quanto Heidegger e Gadamer como vozes de uma mesma tradição?

Essa pergunta é especialmente importante neste trabalho por duas razões distintas: primeiramente porque, conforme já antecipado, pretende-se defender que Nietzsche é um pensador que participa da tradição hermenêutica. Nesse sentido, apenas se tivermos clareza quanto ao que significa uma tradição e como ela pode ser “reconhecida” ou determinada, poderemos argumentar e julgar se tal requerimento de inclusão é autêntico. Contudo, tal

² Uso principalmente a tradução publicada em português das obras que trabalho, inclusive do livro *Verdade e Método*, como base para as citações, com algumas alterações pontuais que visam a manter uma uniformidade terminológica fundamental para a inteligibilidade da tese como um todo, como, por exemplo, substituir a tradução do termo alemão *Dasein* por ‘ser-aí’ ao invés de ‘pré-sença’, que é adotada nesta tradução de *Verdade e Método*, mas não é em grande parte das obras publicadas em português de Heidegger, assim como em outras obras publicadas de Gadamer. Essas e outras preferências foram julgadas baseadas na minha adesão aos argumentos sobre a pertinência dos termos em português, apresentados por certos comentadores e tradutores que têm disputado e sedimentado a tradução de tais conceitos no Brasil, especialmente um dos principais tradutores de Heidegger no Brasil, Marco Antonio Casanova, que também traduziu um número considerável de obras de outros autores alemães, inclusive, Gadamer e Dilthey, por exemplo. Traduções em espanhol e inglês também foram frequentemente consultadas. Não me interessa, por algumas razões, remontar e deter-me à discussão sobre a adequação específica de cada termo polêmico tal como traduzido no Brasil. Primeiramente, porque não possuo um nível de conhecimento da língua alemã que permitisse posicionar-me criticamente e propriamente em relação às traduções. Em segundo lugar, porque não faria sentido simplesmente repetir os argumentos desses autores e tradutores aqui, na medida em que tal discussão pode ser encontrada em outros trabalhos que se dedicam a essa problemática e, dessa maneira, o leitor interessado nesses problemas pode recorrer a esses trabalhos diretamente. Em terceiro lugar porque a filosofia de Heidegger é tão repleta de termos “polêmicos” para tradução que fazer um inventário completo e profundo sobre a discussão de cada termo já seria suficiente para um trabalho especialmente dedicado a isso. E finalmente, apesar da tradução ser um tema fundamental para a tradição hermenêutica, a discussão sobre traduções específicas de alguns termos aportaria muito pouco, senão nada, à problemática específica da tese.

questão é relevante por um motivo ainda mais decisivo: a legitimidade da tentativa de se apropriar da tradição hermenêutica para pensar as nossas questões. Se tradição significa algo como uma sucessão imediata de pessoas com afinidades indiscutíveis como posição, gênero, idioma, país, cultura etc., como justificar que uma jovem brasileira no século XXI, com conhecimento de alemão aquém do desejável e nenhum antepassado de origem alemã possa se dedicar a estudar autores, com um recorte temporal pelo menos desde o final do século XVIII, em sua maioria homens e de nacionalidade e língua materna alemã. Afinal, qual é o sentido de estudar tais autores? Qual é a nossa possibilidade existencial de nos relacionarmos com eles? Esse interesse se limita a uma curiosidade intelectual de dominar uma série de conceitos e instrumentalizar ideias tendo como objetivo a erudição? Ou é possível de alguma maneira se tornar parte, se reconhecer, se apropriar desta tradição?

Uma colocação de Günter Figal em seu livro *Oposicionalidade* nos traz algumas pistas de como poderíamos responder essas perguntas. Figal diz na introdução dessa obra que foi apenas com Gadamer “que a hermenêutica filosófica conquistou um perfil sistematicamente claro; foi somente Gadamer que tornou os seus antecessores em precursores e lhes conferiu um lugar no desenvolvimento do programa que ele mesmo defende” (FIGAL, 2007, p. 11). Isso significa dizer que uma tradição vem à tona na medida em que um problema, uma questão, impele à abertura de um espaço de diálogo, no qual alguns interlocutores se mostram fundamentais. Por isso mesmo uma tradição não é algo estático como uma lista de nomes que é definida de uma vez por todas ou ainda de modo imediato e indiscutível. É por isso que Figal afirma que Gadamer transforma seus antecessores em precursores, porque é somente na abertura desse diálogo que o caminho de pensamento que Gadamer precisa tomar se mostra claramente. As obras desses autores são o que possibilita Gadamer a encontrar seus passos em um caminho de pensamento; elas o auxiliam a trilhá-lo através de passos que eles deram anteriormente. Nesse sentido, *a determinação de uma tradição é muito mais o reconhecimento de interlocutores que são indispensáveis para o lugar e para a direção que um determinado caminho de pensamento trilha*. Muito mais do que compartilhar uma mesma posição, uma tradição diz respeito ao reconhecimento de uma herança, o reconhecimento que explicita como todo “para onde nós podemos ir” depende fundamentalmente de “de onde nós viemos e estamos” e da visibilidade que este lugar nos propicia.

Ao mesmo tempo, como dissemos acima, toda questão é fruto da nossa relação existencial com o caráter problemático de nossa época, de nossa situação específica. Desta maneira, surgem outras questões a serem respondidas: como autores de uma outra época ou outra região, ou seja, outra situação (pensada em termos espaciais e temporais), podem ser

compreendidos? Quais são os parâmetros que devemos usar para interpretá-los? O que, afinal, significa um lugar, situado local-historicamente, qual é a sua unidade e como podemos alcançá-la? Essa dificuldade, que pode ser abordada como o problema da coetaneidade entre autor e leitor³, é uma questão fundamental para a tradição hermenêutica, desde seu início. Nesse sentido, o copertencimento dessas questões à própria hermenêutica nos mostra que, como Jeff Malpas formulou recentemente: “O que conta como pertencendo à ‘tradição’ hermenêutica e como a história da hermenêutica deve ser configurada é em si mesmo uma questão hermenêutica” (MALPAS, 2015, p. 5). Para avançar nessas questões, portanto, precisamos dar alguns passos para trás e tentar conquistar alguma clareza quanto ao que está em jogo quando falamos da hermenêutica.

³ Conferir a discussão sobre coetaneidade em CASANOVA, 2013, p. 87.

1 APRESENTAÇÃO HISTÓRICA SOBRE A TRADIÇÃO HERMENÊUTICA E O PROBLEMA DA COMPREENSÃO (*VERSTEHEN*)

Entre as definições genéricas de hermenêutica encontramos comumente formulações que se referem à hermenêutica como ‘arte’, ‘técnica’ ou até mesmo ‘ciência’ da interpretação. É certo que podemos encontrar já na Grécia antiga o interesse relativo à discussão dos problemas inerentes à interpretação (*hermenéia*) dando origem a tratados como, por exemplo, o aristotélico⁴. Contudo, a maioria dos trabalhos de reconstrução histórica ou introduções sobre a tradição hermenêutica⁵ toma a modernidade, especialmente a partir do séc. XVII⁶, como ponto de partida. E isso porque as definições sedimentadas de hermenêutica apontam muito mais para uma preocupação moderna em desenvolver uma espécie de metodologia, que seja capaz de fornecer orientações e instruções para a solução de problemas interpretativos que surgem em determinados contextos. Por isso, a filologia ocupou um lugar privilegiado para a consolidação da hermenêutica moderna. Uma vez que a filologia desejava se consolidar como a ciência que investiga textos antigos, era necessário desenvolver uma metodologia capaz de assegurar a validade de suas interpretações. É claro que a determinação de preceitos aos quais a atividade interpretativa deve se ater esteve presente em outros contextos, mesmo antes disso. A Bíblia, por exemplo, por ser considerada um texto sagrado, inspirado por Deus, exigiu uma hermenêutica sacra para a possibilidade de determinação do significado de suas palavras. Da mesma maneira que a questão sobre como as leis devem ser interpretadas em sua aplicação, deu origem a uma hermenêutica jurídica etc. Neste sentido, a hermenêutica foi entendida, em um primeiro momento, como uma disciplina auxiliar e aplicada, que se dedicava a resolver problemas interpretativos em contextos específicos. E, portanto, cada área ou âmbito do conhecimento deveria desenvolver de maneira autônoma e especializada as regras concernentes ao seu escopo e tema de interesse.

⁴ *De interpretatione (Peri Hermenéia)* segunda obra do *Órganon* de Aristóteles, no Brasil publicada como ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução do grego, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2005. p. 81-110: Da interpretação. Para uma rápida reconstrução sobre a hermenêutica na Grécia antiga ver *O surgimento da hermenêutica* de Dilthey, p. 17 a 19. (Para referências bibliográficas completas de todas as obras citadas em nota de rodapé, vide final deste trabalho).

⁵ Para uma lista inicial de bibliografias introdutórias ao tema, ver a primeira nota do livro *Oposicionalidade* de Günter Figal.

⁶ Johann Dannhauer (1603 – 1666) emprega pela primeira vez o termo ‘hermenêutica’ como título de livro em 1654 (*Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum*). Hasso Jaeger, contudo, mostrou que Dannhauer já havia cunhado a palavra desde 1629 e que já em 1630, o autor expressara sua pretensão em elaborar uma hermenêutica *generalis* (GRONDIN, 2002, 19 e 81 - 85).

1.1 A hermenêutica geral de Schleiermacher

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768 – 1834) foi um teólogo alemão por formação acadêmica, embora seus trabalhos tenham sido reconhecidamente decisivos para outras áreas do conhecimento como a filologia e filosofia. Ele nasceu em Breslau no dia 21 de novembro de 1768 e morreu em Berlim em 12 de fevereiro de 1834. Deu aula na Universidade de Halle e mais tarde na Universidade de Berlim, lecionando seminários sobre exegese bíblica (sobretudo Novo Testamento) e foi a partir da necessidade de justificar os procedimentos interpretativos que ensinava para seus alunos que ele desenvolveu sua hermenêutica. Schleiermacher nunca publicou seus escritos e preleções sobre hermenêutica, apesar de algumas discussões sobre o tema aparecerem em seus livros sobre teologia. Os textos sobre hermenêuticas foram publicados, postumamente, por amigos e alunos.

É comum atribuir um lugar importante a Schleiermacher no interior da chamada hermenêutica filosófica. Apesar de Schleiermacher não ter sido, como ele se arrogava, o primeiro autor a reconhecer a necessidade de uma hermenêutica geral e se esforçar em elaborá-la sistematicamente⁷, essa tarefa foi consolidada por sua obra para os desdobramentos posteriores da tradição, especialmente via a apropriação que Dilthey faz dela. O esforço de Schleiermacher se caracteriza pela tarefa de elaborar os princípios (e sua justificação) de uma hermenêutica geral e universal para além das hermenêuticas especializadas, que eram disciplinas aplicadas e auxiliares para determinados campos de conhecimento⁸. Ele narra textualmente como a necessidade de uma hermenêutica geral surgiu ao ministrar os cursos sobre exegese bíblica, pois considerava como:

... indispensável fornecer uma justificação dos princípios do procedimento com a maior exatidão possível, (para avançar com segurança na interpretação e tornar claro e firme o meu juízo sobre os outros intérpretes). Verdade é que não faltavam preceitos relativos à interpretação (...) mas lhes faltava a verdadeira justificação, pois os princípios gerais não estavam postos em nenhuma parte; desse modo, eu precisei me engajar em uma via própria. De uma maneira geral, como minha cadeira na universidade tinha sido atribuída de uma forma inteiramente inesperada, eu me encontrava constantemente na obrigação de ensinar o que eu havia recém-investigado e acabado de reunir e organizar parcamente; foi assim que destas investigações nasceram os cursos sobre a hermenêutica geral.” (SCHLEIERMACHER, 2010, p. 25, nota 1)

⁷ Em 1757 Georg Friedrich Meier (1718-1777) lança um livro chamado: *Ensaio de uma arte geral da interpretação*, com pretensões de validade geral pela toda interpretação de signos, dado seu caráter universal. (Ver Dilthey, “O surgimento da hermenêutica”, p. 4 e GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 92 – 97). Mas mesmo antes disso, já haviam esforços em desenvolver uma hermenêutica geral. Grondin afirma que há uma série de hermenêuticas universais nos séculos XVII e XVIII, como por exemplo a de Johann Chladenius (1710 – 1759) ou ainda hermenêutica *generalis* de Dannhauer citada na nota anterior.

⁸ Schleiermacher diz, por exemplo: “A hermenêutica enquanto *arte de compreensão* ainda não existe *universalmente*, mas somente várias *hermenêuticas especiais*” (2005, p. 91)

Daí podemos perceber que o caracteriza seu esforço mais que apenas fazer um inventário sobre as diversas regras já disponíveis e usadas nos procedimentos interpretativos, o que estava em jogo para ele era articulá-las e sistematizá-las a fim de fundamentar seus princípios. Esses princípios portanto não podiam estar restritos a regras usadas em determinadas contextos interpretativos, mas, ao contrário, deveriam abarcar e fundamentar a própria tarefa interpretativa enquanto tal, por isso, ela pretendia ser uma hermenêutica universal.

Essa tarefa, portanto, não consistia em uma mera ampliação generalista do esforço, quase pedagógico, de enumerar regras que facilitam a interpretação de determinado conjunto de textos ou áreas do conhecimento. A busca por uma hermenêutica geral envolvia antes uma transformação no próprio projeto hermenêutico. Pois se baseia no reconhecimento de uma certa *universalidade do problema da compreensão*, isto é, assume que a tarefa compreensiva se apresenta em todo processo comunicativo e linguístico justificando, portanto, o empenho em encontrar as regras concernentes à compreensibilidade enquanto tal do discurso alheio. É por isso que, como Gadamer⁹ ressalta, Schleiermacher critica Friedrich August Wolf (1759 – 1824) e Friedrich Ast (1778 –1841) pela noção reducionista de hermenêutica que eles adotam, uma vez que o problema da compreensão não pode ser restrito à dificuldade de compreensão de textos em línguas estrangeiras ou de documentos escritos, mas, ao contrário ele é universal e diz respeito a toda relação com o discurso do outro, seja ele uma conversa casual ou um texto clássico redigido em uma língua morta (SCHLEIERMACHER, 2010, p. 32).¹⁰

Essa transformação fica muito clara pela maneira que Schleiermacher define a tarefa hermenêutica como o esforço para evitar o mal entendido (não-compreensão). De maneira muito particular, ele inverte a relação mais imediata entre compreensão e mal entendido dizendo que: “A práxis mais rigorosa (na arte da interpretação) baseia-se na ideia de que a não-compreensão se dá por si e que a compreensão precisa ser buscada sob todos os aspectos” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 113). O que chama à atenção nessa inversão é que ela instaura o problema da compreensão como inerente a todo querer compreender o discurso alheio: esse problema não se resume à experiência de falta de entendimento de algo pontual, mas se instaura como um mal entendido imediato: a não-compreensão se dá quando se desconsidera a necessidade do esforço hermenêutico pela compreensão. Isso é decisivo na

⁹ Ver GADAMER, *Verdade e Método*, p. 290.

¹⁰ Para acompanhar melhor a relação de Schleiermacher e o débito de sua obra com Wolf e Ast, ver PALMER, *Hermeneutics*, especialmente capítulo 6 e 7 da parte II ou ainda os textos de Gadamer e Grondin já citados.

medida em que tradicionalmente a necessidade de uma hermenêutica surgia quando algo no texto parecia incompreensível, isto é, quando uma dificuldade se fazia evidente na interpretação. Nesse sentido, a hermenêutica parecia estar restrita a momentos específicos nos quais a compreensão imediata falhava e, portanto, era um problema exclusivo de alguns trechos, textos ou obras “problemáticas” interpretativamente, que apresentassem alguma dificuldade para o leitor, fosse ela resultante do idioma estrangeiro ou de sua distância temporal ou cultural em relação à obra, etc. Nesse sentido, a classificação como universal da hermenêutica de Schleiermacher não diz respeito somente a ser uma hermenêutica geral em contraposição as diferentes hermenêuticas especiais, mas, sobretudo, ao caráter universal do problema hermenêutico, a saber, que a não compreensão ou a má compreensão é o que se dá por si mesmo, e que a compreensão precisa sempre ser buscada por meio de um esforço hermenêutico¹¹.

O objetivo de toda compreensão, e o único meio para que ela se dê satisfatoriamente, é buscar o sentido que orienta o discurso, que se pretende compreender, como um todo. Schleiermacher propõe uma comparação muito elucidativa, quando diz: “O vínculo entre a hermenêutica e a retórica consiste no fato de que todo ato de compreender é a inversão do ato de falar, pelo que deve chegar à consciência qual o pensamento que está na base do discurso.” (2005, p. 94). O ato compreensivo é o inverso do ato de falar, na medida em que enquanto o ato de falar pressupõe uma apresentação linear e cronológica das palavras, que compõem um discurso, no ato compreensivo deve se buscar o sentido que atravessa todas as palavras a fim de interpretar cada uma delas com vista a essa totalidade. A hermenêutica, portanto, não pode tentar definir o significado de palavra por palavra, independente de sua relação com as demais. Ao contrário, para compreender um discurso precisa-se ante de tudo, buscar o pensamento que está em sua base. Isto é, é necessário contar com a compreensão do sentido do todo a partir do qual cada palavra deve ser interpretada. Schleiermacher esclarece o que isso significa em outra formulação que afirma que “... o sentido não se encontra nos elementos singulares, mas somente em sua situação de conjunto”. (Idem, p. 156). Apenas a partir do todo e da articulação que cada parte do discurso trava com todas as demais que podemos inferir o sentido do discurso, isso significa dizer que o que está em jogo na

¹¹ Essa questão fica clara na seguinte formulação: “Hermenêutica especial, tanto segundo o gênero quanto segundo a língua, é sempre apenas um agregado de observações e não satisfaz a nenhuma exigência científica. Realizar a compreensão primeiramente sem consciência (das regras) e recorrer a regras apenas em casos isolados também é um procedimento irregular.” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 93). A hermenêutica geral ou universal, portanto, diz respeito a esses dois aspectos: ela não é “apenas um agregado de observações” sobre determinado gênero ou língua, nem tampouco surge de um problema interpretativo específico, ao contrário, ela é a formulação dos aspectos que devem ser levados em conta na compreensão de todo discurso alheio e, portanto, diz respeito a todas as situações interpretativas.

compreensão nunca é determinar o significado dos elementos singulares, mas encontrar o pensamento que os articula de determinada forma com os demais e rege essa articulação.

Essa tarefa traz à tona a regra principal da hermenêutica geral que, por vezes, Schleiermacher denomina “saber científico” ou práxis interpretativa rigorosa, a saber, o círculo hermenêutico ao qual toda interpretação deve estar atenta. Nas palavras do autor, encontramos: “Por toda parte, o saber perfeito consiste em que, neste aparente círculo, todo particular só pode ser compreendido a partir do universal do qual é parte, e vice-versa. E todo saber só é científico se estiver constituído dessa forma.” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 116). Isso significa, portanto, que 1) para compreender um discurso devemos agir ao contrário do ato retórico, isto é, não atentar para a sucessão cronológica de cada palavra que é dita uma a cada vez, senão, visar o todo, o pensamento que está na base da escolha dessas palavras e que orienta a articulação entre elas; 2) esse pensamento que está na base do discurso apenas pode ser encontrado seguindo o círculo hermenêutico, isto é, o fato de que a compreensão de cada particular e do todo se coimplicam. Isto é, apenas podemos compreender cada parte a partir do todo, ao mesmo tempo em que, apenas acessamos o todo por meio de cada parte. Como essa prática inclui certa circularidade, o ato compreensivo sempre parte de uma “visão panorâmica provisória do todo” (2005, p. 133) que deve ser incessantemente corrigida e complexificada, e desta maneira, a compreensão é sempre provisória¹² e consiste em uma tarefa infinita¹³.

Schleiermacher propõe que a hermenêutica deve: “compreender um autor melhor do que ele, de si mesmo, pode dar conta” (SCHLEIERMACHER, 2010, p. 42)¹⁴. Nesse sentido, “a tarefa da hermenêutica consiste em reconstruir do modo mais completo a inteira evolução interior da atividade compositora do escritor” (Idem, p. 39). O fato de que muitas vezes nem o próprio autor possui clareza de todos os princípios que estão na base de sua criação e que,

¹² “... então, nós deveríamos dizer que, progredindo pouco a pouco desde o início de uma obra, a compreensão gradual, de cada particular e das partes do todo que se organiza a partir delas, sempre é apenas provisória” (SCHLEIERMACHER, 2010, p. 49).

¹³ “... no trabalho de interpretação, o passar do mais indefinido para o definido é uma tarefa infinita” (Idem, p. 124).

¹⁴ A possibilidade de se compreender um autor melhor do que ele mesmo se compreendia, a partir de suas intenções, já havia sido formulada por Kant na *Crítica da Razão Pura*: “Observo apenas que não raro acontece, tanto na conversa corrente quanto em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que ele expressou sobre o seu objeto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente seu conceito e, assim, por vezes falou ou pensou contra sua própria intenção.” (KANT, 2008, p. 309 A314/B370). Essa ideia aparece em diferentes formulações na obra de Schleiermacher, em um outro lugar se lê: “A tarefa pode-se expressar também assim: ‘compreender o discurso, primeiramente tão bem e, depois, melhor do que seu autor’” (2005, p. 115)

muitas vezes, são empregados inconscientemente no ato criador da obra dá ao intérprete essa superioridade em relação ao próprio autor. A hermenêutica permite encontrar e reconstruir o movimento da atividade compositora da obra por meio da interpretação da mesma, permitindo, deste modo, que o intérprete compreenda um autor melhor do que ele mesmo.

Mas o que, afinal, com isso é possível? Schleiermacher propõe, para chegar a esse objetivo, dois tipos de interpretação: a gramatical e a psicológica¹⁵. A primeira diz respeito à reconstrução da base comum da língua por meio da qual o autor se expressou. O conceito de língua em Schleiermacher é, contudo, muito amplo, incluindo toda determinação histórica e cultural presente no uso de determinado idioma como meio de comunicação e expressão dos pensamentos humanos. Manfred Frank aponta como no conceito de língua e de interpretação gramatical, Schleiermacher “inclui todas as tradições históricas e socioculturais, mantidas nas expressões linguísticas do que deve ser interpretado” (FRANK, 2005, p.45), a interpretação gramatical, portanto, deve debruçar-se sobre a reconstrução da rede referencial da língua que o autor compartilhava com seus leitores, não apenas como um sistema de signos que serviram como meio de expressão de um pensamento, mas como uma totalidade significativa comum que inclui uma “tradição e visão de mundo” (Idem, p. 46) e, portanto, não apenas expressa um pensamento, mas o possibilita e o forma enquanto tal. Contudo, o autor não reproduz apenas possibilidades abertas por uma língua, mas também a transforma ativamente por meio de processos criativos. Daí surge a necessidade de um segundo tipo de interpretação que, Schleiermacher denominou “interpretação psicológica ou técnica”¹⁶. O que se pretende, nesse segundo tipo de interpretação, é a reconstrução do princípio criativo, do pensamento base da obra tal como o autor a concebeu em seu aspecto ativo e transformador da língua. Ela pretende encontrar a originalidade do discurso que apenas pode ser gerada pelo impulso criativo do autor.

A compreensão da “marcha interna da composição”, portanto, depende de dois aspectos: 1) da reconstrução gramatical e histórica, uma vez que o idioma, o contexto

¹⁵ Sobre a diferença entre os dois tipos de interpretação propostas por Schleiermacher, conferir SCHLEIERMACHER, 2010, pp. 204- 206.

¹⁶ Por vezes, Schleiermacher utiliza os termos como sinônimo, mas em outros momentos ele faz uma pequena distinção entre os dois, distinguindo dentro da interpretação psicológica o aspecto “puramente psicológico” do aspecto técnico. Conferir, por exemplo: “A oposição relativa do puramente psicológico e do técnico pode ser compreendida de maneira mais precisa, no sentido de que o primeiro se refere mais ao surgimento das ideias a partir do todo dos momentos da vida do indivíduo, e o segundo é mais um remeter a um determinado pensar e de um querer apresentar, a partir do que desdobram-se sequências. (...) Na sua distinção, contudo, o técnico é o compreender da meditação e da composição, e o psicológico o compreender das ideias, em que também devem ser incluídos os pensamentos fundamentais, a partir dos quais seguem-se sequências inteiras e o compreender dos pensamentos secundários.” (2010, p. 217)

histórico e mesmo os interlocutores ou outras obras do mesmo campo de saber que funcionam como a base compartilhada na qual a obra do autor surge e se desenvolve; 2) do elemento psicológico do próprio autor, na medida em que se deseja alcançar a “exata concepção do processo interior do autor, no momento do esboço e da composição, naquilo que é produto de sua originalidade pessoal” (Idem, 36), é necessário buscar igualmente, a gênese do princípio da obra no aspecto em que ela depende fundamentalmente da individualidade radical do próprio autor.

Schleiermacher tem total clareza quanto ao fato de que a compreensão se move em uma tensão essencial entre familiaridade e estranhamento, uma vez que, se nada fosse estranho entre os interlocutores, não haveria nunca um mal entendido e a compreensão não precisaria ser buscada, mas, ao contrário, se daria de maneira simultânea com o discurso alheio, “completamente autocompreendida por si mesma”. Por outro lado, se “o que é para ser compreendido fosse completamente estranho àquele que deve compreender, e não houvesse nada em comum entre ambos, então não haveria ponto de contato para a compreensão” (Idem, 31). Mas se é assim, qual, afinal, pode ser o ponto de contato que temos para desvendar a originalidade pessoal e individual que guia o processo criativo de uma obra? A solução de Schleiermacher para o problema da coetaneidade entre autor e leitor é expressa por dois tipos de método: o comparativo e o divinatório. Ele formula a diferença entre os dois da seguinte maneira:

O método divinatório é aquele que, em se transformando, por assim dizer, no outro, procura compreender diretamente o singular. O comparativo estabelece primeiro como um universal aquilo que deve ser compreendido e identifica então o peculiar, ao ser comparado com outros sob o mesmo universal concebido. (...)

Os dois procedimentos não podem ser separados entre si, pois, a divinação apenas obtém sua certeza mediante a comparação confirmadora, posto que sem esta ela sempre pode ser fantástica. O comparativo, entretanto, não confere nenhuma unidade. O universal e o particular precisam penetrar-se mutuamente, e isso acontece somente pela divinação.” (2005, p. 202 e 203)

O método comparativo diz respeito ao que é “compartilhável”, o que é comum entre vários, por exemplo, a base comum histórica e gramatical. Por meio da reconstrução dessa base o intérprete alcança o lugar do público original, isto é, aquele que compartilha com o autor o mesmo contexto e para o qual o autor escreve (SCHLEIERMACHER, 2010, p. 78 e 79). Essa reconstrução dá ao leitor indicações de que significados gramaticais o autor tinha em mente e nas palavras do próprio Schleiermacher, “a restrição é determinada pelo contexto”, isto é, o contexto original de uso historicamente sedimentado. Por outro lado, mesmo a língua possui um aspecto incomparável a outras línguas e, nesse sentido, ela também precisaria de um momento divinatório que pudesse alcançar sua singularidade.

O que é alcançado por meio da comparação, portanto, ainda que seja uma primeira equiparação que é condição para a seguinte, ela não é suficiente para uma compreensão de uma obra e, por isso mesmo, ele introduz o método divinatório acima citado. Esse método consistiria em um segundo nível de equiparação, no qual o intérprete precisaria ainda se colocar no lugar do autor mesmo, reconstruindo de maneira consciente tal processo criativo interno. É nesta medida que a célebre frase “compreender um autor melhor que ele mesmo” pode ser entendida. Na medida em que o intérprete percorre o caminho de concepção e realização da obra de maneira deliberada e consciente, como um esforço compreensivo, ele está em condições de acompanhá-lo melhor que o próprio autor, para o qual tal caminho se dá na maioria das vezes inconscientemente¹⁷. Como o que está em jogo no método divinatório é a singularidade, ela não pode ser alcançada por comparação, pois consiste no que é único naquele autor, próprio dele e em última instância, incomensurável. Da mesma forma, também há aspectos próprios a obra do autor que podem ser alcançados por meio da comparação, por exemplo, o gênero literário no qual ele escreve pode fornecer indicações dos problemas que estão em jogo na sua obra, mas ele nunca será suficiente para alcançar a singularidade dessa obra. Schleiermacher defende que mesmo um intérprete muito talentoso precisa de algo a mais para recriar interpretativamente o processo original de concepção da obra do autor, ele precisa de um certo tipo de empatia e identificação especial que sirva como esse canal de acesso ao pensamento original do autor. Schleiermacher diz que esse “sucesso perfeito” da compreensão apenas pode ser levada a cabo por um leitor em relação a: “autores favoritos com os quais ele está mais familiarizado, assim como na vida nós atingimos melhor este resultado com os amigos mais próximos” (Idem, 36). Esse aspecto faz com que Schleiermacher assuma, concordando supostamente com Wolf, que a hermenêutica possui uma “certeza mais divinatória que demonstrativa” (Ibidem, 37).

Obviamente, a ideia de adivinhação, esse elemento divinatório do qual nos fala Schleiermacher, não precisa ser pensada de maneira grosseira. Não é necessário aqui nenhum “misticismo forte”, uma identificação inexplicável e sobrenatural entre a alma do autor e a do leitor. Ao contrário, podemos pensar esse adivinhar enquanto um prever intuitivo de para onde um discurso aponta, um projetar previamente o sentido da obra como um todo a partir da possível intenção do autor, isto é, tentar acompanhar o que o autor queria dizer com o que ele disse. Nesse sentido, essa empatia diria respeito a um familiarizar-se com um autor tanto quanto possível, a fim de que pudéssemos prever suas intenções. Daí a comparação com um

¹⁷ Dilthey considera tal objetivo consequência necessária da teoria da criação inconsciente. Ver Dilthey, “O surgimento da hermenêutica”, p. 31 e Gadamer, Verdade e método, p. 298 e 299.

amigo próximo. Essa empatia expressaria apenas uma experiência comum que qualquer um de nós pode ter cotidianamente: a de perceber que, quanto mais convivemos com uma pessoa, melhor conhecemos seu jeito, desejos, medos, sonhos, posições sobre determinadas questões etc, de maneira que acompanhamos mais facilmente os pensamentos que servem como horizonte de sentido para interpretar suas atitudes e discursos. Essa intimidade com os pensamentos de alguém nos permite muitas vezes prever o que a pessoa diria em determinados contextos ou mesmo compreender o que ela quis dizer com formulações não tão claras para um interlocutor menos familiarizado com essa pessoa. Ao mesmo tempo, a própria convivência revela a possibilidade de transformações nas posições anteriormente assumidas por meio de novos posicionamentos.

Apesar de encontrarmos diversas passagens no texto de Schleiermacher que afirmam que a interpretação gramatical e a psicológica são igualmente necessárias, assim como o método comparativo e divinatório, boa parte das interpretações consolidadas na tradição parece ter dado um maior acento ao aspecto psicológico e ao método divinatório na obra de Schleiermacher. Esse é o caso, por exemplo, de Gadamer¹⁸ que sugere que o momento divinatório seja o mais decisivo na hermenêutica universal de Schleiermacher. Essa sugestão baseia-se no fato de que, para Gadamer, o que estaria em jogo em Schleiermacher seria, sobretudo, o aspecto individual da criação e a possibilidade de acesso do leitor a esse aspecto. Por isso, ele inclui Schleiermacher no grupo dos representantes de uma hermenêutica romântica, fundamentada na possibilidade que o leitor possuiria de acessar objetivamente o horizonte de sentido do autor. Isto é, Gadamer critica a ideia, que ele atribui a Schleiermacher, de que a compreensão completa de uma obra pudesse se realizar por meio da supressão absoluta da diferença temporal entre o autor e o leitor, na medida em que o leitor poderia colocar-se plenamente no lugar do autor como seu leitor ideal.

Essa leitura foi levada a cabo primeiramente por Dilthey ao considerar que o método divinatório em Schleiermacher estava atrelado a noção de cogencialidade entre autor e leitor. A compreensão de um texto dependeria fundamentalmente da cogencialidade do leitor que permitiria a retomada do pensamento criativo e interno do autor¹⁹. A ideia principal aqui consiste em afirmar que é possível retomar e recriar o processo criativo do gênio/autor em sua própria gênese original. A noção de cogencialidade instaura, por sua vez, um critério para julgar uma interpretação: apenas aquele capaz de recriar a obra a partir de sua ideia original é

¹⁸ Conferir Gadamer, *Verdade e método*, pp. 290-297.

¹⁹ Ver comentário de Gadamer sobre isso, *Verdade e Método*, p. 290 e 291.

capaz de compreendê-la. Nesse sentido, apenas a partir de uma relação com esse autor e seu processo criador que um leitor pode se tornar o leitor ideal de uma obra, sendo capaz de alcançar uma compreensão total da mesma. A cogencialidade é necessária para que esse processo de recriação do ato de criação do autor seja percorrido. Na medida em que se considera que o horizonte de sentido da obra é a ideia individual e original do autor, apenas alcançando uma equivalência original com este autor, isto é, acessando essa ideia como princípio criador da obra, é que se pode interpretar a obra corretamente. Nesta interpretação, encontramos uma metafísica do gênio que serve de base para a possibilidade da compreensão. Além disso, também derivamos daí uma noção de estética da criação artística livre: o individual, o gênio²⁰ é pensado como substrato do ato de criação, como espírito da mesma, princípio autônomo e criador da obra.

Jean Grondin nos adverte que especialistas em Schleiermacher discordariam de um acento desmedido em um psicologismo na obra do autor. Essa leitura mais psicologizante teria sido instaurada, sobretudo, pela interpretação feita por Dilthey, que, como veremos adiante, tinha interesses específicos derivados de seu próprio projeto de busca de uma metodologia para as ciências humanas. Manfred Frank se enquadra nesses comentadores que não concordam com esse acento. Ele considera que tanto a interpretação de discípulos de Schleiermacher, como Boeckh e Dilthey de que a divinação fosse uma espécie de “refazer congenial”, quanto à crítica de Gadamer de que com a divinação Schleiermacher pretendia suprimir a diferença temporal entre leitor e autor, a partir da possibilidade de uma compreensão plena, são equivocadas (FRANK, 2005, p. 63). Ele afirma que em nenhum lugar Schleiermacher usa a expressão “compreensão interior” (*Einfühlung*) para se referir aos objetivos da divinação e que tal termo foi cunhado posteriormente. Ao contrário, Frank defende que o método divinatório é restrito ao contexto específico de uma teoria do estilo (Idem). A ideia de estilo, por sua vez, estaria ligada a maneira como o autor imprimiria sobre a linguagem um tratamento singular capaz de ressignificá-la. A produção de novos sentidos, essa capacidade ativa e poética de combinar os elementos da língua, seria a maneira como o indivíduo afetaria a linguagem de forma única e incomparável e, portanto, expressaria a “essência da individualidade” (Idem, p. 64). Segundo, Frank o método divinatório tem como objetivo justamente alcançar essa especificidade e originalidade do estilo de um autor, em seus aspectos criativos do uso e transformação da língua. Uma discussão mais detida sobre o caráter e lugar do aspecto gramatical e do psicológico na hermenêutica de Schleiermacher,

²⁰ Ver Palmer, *Hermeneutics*, p. 78, para a sugestão de que Schleiermacher retira esse elemento da hermenêutica de Ast.

questionando quando seria adequada uma maior ou menor ênfase em elementos da formação do indivíduo para a concepção criadora de uma obra, necessitaria uma discussão muito mais detida que não pode ter lugar aqui.

Em todo caso, a maior contribuição da hermenêutica universal de Schleiermacher parece ser a de que o todo deve funcionar como critério interpretativo de qualquer discurso, isto é, o horizonte de sentido do discurso ou da obra se identifica com o horizonte de sentido do autor na criação, abarcando seu contexto histórico específico, limitações e características linguísticas próprias do idioma em que ele escreve, mas também sua originalidade criativa, sua intenção, suas ideias individuais e o modo como ela rearticula as próprias possibilidades da língua por meio da qual se expressa. Interpretações que não buscam conscientemente reconstruir o horizonte de sentido de um texto, a partir do ato criativo do mesmo, não passam de mal entendido.

Na maneira tradicional em que Schleiermacher foi lido, isso significa, contudo, que é necessária aqui uma cogenialidade do leitor e do autor, pois é preciso ser capaz de repetir o processo criativo a partir de sua originalidade mesma. O círculo hermenêutico consiste, aqui, portanto, em encontrar o pensamento do autor, como princípio original e criador de sua obra, como horizonte de sentido de cada uma das partes de sua obra. Ao mesmo tempo, só é possível se aproximar desse sentido, usado no momento da criação, por meio dessa obra mesma. Por sua vez, esse círculo possui diferentes níveis: um texto enquanto tal é um todo a partir do qual as palavras particulares e suas conexões devem ser entendidas, da mesma forma que, são justamente essas conexões que formam esse todo; o contexto de uso das palavras historicamente sedimentado é um todo para a interpretação dessas conexões entre palavras; a tradição e os interlocutores, com os quais um autor se articula, também formam um todo que referencia as obras de um tempo. Mas, sobretudo, uma vez que o gênio é o lugar de acontecimento de uma ideia original, a obra completa de um autor também é um todo para entender suas obras específicas.

Tanto o procedimento comparativo, quanto o divinatório, contudo, apenas são possíveis porque no fundo, como bem apontou Dilthey, tanto o leitor quanto o autor participam da “natureza humana universal” (DILTHEY, 1999, p. 29), e apenas com esse pressuposto podemos falar em uma pretensão universal da hermenêutica. É porque o ser humano possui, em sua natureza, a capacidade de discurso e de compreender que ele pode se colocar no lugar do outro. Isso ocorre, como vimos, primeiramente pelo procedimento comparativo, enquanto leitor original que participa do processo de reconstrução do contexto

histórico-linguístico; e, em seguida, pelo divinatório: colocando-se no lugar do próprio autor, repetindo esse processo estético de criação da obra.

O problema deste modo de leitura da resposta como coetaneidade é que ele depende, como mostramos, de alguns pressupostos metafísicos difíceis de serem suprimidos. A metafísica do gênio e a ideia de cogencialidade parecem obscurecer a relação de dependência entre o autor/leitor e seu horizonte histórico por meio de uma teoria estética da criação original e incondicionada, como Gadamer tentou demonstrar em sua crítica a Schleiermacher. Por mais que a compreensão inclua um momento de reconstrução das bases históricas e linguísticas, tal momento é entendido apenas como uma contextualização preliminar. O gênio expressa a concepção de um sujeito autônomo em relação ao seu contexto, que cria de maneira livre e não condicionada. Ainda que encontre limites formais para apresentar suas ideias (o idioma em que se expressa, por exemplo), há uma autonomia completa de conteúdo. Além disso, esse próprio conteúdo seria capaz de transformar a forma, a partir da noção de estilo singular de composição da obra, por exemplo. Existe aqui ainda o pressuposto de capacidade infinita e totalmente espontânea de criação, que em primeiro lugar sobrecarrega o ser humano como lugar de gênese autônomo e absolutamente espontâneo da obra e dificulta saber quando e como podemos alcançar exatamente o mesmo movimento criador do gênio, já que há nele um elemento realmente alheio e próprio a um indivíduo em especial.

Dilthey reconhece esse problema na hermenêutica de Schleiermacher e acentua o aspecto histórico ao qual toda interpretação hermenêutica se mantém atrelada. É por isso que ele propõe uma “crítica da razão histórica”. Tal proposta tem por base a ideia de que toda expressão exterior compreensível se produz em um contexto histórico e que, apenas a partir do mesmo, ela é inteligível. Essa vinculação essencial do processo criador a um elemento histórico enfraquece substancialmente o elemento ativo/singular/individual das criações, transformando as obras em expressões e manifestações de sua época. Contudo, há em Dilthey novamente um giro na tradição hermenêutica por meio da re colocação do objetivo da hermenêutica. O que está em jogo para ele não é mais a interpretação de obras, mas a fundamentação das ciências humanas.

1.2 Dilthey e a crítica da razão histórica

Wilhelm Dilthey (1833-1911) não apenas foi o autor de uma biografia sobre Schleiermacher, mas, em sua obra, ele reconheceu expressamente a importância deste para o

desenvolvimento da hermenêutica e, nesse sentido, para o seu próprio projeto²¹. Contudo, o que está em jogo para Dilthey não é somente a compreensão do discurso do outro, mas a tentativa de determinar a metodologia específica e apropriada às ciências humanas. Em uma relação direta com o projeto kantiano da *Crítica da Razão Pura* enquanto fundamentação do conhecimento humano no âmbito da matemática e das ciências naturais, Dilthey define o objetivo da hermenêutica como uma *crítica da razão histórica*. Esse título alude ao fato de que, devido ao caráter histórico dos fenômenos estudados pelas ciências humanas, as categorias envolvidas nesse tipo de conhecimento são diversas das descritas por Kant. O principal problema da crítica kantiana, para Dilthey, é que ela tomou a lógica formal e a matemática como o modelo para pensar os limites do conhecimento humano e, a partir desses limites, fundamentar as proposições científicas. Contudo, tal procedimento parte de uma abstração e recorte dos fenômenos que é incompatível com a natureza dos fenômenos da vida e da história em geral, e, portanto, não adequado para as ciências humanas. Os fenômenos das ciências humanas são dados a partir de vivências e, por isso, não são objetos que possam ser posicionados e abstraídos do fluxo da própria vida. Para Dilthey, portanto, a tarefa que precisa ser levada a cabo consiste em uma espécie de complementação da crítica kantiana. É necessária agora uma crítica que procure determinar as categorias adequadas aos fenômenos históricos e, destarte, fundamentar as ciências humanas a partir de sua especificidade.

Dilthey define textualmente que a utilização da palavra ‘vida’ no contexto das ciências humanas se restringe sempre ao mundo humano (DILTHEY, 2010, p. 217). Tal termo nomeia a conexão e a totalidade das “ações recíprocas entre as pessoas sob as condições do mundo exterior” (Idem). Isto é, vida aqui não se refere à vida biológica, mas, ao contrário, à totalidade das conexões existentes entre qualquer tipo de relações humanas, seja das pessoas umas com as outras ou das pessoas com o mundo em geral. Essas relações incluem a linguagem, a sociedade, as instituições etc. É exatamente por isso que, a partir de um momento, Dilthey usará o termo espírito como praticamente sinônimo de vida. O conceito de espírito objetivo como objetivação da vida, em sua filosofia, deve se entendido em relação e oposição ao conceito hegeliano. O problema deste conceito na filosofia de Hegel é que ele é internamente atrelado à metafísica do espírito absoluto e à sua dialética de auto-realização²². Nesse sentido, o espírito objetivo é determinado a partir de uma noção de razão universal, que

²¹ Ver, por exemplo, um texto de Dilthey já citado anteriormente: “O surgimento da hermenêutica”.

²² Ver: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. III: Descartes to gender and science. Ed. por Edward Craig, p. 81.

idealiza o conceito de objetivação do espírito para além de sua concretude ôntica. Dilthey, por outro lado, pretende enraizar tal conceito no que ele chama de “realidade da vida”. Ele diz:

... o espírito objetivo é assim destacado da fundamentação unilateral da razão universal que exprime a essência do espírito do mundo; na medida em que ele é destacado também da construção ideal, um novo conceito de espírito objetivo se torna possível: ele abarca língua, hábito, todo tipo de forma de vida e de estilo de vida, tanto quanto família, sociedade civil, Estado e direito. E, então, entra nesse conceito também aquilo que, enquanto o espírito absoluto, Hegel distinguiu do espírito objetivo: arte, religião e filosofia. (DILTHEY, 2010, p. 115).

Nesse sentido, o que está em jogo no conceito de espírito objetivo de Dilthey são todas as conexões e as relações existentes na vida humana pensadas a partir de sua unidade e concretude. Nós podemos compreender a vida através de suas objetivações, na medida em que nossas vivências se dão por meio da unidade do espírito objetivo e dela participam (PALMER, 1969, 120). Uma vez que essa unidade é real, quer dizer, é constitutiva da vida mesma, podemos partir de nossas vivências e reconstruir suas conexões, tornando explícito o nexos que existe entre elas.

Os fenômenos que as ciências humanas estudam nos são dados imediatamente por meio das vivências e apenas se tornam objetos de estudos porque podemos revivenciá-los compreensivamente. A tarefa das ciências humanas, portanto, é reunir, tanto quanto possível, esse saber histórico já existente, que nos é dado através de nossas vivências particulares e cotidianas, em um conhecimento conceitual e científico (MAKREEL; RODY, 1991, p. 1). E, portanto, a crítica da razão histórica requer “uma progressão de um tipo imediato de saber da vida para o conhecimento conceitual das ciências humanas; em direção a um conhecimento reflexivo que constitui uma compreensão madura” (Idem, p. 2).

Em seu livro *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, Dilthey mostra como o modelo teórico explicativo- hipotético das ciências naturais procedem por meio de um reducionismo na medida em que exerce um recorte de seu objeto, tentando explicá-lo a partir de determinações causais, limitadas às relações específicas dos elementos destacados. Explicação, portanto, é um tipo de conhecimento dos fenômenos, que procede por meio do levantamento de hipóteses para dar conta das relações existentes no interior de um determinado recorte de fenômenos. Ao contrário, o método analítico-descritivo adequado às ciências humanas deveria ser capaz de descrever as conexões entre os fenômenos, tendo em vista sua totalidade, a partir do que Dilthey denomina “nexo vital”. Daí surge a conhecida frase: “Nós explicamos a natureza, enquanto compreendemos a vida psíquica.” (DILTHEY, 2011, p. 29). Pelas características internas da vida psíquica, segundo Dilthey, ela apenas pode ser conhecida adequadamente a partir da compreensão de seu “nexo total”, que é alcançada

partindo da descrição analítica dos fenômenos particulares a fim de reconstruir as bases comuns de uma época de que eles fazem parte. O processo da vida psíquica precisa, portanto, ser analisado buscando reconstruir o caráter histórico do “nexo total”, isto é, a unidade que atravessa todos os fenômenos de uma época.

Esse aspecto característico das ciências humanas como ciências compreensivas, em oposição às ciências naturais que seriam explicativas é justamente o que traz à tona a posição da hermenêutica dentro do pensamento diltheyano. Como vimos, compreensão é um conceito central para a hermenêutica no âmbito da interpretação de texto, pois define o objetivo, a tarefa e mesmo a natureza hermenêutica das interpretações. Isto é, a hermenêutica nasce do esforço reflexivo sobre como podemos alcançar a compreensão do discurso alheio. Esse esforço por sua vez nos revela que a compreensão envolve uma circularidade específica entre o todo e suas partes, que deve ser observada no processo interpretativo. A problemática hermenêutica, portanto, aponta para um copertencimento entre as partes e o todo, que deve ser visado e observado quando pretendemos compreender o discurso alheio. O que Dilthey pretende seguindo a diferenciação entre ciências explicativas e compreensivas²³, por sua vez, é mostrar que as vivências, enquanto manifestações e expressões da vida humana, são um tipo específico de fenômeno que não pode ser explicado, isto é, não pode ser abstraído de seu contexto, posicionado e reduzido a cadeias de relações causais. Ao contrário, as ciências humanas são compreensivas porque apenas podemos apreender os fenômenos humanos dados por meio de vivências, ao seguir seu aspecto hermenêutico, quer dizer, a conexão constitutiva entre o todo e suas partes. A conexão existente entre uma vivência e o espírito objetivo do qual faz parte é expressa pelo círculo hermenêutico e por sua codeterminação insuperável. É justamente por isso que as ciências humanas não podem perder de vista o pertencimento dos fenômenos que estudam a uma totalidade original de um mundo histórico que torna possível uma vivência enquanto tal: toda vivência é parte de um todo, ela é manifestação, expressão de um contexto historicamente sedimentado, que determina, altera, configura o que nós experimentamos de maneira imediata em nossa vida cotidiana.

²³ Schnädelbach mostra que essa distinção entre ciências compreensivas e ciências explicativas já havia sido feita por Johann Gustav Droysen (1808 – 1884). Na verdade em *Grundriss der Historik* (Introdução à história) Droysen haveria refutado a tese de H. T. Buckle de que a historiografia deveria usar o método das ciências naturais a fim de alcançar um desenvolvimento similar a esta, com a tese de que haveria três tipos de métodos distintos próprios a diferentes áreas do conhecimento humano. Ele diz: “De acordo com o objeto e a natureza do pensamento humano, existem três métodos científicos possíveis: o especulativo (filosófico e teológico), o físico e o histórico, cuja essência é conhecer, explicar e compreender respectivamente”. (apud Schnädelbach, 1991, p. 150)

Para Dilthey, esse caráter peculiar das vivências mostra que o desafio das ciências humanas consiste em encontrar uma maneira de conciliar a facticidade e particularidade das vivências e dos eventos históricos com a demanda por universalidade própria do pensamento conceitual e científico (Idem, p. 6). Essa demanda e esse desafio, obviamente, estão atrelados ao momento histórico em que o próprio Dilthey está inserido, a saber, a necessidade do método como assegurador da produção legítima de conhecimento. Por mais que Dilthey reconheça a total incompatibilidade entre os métodos das ciências naturais e das humanas, a própria necessidade de justificar as ciências humanas através da determinação de um método próprio expressa uma submissão destas àquelas. A ideia de cientificidade, e mesmo de conhecimento em um sentido mais amplo, é tirada do paradigma das ciências naturais. Isto é, os parâmetros de universalidade e objetividade são impostos a partir desse paradigma. E, nesse sentido, seguindo o caminho que Dilthey atribui a filosofia de Kant como a fundamentação das ciências naturais, a solução para as ciências humanas não é outra senão a de assumir a tarefa de mostrar como é possível a fundamentação da compreensão como método.²⁴

O primeiro passo, como vimos, é assumir que compreensão abarca o método adequado para as ciências humanas, na medida em que ela busca o nexos entre cada expressão fática e particular da vida e a vida como um todo. Cada vivência apenas conquista sua determinação a partir deste pertencimento. O segundo passo, por sua vez, consiste em reivindicar realidade objetiva para as vivências. Para tanto, Dilthey segue o modelo kantiano de fundamentação das ciências naturais, isto é, ele pretende descrever e determinar as categorias do “mundo espiritual” como a estrutura universal que possibilita as vivências. Analogamente a Kant, a tarefa é mostrar que existe uma estrutura universal da compreensão e que, ao determiná-la, conquistamos a possibilidade de falar em universalidade e repetibilidade das vivências. Desta maneira, as vivências perderiam seu traço de experiência imediata e privativa, podendo ser estudadas universal e objetivamente pelas ciências humanas.

Dilthey define categorias como os modos de apreensão de todo predicado enunciativo (DILTHEY, 2010, p. 169), isto é, as categorias descrevem a estrutura por meio da qual apreendemos e enunciamos os fenômenos. Ele distingue dois tipos de categorias: as formais e as reais. As categorias formais são formas enunciativas de toda realidade efetiva. Elas dizem respeito a operações elementares do pensamento enquanto tal e tornam possível a passagem da percepção pré-discursiva para o conhecimento conceitual e discursivo (MAKREEL;

²⁴ Ver Gadamer, *Verdade e Método*, p. 280.

RODY, 1991, p. 8). Por meio desta capacidade do pensamento, podemos deduzir os conceitos que representam o que é apreensível para nós. Para Dilthey esses conceitos são unidade, pluralidade, igualdade, diferença, grau e relação. Neste sentido, enquanto ‘expressões abstratas’ para operações lógicas, tais categorias são “condições formais tanto da compreensão quanto do conhecimento [explicativo R.F.M.], tanto das ciências humanas quanto das ciências naturais.” (DILTHEY, 2010, p. 175).

Contudo, o mesmo não ocorre com as categorias reais. As categorias reais válidas nas ciências naturais não são as mesmas das ciências humanas. Nesse sentido, não podemos simplesmente transportar os processos categoriais que são levados a cabo na metodologia das ciências naturais para as ciências humanas. E isso porque, como vimos, os procedimentos abstrativos das ciências naturais não dão conta dos fenômenos humanos, que são incompreensíveis e descaracterizados quando destacados do contexto a partir do qual emergem, que não apenas circunscreve uma vivência, mas permite também seu acontecimento enquanto tal. Da mesma maneira, Dilthey reprova a inserção da conexão que é própria à vida humana (ou espírito) na natureza, pois ela resultaria na criação de sistemas especulativos (ele cita a filosofia da natureza de Hegel e Schelling) totalmente inconsistentes e arbitrários quando aplicados a um campo de fenômenos que não são adequadamente pensáveis pelas categorias próprias às ciências humanas.

O exemplo que ele nos dá em relação a uma categoria real das ciências naturais não aplicável às ciências humanas é o da causalidade. Para Dilthey, a causalidade é uma categoria real da natureza, definida como a produção de efeitos necessários que podem ser expressos em leis universais. No mundo histórico, por sua vez, não há leis que governem suas transformações ou que sejam suficientes para prever e descrever vivências a partir de relações de ação e reação. Da mesma maneira, não faz sentido se falar em progresso nas ciências humanas, pois não há *telos* determinável para os desdobramentos históricos. Por mais que haja transformação, e nesse sentido Dilthey concede que possamos falar em desenvolvimento (Idem, p. 239), não há qualquer desenvolvimento orientado a um nível ou estágios que poderiam ser considerados mais “elevados” caracterizando a noção de progresso.

É exatamente por isso que, como vimos, as ciências humanas não podem seguir o modelo explicativo, hipotético e abstrativo que pretende recortar um conjunto de fenômenos e levantar hipóteses que dêem conta de explicar suas relações a partir de leis de ordenação invariáveis. Ao contrário, o conhecimento compreensivo tem como tarefa buscar o nexos a partir do qual podemos acompanhar como cada manifestação e expressão do espírito se refere e se concretiza como tal a partir da totalidade do espírito objetivo, da mesma maneira que

cada vivência na vida de uma pessoa se articula internamente com sua retenção do passado e suas projeções de futuro.

Fatos espirituais ou fenômenos da vida apenas nos são dados por meio de vivências, e toda vivência (seja nossa ou alheia) somente pode ser apreendida compreensivamente, isto é, em relação à totalidade da qual ela provém. Na medida em que o compreender realiza-se a partir de categorias próprias, diversas do conhecimento da natureza, a tarefa das ciências humanas é determinar essas categorias a fim de fundamentar sua metodologia específica. E é apenas porque o vivenciar possui predicados universais (se assim não fosse não teríamos a possibilidade de compreender os outros)²⁵ que podemos deduzir as categorias reais da compreensão. Dilthey cita e discute algumas dessas categorias como, por exemplo, as de: tempo, finalidade, valor, sentido e significado. Cada uma delas revela como uma vivência possui uma articulação essencial que não pode ser pensada como justaposição de fenômenos independentes, mas, ao contrário, só alcança sua máxima concretude quando reconstruímos essas conexões originárias. É por isso que a ideia de círculo hermenêutico que aponta para a tarefa compreensiva de articular o significado de cada parte a partir do sentido do todo é tão fundamental aqui. O que Dilthey faz é ampliar a vigência da ideia de círculo hermenêutico. A compreensão não é uma operação específica da interpretação de textos, mas a maneira correta de se conhecer qualquer tipo de fenômeno da vida humana. Portanto, ela deve ser promovida a método das ciências humanas em geral, na medida em que é consonante com a natureza mesma dos fenômenos humanos, que apenas se tornam inteligíveis com referência a seu contexto.

Ainda que esteja claro que todo procedimento interpretativo (inclusive os levados a cabo pelas ciências humanas) deva buscar articular as partes com o seu todo para compreender tanto as partes como o todo, alguns problemas permanecem não respondidos. Um problema, por exemplo, que surge nesse contexto é: como podemos compreender os fenômenos históricos que se encontram “distantes” de nós? Isto é, como podemos compreender fenômenos alheios ao espírito objetivo do qual nossas vivências fazem parte? Qual é o todo de que devemos considerá-los parte?

Uma resposta pode ser intuída pelo que já dissemos até aqui. Primeiramente, apenas podemos compreender fenômenos históricos porque nós mesmos somos essencialmente históricos. Nós somos históricos porque pertencemos, crescemos e vivemos no interior de

²⁵ É interessante como Dilthey retoma a posição de Schleiermacher de maneira bem clara, ele diz: “A exegese seria impossível se as manifestações da vida fossem totalmente estranhas. Ela seria desnecessária, se não houvesse nada estranho nelas. Portanto, se encontra entre esses dois opostos extremos. Ela é exigida sempre que há algo estranho, que deve ser apropriado pela arte do compreender” (DILTHEY, 2010, p. 214).

uma sedimentação histórica específica. Isso significa dizer, como nos mostrou Gadamer, que nas ciências humanas não há distância entre sujeito e objeto e, desta maneira, não existe um problema de acesso. O que se estuda nas ciências humanas não é o “mundo exterior”, mas, ao contrário, as expressões da vida, as objetivações do próprio espírito humano que nos é dada de maneira imediata pelas vivências ou nossa capacidade de revivenciar vivências alheias por serem igualmente objetivações do espírito humano (GADAMER, 1984, p. 281 e 282). Além disso, a capacidade de revivenciar vivências alheias é universal, na medida em que as categorias que a permite são próprias à razão histórica enquanto tal.

Por outro lado, o presente no qual vivemos é formado sempre em relação à maneira como o espírito se objetivou no passado. Quer dizer, em certa medida esse espírito objetivo é preservado e transformado, desenvolvendo-se no presente. O espírito objetivo enquanto a totalidade de manifestações plurais da vida que se sedimentam de uma maneira específica é a base do contexto histórico atual, da possibilidade de compreensão da história e de nosso pertencimento à mesma.

Analogamente, a história de uma vida particular, na qual seu sentido nasce da articulação e conexão contínua entre vivências do passado que orientam o presente e abrem possibilidades de futuro, a história universal também se desenvolve através do nexo entre passado, presente e futuro. E isso porque cada manifestação da vida está articulada de maneira inseparável a todas as outras. Dessa maneira, existem entre indivíduos e suas vidas particulares nexos fundamentais, uma vez que toda vida particular é sempre uma parte que se articula com outras partes dentro de um ‘todo’ maior que são instituições sócio-históricas, épocas, lugares, E, por sua vez, esse ‘todo’ é parte do desenvolvimento histórico e da humanidade como um todo ainda mais amplo.

O problema é que não temos a acesso à ‘história universal’ em sua totalidade para que pudéssemos determinar o significado de cada uma de suas partes em relação a esse todo. Dilthey mesmo reconhece essa dificuldade. Ele diz, novamente usando a vida individual como exemplo, que seria somente no último instante de uma vida que poderíamos tentar determinar de maneira aproximada seu significado como um todo. Portanto, o significado de uma vida só é determinável para si mesmo em seu final ou por meio de um processo em que outro pode revivenciar uma vida mesmo após ela já ter se findado. O significado, portanto, só pode ser visto historicamente (Idem, p. 229):

A história é um todo que nunca é passível de ser completado. O historiador configura o transcurso, a conexão de efeitos, a partir daquilo que está contido nas fontes, a partir do que aconteceu. E ele está preso à tarefa de elevar ao nível da consciência a realidade desse transcurso.

Portanto, o significado da parte é aqui determinado por sua relação com o todo, mas esse todo é estimado como objetivação da vida e compreendido a partir dessa ligação (DILTHEY, 2010, p. 234).

Isso significa dizer que a tarefa da história é por essência incompletável, pois, como uma ciência que depende de acontecimentos passados, ela apenas pode trabalhar com objetivações da vida concretas, isto é, com suas configurações já dadas e sedimentadas historicamente. Ela nunca poderá tentar prever como a história seguirá e, portanto, o significado que articula e conecta suas partes só pode levar em conta o todo dado até aqui. Por isso, Dilthey não tem pretensões fortes em relação à história universal e crítica, por exemplo, Hegel por sua posição. Contudo, podemos falar do espírito objetivo de um tempo, na medida em que uma época passada pode ser entendida como um todo já dado. Como apresentamos, por espírito objetivo Dilthey entende “as múltiplas formas, nas quais os pontos em comum que existem entre os indivíduos se objetivaram no mundo sensível” (Idem, p. 189). Essas múltiplas formas incluem desde o estilo de vida e ideias de uma determinada sociedade, até seus “hábitos, o direito, o Estado, a religião, a arte, as ciências e a filosofia” (Idem). Todas essas manifestações do espírito objetivo de um determinado tempo e lugar²⁶ abarcam uma relação originária entre, como diz Dilthey, o “eu e o tu”, elas possuem uma conexão essencial entre cada manifestação da vida e por isso podem ser pensadas como um todo.

Nesse sentido, somente é possível compreender a obra de autor ou qualquer outro fenômeno histórico (uma revolução, uma instituição, uma personalidade etc) a partir da articulação desse fenômeno com a totalidade do espírito objetivo a que pertenceu. Da mesma maneira que, para compreender o significado de um determinado momento da vida de alguém, precisamos reviver tal momento a partir do nexos de sentido que articula esse momento com essa vida como um todo, a tarefa do historiador é descobrir o nexos que perpassa todas as manifestações do espírito objetivo.

Para Dilthey cada época é marcada por um horizonte totalizante e uno e, de certa maneira, incomensurável, do qual toda manifestação da vida desta época é dependente. Ele admite que mesmo nações, por viverem relativamente isoladas uma das outras, possuem

²⁶ Dilthey inclui textualmente a referência espacial do espírito objetivo, quando diz, por exemplo: “Pois a obra de um gênio representa uma comunhão de ideias e de vida anímica, o compartilhamento de um ideal em uma época e em uma região.” (p. 189) [grifo meu]. A referência corrente a um espírito objetivo como ‘o espírito de uma época’ desconsidera sua localização e especificidade espacial da qual Dilthey tinha total clareza. Essa ressalva é muito importante para mostrar que a ideia de *situação hermenêutica e fenomenológica* a qual pertencemos é empobrecida e perde de vista o aspecto topológico da mesma quando se pensa a história apenas como um fenômeno de caráter temporal, ignorando seu aspecto espacialmente determinado. Essa discussão será o cerne da terceira parte desse trabalho que discutirá o conceito de lugar.

horizontes próprios, mas que, de maneira ainda mais radical, há uma cisão entre épocas históricas:

... se considero agora o período da Idade Média, o seu campo de visão é cindido dos períodos anteriores. Mesmo quando os resultados desses períodos anteriores produzem um efeito sobre esse período em questão, eles são assimilados no sistema do mundo medieval. Esse sistema possui um horizonte fechado. Assim, uma época se mostra como centrada em si mesma em um novo sentido. As pessoas singulares da época têm um parâmetro de sua atuação em um elemento comum. Os arranjos das conexões de efeitos na sociedade da época possuem traços iguais. As relações na apreensão objetiva mostram nesse arranjo uma semelhança interna. O modo de sentir, a vida psíquica, os impulsos assim emergentes são similares uns aos outros. E, com isso, mesmo a vontade escolhe para si fins proporcionais, aspira a bens semelhantes e se encontra vinculada de maneira similar. É tarefa da análise histórica descobrir nos fins, nos valores e nos modos de pensar concretos a concordância em algo comum que rege a época. (DILTHEY, 2010, p. 120).

A história por mais que apresente uma continuidade de efeitos, é marcada por totalidades significativas autônomas umas em relação às outras, a partir das quais mesmo sua relação com as demais é assimilada em seu sistema próprio, quer dizer, é compreendida a partir de um horizonte autocentrado. Essa unidade epocal de sentido totalizante enquanto horizonte normativo e vinculador de todo comportamento, vida psíquica, vontade e projeção de finalidades, é o que permite a reconstrução do nexos, como a conexão de cada expressão de um tempo com o elemento comum que unifica o horizonte enquanto tal. É apenas porque todas as expressões de uma época são possibilitadas e condicionadas por um horizonte uno e totalizante que se torna possível, a partir dessas manifestações seguir o nexos que as articula com o todo a fim de reconstruir sua base comum. Desta maneira, é possível determinar o espírito objetivo de um tempo enquanto expressão concreta desse horizonte condicionante. O círculo hermenêutico se mostra mais uma vez aqui: a partir do nexos, podemos reconstruir o horizonte que é esse todo de sentido que rege e determina uma época enquanto tal e, conseqüentemente, cada uma de suas partes, suas manifestações.

Dilthey define textualmente a compreensão como uma possibilidade de ‘transposição, reprodução de imagens e revivência’ (Idem, p. 197). O que está em jogo aqui é se “transpor para o interior” desse espírito objetivo reconstruído a partir do nexos, como horizonte de sentido a partir do qual podemos compreender o significado de cada manifestação particular do mesmo. É daí que nasce a importância das biografias. Se por um lado, Dilthey assume que toda vida humana pode ser descrita, mesmo a mais comum e ordinária, por outro lado, a biografia de homens históricos possui valor universal para a compreensão do espírito objetivo. Dilthey define os homens históricos como aqueles que em sua existência articularam

“efeitos duradouros” na história²⁷ (Idem, p. 241). Com isso, ele assume que a vida de uma personalidade histórica serve como uma “conexão de efeitos”, como ponto decisivo, onde a história se rearticula. Esse indivíduo foi formado por determinadas influências e manifestações da vida, isso é, sua existência, assim como a de todos os outros homens, realiza-se dentro de um horizonte de sentido concreto que orienta todas as relações humanas, uma sociedade específica, com valores sedimentados, com um tipo de governo, religiosidade e arte. Contudo, essa existência “reage” de uma maneira que produz efeitos capazes de rearticula essas conexões. Nesse sentido, a vida do homem histórico aponta para o sistema operante de determinado espírito objetivo, na medida em que ela evidencia a continuidade da história a partir de um nexos. A biografia demonstra como uma existência está condicionada pela história sedimentada e como mesmo as reações existenciais, que dão seguimento à história, se mantêm essencialmente determinadas pelas possibilidades abertas pela tradição. Aqui não há um pré-determinismo, mas um desdobramento de possibilidades conexas. É por isso que Dilthey afirma que existe “uma conexão originária entre a própria vida e a história” (Idem). Essa conexão diz respeito a como a existência humana e a história se correquisitam em seu processo de realização. O ser humano é essencialmente histórico e a história é essencialmente humana, na medida em não há o ser humano sem história, nem a história sem o ser humano.

Para entender, contudo, como se dá esse condicionamento histórico da existência humana, os comentários de Dilthey sobre a música são muito elucidativos. Quando ouvimos uma música, temos sempre, a cada vez, a sonoridade atual (a nota, o acorde etc) que é uma parte de um todo, a saber, a composição musical. Dilthey afirma que em toda parte da música, da composição, atua um nexos, que ele denomina “uma tendência”. Dentro das possibilidades infinitas de combinação sonora, uma composição segue as possibilidades que estão relacionadas aos sons anteriores e aos posteriores. Nas palavras de Dilthey: “o elo anterior condiciona o posterior” (DILTHEY, 2010, p. 208); contudo esse condicionamento não expressa uma necessidade, não há determinismo, mas, ao contrário, há uma “concordância livre”. Mesmo dissonâncias sonoras radicais só podem aparecer como tais quando pensadas a partir de uma harmonia articulada como um todo.

²⁷ Veremos, mais adiante, especialmente no capítulo 3, como essa posição reaparece na filosofia heideggeriana, sobretudo, em seu momento intermediário, por volta dos anos 30, no qual Heidegger pensa o acontecimento apropriador como acontecimento epocal que requisita homens históricos capazes de rearticular a história.

Essa conexão interna das sonoridades remete para a conexão interna da história. A história não é impelida a nada²⁸, não há nenhuma lei que determine como a história vai se dar. Assim como tampouco há progresso em vista de um *telos*. Contudo, seus desdobramentos são condicionados por possibilidades abertas pelo passado no presente visando a um futuro. Chamamos de tradição justamente uma continuidade e rearticulação histórica que, mesmo com momentos tão distintos e particulares, pode ser vista como uma unidade. Isto é, podemos compreender suas partes em relação a um todo a partir do qual cada parte se mostra conectada de maneira decisiva.

Como comentamos rapidamente, o pensamento de Dilthey está ele mesmo intimamente articulado com o seu momento histórico. O projeto de determinar um método para as ciências humanas e, assim, garantir e fundamentar a objetividade e a universalidade do método compreensivo, se mantém completamente atrelado ao paradigma da Modernidade de cientificidade. Em sua noção de transposição e revivência encontramos um resquício do ideal de universalidade pensado como objetividade e repetibilidade que é característico das ciências naturais que podem realizar experiências empíricas, que supostamente podem ser universalmente repetidas. A proposta de Dilthey é que a busca por determinar o nexos de uma objetivação do espírito, por meio da consciência histórica, permite acessá-lo a partir de sua própria concretude e determinação. Essa ideia parece baseada no ideal de “repetição do processo de criação” que vimos em Schleiermacher²⁹, a partir do qual podemos nos transpor para um outro horizonte distinto do nosso, mesmo em seus aspectos mais incomensuráveis. Dilthey de fato afirma que o homem é posto em liberdade de seu condicionamento e restrições históricas através da arte e da consciência histórica, que abre por meio da possibilidade compreensiva, horizontes distintos do seu (DILTHEY, 2010, p. 198 a 200).

Apesar de este ter sido um ponto crucial de crítica de autores posteriores, como Gadamer³⁰, por exemplo, a posição diltheyana é complexa e ambígua. O exemplo dado por

²⁸ Devo especialmente essa formulação ao Prof. Dr. Marco Antonio Casanova e às suas aulas elucidativas em que ele utilizou essa frase.

²⁹ Palmer mostra como a ideia de compreensão como “repetição do processo de criação” está presente desde Ast e se mantém em autores como Schlegel, Schleiermacher e, posteriormente, em Dilthey e Simmel (p.80). Todos estes, portanto, são autores que defendem que é possível a reconstrução de contextos originais de significado e que eles devem servir como o horizonte de sentido normativo em uma interpretação.

³⁰ Gadamer mesmo aborda essa complexidade quando discute os limites da pretensão de superar o condicionamento histórico a fim de compreender uma época a partir de seu nexos, sem postular uma perspectiva supra-histórica que pudesse dar conta da história para além dela. Ver *Verdade e Método*, especialmente o tópico 1.2.2 da segunda parte do livro, pp. 353 – 368.

ele de transposição de circunstâncias e revivência de experiências alheias é o da religiosidade própria à situação circunstancial de Lutero, ele diz:

... cada um experimenta (...) o fato de a esfera de novas visões da vida e das viradas internas da existência pessoal ser demarcada. A compreensão, por sua vez, lhe abre um vasto reino de possibilidades que não estão presentes na determinação de sua vida real e efetiva. A possibilidade de vivenciar estados religiosos em minha própria existência está limitada de maneira estreita tanto para mim, quanto para a maioria dos homens de hoje. No entanto, na medida em que atravesso as cartas e escritos de Lutero, os relatos de seus contemporâneos, as atas das conversas religiosas e dos concílios, assim como de seu trânsito oficial, vivencio um fenômeno religioso de uma violência eruptiva, de uma energia, em que tudo se mostra como uma questão de vida e morte, que esse fenômeno se encontra para além de toda e qualquer possibilidade de vivência para um homem de nossos dias. Todavia, estou em condições de revivenciá-lo. Transponho-me para o interior das circunstâncias: tudo nessas circunstâncias impele para um desenvolvimento absolutamente extraordinário da vida religiosa do ânimo.” (Idem, p. 198 e 199).

Nessa passagem Dilthey descreve a tensão entre as circunstâncias atuais e as passadas e a possibilidade de transposição entre elas por meio do esforço compreensivo. Primeiramente, ele descreve como toda vivência real de um indivíduo é demarcada pelas possibilidades de suas circunstâncias, do espírito objetivo a que pertence. Como vimos acima, em analogia à composição musical, toda vivência histórica se dá em uma articulação temporal na qual o passado, o presente e o futuro permanecem conectados internamente. As possibilidades existenciais de um indivíduo se encontram completamente condicionadas pelo desenvolvimento histórico da tradição e das instituições, assim como a vida de seus contemporâneos, que estão conectados em um todo que Dilthey chamou espírito objetivo. Essa situação compartilhada delimita o horizonte de toda vivência que se mostra como possível para um indivíduo. Contudo, existe uma maneira de se transpor para uma outra totalidade significativa, uma outra totalidade circunstancial que possibilitou vivências diversas das atuais.

Esse processo de transposição é realizado pela imaginação (Idem, 199). Por meio dela, podemos revivenciar possibilidades existenciais que se encontram, como disse Dilthey na passagem acima citada: “para além de toda e qualquer possibilidade de vivência para um homem de nossos dias”. A reconstrução do nexos das circunstâncias alheias permite que possamos a partir de um “fragmento”, uma parte, um fenômeno específico em questão, revivenciar o todo do qual ele conquista sua determinação mais própria e é expressão. Nesse sentido, o estudo da vida de Lutero permite a transposição para uma situação regida e unificada por uma experiência de religiosidade completamente distinta das possibilidades atuais, abertas e condicionadas pela nossa situação.

A objetividade no conhecimento produzido pelas ciências humanas, então, dependem de dois pilares. O primeiro diz respeito à possibilidade de “transpor-se” para circunstâncias diversas das nossas, revivenciando os fenômenos alheios a partir de seu nexos próprio, independente do nexos ao qual nos encontramos articulados. E, em seguida, no fato de o processo compreensivo operar via categorias universais, isto é, tais categorias garantem que a compreensão possa ser levada a cabo como metodologia. Isso significa que, ao me transpor para circunstâncias determinadas, revivenciando um fenômeno a partir de seu nexos, (isto é, compreendendo-o como parte inseparável e referenciada em um todo enquanto sua totalidade significativa, conexões próprias e continuidade), eu possa descrever esse fenômeno de maneira objetiva. A reconstrução do nexos como totalidade referencial garante que exista um parâmetro objetivo de interpretação desse fenômeno. Em outras palavras, o significado de um fenômeno histórico pode ser alcançado objetivamente porque o seu nexos pode ser reconstruído compreensivelmente e utilizado como parâmetro de tal interpretação. O nexos é a maneira como esse fenômeno se articula como expressão da totalidade de seu espírito objetivo, que o define de maneira mais própria. A possibilidade de objetividade na história enquanto ciência é garantida pela reconstrução dos contextos originais do fenômeno visado.

Para Dilthey, a compreensão de fenômenos históricos, articulados a partir de seu nexos, nos permite revivê-los e descrevê-los referenciados pela totalidade que os determina enquanto tal e, portanto, objetivamente. Não obstante, ela não nos permite atualizá-los como possibilidades existenciais de nossa situação. Isto é, por mais que Dilthey possa revivenciar a possibilidade de uma existência como a de Lutero, a partir de uma situação tal que permite que essa vivência apareça articulada por uma religiosidade plena, Dilthey não pode repetir essa plenitude religiosa em sua existência cotidiana. Suas possibilidades existenciais seguem sendo condicionadas e restritas por uma configuração do espírito objetivo que é distinta da de Lutero. Nesse sentido a compreensão permite uma suspensão das circunstâncias das quais partimos, dando-nos uma liberdade em relação a elas somente enquanto revivência intelectual e metodológica, mas ela nunca é suficiente para transformar efetivamente a situação atual.

A partir dessa descrição, contudo, surgem algumas dificuldades. Como é possível afinal, se desvencilhar completamente da nossa situação e se transpor para uma outra, se ela condiciona todos os nossos comportamentos e possibilidades existenciais? A possibilidade de compreender, enquanto comportamento teórico e hermenêutico, possui total liberdade frente ao seu condicionamento histórico, conseguindo se transpor de maneira completa para outras circunstâncias diferentes da que parte e a partir da qual se articula? A imaginação seria absolutamente livre e incondicionada historicamente? E de maneira ainda mais problemática,

quais são os critérios utilizados no momento de eleger quais fenômenos possuem relevância para serem interpretados? De onde surge nosso interesse histórico por determinado fenômeno? Esse interesse nasce da nossa situação ou da situação do fenômeno? No caso de ele surgir da nossa, como podemos nos assegurar que esse interesse é justificável também perante a totalidade da qual o fenômeno participa e, nesse sentido, não partimos de questões arbitrárias e indiferentes ao nexos que desejamos reconstruir? E se, por outro lado, toda questão é inerente à situação do fenômeno, como afinal, podemos acessá-las, ou nos dar conta delas partindo de nossa situação? Saber porque algumas questões nos aparecem como relevantes em detrimento de outras não é relevante para clamar pela objetividade de nossos estudos históricos?

Essas perguntas que parecem ser difíceis de serem respondidas por meio da obra de Dilthey, foram decisivas não apenas para autores como Heidegger e Gadamer, mas também para Nietzsche em suas considerações sobre história, tradição e interpretação. É sobre a abordagem nietzschiana desses problemas que vamos nos debruçar agora.

1.3 Nietzsche, filologia, interpretação e história

A relação entre a obra nietzschiana e a tradição hermenêutica tem sido amplamente discutida há várias décadas³¹. Importantes especialistas em Nietzsche e em outros autores da chamada tradição hermenêutica e comentadores da filosofia continental em geral se esforçaram para mostrar, ou contra argumentar, a suposta filiação nietzschiana a esta tradição. Os trabalhos assumem estratégias diversas. Alguns textos focam a formação filológica de Nietzsche e seu engajamento na discussão da hermenêutica de seu tempo sobre como devemos interpretar textos antigos de maneira específica e a história de maneira geral. Outros partem de sua discussão sobre interpretação, não apenas no sentido anteriormente citado, mas de uma maneira mais ampla, o que poderíamos chamar, de certa maneira, de uma ontologização da interpretação. Essa estratégia é possível na medida em que Nietzsche, a partir de um determinado momento, expande o uso do termo interpretação a um escopo maximamente genérico. Isto é, algumas formulações nietzschianas dão a entender que toda

³¹ Luis Enrique de Santiago Guervós da *Sociedade espanhola de estudos sobre Nietzsche* (SEDEN), vinculada à Universidade de Málaga, preparou e disponibilizou uma listagem bibliográfica com mais de cento e cinquenta títulos, entre livros e artigos, redigidos em seis idiomas diferentes, que discutem a relação entre o pensamento de Nietzsche e a tradição hermenêutica. A listagem está disponível em: <http://www.uma.es/nietzsche-seden/materiales/hermeneutica.pdf>. Acessado em novembro de 2015.

relação, manifestação, configuração da vida possui o caráter de interpretação, ou de vontade de poder e ainda, do perspectivismo, como termos conectados. Uma terceira estratégia comumente usada foi a de defender a tese de que a relação de Nietzsche com a hermenêutica deveria ser entendida por meio da discussão da apropriação de sua obra feita por autores posteriores a ele. Em geral essa estratégia argumentativa dedicou-se a mostrar (ou refutar) a influência que Nietzsche exerceu para a consolidação do pensamento de autores considerados, em maior ou menor escala, parte da tradição hermenêutica como Heidegger, Gadamer ou ainda Vattimo, Ricouer ou mesmo Rorty. Obviamente, algumas vezes diferentes autores se valem de mais de uma dessas estratégias em diferentes textos ou mesmo no interior de um mesmo texto, defendendo diferentes “níveis” argumentativos.

A possibilidade de diferentes estratégias argumentativas explicita como a discussão sobre a filiação de um pensador a uma tradição sempre inclui ou pressupõe (ainda que veladamente) uma discussão sobre o que define esta tradição enquanto tal. Podemos seguir diferentes caminhos argumentativos para defender que Nietzsche é, ou não é, um pensador com traços hermenêuticos, na medida em que cada argumentação parte de uma definição específica do termo hermenêutica, ainda que os usos guardem ressonâncias e relações inegáveis entre si. Por exemplo, a primeira estratégia acima citada articula a obra nietzschiana com a hermenêutica por um viés mais historicista, a saber, sua formação em filologia e sua participação nas discussões da academia daquele momento. Nesse sentido, a definição de hermenêutica que funciona como pano de fundo dessa argumentação é bem “tradicional”. Isto é, está atrelada a uma concepção de hermenêutica como arte de interpretação de textos que se mostram como problemáticos, em especial, se pensarmos no campo da filologia, os textos clássicos e sua relação com a cultura e a história, relação que foi ficando cada vez mais explícita, especialmente no desenvolvimento da hermenêutica alemã. Nietzsche poderia, portanto, ser considerado parte dessa tradição, uma vez que suas obras, sobretudo da juventude não apenas tematizam problemas clássicos que a hermenêutica de seu tempo está discutindo, mas também se posiciona ativamente no interior desse debate, apresentando soluções específicas para suas principais questões.

Em contrapartida, uma discussão que toma a teoria da interpretação nietzschiana dos escritos tardios como base para a ‘comparação’ terá outra noção de hermenêutica em vista, pois precisará levar em conta a pretensão de abrangência desses escritos. O que estará em jogo será, sob uma mirada mais contemporânea, a chamada hermenêutica filosófica, que desloca o problema da interpretação do âmbito do discurso alheio para um traço fundamental do ser humano, dada sua historicidade e sua finitude. Nesse sentido, os interlocutores para tal

comparação não serão os filólogos do século XIX, mas boa parte de autores posteriores a Nietzsche, que se apropriam de um uso da palavra hermenêutica que seria totalmente injustificável no horizonte histórico nietzschiano. Contudo, como vimos, o uso do termo hermenêutica para se referir à compreensão como um traço ontológico do ser humano seria igualmente alheio à obra de autores como Schleiermacher ou mesmo Dilthey.

Este trabalho pretende articular o pensamento nietzschiano com a tradição hermenêutica em um sentido mais próximo deste último citado. Contudo, diferentemente do que normalmente se costuma fazer, a base usada para tal comparação não será primordialmente a teoria da interpretação nietzschiana. Ao contrário, tentar-se-á mostrar como mesmo a teoria da interpretação nietzschiana, assim como a doutrina da vontade de poder e o perspectivismo se tornam mais propriamente compreensíveis e compatíveis entre si quando articulados com o aspecto transcendental da filosofia crítica, cuja tarefa é expor o caráter limitado e condicionado do ser humano. No caso nietzschiano, pretende-se mostrar que esses limites serão pensados de maneira mais radical que em Kant. Nesse sentido, os limites não são pensados apenas como condições epistemológicas, descritas em uma teoria do conhecimento, mas, para além disso, são pensados em um sentido mais amplo, como condições existenciais. A tarefa será, portanto, dupla: primeiramente mostrar em que sentido a filosofia nietzschiana se vincula a uma filosofia crítica da finitude e, em seguida, explicitar como essa tarefa é hermenêutica por excelência. Essa relação deverá se tornar mais evidente no capítulo dois, quando for discutido o conceito de finitude a partir do projeto da filosofia crítica kantiana e seus desdobramentos posteriores na filosofia alemã e sua relação essencial com a hermenêutica.

Por agora, o que nos interessa é discutir a resposta dada por Nietzsche para as perguntas que têm guiado essa nossa primeira aproximação da tradição hermenêutica, a saber: como podemos superar o fosso entre o intérprete e o interpretado? O que significa uma tradição? E o que significa objetividade para uma interpretação? Em um dos artigos sobre hermenêutica e Nietzsche de Nicholas Davey, essas questões ocupam um lugar central em sua argumentação a favor de um reconhecimento da obra nietzschiana, especialmente suas reflexões estéticas desenvolvidas nos textos da juventude, como parte integrante da tradição hermenêutica (DAVEY, 1986). Davey defende que as acusações diltheyanas de que Nietzsche não passava de um filósofo romântico e irracional não apenas são completamente injustificáveis, como se tornaram um impedimento para o reconhecimento da contribuição nietzschiana para a hermenêutica posterior. Ele ainda argumenta que Nietzsche possui uma resposta menos romântica que a de Dilthey para o problema do acesso histórico e que se

mostrou muito importante para alguns desdobramentos posteriores da hermenêutica filosófica, em autores como Gadamer, Ricoeur e Foucault.

Ao analisar textos como *O Nascimento da Tragédia* e outros do mesmo período, Davey mostra que Nietzsche estava amplamente informado sobre as discussões entre os filólogos de sua época. Nietzsche conhecia e muitas vezes utilizava os preceitos hermenêuticos sedimentados para desenvolver suas interpretações; além disso, ele mostra que Nietzsche também seguia a tendência alemã de pensar os problemas da filologia, da hermenêutica e da estética em uma relação inseparável com a discussão sobre a história e a cultura (DAVEY, 1986, p. 329 e 330). O mais importante, contudo, do texto de Davey é como ele mostra que Nietzsche adiantou uma crítica à ideia de objetividade da interpretação de Wolf, que, como vimos, também estava presente em Ast e foi seguida por Schleiermacher e por Dilthey, com a pretensão de reconstrução objetiva de contextos originais. A crítica nietzschiana é direcionada a essa espécie de objetividade positivista na interpretação, que defende que seja possível de algum modo acessar o fenômeno histórico a partir dele mesmo, sem nenhuma “contaminação” do tempo atual. Seja a partir de um ideal de intenção original do autor, ou da ideia de nexos significativo de uma época, tal ideal de objetividade busca elaborar um método a partir do qual os fenômenos históricos possam ser acessados e reconstruídos por meio de parâmetros exclusivamente contemporâneos a eles e, nesse sentido, não determinados, de alguma maneira, pelo tempo ou situação específica do “intérprete”.

No entanto, tal ideal nos leva ao impasse da incomensurabilidade entre os parâmetros de diferentes momentos históricos. Se realmente levarmos às últimas consequências que há uma diferença insuperável entre horizonte situacional do intérprete e do fenômeno a ser interpretado e que, portanto, o primeiro deve ser completamente abandonado em favor do segundo, os parâmetros do passado se mostrariam ininteligíveis para intérpretes do presente. Se, por outro lado, não há qualquer tipo de dificuldade no acesso, ou seja, se há uma base comum não problemática entre o intérprete e o fenômeno, a compreensão de fenômenos históricos seria irrelevante ou desnecessária. (Idem, p. 332). A solução nietzschiana para o problema hermenêutico fundamental de tentar conciliar objetividade e distância histórica, contudo, ao invés de tentar excluir ou escamotear o lugar e os parâmetros a partir do qual se parte, propõe tê-los em conta, mostrando como eles não apenas são incontornáveis, mas são também em última análise o que dá sentido a qualquer ato interpretativo. Davey argumenta que tal crítica nietzschiana ao historicismo de sua época é expressa pela reivindicação nietzschiana de que é apenas colocando ‘nossa questão ao passado’ que ele pode ‘se tornar vivo’. Davey cita o aforismo 126 de *Humano demasiado humano II*, intitulado *A arte do*

passado e a alma do presente, no qual Nietzsche afirma que o ‘mal-estar’ que os textos antigos causam nos intérpretes atuais, que sentem que deveria ajudá-los a “expressarem sua alma”, se deriva do fato de que os antigos tinham outra ‘mentalidade e moralidade’. Mas que, contudo, isso não poderia ser uma negação do direito à interpretação. Ao contrário, os intérpretes atuais têm o direito de dar “sua alma” às obras antigas “pois somente ao lermos nossa alma elas continuam vivendo: apenas *nosso* sangue faz com que elas *nos* falem. A execução realmente ‘histórica’ falaria de modo espectral para espectros.” (HDH II, § 1, p. 126).

O uso da palavra ‘sangue’ para expressar que uma obra se torna viva por meio de uma espécie de interesse existencial que anima o pensamento, permanece no vocabulário nietzschiano até as obras da maturidade³². Em *Assim Falou Zaratustra*, por exemplo, Nietzsche usa novamente o termo, mas agora para descrever uma tarefa do escritor: “De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreveu com o seu próprio sangue. Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é espírito.” (ZA, *Do ler e escrever*, p. 66). Nietzsche diz que sangue é espírito, isso é, o que anima, dá vida, sustenta a obra; o ‘sangue’ do autor, o que move o autor, sua relação existencial com o que ele escreve, é que dá vida à obra. Dar vida à obra significa que a obra não é um objeto inanimado, acabado, determinado que podemos nos relacionar com ela de maneira indiferente, procurando propriedades ou características ‘objetivas’. Ao contrário, a obra vive e pode ser confrontada para que ela nos diga algo. É exatamente essa vinculação existencial com alguma obra do passado que permite a aproximação dos leitores do presente às obras do passado: não como uma supressão completa dessa distância, mas, ao contrário, por meio de um confronto, no qual o outro (passado) só aparece em sua determinação própria ao ser questionado pelos interesses do presente. A medida dessa confrontação é dada justamente pelo fato de que a obra ainda pode nos dizer algo, ainda nos diz respeito de alguma maneira.

Quando Nietzsche defende que apenas dando nosso sangue a uma obra antiga é que ela pode nos falar, o que ele tem em vista é mostrar como todo processo interpretativo relevante pressupõe que quem interpreta interpele o interpretado a partir de seus próprios problemas, suas próprias questões, pois, apenas a partir dessas questões, a obra pode *nos* dizer algo. A obra como interlocutora apenas fala quando temos algo a lhe perguntar. Escrever e ler ‘com sangue’ significa que o processo interpretativo é movido por um interesse vital, por uma

³² Ver por exemplo, GC §83, no qual Nietzsche problematiza novamente a ideia de se apropriar do passado, dando vida a um corpo morto. Aí ele discute a maneira de se fazer traduções das obras do passado e sua relação com o senso histórico.

dinâmica dialógica na qual a obra só aparece enquanto tal por meio desse confronto interpretativo, que obriga a obra a “se posicionar”. Davey defende que a ideia nietzschiana de que uma interpretação deve ser regida pelo ato de “pôr nossa questão ao passado” antecipa a dialética gadameriana da pergunta e resposta³³ (DAVEY, 1986, p. 333). O ideal de objetividade de acessar os fenômenos passados a partir deles mesmos, mais do que impossível, não faz sentido porque se tal acesso fosse possível, os fenômenos se tornariam absolutamente indiferentes para nós, não justificando nenhum esforço interpretativo.

A crítica nietzschiana de que uma “execução realmente ‘histórica’ falaria de modo espectral para espectros” além de reforçar a ideia da obra como um interlocutor vivo, aponta para o fato da impossibilidade de concreção de tal ideal. Uma interpretação que se pretende histórica nesse sentido não se confronta com um “corpo morto”, mas dialoga com um espectro, isto é, uma projeção pálida e sem determinação que não chega a ter vida, mas que aparece fantasmagoricamente, enquanto uma reanimação incompleta, insuficiente. Isso significa que, para que o processo interpretativo se dê, o intérprete precisa problematizá-lo, partindo de questões específicas. Todavia, ao não assumir que tais questões são sempre debitárias de seu próprio horizonte, o resultado dessa interpretação não é, como se gostaria, uma compreensão do passado em si mesmo, mas uma projeção espectral desse passado, um fantasma do mesmo, uma sub-determinação do que esse passado foi. Ao mesmo tempo, essa “aparição” apenas pode falar igualmente para espectros. Na medida em que o intérprete não assume o lugar de interlocutor, mas, ao contrário, projeta um intérprete epistemologicamente ideal, desinteressado e fantasmagórico, a partir de um horizonte ‘neutro’ que ele não tem acesso, a possibilidade de escutar o que a obra tem a nos dizer também é espectral, fraca e indeterminada. Essa tentativa de negar o lugar do qual se parte traz, desta maneira, uma indefinição e falta de clareza quanto ao lugar a que se chega. O que aparece como resultado interpretativo não possui força suficiente para determinar seu sentido e importância para o tempo do intérprete, ele parece ser “neutro”, indiferente ao seu tempo. Mas com tal noção de neutralidade se obscurece que esse ideal de conhecimento possui um horizonte histórico muito específico, isto é, que essa noção de objetividade surge na Modernidade e de sua concepção de ciência e método, da qual o modelo historicista se deriva.

A preocupação sobre a possibilidade, importância e sentido da interpretação histórica é uma constante na obra nietzschiana. Provavelmente a mais conhecida de suas *Considerações Intempestivas*, publicada em 1874, já problematizava o assunto. Em *Da utilidade e*

³³ Conferir *Verdade e Método*, especialmente ‘A primazia hermenêutica da pergunta’, p. 533 em diante.

desvantagem da história para a vida, Nietzsche toma como tarefa fazer uma crítica ao historicismo exacerbado de seu tempo e afirma aí, mais uma vez, que: “somente a partir da suprema força do presente tendes o direito de interpretar o passado” (HL, 2003, 56) antecipando a ideia, que aparece em *Humano demais Humano II*, acima discutida. A citação de Goethe que abre o ensaio é muito relevante para entender o cerne de sua crítica: “De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade” (Idem, 5). O que está em jogo aqui é a crítica a um modelo de conhecimento moderno que defende como objetividade um tipo de distanciamento e posicionamento do objeto de estudo desinteressado e “sem influências ou contaminações subjetivas”. Esse ideal de conhecimento, importado das ciências naturais, possui consequências nefastas para as ciências humanas.

Como vimos, Dilthey foi um grande crítico do uso da metodologia das ciências naturais nas ciências humanas, condenando, por exemplo, recortes explicativos e posicionamento abstrativo dos fenômenos históricos, que, para serem compreendidos, precisam levar em conta a totalidade a partir da qual eles emergem. Contudo, a noção de objetividade a que ele visa, com seu esforço de fundamentação das ciências humanas, se mantém fortemente atrelada a valores epistêmicos que surgem no interior da Modernidade e fundamentam a formatação das ciências naturais.³⁴ A ideia de que objetividade significa controle metodológico de resultados, de maneira que eles se tornem repetíveis sob determinadas condições de observação, independente do sujeito que os interpreta, transformou radicalmente o ideal de conhecimento, colocando em xeque todo o conhecimento especulativo e autoral, e desta maneira não apenas a filosofia (ainda que especialmente ela), mas todo conhecimento sobre fenômenos humanos.

Para conquistar respeito em relação à validade epistêmica de seus “resultados” diante das novas ciências naturais, o conhecimento sobre fenômenos humanos precisou se esforçar em desenvolver seus próprios métodos científicos, se afastando da filosofia especulativa, desqualificada enquanto maneira de conhecer. Nesse sentido, a crítica nietzschiana ao historicismo de seu tempo é não apenas um posicionamento na discussão hermenêutica sobre nossa relação com a história, com obras antigas ou com o discurso alheio. Ela também é, ao

³⁴ Ver comentário de Gadamer que enriquece esse argumento: “O esforço de Dilthey para tornar compreensíveis as ciências do espírito a partir da vida e para tomar como ponto de partida a experiência vital, não havia chegado nunca a equiparar-se realmente com o conceito cartesiano da ciência, a que se mantinha apegado. Por mais que ele acentuasse a tendência contemplativa da vida e o “impulso à estabilidade” que lhe é inerente, a objetividade da ciência, ao modo como ele a entendia, como uma objetividade dos resultados, provinha de uma origem diferente. Foi por isso que Dilthey não conseguiu superar as tarefas que ele mesmo havia escolhido e que consistiam em justificar epistemologicamente a peculiaridade metódica das ciências do espírito, equiparando-se assim em dignidade com as da natureza.” (GADAMER, 1999, p. 391).

mesmo tempo, uma problematização do modelo moderno de conhecimento, que está no cerne do debate da grande maioria dos pensadores da modernidade, especialmente na segunda metade do séc. XIX.

O que é mais interessante é a classificação do texto como uma de suas *Unzeitgemäße Betrachtungen*: considerações *extemporâneas* ou *intempestivas*, conforme as traduções sedimentadas na língua portuguesa. A palavra *Unzeitgemäße* pode significar tanto algo inoportuno, incomodo, imprevisto, como algo fora de época, deslocado de seu tempo. Nesse sentido, ela aponta para um conflito com o seu próprio lugar, um estranhamento, um incomodo com a época em que se vive. Contudo, se a defesa nietzschiana é que toda pesquisa histórica deve manter uma tensão essencial com seu próprio tempo, por que, afinal, denominar seu ensaio de considerações extemporâneas? E ainda mais, como exatamente o estudo dos gregos pode fomentar considerações extemporâneas, quando não é possível acessar o passado nele mesmo, mas, ao contrário, todo questionamento histórico é, de alguma maneira, nascido das questões de seu tempo? Ou melhor, para usar as palavras nietzschianas, se o passado só pode se tornar vivo a partir do nosso sangue?

Essas perguntas são importantes porque elas mostram que dar sangue ao passado não significa, de nenhuma maneira, travesti-lo ou falsificá-lo com o presente. Fazer com que o passado nos diga algo não significa “colocar palavras em sua boca”, mas antes *escutar respostas às nossas perguntas*. Nesse sentido, colocar-se diante do passado e escutar sua resposta, significa de alguma maneira distanciar-se do seu próprio horizonte histórico, mas não o abandonando, senão partindo dele e problematizando-o enquanto tal. Por meio do confronto com outros horizontes de sentido, com obras extemporâneas a nós, nos tornamos extemporâneos a nosso próprio tempo, pois essas obras podem, através do estranhamento que sentimos ao nos confrontar com seu horizonte histórico, causar um ‘estranhamento reflexo’ sobre nosso próprio horizonte histórico. A tensão hermenêutica *par excellence* entre reconhecimento e distanciamento, entre comum e alheio ocupa um lugar central nas reflexões sobre historicidade de Nietzsche.

Em uma análise sobre o termo extemporâneo³⁵, Céline Denat, salienta que extemporâneo não significa ser ‘intemporal’ (DENAT, 2010, 87 - 90), isto é, não significa colocar-se para além de todo e qualquer tempo, ou historicidade, o termo não se refere a qualquer pretensão de ocupar um lugar privilegiado a-histórico, neutro, não determinado. Ao contrário, extemporâneo diz respeito à conquista de um distanciamento de nosso próprio

³⁵ Ver também CAVALCANTI, Anna Hartmann. “Nietzsche, a memória e a história; reflexões sobre a segunda consideração extemporânea.” In: *Philosophos*, Goiânia, V.17, N. 2, P. 77-105, JUL./DEZ. 2012.

tempo. Ela sustenta que esse distanciamento, contudo, não deve ser compreendido como uma “capacidade negativa” de abstração, ignorância ou esquecimento do presente, senão como uma “capacidade positiva” de criticar a própria situação a partir de outras épocas, lugares ou culturas. Nesse sentido, esse distanciamento se mantém como uma tensão entre reconhecer minha própria situação e sua ‘naturalidade’, isto é, a minha familiaridade com certo estado de coisas, e, ao mesmo tempo, tornar-me capaz de criticá-la a partir de um estranhamento conquistado na comparação entre a situação com a qual estou familiarizado e a alheia, a diferente, que me provoca estranhamento. Nietzsche esclarece sua extemporaneidade ou intempestividade nascida da comparação com “tempos mais antigos” da seguinte maneira:

... as experiências que me incitaram aqueles sentimentos torturantes [sobre a vida definhar pela febre histórica desse tempo] foram extraídas, na maioria das vezes, de mim mesmo e de outros, o foram apenas por comparação; e que eu, apenas eu, enquanto pupilo de tempos mais antigos, especialmente dos gregos, cheguei além de mim, como filho da época atual, a experiências tão intempestivas. De qualquer modo, (...) não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossa época senão o de atuar nela de maneira intempestiva – ou seja, contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro” (HL, 2003, p. 7).

Essa passagem, ainda bem do início de suas *Considerações*, apresenta duas ideias que merecem destaque em nossa discussão. A primeira é a ideia de que nos relacionamos com os fenômenos históricos por *comparação* com a nossa própria situação. A noção de comparação claramente se contrapõe à metodologia proposta por Dilthey de transposição. Enquanto transposição pressupõe um abandono da situação inicial ao deslocar-se para as circunstâncias alheias do fenômeno, comparação implica uma manutenção do lugar do qual se parte como a base para acessar o outro. Comparação, portanto, diz respeito a trazer duas coisas distintas à vista conjuntamente, a fim de que os dois apareçam enquanto tal ao colocá-los junto ao outro, um ao lado do outro. Ao contrário, transposição pressupõe uma mudança na posição inicial, um sair de onde se está para outro lugar distinto.

A segunda ideia importante que aparece na citação, que na verdade, se mantém em concordância com a ideia de comparação, é a relação entre ser filho de seu tempo e pupilo de tempos mais antigos e a derivação do significado de ser intempestivo proveniente daí. Ao assumir ser filho de seu tempo e de ter padecido também da historicidade, enquanto doença de seu tempo³⁶, Nietzsche assume que sua crítica apenas faz sentido pelo seu pertencimento incontornável ao seu tempo. Mas, ao mesmo tempo, essa crítica depende de ser educado e

³⁶ Para isso, ver também o prólogo de 1886 de *Humano demasiado humano II*, quando Nietzsche assume: “... o que disse contra a ‘enfermidade histórica’, disse como alguém que de forma lenta e laboriosa aprendeu a dela se curar, e que absolutamente não se dispunha a renunciar à ‘história’ porque havia sofrido com ela.” (NIETZSCHE, 2008, 8).

estar sob os cuidados de pensamentos de tempos mais antigos, especialmente dos gregos. Apenas porque ele aprendeu algo com os tempos mais antigos é que ele pode perceber “sua própria doença” e criticar e convalescer da mesma. Uma pequena passagem de um aforismo de *A Gaia Ciência* confirma a preocupação de Nietzsche com essa tensão entre a familiaridade e a necessidade de tornar algo estranho para questioná-lo, aí ele diz: “O familiar é o habitual; e o habitual é o mais difícil de ‘conhecer’, isto é, de ver como problema, como alheio, distante, “fora de nós”.” (GC, §355, p. 251). Ser intempestivo ou extemporâneo, como afirma Nietzsche, é uma maneira de ser ‘contra o tempo’, mas sempre *no tempo*, isto é, uma confrontação que apenas é possível por ser feita em seu próprio tempo. É somente nessa tensão de pertencimento e distanciamento que podemos nos relacionar com a história. Por estarmos completamente imersos em nossa situação muitas vezes não conseguimos conquistar a distância suficiente para que essa situação possa ser vista enquanto tal, isto é, possa ser trazida para próximo de nós a fim de ser problematizada. A confrontação com algo alheio, distante temporalmente, por sua vez, é capaz de destacar da indiferença e familiaridade o que é habitual. Neste sentido, a história marca um pertencimento, na medida em que sempre já nos encontramos situados, ao mesmo tempo em que permite distanciamento: o confronto com o alheio abre o espaço para que tanto o presente, quanto o passado, tanto o alheio, quanto o próprio apareçam em suas particularidades, permitindo que se conquiste uma distância crítica à nossa própria situação. Além disso, de acordo com o que Nietzsche argumenta aí, é também essa tensão que deve medir a “quantidade” de história que é vantajosa para a vida. E isso porque aparece aqui ainda um terceiro elemento fundamental que está em jogo no pensamento histórico: o tempo vindouro como o justificador da crítica histórica. É exatamente a articulação entre presente, passado e futuro que guiará toda a “hermenêutica” nietzschiana apresentada nesse ensaio.

Denat chama à atenção, de maneira muito feliz, para o fato de Nietzsche reiteradamente usar a figura do estrangeiro³⁷ ou do viajante como paradigma para se determinar o caráter do pensador e do filósofo. Ela ainda cita o fato de ele ter usado essa referência em alguns rascunhos, como subtítulo dos textos, nos quais a frase completa apareceria assim: “Considerações extemporâneas de um estrangeiro” (KSA 7.604, FP 27 [57]). Ser estrangeiro descreve tal experiência de duplo estranhamento: o estranhamento do

³⁷ Ver, por exemplo: “Perigosa e excitante foi essa viagem. O quão longe estamos agora da contemplação tranquila com a qual vimos inicialmente nosso navio lançar-se no mar” (...) uma peregrinação ao estrangeiro, ao alheio, uma curiosidade por toda espécie de alheio... Seguiu-se um longo vagar, buscar, trocar, uma aversão a todo fixar-se, a todo rude afirmar e negar;” (HDH II, Prólogo, 5, p. 12). Há contudo inúmeras outras passagens na obra Nietzsche que recorrem a essa imagem ver: ABM 211, O prefácio da segunda edição à *Gaia Ciência* e alguns poemas no apêndice e o próprio *Zaratustra* são alguns exemplos.

outro e em seguida de si mesmo. Apenas é possível que algo se mostre como alheio, quando contamos com uma situação familiar prévia. É somente porque certo estado de coisas para mim é comum e não problemático, que ao me deparar com uma situação diversa da minha experiência de familiaridade, eu experimento um estranhamento em relação a esta situação alheia. Mas, em seguida, o estranhamento da situação alheia traz à tona a contingência da situação a que estava habituado, e, nesse sentido, permite um segundo estranhamento, a saber, o da minha situação “natal”. O viajante, portanto, é esse que possui o distanciamento necessário para perceber seu pertencimento a um lugar determinado. Ao se deparar com diferentes horizontes de sentido, ele é capaz de questionar seu próprio horizonte. Não porque consegue abandoná-lo, mas, ao contrário, porque consegue vê-lo e problematizá-lo. Na maioria das vezes, a inserção completa em uma situação familiar impede que a própria *situabilidade* seja percebida enquanto tal, a quebra dessa familiaridade, contudo, não suspende completamente o horizonte, mas o evidencia, o torna visível porque o torna problemático.

O caráter intempestivo dos escritos nietzschianos não o torna um grego entre gregos, nem apontam para o suposto caráter neutro e científico de um trabalho de filologia moderno. Ao contrário, suas considerações são intempestivas porque acenam para a possibilidade de perceber o caráter problemático de seu tempo. Em relação a este texto especialmente, sua extemporaneidade torna possível perceber a doença histórica da Modernidade, que, enquanto não for confrontada, em seus limites e problemas, com a história, não se mostra ela mesma como histórica. Isso quer dizer que o caráter histórico da historicidade moderna (assim como seu caráter metodológico e científico) apenas pode ser tematizado quando comparado com outras épocas “menos históricas”, pois apenas dessa maneira ele pode ser visto de maneira propriamente dita e não apenas tomado como algo ‘dado’, perene, necessário e não problemático³⁸.

A *Segunda Consideração Intempestiva* possui essa estrutura interessante de, ao mesmo tempo, ser um tratado hermenêutico e uma aplicação interpretativa dos princípios resultantes desse tratado. E isso porque, por um lado, a partir da análise dos três tipos de história a serviço da vida, a monumental, a antiquária e a crítica, Nietzsche pretende sugerir como devemos combiná-las e dosá-las a fim de nos relacionar com a história em favor da vida, enquanto formação de uma cultura forte. E nesse sentido, discute a interpretação de

³⁸ “Antes de tudo destruindo uma superstição, a da crença na necessidade desta operação educacional. Pensa-se, então, que não haveria nenhuma outra possibilidade do que justamente a da nossa realidade atual completamente desagradável.” (HL, 2003, p. 91).

fenômenos históricos. Ele diz: “A sentença do passado é sempre oracular: apenas como construtores do futuro, como conhecedores do presente, vós a compreendereis” (HL, 2003, p. 57). Na hermenêutica nietzschiana, compreender o passado não significa apenas tentar reconstruí-lo a partir de seu horizonte, mas, depende desse esforço de confronto interpretativo, que nos permite, ao compreender o passado, conhecer o presente, pois conhecer o passado nos mostra a contingência de nossa situação histórica presente e, ao mesmo tempo e exatamente por isso, nos permite erigir o futuro, abrir novas possibilidades.

Ao mesmo tempo, contudo, ele afirma, como vimos, que somente a partir da comparação com os antigos, especialmente com os gregos, ele foi capaz de dar-se conta dessa problemática. Além disso, ao final do ensaio, Nietzsche retorna novamente aos gregos como exemplo de cultura e como justificativa da importância da dosagem do a-histórico e do supra-histórico como antídotos para a doença histórica atual (HL, 2003, 96). Com isso, Nietzsche realiza o que propõe: seu ensaio sobre história e interpretação não é apenas um tratado teórico sobre como se dá a interpretação e compreensão do outro e da história, mas é um ato interpretativo de apropriação do passado, em relação ao presente, tendo em vista o futuro. Um ensaio que discute e ao mesmo tempo realiza a dinâmica interpretativa discutida.

Como Nicholas Davey sugere, essa dinâmica entre passado e presente por meio da interpretação da tradição antecipa a análise gadameriana da essência dialógica da hermenêutica. Poderíamos dar um passo além e assumir que ela também antecipa, em alguma medida, a noção gadameriana de história efetual, uma vez que o diálogo entre passado e presente abre as possibilidades do futuro. Para compreender como e em que medida essas questões discutidas por Nietzsche reaparecem e ganham corpo na hermenêutica de Gadamer vale a pena voltar-nos sobre esse pensamento. Para isso, contudo, primeiramente torna-se necessário apresentar a importância da ontologização da compreensão realizada por Heidegger para que sejamos capazes de acompanhar como Gadamer se apropria da filosofia heideggeriana em sua hermenêutica.

1.4 Heidegger e a hermenêutica da facticidade: compreensão como categoria existencial do ser-aí

A relação heideggeriana com a hermenêutica não é simples. Certamente, a influência de Dilthey sobre seu pensamento é inegável. Além disso, é amplamente conhecido e aceito o fato de que seu projeto de uma hermenêutica da facticidade desempenhou um papel fundamental para o desenvolvimento da hermenêutica contemporânea, em grande medida,

impulsionado pela apropriação direta que Gadamer fez dela. Contudo, esses fatos não devem simplesmente nos levar a ignorar a tensão que o termo ‘hermenêutica’ desempenha na totalidade da obra heideggeriana. E isso porque, Heidegger abandona consideravelmente o termo em seus escritos posteriores a *Ser e Tempo* e ele mesmo declarou em uma carta de 1973: “A hermenêutica é negócio do Gadamer”³⁹ (apud CRISTIN, VOLPI (org), 2005, p. 281).

A tarefa de determinar o lugar da hermenêutica no interior da obra heideggeriana foi tematizada por ele mesmo, em um texto de sua maturidade, que narra um diálogo, nomeado *De uma conversa sobre linguagem entre um pensador e um japonês*⁴⁰. Encontramos neste texto sua resposta acerca da indagação que o japonês faz sobre o sentido da palavra hermenêutica em sua obra. Heidegger diz:

... Em *Ser e Tempo*, hermenêutica não se refere nem às regras da arte de interpretação, nem à própria interpretação. Refere-se à tentativa de se determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico. (...) em minhas publicações posteriores, não emprego mais as palavras ‘hermenêutica’ e ‘hermenêutico’. Deixei uma posição anterior, não por trocá-la por outra, mas porque a posição de antes era apenas um passo numa caminhada. No pensamento, o que permanece é o caminho. (...) A palavra ‘hermenêutico’ vem do verbo grego *hermeneuein* (...) que se pode articular com o nome do deus Hermes num jogo de pensamento mais rigoroso que a exatidão filosófica. Hermes é o mensageiro dos deuses. Traz a mensagem do destino; *hermeneuein* é a exposição que dá notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem. Esta proposição se transforma em interpretação da mensagem dos poetas que, nas palavras de Sócrates, no diálogo *Íon* (534e) ‘são mensageiros dos deuses’ (...) Assim, hermenêutico não diz interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia. (...) A linguagem é, portanto, o que prevalece e carrega a referência do homem com a duplicidade entre ser e ente. A linguagem decide a referência hermenêutica. (...) a palavra ‘referência’ quer dizer que o homem é recomendado, pois pertence, como o ser que é, a uma recomendação que o requer e reivindica, no sentido hermenêutico, isto é, de levar um anúncio, de trazer uma mensagem. (HEIDEGGER, 2003, p. 80 a 99).

A resposta, apesar de bastante direta, não é simples, nem fácil de ser compreendida sem levar em consideração uma série de posições filosóficas que Heidegger assume no decorrer de sua obra. Contudo, de imediato, podemos atentar para duas observações que já previnem uma possível confusão interpretativa sobre o uso que ele faz do termo em sua obra. A primeira é a afirmação de que a maneira com que ele empregou o conceito de hermenêutica escapa à definição tradicional de hermenêutica. Heidegger diz que a hermenêutica não deve ser entendida neste contexto como doutrina da interpretação, nem como metodologia para a compreensão de textos. Ao contrário, o termo deve ser compreendido em sua referência a

³⁹ Carta de 5 de janeiro 1973, enviada a O. Pöggeler, citada em PÖGGELER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg – München, 1983, p. 305.

⁴⁰ Publicado na coletânea de textos: *A caminho da linguagem*, para referências completas, vide bibliografia.

Hermes, enquanto mensageiro dos deuses, na medida em que hermenêutica diz respeito à maneira como o homem é recomendado como mensageiro da duplicidade entre ser e ente. Por mais que a formulação de que ‘o homem é recomendado e requisitado como mensageiro’ exija maiores considerações, o que já podemos assumir é que Heidegger leva a cabo uma redefinição do termo hermenêutica. Esse conceito passa a descrever uma condição própria do homem e não apenas um empreendimento interpretativo de textos ou discursos, nem tampouco uma metodologia das ciências humanas. O termo não mais diz respeito a um esforço deliberado por desenvolver um método interpretativo do discurso alheio.

Ao mesmo tempo, Heidegger delimita o uso da noção de hermenêutica a um momento específico de sua obra, a saber, até a época de *Ser e Tempo*. Essa delimitação é coerente com o considerável abandono posterior do termo. Em sua obra, o termo hermenêutica surge e é amplamente empregado, sobretudo, nos cursos da década de vinte. Heidegger assume, contudo, que tal conceito não foi simplesmente abandonado em prol de outro, senão que caracteriza um momento, um passo no caminho de pensamento que segue com o decorrer de sua obra, mas que necessitou desses momentos iniciais para se desenvolver.

Neste mesmo diálogo, o interlocutor de Heidegger pergunta diretamente por que afinal, escolher a palavra hermenêutica para se referir a essa condição do ser-aí que Heidegger pretende descrever: “Mas por que o senhor escolheu a palavra ‘hermenêutica’?” Heidegger responde: “A resposta a essa pergunta se encontra na introdução de *Ser e Tempo*, § 7.” (Idem, 78). A partir dessa referência direta, parece necessário recorrer ao texto sugerido como local onde se explicita o porquê da escolha do termo hermenêutica e o que ele pretende realmente descrever.

Quem chega ao § 7 buscando a prometida justificativa heideggeriana para a eleição do termo hermenêutica, pode frustrar-se pela ausência de uma resposta imediata. O parágrafo sete começa (e avança quase até o seu fim) discutindo e explicitando o conceito de fenomenologia. A referência à hermenêutica se resume à última página, e se mostra a partir da relação com a própria fenomenologia, que aí é apresentada como a ciência do ser dos entes, isto é, da investigação ontológica. A fenomenologia é definida como a maneira de interpelar os entes que abre a possibilidade da descrição das coisas a partir delas mesmas, quer dizer, tal como elas se mostram por elas mesmas. Heidegger diz, após longa análise dos termos gregos *phainomenon* e *logos*, que estão na base da formação etimológica desta palavra, que: “‘fenomenologia’ diz então: (...) deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir si mesmo”. (HEIDEGGER, 2005, §7, p. 65.). Essa noção é obviamente herdada de Husserl e de seu projeto de suspensão das hipostasias teóricas que

impomos sobre os entes, quando os investigamos. Para Heidegger, assim como para Husserl, se deve buscar descrever os entes, a partir deles mesmo, sem impor pressupostos teóricos que possam ofuscar a auto-mostração dos fenômenos em jogo.

Ao mesmo tempo, como vimos, Heidegger define sua investigação filosófica como ontologia, isto é, um questionamento sobre o ser, ou, mais especificamente, a pergunta sobre sentido de ser em geral. No decorrer da investigação ontológica surge a necessidade de se perguntar sobre um ente privilegiado por seu caráter ôntico-ontológico, o ser-aí. Ser-aí é o termo cunhado por Heidegger para referir-se ao modo de ser da existência humana, na tentativa de conquistar um vocabulário mais originário, não marcado pela ontificação metafísica, que já trata este ente como se ele tivesse propriedades enumeráveis a partir de seu arcabouço teórico-compreensivo. Ao contrário, ser-aí apontaria para a indeterminação originária de toda existência humana, que apenas conquista suas determinações a partir do seu aí, isto é, do seu mundo. Por sua vez, o ser-aí é um ente privilegiado na medida em que é sempre seus modos de ser, e, sendo, já sempre está em relação com os entes. A compreensão de ser é inerente ao ser-aí e se realiza por meio de projetos de sentido de ser, que permitem que a determinação do ser dos entes e, portanto, pergunta pelo ser deve partir da descrição fenomenológica da maneira de ser do ser-aí e de suas estruturas fundamentais (Idem, p. 68).

E, então, deparamo-nos com a passagem na qual o termo ‘hermenêutica’ aparece pela primeira vez no parágrafo:

Da própria investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é interpretação. O *logos* da fenomenologia do ‘ser-aí’ possui o caráter de *hermeneuein*. Por meio deste *hermeneuein* proclamam-se o sentido do ser e as estruturas ontológicas fundamentais do ser-aí para a sua compreensão ontológica constitutiva. Fenomenologia do ser-aí é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. Na medida, porém, em que se desvendam o sentido do ser e as estruturas fundamentais do ‘ser-aí’ em geral, abre-se o horizonte de toda a investigação ontológica ulterior dos entes não dotados do caráter do ser-aí. A hermenêutica do ser-aí se torna também uma ‘hermenêutica’ no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica. E, por fim, visto que o ser-aí, enquanto ente na possibilidade da existência, possui um primado ontológico frente a qualquer outro ente, a hermenêutica do ser-aí, como interpretação ontológica de si mesmo adquire um terceiro sentido específico – sentido primário do ponto de vista filosófico – a saber, o sentido de uma analítica do sentido da existencialidade da existência. (Idem, §7, p.68,69).

Nessa passagem, o significado de hermenêutica aparece a partir da tríade ontologia-fenomenologia-hermenêutica que estabelece uma mútua definição entre esses conceitos de três maneiras essenciais. Primeiramente, Heidegger define hermenêutica como o traço fundamentalmente interpretativo da descrição fenomenológica do ser-aí. Interpretação aqui diz respeito à mediação que traz algo à tona. Nesse sentido, a descrição fenomenológica do

ser-aí, anuncia, traz à tona a necessidade de perguntar pelo ser do ser-aí e suas estruturas fundamentais para a compreensão do sentido de ser. Fenomenologia é, portanto, hermenêutica aqui como anúncio do ser mesmo por meio da descrição das estruturas fundamentais desse ente privilegiado que é o ser-aí.

Ao mesmo tempo, a descrição das estruturas fundamentais do ser-aí ao explicitar o horizonte de questionamento do sentido do ser em geral, abre o horizonte investigativo do próprio ser dos entes em geral que não possuem o caráter de ser do ser-aí. Isso quer dizer que é somente a partir de uma análise da estrutura existencial do próprio ser-aí que se pode abrir o espaço de toda investigação ontológica sobre o ser dos entes. E isso porque o ser-aí é um ente para o qual o seu ser sempre está em jogo, por ser puro poder ser e, sendo, ser seu aí, o ser-aí pode revelar como se dão os projetos de sentido de ser, que permitem que os entes intramundanos venham ao seu encontro em suas determinações específicas.

Aqui, Heidegger se utiliza da descoberta de intencionalidade de Husserl, mas a retirada do contexto de uma fenomenologia da consciência e a transpõe para um âmbito mais originário transforma, pensada a partir de um sentido existencial. E isso porque Heidegger mostra que a relação consciente e teórica com os entes é dependente de uma relação mais fundamental a de lida aberta pelas projeções existenciais das possibilidades do ser-aí. Ao contrário de considerar que “todo ato de consciência abre um campo correlato de objetos”, Heidegger afirma que “o ser-aí sendo é o seu aí”. Isto quer dizer que sendo, o ser-aí projeta sentidos de ser que, através da estrutura do cuidado, abre o campo de realização existencial que permite toda relação com os entes. A existência do ser-aí tem como correlato o seu aí, o seu mundo, a partir do qual os entes aparecem e vem ao encontro em meio aos comportamentos do ser-aí. Então descrever as estruturas do ser-aí é ao mesmo tempo ser remetido ao acontecimento de mundo correlato de todo existir e da determinação do ser dos entes intra-mundanos por meio dos projetos de sentido de ser.

E ainda, uma vez que a análise da estrutura do cuidado do ser-aí traz à tona o fato de que, existindo o ser-aí abre um campo significativo correlato, o terceiro sentido de hermenêutica diz respeito ao caráter hermenêutico desse horizonte fático. Existir significa abrir espaços hermenêuticos, na medida em que se projeta possibilidades existenciais que articulam significâncias, que permitem uma relação específica com os entes, e permitem que o ser-aí se determine interpretativamente. A fenomenologia é hermenêutica aqui em seu sentido filosófico primário, como diz Heidegger como uma “analítica da existencialidade da existência”, isto é, a análise do ser-aí como um existente que sempre já está jogado em um mundo, em um horizonte hermenêutico específico, em uma facticidade, que permite os

projetos de sentido de ser específicos de cada ser-aí e comportamentos existenciais particulares que trazem à tona o ser dos entes. Assim sendo, poderíamos resumir os três sentidos de hermenêutica como “trazer mensagem” e “anúncio” a partir do existente humano como ser-aí da correlação (ser-aí e aí – existente humano e mundo) e finalmente do próprio aí (mundo), em seu caráter fático e dos entes em suas regiões de ser específicas.

A partir desses esclarecimentos, podemos acompanhar melhor a definição originária de hermenêutica que Heidegger apresenta ao japonês como trazer anúncio, levar mensagem e, com isso, do homem enquanto mensageiro da duplicidade entre ser e ente. Na medida em que é somente a partir da analítica do ser-aí que podemos nos perguntar sobre o sentido de ser em geral, o homem (o ser-aí) é quem traz o anúncio do próprio ser e, ao mesmo tempo, dos entes. O ser-aí se mostra como mensageiro de tal ‘duplicidade’ a partir de suas estruturas existenciais específicas, que o caracterizam como um ente privilegiado, capaz de abrigar a tensão entre ôntico e ontológico; a tensão entre ter de ser e sendo projetar sentido de ser que permite que os entes venham à tona. A fim de insistir na justificativa da eleição do termo hermenêutica nesse contexto ontológico tão específico, recorreremos aos §31, 32 e 33 de *Ser e Tempo*, nos quais Heidegger usa dois termos centrais para a tradição hermenêutica – compreensão e interpretação – como descrições da condição existencial do ser-aí.

O §31 se intitula *O ser-aí como compreensão* e apresenta a compreensão como uma das estruturas existenciais do ser-aí. Ao contrário do que se poderia imaginar, a partir de um sentido já usual para a tradição hermenêutica, aqui o termo não se refere a uma forma possível de conhecimento entre outras, contraposto, por exemplo, ao explicar. Por exemplo, a distinção usada por Dilthey entre explicação e compreensão como modos distintos de se conhecer fenômenos naturais e históricos respectivamente é insuficiente para explicitar o que Heidegger tem em vista com o termo. Para Heidegger, tanto o explicar, quanto o compreender, enquanto tipos de conhecimento específicos, se baseiam na compreensão em um sentido mais fundamental, que ele pretende descrever neste parágrafo. Compreensão é, antes, uma condição, um modo fundamental de ser do ser-aí, que sempre existe a partir de uma abertura compreensiva que abre e o determina enquanto possibilidade. Heidegger ressalta que afirmar a compreensão como modo fundamental do ser-aí diz o mesmo que sua descrição anterior de que o “ser-aí é, existindo, o seu aí”. (HEIDEGGER, 2005, 198).

Dada sua indeterminação originária, o ser-aí sempre assume determinadas possibilidades a partir de seu aí. Nesse sentido, existir significa ‘ser lançado’ e conquistar a si próprio a partir das determinações tornadas possíveis pelo nosso mundo. Compreensão, nesse sentido ontológico que Heidegger pretende descrever, aponta para a abertura de um espaço

significativo determinante das possibilidades do ser-aí. Existir é compreender porque a existência se realiza como projeto de sentido de ser. O ser-aí não desenvolve compreensões, mas, ao contrário, ele é a partir da compreensão, na medida em que compreensão é a abertura imediata de possibilidades interpretativas existenciais do ser-aí. É por isso que Heidegger pode afirmar: “O ser-aí é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e comporta. Com isso, indica-se o conceito formal de existência.” (ST, §12, p. 90). A existência se realiza como esse movimento compreensivo em direção ao mundo, a partir das projeções das possibilidades existenciais do ser-aí.

Mundo diz respeito, portanto, à concretização do caráter fático de toda existência; diz respeito às condições compreensivas existenciais do interpretar ele mesmo, nas quais a existência humana se desdobra. A pré-compreensão é o que permite a própria realização da interpretação existencial do ser-aí em relação a si mesmo, aos demais entes e aos outros entes igualmente dotados do caráter de ser-aí. Günter Figal ressalta o sentido da compreensão no pensamento heideggeriano, da seguinte maneira:

[em *Ser e Tempo*] a compreensão é definida como um modo do descerramento do ser-aí, e não é em vão que Heidegger explicita essa definição a partir da concepção da compreensão como um poder. O único ponto é que aquilo que nós ‘podemos’ na compreensão ‘não é nenhum *quid*, mas o ser como existir’ (...) Compreender significa o mesmo que dizer que cada um é ele mesmo possível na apreensão imediata do possível que se é e do possível que o mundo é para o ser próprio. (FIGAL, 2007, 113 e 114).

Compreensão é o poder apreender as possibilidades interpretativas que viabilizam (e se realiza como) o existir. Nesse sentido, é condição de possibilidade do existir humano, pois diz respeito à abertura original e originária do ser-aí para as possibilidades de si mesmo e de seu mundo; compreender é essa estrutura interpretativa própria do ser-aí que, quando existe, está remetido ao seu aí, ou seja, é a consolidação de uma possibilidade do seu poder-ser, como ser-em, como ser no mundo. Compreensão diz respeito, portanto, à possibilidade de projetar sentidos de ser que permite que o ser-aí se determine interpretativamente, na medida em que esse sentido consolida determinadas possibilidades existenciais, permitindo todo comportar-se e relacionar-se humano. Essa definição fica muito mais clara já mais à frente, no § 68: “Apreendida de modo existencialmente originário, compreensão significa: ser, projetando-se num poder-se, em função do qual o ser-aí sempre existe” (Idem, §68, p. 132).

Desta maneira, a analítica da existência do ser-aí também pode ser considerada hermenêutica, na medida em que a própria estrutura ontológica ser-aí, ou o modo de ser da existência humana, possui um caráter essencialmente compreensivo. O ser-aí já se encontra sempre imerso em possibilidades interpretativas previamente sedimentadas por um

determinado sentido. Isto ocorre justamente pela existência acontecer como compreensão: “Compreensão (...) refere-se a uma estrutura fundamental do existente humano. (...) A compreensão diz respeito a uma das estruturas fundamentais da existência...” (REIS, 2000, p. 142). Compreensão é essa estrutura fundamental da existência que permite que o ser-aí se realize como possibilidades específicas e trave relações interpretativas a partir do e com o seu mundo e com os demais entes.

É por meio da compreensão que a existência se interpreta e se expressa em sua história. Compreensão aponta para a abertura de sentido do próprio ser do ser-aí e, portanto, diz respeito ao modo como se descerram campos de sentido nos quais se assenta a significância do mundo. Apenas a partir do descerramento de um sentido é que *algo pode aparecer como algo*. É a estrutura existencial do ser-aí como compreensão que possibilita o comportar-se do existente humano no interior e orientado por um projeto de sentido, na qual os entes aparecem como entes determinados. Existir significa, portanto, interpretar a partir desses sentidos previamente aberto pela necessidade de ser suas possibilidades existenciais, no interior do qual o ser-aí já sempre se movimenta e se auto-interpreta.

Desta maneira, toda e qualquer interpretação já possui um caráter derivado, na medida em que depende de projetos compreensivos previamente constituídos para se fundar. Podemos acompanhar a discussão entre a relação entre compreensão e interpretação no §32, de *Ser e Tempo*, quando Heidegger diz:

A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão. (HEIDEGGER, 2005, p. 204).

A passagem parece nos precaver de um possível equívoco. Ela ressalta que todo interpretar surge e depende da compreensão. Deste modo, toda interpretação só ocorre fundada em um sentido previamente aberto pela compreensão, isto é, pela dinâmica existencial projetiva do ser-aí. Isso quer dizer que qualquer interpretação, entendida como apreensão e explicitação de significados, ocorre no interior de um projeto de sentido específico, anteriormente aberto e de caráter compreensivo, que permite a emergência, identificação do ser dos entes a partir dos comportamentos existenciais do ser-aí em relação a eles.

O interpretar teórico, por sua vez, possui um caráter duplamente derivado. E isso porque ele não apenas é debitário de um sentido compreensivo, mas é ainda derivado do interpretar prático no qual o ser-aí se relaciona imediatamente com “algo como algo”. O comportamento utensiliar interpretativo-compreensivo do ser-aí no qual algo aparece como

algo é anterior a toda proposição temática sobre os entes. Neste sentido, a interpretação temática teórica é derivada de uma série de outras relações interpretativas comportamentais dos entes sedimentadas, que se desenvolvem e se fundam em possibilidades compreensivas existenciais. Daí o §33 se chamar *A proposição como modo derivado da interpretação*. Tal parágrafo explicita como toda proposição teórica já articula interpretações pré-proposicionais, na medida em que todo e qualquer comportamento utensiliar com os entes pressupõe o aparecimento e relacionamento do ser-aí com “algo como algo”. Essa estrutura interpretativa de relacionar-se com algo compreendido como algo é anterior a qualquer formulação sobre algo. Enunciar, portanto, é uma relação com os entes já derivada de interpretações prévias, que permitem todo comportamento utensiliar. O comportamento teórico é precedido por esse ato interpretativo fundamental, e permite o surgimento de possibilidades interpretativas derivadas: as proposicionais.

A compreensão entendida enquanto condição fundamental do ser-aí transforma completamente a noção de hermenêutica, que deixa de ser pensada como um método que “vise à compreensão”. A compreensão ontológica nunca pode ser visada, pois, é ela mesma que permite toda e qualquer visão e interpretação, seja como relação comportamental com os entes, seja uma proposição teórica. A compreensão é sempre a medida por meio da qual o ser-aí existe, enquanto ser no mundo. Ela fundamenta o caráter projetivo de suas possibilidades interpretativo-existenciais.

Essa transposição da noção de compreensão para a descrição ontológica existencial do ser-aí dá margem a algumas críticas. Grondin, por exemplo, sugere que a ontologização da compreensão gera uma espécie de inversão hierárquica no esquema tradicional da hermenêutica entre os conceitos de compreensão e interpretação:

Para a hermenêutica tradicional a interpretação (*interpretation*) funcionava como meio óbvio para o entender (*intelligere*). Quem não compreendia uma passagem do texto, precisava recorrer a uma interpretação, cujo *telos* natural era proporcionar uma compreensão. (...) De modo que primeiro havia a interpretação e a partir daí se dava a compreensão. Em contra-partida, a hermenêutica existencial de Heidegger, nova e desafiante para a tradição, quase inverte toda essa relação teleológica. Agora, o primeiro será o compreender e a interpretação consistirá apenas na formação ou elaboração da compreensão (*verstehen*). (GRONDIN, 2002, p. 143).

Se tomarmos Schleiermacher como exemplo, veremos que ele define que o objetivo da hermenêutica é possibilitar a interpretação, a exposição e a comunicação correta de discursos, visando à sua compreensão plena. Isto é, para tal autor, a tarefa da hermenêutica é explicitar as técnicas interpretativas que possibilitem a compreensão do discurso alheio. Nesse sentido, poderíamos reconhecer a hierarquia entre compreensão e interpretação sugerida por Grondin,

na medida em que Schleiermacher declara que a finalidade da hermenêutica é a compreensão que precisa ser buscada por meio de técnicas adequadas de interpretação.

Contudo, existem elementos mesmo nos textos de Schleiermacher que mostram que a relação entre interpretação e compreensão para a tradição hermenêutica é mais complexa. Poderíamos destacar, em especial, a noção de “círculo hermenêutico”. O círculo hermenêutico aponta para uma espécie de anterioridade, ou privilégio, da compreensão em relação à interpretação. A ideia de que a intenção do autor, a totalidade de sua obra, assim como o acervo linguístico e a história de uma época são como o ‘todo’ a partir do qual os escritos de um autor devem ser compreendidos enquanto algo singular. A importância dada ao “pensamento que está na base do discurso” (SCHLEIERMACHER, 2005 p. 94) em busca da interpretação correta ou a noção de “visão panorâmica provisória do todo” (Idem, p.113) são elementos que mostram que, na hermenêutica de Schleiermacher. Toda interpretação deve ser feita levando em conta a compreensão do todo em relação às suas partes e vice-versa. Na medida em que toda interpretação deve buscar o sentido do todo que guie a interpretação de suas partes, podemos assumir a existência de uma espécie de base “compreensiva” expressa na noção de totalidade, a partir da qual o particular deve ser interpretado a fim de ser compreendido. É claro que há aqui uma clara circularidade: a interpretação visa a compreensão e, ao mesmo tempo, a compreensão deve orientar a interpretação.

Nesse sentido, a qualificação da compreensão feita por Schleiermacher é muito relevante. O que deveríamos buscar a partir dos métodos interpretativos é a compreensão correta, que consiste justamente na busca pela identificação e consideração do pensamento que está na base do discurso, permitindo compreender as partes com vistas ao todo e novamente o todo a partir de suas partes. Nesse sentido, poderíamos considerar que a tradição hermenêutica aponta, ainda que indiretamente, para a supremacia da compreensão em relação à interpretação. E isso porque a própria noção de círculo hermenêutico descreve uma anterioridade da compreensão do todo, necessária para a interpretação de qualquer discurso. A compreensão seria, de certa maneira, anterior e posterior à interpretação, pois toda interpretação correta já parte de uma antecipação da totalidade, ou seja, de uma compreensão que permite a recondução de cada parte ao todo, ao mesmo tempo em que esse movimento interpretativo, recoloca e reconfigura a compreensão do todo e de cada uma das partes. A tarefa da hermenêutica, desta forma, seria justamente, lutar contra a desconsideração desse horizonte, que destaca o elemento que deve ser interpretado, explicando-o como um fenômeno isolado, independente do todo a partir do qual ele aparece.

Nisso consiste o esforço de Dilthey: em elaborar um método adequado às ciências humanas, que leve em consideração justamente a totalidade dos fenômenos a partir da reconstrução do ‘nexo vital’. Como vimos, para Dilthey, as ciências humanas precisam ser ciências compreensivas e não explicativas, na medida em que a compreensão aponta para essa referência do fenômeno ao horizonte total a que ele pertence. Já há na hermenêutica de Dilthey, portanto, uma subordinação clara da interpretação à compreensão, uma vez que a interpretação dos fenômenos deve ser compreensiva, ou seja, a interpretação dos fenômenos deve ocorrer sempre a partir da consideração do nexo vital com o horizonte histórico e epocal do qual o fenômeno é expressão. Contudo, a compreensão é também o objetivo e o fim visados pelo método descritivo-analítico, na medida em que apenas a partir da análise descritiva dos fenômenos podemos visar à reconstrução de tal nexo vital.

Günter Figal parece concordar com a tese de Grondin em relação à hermenêutica em Heidegger, quando diz, em seu livro *Oposicionalidade*: “A interpretação é aqui (em *Ser e Tempo*) (...) subordinada à compreensão.” (FIGAL, 2007, p. 116). Contudo, vai além da posição de Grondin, ao considerar que a concepção heideggeriana de compreensão é “não elucidativa a partir do sentido da palavra”, apontando uma espécie de paradoxo e “impossibilidade hermenêutica” presente na posição. Ele diz:

Por conseguinte, uma situação paradoxal surge a partir da concepção heideggeriana da compreensão: nunca antes lhe foi atribuída uma significação ontológica e até mesmo “ontológico-fundamental”; a autocompreensão do ser-aí se transforma aqui no ponto crucial para a compreensão de ser em geral. Esse emprego do conceito, porém, é feito à custa de seu sentido cotidiano, e, com isto, também de sua inteligibilidade: se não compreendemos senão a nós mesmos e se, na medida em que somos, já sempre compreendemos, então não há nada a compreender. (Idem, 116 e 117).

A tese de Figal é que Heidegger dá ao conceito de compreensão, central para a tradição hermenêutica, uma espécie de “virada anti-hermenêutica”. E isso porque o que parece, tradicionalmente, estar em jogo para o conceito de compreensão é uma tensão entre compreendido e não compreendido. É justamente porque se identifica algo não compreendido (e até mesmo, incompreensível), que existe o esforço interpretativo hermenêutico pela compreensão. Para Figal, a palavra compreensão “indica sucesso; quando compreendemos, algo foi bem sucedido”, e, portanto, expressa a supressão da distância inicial do algo a ser compreendido. O conceito de compreensão, portanto, precisaria ser concebido como um “comportar-se em relação a...”, entre estranheza e familiaridade, aos moldes gadamerianos⁴¹,

⁴¹ “... tal como Gadamer o formulou certa vez, o compreender tem o seu lugar ‘entre a estranheza e a familiaridade’ (...) O que foi compreendido não é nem familiar, nem estranho. Nós encontramos um acesso a ele, mas ele não pertence ao próprio enquanto o familiar. Ele mantém-se de fora, acessível apenas a partir de um

que inclui a possibilidade do transpor-se, isto é, do compreender como tarefa interpretativa. Ao contrário, a concepção heideggerina não pode conceber o compreender como um “comportar-se em relação a...” devido a sua anterioridade ontológica, na medida em que é a própria compreensão que permite todo comportamento do ser-aí. A concepção da compreensão como uma estrutura intencional que permitiria a abertura total e imediata de mundo a partir dos projetos de sentido do ser-aí daria ao conceito heideggeriano uma espécie de anterioridade fundamental, que nos impediria de pensá-la como o sucesso de um processo interpretativo bem sucedido.

Como dissemos, contudo, não podemos considerar simplesmente que a tradição hermenêutica tenha pensado a compreensão como finalidade da interpretação, dada a noção de círculo hermenêutico. Na medida em que toda interpretação deve se realizar a partir de uma projeção de sentido, uma antecipação da totalidade, o que permite interpretar e compreender cada parte com vistas à totalidade é a pré-compreensão desse todo. Contudo, e é isso que Figal deseja ressaltar, em Heidegger, a projeção de sentido não diz respeito à antecipação de uma totalidade com vistas à compreensão de algo particular, mas, ao contrário, muito mais fundamentalmente, aponta para a abertura total de mundo, como uma condição existencial de projeção de sentido de ser enquanto ser-no-mundo, que permite que o ser-aí seja em meio às suas possibilidades existenciais.

Por articular a compreensão com uma tensão entre fracasso e sucesso, Figal acusa a posição heideggeriana de “anti-hermenêutica” na medida em que ela impossibilita qualquer distanciamento ou estranhamento e, portanto, inviabiliza qualquer sucesso em acessar o estranho. Dado que o ser-aí sempre se dá como compreensão, ele não precisa buscar a compreensão. Figal diz: “Uma compreensão do ser-aí, tal como Heidegger a concebe, não pode nem fracassar, nem ter sucesso. Como descerramento, ela é uma condição suprema daquilo que pode ser experimentado enquanto êxito.” (Idem, p. 116).

É claro que poderíamos considerar a angústia, dentro da hermenêutica da facticidade, como a máxima possibilidade do distanciamento e estranhamento, contudo, enquanto suspensão completa da significatividade mundana, a angústia possui uma radicalidade ontológica que não pode ser pensada apenas a partir da tensão entre “fracasso e sucesso compreensivo”. Ainda que a negatividade estrutural do ser-aí possibilite o angustiar-se, que suspende toda relação de “sucesso compreensivo” entre o ser-aí e seu mundo, enquanto seu

distanciamento, e a compreensão se dá, quando o acesso àquilo que permanece distanciado tem sucesso.” (FIGAL, 2007, p. 119).

horizonte hermenêutico, essa suspensão é de ordem ontológica pela sua abrangência total, e não diz respeito a processos compreensivos de fenômenos específicos. Na suspensão do sentido da totalidade significativa, a experiência de estranhamento se dá em um âmbito mais originário que o que parece estar em jogo para Figal e para a tradição hermenêutica como um todo.

O que Figal parece não notar é que muito mais que uma inversão ou perversão entre as noções de compreensão e interpretação, o que a ontologização da noção de compreensão, operada por Heidegger, realiza é uma expansão máxima da noção de círculo hermenêutico. Como vimos, não podemos considerar que há simplesmente uma noção de hierarquia entre compreensão e interpretação no interior da tradição hermenêutica. O que há é uma tensão muito específica que expressa uma relação de circularidade. Contudo, quando Heidegger assume a compreensão como estrutura fundamental do ser-aí o que ele está descrevendo é que o círculo hermenêutico não descreve apenas a totalidade de sentido de uma obra, mas diz respeito a nossa situação fática, nossa existência como ser-no-mundo. E isso não por acaso, mas de maneira necessária. Essa necessidade é derivada do próprio modo de ser do ser-aí, que como puro poder-ser, já sempre conquista suas determinações em uma situação fática específica. Isto quer dizer, que, *o verdadeiro círculo hermenêutico a que toda interpretação humana está referida, consiste em sua relação de dependência ontológica com sua situação fática.*

Essa situação fática ou hermenêutica é o todo que permite que os projetos de sentido se realizem e que os fenômenos apareçam a partir deles, mas também o que permite que o modo como eles aparecem seja colocado em jogo. Parece equivocado assumir, contudo, que a situação fática do ser-aí impossibilita qualquer esforço compreensivo e interpretativo deliberado. Afinal, o que Heidegger tem em vista com sua ideia de destruição da metafísica é justamente compreender a tradição metafísica melhor do que ela mesma se compreendeu. E ele apenas pode arrogar-se essa tarefa porque em última análise a descrição da estrutura do ser-aí, que explicita sua situação fática, não impossibilita as interpretações e a tentativa de compreender a tradição por meio de um esforço interpretativo, mas, ao contrário, é o que a possibilita. No final do próprio §32, Heidegger esclarece:

Se, porém, a interpretação já sempre se movimenta no já compreendido e dele se deve alimentar, como poderá produzir resultados científicos sem se mover no círculo, sobretudo se a compreensão pressuposta se articula no conhecimento comum de homem e mundo? Segundo as regras mais elementares de lógica, no entanto, o círculo é um *circulus vitiosus*.

[...] *Mas, ver nesse círculo um vício, buscar caminhos para evitá-lo e também 'senti-lo' apenas como imperfeição inevitável, significa um mal-entendido de princípio acerca do que é compreensão.* Não se trata de equiparar compreensão e

interpretação a um ideal de conhecimento, que determinado em si mesmo não passa de uma degeneração e que, na tarefa devida de apreender o ser simplesmente dado, perdeu-se na compreensão da sua essência. Para se preencher as condições fundamentais de uma interpretação possível, não se deve desconhecer as suas condições essenciais de realização. O decisivo não é sair do círculo, mas entrar no círculo de modo adequado. Esse círculo da compreensão não é um cerco em que se movimentasse qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a *estrutura-prévia* existencial, própria do ser-aí. O círculo não deve ser rebaixado a um vitiosum, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, de certo, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e ‘chutes’. Ela deve, na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas. (HEIDEGGER, 2005, p. 209 e 210).

A estrutura circular entre compreensão- interpretação- compreensão já presente em outros autores da tradição hermenêutica se repete novamente aqui. Nesse sentido, a compreensão como estrutura ontológica do ser-aí e a consideração do círculo hermenêutico como a dependência compreensiva do ser-aí de sua situação fática não interdita interpretações que visem a melhor compreensão de fenômenos. A ontologização da compreensão não expressa um vício que impossibilitasse todo tipo de conhecimento, ao contrário é ela que permite que os fenômenos apareçam e possam ser descritos fenomenologicamente a partir deles mesmos. Para qualquer interpretação ser possível, primeiramente precisamos ser capazes de compreender os entes como algo. Essa pré-compreensão da qual sempre partimos, além de possibilitar qualquer compreensão posterior mais própria destes entes, não pode simplesmente ser abandonada. Para Heidegger, a descrição do caráter ontológico dessa circularidade permite um conhecimento mais originário por meio do reconhecimento da estrutura transcendental de todo existir compreensivo do ser-aí. Há uma tensão essencial entre hermenêutica e fenomenologia aqui que por um lado, pretende superar a abordagem demasiado subjetivista de Husserl ao incorporar uma crítica diltheyana, que permite que Heidegger descreva fenomenologicamente a situação fática do ser-aí. E, por outro, deseja superar um possível traço “relativista” da hermenêutica diltheyana ao assumir que, mesmo partindo sempre de pré-compreensões, podemos descrever as coisas a partir delas mesmas, exatamente porque as coisas só aparecem como algo por meio de um projeto existencial de sentido de ser.

Algumas dificuldades surgem daí na medida em que os projetos de sentido de ser existenciais parecem insuficientes para dar conta da abertura de ser do ente na totalidade. Tal incompatibilidade entre a dinâmica compreensiva da existência e a abertura do mundo como totalidade levarão a Heidegger abandonar esse projeto e passar a se dedicar a pensar o

acontecimento do aí a partir dele mesmo, não dependendo mais das projeções de sentido do ser-aí, como veremos mais adiante. Em todo caso, a filosofia gadameriana assume textualmente que sua própria hermenêutica pressupõe a descoberta da estrutura da pré-compreensão realizada por Heidegger, mas pretende ir além, derivando as consequências dessa descoberta e da ampliação da noção de círculo hermenêutico para a discussão da tarefa interpretativa em relação à história em sua historicidade própria (GADAMER, 1999, p. 400 e 401). Por isso, a crítica somente a Heidegger quanto ao aspecto totalizante da pré-compreensão parece um tanto quanto parcial. Toda a hermenêutica filosófica contemporânea se baseia, de alguma forma, nesta ontologização da compreensão que se realiza existencialmente, ainda que não necessariamente siga toda as implicações presentes em *Ser e tempo*.

Além disso, podemos assumir que a hermenêutica de Heidegger permite esforços e sucessos compreensivos por meio de três tipos distintos de crítica. A primeira diz respeito à crítica em um sentido kantiano, isto é, enquanto descrição de condições transcendentais, que neste caso, são desenvolvidas a partir da analítica existencial, que pretende descrever as estruturas fundamentais do ser-aí enquanto condição de possibilidade de toda compreensão e interpretação em um sentido derivado. Desta maneira, o primeiro tipo de crítica possibilita um ‘estranhamento’ que abre um questionamento de segunda ordem, aos moldes kantianos, expresso na pergunta: como é possível compreensão?

O segundo tipo de crítica se refere à possibilidade compreensiva análoga ao que Schleiermacher definiu como a tarefa da hermenêutica de superar a má-compreensão que se dá por si mesma. Em Heidegger, ela diz respeito à noção de compreensão e interpretação em um sentido derivado, isto é, pensada como conhecimento teórico e é possível por meio da correção fenomenológica. Isto é, parte-se de uma relação com o ente mediada por versões compreensivas derivadas e corrompidas de seu ser e pretende-se chegar a descrições mais originárias a partir da mostraçã própria desse ente. Aqui não se pretende superar o horizonte de mostraçã, mas, ao contrário, fixar nossa atençã fenomenológica nele, de maneira que possamos acompanhar como os entes se mostram a partir articuladas com projetos de sentido existenciais autênticos, compreendido como uma daçã de sentido do ser dos entes, e não de versões encurtadas e sedimentadas herdadas pela tradiçã. A proposta de destruiçã da metafísica está atrelada a esse tipo de crítica. Da mesma maneira, esse tipo de crítica explicita o horizonte fático de questionamento do qual o ser-aí parte e dessa maneira permite uma apropriaçã positiva da tradiçã. (HEIDEGGER, ST, §6, p.50)

E, por último, há ainda a possibilidade de um ‘sucesso compreensivo’ em um sentido ontológico mais fundamental que diz respeito à própria rearticulação do sentido de ser. Em *Ser e tempo* essa possibilidade é vista por meio da angústia e do ser-aí autêntico de rearticular o seu mundo, isto é, a totalidade significativa de sua facticidade⁴². Por mais que esses três tipos ou níveis de crítica mantenham uma dependência interna uma da outra, poderíamos dizer que, as principais preocupações de Heidegger em *Ser e Tempo* dizem respeito ao primeiro tipo de crítica. Enquanto, Gadamer em *Verdade e Método* se dedica mais às de segundo tipo, ainda que em seu pensamento as críticas de segundo e de terceiro tipo sofram uma espécie de fusão em sua noção de história efetual, que se realiza por meio de nosso diálogo de cunho interpretativo- compreensivo com a tradição. O que isso significa ficará mais claro quando discutirmos a hermenêutica gadameriana no tópico seguinte.

É certo que, na filosofia heideggeriana, a discussão hermenêutica sobre nossa relação interpretativa com a tradição aparece de maneira secundária. Isto é, a destruição da metafísica ou da ontologia está subordinada ao projeto diretriz da pergunta sobre o ser. Mas, se por um lado é certo que, a destruição da metafísica como preceito interpretativo nomeia o parágrafo 6 da introdução de *Ser e tempo* como uma preparação para o problema da analítica do ser-aí, por outro, esse tema segue presente em outros textos heideggeriano, e ganha outra dimensão depois da chamada virada (*Kehre*) nos anos 30, momento no qual Heidegger passará a pensar a rearticulação do mundo como acontecimento apropriador, pensado como abertura de uma totalidade epocal. Desta maneira, seria um erro não reconhecer que tal questão possui um lugar decisivo no pensamento de Heidegger. A preocupação heideggeriana no que diz respeito ao que poderíamos chamar de sua “hermenêutica no sentido clássico”, isto é, sua posição sobre como deve ser realizada a interpretação da tradição perpassa toda a sua obra, sendo encontrada mesmo depois de transformações tão radicais em suas posições. Em uma conferência de agosto de 1955, por exemplo, intitulada: Que é isto - a filosofia?, Heidegger tematiza a destruição citando o parágrafo §6 de *Ser e tempo* para ratificar o que ele tem em vista com o termo, ele diz:

Este caminho para a resposta à nossa questão [que é a filosofia? RFM] não representa uma ruptura com a história, nem uma negação da história, mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido. Uma tal apropriação da história é designada com a expressão “destruição”. O sentido dessa palavra é claramente determinado em *Ser e tempo* (§6). Destruição não significa ruína, mas desmontar,

⁴² Contudo, nas obras posteriores a chamada *virada* do pensamento de Heidegger essa possibilidade de rearticulação da mundo é pensada como acontecimento da história e, portanto, entendida de maneira mais complexa a partir da noção de acontecimento apropriador. Voltaremos a isso de maneira detida na parte três do trabalho.

demolir e pôr de lado – a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. (HEIDEGGER, 2006, 27).

Essa definição de destruição como desconstrução e apropriação de fato já parece presente em *Ser e tempo*. O que Heidegger mostra nesse parágrafo é exatamente como a destruição possui dois momentos um negativo e um positivo. O negativo diz respeito a colocar a tradição em jogo e isso significa tornar questionáveis os pressupostos e compreensões que “herdamos” da tradição e que na maioria das vezes não se mostram como problemáticos, apenas são imediatamente incorporados e, portanto, de maneira não refletida, nem tematizada, assumidos. Nesse sentido, destruição possui esse momento “crítico” de desconstruir pressupostos sedimentados dos quais nossas compreensões partem, por meio da explicitação da origem na tradição desses pressupostos. Ao acompanhar o horizonte específico de formação de determinadas posições, podemos perceber sua radical historicidade e nesse sentido abrir espaço para o segundo momento da destruição: o da apropriação positiva. Esse segundo momento, diz respeito ao acompanhamento de como tal posição filosófica chegou a se consolidar e isso inclui reconhecer os limites fáticos compreensivos do horizonte de um autor da tradição e ao mesmo tempo ‘liberar’ os fenômenos que tal filósofo visava desse horizonte encurtado. Isso significa, se apropriar do caminho de problematização do autor e não apenas a reprodução historicista de sua posição específica. Se apropriar do caminho de problematização de um autor significa partir de um problema que nos diz respeito, reconhecendo que o caminho de questionamento do fenômeno que pretendemos investigar é aberto e limitado pela tradição e, nesse sentido, voltar-nos sobre esse caminho para reconhecer as limitações com as quais o problema foi pensado, a fim de avançar novos passos nessa trajetória de questionamento. Para que possamos nos apropriar do caminho aberto pelos pensadores da tradição a fim de avançar no questionamento filosófico precisamos visar o fenômeno que deu origem a essa problematização, de maneira que ele apareça como questionável e abra e desobstrua nosso caminho investigativo. Essa concepção ganha uma dimensão especial a partir da viragem com a ideia de história do seer, como veremos mais adiante.

Em todo caso, a noção de destruição em Heidegger diz respeito a uma posição hermenêutica quanto à possibilidade interpretativa da tradição na medida em que ela discute como a tradição precisa ser questionada, interpretada e apropriada. Essa noção inclusive guarda certas similaridades com a posição nietzschiana que discutimos acima. E isso porque a ideia de destruição pressupõe que nossas questões possuem uma historicidade que são ao

mesmo tempo o horizonte do qual partimos, mas também o que nos permite problematizar a própria tradição. Nesse sentido, a confrontação interpretativa com os textos tradicionais e com o pensamento dos filósofos, por exemplo, permitem que certos pressupostos herdados apareçam como problemáticos e, assim, possam ser colocados em jogo e abrir novos caminhos interpretativos. É claro que o traço fenomenológico herdado de Husserl e uma concepção forte de fenômeno como orientador da investigação dá certos contornos bastante próprios a destruição heideggeriana. Contudo, o que está no cerne desta noção é uma concepção de historicidade da interpretação bastante antecipada pelas reflexões nietzschianas. O conceito de destruição em Heidegger é uma discussão, ainda que indireta, sobre o problema de acesso interpretativo à tradição que, por sua vez, aponta e se baseia no círculo hermenêutico presente em toda pré-compreensão herdada da tradição e concretizada em nossa situação fática, que analítica da facticidade pretende explicitar, mas que somente a história do ser, que é levada a cabo depois da viragem, consegue dar conta de maneira mais apropriada.

Nesse sentido, nos parece que Jeff Malpas (2012, 146) tem razão, quando ao invés de falar em inversão ou do aspecto “anti-hermenêutico” da hermenêutica em Heidegger, acentua apenas como ocorre aí, de maneira decisiva para tal tradição, a transformação ontológica da hermenêutica. Sendo ontologia entendida como questionamento sobre o ser, a hermenêutica aponta para o “descortinamento em seu caráter autoexpositor”, na medida em que, como dissemos acima, é a hermenêutica da facticidade que permite o questionamento sobre o ser, ao ‘anunciar’, ‘trazer mensagem’ da ‘situabilidade’ do ser-aí, ou seja, da relação essencial entre o ser-aí e seu aí, e ainda do caráter desse aí, como projeção de sentido de ser. O que parece lapidar na posição de Malpas é a formulação de que devemos entender a hermenêutica em Heidegger, “como um tipo de ‘despertar’ para a situação fática” (MALPAS, 2012, p. 153 e 154). E isto porque hermenêutica da facticidade consiste na análise do ser e da estrutura fundamental do existente humano, como autointerpretação, que revela o seu ser como ser-aí, trazendo à tona, ao mesmo tempo, o seu aí e o caráter fático situacional de todo existir.

O importante da interpretação de Malpas, em oposição à de Figal, é que ela traz à tona que, em Heidegger, a noção de hermenêutica só pode ser pensada conjugada às noções de fenomenologia e ontologia, conjugação essa que, como vimos, é textualmente evidente em *Ser e tempo*. Caso não queiramos, portanto, simplesmente afirmar que a hermenêutica heideggeriana é anti-hermenêutica, e afastá-la desta tradição, o que parece totalmente descabido, precisamos considerá-la a partir do interior de seu projeto filosófico e suas especificidades terminológicas e interpretativas. Isso significa perceber e assumir, em última análise, como a própria tradição hermenêutica não é estática, mas, ao contrário, foi sendo

formada por meio de transformações na compreensão do caráter do elemento “hermenêutico”. Essa transformação do conceito de hermenêutica, como já tivemos a chance de acompanhar, não é exclusividade heideggeriana, mas também ocorreu em Schleiermacher, em Dilthey (e, como defendo, em Nietzsche) e como veremos, também está presente na hermenêutica filosófica de Gadamer, ainda que ela tenha sido desenvolvida a partir da concepção de hermenêutica existencial heideggeriana.

Sendo assim, a filosofia heideggeriana não pode ser considerada simplesmente ‘anti-hermenêutica’, como sugeriu Figal, senão que precisa aparecer como momento fundamental da transformação da própria história da hermenêutica moderna. Malpas afirma exatamente isso ao delimitar três momentos fundamentais da tradição hermenêutica na modernidade:

Uma história resumida da hermenêutica filosófica moderna tem seu desenvolvimento através de três estágios: o primeiro, como uma metodologia de interpretação textual; o segundo, como uma metodologia para as *Geisteswissenschaften* em geral; e o terceiro, como um modo de investigação ontológica fundamental (este último levando a uma transformação dos outros dois primeiros). Esses três estágios podem ser organizados em torno de três pares de pensadores (embora haja antecessores importantes, principalmente Lutero): Ast e Schleiermacher; Dilthey e Yorck; e Heidegger e Gadamer. Nos trabalhos destes últimos, dá-se exatamente a relação entre hermenêutica e ontologia, a relação que pode ser por outro lado pensada como central para sua [de Heidegger] própria apropriação e reconceitualização da hermenêutica que, entretanto, também entra em questão aqui.” (MALPAS, 2012, p. 144).

Talvez, a melhor resposta à dificuldade de determinar qual seja o papel da hermenêutica na filosofia heideggeriana seja a partir da consideração da importância da filosofia heideggeriana para a transformação do próprio conceito de hermenêutica que foi essencial para o desenvolvimento da hermenêutica filosófica contemporânea posterior a ele. Nesse sentido, vale a pena voltar, a título de ilustração, ao diálogo com o japonês citado no início desse tópico e seguir seu conselho de bom interlocutor:

O que significa, nesse caso, hermenêutico? Não ousou afirmar, embora seja grande a tentação, que o senhor esteja fazendo um uso arbitrário da palavra ‘hermenêutico’. De todo modo, estou interessado em ouvir uma explicação, se assim puder dizer, autêntica de sua terminologia. (HEIDEGGER, 2003, p. 80).

Pois, de fato, somente a descrição da analítica existencial como preparação para a pergunta pelo sentido de ser pode trazer à tona o lugar da hermenêutica da facticidade na filosofia da juventude de Heidegger. Mas não apenas da hermenêutica, mas também da ontologia, da fenomenologia e como esses três conceitos se articulam de modo decisivo para a

tradição hermenêutica posterior a Heidegger, em especial, para a hermenêutica de Gadamer⁴³, como veremos a partir de agora.

1.5 Gadamer: preconceitos, diálogo e história efetual

Na segunda seção da segunda parte de *Verdade e Método*, intitulada “Os traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica” Gadamer nos apresenta com uma, cuidadosamente construída, problematização sobre a noção de preconceitos. Ele nos mostra como, a partir do ideal moderno de esclarecimento, a noção de preconceito assume uma conotação completamente pejorativa (GADAMER, 1999, 407). Gadamer observa que esta depreciação pode ser encontrada em Kant, em sua “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”, com a declaração de que o imperativo “tenha coragem de te servir de teu próprio entendimento!”⁴⁴ consiste no ‘lema’ do esclarecimento. Tal lema estabeleceria uma oposição radical entre a razão (entendimento) e os preconceitos, na medida em que todo posicionamento prévio sobre qualquer assunto, deveria ser superado por meio de um esforço próprio do entendimento de cada um. A noção de preconceitos, que anteriormente resguardava uma significação positiva, na medida em que se preservava o respeito à autoridade da tradição, passa a ser vista como algo que precisa ser superado completamente, a todo custo e tão somente pelo esforço da razão. Essa transformação no conceito de preconceito é levada a cabo por uma super valorização do lugar e alcance da razão, que se torna a fonte última (e única) de autoridade legítima em contraposição a qualquer pré-concepção e tradição, que deve justamente ser deposta, pelo entendimento, de seu lugar de autoridade.

Gadamer discute como apesar de Dilthey ter tentado propor as vivências como solo para a compreensão das ciências humanas, ele não pôde superar por completo os pressupostos da ciência moderna cartesiana. E isso porque ele assumiu como paradigma para as ciências humanas a noção de objetividade de resultados, totalmente subordinada ao projeto moderno de método desenvolvido nas ciências naturais, que ele pretendia criticar e superar. (Idem, 324). Nesse sentido, apenas com a descrição feita por Heidegger dos existenciais que a hermenêutica pôde abrir caminhos para superar a crítica e pretensão radical da razão na

⁴³ Essa transformação da noção de hermenêutica levada a cabo por Heidegger foi decisiva não apenas para Gadamer, mas, em maior ou menor grau, para uma série de outros autores contemporâneos como Ricouer, Derrida, Foucault, Vattimo, entre outros.

⁴⁴ KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?” In: *O que é Esclarecimento?*. Trad. Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

superação dos preconceitos. Pelo caráter de poder ser e de jogado do ser-aí que, no início e na maioria das vezes, assume suas determinações a partir de seu aí, como base para compreensão do outro, do mundo e de si mesmo, se explicita que o existir se dá compreensivamente.

A hermenêutica da facticidade do ser-aí foi de suma importância para a tradição hermenêutica superar o modelo historicista herdado da modernidade. Apenas a descoberta da estrutura da pré-compreensão, feita por Heidegger em *Ser e Tempo*, permitiu a reabilitação dos preconceitos como posição inicial e insuperável dos processos interpretativos em geral. Tal descoberta tornou possível colocar em xeque a pretensa falta de pressupostos do Esclarecimento, mostrando que os preconceitos contra todo tipo de preconceito e a negação da tradição em prol do entendimento, ainda é um posicionamento ou um pressuposto a partir do qual o Esclarecimento e as ciências modernas partem. Nesse caso, contudo, pela impossibilidade das ciências modernas ou do ideal de Esclarecimento reconhecer o *preconceito contra o preconceito* como uma pré-compreensão de modelo interpretativo-teórico dos fenômenos, eles não possuem a possibilidade de criticá-lo e tal preconceito se torna inquestionável.

Toda interpretação apenas é possível por uma projeção prévia de sentidos a partir da qual as coisas aparecem para nós. Essa pré-compreensão, contudo, não invalida a investigação das coisas mesmas. Ao contrário, é exatamente na investigação que se inicia a partir de pré-compreensões que podemos nos confrontar com o mundo, isto é, que o mundo nos é dado e como ele mesmo pode aparecer dissonante de algumas posições prévias arbitrárias anteriormente assumidas. A compreensão apenas pode se dar e mesmo se aperfeiçoar porque possuímos posições prévias das quais partimos em toda investigação. Tais posições, contudo, ao longo do processo interpretativo se mostram mais ou menos adequadas e tratam de aniquilar-se a si mesmas, quando se mostram arbitrárias em confrontos interpretativos genuínos com as coisas (Idem, 402).

A ideia de diálogo na hermenêutica gadameriana desempenha a tarefa de mostrar como o fato de toda interpretação partir de preconceitos não significa que elas sejam resultantes de uma projeção de sentidos alheia e arbitrária sobre os fenômenos interpretados. Todo diálogo pressupõe uma disposição genuína de, ao mesmo tempo, partir de determinadas posições, mas também estar disposto a revê-las, na medida em que se propõe a considerar as posições alheias. O diálogo abre espaço para que as coisas se mostrem para além de nossas posições iniciais. Gadamer nos lembra que quando nos engajamos em um diálogo o que temos em vista não é apenas a opinião do outro em si mesma, mas a opinião do outro *sobre algo*. Assim o que interessa é como o sincero embate de opiniões permite que algo possa ser

melhor compreendido, isto é, como algo se mostra mais ou menos vinculado às posições prévias, e como podemos formar posições mais abarcantes e complexas depois de englobar argumentos e considerações do discurso do outro. Todo bom diálogo permite que ampliemos nossa possibilidade de ver as coisas. A coisa sobre o que se discute ocupa o lugar de orientador do próprio diálogo e da correção das posições sobre ela. Para Gadamer, da mesma maneira, a investigação histórica deve possuir uma disponibilidade de colocar em jogo nossos preconceitos a partir de um confronto com a tradição.

Gadamer defende então, que é preciso uma revisão desse preconceito do Esclarecimento a fim de que possamos nos confrontar com o que realmente poderia ser uma hermenêutica histórica que não estivesse tão atrelada e limitada pela noção de método e objetividade das ciências modernas. Nesse sentido, deseja-se conquistar clareza quanto ao fato de que mesmo a razão é histórica e concreta e nesse sentido não pode ser compreendida como neutra ou como lugar de superação de todo e qualquer preconceito ou limite. E isso, diz Gadamer, vale “ainda mais decisivamente para a consciência histórica e para a possibilidade de conhecimento histórico” (Idem, 415). Reconhecer a finitude da razão e sua essência histórica significa assumir nossa situação histórica como o lugar a que pertencemos e do qual sempre partimos. Como Gadamer afirma, não é a história que nos pertence, mas nós que pertencemos a ela, uma vez que antes mesmo de qualquer compreensão auto-reflexiva já nos encontramos compreendidos, de maneira auto-evidente, em horizontes de sentido compartilhados, como, por exemplo, a família, a sociedade e o Estado em que vivemos (Idem, 415 e 416). Portanto, os preconceitos que nos determinam de maneira mais fundamental não são juízos conscientes de um ato reflexivo do sujeito. Ao contrário, eles são a realização de nossa historicidade mais própria, do concretizar-se histórico próprio à existência humana que é sempre uma existência compartilhada.

É exatamente por isso que os preconceitos não são algo que possam ser simplesmente superados pela razão no exercício interpretativo, mas, ao contrário, são o que permite que qualquer interpretação se dê, tenha início, na medida em que eles são o que delimita o nosso horizonte de experiência imediata do mundo. Gadamer se refere aos preconceitos como *condições da compreensão*. Em uma formulação evidentemente kantiana, a ideia de condição aponta para a descrição dos elementos que permitem que algo se dê, uma relação de dependência, na qual os preconceitos enquanto condições delimitam a estrutura por meio da qual a compreensão ocorre. O caráter condicionado da compreensão critica a pretensão iluminista de uma razão pura que pudesse superar totalmente os preconceitos a partir dos quais o sujeito realiza uma interpretação do mundo. A ideia de preconceitos como condição

da compreensão por sua vez, aponta para o caráter fático da existência humana, isto é, o fato de sempre já estarmos imersos em um horizonte de sentido compartilhado, um mundo com bases compreensivas sedimentadas que nos possibilita qualquer interpretação e compreensão posterior de nós mesmos, dos entes em geral e dos outros seres humanos, incluindo todo tipo de comportamento. Tal pertencimento a uma tradição compartilhada abre o horizonte de sentido viabilizando não apenas nossos comportamentos em geral, mas toda relação interpretativa com a história. Contudo, como Gadamer enfatiza, isso não significa que toda interpretação do passado é arbitrária, o presente não subjuga o passado sob seus paradigmas, senão, permite que o passado venha à tona e se mostre enquanto tal por destacar e permitir que determinados fenômenos históricos apareçam.

E aqui a rememoração da crítica nietzschiana ao historicismo se mostra muito pertinente, Gadamer diz:

Por mais intermediado que se encontre esse significado [de um fenômeno histórico - RFM] e por mais que pareça surgir de um interesse histórico, que parece não ter relação alguma para com o presente, mesmo num caso extremo da investigação histórica 'objetiva', o determinar de novo o significado do investigado continua sendo a única realização autêntica da tarefa histórica. Entretanto, o significado se encontra não somente no final de uma tal investigação, [mas também em seu início] como o despertar do interesse investigador, como obtenção de um novo questionamento. No começo de toda hermenêutica histórica deve encontrar-se, portanto, *na resolução da oposição abstrata entre tradição e investigação histórica, entre história e conhecimento dela mesma.* (Idem, p. 424).

A resolução da oposição entre tradição e investigação histórica é uma crítica a pretensão do ideal do Esclarecimento que opunha radicalmente preconceitos ao entendimento. E mais ainda, à sua versão no historicismo, cujo objetivo era suprimir todo posicionamento do presente ao estudar o passado. O determinar de novo o significado de um fenômeno como única tarefa da hermenêutica histórica traz à tona uma articulação insuperável e motriz entre passado, presente e futuro própria da existência humana em seu traço fundamentalmente histórico. Essa articulação, como vimos, também estava na base da hermenêutica proposta por Nietzsche. Tal ressignificação interpretativa, contudo, não ocorre apenas nas conclusões de uma investigação, mas está presente desde o momento em que algo aparece como problemático ou digno de ser investigado em detrimento de qualquer outra questão. O fato de que uma questão apareça como questão já depende de um horizonte de sentido que permita que algo se mostre como questionável ou inquestionável, como problemático ou importante. Nesse sentido, mesmo no 'caso extremo da pesquisa histórica objetiva', o que move tais investigações e mesmo a proposta de métodos adequados para levá-las a cabo, depende fundamentalmente de uma situação histórica determinada que evidencia problemas, que

determina o significado de fenômenos e abre alguns caminhos de pensamento, ao mesmo tempo em que obscurece outros.

Para Gadamer, a investigação histórica nunca é apenas averiguação e análise, mas já é sempre também mediação da tradição. Isto é, a investigação histórica expressa uma unidade entre os efeitos da tradição que seguem vigentes formando a base de todo possível investigar e os efeitos de uma investigação histórica que realça outros significados: uma rearticulação de significados do passado a partir do horizonte de sentido do presente, que ao mesmo tempo abre e delimita as possibilidades compreensivas do futuro. Essa última formulação propositalmente evidencia as ressonâncias com as considerações nietzschianas sobre a tarefa da história. Toda resignificação de fenômenos históricos se dá por meio de uma tensão entre limites estabelecidos pela tradição sedimentada até aqui, que funciona como nosso ‘horizonte inicial’, ao mesmo tempo em que permite a abertura de novos horizontes. Para Gadamer, portanto, o compreender não deve ser pensado tanto como o objetivo de uma atividade da subjetividade que se propõe a interpretar um texto ou um fenômeno histórico, mas, de maneira muito mais decisiva como um deslocar e dispor-se a si mesmo a um acontecer da própria tradição, no qual o presente e o passado se encontram em contínua mediação (Idem, 435).

Gadamer mostra como a partir dessa concepção de hermenêutica, o círculo hermenêutico, a relação de codeterminação entre as partes e o todo, deixa de ser de natureza formal ou metodológica, como um preceito que deve ser seguido no procedimento interpretativo, e assume um caráter ontológico. Tal ontologização da compreensão, que Gadamer, com razão atribui à descoberta da hermenêutica da facticidade de Heidegger, descreve uma circularidade muito mais fundamental na qual toda possibilidade de compreensão está baseada. Como vimos ao discutir a hermenêutica heideggeriana, o círculo hermenêutico passa a descrever o fato de toda existência humana, por sua indeterminação originária, sempre assumir suas determinações a partir de seu aí, sua situação fática e concreta. Isso significa que a existência concreta já sempre conta com pré-compreensões, antecipações de sentido, que permitem que algo se mostre como algo e que orienta, no início e na maioria das vezes, todos os comportamentos e a compreensão temática ou não de todos os fenômenos, inclusive de nós mesmos, dos outros e das coisas em geral. A projeção de sentido que guia toda interpretação, portanto, não diria respeito a um mero ato subjetivo, mas a um pertencimento a um horizonte compartilhado, que nos vincula com a tradição. A apropriação que Gadamer faz dessa descrição heideggeriana deseja destacar o fato de que o “aí” do ser-aí, isto é, esse horizonte de sentido totalizante e compartilhado a partir do qual sempre partimos,

é determinado por meio de sedimentações da tradição que ocorrem, em última instância, por meio de nossa participação interpretativa nela.

Gadamer retoma a descrição heideggeriana da estrutura ontológica do ser-aí, que vincula sua determinação fática a seu 'aí' como condição de possibilidade de toda compreensão, contudo, deseja ir além disso. Ele pretende avançar com a tese de que a determinação desse 'aí', enquanto sedimentação da tradição, é derivada de uma dinâmica processual da contínua formação da tradição mesma, da qual já sempre somos parte. O círculo, portanto, expressaria esse pertencimento a um momento inicial da tradição e ao mesmo tempo à participação, por meio de todo ato compreensivo, do acontecimento de formação da tradição enquanto tal. Dessa maneira, a tradição não apenas nos determina, ela não é somente um horizonte ao qual estamos submetidos de maneira estática, mas, ao contrário, ela está em contínua formação e nós participamos desse processo, determinando-o a partir do pertencimento compreensivo-interpretativo a ela. (GADAMER, 1999, p. 439 e 440).

A posição gadameriana pode ser sinteticamente evocada por dois conceitos centrais à sua obra: a noção de história efetual e fusão de horizontes. Ambos dizem respeito à maneira como ocorrem as interpretações de obras ou fenômenos históricos em sua relação de dependência e de modificação da tradição. Por história efetual Gadamer compreende o voltar a atenção não apenas aos fenômenos históricos e obras, mas para a maneira como a própria história se realiza por meio de seus efeitos. História efetual diz respeito à historicidade da própria compreensão histórica, isto é, a unidade que existe entre a realidade história e a realidade do compreender histórico. Gadamer mostra como sempre que nos debruçamos sobre uma obra ou tradição a fim de compreendê-la já nos encontramos sob os efeitos de nossa tradição, mesmo que inconscientemente e de forma não temática. Essa nossa situação hermenêutica, nosso pertencimento à tradição, determina previamente a nossa possibilidade de ver algo como questionável e como objeto de investigação.

Isso significa que a pretensão da hermenêutica romântica de interpretar um fenômeno histórico a partir do horizonte do passado, parte de uma confusão entre meio e fim. Para explicitar como se realiza essa confusão, Gadamer alude novamente à dinâmica do diálogo. Um diálogo somente se concretiza plenamente quando a escuta ao outro e o interesse pela sua opinião, através do confronto com nossa, é um meio para se chegar a uma compreensão melhor sobre o que está sendo discutido. O fim de uma discussão é sempre uma compreensão melhor do fenômeno que se visa na discussão. Nesse sentido, esse fim se concretiza como um terceiro horizonte mais abrangente que engloba ambos os horizontes iniciais.

Por sua vez, a ideia de se deslocar de um horizonte ao outro, somente faz sentido se a noção do lugar de partida permanece como referência para se pensar o movimento. O movimento é sempre pensado tendo pelo menos duas posições, a inicial e a que se visa no deslocar-se. Da mesma forma, para a possibilidade de reconhecermos a alteridade do outro é necessário manter o lugar próprio como parâmetro de comparação. O outro apenas aparece como distinto a partir do reconhecimento de uma identidade inicial que permite que qualquer diferença venha à tona. O que Gadamer deseja mostrar com esses argumentos é que a interpretação de fenômenos históricos só permite ver o passado como outro na tensão com a mesmidade, familiaridade do presente.

Gadamer nega a ideia de horizontes radicalmente fechados em si mesmo. Ele defende que não faz sentido pensar a diferença entre situações hermenêuticas como um corte radical entre dois horizontes fechados em si mesmo. A distância que separa o horizonte do presente de qualquer outro horizonte histórico não deve ser pensada como insuperável. Ele afirma que da mesma maneira que o indivíduo nunca está totalmente solitário, mas já sempre se encontra junto aos demais, compartilhando, confrontando e mediando compreensões, a ideia de um horizonte que delimita uma cultura totalmente isolada é uma abstração. Uma cultura já sempre se encontra com, junto aos demais, em uma relação dialógica e mediada de confronto que é necessária, como vimos, até mesmo para reconhecer sua própria identidade.

Além disso, Gadamer destaca o fato de que o caráter histórico da existência humana em sua mobilidade diz respeito exatamente à sua não vinculação necessária a um determinado horizonte. O ser humano é histórico exatamente porque não está condenado ontologicamente a uma posição absoluta e, portanto, não há nenhum horizonte completamente fechado em si mesmo ou insuperável. O voltar-se sobre um horizonte do passado inclui necessariamente um deslocar-se a um horizonte mais abrangente que abarca também nossa posição inicial. Ele diz: “Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Também o horizonte do passado, do qual vive toda a vida humana e que está aí sob a forma de tradição, põe em movimento o horizonte abrangente.” (Idem, p. 455). História efetual diz respeito à consciência dessa dinâmica processual da própria história e, portanto, da tradição na qual tomamos parte ao interpretar a tradição.

Exatamente porque nossa posição não é estática que a tradição está em perpétuo movimento. O horizonte do presente está em um “processo de constante formação” (Idem, p. 457)⁴⁵. Essa formação não se realiza totalmente alheia ou independente do horizonte do

⁴⁵ Essa dinâmica de projetar-se para além de si mesmo, em uma participação de um horizonte sempre mais abrangente possui relações claras com a ideia de auto-superação da vontade de poder.

passado, e por isso mesmo não faz sentido determinar o horizonte do presente como fechado em si mesmo. Ao contrário, ele afirma que: “compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos” (Idem). Compreender, portanto, põe em movimento um processo de fusão de horizontes, caracterizado pela expansão que engloba os distintos horizontes em uma terceira situação mais abarcante. Essa expansão ocorre ao nos disponibilizarmos genuinamente a um diálogo com a tradição. Isso significa que é necessário estar disposto a ouvir as respostas da tradição às nossas perguntas e não simplesmente impor nossas posições unilateralmente. Ao nos colocarmos no jogo dialético do diálogo, que é orientado pela lógica do perguntar e responder, somos capazes de pôr em xeque nossos preconceitos, nossa posição prévia. A partir dessa dinâmica podemos perceber se nossos preconceitos são mais ou menos adequados à mostraçã das coisas mesmas, que vem a tona através do diálogo e da compreensão da posição do outro. Dessa maneira podemos reconsiderar, superar, criticar ou mesmo reafirmar, de maneira mais complexa e abarcante, nossas posições iniciais. Nesse sentido, as posições iniciais já sempre se transformaram em uma terceira posição que engloba ambos os horizontes de partida por meio de sua fusão.

A partir dessas considerações, Gadamer pode avançar afirmando que a ideia de ‘compreender melhor um autor que ele mesmo’ comumente mencionada como tarefa da hermenêutica por autores como Schleiermacher e Dilthey, não se baseia em um tornar-se consciente das intenções do autor, muitas vezes inconscientes para ele mesmo. Ao contrário, a possibilidade de ‘compreender melhor’ diz respeito a uma superabundância significativa⁴⁶ que todo texto resguarda em si. Isso significa que cada época pode voltar-se para um texto e compreendê-lo a partir de um interesse objetivo, que diz respeito, em última instância, a compreender-se a si mesma. Por isso, o verdadeiro sentido de um texto não depende da intenção do autor, nem de seu leitor ideal ou de seu horizonte histórico original, porque seu sentido nunca se esgota nele. Um texto sempre pode significar mais ao ser capaz de falar a outras épocas e nunca está limitado ao seu autor ou a uma época. E desta maneira, o sentido de um texto sempre é codeterminado pelo horizonte do intérprete, sua situação histórica específica.

Nesse sentido, Gadamer defende que a compreensão não abarca apenas comportamentos reprodutivos, mas também comportamentos produtivos. Desta maneira, mais interessante que se falar em ‘compreender melhor’, que aponta para uma ideia de parâmetro

⁴⁶ Ver um interessante comentário de Derrida sobre esse termo em *A escrita e a diferença*, a partir de uma citação de Lévi-Strauss, p. 246 e 247.

baseados em saber mais, inclusive sobre o próprio autor (na medida em que tal ideal de reprodução pretende que o intérprete tenha consciência do que na produção do autor permanece inconsciente), bastaria dizer que quando se compreende, se compreende de um modo diferente (Idem, p. 444).

A descrição gadameriana traz consequências bastante próximas às das reflexões sobre interpretação dos textos da juventude de Nietzsche. A hermenêutica de ambos os autores compartilha, primeiramente, o impulso inicial de criticar a noção de objetividade e a pretensão de indiferença e neutralidade metodológica da hermenêutica moderna. Além disso, a proposta de uma hermenêutica genuinamente histórica que Gadamer apresenta, de fato, possui muito em comum com a posição nietzschiana em relação à história e a maneira como passado, presente e futuro se articulam em toda interpretação. Gadamer assume ainda, com sua infinitude das interpretações, a pluralidade compreensiva como essencial a toda interpretação, característica que é evidente na obra nietzschiana e não apenas em seus textos da juventude. Ele ainda acrescenta:

... o verdadeiro sentido contido em um texto ou em uma obra de arte não se esgota ao chegar a um determinado ponto final, pois é um processo infinito. Não acontece apenas que se vão eliminando sempre novas fontes de erro, de tal modo que se vão filtrando todas as distorções do verdadeiro sentido, mas que, constantemente surgem novas fontes de compreensão que tornam patentes relações de sentido insuspeitadas. (GADAMER, 1999, p. 446).

A afirmação do processo interpretativo como infinito e o fato de não existir um ponto final que esgote o verdadeiro sentido da obra são ideias quase onipresentes na obra nietzschiana. Mas, sobretudo, a declaração de que a proliferação de interpretações são possibilitadas por novas fontes de compreensão, isto é, que uma interpretação depende das fontes compreensivas da qual partem: o horizonte ou a situação do intérprete, e que, portanto, o sentido de uma interpretação é resultante de constelações interpretativas variáveis, muito recorda o núcleo fundamental do perspectivismo nietzschiano.

Contudo, Gadamer não viu com bons olhos essa aproximação e tentou até mesmo se diferenciar da filosofia nietzschiana por algumas razões. A primeira delas diz respeito ao acento no papel do indivíduo. Por mais que Nietzsche tenha sido um dos pioneiros na crítica à consciência e a ideia de sujeito moderno, os recorrentes ataques e censuras à moralidade do rebanho, à natureza gregária do homem e por sua vez, o elogio ao homem solitário e a sua capacidade de criar valores por si mesmo vão de certa maneira de encontro à posição da hermenêutica gadameriana na qual o horizonte de sentido é sempre compartilhado e comum (uma posição cara à tradição hermenêutica, uma vez que em Dilthey, Heidegger e, em certa

medida, mesmo em Schleiermacher já encontramos essa noção de horizonte comum, seja pela noção de época ou mundo).

Gadamer pretende evidenciar o caráter compartilhado de todo horizonte compreensivo pelo modo de ser da própria linguagem. A linguagem tornaria patente que a realidade compreensível e compreendida é sempre compartilhada ou, melhor, que a própria possibilidade de compreensão está baseada no fato de que toda pré-compreensão é comum e não privativa. Como vimos anteriormente, os preconceitos não são projeções de um sujeito, mas, ao contrário, dizem respeito ao fato de toda existência humana ser sustentada por uma situação fática prévia e compartilhada que possibilita toda interpretação individual posterior⁴⁷. Assim como não existe linguagem individual, pois é próprio da linguagem seu caráter comum, comunicável e compartilhável, não existiria em última instância uma perspectiva radicalmente individual que fosse capaz de guiar processos interpretativos. Obviamente, que um lugar para a singularidade na hermenêutica não parece tão simples de ser descartado quando consideramos a noção de homem histórico em Dilthey, o papel da singularização do ser-aí no interior do projeto de *Ser e tempo* e a maneira como eles foram incorporados por Gadamer pela noção de processualidade infinita da tradição, que se dá por meio de nosso engajamento compreensivo com ela.

Em *Ser e Tempo*, o ser-aí ocupa um lugar nodal na rearticulação dos horizontes significativos por meio da possibilidade de singularização. Por experimentar uma quebra e suspensão na imediatidade da normatividade de seu horizonte por meio, sobretudo, da angústia, o ser-aí pode experimentar sua negatividade fundamental e conquistar um modo singular de cuidado de si. Essa singularização se realizaria como uma rearticulação compreensiva de seu horizonte, marcada pela abertura de novas possibilidades comportamentais de auto-compreensão, compreensão dos outros e dos entes em geral. O ser-aí autêntico plurifica as significações, expandindo a semântica anteriormente sedimentada e disponível pelo seu mundo. Isto quer dizer que, a singularização do ser-aí humano individual teria um papel fundamental na rearticulação de sentido de ser do mundo. De maneira análoga, Gadamer pensa que ao interpelarmos dialogicamente a tradição, novas possibilidades compreensivas se tornam disponíveis e desta maneira, participamos do acontecimento da história. O caráter produtivo de toda interpretação aponta justamente para essa possibilidade

⁴⁷ Sobre a crítica de Gadamer ao perspectivismo, conferir: "A world of hope and optimism despite present difficulties": Gadamer's critique of perspectivism de Nicholas Davey publicado em *Man and World* 23, 1990, pp. 273-294.

ativa de participação humana no processo de codeterminação entre a tradição e a existência humana finita e histórica.

Nesse sentido, poderia se perguntar até que ponto o elogio nietzschiano ao indivíduo não aponta para a mesma direção. Por mais que o estilo nietzschiano dê um tom sempre mais radical às suas colocações, o que parece estar em jogo com a valorização do indivíduo não é nunca sua falta de participação na natureza gregária do homem. Mas, ao contrário, esse elogio parece uma advertência à tendência de se cair, de maneira irrestrita e acomodada, em uma relação impessoal com a semântica sedimentada de nosso mundo. O que Nietzsche parece criticar é a tendência à adesão completa e inquestionada ao nosso horizonte inicial, expressa, no que ele chama de uma moral decadente. A tarefa de “tornar-se quem se é” e de criar valores pode ser entendida de maneira similar ao papel da singularização em *Ser e Tempo* e da tarefa de interpretação da tradição em Gadamer. E ainda que se pudesse criticar o tom moralista das afirmações nietzschianas em sua *Genealogia da moral*, a tarefa de criar valores ou legislar, como ele designa a responsabilidade dos verdadeiros filósofos em *Além do Bem e do Mal* § 211, não é uma exortação para todo e qualquer indivíduo e, portanto, não pode ser entendida como uma prescrição moral. Ao contrário, a criação de valores diz respeito àqueles que podem estar disponíveis ao que poderíamos chamar de acontecimento da história, *subjugando o passado*, ao estender sua *mão criadora para o futuro* (ABM, § 211). Essa noção, certamente, possui ressonância com a ideia do homem histórico em Dilthey e poderíamos questionar até que ponto ela não é uma espécie de transmutação da metafísica do gênio. Contudo, como vimos, essa crítica não pode ser feita de maneira tão imediata e restrita a Nietzsche, sem levar em consideração que outros elementos da filosofia de Heidegger e Gadamer desempenham um papel similar em suas descrições da relação humana com a história e com a tradição.

A questão sobre o lugar da existência humana no processo de rearticulação da história e do horizonte semântico compreensivo a que nossas interpretações estão sempre vinculadas precisará ser retomada quando discutirmos detidamente os limites do projeto de *Ser e Tempo* e a *virada (Kehre)* na filosofia heideggeriana. Por agora, interessa apenas mostrar, em linhas gerais, como o pensamento nietzschiano pode ter mais proximidade com a hermenêutica filosófica do que se assumiria de imediato.

Ainda há um outro elemento importante que polemiza a tentativa de aproximar o pensamento de Nietzsche à tradição hermenêutica. Ele foi apresentado por Gadamer em um texto intitulado *Texto e Interpretação*, endereçado, de certa maneira, a Derrida e sua posição em relação à filosofia de Heidegger e Nietzsche no que diz respeito à superação da metafísica.

Aí Gadamer apresenta que na visão de Derrida, Heidegger não supera a metafísica por meio da pergunta pelo ser em sua diferença ontológica uma vez que sua insistência na busca pela ‘essência da verdade’ e pelo ‘sentido de ser’, ainda o manteria atrelado à linguagem metafísica. E isso porque na destruição da metafísica heideggeriana o que estaria em jogo é a descoberta de sentidos “ocultos”, velados para a própria tradição, que devem ser revelados pela tarefa interpretativa. Para Derrida, Nietzsche ao contrário, seria mais radical na medida em que o perspectivismo que ele propõe não pretende encontrar um sentido prévio e subjacente à interpretação, senão assume a tarefa interpretativa como a construção de sentidos a serviço da vontade de poder.

A partir dessa reconstrução da posição de Derrida, Gadamer então, dedica-se a mostrar como é equivocada a posição de tomar um processo interpretativo como uma simples projeção de sentido realizada por um sujeito. Para ele, toda interpretação se realiza com um confronto dialógico que abre o espaço para que o sentido da obra ou dos fenômenos se mostre. (GADAMER, 2007, p. 161). A dimensão hermenêutica aponta para esse processo no qual o sentido se mostra por si mesmo, isto é, vem à tona por meio da linguagem como algo verdadeiro.

Essa discussão me parece mais complexa e, portanto, mais complicada para ser rapidamente refutada. Considerando o forte empenho da filosofia nietzschiana em recusar sentidos originais e imutáveis intrínsecos ao mundo do devir, e ainda a afirmação recorrente, do aspecto interpretativo de todo fenômeno, expresso, como por exemplo, na frase “não há fatos, apenas interpretações” (FP 7[60], Outono 1885 – outono 1887), a posição nietzschiana parece de fato incompatível com essa noção de descoberta de sentido. Essa divergência com a tradição hermenêutica que sempre colocou ênfase na ideia de sentido previamente dado, se mostraria assim bastante pertinente.

Gadamer insiste em *Texto e Interpretação* que o texto que é interpretado precisa se manter como o parâmetro para toda interpretação. Ele chama à atenção que o simples fato de podermos discutir e discordar sobre interpretações só é possível porque há algo que orienta tal discussão e discordância, isto é, a possibilidade de divergência, discussão e correção está ancorada no texto enquanto tal. Como vimos anteriormente, essa estrutura já havia sido apresentada com a noção de diálogo, na medida em que todo diálogo é diálogo *sobre algo*. A intencionalidade do diálogo, isto é, o projetar-se para além de si: o fato de ele abrir o espaço para que algo, sobre o que se discute, se mostre e oriente a discussão, não pode ser eliminada do processo interpretativo. Nesse sentido, da mesma maneira que no diálogo, toda interpretação se encontra confrontada e referida a algo. Mesmo nos casos em que

interpretamos fenômenos históricos e nossa pré-compreensão permite que os fenômenos apareçam de determinada maneira, é a aparição mesma desses fenômenos, a partir do diálogo que travamos com eles, que deve orientar a investigação sobre eles.

Essa objeção de que o interpretacionismo radical nietzschiano suprimiria a possibilidade de falar em horizontes de validação das interpretações e em espaços intencionais de mostração parece ser exatamente o argumento principal da objeção que Jean Grondin apresentou recentemente à incorporação de Nietzsche na tradição hermenêutica. Grondin também alude à diferenciação realizada por Derrida entre “duas interpretações da interpretação”. O primeiro tipo seria o que poderíamos chamar de interpretação hermenêutica, nela haveria uma distinção essencial entre signo e significado e por isso, a tarefa de toda interpretação seria decifrar, buscar uma verdade ou origem para além do jogo dos signos. A segunda possibilidade de ‘interpretação da interpretação’, segundo Derrida é aberta pela filosofia nietzschiana pela “alegre afirmação do jogo do mundo e da inocência do devir”, sem verdade e origem para além deles, isto é, sem carência ontológica, sem sentido prévio e oculto. (DERRIDA, 2002, p. 248). Grondin cita esse texto não para refutá-lo, mas para aderir à diferenciação feita por Derrida entre uma interpretação hermenêutica e uma interpretação perspectivística no sentido nietzschiano, mas ao mesmo tempo, defender a hermenêutica contra a versão de interpretacionismo nietzschiano.

Grondin sustenta, em oposição a Nietzsche, que sim existam fatos e não apenas interpretações (GRONDIN, 2010, p. 107). Apesar de reconhecer uma série de semelhanças entre o pensamento nietzschiano e a hermenêutica, para Grondin é necessário apresentar uma resistência ao que ele chama ‘nietzscheização’ extrema da hermenêutica, que filósofos como Vattimo e Rorty realizaram. Ele estrutura sua crítica em vários níveis: Primeiro, identifica a ausência do reconhecimento do pensamento nietzschiano na tradição hermenêutica consolidada. Em seguida, admite a proximidade de temas na filosofia de Nietzsche e na hermenêutica em relação às discussões sobre história e filologia e considera até mesmo a influência do pensamento nietzschiano para autores chaves da tradição hermenêutica. Mas, toma como estratégia fundamental da crítica a análise filosófica das posições conceituais sobre interpretação, perspectiva e verdade que supostamente afastariam as duas abordagens. Isto é, a posição de Nietzsche em relação a esses conceitos seria completamente incompatível com a posição da tradição hermenêutica.

A primeira diferença que não pode ser suprimida, para Grondin, é no tocante a ideia de perspectiva. Por mais que ele assuma que o conceito de perspectiva é central para a hermenêutica, ele defende que no perspectivismo nietzschiano, o termo perspectiva diz

respeito ao sujeito que percebe ou aquele que interpreta. Enquanto que na hermenêutica, perspectiva é sempre referente também ao objeto a ser interpretado, seja essa perspectiva entendida como a intenção do autor ou como a mostração da coisa mesma que é interpretada. Para Grondin, assumir uma perspectiva própria ao objeto estabelece o limite no interior do qual as interpretações podem ocorrer. Isto significa que, o objeto apresenta certa ‘resistência’ às interpretações e conseqüentemente habilita as noções de correção e adequação em relação a uma interpretação. Nesse sentido, a hermenêutica mantém uma noção tradicional de verdade e objetividade como correspondência que seriam descartadas na filosofia nietzschiana (GRONDIN, 2010, p. 112). Para referendar essa afirmação, ele apresenta uma passagem de *Ser e tempo* e outra de *Verdade e Método*. Em ambas as passagens os autores, Heidegger e Gadamer respectivamente, mostrariam como o objetivo da interpretação é explicitar a estrutura da pré-compreensão, confrontando os preconceitos iniciais dos quais se parte com a mostração do fenômeno em si mesmo, a fim de questionar sua adequação às coisas mesmas (ratificando o objetivo da fenomenologia) (Idem, p. 113). Para Grondin a ênfase da hermenêutica está na possibilidade de se garantir o critério de adequação em relação às interpretações. Na hermenêutica, a perspectiva própria ao objeto garante a noção de adequação e correção das interpretações. Da aparição do fenômeno emerge a normatividade de toda interpretação, a partir da qual podemos falar de verdade, erro, correção, etc.

Por mais que seja inegável que esses autores retém a noção de verdade normativa, me parece que Grondin deixa de lado, com esse argumento, uma distinção fundamental entre dois “níveis” de verdade na filosofia heideggeriana. A verdade como adequação é derivada de uma noção de verdade mais originária, expressa pelo termo grego *alethéia*, que quer dizer desvelamento. Isto é, adequação e correção apenas é possível a partir de um acontecimento da verdade como desvelamento, que funciona como horizonte normativo de toda interpretação. Por mais que esse horizonte possa ser questionado, ele nunca pode ser superado. E nesse sentido, a aparição da coisa mesma permanece em tensão e dependência do horizonte compreensivo a partir do qual ela aparece. É claro que o próprio horizonte pode se rearticular, mas em última análise, ele nunca pode ser suprimido. Essa diferenciação de “dois” níveis da verdade faz toda diferença para esse debate.

Para discutir de maneira apropriada a divergência irremediável assumida por Grondin entre a hermenêutica e o pensamento nietzschiano, será necessária uma apresentação mais cuidadosa do pensamento nietzschiano e heideggeriano, que apenas será levada a cabo posteriormente. Contudo, é válido antecipar que o caminho argumentativo que seguiremos tentará mostrar que Nietzsche nega a possibilidade da verdade por se manter atrelado à noção

de verdade normativa tradicional da metafísica: universal, eterna e imutável. A busca pela verdade na metafísica ocidental, como será discutido no capítulo um, caracterizou-se pela tentativa de encontrar um princípio imutável e eterno que expressasse o ser dos entes em geral e servisse de fundamento para a verdade e objetividade da interpretação dos entes. Exatamente por isso que Nietzsche nega um sentido intrínseco ao mundo, porque por ‘mundo’ ele compreende o conceito tradicional metafísico de totalidade dos entes, fundamentado em um princípio metafísico e transcendente e não o conceito heideggeriano de totalidade significativa normativa, que mantém nele mesmo uma negatividade própria compatível com o caráter finito e histórico da compreensão humana, que Nietzsche pretende evocar com a noção de perspectivas. Contudo, dessa maneira antecipamos demasiadamente as coisas. É preciso ainda insistir no problema e nos voltarmos aos conceitos de verdade, finitude e lugar, sua relação e as consequências dessa relação para nossa compreensão e experiência dos entes. Essa é a tarefa que nos cabe a partir de agora.

1.6 Delineando o projeto diretriz do estudo

Apresenta-se aqui a estrutura prévia da tese a fim de antecipar e deslumbrar o todo que orienta essa pesquisa, evidenciando o tema em jogo em cada um de seus momentos. A tese será composta por três partes essenciais. Cada uma dessas partes terá como fio condutor a discussão sobre um dos conceitos acima mencionados: verdade, finitude e lugar. Por sua vez, cada um dos conceitos pretende trazer à tona um traço fundamental do pensamento hermenêutico. Como foi dito, a escolha desses conceitos, assim como a sua ordem de apresentação, precisa se mostrar como não arbitrária, de maneira que o questionamento sobre o pensamento hermenêutico se mostre livre na conquista de cada posições que guia os desdobramentos seguintes.

O caminho a ser seguido pode ser expresso, em linhas gerais, da seguinte maneira:

Primeira parte: hermenêutica como filosofia: O conceito de **verdade**;

- Filosofia, questionabilidade e preconceitos;
- Verdade como condição do ser verdadeiro: a busca pelo ser como horizonte normativo dos entes;

Segunda parte: hermenêutica como crítica: o conceito de **finitude**;

- Crítica como a busca das condições de possibilidade: reconhecendo os limites do ser humano;
- A virada de paradigmas: do Deus infinito para a insuperável finitude humana;
- A circularidade intrínseca ao projeto transcendental;
- Perspectiva e horizonte;

Terceira parte: hermenêutica como topologia: o conceito de **lugar**;

- Aspectos espaciais da hermenêutica;
- Diferença ontológica, fundamento e rearticulação histórica: impasses hermenêuticos;
- Topologia como delimitação: o acontecimento do Lugar;
- Quaternidade (*Geviert*) e acontecimento apropriador (*Ereignis*);
- A situabilidade incontornável do lugar, horizonte como limite e questionabilidade;

A estrutura “hermenêutica como” não se refere à tentativa de identificação e simples homogeneização entre a hermenêutica e a filosofia, o projeto transcendental da crítica ou a abordagem topológica. Além de reducionista, a simples identificação parece sem sentido: se todos esses termos significassem a mesma coisa não avançaríamos em nada ao apenas plurificar um vocabulário tautológico. Ao contrário, a estrutura “como” do título de cada uma das partes aponta à antecipação de traços hermenêuticos em cada um desses momentos. Essa antecipação possui uma natureza dupla. Por um lado, diz respeito à tradição no interior da qual o pensamento hermenêutico se tornou possível e se consolidou. Por outro, e esse parece ser o aspecto mais fundamental, traz à tona o caráter universal da hermenêutica em seu velamento próprio. Isto é, diz respeito à maneira como cada questionamento ao mesmo tempo revela e vela o horizonte que o torna possível, ainda que alguns horizontes se mostrem mais propícios para a possibilidade de questionar a sua própria estrutura de auto-referência.

Nesse sentido, essa estrutura do “como” pretende trazer à tona a universalidade da hermenêutica através da descrição do acontecimento desses horizontes mesmo. Como se espera que se torne claro no decorrer da discussão, verdade, finitude e lugar se copertencem de tal maneira que um define e é definido a partir do outro. Esse copertencimento se torna mais evidente a partir da confrontação com a tradição e do acompanhamento de como a tensão entre esses conceitos é experimentada a cada momento. Dessa maneira, mesmo a possibilidade de descrição do caráter de universalidade da hermenêutica precisa reconhecer os limites da situabilidade constituinte de todo questionamento, incluindo o questionamento a partir do qual emerge essa própria descrição.

2 HERMENÊUTICA COMO FILOSOFIA – O CONCEITO DE VERDADE (PARTE I)

A primeira parte desse trabalho pretende discutir a relação entre filosofia e verdade e como tal relação se vincula ao pensamento hermenêutico. O título prepara e encaminha a questão quando diz: “hermenêutica como filosofia – o conceito de verdade”, mas como devemos entender a relação que essa frase estabelece? A advertência da introdução já havia nos informado sobre o caráter da estrutura “como” no contexto dessa investigação. Isto é, a relação entre hermenêutica e filosofia aqui não pode ser entendida como uma mera equiparação de qualquer espécie. O que se deseja não é simplesmente identificar a filosofia como um todo, ou uma escola em particular, nem mesmo pensadores específicos com a hermenêutica ou com seus temas. Tampouco consiste, meramente, na tarefa de buscar, em algum pensador ou escola filosófica, traços que possam caracterizá-lo como um antecipador ou participante de temas hermenêuticos tais como eles se consolidaram na contemporaneidade⁴⁸. O que está em jogo aqui é, ao contrário, reconhecer na filosofia uma relação essencial com a verdade que abre o espaço para o pensamento hermenêutico enquanto sua radicalização. Isto é, o que nos interessa é questionar o copertencimento entre filosofia e o conceito de verdade de tal modo que venha à tona em que medida no momento histórico da crise do pensamento filosófico e do conceito de verdade (e em certa medida da consumação dessa tradição), se abre a possibilidade de um outro tipo de questionar, que leva às últimas consequências essa relação. Portanto, hermenêutica aqui é entendida como um caminho de continuação do pensamento filosófico que nasce de uma tensão essencial entre verdade e filosofia, e que se torna possível pelos desdobramentos históricos próprios da tradição filosófica tal com ela se desenvolveu no Ocidente. Em outras palavras, o que desejamos aqui é questionar como a essência da filosofia pensada a partir do conceito de verdade abre a possibilidade da hermenêutica como um desdobramento histórico específico da filosofia que resguarda a própria especificidade do questionar filosófico, transformando-o, a partir de uma

⁴⁸ Há uma série de trabalhos que se dedicam a discutir e em que medida nós podemos reconhecer já traços, temas ou uma filosofia hermenêutica desde a filosofia antiga. Para tais discussões, ver “Hermeneutics in Greek philosophy” de Francisco Gonzalez e “Hermeneutics in medieval thought” de Mauricio Beuchot ambos em o recentemente publicado *The Routledge Companion to Hermeneutics*, assim como as demais referências citadas e discutidas nos dois artigos. Ver ainda toda a segunda parte de tal *Companion* que é dedicada à discussão de “pensadores hermenêuticos”, em alguns casos nada “ortodoxos” no que consideramos como tradição hermenêutica. De Spinoza e Vico a Davidson e Rorty, passando por Nietzsche e Strauss, essa parte da coletânea de artigos, apresenta um apanhado bastante amplo e diversificado de pesquisas que relacionam a hermenêutica e seus temas com diferentes autores e tradições. Para citações completas, vide bibliografia.

relação essencial com a verdade. Em que consiste tal relação é o que devemos investigar agora.

2.1 A pergunta que insiste e persiste uma vez mais: o que é filosofia?

A filosofia possui uma relação essencial e de determinação mútua com a verdade. Isso significa dizer que o conceito de verdade não é apenas central para o pensamento filosófico, mas a própria filosofia se determina enquanto tal a partir de sua relação com a verdade, assim como, o questionamento filosófico ao buscar a verdade decide sobre os limites do que é verdadeiro. Para que essas afirmações não pareçam demasiado apressadas e façam algum sentido, precisamos dar alguns passos para trás e perguntar sobre o que afinal é a filosofia e daí acompanhar em que medida ela se codetermina com a verdade.

Mas a necessidade de responder tal pergunta traz consigo um risco duplo: por um lado, o de uma interpretação totalitária, isto é, o perigo de uma definição universal de filosofia que ignore ou obscureça as características dissonantes das diferentes ‘filosofias’, e, por outro, o de uma interpretação que apenas enumera exemplares desarticulados, sem problematizar em que medida eles formam uma unidade. A dificuldade reside em: como dar conta de uma multiplicidade de manifestações entendidas como filosofia em diferentes épocas ou “escolas filosóficas” sem, ao mesmo tempo, nem impor uma “definição universal” que passe ao largo da concretude e especificidade de cada uma dessas manifestações ou compreensões de filosofia, mas, sem ao mesmo tempo, perder a possibilidade de pensá-las a partir de uma unidade da qual todas participam e por meio da qual se fazem e são reconhecíveis como filosofia propriamente.

Dilthey viu e discutiu esse problema concernente à definição de um conceito de filosofia em seu texto *A essência da filosofia*. Aí ele mostra a necessidade e dificuldades oriundas do método hermenêutico de se pergunta sobre o que é a filosofia. O problema central que Dilthey apresenta consiste no seguinte: a fim de que sejamos capazes de partir das concreções históricas de filosofia, a fim de buscar o elemento comum, que pudesse nos brindar um conceito legítimo de filosofia, já precisamos ser capazes de, previamente, identificar os exemplos concretos aos quais vamos recorrer. Isto é, já devemos contar com uma compreensão do que seja filosofia para poder buscar exemplos históricos da mesma, a partir dos quais retiraremos esse elemento comum para defini-la. Mas, desta maneira, parece que recaímos em um círculo (DILTHEY, 1960, p. 79). O problema da circularidade do questionamento sobre a filosofia evidencia, desta maneira, sua historicidade radical. A pré-

compreensão da qual sempre partimos do que seja filosofia é requisito insuperável para que algo apareça como filosofia. Nesse sentido, precisamos já sempre contar com sedimentações históricas de sentidos e significados das quais partimos em nossas investigações. Mas isso não significa que estejamos condenados apenas a reproduzir tais compreensões sedimentadas, mas, ao contrário, que o confronto com as coisas que aparecem como tais, a partir dessas compreensões sedimentadas, podem colocá-las em xeque, em sua abrangência e precisão. Como vimos na introdução, é exatamente essa dinâmica de “aprofundamento interpretativo” que está em jogo na discussão gadameriana com a essência dialógica da hermenêutica.

Para se questionar sobre o que seja filosofia, portanto, é necessário se debruçar sobre a sua história. Voltar-se sobre sua história, contudo, não deve ser entendido simplesmente como um tratado historiográfico de nomes e datas de seu surgimento ou de uma reprodução de citações e definições consolidadas do que seja a filosofia. Ao contrário, precisamos questionar desde seu surgimento e desenvolvimento o que determina a filosofia enquanto tal, problematizando o que há de mais central e específico a isso que chamamos de filosofia, de maneira que uma tradição tão heterogênea possa ser abarcada em uma unidade nomeada por esse termo. Da mesma maneira como toda definição do que seja hermenêutica pressupõe um exercício hermenêutico, todo questionamento sobre o que seja a filosofia é ele mesmo um problema filosófico. E isso porque a própria tensão entre a unidade e a multiplicidade e o questionamento sobre o pertencimento de vários particulares ao mesmo ‘ser’ é, desde o princípio, um problema filosófico por excelência.

Nesse sentido, a filosofia tem um início. Um começo que não é apenas marcado pela instauração de seu nome, mas pela abertura dos limites no interior do qual sua história se desenvolveu até os dias de hoje. Isso significa que esse início é ao mesmo tempo o princípio de uma tradição: ele marca a abertura da possibilidade específica de um tipo de pensamento o qual denominamos filosofia que se articula, desenvolve e se transforma historicamente. Esse pertencimento histórico, ou como Dilthey chamaria, tal nexos interno, característico de tradições, aponta justamente para a maneira pela qual diferentes “concreções ônticas” de filosofia (sistemas filosóficos de autores específicos, definições de filosofia explícitas ou não, questionamentos ou problemas ditos filosóficos) se mantêm articuladas em uma tensão própria com a tradição filosófica como um todo ou, para usar termos mais “diltheyanos”, com a totalidade da vida histórica disso que chamamos filosofia. Para questionar o que seja filosofia, portanto, precisamos recorrer a esse movimento da tradição no interior do qual a própria filosofia se fez e faz filosofia, isto é, à dinâmica que abre os horizontes históricos para o desenvolvimento do sentido e da determinação do que seja a filosofia, possibilitando o

surgimento, reconhecimento ou questionamento de cada uma das diferentes manifestações específicas.

A filosofia nasce na Grécia Antiga. Esta é uma determinação correta do ponto de vista de uma compreensão comum e sedimentada sobre a filosofia e nesse sentido é um lugar de partida para nossa investigação. Contudo, essa afirmação precisa ser questionada em seu significado. Em que consiste tal nascer? Ele é, como dissemos acima, o início e princípio de uma tradição? Como devemos pensar o sentido dessa frase quando localiza na Grécia o seu começo? Reconhecer o começo fático da filosofia na Grécia Antiga também como o princípio de uma tradição não significa a defesa de um “milagre grego” sem influências e condições que tornaram esse acontecimento possível⁴⁹. Tal discussão se travaria muito mais no âmbito de um problema historiográfico, que precisaria reconstruir influências, contextos e circunstâncias gregas, que já reconhecemos não ser o nosso objeto de estudo. Tampouco, esse argumento aparece aqui em prol da ideia de que filosofia é uma exclusividade do Ocidente. Permanece em aberto o problema se outros tipos de pensamento desenvolvidos independente, paralelamente ou, de maneira ainda mais decisiva, em confrontação com culturas completamente distintas, a partir de uma espécie de fusão de horizontes díspares poderiam, e em que medida, ser considerados filosofia. Ainda nos faltam trabalhos que levem às últimas consequências esse questionamento em termos filosóficos e, desta maneira, essa é ainda uma tarefa que nos cabe⁵⁰. Contudo, esse tampouco é o viés que guia o presente estudo. O que nos interessa aqui é, antes de tudo, interrogar um tipo de pensamento específico que se denominou filosofia na Grécia Antiga e que consolidou seu desenvolvimento juntamente com o que

⁴⁹ Ver por exemplo, as discussões de Mondolfo, Rodolfo. *El génio helénico: formación y caracteres*. Buenos Aires: Editorial Columba, 1956; Jean-Pierre Vernant. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis B. da Fonseca. Rio de Janeiro. Difel, 2002; JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo, Brasília: Martins Fontes, Editora UnB, 1986; ou tantos outros livros que se dedicaram a problematizar as condições materiais e espirituais para o surgimento da filosofia discutindo (explicitamente ou não) a relevância ou impropriedade de se falar em um milagre grego.

⁵⁰ Trabalhos de filosofia comparada tem proliferado de maneira considerável desde o século passado, especialmente nos últimos 50 anos. Esse termo diz respeito, sobretudo, ao esforço de estudar por contraste sistemas de pensamento de diferentes culturas. Ainda que tal comparação possa ser levada a cabo com toda e qualquer tradição de pensamento (incluindo o pensamento tradicional africano, ameríndio, islâmico etc), a maioria dos trabalhos que vem sendo produzidos é dedicado à comparação da filosofia ocidental com os sistemas de pensamento indiano e/ou chinês. Considera-se que o termo foi empregado pela primeira em 1889 por Brajendranath Seal (1864 – 1938) em seu *Comparative Studies in Vaishnavism and Christianity* e se tornou mais difundido com Paul Marsson-Oursel (1882 – 1956), especialmente por seu livro *Comparative Philosophy* (1923). Conferir: Kaipayil, Joseph. *The epistemology of comparative philosophy: a critique with reference to P. T. Raju's views*. Rome: Centre for Indian and inter-religious studies, 1995 e Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany, New York: State University of New York Press, 1988. O interesse pelo tema também vem crescendo no Brasil, em 2013 a Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) sediou o *I Colóquio Internacional de filosofia comparada: Budismo e filosofia*, organizado conjuntamente com o *III Colóquio Internacional sobre o pensamento oriental* realizado na Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

entendemos ser a história do Ocidente a fim de tentar explicitar como a relação com a verdade se estabeleceu de maneira muito específica nessa tradição.

Como se sabe, a palavra filosofia vem do grego (*Philo + Sophia*) e significa, em uma tradução simples e direta, amor à sabedoria. Filosofia enquanto amor pela sabedoria, saber, ou ainda, conhecimento, requisita imediatamente a verdade. E isso porque saber ou conhecer⁵¹ implicitamente remete à verdade do que se sabe ou conhece. Saber é sempre participar da verdade do que se sabe, de tal maneira que a simples formulação que proponha a existência ou a detenção de um conhecimento falso soa estranha. Um saber que não se dá e realiza a partir da verdade daquilo que se sabe não é simplesmente um falso saber, mas antes, um equívoco, uma falha. Isto é, a sensação ou a pretensão de que alguém sabia ou conhecia algo se mostra fracassada enquanto erro, engano ou falsidade. Isso significa que a ausência de verdade em um saber compromete esse saber por inteiro, o impossibilita enquanto tal. O contrário de um conhecimento verdadeiro, nesse sentido, é mais do que a ausência de conhecimento expressa pelo ‘desconhecer algo’, mas, é descartado como uma falha, um erro⁵². Nesse sentido, a filosofia enquanto amor ao saber inclui nela mesma o amor à verdade, enquanto o traço que determina o saber e o conhecimento neles mesmos. Essa relação já estava explícita em Platão, quando Sócrates discute com Gláucon em *A República* sobre o caráter e virtudes do filósofo, enquanto um apaixonado pelo saber. O diálogo se dá desta maneira:

- Ora, poderá encontrar-se algo de mais relacionado com a sabedoria do que a verdade?
- Como poderia ser? - perguntou ele.
- É possível que uma mesma criatura seja ao mesmo tempo amiga da sabedoria [filósofo] e da mentira?
- De modo algum, certamente.
- Logo, aquele que realmente gosta de aprender [o verdadeiro filósofo] deve, desde novo, aspirar ao máximo à verdade integral. (PLATÃO, 2007, p. 267; §485 c-d). [Informações complementares inseridas a fim de explicitar o jogo entre os termos “filosofia” e “saber” que se perdeu um pouco com a tradução - RFM]

⁵¹ A palavra *Sophia* em grego é comumente traduzida como sabedoria, mas também pode ser traduzida como saber ou conhecimento. William K. C. Guthrie argumenta no quarto volume de sua *História da Filosofia Grega (A History of Greek Philosophy)*, dedicado a Platão, que termos como *sophia* e *episteme* e até mesmo *phronesis*, muitas vezes aparecem nos diálogos platônicos de maneira intercambiável e que, a tradução por sabedoria ou conhecimento para qualquer um desses termos acaba sendo decidida de acordo com o contexto. Ele ainda cita algumas passagens nas quais esses termos aparecem interligados, como por exemplo, no diálogo intitulado *Eutidemo*, § 288d, no qual Sócrates define a *philosophia* como aquisição de *episteme*. (GUTHRIE, 2000, 265).

⁵² Uma proposta de formulação sobre a relação essencial entre o conceito de verdade e conhecimento já tinha aparecido em minha dissertação de mestrado de maneira menos elaborada. Aí citei um pequeno fragmento da tese de doutorado de Gilvan Fogel, 1980, como uma argumentação que ratificava o que eu tinha em vista. A citação continua me parecendo pertinente mesmo após alguma reformulação em meu próprio argumento. (FURTADO DE MELO, 2011, 18, especialmente a quinta nota de rodapé).

Como diz Sócrates, não há nada que seja mais relacionado com a sabedoria do que a própria verdade. E isso porque, como vimos, a verdade codetermina o conhecimento, e nesse sentido, a verdade, o saber e a sabedoria são completamente inseparáveis. O filósofo, aquele que ama o saber, deve, portanto, diz Sócrates, aspirar maximamente à verdade integral. O filósofo ao amar a sabedoria ama, igualmente, a verdade uma vez que não há sabedoria que não seja verdade, nem conhecimento da verdade que já não seja sabedoria.

Contudo, a filosofia não é simplesmente sabedoria. Filosofia não significa deter algum tipo de saber e desta maneira, possuir alguma verdade determinada⁵³. Ao contrário, a indicação contida na palavra grega *philein* ‘amor à’, que forma *philos*, como aquele que ama, aponta para a sabedoria como aquilo que é visado, desejado e buscado e, nesse sentido, expressa uma distância inicial entre a filosofia e o *sophos*, o saber ou a sabedoria propriamente dita. A relação entre a filosofia e a verdade, portanto, não é a de dominação e detenção, mas a de ir ao encontro de. Esse ir ‘ao encontro de’ é explicitado pela ideia do filósofo como amigo, ou amante do saber. O amor, *philein*, presente no termo diz respeito a um visar algo; ‘o caminhar em direção a’ aquilo que se ama, e ao lado dele. A busca filosófica pelo saber, e nesse sentido pela verdade, se dá como um caminho de questionamento, no qual essa aspiração revela seu caráter erótico, ao desejar algo que está para além de si. Sócrates se refere a tal caráter no *Fedro* (237d), quando afirma que *Eros* é desejo, e desejo aqui é entendido como ser movido em direção a algo.

Heidegger tem em mente, justamente, essa noção de desejo, “de aspirar”, quando diz que há uma transformação decisiva na cunhagem da palavra filosofia. Ele argumenta em *Que é isto - a Filosofia?* que a palavra “filósofo”⁵⁴, que é tradicionalmente considerada como cunhada por Heráclito, dizia respeito, inicialmente, muito mais a uma harmonia de participação do filósofo ao *homologein* (dizer o mesmo). Isto é, filósofo apontaria ao estar de acordo com o *sophón*, a sabedoria que participa do *Logos*. Para Heidegger, o amor *philein* contido na palavra filósofo inicialmente expressaria um acordo proclamado pela requisição mútua entre *Logos* e filósofo, apontando para essa “disponibilidade de um para o outro” (HEIDEGGER, 2013, 22). Escutar o *Logos* em Heráclito é aquiescer ao reconhecimento de

⁵³ Ver os comentários de Dilthey sobre a relação entre sabedoria, filosofia e *eros*, sobretudo, nos gregos, no supra citado *La esencia de la Filosofía*, 1960, p. 86 e 87.

⁵⁴ Maria Helena Pereira destaca o fato de que a substituição da palavra *sophos* pela palavra composta *philosophos* na Grécia Antiga que por longo tempo foi amplamente aceita como tendo sido cunhada por Pitágoras, atualmente tende a ser considerada como de origem platônica. Ver nota 26 de *A República* de Platão, na tradução portuguesa publicada pela Fundação Caloute Gulbenkian, 2007, p. 264.

que tudo é um, *Hèn Panta* (Um [é] tudo)⁵⁵. Heidegger interpreta que o *sophón* aqui nomeia esse acordo com a totalidade que reúne todos os entes no ser. O termo “*philosophos*”, nesse sentido, indicaria muito mais essa amizade que vincularia alguém à sabedoria do *Logos*, isto é, sua participação e aquiescência a tal *sophos* sobre a unidade de todas as coisas.

Contudo, com a cunhagem posterior da palavra “filosofia” propriamente dita, há uma quebra dessa harmonia inicial entre o filósofo e o *Logos*. De tal maneira que, o ser do ente, ou o que unifica e permite que todos os entes sejam, passa a ser buscado pela filosofia, se transforma em seu objeto. Heidegger diz: “O *philein* se transforma em *órexis*, num aspirar pelo *sophón*” (Idem). A palavra filosofia nomeia, portanto, a essa transformação explicitada por Sócrates no *Fedro* de Platão. A verdade do ser dos entes, em oposição às opiniões sobre os entes emitidas pelos sofistas precisa ser buscada. A verdade é visada como objeto do questionamento que pergunta sobre o ser dos entes. Ela não é mais experimentada em sua unidade imediata, na participação e harmonia com a totalidade do *Logos*, mas como um problema sobre no que consiste a verdade, o que a possibilita e como alcançá-la. Parece, portanto, que tal problema requisita um questionamento duplo sobre a verdade: primeiramente sobre a determinação de sua natureza e, em seguida, sobre a da determinação de seu conteúdo específico.

A oposição entre sofista e filósofo, insinuada na argumentação heideggeriana, anuncia novamente a relação interna entre verdade, conhecimento e ser. Essa discussão é explicitamente levada a cabo por Sócrates nos livros V e VI de *A Republica*, [especialmente de 476e – 480 a]. Aí Sócrates constrói seu argumento articulando a tríade *verdade – conhecimento – ser*, em oposição ao *desconhecimento* e o *não-ser* e aparece ainda uma terceira possibilidade: a *doxa (opinião)* e a *aparência*, que se mostram como intermediárias entre o ser e o não-ser.

O argumento consiste nos seguintes passos: 1) só podemos conhecer o que existe; 2) logo, o que existe é absolutamente cognoscível e o que não existe é absolutamente incognoscível; 3) a ciência, portanto, se destina a conhecer o que é o ser; 4) A opinião é um julgar pelas aparências; 5) Contudo, a opinião precisa ter um objeto que não pode ser o ser, o qual se conhece em si mesmo. Mas, a opinião tampouco pode visar o não-ser, pois é impossível formar opinião sobre o que não existe. 6) Portanto, a opinião precisa ocupar uma posição intermediária entre o conhecimento e a ignorância e ter como objeto algo entre o ser e

⁵⁵ Ver tradução brasileira dos fragmentos de Heráclito comentada: Costa, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Edição brasileira: Rio de Janeiro, Difel, 2002, p. 197.

o não-ser. 7) A opinião tem como objeto a aparência múltipla das coisas que está entre o ser absoluto e o não-ser; 8) Sócrates conclui:

Por conseguinte, dos que contemplam a multiplicidade de coisas belas, sem verem a beleza em si, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça e tudo da mesma maneira – desses, diremos que tem opiniões sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre que as emitem. (PLATÃO, *A República*, 479e).

Seguindo a argumentação de Sócrates o conhecimento diz respeito ao conhecer o ser dos entes e não apenas emitir opiniões sobre a multiplicidade variante a partir da qual os entes aparecem e que dependem fundamentalmente desse ser. A diferença entre conhecer e opinar reside no fato de que o opinar baseia-se nas características dos entes, enquanto o conhecer baseia-se no que possibilita tais entes aparecerem de cada maneira. Isso é, emitir uma opinião diz respeito a julgar se a aparência de algo é bela ou não; conhecer é questionar sobre o belo em si que possibilita que algo seja ou não identificado como belo e que valida todo julgamento; conhecer é buscar o princípio a partir do qual toda opinião precisa se formar.

Fica evidente que o conhecimento tem sua expressão mais própria na filosofia pela maneira com que Sócrates conclui o livro V, com a seguinte pergunta, respondida por seu interlocutor como o coroamento de toda a sua argumentação: “por conseguinte, devemos chamar amigos da sabedoria [*philosophos*], e não amigos da opinião [*philodoxos*], aos que se dedicam ao Ser em si?.’ – Absolutamente’.” (Idem, 264; 480 a). Mais tarde, já no livro VI, a diferença entre o conhecimento propriamente dito, buscado pela filosofia, e o que é objeto de outras ciências é ratificada quando Sócrates sugere ainda outros dois intermediários entre o conhecimento e a opinião. Glauco faz um resumo do argumento:

(...) queres determinar que é mais claro o conhecimento do ser e do inteligível adquirido pela ciência da dialética do que pelas chamadas ciências, cujos princípios são hipóteses; os que as estudam são forçados a fazê-lo, pelo pensamento, e não pelos sentidos; no entanto, pelo fato de as examinarem sem subir até os princípios, mas a partir de hipóteses, parecem-te que não têm inteligência desses fatos, embora eles sejam inteligíveis com um primeiro princípio. Parece-me que chamas entendimento (*dianóia*), e não inteligência (*nous*), o modo de pensar dos geômetras e de outros cientistas, como se o entendimento fosse algo de intermédio entre a opinião e a inteligência.

Ao que Sócrates responde:

Apreendeste perfeitamente a questão (...) Pega agora nas quatro operações da alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a inteligência, no segundo, o entendimento; ao terceiro entrega a fé, e ao último a suposição, e coloca-os por ordem atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que os seus respectivos objetos têm de verdade. (Idem, 511d-e).

Dessa fala podemos destacar algumas características importantes da filosofia. Primeiro, o que a distingue das outras ciências é o fato dela não partir de hipóteses em direção às conclusões, mas ao contrário, de trilhar o caminho inverso: de “subir” além das hipóteses,

buscando seus princípios primeiros. Segundo que na classificação hierárquica de tipos operações da alma, a ciência do ser dos entes em geral, isto é, a filosofia, se dá por meio da inteligência que fica no segmento mais elevado das disposições da alma. E por fim que, a inteligência possui o grau supremo de verdade e consiste no maximamente cognoscível. Mas o que significa isso, afinal? O que tais afirmações revelam sobre a relação entre filosofia, verdade e conhecimento? A relação entre verdade e possibilidade de ser cognoscível aqui aponta para os princípios enquanto o lugar de determinação do ser dos entes. Isto é, a filosofia, enquanto ciência dos primeiros princípios ou do ser do ente, busca o que torna algo verdadeiro ou o que torna algo passível de ser conhecido. Nesse sentido, verdade aqui não é a verdade dos entes, mas a verdade do ser dos entes. A filosofia, portanto, questiona sobre a verdade, mas esse questionamento possui um caráter muito específico. E isso porque a filosofia nunca pergunta sobre a verdade de um ente específico, isto é, sobre uma definição positiva ou julgamento de qualidades de um determinado ente. Mas, ao contrário, ela pergunta pela própria possibilidade da verdade do ente enquanto tal, em outras palavras, pelo princípio que permite que os entes apareçam enquanto tal como eles mesmos; por aquilo que possibilita qualquer tipo de julgamento posterior sobre eles. A filosofia pergunta pelo ser dos entes em geral.

Esse fato possui relação direta com a curiosa especificidade da palavra filosofia. A lógica de formação da palavra filosofia se distingue de outras nomeações de disciplinas que também possuem sua origem em palavras gregas como, por exemplo, biologia, psicologia, antropologia etc. Em todas essas palavras e em outras similares, o que é nomeado e determinado é o objeto de estudo da dita ciência. Destarte, em biologia (*bio+logia*) o que está em jogo é o estudo do *bios*, isto é, da vida ou dos seres vivos; em psicologia, o estudo da *psyché*, alma ou mente humana; assim como, por sua vez, antropologia diz respeito ao *anthropos*, o estudo do homem ou da humanidade, etc. Em contraposição, filosofia não aponta para a determinação de um objeto ou campo específico de entes de seu estudo. Ao nomear uma maneira específica de pensamento, a palavra filosofia etimologicamente assinala uma “disposição” daqueles que se dedicam a ela: o amar a sabedoria ou o saber (CROME, 2002, 22). Essa disposição mobiliza a busca, que não é determinada por um campo específico de entes, mas pelo ser desses entes, o que significa pelo próprio saber enquanto tal e nesse sentido pela possibilidade da verdade mesma. Nas palavras heideggerianas: “a filosofia está a caminho do ser do ente, quer dizer a caminho do ente sob o ponto de vista do ser.” (HEIDEGGER, 2013, p. 23).

Nesse sentido para que uma ciência seja capaz de investigar seus objetos, sejam eles quais forem, tal campo de objetos já precisa ter sido posicionado e delimitado. Isto é, tais objetos já precisam ser compreendidos e a definição de seu campo de investigação não pode ser colocada em xeque. E isso porque se ainda não se decidiu sobre a determinação de um campo de objetos, não há objeto definido para a pesquisa. Sócrates na mesma passagem citada acima explicita o que isto quer dizer:

... Suponho que sabes que aqueles que se ocupam da geometria, da aritmética e ciências desse gênero, admitem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos, e outras doutrinas irmãs destas, segundo o campo de cada um. Essas coisas dão-nas por sabidas, e, quando as usam como hipóteses, não acham que ainda seja necessário prestar contas disto a si mesmos nem aos outros, uma vez que são evidentes para todos. E partindo daí e analisando todas as fases, e tirando as consequências, atingem o ponto a cuja investigação se tinham abalancado. (PLATÃO, *A República*, 510d).

Se a definição dos objetos das ciências não fosse dada como sabida e evidente, não seria possível qualquer ciência positiva sobre eles. Quando se deseja avançar no conhecimento aritmético ou geométrico, por exemplo, não se pode colocar em dúvida o que seja par ou ímpar um triângulo ou ângulo agudo, mas partindo dessa definição se pode articular e propor hipóteses o resultado de equações aritméticas ou sobre a relação entre os três ângulos internos de um triângulo etc. Partir da definição de triângulo, como algo dado, de maneira não problemática, ou qualquer outra figura é necessário para todo desenvolvimento posterior de hipóteses e teoremas geométricos. Assim como, da mesma maneira ocorre em qualquer outra ciência. Nesse sentido, a filosofia diferencia-se de todas as outras ciências, pois ela, ao contrário, não aceita nada como dado ou evidente. E isso porque ela questiona exatamente sobre o que torna os entes possíveis enquanto tal. Isso significa que ela pergunta sobre a própria possibilidade de que algo apareça como algo; ela pergunta sobre a possibilidade de toda evidência ôntica.

O que desejamos aqui não é apenas apresentar a concepção platônica ou heideggeriana de filosofia. Ao contrário, visamos o traço característico e comum disso que chamamos a filosofia ou o pensamento filosófico, mesmo quando ele se manifesta de maneiras tão distintas historicamente. Nesse sentido, é preciso que a busca pelo ser do ente esteja dada como a tarefa da filosofia para ela mesma no decorrer de sua história. Além disso, é preciso ainda entender melhor o que, afinal, significa perguntar pelo ser dos entes.

Nietzsche, por exemplo, tematiza o início da filosofia com outro vocabulário ajudando a esclarecer o que temos em vista aqui. Ele afirma, ainda em sua juventude, que a filosofia se

inicia com Tales por ele ter pretendido dar conta da unidade da totalidade dos entes, superando o questionamento sobre a verdade dos entes particulares, ele diz:

Quando Tales diz: ‘Tudo é água’, o homem sai do apalpar vermiforme e do rastejar das ciências particulares, pressente a solução última das coisas e, graças a este pressentimento, supera a timidez vulgar dos graus inferiores do conhecimento. O filósofo tenta deixar ressoar em si a sinfonia do mundo e destacá-la em conceitos para fora de si... (NIETZSCHE, 1995, p. 31).

O que interessa para Nietzsche com a referência a Tales de Mileto é mostrar como o pensamento filosófico se encontra em contraposição com as ciências particulares na medida em que se busca uma unidade e totalidade incompatível com a pergunta sobre entes específicos. Logo no início do terceiro parágrafo desse texto, Nietzsche mostra que a afirmação de Tales de que ‘tudo é água’ deve ser levada a sério por três motivos. São eles: 1) a proposição afirma algo sobre a origem das coisas; 2) ela o faz sem imagens ou fábulas; 3) ela contém, ainda que embrionariamente, a ideia: “tudo é um”. O que Nietzsche afirma em seguida é decisivo para pensar a filosofia. Ele defende que a primeira razão apresentada sobre a importância da tese de Tales ainda o mantém “na comunidade dos homens religiosos e supersticiosos”, ou seja, religiões também possuem teses sobre a origem das coisas; a segunda, porém, retira-o desse grupo, tornando-o um investigador da natureza, um cientista, na medida em que para explicar ou descrever a origem das coisas não se vale de narrativas míticas de qualquer espécie. Contudo, Nietzsche afirma que é a terceira razão, em especial, a que torna Tales o primeiro filósofo grego na medida em que, pela primeira vez um pensador tenta exteriorizar a intuição da unidade do ente (NIETZSCHE, 1995, p. 27 e 32). Portanto, a afirmação não deve ser entendida como uma “tosca” hipótese científica sobre observações empíricas e a constituição fática dos entes. Ao contrário, a proposição “água é a origem e matriz de todas as coisas” busca realizar o pensamento ‘tudo é um’. Se a frase “tudo é água” diz respeito à pergunta sobre a origem e matriz de todas as coisas, o pensamento ‘tudo é um’, precisa ser pensado igualmente nessa direção. Com esse pensamento a filosofia nasce com a busca pela origem, mas não a origem de um ente específico, nem tampouco o surgimento fático e empírico dos entes a partir de processos causais naturais. Ao contrário, a pergunta visa a origem de todas as coisas, quer dizer, de todos os entes em si. A pergunta pela origem é a pergunta pelo que possibilita o ente enquanto tal.

Essa característica da filosofia de não se dedicar, como as outras ciências, a pergunta sobre entes específicos em suas particularidades ou propriedades empíricas dá à filosofia a possibilidade de uma investigação que poderia ser chamada como um questionamento de segundo nível sobre a verdade dos entes. O que se visa com essa expressão é ilustrado pelas

célebres formulações socráticas de recusar exemplos ônticos para perguntas de cunho ontológico. Aqui se tem em vista a recorrente rejeição de Sócrates às respostas que elencam exemplares quando a pergunta foi pelo elemento comum que abarca e permite a identificação de cada um desses exemplos particulares. Por exemplo, quando Sócrates pergunta “o que é saber?” no *Teeteto* [146c – 147c], e não aceita como resposta a simples enumeração de exemplos de saberes. Sócrates explica sua recusa: o que ele quer não são simplesmente exemplos, mas o que torna possível que cada um desses exemplos seja dado [147b]. Com essa resposta, a anterioridade ontológica da compreensão do ser de algo para que algo possa se mostrar de determinada maneira se torna patente. Isto é, para que alguém seja capaz de citar algum tipo de exemplo do que consiste saber é necessário já saber, anteriormente, o que é o saber em si. Apenas porque já se sabe, já se compreende o que é saber é que podemos julgar e enumerar exemplos como pertencentes ou não a determinado conceito. Ao mesmo tempo, se alguém não sabe o que é saber, responder essa pergunta com exemplos é totalmente sem sentido, pois não se avança no problema proposto.

Mas, desta forma, então se evidencia que o problema da filosofia não é apenas a verdade dos entes. Isto é, a filosofia não pergunta sobre a simples adequação de um julgamento específico a um fenômeno dado. Ela não diz respeito a proposições e julgamentos sobre propriedades de entes específicos. Antes, ela pergunta sobre o que torna um julgamento passível de ser verdadeiro ou falso. Ela pergunta sobre a própria possibilidade da verdade. Seguindo o exemplo que citamos acima: o que interessa a Sócrates é o que é saber em si. Isto é, o que possibilita que cada tipo de saber apareça e possa ser julgado como tal. Nesse sentido, a pergunta sobre o saber em si é mais fundamental que a pergunta sobre um ato específico de saber, pois dessa pergunta inicial depende todo julgamento posterior e ainda a possibilidade de correção de qualquer julgamento particular. E isso porque o segundo tipo de pergunta pressupõe que seu horizonte de inteligibilidade tenha sido aberto pelo primeiro tipo. Qualquer julgamento sobre se algo é saber ou não depende de que já se compreenda, de alguma maneira, o que é o saber em si a fim de reconhecer a participação de um exemplo particular na totalidade expressa pela noção de saber enquanto tal. O mesmo serve para qualquer outro conceito. Poderíamos citar ainda, como outro exemplo, o início da discussão sobre a justiça levada a cabo em *A República* [§ 331 b-d]. Em outras palavras: para que identifiquemos algo como justo, para que julgemos algo como justo ou injusto e mesmo para que disputemos um julgamento sobre a justeza ou justiça de algo, a compressão do que seja justiça já precisa ter se dado previamente.

Essa mesma estrutura de questionamento sobre a verdade de “segundo nível” pode ser observada, de certa forma, no mito da caverna narrado no livro VII de *A República* [514 a – 517 a]. Não é necessário retomar toda a narrativa do mito dada a sua grande difusão. O que interessa aqui é apenas perceber como as sombras, o que as pessoas ali presas consideram como verdadeiras, são, ao contrário, possibilitadas pelos objetos carregados pelas pessoas que atravessam no espaço entre o fogo e muro, produzindo tais sombras. A analogia de Sócrates é explicada por ele mesmo:

Meu caro Gláucon, este quadro – prossegui eu – deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. (...) Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública. (PLATÃO, *A República*, 517 b-c)

Como fica claro, em *A República*, a tarefa do filósofo é buscar esse âmbito que está além da disputa dos prisioneiros da caverna sobre a realidade e características das sombras. O que eles tem como tarefa é a ascensão ao mundo superior como a busca pelo mundo inteligível e do Bem como causa da verdade e da inteligibilidade das ideias. Recorrendo para o que foi dito em *A República* antes da passagem citada, pela indicação do próprio Sócrates, vamos encontrar a apresentação da dicotomia platônica entre o mundo visível e o mundo inteligível. Enquanto o mundo visível é marcado pela multiplicidade dos entes, o mundo inteligível é o âmbito das ideias: essências unas. Como no exemplo dado por Sócrates, a multiplicidade das coisas belas se mostra de tal maneira para nós pelo fato de elas participarem da ideia do belo. A ideia do belo, por sua vez, ao contrário das múltiplas manifestações dos entes é una e expressa sua essência, isto é, é o belo em si [507b]. Desta maneira, é a ideia do belo (o belo em si, a essência da beleza) que permite que algo se mostre como belo. A multiplicidade de coisas belas é visível, ela é formada pelos entes belos em geral, ao passo que, a essência una do belo, a ideia do belo, é inteligível, pois não se reduz a nenhuma concreção ôntica específica.

Contudo, a analogia não para por aí. Sócrates ainda mostra como apesar das coisas visíveis o serem por intermédio da vista, elas dependem ainda de um terceiro elemento para serem vistas. Esse elemento consiste na luz que ilumina os entes e os torna visíveis aos olhos. Por sua vez, a luz tem como sua origem o Sol. Sócrates mostra então, que, da mesma maneira, as ideias apenas podem ser inteligíveis à luz da verdade. A verdade é o que nos mostra as

ideias em sua inteligibilidade. E finalmente, a ideia de Bem é a origem de toda a verdade e saber. Ele diz:

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda que eles. (...) Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder. (Idem, 508 e - 509 c).

Nesse sentido, esse questionamento de ‘segundo nível’ pela verdade abre o espaço para um tipo fundamental de questionamento do ser. Isto é, primeiramente, a verdade como adequação de um juízo sobre o ente é possibilitada pela verdade enquanto a participação do ente em uma essência. Quer dizer, a verdade ou falsidade sobre se um ente é belo ou não, depende de sua participação na ideia do belo. E isso porque a essência do belo se manifesta na pluralidade dos entes belos, permitindo que algo apareça como o belo, o que quer dizer que, a ideia de belo garante a inteligibilidade da beleza. Isto indica que, a pergunta pelo belo em si como princípio inteligível, como condição de compreensibilidade da beleza em suas manifestações plurais nos entes, expressa o questionamento por uma verdade mais fundamental que a simples adequação de juízos: ela pergunta pelo que torna toda adequação possível.

Contudo, a teoria platônica não pára por aí. O acontecimento da inteligibilidade da ideia de belo é possibilitado pela ideia do Bem. Nesse sentido, a dinâmica de questionar da filosofia envolve dois níveis: como vimos, a filosofia não pretende descrever a maneira específica como cada ente aparece, mas, ao contrário, perguntar o que possibilita seu aparecimento desta, e não de outra forma. Não obstante, a filosofia dá um passo além quando em seguida, pergunta pelo fenômeno do aparecer em geral enquanto tal. Não basta a resposta: as coisas aparecem como belas pela ideia do belo, mas busca-se ainda, o que possibilita toda ideia e essência em si mesma. Como a passagem de Nietzsche havia anunciado, a filosofia pergunta sobre a origem una de todas as coisas. Na filosofia platônica a resposta para essa pergunta é o Bem, ele o é que funciona como o princípio de todas as ideias e da inteligibilidade das essências.

É por isso que podemos afirmar que o tipo de questionamento sobre a verdade da filosofia possui uma estrutura específica. A filosofia é um tipo especial de questionamento que ao encarar os entes, dá a volta, vira-se para o que possibilita essa aparição e pergunta pelo seu princípio ou sua possibilidade. Seguindo o mito da caverna, poderíamos ilustrar essa

virada como o dar-se volta em direção ao feixe de luz que ilumina as sombras da caverna e o perguntar sobre a sua procedência. Mas, o mito não pára por aí, ele vai além. É preciso ainda voltar-se para o próprio acontecimento do ver, isto é, questionar o ver e a sua relação com a luz e finalmente, perguntar sobre a procedência da luz. É nesse sentido que a expressão “a filosofia é um tipo de questionamento de segundo nível” deve ser entendida, nesse virar-se, dar-se volta duplo que busca a origem da possibilidade do próprio questionar, da inteligibilidade e aparição dos entes em geral. Não uso a palavra “reflexivo” para caracterizar tal movimento, pois desejo evitar que tal ideia seja entendida nos moldes estritamente modernos, como uma atividade do sujeito que reflete teórico-intelectualmente sobre um assunto a partir de uma estrutura racional específica. Ao contrário, pretende-se evidenciar um tipo de flexão dupla (re-flexão) mais fundamental: esse caráter próprio e característico da filosofia de se virar à visão dos entes, contra os entes, em direção de seu horizonte de mostraçã, isto é, voltar-se de maneira dupla sobre os problemas ao buscar não apenas a verdade do ente, mas a possibilidade de reconhecimento do horizonte a partir do qual a verdade se torna possível e que, em seguida, leva ao questionamento radical do próprio acontecimento desse horizonte enquanto tal.

2.2 Filosofia e *thauma*: a quebra da familiaridade do cotidiano e abertura do espaço de questionamento

A filosofia enquanto um tipo específico de questionamento só pode nascer da quebra da imediaticidade com que os entes aparecem para nós. Quando os entes aparecem de maneira não problemática o questionamento filosófico não tem lugar, não pode emergir. Mas o que isso quer dizer, afinal? Que tipo de estranhamento é necessário para que o questionamento filosófico se torne possível?

Na familiaridade cotidiana nós já nos encontramos em meio aos entes, nós nos relacionamos com eles de maneira imediata a partir de nossa lida e comportamento direcionados a eles. No ocupar-se junto e com os entes, os entes aparecem e são compreendidos de maneira não teórica: quanto mais imerso na lógica de relações própria da ocupação da qual faz parte, menos o ente é destacado desse afazer e nesse sentido, o mundo da ocupação cotidiana não se revela como um conjunto de objetos que podem ser conhecidos em suas propriedades, mas, ao contrário, os entes permanecem imediatamente articulados e não destacados, imiscuídos na dinâmica de comportamento e afazeres humanos. Um primeiro tipo de experiência problemática é necessário para que os entes sejam questionados de

maneira teórica. Heidegger descreve esse fenômeno em *Ser e tempo* §13 quando discute o conhecimento do mundo como exemplo de um modo derivado do ser-em: “É necessário que ocorra previamente uma *deficiência* do afazer que se ocupa do mundo para se tornar possível o conhecimento, no sentido de determinação observadora de algo simplesmente dado [*Vorhandenheit* - presente à vista].” (HEIDEGGER, 2005, p. 100) A diferenciação dos termos *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit* levadas a cabo nos parágrafos subsequentes de *Ser e tempo*, dizem respeito exatamente a essa experiência de ruptura da imersão imediata no estar em meio aos entes, dos comportamentos cotidianos do ser-aí. Esse primeiro tipo de quebra impele ao questionamento e a determinação positiva das qualidades dos entes e sua justificação. Apenas porque a imediatidade de nosso comportamento em relação aos entes apresenta algum tipo de entrave que eles aparecem como algo “presente à vista”, algo que está aí diante de nós, “simplesmente dado” (como tenta enfatizar a tradução brasileira) que impele a problematização teórica sobre suas propriedades, utilidade, etc.

Indo um pouco além da descrição heideggeriana, podemos assumir que não apenas o pensamento teórico que dá origem ao pensamento científico moderno nasce dessa primeira quebra da lida utensiliar, mas também surgem daí as descrições mitológicas. E isso porque a necessidade de narrativa mitológica capaz de posicionar tematicamente os entes enquanto tal em uma totalidade pressupõe um primeiro distanciamento da imediatidade da ação e aspecto não problemático do estar no mundo. O mito e a ciência apenas se tornam necessários e possíveis quando estar no mundo se revela, de alguma maneira, como uma experiência problemática. Sob esse aspecto, pouco importa a maneira como a resposta para o problema da suspensão da imersão imediata na relação com os entes será levada a cabo. Isto é, tanto as respostas que possuem traços teórico-descritivos das ciências, quanto às de cunho narrativo-apresentador da mitologia, nascem do rompimento da imediatidade de comportamento e imersão na lida com os entes.

Nesse primeiro nível de quebra e distanciamento da lida imediata com os entes, se pergunta sobre o que os entes são, pelas suas características e propriedades ou como eles se articulam entre si. Contudo, o problema sobre o ser do ente, o que torna a questão sobre a verdade do ente possível enquanto tal, ainda permanece velado. É preciso uma ruptura ainda mais radical para que a problematização filosófica possa surgir. A palavra grega *thauma* aponta justamente para essa experiência de ruptura radical. Esse vocábulo pode ser traduzido como espanto, admiração ou perplexidade. O que está em jogo neste termo é, antes de tudo, uma quebra total do que nos é dado como imediato, não problemático, não questionável. A realidade cotidiana, e mesmo nossas opiniões mais acirradas sedimentadas pela tradição para

os problemas comuns tornam-se indisponíveis, falhas, questionáveis como um todo. E, desse caráter maximamente problemático de nossa relação com os entes em geral, para o qual mesmo uma relação teórico-enunciativa se mostra como insuficiente e problemática, abre-se o espaço para o perguntar filosófico. No *Teeteto* Sócrates diz, com todas as letras, que a filosofia não tem outra origem que se espantar ou maravilhar-se [155 d]. Aristóteles, da mesma maneira, ratifica essa visão quando diz na *Metafísica*:

De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores (...) Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis. De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática. E o modo como as coisas se desenvolveram o demonstra: quando já se possuía praticamente tudo o que se necessitava para a vida e também para o conforto e para o bem-estar, então se começou a buscar essa forma de conhecimento. É evidente, portanto, que não a buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só esta ciência, dentre todas as outras, é chamada livre, pois só ela é fim para si mesma. (ARISTOTELES, *Metafísica*, 982 b).

Essa passagem de Aristóteles é muito interessante, pois aponta para muitos traços específicos do que seja a filosofia. Como já dissemos, a filosofia nasce de uma admiração, o estar perplexo diante dos entes de maneira que eles se tornem primeiramente visíveis como algo digno de ser questionado como um todo. Em seguida, a passagem reforça algo que também foi problematizado no tópico acima: a filosofia é uma busca pela sabedoria apenas porque não a detém. Os filósofos não são simplesmente sábios. A filosofia nasce dessa experiência de espanta-se com o caráter problemático do mundo, que revela, sobretudo, nossa falta de conhecimento, nos espantamos porque não sabemos. Essa experiência de ‘dar-se conta que não sabe’ é considerada a postura socrática por excelência e, como os diálogos platônicos mostram, ela nasce de um estranhamento em relação ao horizonte sedimentado de compreensão dos entes. Nisso consiste basicamente a diferença entre *doxa* e *episteme* que discutidos acima. A *doxa* nasce de uma concordância não problemática com a “aparente sabedoria do mundo”, com o seguir a multiplicidade de como as coisas se mostram em seu caráter sedimento, que sempre já nos orienta em todos os nossos comportamentos e posições teóricas sobre os entes. Em oposição a isso, a *episteme* nasce de um questionamento que só pode ter lugar a partir de uma quebra dessa concordância e subserviência com o horizonte compreensivo sedimentado que já sempre nos guia.

A referência de Aristóteles ao mito é igualmente interessante. Assumir que aquele que ama o mito também é um tipo de *filó-sofo* (amante da sabedoria), pois o mito também é constituído por coisas admiráveis, parece ir ao encontro do que dissemos acima. O mito também nasce de uma quebra da familiaridade do homem com o mundo, ele também surge da necessidade de justificação e unificação da relação do homem com os entes. Toda justificação só se torna possível e necessária tardiamente. É necessário que algo primeiramente se mostre problemático, que algo se destaque da unidade inicial para que seja necessária a sua recomposição. Nesse sentido, o mito é constituído de coisas admiráveis na medida em que versa sobre o espantoso da experiência humana de não estar em plena consonância com o mundo.

Contudo, o mito não pode ser identificado com a filosofia propriamente dita, assim como tampouco podem as outras ciências. A alusão de Aristóteles a uma diferença fundamental entre a filosofia e todas as outras ciências é muito decisiva nessa passagem. E isto porque ele afirma que apenas a filosofia, dentre todas as outras, pode ser considerada livre porque apenas a filosofia é fim em si mesmo. O que significa “ser fim em si mesmo” é elucidado acima: a filosofia busca o conhecimento tendo como fim apenas o saber mesmo e não qualquer utilidade prática. Não obstante, é necessário atentar para algo: seria equivocado ver aqui uma simples oposição moderna entre ciência pura e ciência aplicada. A questão sobre a oposição da filosofia a todas as outras ciências não é aquela existente entre a maneira de estudar os entes visando apenas descrevê-los em seu comportamento fenomênico, como nas chamadas ciências puras, em contraposição do estudo que visa aplicações ou práticas específicas possibilitadas por esse conhecimento, as ciências aplicadas. Ao contrário, o que está em jogo aqui para Aristóteles, antes de tudo, é o próprio objeto da investigação filosófica. Enquanto as demais ciências visam o conhecimento sobre entes específicos, a filosofia busca o saber enquanto tal, que não pode ser confundido com o saber sobre um ente e suas propriedades ou seu comportamento fenomênico, mas, ao contrário, consiste na pergunta pelo ser do ente em geral, o questionamento sobre a possibilidade de todos os entes e de sua mostração. Nós podemos inferir que é isso que Aristóteles visa na passagem ao voltar para o momento exatamente anterior do texto que precede a citação acima. Aí, Aristóteles diz:

De fato, quem deseja a ciência por si mesma deseja acima de tudo a que é ciência em máximo grau, e esta é a ciência do que é maximamente cognoscível. Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas; de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas. (...) Do que foi dito resulta que o nome do objeto de nossa investigação refere-se a uma única ciência; esta deve especular sobre os princípios primeiros e as causas... (ARISTOTELES, *Metafísica*, 982b).

A filosofia é a única ciência livre porque dela dependem todas as outras ao passo que ela não depende de nenhuma. Isso não significa dizer que é impossível fazer qualquer outra ciência sem filosofia. Muito pelo contrário, o sentido de dependência aqui é ontológico e não ôntico. As outras ciências dependem da filosofia no sentido de que a filosofia toma como o seu objeto de investigação o que torna possíveis as outras ciências enquanto tal, ela pergunta pelo fundamento dessas ciências. Como dissemos na seção anterior, toda ciência ôntica, como uma ciência que pergunta por um ente específico, precisa já partir de um horizonte sedimentado de inteligibilidade que posiciona esse ente enquanto tal. Isso quer dizer que, todas as ciências precisam já contar com a possibilidade de compreender o ente que estudam. Os entes precisam já ter se mostrado enquanto tal a partir de uma estabilidade que permita que algo, este ente, seja questionado em sua especificidade. Isso é, esse ente já precisa ser compreendido como algo para que suas propriedades sejam investigadas. Nesse sentido, a filosofia enquanto questionamento da possibilidade do ser dos entes diz respeito ao que torna possível a inteligibilidade de qualquer ciência ôntica. Nisso consiste a dependência: a filosofia busca o princípio de inteligibilidade ou possibilidade do ser dos entes do qual qualquer outra ciência depende para se tornar possível.

Aristóteles compreende e identifica a questão pelo ser dos entes como a pergunta pelos princípios primeiros e as causas. É assim que ele define objeto da filosofia em oposição a todas as outras ciências. Nesse sentido, a filosofia é a ciência suprema porque ela busca a causa, a origem, os princípios de todos os demais entes. E, portanto, ela é a única livre, pois pretende ir além de toda pressuposição que as outras ciências dependem, isto é, da pressuposição de que os próprios entes são algo. Ao perguntar pela inteligibilidade e dação dos entes enquanto tal ela diz respeito ao que torna todo conhecimento posterior possível, como diz a passagem: “por eles e a partir deles [os princípios] se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas” (Idem).

Contudo, Aristóteles dá ainda um outro passo na definição da filosofia. Ele assume que:

Esta, de fato, entre todas, é a mais divina e a mais digna de honra. Mas uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: (a) ou porque ela é a ciência que Deus possui em grau supremo, (b) ou porque ela tem por objeto coisas divinas. Ora, só a sapiência possui essas duas características. De fato, é convicção comum a todos que Deus seja uma causa e um princípio, e, também, que Deus, exclusivamente ou em sumo grau, tenha esse tipo de ciência. Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior. (Idem, 983 a).

A filosofia enquanto ciência das causas e dos primeiros princípios é divina. Com a sua justificativa para essa afirmação, Aristóteles traz à tona um traço fundamental da filosofia como ela se consolidou na história do Ocidente. Aristóteles afirma que Deus é comumente compreendido como causa e princípio e com isso ele sugere uma identidade entre o ser dos entes em geral e Deus, entendido como o sumamente ente. Com isso, a filosofia decide por uma maneira de entender a pergunta sobre o ser. Ela abre o caminho e delimita a tarefa para o desenvolvimento histórico do pensamento filosófico ocidental compreendendo o ser como o ente supremo que já estava presente também na Ideia de Bem em Platão. E, desta maneira, a pergunta pela possibilidade dos entes se mostrarem a partir de sua verdade é consolidada como a busca pela determinação do ente que pode funcionar como *causa sui*, como é formulado mais tarde na expressão escolástica.

O que ocorre aqui, contudo, é paradigmático para toda a história da filosofia ocidental. Ao determinar o ser que possibilita o ente enquanto tal como um ente, a tarefa da filosofia se transforma na busca em determinar o ser desse ente. Ainda que o ser não seja considerado um ente comum entre outros, mas o ente supremo, o fato de nomeá-lo e de tentar descrevê-lo e posicioná-lo positivamente transforma a abordagem do ser em um ente. Assim o questionamento sobre o acontecimento de dação dos entes e de sua inteligibilidade é transformado na busca pela verdade enunciativa da essência do ente supremo. Heidegger nomeia essa maneira de proceder da metafísica de esquecimento do ser ou esquecimento da diferença ontológica. A diferença ontológica ou “o fato de que o ser não pode ser concebido como um ente” como se encontra formulado já na Introdução de *Ser e tempo* (2005, p. 29) por mais que pareça uma trivialidade, para Heidegger permanece como a questão mais obscurecida da filosofia. Isso significa dizer que ao considerar o ser dos entes como princípio ou causa primeira que pode ser posicionada, a filosofia obscureceu a pergunta pelo ser propriamente dito, não pensando a diferença radical entre o ser e os entes. Ela estabelece uma diferença que não é capaz de pensar essa diferença em toda sua abissalidade e enquanto tal, mas que acaba tratando o ser como um ente supremo.

Ele considera ainda que nos gregos, em especial, em Platão e Aristóteles a noção de verdade é, de certa forma, ambígua: por vezes ela aponta para a ideia de *aletheia* (verdade como desvelamento) e por vezes se reduz à verdade como correção, como o acordo entre proposição e o ente. A verdade entendida enquanto desvelamento e, nesse sentido, como o acontecimento da verdade dos entes abriria um novo caminho de investigação do ser consoante com a diferença ontológica. Contudo, tal ambiguidade acabou sendo decidida pela afirmação do princípio primeiro como o ente supremo baseada na ideia de verdade como

correção. Desta maneira, a tradição teria se consolidado como onto-teologia na medida em que a pergunta pelo ser foi sucessivamente compreendida como a tarefa de determinação do ente supremo que concretiza a ideia de Deus, enquanto causa sui. Isto é, Deus aqui não pode ser entendido como um Deus religioso, em que se crê, mas como a nomeação de um ente supremo pensando como causa primeira, causa de si mesmo e princípio de todos os demais entes. Heidegger o formula da seguinte maneira:

Porque o ser aparece como fundamento, o ente é o fundamentado; mas o ente supremo é o fundamentante no sentido da primeira causa. Pensa a metafísica o ente no que respeita seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal, ela é lógica como onto-lógica. Pensa a metafísica o ente enquanto tal no todo, quer dizer, no que respeita o supremo (que é o) ente que a tudo fundamenta, ela é lógica como teo-lógica.

A metafísica é, a partir da unidade unificadora da de-cisão, unitária e simultaneamente ontologia e teologia, porque o pensamento da metafísica permanece engajado na diferença como tal impensada. (HEIDEGGER, 1979, p. 200 e 201).

Para que os entes se mostrem enquanto tal o sentido do ser do ente já precisa ter se dado. Nesse sentido, o ser funda o ente, o possibilita enquanto tal: o ente aparece como fundamentado, ele possui consistência enquanto o que é. Mas, por desconsiderar a diferença que se retrai em todo acontecimento de ser, a metafísica pensa o ser como o ente fundamentante, isto é, como aquele princípio que pode ser determinado como o que fundamenta o ente. Esse fundamento é comum a todos os entes na medida em que determina o ser dos entes em geral e com essa lógica de determinar o ser dos entes em geral, a metafísica pensa por meio da lógica e razão do ser: onto-logia. Mas, ao mesmo tempo, a metafísica pensa o fundamento fundamentante como o ente que tudo fundamenta, e nesse sentido, pensa por meio da lógica desse fundamento pensado como Deus: ela é teo-logia. Porque ela não pode pensar a diferença ontológica a partir de seu diferenciar-se, a diferença mesma permanece impensada e desconsiderada. E assim a metafísica segue a lógica interna de auto-determinação como onto-teologia.

Com o passar do tempo, parece ficar, cada vez mais claro para Heidegger que o esquecimento de ser, a decaída em uma compreensão de ser determinada, que permite a tentativa de determinação do ente supremo, é uma tendência constitutiva do próprio acontecimento de toda compreensão de ser por seu próprio caráter histórico. Para que os entes se mostrem como fundamentados, o ser em sua diferença radical precisa não ser pensado, aparecendo como um fundamento específico. Isto é, o horizonte de sentido do ser dos entes precisa obscurecer-se enquanto horizonte deixando vir à tona o próprio ente em sua positividade. E mesmo quando se pensa sobre esse horizonte ele ainda aparece de maneira

determinada, não deixa ser entrevisto seu caráter histórico, garantindo assim, a consistência do ser dos entes. Com base nessa constatação, poderíamos argumentar que a ambiguidade sobre o conceito de verdade não é característica apenas da filosofia grega, mas do próprio questionamento filosófico enquanto tal. Na medida em que sempre pergunta por o que torna os entes possíveis, a filosofia aponta para a verdade enquanto desvelamento dos entes enquanto tal. Mas, ao mesmo tempo, ao fixar-se na maneira específica em que esse desvelamento ocorre de acordo com sua manifestação situada histórico-espacialmente, a filosofia se consolida como a pergunta pelo ente supremo. E assim como metafísica.

2.3 O ente supremo e a instauração do mundo suprassensível – a crítica nietzschiana à verdade ⁵⁶

Vimos como a noção de verdade foi, em geral, tradicionalmente atrelada, na filosofia ocidental, à necessidade de determinação do ente supremo, enquanto princípio uno e imutável que fosse capaz de garantir a estabilidade do ser dos entes, para além de sua mutabilidade e efemeridade sensível, determinando, assim, os critérios de verdade sobre os entes. Nesse sentido, já em Platão se estabelece uma dicotomia entre multiplicidade da aparência dos entes, que nos é dada pela sensibilidade, e a essência de tais entes em seu caráter inteligível. Como vimos muito rapidamente, em Platão, o mundo inteligível, isto é, o mundo do conhecimento e das ideias, difere do mundo sensível, o mundo das aparências, do qual surgem as múltiplas opiniões, que ignoram seu caráter derivado e dependente da dação de inteligibilidade das ideias para que algo apareça como algo. Essa dicotomia se acirra, tornando-se uma distinção entre campos ontológicos distintos: o caráter inteligível da verdade sobre a origem ou fundamento dos entes acaba por se identificar com o aspecto suprassensível dos princípios

⁵⁶ Dada a semelhança de temas e a pouca distância temporal é inevitável a sensação de repetição de algumas formulações de minha dissertação de mestrado aqui. Por mais que meu contato com a obra heideggeriana naquele momento fosse muito mais escasso e o maior aprofundamento com a obra do autor tenha sido decisivo para a atual pesquisa. Meu trabalho de mestrado foi proposto exclusivamente como uma interpretação sobre a obra nietzschiana, mas justamente o recorte feito a partir dos conceitos de verdade, metafísica e perspectivismo foi, sem dúvidas, decisivo como caminho não apenas para minhas posições aqui, mas também para as questões que apresentarei neste texto e o modo como elas aparecerão. Nesse sentido, as passagens, especialmente sobre a posição nietzschiana, que algumas vezes possam parecer demasiado rápidas aqui contam com uma formulação mais detida lá. Os elementos que são imprescindíveis para o entendimento de argumentos serão, de certa forma, repetidos neste primeiro capítulo da tese. Em todo caso, o desenvolvimento posterior dos outros capítulos, assim como os problemas que orientam a tese como um todo, estão muito além dos recortes propostos na dissertação.

compreendidos como o ente supremo⁵⁷. Essa tendência foi exacerbada e consolidada na noção de Deus cristão na filosofia medieval que radicaliza a tendência onto-teológica da metafísica ocidental, pela sua interpretação literalizante do mundo inteligível como um mundo *post-mortem* da redenção cristã. Desta maneira, a tendência de toda dação de horizonte histórico de obscurecer a diferença ontológica e positivar o que aparece, se consolida na filosofia como o ato de nomear incessantemente um ente supremo, que leva à instauração de dois âmbitos ontologicamente distintos de entes: os entes sensíveis, derivados da experiência cotidiana do mundo através dos sentidos, e os entes suprassensíveis, aqueles que estão em relação direta com o caráter não imediato ou sensivelmente dado do ente supremo.

Este é o modo como a filosofia se consolida como metafísica. A origem do termo metafísica é um pouco controversa. A palavra metafísica não aparece diretamente nos escritos de Aristóteles. Para se referir à filosofia, Aristóteles usou outros termos como ciência dos primeiros princípios, por vezes, filosofia primeira ou até mesmo apenas *sophia*. Uma versão bem difundida sobre essa origem, defende que o termo “metafísica” surgiu de uma dificuldade de catalogação. Ele teria sido adicionado posteriormente como título para uma coletânea de textos de Aristóteles, em uma prática comum de nomear para “catalogar” os escritos dos autores. Considera-se, nesta versão que, Andronicus de Rhodes, bibliotecário da primeira metade do primeiro século antes de Cristo, por não encontrar uma definição apropriada para os textos em questão, haveria optado simplesmente pela nomeação de tais textos como “metafísica” (do grego *meta ta physika*) - o que vem após a física - indicando que o texto viria, na ordem de catalogação, após os escritos sobre física. Mas outras versões defendem que a ideia de ser catalogado “depois dos textos sobre física” não resultou de uma simples escolha arbitrária de um bibliotecário em apuros, mas seguiria a ordem necessária imposta pelos escritos mesmo de Aristóteles, talvez indicada pelo próprio autor, que deveriam ser lidos e estudados após os escritos da física. Essa ordem seria derivada de uma necessidade própria ao conteúdo. Os tratados sobre os princípios primeiros, apesar de possuírem absoluta

⁵⁷ Reconheço aqui que essa leitura é muito pobre diante das possibilidades que a filosofia de Platão nos fornece. Contudo, ela consiste em uma simplificação da leitura sedimentada pela tradição, uma espécie de versão manualesca que Nietzsche se apropria plenamente consciente de seu caráter simplório a fim de criar uma caricatura que sirva como ilustração para a sua crítica à metafísica como um todo. Isso fica muito claro, por exemplo, em um fragmento póstumo no qual ele diz: “Toda sociedade tem a tendência de rebaixar seus adversários à caricatura e deixá-los morrer como que por inanição, – pelo menos em sua imaginação. Nosso “criminoso” é um exemplo de tal caricatura. Em meio ao ordenamento de valores da aristocracia romana o judeu foi reduzido à caricatura. Entre os artistas “o burguês e o pequeno burguês honrado” torna-se caricatura; entre devotos o ateu; entre aristocratas o homem do povo. Entre imoralistas o moralista: em minha obra, por exemplo, Platão torna-se uma caricatura” (KSA 11, p. 521, 1887 10[112]).

anterioridade ontológica, em relação à possibilidade de apreensão pelo intelecto do assunto, deveriam ser estudos depois do estudo sobre a *physis*⁵⁸.

Não obstante, o termo “metafísica” acabou se consolidando, como a parte da filosofia que trata do que está ‘para além da física’, apontando uma direta correlação entre os princípios primeiros e seu caráter de transcender a sensibilidade. Essa leitura “platonizante” de Aristóteles foi levada a cabo por autores durante a Idade Média o que foi decisivo para a tradição posterior no entendimento do termo⁵⁹. Tal compreensão da metafísica, e nesse sentido, da tarefa da filosofia, como a determinação do ente supremo em sua natureza transcendente ou suprassensível radicaliza uma tendência que já estava presente em Platão e Aristóteles. O termo metafísica, portanto, nomeia de maneira clara o que Heidegger chama de onto-teologia e que consiste no tratamento do ser como o ente supremo, fruto do esquecimento radical da diferença ontológica.

Nietzsche apesar de, obviamente, nunca ter falado ou pensado em termos de diferença ontológica ou onto-teologia, apresenta uma crítica à metafísica que guarda certas semelhanças com essa questão. O cerne da crítica nietzschiana consiste em evidenciar que a metafísica ao buscar o ser do ente como um ser suprassensível estabeleceu uma dicotomia ontológico-normativa entre o mundo sensível e o mundo suprassensível. Isso significa dizer que o ser não apenas foi pensando como o sumamente ente, mas que as sucessivas determinações do ser enquanto ente supremo foram usadas como horizonte normativo do mundo sensível. Nesse sentido, os conceitos de verdade, conhecimento e valor se identificaram com o ser e, em oposição à mutabilidade dos fenômenos e suas aparências, foram usados para julgar pejorativamente o assim chamado mundo sensível. A noção de verdade é entendida como o conhecimento sobre o ser, que é critério para o conhecimento sobre os entes. Contudo, na medida em que o próprio ser foi pensado como um ente supremo, o mundo suprassensível se autonomiza como um campo ontológico que serve de critério para o julgamento sobre os entes sensíveis.

Nesse sentido, a partir do posicionamento do ser do ente como um ente “suprassensível”, a verdade é fixada na determinação de um horizonte normativo eterno, imutável e incondicionado de avaliação dos entes sensíveis. Isto é, a verdade é tomada como a determinação definitiva e irrestrita de parâmetros e critérios de julgamento tirados do mundo suprassensível em detrimento de todos os entes sensíveis. O que pretendo mostrar a partir de

⁵⁸ Sobre a discussão ver o artigo: *The Origins of Metaphysics* de Anton-Hermann Chroust em *The Review of Metaphysics*, Vol. 14, No. 4 (Jun., 1961), pp. 601-616 e os demais trabalhos citados aí.

⁵⁹ Para exemplos de trabalhos e autores ver a nota 5 do artigo supra-citado de Chroust.

agora é que Nietzsche tem em vista justamente essa concepção de verdade quando faz sua tão discutida e polêmica crítica não apenas à verdade, mas a metafísica e seu aspecto moral, que Nietzsche discute a partir da noção de vontade de verdade.

A definição nietzschiana de metafísica como um tipo de pensamento que busca fundamentos ou princípios primeiros em um mundo suprassensível, identificando o ser com noções como eterno, imutável e incondicional, em oposição ao mundo sensível e ao devir já aparece em sua obra desde o início. Poderíamos dizer que tal noção remonta ao já citado texto sobre a filosofia pré-socrática, quando ele discute as diferenças, sobretudo, entre o pensamento de Heráclito e Parmênides. Mas, formulações semelhantes ou em consonância com essa ideia podem ser encontradas ao longo de toda a sua obra, mesmo quando suas posições sobre o que consiste o conhecimento e a tarefa da filosofia se transformam consideravelmente. Já em *Humano demasiado humano*, a palavra metafísica aparece sempre relacionada com a busca por fundamentos para além dos fenômenos, que aí Nietzsche relaciona diretamente com a ideia de verdade e princípios eternos ou com a noção de coisa em si⁶⁰.

Essa ideia é confirmada pela cunhagem nietzschiana do termo *trasmundanos* [*Hinterweltler*] como sinônimo de metafísicos. O termo, que pode ter surgido como uma espécie de “tradução literal” para o alemão do termo de origem grega, reforça a interpretação de que a metafísica busca o que “está para além do mundo físico”⁶¹. A palavra aparece em *Humano Demasiado humano II*, § 17 e, de maneira mais explorada, nomeia um discurso em *Assim Falou Zaratustra*: “Dos *trasmundanos*” (2008c, p. 56). Tal discurso trata de uma crítica a toda “criação de deuses” na medida em que a necessidade de postular um mundo para além do mundo fenomênico nasceria de um sofrimento e impotência humanos frente ao devir. Aí Nietzsche já anuncia a ideia do niilismo como essência da metafísica, na medida em que afirma que “aquele mundo’ acha-se bem oculto aos homens, aquele mundo desumano e inumano, que é um celestial nada” (Idem, 57). Nesse gesto, Nietzsche identifica as ideias de ser, deus e nada, como postulados derivados de necessidades humanas de segurança, que deveriam ser substituídos por um novo horizonte de valoração. O problema dos *trasmundos* é que, ao estabelecer a dicotomia entre o mundo sensível e o mundo suprassensível ele inscreve em tudo que é humano e efêmero uma carência ontológica que deve ser corrigida. Isto é, a metafísica não apenas assume que o mundo suprassensível é fundamento ontológico para o

⁶⁰ Ver, por exemplo, HDH 11, 15, 16

⁶¹ Sugestão de Paulo César de Souza, na nota 8 de *Humano Demasiado Humano II* (NIETZSCHE, 2008b, p. 316).

mundo sensível, mas ao fazer isso, denigre tudo o que é transitório e mortal como mal, feio e degenerado e prescreve a necessidade de correção desse aspecto por meio de outro âmbito pleno e positivo ontologicamente, expresso pelo mundo suprassensível. Essa passagem então, reclama a necessidade de recuperar “o respeito pelo corpo e pela terra” (Idem, 58) e certamente já se inscreve na tarefa nietzschiana de “transvaloração de todos os valores” indicada, mais tarde, como um projeto e em textos como o *Anticristo*, por exemplo. O que importa aqui é, sobretudo, reconhecer que a definição de metafísica que Nietzsche tem em vista possui alguma ressonância, ainda que não possa ser simplesmente identificada, com a descrição heideggeriana do aspecto onto-teológico da metafísica ao tentar definir o ser como ente supremo em oposição aos demais entes.

Uma das mais sintéticas e claras definições e críticas à metafísica e que explicitam exatamente o que estamos discutindo é a encontrada em ABM §2, quando Nietzsche diz:

... as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, própria – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisso, e em mais nada, deve estar sua causa!” – Este modelo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua ‘crença’ que eles procuram alcançar seu ‘saber’, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de ‘verdade’. A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores. (ABM, §2, p. 9 e 10).

Essa passagem é paradigmática, pois Nietzsche articula em um só aforismo todas as “características” de sua definição de metafísica: 1) busca pela origem como a busca pelo ser (pensado positivamente, ou seja, como ente supremo) ; 2) identificação entre ser, “deus oculto” e coisa em si; 3) dicotomia entre mundo sensível e suprassensível que instaura com ela uma oposição de valores; e 4) A relação entre saber e verdade pensados a partir do ser como um ente suprassensível. Essa passagem esclarece que a metafísica, portanto, possui uma essência moral, pois instaura um sistema normativo para os entes a partir do ser, que se baseia no fato de que a suposta carência ontológica destes deve ser corrigida: a verdade *deve ser* eterna, imutável, incondicionada de tal maneira que não se altere, mas que permaneça idêntica a si mesmo, fornecendo assim um horizonte normativo suficientemente seguro e definido para o julgamento e valoração dos entes. Nesse sentido todo ente exposto ao devir depende de algo para além dele que assegure certa consistência ontológica para seu ser. A verdade dos entes deve ser suficientemente fundamentada e de tal maneira que sustente e justifique todo conhecimento sobre eles. Esse *dever ser* é uma crença injustificável, já que é a partir dela que

se justifica todos os demais valores, instaurando uma oposição valorativa entre ser e devir, essência e aparência, imutável e transitório, bem e mal, etc.

Essa dicotomia se baseia na identificação não apenas entre ser e Deus, mas também entre ser e bem supremo - identificação explícita, inclusive, no conceito tradicional de Deus, como ente perfeito, bom, justo etc, mas que já estava latente com a ideia de Bem em Platão. O conceito de verdade, portanto, usado por Nietzsche, neste sentido, diz respeito à tentativa de consolidação ou fundamentação de um horizonte normativo definitivo, irrestrito e justificado capaz de julgar, valorar e fornecer estabilidade para os entes em geral e para qualquer conhecimento deles. A verdade do ser dos entes é pensada como eterna e universal, na medida em que o princípio suprassensível que fornece a consistência ontológica para os entes deve ser tal que garanta essa estabilidade incorrigível. O que cabe à metafísica, portanto, é a definição desse princípio a fim de fundamentar tal possibilidade dessa concepção de verdade metafísica sobre os entes.

Nietzsche realiza um deslocamento interessante em relação ao conceito de verdade, quando ele sugere que sua tarefa, diferentemente dos filósofos até ele, não é determinar a verdade, mas é investigar a injustificada “vontade de verdade a todo custo” e, desta maneira, questionar o seu valor (ABM 1). Uma das definições positivas mais claras que Nietzsche apresenta da vontade de verdade aparece no Zarathustra, quando ele diz:

Vontade de conhecer a verdade” chamais vós, os mais sábios dentre os sábios, àquilo que vos impele e inflama?
 Vontade de que todo o existente possa ser pensado: assim chamo eu à vossa vontade!
 Quereis, primeiro, tornar todo o existente passível de ser pensado; pois, com justa desconfiança, duvidais de que já o seja. (ZA, *Do superar a si mesmo*, p.143).

Com a frase “tornar todo o existente passível de ser pensado”, Nietzsche mostra novamente que o que está em jogo no conceito de verdade na filosofia é mais do que apenas correção, ou adequação dos enunciados aos entes, mas a possibilidade de inteligibilidade dos entes enquanto tal, isto é, a fixação de um horizonte que permita de maneira irrestrita a inteligibilidade, identificação, julgamento e valoração dos entes. O que a metafísica busca, em primeiro lugar, é a fundamentação da possibilidade de qualquer teoria posterior da verdade, seja ela entendida como simples correspondência, correção, coerência, etc. Verdade diz respeito à necessidade de horizontes de inteligibilidade, a partir dos quais todos os entes possam ser compreendidos e mensurados. E essa tarefa totalizante é levada a cabo pela história da metafísica ao sempre tentar definir o ser do ente enquanto ente supremo. Nesse sentido, a vontade de verdade se realiza como a busca pela determinação dos princípios imutáveis que garantam a normatividade do horizonte de inteligibilidade de todos os entes.

Poderíamos assumir, ao menos provisoriamente, que o que Nietzsche tem em vista com a expressão vontade de verdade é a tentativa metafísica de determinar um fundamento normativo, um princípio que assegure todas as nossas posições sobre os entes, quer teóricas, quer comportamentais (já que esses princípios também instauram os limites éticos e morais para o comportamento humano). Desse fundamento, portanto, também dependeria a possibilidade da verdade, em um sentido derivado, como correção, na medida em que ele forneceria o horizonte a partir do qual nossos julgamentos sobre os entes possam se mostrar como corretos ou falsos.

Contudo, algumas passagens de *Além do Bem e do Mal* (ABM 1, 2, 4) assim como o quinto livro de *A Gaia Ciência* e a terceira dissertação de *Genealogia da moral* parecem deixar claro que o conceito de verdade também é entendido - no contexto da ideia de vontade de verdade, - em oposição ao erro, falsificação e mesmo incerteza ou crença injustificada. Com essa oposição, vontade de verdade é também vontade de auto-asseguramento, vontade de não se deixar enganar, nem por si mesmo (GC 344; ABM 2). Vontade de verdade, portanto, significa mais que apenas buscar uma fundamentação última que garanta nosso conhecimento sobre as coisas, mas igualmente negá-las e questioná-las quando não se mostrarem suficientemente fundamentadas. A expressão ‘vontade de verdade’, nesse sentido, parece dizer respeito também a um certo tipo de virtude epistêmica, isto é, ao exercício daquele que busca a verdade do ser dos entes, de prezar pela veracidade na busca do conhecimento que também conta como critério e correção na dinâmica de conhecer. Quer dizer, a veracidade instaura a necessidade de justificação suficiente para que determinada posição seja aceita. É o que Nietzsche denomina, por vezes, como ‘consciência científica’, ‘asseio ou honestidade intelectual’ (GC 2, 99, 319, 357) e consiste em ‘buscar a verdade a todo custo’, mesmo que tal busca custe o abandono das verdades estabelecidas anteriormente e, nesse sentido, custe a estabilidade conquistada para os entes:

... em consequência de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus... Vê-se o *que* triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. (GC, § 357, p. 256).

Esse voltar-se contra Deus realizado pela própria moralidade cristã, consolidada como historicamente como “consciência científica” é abordada por Nietzsche, em outros lugares, por meio da imagem da morte de Deus. A morte de Deus é narrada como um acontecimento histórico, um ato realizado por todos nós, que transforma radicalmente a história do Ocidente depois dele (GC, §125). O fato de ter sido um ato realizado por “todos nós” traz à tona seu

caráter histórico, quem mata Deus é o homem moderno, em sua consumação do desenvolvimento da própria dinâmica da metafísica. Por sua vez, esse acontecimento impossibilita radicalmente a manutenção da história como ela ocorreu até aqui. A ideia é reforçada no aforismo 343:

O maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras pela Europa. (...) o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer chegado; e menos ainda que muitos soubessem já o que realmente sucedeu – e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral européia, por exemplo. (GC, §343, p. 233, 234).

Se lembrarmos que Nietzsche concentra na figura do Deus cristão a busca da metafísica ocidental pelos princípios suprassensíveis não será difícil ver que o que Nietzsche está descrevendo com a morte de Deus exprime justamente essa impossibilidade da continuidade desse movimento “auto-corretivo” ou de autossuperação da metafísica de sempre buscar outro fundamento ao mostrar que o fundamento anterior era infundado. Não por acaso Nietzsche afirma que “o cristianismo é platonismo para o povo” (*ABM, Prólogo*, p. 8), pois a essência que se concretiza na teologia cristã, mesmo em sua face mais vulgar e pastoral, já está presente em Platão, na metafísica do mundo inteligível e na Ideia de Bem. A morte de Deus, para além de se referir apenas ao Deus cristão, diz respeito à impossibilidade da história da metafísica em continuar operando no esquema aberto pelo platonismo, muito antes do cristianismo propriamente dito se consolidar enquanto tal. O que é colocado em xeque com a morte de Deus é a própria concepção de verdade da metafísica, uma concepção que se realiza por meio da busca pela verdade eterna e universal do ser do ente, e que, portanto, instaura essa dita dicotomia entre mundo sensível e suprassensível a fim de se fundamentar, já que busca a estabilização definitiva do horizonte de aparição e inteligibilidade dos entes ao nomear o ser como princípio, causa, origem pensado como ente supremo.

É por isso que para Nietzsche, é a própria “moralidade cristã” que mata Deus por meio de sua vontade de verdade, ao atuar como motor da história do pensamento ocidental, sempre inviabilizando as propostas das metafísicas anteriores. Tais metafísicas ou concepções de verdade são impossibilitadas ao serem expostas às mais severas críticas, em busca não apenas de um princípio estabilizador, mas também de sua incorrigibilidade. A vontade de verdade tenta excluir qualquer pluralidade ou condicionalidade de princípios, e ao mesmo tempo, procede nessa tentativa com máxima veracidade – ela deseja fundamentar absolutamente o horizonte positivo de aparição dos entes. Contudo, dessa maneira, progressivamente todo

princípio vai se mostrado não verdadeiro, quer dizer, “falso”, ou infundamentado⁶² até que a própria busca se torna problemática. A própria essência onto-teológica da metafísica é posta em questão, isto é, o projeto de buscar determinar o ser dos entes se mostra inviável.

2.4 A crise da verdade como a crise da filosofia – o abandono da busca pelos princípios primeiros e as ciências naturais

O que a própria vontade de verdade como uma veracidade exacerbada coloca em jogo, quando levada às últimas consequências, é a noção metafísica de verdade. Isto é, a ideia de que é possível, de alguma maneira, fundamentar de maneira definitiva o nosso conhecimento sobre os entes a partir da determinação do princípio de seu ser. E isto porque cada tentativa da metafísica em determinar o ser dos entes se mostrou, vez após outra, como um erro, como algo que não preenchia suficientemente o papel de “fundamentação fundamentada”. Para Nietzsche, a vontade de verdade, portanto, colocou em xeque cada fundamentação realizada no interior da tradição evidenciando seus pressupostos, incoerências, destacando seus aspectos não fundamentados.

Nesse sentido, seguindo Nietzsche, poderíamos afirmar que a tentativa da metafísica ocidental de posicionar o ser como ente supremo, ao negar radicalmente a historicidade de um fundamento histórico, isto é, ao pretender fixar o horizonte normativo de aparição dos entes, de certa forma, mobilizou sua própria rearticulação histórica. Justamente pela filosofia ter se instaurado como vontade de verdade, no duplo sentido apontado por Nietzsche (como busca pelo fundamento incondicionado e como vontade de não auto-enganar-se) que ela dá lugar a uma dinâmica de continuidade de uma mesma tradição a partir de uma quase dialética da autossuperação: “auto-crítica – correção”. Na medida em que todo fundamento posicionado se mostra como infundado, ele deixa livre o espaço para que uma rearticulação histórica se dê, na qual outro fundamento vem à luz, anunciando sua validade e pretendendo se consolidar enquanto tal. Os filósofos podem assim se ver como interlocutores de uma mesma busca que precisa ser corrigida sempre uma vez mais, em tensão e contraste com a tradição anterior a ele. Mesmo quando a filosofia se deu como rupturas, com o desvelamento de um sentido de ser realmente incomensurável quando comparado com o anterior, os filósofos ainda se articulam como uma tradição, reconhecendo de alguma maneira, como partícipes do diálogo filosófico do Ocidente que possui uma certa unidade, expressa, justamente, por esse caráter

⁶² Ver discussão de Günter Abel, em “Verdade e Interpretação”, especialmente o tópico “O sentido estrito de verdade”. (2005, p. 183).

específico da tarefa de buscar a verdade sobre o ser dos entes a todo custo. Contudo, na modernidade essa rearticulação chega a uma consumação. Essa consumação se realiza como impossibilidade da manutenção da dinâmica de busca pelo princípio. A própria dinâmica de busca, como vontade de verdade, dessa maneira se auto-colapsa, assumindo tal tarefa como inalcançável e, portanto, digna de ser abandonada.

Por mais que Nietzsche vá além e veja até mesmo na ciência ainda um resquício da moralidade cristã, o que discutiremos em seguida, o primeiro resultado imediato da supressão do mundo suprasensível como lugar de determinação dos entes é a colocação em xeque do próprio modelo de conhecimento levado a cabo pela filosofia e consolidado como metafísica. Com a supressão da relevância da busca pela verdade unívoca enquanto a pergunta pelos primeiros princípios, a metafísica parece não possuir mais uma tarefa própria. Isto é, já que historicamente a filosofia, entendida como metafísica, pretendeu dar conta do ser do ente em geral, isto é, da realidade não a partir da multiplicidade de fenômenos específicos, mas, ao contrário, de buscar seus princípios fundadores, surge uma dificuldade para sua própria tarefa. Se a busca pela verdade enquanto determinação da medida ontológica de todos os entes é fadada ao erro, e a derrocada, pois ela é inatingível ou incompatível com a existência humana, o que resta para a filosofia? Isso significaria dizer que o fim da possibilidade da verdade em um sentido forte e unívoco seria o fim da tarefa filosófica enquanto tal? Como responde Günter Abel: “A crise no conceito de ‘verdade’ pode ser vista como a crise da metafísica mesma.” (ABEL, 2005, p. 179).

Se a morte de Deus descreve a impossibilidade histórica de seguir trabalhando com categorias metafísicas clássicas como conceitos de ordem transcendentais pela inviabilidade completa de alcançá-los de alguma maneira (seja racional ou empiricamente), levando à supressão da dicotomia clássica entre sensível e suprasensível; se não há mais a possibilidade de fundamentações últimas ou princípios primeiros, como podemos nos assegurar da validade epistemológica de nossas formulações sobre os entes? Como garantir ainda a universalidade do conhecimento ou sua pretensão de verdade, se já não podemos pretender alcançar a fixação do horizonte de estabilidade do ser dos entes?

A maneira como a Modernidade respondeu a essas perguntas foi através do abandono da tarefa filosófica entendida como metafísica em prol do pensamento científico natural. Comte ilustra muito paradigmaticamente o primeiro modelo de tomada de posição em relação a esse problema, quando diz:

Enfim, no estado positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em

descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude. (COMTE, 1978, p. 3).

Como se sabe, Comte pretende ter descoberto a lei de progresso do espírito humano, que ele denomina “lei dos três Estados”⁶³, na medida em que tal progresso pode ser dividido em três etapas ou estados: o estado teológico ou fictício, o estado metafísico ou abstrato e o estado positivo ou científico (Idem, p. 9). Para ele a inteligência humana passa em seu desenvolvimento, necessariamente e na ordem apresentada, por tais estágios. O primeiro estágio, o teológico é o mais rudimentar e apenas provisório, o segundo serve de transição para o terceiro, que seria o mais avançado e definitivo: o estado científico ou positivo. O importante aqui é apenas destacar que a grande transformação do segundo para o terceiro estado consistiria justamente no reconhecimento da impossibilidade de conhecer de maneira absoluta os princípios que garantem a estabilidade do ser dos entes. Portanto, no estado científico, a inteligência humana abre mão dessa tarefa dedicando-se apenas a conhecer as leis que regem as relações entre fenômenos observáveis: “Todos os bons espíritos repetem, desde Bacon, que somente são reais os conhecimentos que repousam sobre fatos observados. Essa máxima fundamental é evidentemente incontestável” (Idem, p. 11).

Nesse sentido, a tarefa da filosofia que eu chamei anteriormente de “questionamento de segundo nível”, que não deseja apenas determinar as características ônticas dos entes, mas que pretende perguntar sobre a possibilidade radical de sua aparição passa a ser vista como algo que deve ser suprimido e superado. O último estágio do espírito humano, que para Comte se consolida na ciência moderna deve abrir mão completamente desse tipo de questionamento sobre a verdade metafísica e passar a preocupar-se exclusivamente com a descrição das relações e características observáveis dos entes e, portanto, de seu aspecto sensível.

Nesse sentido, vale a pena, tecer algumas observações de cunho histórico sobre o momento de estabilização das ciências como modelo e único tipo de conhecimento legítimo em detrimento da religião e da metafísica. O que desejamos é acompanhar melhor as transformações desse momento histórico que está sendo descrito por Nietzsche e que abrange a modernidade. Aqui vamos nos concentrar, especialmente, nos movimentos que ocorreram a partir do século XIX, pois nos parecem mais relevantes para a consolidação das ciências tais

⁶³ Para uma apresentação um pouco mais detida do pensamento de Comte e sua localização no pensamento moderno, no contexto, da crítica nietzschiana ver o tópico 1.5 de minha dissertação, intitulado: “O método científico e o rigor necessário para o conhecimento verdadeiro: Ciência e Vontade de Verdade” pp. 47 –58. In: *Vida como vontade de poder*.

como são hoje, e que, evidentemente, compreendem o momento ao qual os autores que nos dedicamos estão mais diretamente ligados.

2.5 Breve histórico sobre o desenvolvimento das ciências naturais no século XIX

O século XIX foi, sem dúvidas, um século decisivo para o desenvolvimento das ciências⁶⁴. Não apenas pelo crescimento e consolidação de métodos, instituições, da forma e das características que, de certa forma, ainda hoje reconhecemos como científicas, mas ainda por esse processo ter culminado no questionamento de suas bases e ter marcado o início do movimento de plurificação das ciências, levado a cabo no início do século seguinte⁶⁵.

O termo ciência já no final do séc. XIX possui um sentido popular bastante usual e compreensível apesar de diferenças notáveis entre os significados das palavras inglesa (*science*), francesa (*science*) e, sobretudo, alemã (*Wissenschaft*). John Merz, um historiador do período, que será usado como fonte bibliográfica principal dessa reconstrução histórica, sugere que, na língua inglesa, a palavra ‘*science*’ adquiriu seu significado juntamente com a formação de instituições como, por exemplo, a *British Association for the Advancement of Science* (1831). O autor ressalta que o que usualmente se denominava *science* nesse momento, não raramente era ainda substituído pelo termo filosofia ou mais especificamente filosofia natural, por herança de seu uso comum nos séculos anteriores⁶⁶. Em contrapartida, na França os dois termos não eram utilizados como sinônimo⁶⁷, ainda que a palavra ‘*science*’ tivesse uma aplicação ampla, englobando campos diversos do conhecimento e, em sentido mais estrito, quando adjetivada como “exata” ou “natural” (assim como a língua inglesa delimitava o termo filosofia através dos adjetivos “natural” ou “experimental”). De qualquer forma, o

⁶⁴ “It will be generally admitted that the scientific spirit is a prominent feature of the thought of our century as compared with other ages. Some many indeed be inclined to look upon science as the main characteristic of this age. The century may thus be called with some propriety the scientific century...” (MERZ, 1907, p. 89).

⁶⁵ “Se no início deste (séc. XIX), a prática da ciência ainda mantinha semelhança com aquela existente no século anterior, quando o uso da matemática ainda alimentava suspeitas, os laboratórios eram mal equipados e os manuais eram ‘excessivamente’ filosóficos, décadas depois, os físicos orgulhosamente se apresentavam e se descreviam como libertos de discussões estéreis, conscientes do valor do método científico e capazes de provar empiricamente as afirmações a respeito do comportamento da natureza. Mesmo as discussões de natureza filosófica sobre os objetivos e meios de sua ciência eram consideradas naturais, pois não ultrapassavam os limites que eram aceitáveis e a mantinham longe da metafísica.” (VIDEIRA, 2012, 13).

⁶⁶ “What we now universally call science was not infrequently termed in the seventeenth century natural knowledge, and Bacon himself translates *scientia* by ‘knowledge’, by ‘learning’, and sometimes by ‘sciences’.” (MERZ, 1907, p. 90, nota 1).

⁶⁷ “In France, so far as I am aware, a cultivator of science has never been called a philosopher. Science and philosophy have there never been synonymuos.” (Idem).

termo ‘*philosophy*’ herança, sobretudo, da escola baconiana foi cada vez mais abandonado em prol do ‘*science*’, em certa medida pela influência do uso francês e sua distinção radical entre os vocábulos, mas ainda, na busca de marcar radicalmente a diferença e distância em relação ao conhecimento metafísico.

Outra distinção importante entre o significado dos termos nestes dois países se deu pelo próprio acento dado à caracterização da investigação científica. A palavra ‘*science*’ inglesa comumente esteve mais associada à experiência e à observação, enquanto, na França a prática científica manteve-se mais próxima à matemática (MERZ, 1907, p, 90). Por sua vez, a palavra alemã ‘*Wissenschaft*’ possui um significado muito mais amplo que o significado de ciência no sentido moderno presente na tradução dos verbetes em inglês, francês ou mesmo na palavra ‘*scientia*’ do latim. Ainda de acordo com Merz, a ideia mais compatível com o significado nos outros idiomas seria encontrada nos termos ‘*exacte Wissenschaft*’ que englobaria tanto a ‘*mathematik*’ (matemática) quanto a ‘*Naturwissenschaft*’⁶⁸ (ciência da natureza) (idem).

Contudo, apesar de mesmo antes do início do séc. XVII já identificarmos transformações fundamentais no pensamento para o surgimento da ciência moderna⁶⁹, como as que encontramos nas obras de autores como Galileu Galilei (1564-1642), René Descartes (1596–1650), Francis Bacon (1561–1626), Johannes Kepler (1571–1630), Isaac Newton (1643–1727), entre outro, poderíamos considerar que a institucionalização e, desta maneira, a realização dos projetos e programas da ciência moderna começam a se consolidar de maneira mais significativa na segunda metade do século XVIII, inicialmente nas academias francesas⁷⁰. E isso porque, apesar de já estar manifesta, nesses autores “pioneiros”, a necessidade de regras e métodos específicos, assim como, a limitação dos objetos e campos da investigação da filosofia natural, que caracterizarão, em grande medida, a preocupação do “espírito moderno”, é apenas mais tarde que o ideal de cooperação coletiva, em prol do

⁶⁸ Pretendemos voltar à caracterização do conceito expresso por esse termo e de sua importância para o pensamento e cultura alemã, quando tratarmos, mais adiante, das universidades alemãs.

⁶⁹ Poderíamos citar, como exemplo, a importância de obras como *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) de Copérnico (1473–1543).

⁷⁰ “For a real recognition of the greatness of Newton, as well as for a partial realization of Bacon’s plans, we are, however, mainly indebted to the French philosophers of the second half of the eighteenth century. Bacon’s plan of promoting knowledge and research by the co-operation of many was more thoroughly realized in the old French Academy than in the Royal Society of London...” (MERZ, 1907, p. 95).

trabalho científico organizado, poderá se concretizar⁷¹. Além disso, as transformações sociais e culturais, e mesmo econômicas, desse segundo momento, a partir das ciências foram mais efetivas, na medida em que o impacto do aumento das pesquisas e invenções científicas e tecnológicas, conjugado com a promoção do conhecimento, se refletiu diretamente na vida prática, por meio da abertura de possibilidades para a indústria, para o comércio e para o mercado de trabalho, transformando consideravelmente a vida prática no séc. XIX (Idem, p. 92). Merz defende que a França do séc. XVIII possuía condições favoráveis para a consolidação de tal institucionalização das ciências e, foi tal institucionalização, justamente, que possibilitou o desenvolvimento pioneiro das ciências nesse país. Contudo, até o final do século seguinte, o ideal da ciência moderna já havia se expandido por toda Europa: “Ao fim do nosso século, ou melhor, ainda durante a sua segunda metade como um todo – nós encontramos esse espírito da naturalização na Itália, na Alemanha, na Inglaterra, no norte e leste da Europa. Já não há agora uma ciência que possa ser considerada preeminentemente de uma nação.” (Idem, p. 156)⁷² [Tradução minha - RFM].

Já em 1792, Nicolas de Condorcet (1743 - 1794), um matemático e cientista político francês que desempenhou um papel fundamental na consolidação do modelo científico iluminista de educação na França, envia à Assembleia Nacional Francesa em nome do “Comitê de Instrução Pública”, um documento defendendo um sistema de ensino público, intitulado como “*Relatório e Projeto de Decreto sobre a Organização Geral da Instrução Pública*”⁷³, que me parece ser relevante de ser comentado, por condensar uma série de

⁷¹ Cassirer chama atenção para o fato que algumas formulações que dão todo o mérito e ênfase para a modernidade, no que diz respeito à formulação do ideal científico, passam a falsa impressão de que ela não seja fruto do desenvolvimento histórico de reflexões acerca do conhecimento, que desde seus primórdios estiveram marcadas pela preocupação com o método e os limites da ciência (em seu texto, após a passagem seguinte, ele faz referência a autores como Platão, Aristóteles e Protágoras, por exemplo): “In epistemological discussion of the foundations of natural science, we often meet the view that the ideal of pure description of the facts is a specifically modern achievement. It is thought that here for the first times physics has reached true clarity regarding its proper goal and intellectual instruments; while before, in spite of all the wealth of results, the way to these results remained in darkness. The separation of “physics” and “metaphysics”, the exclusion in principle of all factors which cannot be empirically confirmed, is thought to be the decisive product of the critically philosophical and most modern research. This view, however, signifies a misapprehension of the continuous course by which physics has reached its present form. From the first scientific beginnings of physics, the problem of method has been continually and vitally important, and it was only in struggling with this problem that physics gained full mastery over its field of facts. Reflection and productive scientific work have never been strictly separated here, but have mutually assisted and illumined each other.” (CASSIRER, 1953, p. 131).

⁷² As citações que aparecerem no corpo do texto são traduções livres minhas, as que aparecem em nota de rodapé foram mantidas no idioma original.

⁷³ Para mais informações sobre a importância de Condorcet para a política francesa, sua influência no estabelecimento da educação pública, pós Revolução Francesa e seu legado em relação às bases doutrinárias da defesa da educação gratuita, universal e laica, ver RODRIGUEZ, M. V. *A origem da escola moderna: o legado de Condorcet*. In: Acta Scientiarum, Education, vol. 32, n. 1, pág. 67 a 74, Maringá, 2010.

pressupostos da crença na superioridade do conhecimento científico em relação ao conhecimento especulativo filosófico, que serviram como base desta ampla difusão por toda a Europa. No documento, ele defende:

Muitos motivos podem ser dados para a preferência em relação às ciências matemáticas e físicas. Primeiramente, para homens que não devotam sua vida às longas meditações, que não se aprofundam em nenhum tipo de conhecimento – mesmo o estudo elementar dessas ciências, é a maneira mais certa de desenvolver suas faculdades intelectuais, de ensiná-los a pensar corretamente e analisar suas ideias (...) Isto se deve ao fato das ciências naturais serem mais simples, mais rigorosamente circunscritas, isto é, porque sua linguagem é mais perfeita, (...) Essas ciências oferecem um remédio ao preconceito, à pequenez da mente – um remédio, que se não garantido, pelo menos, o mais universal, mais que a filosofia em si. (...) A literatura tem seus limites, a ciência da observação e cálculo, não. O gosto por ocupações literárias, quando não se possui um certo grau de talento, produz ou um orgulho ridículo ou um ressentimento pela ausência de tais talentos que não podem ser obtidos. Nas ciências, ao contrário, não é a opinião de um homem, mas a natureza com o que se deve engajar uma disputa, cujo triunfo é quase sempre garantido, na medida em que cada vitória predita uma nova. (apud Hippeau⁷⁴, in: MERZ, 1907, p. 110 e 111). [Trad. RFM].

Essa passagem é importante não apenas por evidenciar o ideal a partir do qual as instituições modernas francesas de ensino foram criadas, ou pelo papel central ocupado pela ciência nesse programa educativo, mas também por trazer à tona uma série de pressupostos a partir dos quais o ideal científico se baseou e fundamentou. Poderíamos, de início, destacar a menção à idealização dos fenômenos a partir da linguagem matemática. A definição de Condorcet de que a ciência possui maior simplicidade e rigor deve-se, em grande parte, à possibilidade de quantificação e mensurabilidade dos fenômenos, que garantiriam assim, formulações mais diretas e exatas, assegurando supostamente maior universalidade ao conhecimento. Essa progressiva matematização ocorreu, sobretudo, na França, a partir dos estudos sobre o pensamento de Newton⁷⁵, tendo em vista a eliminação da arbitrariedade dos

⁷⁴ Célestin Hippeau (1803-1883), importante teórico da educação da França no séc. XIX. Edita, sobretudo, a partir de 1870 uma série de volumes sobre educação comparada, isso é, sobre o ensino em diversos países, seus métodos e instituições, buscando uma espécie de integração entre os sistemas educacionais. Seus escritos tinham como objetivo tanto promover na França debates sobre organizações e sistemas de instrução de outros países, como divulgar o modelo francês e seus ideais de educação pública, laica, gratuita e universal nos demais países. Seus relatórios sobre educação comparada tiveram uma influência considerável sobre a organização da escolarização no Brasil, no final do séc. XIX. Cf. BASTOS, Maria Helena Câmara. *A educação comparada no século XIX: A obra de Célestin Hippeau*. O trecho apresentado é de autoria de Condorcet, mas documentado e narrado por Hippeau.

⁷⁵ “There was, moreover, another and independent line of scientific thought which had centred in France, the development of which came greatly to the aid of the students of Newton’s work. This was the purely mathematical elaboration of the various infinitesimal methods of the French and English mathematicians, by which they were all brought together, simplified, and united into a calculus with strict rules, a practical notation, and an easy algorithm.” (MERZ, 1907, p. 109).

fenômenos específicos⁷⁶, e a redução das possibilidades de medições equivocadas provenientes de erros humanos. A conjugação entre matemática e empirismo foi, sem dúvida, um acontecimento decisivo para a consolidação da forma da ciência moderna e desenvolvimento de suas possibilidades⁷⁷. O fato de a linguagem matemática garantir maior exatidão e invariabilidade das relações estabelecidas entre seus símbolos contrapuseram as sentenças das teorias científicas aos conceitos flutuantes e inexatos com que a filosofia tradicional, entendida como metafísica, tentava expressar suas doutrinas. Daí a afirmação de Condorcet de que a ciência produz um conhecimento mais simples e universal que a filosofia.

Da mesma maneira, a idealização dos fenômenos, por meio da linguagem matemática, pretendia ainda estabelecer uma distância entre o que é conhecido e aquele que conhece. O conhecimento científico pretende ser universalmente válido e, nesse sentido, as características, da relação particular entre o cientista e o fenômeno que ele estuda, não devem ser levadas em conta. Ao contrário, qualquer descoberta apenas possui relevância científica quando possui aplicação irrestrita, isto é, seja válida para qualquer tempo e lugar. A linguagem científica deveria buscar sempre se expressar da maneira mais simples e exata, a fim de possibilitar que, em tese, qualquer um, a qualquer momento, pudesse reconstruir seus passos e repetir suas experiências, obtendo as mesmas conclusões e resultados. Conjugado a tal matematização, o desenvolvimento de técnicas e instrumentos de experimentação, cada vez mais precisos, possibilitaria a reprodução e assimilação deste tipo de conhecimento sem ressalvas ou dependências de habilidades específicas. As teorias devem apresentar-se de tal maneira que a simplicidade de sua estruturação não requeira um acesso privilegiado ou um talento especial, mas, ao contrário, seja por princípio, universalizável. Isto é, elas devem ser reprodutíveis por qualquer um, em qualquer lugar e tempo, desde que se sigam as condições internas do experimento, que são guiadas pelas próprias necessidades do objeto estudo e não pelo sujeito específico que desenvolve a pesquisa. A possibilidade de experimentação ou

⁷⁶ Merz resalta mais a frente, por exemplo, a importância do surgimento da teoria das estatísticas para a matematização da observação e cálculo dos fenômenos referentes ao ser humano, na tentativa de superar completamente suas particularidades subjetivas: “This was the statistic, and connected with it the doctrine of averages and the mathematical theory of probabilities. The same great mind which elaborated the principles of Newton into a system of the universe, and attacked the intricate mathematical problem which this system presented, gave to the world likewise the first complete treatise on that calculus which comes into play if we eliminate from the apparently most arbitrary region of phenomena, that of human life and history, all regard for final or efficient causes, for providential design and freewill, for human error, human malice and benevolence – in fact, all notice of that element which from another and equally important point of view forms the subject of greatest interest – the inner life of the individual. (...) it was proposed to investigate what knowledge would result from a purely mathematical inspection, in which human beings figured merely as units and symbols.” (Idem, p. 121).

⁷⁷ “Thus came to form a connecting-link between the mathematical – i.e., the measuring and calculating – and the purely descriptive science.” (Idem, p. 117).

repetição intersubjetiva, portanto, baseia-se ainda em outro pressuposto não verbalizado, a saber: de que, em princípio, todos os homens possuem a mesma capacidade cognitiva para conhecer os fenômenos naturais. Não há qualquer requisito ou acesso exclusivo de nenhuma ordem, seja de iniciação mística ou tendências de caráter, personalidade ou gosto.

Essa característica não é de pouca monta na medida em que marca uma diferença fundamental com o pensamento filosófico. Se por um lado é certo que na filosofia há formação de tradições e escolas e nesse sentido, uma relação interna de ideias que perpassa os próprios autores, não é possível pensá-las de uma maneira completamente despersonalizadas, ou autonomizadas de seus autores: na filosofia o aspecto especulativo autoral é insuperável. Herbert Schnädelbach ratifica essa característica ao discutir o vocábulo ciência em seu livro de reconstrução histórica da filosofia na Alemanha desse período. Ele cita a sugestão de Helmuth Plessner que em consonância com o processo produtivo pós-revolução industrial, a estrutura interna da ciência e a estrutura da personalidade do cientista são completamente transformadas. Plessner descreve como principais características comuns a esses dois processos, o industrial e o científico, a “mecanização, sistematização e despersonalização” da produção (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 91). Nesse sentido, o cientista enquanto pessoa é completamente substituível e irrelevante⁷⁸ pois nada em sua personalidade deve ser decisivo ou influenciar na investigação. Dessa maneira ocorre uma espécie de autonomização do processo de investigação em relação ao próprio cientista, na medida em que todos os resultados e continuidade da pesquisa devem ser completamente independentes do sujeito.

No final da passagem acima citada, há mais uma pressuposição importante para o ideal científico de então que gostaríamos de ressaltar. Tal pressuposto consiste justamente na consideração de que a objetividade da ciência provém, em sintonia com o que dissemos acima, do fato das teorias não serem forjadas a partir da capacidade do sujeito, mas, ao contrário, pretendem dar voz à própria natureza, por meio de descrições dos fenômenos naturais, tais como eles se apresentam⁷⁹. Desta maneira, o papel do cientista é somente descobrir leis que regem os próprios fenômenos. O conhecimento é independente de quem

⁷⁸ “El investigador moderno pone toda su energía en el trabajo, pero excluye su personalidad; para a su disciplina, él es una cuestión impersonal. En algunos casos podrá tener el inestimable valor de un genio, pero como individuo es, en principio, sustituible. La propia lógica del desarrollo de sus problemas mantiene la ciencia en movimiento, como si fuera el plan de producción de una empresa.” (PLESSNER apud SCHNÄDELBACH, 199, p. 92).

⁷⁹ “The concepts of nature know and can know no other task than to copy the given facts of perception, and to reproduce their content in abbreviated form. Here truth and certainty of judgment rest only on observation; there remains no creative freedom and arbitrariness of thought, but the character of the concept is from the beginning prescribed by the character of the material.” (CASSIRER. 1953, p. 113).

conhece porque a natureza mesma é independente do sujeito, ela não foi criada por nós e, nesse sentido, cabe ao cientista apenas desvendar e formular as leis a partir da linguagem científica, pois elas já estão disponíveis na própria natureza⁸⁰.

Tal concepção realista pretende se afastar de qualquer especulação de cunho metafísico, sem possibilidade de observação e cálculo, restringindo-se a uma metodologia própria que tolere apenas descobertas de leis demonstráveis. O desenvolvimento desses métodos, portanto, precisa pretensamente submeter-se apenas às necessidades do objeto a ser conhecido, isto é, o real (a natureza) possui características específicas que precisam ser levadas em conta para sua observação adequada. A ciência deve manter-se autônoma, seguindo somente as determinações e escolhas metodológicas que a própria natureza lhe obrigue a trilhar, sem interferências de interesses alheios de qualquer ordem. Além disso, a ciência deve abrir mão completamente de objetivos inalcançáveis como os da metafísica, que se perde em especulações nas quais seus objetos, em última instância, nunca são experimentáveis ou comprováveis objetivamente. Por essa razão, o objetivo da ciência moderna já não diz respeito a causas últimas ou princípios e razões primeiras, consistindo senão na descrição dos fenômenos naturais em suas relações. Como vimos, essa característica é ilustrado de maneira clara pela obra de Comte⁸¹, mas diz respeito ao novo ideal de conhecimento científico moderno como um todo. Como formula Cassirer na seguinte passagem:

Em oposição ao ideal metafísico de explanação da natureza, agora surge a mais modesta tarefa de *descrever* o real completa e claramente. Nós não vamos mais além do campo do sensível a fim de descobrir o não experienciável, causas e forças absolutas. Sobre o que assenta a multiplicidade é, ao contrário, constituído meramente pelos fenômenos na forma em que eles são imediatamente acessíveis para nós (CASSIRER, 1953, p. 114) [Tradução RFM].

⁸⁰ A célebre passagem de Galileu poderia ser uma boa ilustração dessa pretensão de objetividade, a partir das duas características que ressaltamos: a necessidade da idealização matemática dos fenômenos e do realismo que defende que as leis naturais já estão na natureza: “A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto.” (GALILEU, 1978, p. 119).

⁸¹ “Reconhece de agora em diante, como *regra fundamental*, que toda proposição que não seja estritamente redutível ao simples enunciado de um fato, particular ou geral, não pode oferecer nenhum sentido real e inteligível. Os princípios que emprega são apenas fatos verdadeiros, somente mais gerais e mais abstratos do que aqueles dos quais deve formar o elo. Seja qual for, porém, o modo, racional ou experimental, de proceder à sua descoberta, é sempre de sua conformidade, direta ou indireta, com os fenômenos observados que resulta exclusivamente sua eficácia científica. A pura imaginação perde, assim, irrevogavelmente sua antiga supremacia mental, e se subordina necessariamente à observação, de maneira a constituir um estado lógico plenamente normal, sem cessar, entretanto, de exercer, nas especulações positivas, ofício capital e inesgotável, para criar ou aperfeiçoar os meios de ligação definitiva ou provisória.” (COMTE, 1978, p. 54).

Por último, há, de maneira implícita, ainda outro aspecto importante na noção moderna de ciência expressa na fala de Condorcet que também se encontra em perfeita consonância com os dois precedentes. Trata-se da última frase da passagem, na qual ele sugere que cada conquista científica prevê uma nova. Poderíamos ver nessa afirmação uma referência ao caráter coletivo do trabalho científico, assim como, à importância de que seus resultados sejam públicos. Se cada descoberta e conquista investigativa antecipa, abre as portas para novas descobertas, então, primeiramente é desejável que tais descobertas sejam maximamente sistematizadas, concentradas e divulgadas a fim de potencializar as oportunidades de surgimento de novas conquistas. Além disso, de alguma maneira, a relação entre uma descoberta e a antecipação de uma próxima revela uma espécie de dependência que une as conquistas em um processo cumulativo, isto é, cada descoberta é debitária de alguma forma de conquistas anteriores. Contudo, se a dinâmica científica se realiza através de processos cumulativos de produção do conhecimento, podemos afirmar que essa construção possui um caráter coletivo na medida em que um indivíduo não dá conta de toda a tarefa, mas, ao contrário, o conhecimento é construído e sistematizado coletivamente a partir de bases já conquistadas e abrindo possibilidades para o futuro. Tal característica se harmoniza, novamente, com a pretensão de universalidade e objetividade como repetição interpessoal, tal qual comentamos anteriormente.

Schnädelbach denomina tal aspecto como “dinamização da ciência” e ela está completamente atrelada à ideia de despersonalização da investigação, de universalização e de acúmulo dos resultados. Essa processualidade autônoma em relação a um cientista individual é muito bem descrita por ele, da seguinte maneira: “Uma ciência obrigada a investigar continuamente para renovar a indústria e renovar-se a si mesma já não se identifica por seu conteúdo (irremediavelmente condenados a ser superados), mas por seus métodos e procedimentos, e se converte em uma ciência –investigação”. (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 92). Isto quer dizer que tal dinamização transforma completamente a estrutura do ideal de conhecimento, abrindo caminhos para a especialização e internacionalização da ciência que passa a funcionar como a manutenção do processo produtivo. O método e a educação dentro desses procedimentos assumem a primazia frente a qualquer conquista de conteúdo, e por isso os próprios resultados específicos passam a ser menos importantes que a continuidade do assegurar-se da dinâmica da investigação.

Desta maneira, poderíamos resumidamente enumerar os pressupostos e características a partir dos quais o ideal científico surge: universalidade, objetividade, realismo, autonomia da natureza, possibilidade de reprodução, além do caráter coletivo, cumulativo e público da

produção de conhecimento⁸². Contudo, não podemos perder de vista o que tais características buscam legitimar. Tal tipo de conhecimento surge com tantas prerrogativas a fim de garantir a segurança e a certeza no estabelecimento de seus enunciados. Por isso, adjetivações como ciência exata, leis demonstráveis, conhecimento experimentável e matemático são tão fundamentais. Contra toda especulação supostamente vazia e incerta da tradição metafísica, o conhecimento científico propunha-se a formular leis e teorias de tal maneira que, seus enunciados sejam demonstrados tanto empírica, quanto matematicamente, garantindo, assim, a exatidão e a certeza desse conhecimento⁸³.

Diante deste panorama, nos interessa agora, acompanhar de maneira mais específica, como se deu tal desenvolvimento na Alemanha, na medida em que os autores-chave que estudamos aqui pertencem a tradições filosóficas alemãs dessa época e, assim, poderíamos ter em vista, mais claramente, o cenário intelectual a partir do qual eles falam.

Ainda segundo Merz, poderíamos considerar que a Alemanha não forneceu grande aporte para a consolidação das ciências modernas antes e no início do século XIX. Porém, de maneira especial, foi responsável pelo desenvolvimento das bases do sistema universitário contemporâneo⁸⁴. Merz sugere que uma transformação importante que ocorreu a partir de 1737, com a fundação da Universidade de Göttingen, foi a introdução da “*libertas docendi*” no programa universitário. Tal mudança representou uma nova relação com o ensino, na medida em que anteriormente as faculdades de teologia, direito (leis) e medicina conduziam

⁸² “Durante muito tempo, não foi difícil encontrar afirmações que definiam o século XIX como o período em que a ciência adquiriu as suas marcas registradas, a saber: exatidão, precisão, universalidade e verificabilidade empírica.” (VIDEIRA, 2011, 194).

⁸³ Podemos perceber tal pretensão, em uma passagem de Cuvier de 1808, quando ele diz sobre o verdadeiro espírito científico: “...true men of science: they not even procure for their authors a passing renown. Experiments alone, experiments that are precise, made with weights, measures, and calculation, by comparison of all substances employed and all substances obtained: this today is the only legitimate way of reasoning and demonstration. Thus, though the natural science escape the application of the calculus, they glory in being subject to the mathematical spirit, and by the wise course which they have invariably adopted, they do not expose themselves to the risk of taking a backward step; all their propositions are established with certainty, and become so many solid foundations for that which remains to be built.” (CUVIER, apud MERZ, 1907, p. 154).

⁸⁴ “‘There is no people,’ says Mr. James Bryce, ‘which has given so much thought and pains to the development of its university system as the Germans have done – none which has profited so much by the service universities render – none where they play so large a part in the national life.’” (BRYCE, apud MERZ, 1907, p. 159). E, ainda, “The succeeding phases of medieval and modern, of Roman Catholic and Protestant, of the thought of the Church, the Renaissance, the classical and the modern ideals, are all reflected in the foundation and reform of the universities and high schools of Germany and the surrounding countries. (...) the fourth epoch begins with the foundation of Halle 1694, the first really modern university (Paulsen, p. 353) The spirit of Bacon and Leibniz, represented by Thomasius, is the leading power; it is not by any means irreligious, since Francke (the so-called ‘pietist’) is as important a factor as Thomasius. German is substituted for Latin. (...) A fifth epoch – the evolution of the ideal of science in the German sense, Wissenschaft – begins with the foundation of Göttingen in 1737.” (Idem, p. 159, nota 2).

seus estudos de acordo com finalidades práticas, muitas vezes tendo em vista interesses do Estado e da Igreja. Inspirada na faculdade de filosofia, que já apresentava o ideal de conhecimento autônomo, a introdução da ‘*libertas docendi*’⁸⁵ na Universidade pode ser considerada a pedra fundamental da constituição acadêmica⁸⁶.

O sistema universitário alemão não estava destinado, contudo, apenas ao ensino e reprodução do conhecimento, mas visava, sobretudo, à pesquisa⁸⁷. A palavra ‘*Wissenschaft*’ sintetiza o desenvolvimento de um ideal de conhecimento que surgiu com as universidades alemãs e que está diretamente ligada a essas características. ‘*Wissenschaft*’, geralmente traduzido por ciência, como dissemos anteriormente, não corresponde nem ao significado de ‘*science*’ inglês, nem francês, tampouco em português, nem pode ser traduzido por nenhuma outra palavra única nesses idiomas, sendo uma palavra que necessita ser qualificada em sua especificidade. A distinção entre filosofia e ciência, como conhecimento exato, experimental e matematizado, que tentamos reconstruir no início deste texto, a partir dos comentários de Merz, não pode ser aplicada na simples tradução de ‘*Wissenschaft*’ por ciência. Tal palavra alemã não possui em si uma noção de contraposição necessária à palavra filosofia. A palavra que melhor se adequa a tradução por ciência, tal como a definimos acima, seria o composto ‘*mathematisch- naturwissenschaft*’. ‘*Wissenschaft*’, ao contrário, engloba o ideal (mais amplo) do tratamento universitário do conhecimento, podendo aplicar-se, por exemplo, a áreas como teologia, jurisprudência, medicina e a estudos filosóficos, quando tratados “cientificamente”, isto é, como define Merz, visando uma forma sistemática e unificada do conhecimento humano⁸⁸. Tal objetivo se afina completamente com a proposta universitária de abarcar várias ramificações do conhecimento, sob um mesmo espaço e sistema, em contato

⁸⁵ “but the philosophical faculty embraces all those studies which aim at establishing truth, be this defined as merely formal or as real, as belonging to method or to knowledge”. (Idem, p. 164).

⁸⁶ Paulsen, “Geschichte des gelehrten Unterrichts”, p. 424, (apud MERZ, 1907, p. 164).

⁸⁷ Há na Alemanha uma distinção importante entre institutos superiores, escolas técnicas e universidades, com objetivos e enfoques distintos, inclusive, há diferentes instituições desde o nível médio, ver MERZ, 1907, p. 166, em especial, nota 1.

⁸⁸ Merz cita, por exemplo, a definição de Fichte (1762-1814) de *Wissenschaft*, no início de sua primeira obra filosófica, publica em 1794, na qual o filósofo afirma que a “Philosophy is a science”, dizendo em seguida o que significa isso: “A science has a systematic form; all propositions in it hang together in one single fundamental proposition, and are united by it into a whole.” Merz, na mesma nota, marca a diferença entre o significado de ciência para os franceses, nesse momento: “(...) the sciences as cultivated by the great Frenchmen had a unity of method, the exact method, the method of observation, measurement, and calculation, but not necessarily a unity of system, or a highest all-embracing proposition. It is evident that science means to Fichte something more than it meant to the Académie des Science: it means *Wissenschaft*, not merely methodical, but systematic, unified knowledge.” (MERZ, 1907, 170, nota 1).

contínuo, pertencendo a um todo organizado. Essa concepção mais abrangente de ciência não assumia que apenas o método das ciências naturais fosse adequado para garantir o status de conhecimento científico, na medida em que haviam diversos métodos considerados científicos, de acordo com os distintos ramos da ciência:

Antes mesmo dos métodos das ciências exatas serem introduzidas na Alemanha sob as influências inglesa e francesa, os alemães possuíam muitos métodos científicos. Havia o método da crítica filosófica, estabelecido por Kant; a ciência da crítica histórica, da crítica bíblica; a ciência da filologia: todas essas disciplinas professavam ter tanto métodos quanto definição, objetivos, e um estilo próprio, como o que as ciências exatas trouxeram com elas. (Idem, p. 173).

Durante o século XVIII poderíamos afirmar que nas universidades alemãs havia maior demanda por estudos clássicos e filosóficos, não possuindo ainda uma inserção muito grande do “espírito moderno das pesquisas naturais e exatas”, que já eram amplamente desenvolvidas nas Academias francesas. Alguns expoentes alemães das ciências naturais estavam fora das universidades, ligados a outras organizações internacionais (por vezes, mesmo as francesas) e exercendo pouca influência sobre o pensamento hegemônico alemão, que ainda se mantinha de cunho especulativo filosófico⁸⁹.

Porém, até o final do séc. XIX esse quadro já havia se alterado substancialmente. O crescimento da influência dos cientistas franceses e ingleses, que nesse momento já haviam consolidado o ideal de conhecimento exato por meio dos métodos e abordagens característicos das ciências naturais, se tornava tendência dentro das universidades alemãs.

Diante da introdução desse ideal de conhecimento, conjugado com transformações internas no cenário alemão (políticas, econômicas, mas também filosóficas), o conhecimento filosófico especulativo e metafísico começa a ser colocados em xeque de maneira radical na Alemanha especialmente a partir da década de 30. E isso porque, ao contrário da França e da Inglaterra, a maneira como o idealismo alemão se desenvolveu manteve a possibilidade de conhecimento metafísico, entendido como a busca pelos princípios universais, transcendentais

⁸⁹ “It was the age of the *Naturphilosophie*, which, through the influence of Schelling in the south and Hegel in the north of Germany, filled the chairs in the universities, and penetrated into the learned societies. This philosophy of nature had the effect of frequently replacing induction by speculation, the patient work of the calculator, the observer, the experimenter, and the dissector by general theories, such as, applied to literary, historical, and poetical subjects, had acquired a certain importance, and a semblance of veracity and usefulness. In France the whole spirit of the Academy of Sciences opposed this form of learning. Cuvier denounced it or regarded it with suspicion, in England it remained unknown, and in Germany itself individual great minds opposed it, or did their work outside of its influence. Such were notably A. von Humboldt and Gauss. (...) Its period can be approximately fixed by the publication in 1797 of Schelling’s ‘*Ideen zu einer Philosophie der Natur*’. The death of Hegel in 1831, and Humboldt’s Berlin lectures during the years 1827 and 1828, may be considered as marking approximately the end of the generation which came under the on-sided influence of *Naturphilosophie*. (...) The year 1830 marked the victory of Cuvier’s ideas over those of his great contemporary Geoffroy St- Hilaire in the French Academy, and with it the temporary defeat of the valuable suggestions contained in the writings of Lamarck and Goethe.” (Idem, p. 178, nota 1).

ou mesmo transcendentales de todos os entes, ainda muito forte e viva até esse período. Herbert Schnädelbach, em seu já citado livro intitulado: *Filosofia na Alemanha (1831-1933)*, chega a assumir 1831, o ano de morte de Hegel, como a data simbólica dessa transformação. Somada a saída de Schopenhauer da Universidade no mesmo ano e a morte de Goethe em 1832, esse momento marca simbolicamente o começo de uma transformação decisiva da filosofia e da noção de conhecimento como um todo, na Alemanha. Ele diz:

Até a década dos anos 30, em um sentido estritamente cultural, não havia começado o século XIX na Alemanha e, portanto, tampouco a época da ciência, da cultura histórica, do realismo, do “desencanto” e, também, do início da crise da civilização humanista européia, cujo autêntico alcance não se revelaria até a chegada das duas guerras mundiais. (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 13 e 14).

De maneira um tanto quanto “tardia”, quando comparamos a outros países europeus, apenas a partir da década de 1830, as ciências naturais e, em seguida, a plurificação das ciências humanas, começaram a dominar a cena nas universidades alemãs. Essa mudança, contudo, não foi realizada apenas como uma simples troca da filosofia pela ciência, mas, ao contrário, ela é realizada por meio de uma crise interna que se evidencia no próprio projeto filosófico. A crise, como vimos, é, sobretudo, referente à eficácia, possibilidade e relevância do pensamento metafísico. Nesse sentido, ela ocorre, em primeiro lugar, no ambiente e âmbito estritamente filosófico. Isso pode ser visto de maneira clara pela maneira em que o próprio “hegelianismo” foi derrocado. Como Karl Löwith discute minuciosamente em seu clássico “De Hegel a Nietzsche”, os neohegelianos e os jovens hegelianos (ou os denominados hegelianos de esquerda) avançam críticas que, embora se vinculassem de algum modo ao pensamento hegeliano, descaracterizavam completamente seu sistema como um todo, atacando, ainda que de modos distintos, diretamente o seu âmago, a saber: a filosofia do Absoluto. Desde o “sensualismo” de L. Feuerbach (1804 – 1872) e sua forte crítica e recusa aos elementos suprassensíveis e religiosos do sistema hegeliano, passando pelo materialismo dialético de K. Marx (1818 – 1883) e a necessidade de transformar a filosofia em prática política, ou em M. Stirner (1806 – 1856), em Bauer (1809 – 1882) e até mesmo em S. Kierkegaard (1813 – 1855) e sua ênfase na necessidade de se pensar a existência individual em oposição ao espírito absoluto hegeliano – todos esses pensadores se caracterizaram pela crítica a absolutização que os sistemas metafísicos realizavam. Tendo especialmente como referente o pensamento hegeliano, o problema consistia no fato de que a metafísica impedia o

autêntico e necessário *pensar a realidade em sua historicidade concreta, seu aspecto fático, sensível e mesmo material*⁹⁰.

Uma afirmação da exposição histórico-crítica da filosofia de Hegel realizada por R. Haym (1821-1901) revela a atmosfera de transformação radical desse momento. Aí Haym não apenas evidencia a decadência do sistema hegeliano enquanto tal, mas discute como essa crise afeta a própria filosofia em geral:

Esta grande casa de comércio faliu, porque toda sua especialidade está prostrada. (...) Nos encontramos, no momento, em um grande e quase universal naufrágio do espírito e da fé no espírito em geral. (...) Esta já não é uma época de sistemas, já não é uma época para a poesia ou a filosofia. Ao contrário, trata-se de um tempo em que, graças às grandes invenções técnicas do século, a matéria parece ter se tornado viva. Os mais profundos fundamentos de nossa vida física e de nossa vida espiritual foram demolidos e recriados pelo atual triunfo da técnica. A existência dos indivíduos, juntamente com a dos povos, foi levada a novas bases e relações. (HAYM, apud LÖWITH, 2012, p. 88).

O declínio definitivo dos grandes sistemas metafísicos, simbolizado pela morte de Hegel, abriu caminho para a consolidação das ciências naturais que até então ainda não havia ocorrido na Alemanha. Durante a época em que Hegel esteve lecionando, a universidade alemã estava formada por quatro faculdades: filosofia, teologia, medicina e direito. É sintomático que apenas na década de 1860 a faculdade de ciências naturais tenha se separado da de filosofia na Alemanha (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 95), quando nos outros países europeus, elas já possuíam bastante estabilidade institucional. Essa consolidação, por sua vez, traz um novo paradigma de conhecimento, a saber: o conhecimento que precisa se certificar de seu objeto enquanto o “efetivamente real”, enquanto fenômeno experimentável empiricamente. O pensamento filosófico se viu, dessa maneira, diante da necessidade de questionar sua legitimidade frente a esse novo modelo de conhecimento instaurado pelas ciências naturais. A filosofia precisou se reestruturar e passou a querer se afirmar, cada vez mais, como uma ciência. Para tanto precisou rejeitar e abrir mão de qualquer projeto sistemático e totalizante de pensar o ser dos entes em geral, restringindo-se a aspectos específicos dos fenômenos humanos. A tendência geral, portanto, foi de limitar seu escopo de maneira científica. A filosofia então se entendeu ou bem como “história da filosofia”⁹¹, limitando seu exercício à tarefa interpretativa de compreender os diversos sistemas filosóficos como “visões de mundo”, ou tentou procurar outras maneiras de se posicionar e fundamentar como uma ciência específica: como psicologia, filologia, história etc. Cada uma dessas

⁹⁰ Ver especialmente capítulo II da primeira parte do referido livro de Löwith, intitulado: “Viejos hegelianos, jóvenes hegelianos y neohegelianos” (2012, pp 79 – 184).

⁹¹ Ver Löwith, 2012, p. 89 a 93.

tentativas, contudo, por mais que se mostrassem promissores campos de investigação, evidenciavam a derrocada da filosofia em um sentido forte, isto é, entendida como metafísica.

Contudo, a ideia de método científico matemático e empírico não pode ser simplesmente transposta para o estudo dos fenômenos humanos na medida em que estes não se adequam à maneira com que as ciências naturais lidam com seu objeto de estudo, isto é, os fenômenos naturais. Nesse momento, ainda havia de maneira sedimentada (apesar disso já estar começando a ser questionado por alguns cientistas e filósofos) a crença de que existia uma diferença fundamental entre as ciências naturais e humanas, na medida em que as segundas possuíam um caráter interpretativo teórico, o qual as primeiras prescindiriam, dado à objetividade e exatidão obtida por meio da experiência. Esse resquício de positivismo, a saber, a ideia de que as ciências naturais apresentam maior grau de precisão por seu caráter empírico, que pode ser submetido a experimentos e observações objetivas, coloca a filosofia e as ciências humanas em uma situação desconfortável. Enquanto conhecimento que tem pretensão de ser válido, elas precisam se mostrar como ciências tão “seguras” quanto às “exatas”. Esse problema gera a necessidade de que as ciências humanas sejam capazes de elaborar um método específico coerente e adequado aos seus objetos.

Isso significa que essa transformação na concepção do ideal de conhecimento de filosofia à ciência, marca a dificuldade e o desafio de estabelecer uma base metodológica suficientemente sólida onde ancorar a legitimidade do conhecimento sobre os fenômenos humanos⁹². Encontrar, construir, estabelecer tais fundamentos foi o desafio de diversos pensadores nesse momento, que se prolongou, pelo menos, até as primeiras décadas do século XX. Apesar da crise no modelo positivista dentro das próprias ciências naturais⁹³, em especial da física, que instaurou uma complexificação da questão sobre a legitimidade do conhecimento, a ideia da importância do *método* para produzir conhecimento válido se impôs como paradigma para a filosofia e para as ciências humanas. O elogio ao método já estava presente, mesmo antes do positivismo, pelo menos desde Descartes como o desenvolvimento de um procedimento assegurador do objeto de investigação e dos resultados da mesma e,

⁹² “De este modo, en el pórtico de las ciencias del espíritu se halla escrito, como un problema gnoseológico capital, el análisis del comprender. En tanto que la hermenéutica parte de este problema gnoseológico y se propone como su meta última su solución, entra en una relación interna con las grandes cuestiones motrices de la ciencia hoy, las cuestiones de la constitución y legitimidad de las ciencias del espíritu.” (DILTHEY, 2000, p. 89).

⁹³ A segunda parte desse trabalho apresentará uma breve discussão sobre a crise na mecânica clássica e as consequências dessa crise para o ideal de conhecimento, para o qual mesmo a noção positivista de descrição pura dos fenômenos já não será viável.

nesse sentido, essa noção se confunde com o início da modernidade⁹⁴. Contudo, frente aos rápidos avanços e resultados das ciências naturais, a filosofia e as ciências humanas se viram confrontadas e pressionadas a desenvolver um *método tão eficaz* quanto o das ciências naturais. Esse período foi, portanto, marcado pela busca da consolidação das ciências humanas através da elaboração e sistematização de seus métodos. Podemos destacar nesse cenário, Dilthey, como já mostramos na introdução desse trabalho. Mas também é mister reconhecer que a preocupação de Husserl em estabelecer a fenomenologia como ciência rigorosa ainda está vinculada a essa tarefa. O lema fenomenológico “rumo às coisas mesmas”, a centralidade das noções de *evidência* e *descrição fenomenológica* certamente estão ainda atreladas a necessidades de reconquistar a legitimidade do conhecimento produzido pela “nova filosofia científica”, em oposição aos sistemas metafísicos, considerados vazios, irrelevantes ou, no mínimo, insatisfatórios.

Além disso, mesmo Heidegger que, desde o início se manteve estritamente interessado na questão sobre o ser, (e, portanto, em ontologia, um ‘campo de estudo’, sem dúvida, filosófico no sentido forte da palavra), em seus primeiros escritos e cursos, ainda manteve essa preocupação sobre a necessidade de assegurar o conhecimento produzido pela filosofia, afirmando-a como uma ciência. Os cursos dos anos 20 ainda apresentam uma série de formulações que evidenciam essa tendência. Em *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, por exemplo, um curso de 1923, Heidegger usa formulações como “filosofia científica, objetiva” e “universal e concreta” para qualificar a ontologia levada a cabo por meio da fenomenologia em oposição às “arbitrariedades acríicas da filosofia das concepções de mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 69).

É inegável que já nesse momento haja uma diferenciação fundamental entre ciência e filosofia no pensamento heideggeriano. Todo o esforço realizado em *Ser e tempo*, por exemplo, em diferenciar a ontologia fundamental e as ontologias regionais provém daí. Isto é, tal como Heidegger mostra aí, as ciências ônticas já pressupõe ontologias regionais que estabilizam e fundamentam os “conceitos fundamentais” dos entes em questão em seu campo de estudo, a fim de que eles se tornem disponíveis positivamente para a pesquisa científica. O objetivo de *Ser e tempo*, pensado como a tarefa primordial que a filosofia nunca levou a cabo

⁹⁴ Heidegger destaca exatamente esse aspecto ao afirmar que na modernidade a concepção de verdade se dá como certeza e autoasseguramento através do método. Ver sobre isso, especialmente, Nietzsche II: “O verdadeiro é apenas o assegurado, o certo. Verdade é certeza, e para essa certeza permanece decisivo o fato de nela o homem estar cada vez certo e seguro de si mesmo. Por isso, para o asseguramento da verdade enquanto certeza em um sentido essencial, o pro-cedimento e o asseguramento-de-antemão são necessários. (...) ‘Método’ é agora o nome para o pro-cedimento assegurador e conquistador que se abate sobre o ente, a fim de assegurá-lo como objeto para o sujeito”. (HEIDEGGER, 2007, p. 126 e 127).

propriamente, vai, portanto, muito além do esforço de fundamentação de ciências particulares: ele consiste em elaborar uma ontologia fundamental. Isso significa dizer que, o objetivo da obra é colocar propriamente a questão sobre o sentido do ser dos entes em geral e, portanto, essa tarefa possui um primado ontológico (também ôntico, como Heidegger mostra em seguida) sobre as ciências e suas ontologias regionais. Na medida em que qualquer fundamentação já precisa contar com um sentido de ser dado, “a questão sobre o ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas” (HEIDEGGER, ST §3, p.37).

Contudo, não podemos desconsiderar o fato de no §7, por exemplo, a fenomenologia ser entendida como *método* para a realização da ontologia fundamental e ainda mais, a partir da discussão da etimologia da palavra fenomenologia, e do conceito de “logos”, ela ser considerada como a *ciência dos fenômenos*. A partir de uma longa argumentação que vincula fenômeno ao que aparece, isto é, à manifestação do ser dos entes, Heidegger pretende mostrar que a fenomenologia é ontologia na medida em que pergunta por essa aparição, por esse ser. Heidegger explica o que isso significa da seguinte forma: “Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia.” (HEIDEGGER, 2005, §7, p. 68). Mas a escolha dos termos *ciência* e *método*, nesse contexto, não pode ser simplesmente enfraquecida ou desconsiderada. O mesmo acento pode ser igualmente observado no curso de 1927, ou seja, mesmo ano de *Ser e tempo*, intitulado *Os problemas básicos da fenomenologia*. Aí Heidegger também usa termos e formulações que identificam a fenomenologia como “método da filosofia científica” (HEIDEGGER, 1982, p. 3). Heidegger afirma que, na antiguidade, filosofia significava o mesmo que ciência em geral. E que apesar de com o tempo, as demais ciências terem se autonomizado da filosofia, a filosofia continuaria significando essa ciência que engloba e abarca as demais ciências. Nesse sentido, filosofia é sempre ciência pura e simples e que o adjetivo ‘científica’ em certo sentido é um pleonasma. Contudo, Heidegger afirma que, o adjetivo precisa ser mantido para contrapor-se a outras concepções de filosofia atuais que se compreendem, por exemplo, como visão de mundo. (Idem, p. 3 e 4).

Nessa explicação fica claro que Heidegger pensa o termo ciência a partir de um resgate à noção de ciência antiga, que sem dúvida, como citamos anteriormente pelos próprios textos de Platão e Aristóteles, realmente se confundem e misturam com a noção de ciência. A princípio, portanto, pareceria equivocado afirmar que o termo ciência surge nesse contexto a partir de uma tensão com a noção de ciência tal como foi entendida na modernidade. Por outro lado, a necessidade de falar em “método” fenomenológico como um diferencial do “caráter científico” da filosofia que não é mera “visão de mundo” possui ressonâncias

inegáveis com o problema do estatuto do conhecimento e a necessidade de afirmar seu caráter científico deste momento.

Volto a dizer que essa minha observação não pretende afirmar que na década de 20 há uma equivalência entre os termos ciência e filosofia (pensada como ontologia) no pensamento heideggeriano. Essa afirmação seria não apenas simplória, mas totalmente equivocada, pois como vimos, Heidegger mesmo faz, desde o início, uma distinção explícita e bastante forte, mostrando como a ontologia fundamental possui uma primazia ôntico-ontológica diante de qualquer outra ciência ôntica⁹⁵. O que tenho em vista com esses comentários é apenas apontar e problematizar uma patente preocupação heideggeriana nesses textos de assegurar o valor epistemológico de seus pensamentos filosóficos por meio da estratégia de adjetivá-los como científicos e pela aparição da palavra “método” nesse contexto. Ou seja, ainda há aqui uma espécie de lastro do problema da legitimidade do pensamento filosófico na modernidade que perpassa seus primeiros textos.

Apenas em 1929/30 em *Os conceitos fundamentais da Metafísica* que Heidegger deixa de usar a noção de cientificidade para atribuir legitimidade ao conhecimento filosófico, diferenciando a filosofia da ciência, não apenas quanto seu objeto, mas completamente, isto é, em seu aspecto formal, suas diretrizes de legitimação e sua necessidade de auto-afirmação:

... se o que temos aqui [na filosofia] é um saltar questionável de uma opinião para outra em contraposição às verdades e aos progressos unissignificativos das ciências, aos seus assim chamados resultados assegurados?!? Aí está a fonte de todos os infortúnios. A filosofia, e a princípio mesmo como metafísica, ainda não atingiu a maturidade da ciência. Ela movimenta-se em um estágio que ficou para trás. O que ela vem tentando fazer desde Descartes, desde o começo da Modernidade, elevar-se ao patamar de uma ciência, da ciência absoluta, ainda não vingou. Desta maneira, precisamos empenhar todos os nossos esforços para que ela algum dia o consiga. (...)

Ou será que tudo o que diz respeito à filosofia enquanto ciência absoluta não passa de uma crença equivocada? Não apenas pelo fato de o singular ou de uma escola nunca alcançarem esta meta, mas porque, fundamentalmente falando, o próprio estabelecimento da meta é um equívoco e um desconhecimento da essência mais intrínseca da filosofia. Filosofia como ciência absoluta: um ideal elevado, inexcusável. Assim o parece. E, contudo, a própria avaliação da filosofia a partir da ideia de ciência talvez seja a forma mais funesta de degradação de sua essência mais intrínseca.

(...) Se olharmos tão-somente para o que nos precedeu até aqui, veremos que não apenas comparamos a filosofia com a ciência, como também quisemos determiná-la como ciência. (...) No entanto, a comparação da filosofia com a ciência é uma degradação injustificada de sua essência. (HEIDEGGER, 2006, p. 2 e 3).

Nessa passagem e em toda a primeira parte do livro, o que parece estar em jogo é uma desvinculação completa da filosofia à ciência. Como Heidegger diz na passagem, o pretense problema da “falta de cientificidade” da filosofia não é derivada do fato de ainda não termos

⁹⁵ Ver a esse respeito: “Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial” de André Duarte, in: *Natureza Humana* 6(1): pp. 29-51.

encontrado bases firmes sobre as quais fundamentar a filosofia. O que falta não é continuar insistindo na busca por um método específico próprio da filosofia, mas, ao contrário, o reconhecimento de que comparar e, além disso, querer julgar a legitimidade da filosofia a partir da noção de produção de conhecimento assegurado pelo método das ciências naturais, que se alastra também pelas ciências humanas, é em si mesmo um equívoco completo. A filosofia ainda não encontrou um método adequado para assegurá-la como uma ciência rigorosa, absoluta ou o que quer que seja, porque o que está em jogo na filosofia não pode ser reduzido ao ideal de conhecimento moderno. E por mais que a crise da metafísica tenha instaurado a sugestão de que filosofia, ou bem, é história das diferentes “visões de mundo”, ou precisa conquistar a cientificidade do conhecimento que gera, ambas as concepções passam ao largo do desafio de se pensar a filosofia para além dos parâmetros estritamente modernos de conhecimento, e nesse sentido, perdem a própria essência da filosofia. A razão desse equívoco sobre a essência da filosofia consiste no seguinte: na medida em que a filosofia se propõe como o questionamento radical sobre o ser dos entes, ela perde sua capacidade de questionar quando aprisionada a uma instauração do sentido do ser dos entes específica, tal como se consolida na modernidade. Quando a filosofia retira sua consistência do paradigma da ciência, ela já está circunscrita a uma ontologia específica, para usar os termos de *Ser e tempo* e assim não pode desempenhar sua tarefa de levar a cabo uma ontologia fundamental. Se a filosofia estiver submissa a uma compreensão de conhecimento assegurado pelo método, ela perde a possibilidade de questionar esse próprio horizonte de sentido que compreende desta maneira o conhecer e determina as diretrizes da produção científica. Por isso, Heidegger pode concluir: “Por fim, a interpretação da filosofia como proclamação de uma visão de mundo encerra o mesmo engodo que a sua caracterização como ciência. Filosofia (metafísica): nem ciência, nem proclamação de uma visão de mundo” (Idem, p. 3). Essa última formulação marca, portanto, uma ruptura importante com formulações anteriores que exatamente qualificavam a fenomenologia como filosofia científica.

Esse primeiro deslocamento da filosofia heideggeriana levado a cabo nos *Conceitos Fundamentais* é muito importante, pois ele não diz respeito apenas a uma “redefinição” de filosofia, mas antes marca o primeiro passo para a chamada *viragem* do pensamento heideggeriano. E isso porque *Ser e tempo* ainda é uma obra para a qual a historicidade de seu próprio mundo permanece silenciada. Se por um lado é inegável que *Ser e tempo* seja uma obra explicitamente sobre a historicidade e a temporalidade essenciais do ser-aí, por outro, essa historicidade ainda não se conquistou como o reconhecimento de seu lugar na História do

ser. *Ser e tempo* é uma espécie de obra sobre historicidade sem História. As consequência disso é que ainda se mantém velada para a obra o horizonte a partir do qual ela vem à tona e pode falar. E nesse sentido, a obra ainda não pode amplamente questionar em que medida ela mesma ainda se movimenta dentro de parâmetros e medidas modernas, que podem ser vistas não apenas pela noção de filosofia como ciência, mas também pelo acento exacerbado no papel do ser-aí como rearticulador da semântica do mundo (que possui reverberações, de certa forma, ainda de um resquício de subjetividade como lugar de determinação dos entes, seguindo a matriz da metafísica moderna). A falta de clareza hermenêutica quanto à sua própria situação epocal se torna evidente, em *Ser e tempo*, pela ausência de qualquer tipo de referência à experiência de mundo específica. Nenhum tipo de tematização sobre o niilismo, a técnica, a história ou consumação da metafísica tem lugar aí. *Ser e tempo* não reconhece plenamente sua tensão essencial com seu próprio mundo e nesse sentido não pode levar às últimas consequências seu projeto uma vez que segue sendo determinado por um projeto epocal que não se mostrou como questionável, que se mantém velado para si mesmo.

Em *Os conceitos fundamentais* por sua vez, Heidegger começa a problematizar em que medida suas descrições são abertas pela experiência específica de um momento da história do ser (por mais que uma clareza maior quanto a nossa própria época só tenha se dado posteriormente). Ele começa a falar, por exemplo, em nosso *ser-aí atual* e a descrição do tédio, enquanto tonalidade afetiva fundamental, parte de sua relação essencial com o nosso tempo⁹⁶. Progressivamente vai ficando mais clara a possibilidade de colocar o próprio acontecimento de sentido de ser de nossa época em questão, e isso mostra como a determinação do lugar é decisiva para a possibilidade do questionamento sobre o próprio acontecimento desse lugar.

Discutiremos melhor as transformações do pensamento heideggeriano após a *viragem* mais adiante. O importante agora é voltar à discussão sobre como a modernidade é marcada por um abandono da tarefa metafísica pela busca da verdade, que em um primeiro momento é substituída pela necessidade de elaboração do método assegurador dos resultados. Como vimos, a preocupação com o método se concretiza de maneira paradigmática em sua conjugação com o modelo positivista de ciências naturais (que, como acabamos de comentar, também se transformou no paradigma das ciências humanas e, em certo sentido, da própria filosofia).

⁹⁶ Ver especialmente primeiro e segundo capítulo da primeira parte do livro, §§16 – 23.

Nietzsche vê nessa recusa por princípios metafísicos, conjugada com a busca por certeza, presente no ideal moderno positivista das ciências naturais, ainda um resquício de crença metafísica:

Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa exigência de certeza que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de querer ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é ainda exigência de apoio, de suporte, em suma, o instinto de fraqueza que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva. (GC §347)

Para ele, essa necessidade de segurança pretensamente alcançada através do método ainda é um sintoma da devoção à vontade de verdade a todo custo. É por isso que no aforismo 343 de *A Gaia Ciência*, já citado anteriormente, e nos parágrafos 24 e 27 da segunda dissertação de *Geneologia da Moral*, Nietzsche afirma que, de certa forma, a ciência ainda é devota ou segue o ideal ascético. E isso porque herdou da moralidade cristã a crença no valor supremo da verdade a todo custo, sacrificando todas as demais convicções a esta última convicção suprema: “Porque o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema.”(GM II, §24, p. 140). Em nome da verdade, que foi entronada como valor supremo pela metafísica ao identificá-la inicialmente com o ser e com Deus, o ateísmo (representando como um todo o movimento de secularização da ciência e do conhecimento na modernidade) recusa a existência de Deus como uma mentira (Idem, §27, p. 147). A partir dessa recusa a ciência persegue um conhecimento que abandone qualquer convicção prévia (GC § 357). Mas, esse abandono é ainda fruto da crença no valor irrestrito da verdade. É porque não podemos fundamentar nenhum fundamento que abrimos mão deles, mas, nesse abandono a estrutura da verdade é mantida, isto é, apenas se abre mão das convicções por se reconhecer os limites humanos que nos impedem de alcançá-las. Justamente por isso, para Nietzsche surge a tarefa, pela primeira vez na história do Ocidente, de questionar o próprio valor da verdade. Para Nietzsche, essa é a maneira como a própria vontade de verdade enquanto moral cristã vai se auto-superar, suprimindo definitivamente seu pressuposto inquestionável.

Esse movimento de questionar o valor da verdade se for pensado juntamente com a crise da mecânica clássica que leva a um desmoronamento do ideal positivista de ciência, que discutiremos na segunda parte dessa pesquisa, parece consumir definitivamente o abandono pela busca pela verdade em um sentido forte. Cada vez mais, mesmo a crença no método vai se mostrando insuficiente para garantir a legitimidade epistemológica da produção de

conhecimento e paulatinamente a filosofia e a ciência vão abrindo mão de tentar fundamentar seu conhecimento seja em termos realistas ou idealistas. Essa dificuldade vai se revelando não um fruto contingente decorrente de uma má escolha do modelo e paradigma de conhecimento adotado (isto é, religioso, metafísico ou científico), mas muito mais uma impossibilidade derivada da própria finitude e limites inerentes ao ser humano e suas capacidades cognitivas. É sobre essa maneira de entender a tarefa do pensamento, como a pergunta sobre os limites e finitude do ser humano que vamos nos debruçar na segunda parte desse trabalho.

2.6 Hermenêutica e diferença ontológica: o problema da verdade

Antes de voltar-nos para a segunda parte dessa pesquisa que propõe pensar a relação entre hermenêutica e crítica a partir do conceito de finitude, precisamos ainda evidenciar em que medida a filosofia e sua relação essencial com a verdade, que espero ter ficado clara com o que foi dito até aqui, se articula com o pensamento hermenêutico. Não por acaso, o livro de Gadamer que marca a consolidação da hermenêutica filosófica no século XX, tem como título: *Verdade e Método*. Claramente, o objetivo de Gadamer nesse livro é reabilitar a importância da pergunta sobre a verdade e sua possibilidade para além das discussões de validação metodológica que se consolidam na Modernidade⁹⁷. Por isso a ontologia da obra de arte e da ideia de acontecimento da verdade na obra de arte é tão fundamental para o seu projeto. Para Gadamer, o fundamental no questionamento sobre o fenômeno hermenêutico é a recuperação da possibilidade de se pensar o acontecimento de verdade que ocorre em todo ato compreensivo⁹⁸. O que está em jogo é acompanhar como a arte se mostra como um fenômeno privilegiado que traz à tona a própria realização do acontecimento da verdade. A arte abre o espaço de mostraçã dos entes e nesse sentido, instaura os parâmetros e a medida dessa mostraçã. O que Gadamer discute e descreve a partir da dinâmica do jogo é uma descrição ontológica sobre a dinâmica de abertura do espaço da verdade que tem lugar na obra de arte. Essa mesma problemática já estava presente, ainda que com um acento diverso, em *A Origem da Obra de Arte* de Heidegger.

A investigação hermenêutica reabilita a questão pela verdade, enquanto medida e parâmetro de aparição dos entes, que parecia ter sido inviabilizada pela derrocada da metafísica. Nesse sentido, a filosofia como metafísica abriu o caminho para a filosofia como

⁹⁷ Ver *Verdade e Método*, p. 671.

⁹⁸ Ver *Verdade e Método*, especialmente, a primeira parte: “A liberação da questão da verdade desde a experiência da arte”.

hermenêutica porque a primeira instaura um tipo de pensamento que mantém uma tensão essencial com a verdade que a segunda radicaliza. Como já dissemos anteriormente, o elemento específico de todo pensamento filosófico é que ele mantém uma ambiguidade, ou ambivalência para usar o termo de Heidegger, em sua relação com a verdade, pois ela é entendida de maneira dupla ou se realiza como um questionamento em dois níveis: como o horizonte normativo de inteligibilidade e mostraçã dos entes e como a possibilitaçã da adequaçã de enunciados sobre os entes a partir da fixaçã desse horizonte de mostraçã. Heidegger já havia tematizado isso em *Sobre a essência da verdade*:

Esta [a filosofia] somente se deixa determinar a partir da relação com a verdade originária do ente enquanto tal e em sua totalidade. (...) a filosofia enquanto põe a questão desta verdade, é ambivalente em si mesma. Seu pensamento é a tranquilidade da mansidão que não se nega ao velamento do ente em sua totalidade. Mas seu pensamento é também, ao mesmo tempo, a decisão enérgica do rigor, que não rompe o velamento, mas que impele sua essência intacta para dentro da abertura da compreensão, e desta maneira, para dentro de sua própria verdade. (HEIDEGGER, 1979, p. 144).

O central dessa passagem é a relação da filosofia com a verdade originária, enquanto desvelamento dos entes. O traço essencial da filosofia consiste em seu não aderir “chapadamente” a compreensões sedimentadas dos entes. Desde Platão, filosofia se opõe a *doxa*, a opinião sobre os entes. A verdade na filosofia nunca é a simples afirmação de como os entes são compreendidos a partir de uma versão sedimentada disponível no mundo. Ao contrário, ela nasce da ruptura desse estar simplesmente dado, não problemático junto aos entes. A filosofia busca o movimento de desvelamento dos entes, questiona o caráter dado de toda compreensão sedimentada e assim se mantém atenta e disponível à pergunta sobre a verdade do ser dos entes. Mas, ao mesmo tempo, a se posicionar frente a essa dinâmica de desvelamento da verdade do ser dos entes, ela decide pela positividade da verdade, na tentativa de alcançar a determinação e fixação do princípio de determinação do ser dos entes. Por isso Heidegger fala que a essência da verdade permanece “intacta dentro da abertura da compreensão”, porque ao tentar fixar o horizonte de mostraçã dos entes, a filosofia se mantém presa à verdade que se revela ao invés de acompanhar o próprio acontecimento de revelaçã da verdade. A verdade do acontecimento não é posta em questão, mas permanece intacta, pois já se movimenta dentro de uma abertura compreensiva específica da verdade. Esse posicionamento, por sua vez, abre o caminho para se pensar a verdade simplesmente como correção. Na medida em que se posiciona o horizonte de mostraçã dos entes em seu ser desvelado historialmente se pode determinar a medida normativa do verdadeiro e do falso para as proposições e juízo sobre os entes. É nesse sentido que Heidegger afirma que a verdade como correção é sempre derivada, pois ela já depende da abertura de uma medida, do

desvelamento de ser, e, portanto, do acontecimento da verdade para se tornar possível. Por isso ele pode concluir que esse acontecimento enquanto tal seja a essência da verdade: “...então aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade”. (HEIDEGGER, 1979, p. 136).

Ao determinar o ser positivamente como essa medida e horizonte, a metafísica se realiza a partir do esquecimento da diferença ontológica. Mas essa errância da metafísica não é um proceder equivocado da filosofia, ela não é decorrente de uma simples falta de acuidade ou atenção dos filósofos, ao contrário ela é constitutiva do acontecimento da verdade historial. Para que os entes apareçam, a própria dinâmica do acontecimento da verdade do ser dos entes precisa se velar. Como recentemente Marco Casanova formulou: “...a errância destaca muito mais o fato de que é constitutivo do próprio acontecimento histórico do fundamento, o despontar dos mundos históricos em geral, o esquecimento da historicidade mesma do fundamento.” (CASANOVA, 2014, p. 157). A errância da metafísica, seu esquecimento da diferença ontológica, é decorrente do obscurecimento inerente a todo acontecimento histórico de horizontes compreensivos, que retrai esse acontecimento em prol da positividade do horizonte, isto é do “dom prévio da medida diretora (ou vinculadora) de toda apresentação” (HEIDEGGER, 1979, p. 136) que permite que os entes apareçam enquanto tal. Esse iluminar os entes vela a si mesmo, “ao ser pertence o velar iluminador, aparece ele originariamente à luz da retração que dissimula.” (Idem, p. 145). Aqui já se faz ver a imagem que também aparece em outros textos Heideggerianos: a fonte de luz que ilumina vela a si mesma como fonte de luz.

A filosofia se realizou durante a história do Ocidente como metafísica. Como vimos, isso significa dizer que, a busca filosófica foi marcada pela tentativa incessante de determinar, posicionar, fixar esse horizonte a partir da nomeação dessa medida vinculadora entendida como um ente supremo, que funciona como seu princípio uno, total e invariável (incondicionado, universal e eterno). Desta maneira, se compreendeu essa dimensão de segunda ordem como um campo ontológico autônomo, como o mundo suprassensível que servia de fundamento para toda e qualquer aparição dos entes em geral. Se por um lado, “cada mundo histórico sempre busca enunciar definitivamente a unidade e a totalidade” essa totalidade “nunca pode ser efetivamente hipostasiada” (CASANOVA, 2014, p. 151). A negatividade inexorável de todo fundamento histórico, oriunda da negatividade própria de toda dação do ser histórica, mina qualquer tentativa de posicionar de modo definitivo o fundamento. A partir da própria rearticulação do ser em sua historicidade, a história do Ocidente se faz como busca incessante pela verdade como fundamento suprassensível que se

consolida como abandono de todo âmbito suprassensível. Dada a compreensão de verdade da metafísica, o abandono do ser equivale ao abandono da própria questão pela verdade. Nietzsche, como vimos, enquanto porta voz desse mundo que “mata Deus”, desse mundo que recusa qualquer dicotomia e contraposição entre campos ontológicos suprassensível e sensível, se torna para Heidegger a voz da consumação da metafísica enquanto esquecimento de ser, como abandono completo do ser⁹⁹. Contudo, também aí mora uma ambivalência. Pois justamente no momento em que a filosofia nega a si mesma a possibilidade de seguir sendo metafísica, isto é, no momento em que seus desdobramentos históricos inviabilizam completamente sua realização onto-teológica, ela torna possível a abertura de outra maneira de se realizar enquanto pergunta sobre a verdade do ser dos entes. Ela torna possível por meio dessa pergunta, vislumbrar, pela primeira vez, a diferença ontológica e a historicidade essencial de todo acontecimento de ser, de todo posicionamento de fundamentos. Ao transformar o ser em nada, a consumação da metafísica modula a possibilidade de compreensão do nada. Enquanto a época contemporânea se consolida em pensá-lo ainda seguindo o ente como paradigma (e, nesse sentido, pensando o nada em sua oposição ao ente, como o vazio), o pensamento filosófico, em sua força e dinâmica de questionar o horizonte sedimentado de sua própria época, permite o entrever da negatividade essencial do nada. O esforço de Heidegger em pensar a superação da metafísica nessa tensão essencial com seu movimento de consumação se realiza justamente como a manutenção do espaço do pensar filosófico¹⁰⁰. A consumação da filosofia como metafísica, abre o espaço para a possibilidade do surgimento da filosofia como hermenêutica, pensada em um sentido mais originário, como a meditação do próprio acontecimento histórico da verdade do ser.

A hermenêutica enquanto arte da interpretação nasce de uma atenção ao horizonte de sentido da obra, pensado como a instauração fechada em si das medidas de interpretação da mesma. Isso é, a noção de círculo hermenêutico ensina exatamente que os critérios de verdade de uma interpretação devem ser retirados da codependência entre as partes e o todo de uma obra ou de um pensamento. Portanto, o significado das partes precisa ser interpretado à luz do sentido do todo, ao mesmo tempo em que o sentido do todo é alcançado a partir do significado das partes. É a obra mesma (ou a intenção do autor, em Schleiermacher, ou a espírito objetivo de um tempo, em Dilthey, por exemplo, que deslocam a totalidade da obra

⁹⁹ Ver para isso, especialmente o Nietzsche II.

¹⁰⁰ Para um aprofundamento nesse tema por meio de uma discussão muito elucidadora ver como Marco Casanova descreve essa tensão a partir da discussão da obra “Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento apropriador)” de Heidegger, centrado na ideia de pensamento em transição e a difícil e polêmica questão sobre o “outro início” em: “Pensamento em transição: Heidegger e a ideia do outro início” (2014). Para referências completas conferir bibliografia.

para fora da obra propriamente dita) que instaura os limites interpretativos e veritativos da interpretação da obra. Nesse sentido, a hermenêutica se consolida como a tradição que ensina que todo processo compreensivo-interpretativo se realiza no interior de horizontes de sentido prévios. Heidegger, confrontado com a consumação e penúria da filosofia entendida como metafísica, conquista a possibilidade de ver como os processos compreensivos-interpretativos não são uma exclusividade da atividade intelectual de interpretação deliberada e consciente do discurso, mas, ao contrário, dizem respeito à essência mais própria do ser-aí, que sempre conquista suas determinações compreensivas, assim como as possibilidades de interpretação dos entes (seja por meio de comportamento cotidiano pré-teórico e não tematizado ou do comportamento teórico e discursivo) a partir de uma abertura ao ser dos entes em geral.

Jeff Malpas destaca justamente como essa virada na hermenêutica enquanto arte da interpretação para hermenêutica filosófica ocorre no mesmo momento em que a filosofia passa a ver a si mesma como hermenêutica. Ele explica que isso significa dizer que, na hermenêutica filosófica o problema sobre a natureza e a possibilidade da interpretação em um sentido geral converge ao problema sobre a interpretação do mundo e do nosso lugar no interior dele. E por isso, o problema hermenêutico ganha um caráter universal, tal como Gadamer esclareceu (MALPAS, 2015, p. 1 e 2). Isto quer dizer que, a hermenêutica filosófica pergunta sobre a possibilidade compreensiva-interpretativa do ser humano confrontar os entes nas mais diversas posturas disponíveis (práticas, míticas, religiosas, científicas etc.). Essa pergunta, por sua vez, se mantém na tensão da própria relação entre o ser humano e os entes em sua compreensibilidade ontológica: ela se realiza como um trazer à luz da pergunta pelo intérprete e sua situação interpretativa. Mas com isso, a filosofia reconhece seu caráter hermenêutico (na medida em que também é um modo de comportamento teórico em relação ao mundo), ao mesmo tempo em que a hermenêutica reconhece seu caráter filosófico, (isto é, que a interpretação não diz respeito ao ser humano apenas como uma possibilidade teórica específica, mas conclama a experiência radical do existir humano, sempre situado, como um todo). Nesse sentido, a concepção de hermenêutica que esse trabalho está tentando problematizar e se guiar a partir dela, torna a própria ideia de hermenêutica filosófica (como sugerido por Malpas) pleonástica (Idem, p. 3). Pois uma vez que se assume o caráter interpretativo-compreensivo do estar no mundo, hermenêutica passa a ser o nome para a tarefa da filosofia: a saber, pensar a relação essencial entre o existir humano, horizontes de sentido e a instauração da verdade como um pertencer a uma situação interpretativa específica, assim como, o questionar sobre o acontecimento dessa situação.

Assim enquanto a filosofia enquanto metafísica esquece a diferença ontológica, a hermenêutica a explicita justamente porque se volta para o acontecimento da verdade como dação de um horizonte histórico compreensivo e possibilitador do sentido do ser dos entes. Nesse sentido, a hermenêutica mantém a tensão de pensamento que a filosofia instaura quando pergunta pela verdade como o princípio, transformando-a. O acontecimento de uma medida de verdade dos entes, a descrição e posicionamento dessa verdade e a possibilidade de correção a partir da medida desvelada vem à luz como o problema hermenêutico por excelência, ao questionar a situação compreensiva-interpretativa da existência humana.

3 HERMENÊUTICA COMO CRÍTICA – O CONCEITO DE FINITUDE (PARTE II)

Evidentemente que não pode haver nenhum esforço histórico e finito do homem que possa apagar completamente os indícios desta finitude.

Gadamer, VM I, p. 425.

A segunda parte desse trabalho possui uma estrutura similar à primeira. Ela tem como objetivo discutir a relação interna entre a filosofia crítica e o conceito de finitude e, assim, explicitar outro aspecto fundamental do pensamento hermenêutico. Filosofia crítica, aqui, deve ser compreendida, a partir da matriz kantiana. Isto é, diz respeito, sobretudo, à pergunta ‘sobre as condições de possibilidade’ de nossa relação com os entes, e nesse sentido, sobre o que nos condiciona, os limites próprios inerentes à existência humana.

Interessa aqui mostrar, em linhas gerais, duas coisas distintas: primeiramente, como a hermenêutica historicamente está atrelada a filosofia transcendental. Isto é, como a tradição hermenêutica se articula e é um tipo de desdobramento e transformação do projeto kantiano. E isso porque, em geral, os próprios autores deliberadamente partem de um esquema (ainda que com alterações fundamentais em cada caso) kantiano de colocar o problema: eles perguntam pelas condições de possibilidade da compreensão. Neste sentido, podemos encontrar nesses autores, sobretudo, em Dilthey, Heidegger, Gadamer, mas também em Nietzsche, como tentarei mostrar, formulações expressas que reconhecem sua própria tarefa como uma continuação (transformação, radicalização, ou mesmo, oposição que se mantém orientada por) da filosofia crítica transcendental kantiana. Ainda quando essa estrutura é pensada em termos de histórico-objetivas ou existenciais, o que está em jogo parece ser uma pergunta pela articulação da finitude do ser humano em uma tensão essencial com a maneira que o espírito objetivo de sua época ou seu mundo permite sua relação com os entes, com os outros e consigo mesmo.

Exatamente por essa razão, vem à tona o segundo elemento em jogo: pretende-se mostrar igualmente, que esse pertencimento da hermenêutica à filosofia crítica não se restringe a uma relação puramente histórico factual, isto é, a afinidade não se resume ao fato dos projetos se articularem diretamente como respostas à filosofia kantiana, mas que, ao contrário, eles se movem a partir de uma virada fundamental que a crítica kantiana inaugurou, que consiste justamente em pensar o ser humano a partir de sua finitude. Essa virada traz consequências fundamentais e incontornáveis para o pensamento filosófico na medida em que

ela possibilita, pela primeira vez, pensar a finitude como paradigma. A maneira clássica da tradição metafísica de pensar a finitude foi a partir do contraste com o infinito e, assim, como falta, erro, como algo que precisa ser corrigido e superável. Ao contrário, a filosofia crítica abre o caminho para se pensar a finitude como traço essencial do ser humano, quer dizer, como aquilo de mais próprio, que o define como tal e, nesse sentido, não apenas como inexorável, mas como sua plenitude. A hipótese fundamental aqui é que a hermenêutica leva a cabo o projeto da filosofia crítica na medida em que radicaliza o pensamento da finitude como paradigma e, desta maneira, pensa condicionalidade e limite não como algo que precisa ser superado, mas, ao contrário, como aquilo que determina plenamente a existência humana e sua relação com as coisas em geral.

A estratégia que usarei para tentar mostrar o que sugeri acima seguirá, portanto, igualmente um caminho histórico e “fenomenológico”. Primeiramente, reconstruirei historicamente a maneira como se dá essa articulação entre a filosofia kantiana e os autores da tradição e depois, a partir da obra desses autores, tentarei evidenciar como seus projetos são guiados pela noção de finitude como paradigma. Contudo, não farei um apanhado geral dos autores dessa tradição, pois me parece que explicitando o que está em questão aqui, se torna possível acompanhar como os outros autores não abordados se vinculam ao projeto. Isto é, pelo já apresentado nas seções anteriores, já parece indicado o caminho pelo qual alguns projetos hermenêuticos se articulam com o pensamento kantiano. Isto é, o fato de Dilthey auto-denominar seu projeto como uma crítica da razão histórica ou de Gadamer definir a tarefa da hermenêutica como a pergunta pelas condições de possibilidade da compreensão parecem suficientemente alusivos.

Desta maneira, concentrar-me-ei primeiramente em mostrar em que medida o pensamento nietzschiano, que geralmente é lido como uma filosofia que simplesmente se contrapõe à kantiana, também se vincula ao pensamento da filosofia crítica de uma maneira hermenêutica. Farei isto usando como estratégia a reconstrução da maneira como atualmente se tem interpretado a relação de Nietzsche com a tradição transcendental, a saber, pelo intermédio de comentadores como Lange e Spir. O que eu pretendo com essa reconstrução é confrontar a sugestão de que Nietzsche se vincula a filosofia transcendental a partir de um projeto de naturalização do transcendental que tem lugar no séc. XIX. Isto é, minha reconstrução possui objetivos de criticar essa leitura na medida em que me parece que ela perde de vista completamente a radicalidade da crítica nietzschiana à noção de verdade operacionalizada no Ocidente. Como tentarei mostrar, interpretar Nietzsche como uma espécie de empirista pós-positivista é perder completamente de vista que sua filosofia

perspectivística é, antes de tudo, uma filosofia ancorada na finitude radical do ser humano. Nesse sentido, seu pensamento se mostra muito mais próximo de uma espécie de hermenêutica pluralística existencial do que de qualquer recaída no que ele chamaria de uma devoção à sombra de Deus, na medida em os projetos de naturalização do transcendental resguardam uma espécie de “verdade” preponderante de um empirismo fenomênico-científico, que me parece que Nietzsche dificilmente aderiria.

Em seguida, tentarei mostrar em que medida a hermenêutica pode ser considerada como um projeto de radicalização da noção de finitude, sobretudo, a partir da discussão travada entre Cassirer e Heidegger. Esse debate foi tomado como central aqui por ser capaz de representar dois tipos bem específicos e de certa forma, contrário, de desdobramento do projeto kantiano. A diferença entre ambos os desdobramentos poderia, em linhas gerais, ser definida como por um lado, uma extensão da teoria do conhecimento para todos os fenômenos humanos, incluindo, desta maneira, a cultura e, por outro, de uma hermenêutica da existência. Como tentarei explicitar o ponto nodal desta bifurcação consiste justamente em suas diferentes concepções de finitude - especialmente, em termos da radicalidade da finitude que marca o ser humano. Caso se tenha atenção, se perceberá como esse segundo momento da discussão sobre Heidegger e Cassirer possui ressonâncias com a primeira (sobre Nietzsche), na medida em que ambas tematizam a tensão entre as ciências, a tarefa da filosofia e a finitude e, caso a proposta seja bem sucedida, essa ressonância se mostrará como evidência da afinidade “hermenêutica” entre Nietzsche e Heidegger.

3.1 A Crise da física na passagem do século XIX para o XX e o retorno à filosofia de Kant

Já a partir da década de 1850 o cenário nas ciências naturais, especialmente na física, começa a se complexificar de tal maneira que o ideal positivista da pura observação e descrição da natureza em seu aspecto fenomênico já não pode ser sustentado. Sendo a física neste momento considerada o modelo de ciência moderna¹⁰¹, tal crise foi trazida à tona justamente por debates centrados no questionamento dos fundamentos básicos da física de então. Fatores muita vezes internos a discussões da mecânica clássica (comuns no final do séc

¹⁰¹ “No final do séc. XIX, a física ainda era o mais importante modelo de cientificidade conhecido pelos cientistas profissionais”. (VIDEIRA, 2011, p.191).

XIX)¹⁰², levaram os cientistas a se questionarem sobre a própria natureza e objetivos do conhecimento científico e, neste sentido, das possibilidades do conhecimento, suas metodologias e preceitos básicos. Na medida em que a mecânica clássica sustentava a própria concepção de ciência natural, tal como entendida até então, o questionamento de suas bases não significou simplesmente a reestruturação ou ruptura de teses mecanicistas, mas, sobretudo, a crise do próprio modelo consolidado pela mecânica, que serviu de exemplo e modelo para a construção do ideal moderno de ciência¹⁰³.

Poderíamos considerar que o problema central, responsável por grande parte dos questionamentos, estava ligado à concepção de que a tarefa da ciência era apenas descrever os fenômenos naturais. Tal concepção incluía a pretensão, discutida anteriormente, de que conhecimento científico estava disponível na própria natureza, bastando ao cientista formulá-lo em leis, a partir da observação criteriosa e do uso da linguagem adequada. Com o próprio desenvolvimento da mecânica, porém, essa concepção foi sendo colocada em xeque, uma vez que alguns fundamentos e conceitos se tornavam cada vez mais problemáticos e difíceis de sustentar frente às novas observações e formulações. Com o avanço de técnicas para experimentações empíricas e o desenvolvimento das formulações teóricas e, portanto, complexificação da semântica e ampliação das possibilidades de abstrações matemáticas, cada vez mais abrangentes, começaram a surgir divergências quanto a conceitos e enunciados mais adequados para descrição e explicações de determinados fenômenos¹⁰⁴.

Isso significa que os cientistas passaram a se confrontar com formulações distintas para as mesmas teorias, que igualmente “funcionavam”, isso é, davam conta eficientemente

¹⁰² “Vários fatores influenciaram as tentativas de revisão da mecânica clássica do século XIX. Entre eles podem ser citados: a introdução do conceito de energia; a busca de uma descrição mecânica para os fenômenos eletromagnéticos; a procura de uma conciliação da termodinâmica com a mecânica, onde a explicação da segunda lei em termos mecânicos era um obstáculo significativo; a construção de uma estrutura teórica para a mecânica que fosse logicamente mais perfeita e livre de alguns problemas já identificados por Kirchoff e Mach e, finalmente, a tentativa de compatibilizar a visão mecanicista com o desenvolvimento dos estudos sobre os seres vivos. Diante desse quadro, os mecanicistas mais destacados são forçados a rever e a refinar suas posições.” (MOREIRA, 1995, p. 33).

¹⁰³ “Esse é também um momento histórico particular, que se estende de meados do século XIX até os albores do século XX, onde se procede a uma extensa revisão das concepções referentes à ciência. Até aquele momento, a busca de uma explicação mecânica para todos os fenômenos naturais era geralmente aceita como possível. A partir daí, surge a dúvida quanto a possível realização e quanto ao interesse de tal programa. Com a emergência das teorias evolucionistas e no bojo da crise da mecânica clássica que se avizinhava, muitos cientistas, aqueles dotados da sensibilidade e intuição para perceberem os primeiros sinais da tormenta, vão se preocupar em refletir, coisa rara no desenvolvimento ‘normal’ da ciência, sobre a maneira como as teorias científicas são criadas, testadas e validadas e com (sobre?) o papel da experiência e da atividade teórica.” (MOREIRA, 1995, p. 33).

¹⁰⁴ Temos em vista aqui, sobretudo, a discussão ao redor dos conceitos de força e energia, que resultou em soluções consideravelmente diversas para as mesmas questões. Iremos posteriormente comentar melhor essa questão.

do fenômeno em questão¹⁰⁵. Contudo, na medida em que a pretensão científica positivista era a de *descrever* os fenômenos por meio da formulação de leis baseadas apenas na *objetividade* da natureza que garantiam sua *universalidade*, como entender a possibilidade de pluralidade de enunciados distintos sobre um mesmo fenômeno? E, de maneira ainda mais radical, se tais enunciados possuem a mesma capacidade de previsão de fenômenos, como valorá-los, como escolher um em detrimento do outro?

O surgimento de várias e diferentes tentativas de solução para os impasses emergentes do desenvolvimento da física mecânica clássica trouxe à tona, portanto, a pluralidade das possibilidades representativas dos fenômenos. Tal pluralismo, por sua vez, questiona diretamente a noção de que as leis da natureza são formuladas com base apenas nos dados sensíveis, empiricamente observáveis¹⁰⁶, na medida em que podemos utilizar distintas opções de enunciados, igualmente legitimáveis empiricamente. A partir disso tornou-se necessário determinar o papel da *idealização do fenômeno* para a formulação das leis e teorias. Isto é, passou a ser necessário discutir qual é o papel do sujeito na formulação das leis e teorias científicas. Em outras palavras, isso significa dizer que se fez necessário um retorno à problemática kantiana. Com a crise no ideal positivista de pura descrição objetiva dos fenômenos, a ideia de que teorias científicas são representações do sujeito retoma espaço e precisa ser devidamente fundamentada a fim de garantir a legitimidade do conhecimento científico. Se o papel do sujeito na produção de conhecimento não é meramente passivo, mas também ativo, é necessário voltarmos aos problemas sobre o estatuto da representação dos fenômenos. Isto é, precisamos questionar nosso “aparato representativo”, a fim de tentar fundamentar o conhecimento científico por meio também dele e de sua participação na produção do conhecimento científico. A relação com a filosofia kantiana, portanto, se torna evidente e passa a ser necessário novamente perguntar pelos limites do conhecimento humano a partir do sujeito e não simplesmente do objeto. Perguntas sobre qual é o papel do sujeito na

¹⁰⁵ Podemos ilustrar muito bem a que nos referimos com um trecho de um artigo, que trata da mecânica de Hertz, físico importante no questionamento da mecânica clássica: “A física, que assume ensinar-nos como a natureza funciona, baseia sua presunção na capacidade de previsão. Hertz vem dizer-nos que existem diversas maneiras de chegar a previsões corretas. Vejamos o que isso significa pelo exemplo da pedra. A mecânica tradicional admite que sobre a pedrinha atua uma determinada força. Tendo em conta a força exercida sobre a pedra, podemos calcular a velocidade com que a pedra chega ao chão. A teoria da energia diz-nos que a pedra possuía uma energia potencial no início, que se transformou em cinética. Também ela nos permite calcular a velocidade final da pedra. Em função do movimento das partículas ocultas ligadas à pedra, Hertz desenvolveu uma equação que permite determinar sua velocidade final. Assim, temos: por vias diferentes, as teorias chegam à previsões corretas.” (COELHO, 2012, 21).

¹⁰⁶ “Even in this plurality of possible starting-points, it is evident that the ‘picture’ that we form of the reality of nature is not dependent on the data of sense perception alone, but upon the intellectual views and postulates that we bring to it” (CASSIRER, 1953, p. 170).

produção de teorias científicas, qual é o estatuto da representação, se existe alguma estrutura *a priori* da razão humana e como ela se relaciona com a sensibilidade passam a ser perguntas da ordem do dia.

O pluralismo teórico levanta não apenas tal impasse sobre o papel da subjetividade nas teorias científicas, mas também o problema da validade das teorias. Como diferenciar e eleger uma formulação em detrimento de outra? Quais critérios devem ser levados em consideração já que o ideal de pura observação não é suficiente? No interior de tais questionamentos, grande parte dos principais cientistas da época demonstrou a necessidade de restabelecer os laços entre a especulação filosófica e a ciência. Importantes nomes desse período como Helmholtz, Boltzmann, Poincaré, Duhem, Hertz, entre outros, por mais que apresentem divergências em suas ponderações, estiveram dedicados a repensar, a partir desses impasses, os objetivos e fundamentos da ciência. Esse retorno à filosofia foi, desta maneira, fortemente marcado pela concepção de filosofia como epistemologia e mesmo o evidente retorno à filosofia de Kant, que ocorreu especialmente na Alemanha, foi determinado pela noção de que a filosofia deveria ocupar o papel de fundamentação das ciências.

Os filósofos neokantianos, tal como foram chamados, encontraram então nessa relação entre ciência e filosofia uma tarefa para a filosofia, que parecia ter perdido seu espaço específico com a morte dos sistemas metafísicos. Isto é, entre boa parte desse movimento crescente na Alemanha denominado neokantismo, o que estava em jogo, em um primeiro momento, era transformar a filosofia em teoria do conhecimento. A filosofia deveria se limitar a discutir os problemas epistemológicos que surgissem no interior da prática científica, abrindo mão o máximo possível de posições metafísicas mais fortes (LOPES, 2008, p. 43).

O que foi denominado neokantismo foi intimamente associado à escola de Marburg, liderada principalmente pelos trabalhos de Hermann Cohen (1848 – 1918) e Paul Natorp (1854-1924). A obra de juventude de Cohen intitulada “A teoria da experiência de Kant” (1871)¹⁰⁷, que assumiu uma posição fortemente anti-metafísica e defendeu uma filosofia cientificamente orientada, foi de grande influência na Alemanha até os anos de 1920. (GORDON, 2012, p. 52). Além de Marburg, havia ainda na Alemanha a escola de Baden (também conhecida como a escola do sul ou sudoeste), lideradas por Wilhelm Windelband

¹⁰⁷ “...on Cohen’s view, once the independent thing-in-itself had lost its metaphysical status and was transformed into a merely regulative concept of scientific discovery, there was no further need to regard sensibility as a separate faculty. The thing-in-itself was accordingly abandoned in favor of a purely conceptual coherentism that replaced the empiristic model of truth as correspondence to an independent object, with a purely intellectualistic model of truth as the systematic coherence among concepts. And it was this argument perhaps most of all that both proponents and critics saw as the defining feature of Marburg neo-Kantianism: its rejection of metaphysics.” (GORDON, 2012, p. 53).

(1848-1915) e, após a sua morte em 1915, por Heinrich Rickert (1863 -1936) e Emil Lask (1875-1915). A escola de Baden, em oposição à escola de Marburg, defendia que o que deveria ser retomado da filosofia kantiana era a “primazia da razão prática”, a fim de fundamentar uma filosofia dos valores e da cultura. Ambas as escolas concordavam em relação ao aspecto transcendental que toda fundamentação filosófica deveria possuir. A noção de transcendental, nestas duas escolas, estava restrita ao puramente epistemológico, em oposição ao metafísico, ao relativismo histórico ou psicologismo, que a escola de Baden queria combater com sua fundamentação dos valores universais.

Contudo, o “retorno a Kant” não pode ser reduzido a estes dois movimentos. Já em 1855, em uma conferência em Königsberg, Hermann von Helmholtz (1821-1894) havia colocado Kant no centro do debate, não apenas filosófico, mas também científico, ao associar algumas das descobertas da fisiologia dos órgãos sensoriais da época às teses kantianas. Essa associação, que teve ampla repercussão nas discussões epistemológicas, inaugurou uma via idealista de crítica ao positivismo materialista que era demasiado estreita e insuficiente para a pluralidade dos resultados das ciências que já não se encaixavam na mecânica clássica. Sua grande inovação consistia no fato de ele propor uma defesa do idealismo baseado em resultados das próprias ciências, isto é, Helmholtz propôs interpretarmos a estrutura transcendental da razão humana a partir de resultados empíricos sobre os órgãos sensoriais. Apesar da evidente contradição com o projeto kantiano de uma filosofia *a priori* que não dependesse da experiência para ser demonstrada (uma vez que era sua própria condição de possibilidade), a conferência foi responsável por iniciar um grande debate de questões kantianas na Alemanha no meio científico (LOPES, 2008, p. 44).

Nos últimos anos, muitos têm associado um certo neokantismo ou aspecto transcendental à filosofia nietzschiana, ligados, sobretudo, a Friedrich Albert Lange (1828-1875), mas também a Hermann von Helmholtz e a Afrikan Spir (1837-1890). O que nos interessa agora é perceber como a disputa pela presença e sentido de uma filosofia transcendental em Nietzsche (que, de alguma forma, espelha a disputa por qual é o sentido da filosofia transcendental em Kant) ajuda a evidenciar o aspecto hermenêutico da filosofia nietzschiana justamente por seu acento na finitude humana.

3.2 Nietzsche: verdade, metafísica e finitude – os limites do conhecimento e da vida humana

Como antecipei na introdução desta parte do trabalho, a reconstrução que será levada a cabo a seguir possui um caráter crítico. Aqui irei me confrontar com a maneira pela qual,

atualmente, se tem vinculado Nietzsche com a tradição transcendental. O que farei é uma apresentação elementar de como essa relação tem sido geralmente defendida para, em seguida, levantar críticas a essa leitura. Nas últimas décadas tanto no Brasil, quanto no cenário internacional, tem se multiplicado o número de trabalhos dedicados a reconstruir as influências de determinados autores, que poderíamos chamar de maneira genérica de neokantianos, sobre Nietzsche. O que geralmente se defende é que a vinculação de Nietzsche à tradição transcendental não apenas é mediada por esses autores, mas que Nietzsche se filiaria às transformações do projeto que tais autores propõem. Na maioria das vezes, o autor que ocupa o centro das discussões é Lange e seu projeto de naturalização do transcendental, apesar de também termos trabalhos sobre outras influências sobre Nietzsche, como a de Spir, que seriam evidências do contrário. Meu objetivo aqui é, primeiramente reconstruir em linhas gerais como se tem tratado esse problema, mas, em seguida, propor que todas essas maneiras de pensar a vinculação de Nietzsche à filosofia transcendental em termos de influências de autores (proto) neokantianos perdem de vista o mais importante desta vinculação: exatamente o acento incansável da filosofia nietzschiana na finitude do ser humano. No intuito de reconstruir de maneira mais clara o que se defende não procederei criticando a cada momento a tese. A reconstrução dos argumentos, contudo, não deve ser confundida com adesão às mesmas. Com o avançar da argumentação, espera-se que claros os pontos de discordância se tornem claros.

3.2.1 As influências da filosofia transcendental no pensamento nietzschiano

Desde a monografia publicada em 1983 de George J. Stack¹⁰⁸, exclusivamente dedicada a mostrar a influência inegável (e até mesmo devastadora, segundo a proposta do autor) da obra de Lange na filosofia de Nietzsche, a questão sobre o aspecto transcendental na filosofia nietzschiana tem ganhado muitos adeptos e espaço para discussão no cenário acadêmico¹⁰⁹. Boa parte dessa discussão gira em torno da naturalização do transcendental que havia sido defendida por Lange, que muitos identificam em Nietzsche, nas afirmações recorrentes em sua obra sobre condições de possibilidade de vida. Para entender o que está em jogo nesse debate, precisamos rapidamente reconstruir alguns pontos principais da filosofia de

¹⁰⁸ STACK, George. *Lange and Nietzsche*. Berlin; New York: de Gruyter, 1983.

¹⁰⁹ Stack não foi o primeiro a defender a influência de Lange para a filosofia nietzschiana. Já em 1908, Raoul Richter havia contestado a supremacia absoluta da influência de Schopenhauer, ao considerar a importância da obra *História do Materialismo* de Lange para o jovem Nietzsche. Jörg Salaquarda retoma o tema em dois artigos em 1978 e 1979. Para maiores detalhes sobre esses estudos ver LOPES, 2008, pp. 35 –40.

Lange.

Friedrich Albert Lange foi professor em Zürich e Maburg e sua principal obra, intitulada *História do materialismo* [*Geschichte des Materialismus*], foi publicada em 1866. Esta obra consiste em uma história do materialismo desde a Grécia antiga até a sua época, na qual havia um importante debate sobre os limites e alcance do materialismo, entendido como uma posição positivista materialista. Como Lopes resume de maneira lapidar, podemos apresentar:

... a tese central de Lange nos seguintes termos: enquanto método ou estratégia cognitiva o materialismo deve ser cultivado, enquanto posição epistemológica ele está refutado, enquanto tese ontológica é indemonstrável e enquanto visão de mundo ele deve ser moderadamente combatido. (LOPES, 2008, p. 48)

Essas diferenciações que Lange propõe entre método, posição epistemológica, tese ontológica e visão de mundo são fundamentais para entender a sofisticada argumentação “contra” e “a favor” do materialismo em sua obra, argumentação que possui desdobramentos importantes no pensamento de Nietzsche. Para Lange, o materialismo propõe a postura epistemológica mais virtuosa ao limitar e orientar seu escopo aos objetos naturais, visando à simplicidade e à sobriedade e evitando, assim, grandes especulações metafísicas “fantasiosas”. Nesse sentido, o materialismo estimula e é compatível com a economia metodológica adequada ao pensamento científico moderno. Por outro lado, enquanto posição epistemológica ele está refutado uma vez que a própria ciência mostrou que não possuímos um acesso direto aos objetos naturais. Aqui, Lange apresenta uma interessante estratégia argumentativa na medida em que ele tomará o idealismo e o materialismo como posições que devem se criticar e corrigir mutuamente, possibilitando uma superação crítica do materialismo dogmático. O que Lange faz, em linhas gerais, é se apropriar da posição de Helmholtz, que defendeu que os resultados de pesquisas empíricas sobre os órgãos fisiológicos comprovariam a existência de uma estrutura a priori de inteligência humana dos fenômenos¹¹⁰.

¹¹⁰ “... supongamos ahora que descubro que la causa de mi observación se encuentra en la estructura de mi ojo, y en seguida concluiré que sucederá siempre lo mismo en todos los casos. Para ver completamente claro en la cuestión, admitamos por un instante que aquí también hay un error; éste no sería, por ejemplo, el contraste del color en sí, sino solamente en la mayor parte de los casos una acción accesoria y unida al contraste la que produciría el efecto de que se trata; entonces podría, como en el primer caso, verme obligado á modificar mi juicio, aunque en el caso primero fué simplemente asertórico y en el segundo apodítico; antes de haber descubierto una inexactitud cualquiera en mis hipótesis fisiológicas, hasta podría verme precisado á renunciar por un hecho de experiencia á lo que consideraba como un juicio necesario. ¿Qué habría probado con eso? No ciertamente que mi hipótesis de la necesidad viene de la experiencia, pues habría .podido enunciarla aun antes de toda experiencia; por ejemplo: si yo sé que un telescopio tiene "manchas en sus cristales, sé también antes de ensayarle que esas manchas aparecerán en todos los objetos hacia los cuales le dirija; supongamos ahora que cojo mi telescopio, que le dirijo sobre un paisaje, y que... ¡no veo ninguna mancha! ¿Qué sucederá entonces? Materialmente mi juicio era falso: pero la forma de la necesidad correspondía completamente ú la naturaleza de la cosa; conocía la causa de la generalidad del fenómeno esperado, y he aquí precisamente lo que me autorizaba

Desta maneira, Lange defende que os resultados alcançados por meio das ciências naturais, fortemente determinadas por princípios materialistas, refutariam a concepção positivista materialista de acesso direto aos fenômenos, ao demonstrar como as nossas percepções fenomênicas dependem de estruturas prévias determinadas pela organização de nossos órgãos sensoriais. Nesse sentido, a pesquisa empírica de nossa fisiologia, refutaria o materialismo enquanto posição epistemológica, por empiricamente confirmar uma certa estrutura transcendental e, portanto, provar empiricamente uma espécie de idealismo, que restringe radicalmente nossa experiência aos fenômenos intuídos pelos órgãos sensoriais. Pela mesma razão, enquanto tese ontológica, o materialismo seria completamente indemonstrável por não existir uma maneira de provar a natureza dos objetos empíricos para além de sua configuração fenomênica, nem tampouco afirmar qualquer tipo de adequação, pois todo acesso já sempre seria mediado pelos órgãos sensoriais e por suas estruturas específicas de conformação dos fenômenos.

Para Lange, a especulação filosófica própria à crítica kantiana já havia sido capaz de mostrar o equívoco em que se baseia o materialismo dogmático. Por sua vez, o resultado das investigações no campo da fisiologia, ao mesmo tempo em que, prova cientificamente a existência de uma certa estrutura prévia que determina nossa sensibilidade, corrige a especulação puramente transcendental, na medida em que confirma a tese de que haja uma estrutura a priori, mas refuta a pretensão de que essa estrutura possa ser descrita igualmente a priori.¹¹¹

Uma formulação lapidar nos mostra claramente o que está em jogo para ele:

A ponta afiada da foice que corta pela raiz tanto o materialismo quanto o idealismo repousa sempre na crítica, ou seja, no ceticismo que se tornou disciplinado e metódico. Este nos ensina que nosso inteiro conhecimento, fundado nos sentidos e no entendimento, nos mostra apenas um lado da verdade. O outro lado nós não podemos conhecer nem através da ciência, nem da fé, nem da metafísica nem de qualquer outro meio (LANGE, 1866, p.276 apud Lopes 2008, p. 74).

Para Lange, através da crítica idealista ao materialismo dogmático o que se alcança não é um idealismo puro ou metafísico, mas, ao contrário, é um ceticismo “metódico e

a emplear la forma apodíctica con relación á todas las particularidades que entran en este caso; quizá haya tomado en vez del telescopio de las manchas otro telescopio sin ellas que estuviere al lado, ó bien que tomase por una mancha del cristal una sombra, ó una mancha de mi propio ojo, ó no importa qué; en resumen: me he engañado, y no obstante, tengo derecho, en cuanto puedo tener un juicio en general, de juzgar también en forma apodíctica.” (LANGE, 1903, tomo II, p. 27 e 28).

¹¹¹ “Puede parecer evidente que los principios fundamentales de nuestros conocimientos a priori deben también dejarse ver a priori y deducirse de ideas necesarias, y no obstante, esta hipótesis es errónea” (Lange, 1903, II, p.39). Para uma apresentação e discussão muito mais detida sobre a posição de Lange ver Lopes, 2008, pp. 45-84 e a monografia de Stack como um todo.

disciplinado”, no qual se nega qualquer posição ontológica materialista ou idealista, se aceita um idealismo epistemológico moderado e se abraça um materialismo como princípio orientador do método para as ciências naturais. A consequência imediata destas posições é um enfraquecimento no estatuto epistemológico da verdade objetiva produzida pelas ciências naturais, mas, sobretudo, do próprio estatuto do conhecimento a priori das condições de possibilidade de todo conhecimento humano. Uma vez que a descrição dos princípios a priori não pode ser feita de maneira igualmente a priori como pretendia Kant, mas apenas por meio de observações empíricas, não podemos nos assegurar de sua validade universal e atemporal. Quer dizer, não possuímos meios de garantir que eles sejam “fundamentais a todo conhecimento humano” ao invés de meros “erros a priori”: princípios passageiros derivados apenas de um “certo grau de desenvolvimento” do homem. Isto é, podemos afirmar com segurança que existem princípios a priori, mas não podemos determiná-los de maneira a priori: não possuímos uma maneira de diferenciar os verdadeiros *princípios a priori* dos *erros a priori*. Para tais determinações podemos contar apenas com o mesmo procedimento que o das ciências naturais, que é invariavelmente indeterminado e baseado somente em aproximações e teses prováveis e nunca alcança um conhecimento apodítico. Nas palavras de Lange:

O que se passa com o falso conhecimento a priori não é em nada distinto do que ocorre com o conhecimento a priori em geral. Na maioria das vezes não se trata de uma proposição empírica adquirida de forma inconsciente, mas de uma proposição cuja necessidade está dada anteriormente a toda experiência particular através da organização psicofísica do homem, e que por essa razão surge juntamente com a primeira experiência sem o intermédio da indução. Esta proposição é, contudo, aniquilada com a mesma necessidade, graças a conceitos a priori mais profundamente arraigados, tão logo uma série de experiências tenha conferido preponderância a estes últimos. Embora ambas as classes de conhecimento a priori estejam igualmente ligadas à consciência da necessidade, seria preciso que o metafísico pudesse diferenciar dentre os conceitos a priori aqueles que são permanentes, que pertencem essencialmente à natureza humana, e aqueles que são passageiros, que correspondem apenas a um grau determinado de seu desenvolvimento. Para tanto ele não pode se servir de novo de uma proposição a priori e nem tampouco do chamado pensamento puro, pois está em questão justamente se os princípios deste têm um valor permanente ou não. Estamos, portanto, completamente reduzidos, na investigação e exame das proposições gerais que não provêm da experiência, aos procedimentos ordinários da ciência; não podemos propor mais que teses prováveis sobre a questão de saber se as ideias e as formas de pensamento que nos vemos obrigados a admitir como verdadeiras, sem nenhuma prova, se derivam ou não da natureza permanente do homem. Em outras palavras, se são verdadeiras ideias fundamentais de todo conhecimento humano ou se acabarão sendo descartadas como “erros a priori” (LANGE, 1903, p. 40 e 41¹¹²).

Contudo, se não podemos nos assegurar nem mesmo do caráter a priori dos princípios

¹¹² Na primeira parte da citação utilizei a tradução de Rogério Lopes disponibilizada em sua tese como uma citação nas páginas 63 e 64. O final da citação (a partir da parte “Estamos, portanto, completamente reduzidos...” em diante) foi traduzido por mim da versão em espanhol anteriormente citada.

que se mostram como a priori em nossa estrutura de acesso ao fenômeno, tampouco podemos nos assegurar da verdade objetiva sobre esses fenômenos. As ciências, desta maneira, precisam assumir seu caráter ficcional de sistematização de fenômenos tais como eles aparecem para nossos aparelhos sensoriais e cognitivos, que contam com uma organização específica, marcando a finitude do ser humano e os limites de seu conhecimento. Essas sistematizações, no entanto, são falseáveis e ampliadas conforme o desenvolvimento tanto de nossa sistematização, quanto de nossos próprios aparelhos cognitivos ou nosso conhecimento sobre eles. Se por um lado há uma contraposição entre princípios comuns a todos os homens, que, portanto, ainda seriam “verdadeiros”, e os meramente provisórios, que seriam “erros”, por outro, não possuímos nenhum tipo de acesso privilegiado, como pretendia Kant, a tais princípios, de forma que pudéssemos nos assegurar desta distinção. A única via que temos para conhecê-los é a científica, marcada por seu caráter provisório e probabilista em contraposição ao conhecimento a priori universal e imutável da filosofia transcendental. Como os princípios a priori podem se demonstrar como erros a priori por não passarem de estágios específicos de desenvolvimento de nosso organismo ou mesmo de nossa sistematização destes princípios, o conhecimento da ciência assume um caráter falibilista que opera por falsificação constante de seus enunciados, que sempre tendem a incluir um conjunto maior de enunciados e convicções de base (LOPES, 2008, p. 73). Esta posição ao mesmo tempo em que generaliza o caráter ficcional de todo conhecimento, defende a necessidade normativa destas sistematizações cognitivas e epistemológicas. Para Lange, não temos outra (ou melhor) saída que assumir o materialismo como estratégia cognitiva, uma vez que não possuímos mais que o acesso aos fenômenos naturais para forjar nosso conhecimento. Caberia desta maneira à filosofia tal papel crítico constante, de apontar continuamente o caráter ficcional de todo conhecimento científico, combatendo, assim, um materialismo dogmático, ao mesmo tempo em que deve recusar qualquer formulação idealista metafísica sobre a possibilidade de descrever e determinar a priori essa estrutura transcendental a partir da qual já sempre partimos, evitando a absolutização da posição idealista.

É, de fato, interessante destacar o uso de expressões como “erros a priori” ou “ficções”, na medida em que elas parecem perpassar toda a obra nietzshiana. Por mais que existam evidências de que o contato de Nietzsche com a *História do materialismo* de Lange tenha sido por volta de 1866¹¹³ e seu impacto mais fortemente sentido em sua obra de

¹¹³ Rogério Lopes realiza um estudo muito detalhado sobre essa influência, com citação de cartas e textos, assim como documentações biográficas e bibliográficas da impressão que os escritos de Lange exerceram sobre Nietzsche e de seu desdobramento no decorrer de sua filosofia. Ver LOPES, 2008, p. 27-185.

juventude, essa influência parece ter marcado a obra nietzschiana até o final. Se analisarmos alguns aforismos de *Além do Bem e do Mal*¹¹⁴, por exemplo, fica claro como essas expressões seguem vigentes e como aparecem articuladas a um contexto de crítica à filosofia kantiana. Lopes analisa detalhadamente cartas e póstumos deste período que mostram não apenas o grande entusiasmo de Nietzsche com Lange, mas também como as considerações de Lange sobre os limites cognitivos e perceptivos humano teriam ajudado Nietzsche a chegar à conclusão sobre aporias filosóficas clássicas entre realismo e idealismo e sobre o papel normativo que a filosofia deveria desempenhar ainda que não possa se fundamentar plenamente, apesar dos intuítos e esforços da tradição neste âmbito.

Além disso, dada essa impossibilidade de fundamentação última, Lange defendeu que a filosofia precisava assumir o papel de elaborar sistemas que pudessem fornecer um sentido ao todo, reconhecendo seu papel edificante e idealizante por meio das ficções conceituais que a especulação gera. Nesse sentido, por mais que não haja qualquer possibilidade de reivindicar uma verdade objetiva para os sistemas filosóficos, uma vez que não possuímos qualquer acesso ou possibilidade de transpor nossos limites cognitivos, eles seguem resguardando sua legitimidade e justificação na medida em que fornecem um ideal que possa guiar a cultura e os comportamentos humanos.

Em linhas gerais, essas posições marcaram profundamente a reflexão nietzschiana por toda a sua obra. A preocupação em como justificar a filosofia, ou mais ainda, o questionamento sobre sua capacidade de atuar e transformar a cultura, mesmo abrindo mão da ilusão dogmática de uma fundamentação efetiva dos princípios filosóficos, parece ter motivado sempre o esforço nietzschiano de pensamento. Essa preocupação seria capaz de explicar algumas posições que por vezes parecem contraditórias, ou no mínimo, difíceis de serem conciliadas com a teoria do erro ou o ficcionalismo nietzschiano, a vontade de poder e o perspectivismo.

Alguns comentadores atuais¹¹⁵ têm se esforçado para mostrar que a influência de Lange em Nietzsche se traduziria em um compromisso irrestrito de naturalização do transcendental, não apenas em um sentido biológico, mas também histórico-social. Tal compromisso levaria Nietzsche a assumir um certo naturalismo, que poderíamos chamar de uma espécie de empirismo pós-positivista ou uma posição cientificista de legitimação dos resultados da ciência, mesmo com sua restrição fenomênica e ficcional, por ser o único tipo de

¹¹⁴ Ver aforismos 4, 11, 25, entre outros.

¹¹⁵ Especialmente Maudemarie Clark and Brian Leiter, mas também, em alguma medida, o próprio Stack e John Richardson, entre outros. Para referências sobre essa discussão ver bibliografia.

conhecimento humano legítimo. A ideia principal de tal posição seria que a investigação sobre os limites ou as condições de possibilidade do conhecimento humano só poderia ser levada a cabo por pesquisas empíricas. Em outras palavras, que as próprias ciências deveriam ser o caminho para realizar a crítica sobre nossos limites cognitivos, o que tornaria não apenas supérflua, mas ainda ilegítima a especulação transcendental no campo estritamente filosófico.

De fato, em alguns aforismos Nietzsche defende de maneira bastante enfática que nossas “condições transcendentais” seriam fruto de processos contingentes. Beatrice Han-Pile afirma que tal “gênese empírica” seria uma forte evidência de elementos naturalistas na filosofia nietzschiana. Ela diz que em Nietzsche: “Os elementos ‘transcendentais’ da percepção possuem uma gênese empírica: eles têm sua condição de possibilidade causais no surgimento de novas práticas (tais como a vida social) e sua necessidade é apenas relativa a essas práticas. (HAN-PILE, 2011, p. 192). Por esta razão, tal autora considera que a posição de Nietzsche consiste em assumir um “transcendental deflacionário” e isso porque por um lado, Nietzsche assumiria pré-condições não empíricas para a percepção humana, isto é, a existência de uma estrutura prévia e anterior que determina como algo pode ser experimentado. Mas, por outro lado, essa estrutura mesma dependeria de circunstâncias empíricas específicas e por isso, se essas circunstâncias se alterarem, tal estrutura perderia seu poder normativo. Como vimos, nesta posição encontramos uma ressonância direta da posição de Lange em sua diferenciação entre princípios efetivamente a priori e erros a priori, para a qual, apesar de estes últimos desempenharem o papel de condição de possibilidade, são apenas o resultado de um estágio específico de desenvolvimento do ser humano, que pode ser alterado tão logo essas circunstâncias mudem. Isso, contudo, claramente nega a pretensão kantiana de universalidade na descrição transcendental da razão humana. Como Han-Pile argumenta, tais restrições transcendentais apenas podem ser consideradas a priori a partir de uma “perspectiva sincrônica” (Idem, p. 193). Isto é, elas são a priori na medida em que condicionam e possibilitam a experiência, mas são a posteriori uma vez que são derivadas de práticas ou situações específicas. Sua validade, portanto, não pode ser fundamentada em uma base “puramente racional”, mas, ao contrário, apenas em relação às práticas que lhes deram origem. Obviamente, desta maneira se nega a possibilidade de defender uma validade universal dos mesmos e se restringe a ideia de objetividade a situações determinadas por condições particulares.

John Richardson, a partir de uma abordagem mais pró-naturalista, defende algo similar quando afirma que “Nietzsche converte as condições de possibilidade kantianas em condições de vida” (RICHARDSON, 2013, p. 293). Sem dúvida, tais termos aparecem em muitos

lugares na obra nietzschiana¹¹⁶. Contudo, me parece que compreender tais expressões em termos biológicos, ou nas palavras de Richardson, em “termos darwinistas em um sentido amplo” (Idem, p. 295), perde de vista o âmago da crítica nietzschiana. Para essa discussão o aforismo 354 de *A Gaia Ciência* se mostra especialmente interessante:

[...] posso apresentar a conjectura de que a consciência se desenvolveu apenas sob a pressão da necessidade de comunicação – de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas. (...) o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior digamos: - pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. (...) Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a *outros* por meio de signos. (...) Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária (...) Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado, - (...) que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. (...) (GC, §354, 247-250).

Esse aforismo defende que a linguagem e a consciência, o que tradicionalmente foi considerado como as características mais marcantes dos seres humanos, se desenvolveram como consequência da necessidade de comunicação e a utilidade para esse animal de “natureza social” que somos. Em outras palavras, Nietzsche defende que os seres humanos precisaram desenvolver algumas habilidades específicas para viver juntos, a linguagem e a consciência, que permitisse um tipo especial de comunicação necessário para sua sobrevivência. E mais, que esse tipo de comunicação apenas se tornou possível na medida em que linguagem e consciência possibilitam uma compreensão comum e compartilhada do mundo, que é sempre limitada, e, para Nietzsche, portanto, um mundo “generalizado e vulgarizado”. Esse mundo compartilhado e limitado é o que permite que seres humanos convivam, tornando possível não apenas a comunicação verbal, mas igualmente a

¹¹⁶ Richardson lista uma série de aforismos nos quais tal expressão ou termos correlatos são encontrados: “Condição de vida” [*Lebens-Bedingung*]: ABM.188, A.25. *Lebensbedingung*: GC.110, ABM.4, ABM.62, ABM.268, ABM.276. *Bedingung des Lebens*: GC.110. “Condição de existência” [*Existenz-Bedingung*]: GC.1, GC.7, GC.335, EH.iv.4. *Existenzbedingung*: GM.i.10, EH.iv.4. “Condição de preservação” [*Erhaltungs-Bedingung*]: A.26, EH.iii.BT.3. *Erhaltungsbedingung*: A.16. “Condição de crescimento” [*Wachstums-Bedingung*]: ABM.188, A.25. Ele afirma ainda que o uso desses termos nas obras publicadas é apenas a “ponta do iceberg” do grande número de ocorrências nos póstumos, existindo, por exemplo, mais de cinquenta ocorrências das expressões *Existenz-Bedingung* ou *Existenzbedingung* no KSA volumes 9-13.” (RICHARDSON, 2013, p. 293, ver nota 5).

compreensão de olhares, toques, gestos e signos diversos. Essa versão falsificada é fixada externamente e é compartilhada a partir de signos significativos, que localizam nossa “representação do mundo” fora de nós. Neste sentido, poderíamos afirmar que para Nietzsche, nossa relação com as coisas e com os outros (e ainda com nós mesmos) é derivada da fixação comum de um mundo simplificado, compartilhado e generalizado que guia e permite nossas percepções, nosso falar e consciência, na medida em que ela não é mais que uma “rede de ligação entre pessoas”.

Ainda podemos ir além e sugerir que Nietzsche deseja, neste aforismo, se opor ao fenomenalismo naturalista de seus contemporâneos e apresentar sua própria posição¹¹⁷. Isto é, que nesse aforismo ele tenta deixar claro que não adere completamente ao projeto de naturalização da estrutura transcendental em termos de mero desenvolvimento biológicos e fisiológicos do ser humano¹¹⁸. Ao contrário, o “fenomenalismo e perspectivismo” nietzschiano assumiriam as condições transcendentais como a fixação de uma versão de mundo compartilhada, limitada por uma certa conceptualização que se desenvolve com e a partir da consciência e da linguagem. Desta maneira, ele assumiria que não apenas nossos órgãos biológicos e estrutura fisiológica são responsáveis pela maneira como nós percebemos e compreendemos o mundo, mas, ao contrário, subsiste uma origem “sócio-cultural” que fixa um mundo generalizado fora de nós e que funciona como uma espécie de condições transcendentais para a nossa relação com os fenômenos.

Ao mesmo tempo, ainda que exista aqui uma divergência qualitativa em relação à versão naturalista de fenomenalismo, sua versão ainda é fortemente marcada por se orientar, como Han-Pile chama à atenção, em “termos empíricos”. De fato, esse mundo compartilhado, assim como a linguagem e a consciência na “conjectura” nietzschiana, se desenvolveram devido à necessidade de comunicação e sua utilidade para a espécie humana. Neste sentido, a tese de Richardson de que a filosofia nietzschiana pode ser lida em termos darwinistas em um sentido amplo parece não poder ser descartada, na medida em que o desenvolvimento de um mundo externo-falsificado-compartilhado é uma condição de vida-sobrevivência, para os seres humanos. Em outras palavras, parece que aqui Nietzsche defende que cultura, linguagem e compreensibilidade se tornaram possíveis devido à sua utilidade na história de

¹¹⁷ Eu agradeço a Renan Cortez pela longa discussão especificamente sobre esse aforismo. Sobretudo, devo a ele a ideia, que defendo no parágrafo, de que Nietzsche deseja demarcar e evidenciar a distinção em relação ao projeto de naturalização do transcendental e a sua posição quando formula a frase: “Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo” [o grifo do pronome pessoal na primeira pessoa é do próprio Nietzsche e não deve passar despercebido].

¹¹⁸ Ver ABM 15

desenvolvimento-mutação-evolução do animal humano. No entanto, o aforismo não termina aí, ele continua desta maneira:

Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredam nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda é a oposição entre fenômeno e coisa em si: pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim *separar*. Não temos nenhum órgão para o *conhecer*, para a “verdade”: nós “sabemos (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos. (GC, §354, p. 250)

Esta última parte do aforismo pode parecer estranha à primeira vista, no entanto, é decisiva para a presente discussão. Primeiramente, Nietzsche afirma que assumir os limites e condicionamentos no conhecimento humano não tem nada a ver com a oposição entre sujeito e objeto e seus problemas. Essa distinção seria um problema para os teóricos da epistemologia e emerge das “malhas da gramática” (a metafísica do povo!). A crítica de Nietzsche à “fé na gramática”¹¹⁹ é bem conhecida e amplamente discutida¹²⁰, mas essa passagem nos ajuda a compreender o que essa afirmação pode, afinal, significar. Ela aponta, sobretudo, ao fato de que o problema epistemológico sobre a relação entre sujeito e objeto surge de uma consideração teórica que inicialmente assume uma distância entre eles. Contudo, essa distância é derivada de uma regra gramatical. Seria estranho que Nietzsche afirmasse que, provavelmente, o problema mais difícil e clássico da teoria do conhecimento da relação entre o objeto e o sujeito (cuja dificuldade Kant fez menção ao nomeá-la como o escândalo da filosofia: o fato de ninguém até ele ter resolvido completamente o problema) fosse derivado apenas de uma simples e tola fé na gramática, se ele não admitisse um lugar “ontológico” para a linguagem. Linguagem, neste contexto, portanto, aparece como o meio pelo qual nós fixamos e compartilhamos com os outros nossa compreensão de mundo, e nesse sentido, ela estabelece o limite e possibilidades de nosso ‘mundo’.

Isso significa dizer que a maneira como pensamos e percebemos a realidade vêm à tona através da linguagem. Essa posição parece clara no aforismo 20 de *Além do Bem e do Mal*, quando Nietzsche defende que o surgimento das ideias filosóficas não é espontâneo, nem arbitrário, mas tampouco resultado de uma crítica radical dos pensadores anteriores. Ao contrário, ele defende que as ideias filosóficas surgem e se desenvolvem no interior e a partir de um “certo esquema básico de filosofias possíveis” (ABM, §20, p. 24). Esse esquema

¹¹⁹ ABM §17 e §34; GM I§13.

¹²⁰ Conferir, por exemplo, os debates amplamente conhecidos realizados por comentadores como Nehamas, A. (*Nietzsche: Life as literature*. Harvard University Press, 1985, p. 86 a 96) ou Schrift, A. (*Nietzsche and the question of interpretation*. Routledge, 1990) e a bibliografia aí sugerida.

básico comum funcionaria como o horizonte que determina o que é possível ser pensado, do mesmo modo em que, por outro lado, interditaria o caminho para “certas possibilidades outras de interpretação do mundo” (Idem). É irresistível reconhecer nessa fala uma certa similaridade com a noção de “primeiro início” no pensamento tardio de Heidegger, com a qual ele reconhece que a história da compreensão de ser do Ocidente se realiza no interior de certos limites abertos pelo pensamento grego. Da mesma maneira, Nietzsche parece reconhecer que existe uma medida inicial que determina e limita nossas compreensões do mundo, atuando no interior da história da filosofia, de tal modo que os diversos sistemas mantêm uma espécie de familiaridade entre si. Em seguida, Nietzsche vai além e afirma que o desenvolvimento da história da filosofia, que se realiza no interior de determinadas possibilidades compreensivas, é diretamente determinado pelo tipo de linguagem que baliza nossa pré-compreensão do mundo. Esta é razão pela qual Nietzsche assume que muito provavelmente filósofos que falem línguas completamente distintas (que não possuam a mesma origem e estrutura que as línguas Indo-europeias) “olharão ‘para dentro do mundo’ de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes” de pensamento (Idem, p. 25), na medida em que seus pensamentos serão determinados por outras estruturas semânticas, outras “gramáticas”. Ele vai além assumindo que as limitações impostas pelas funções gramaticais que regem o pensamento de determinados povos são o “encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*”. (Idem). Os termos condições e juízos de valor nos remetem mais uma vez para as discussões ao redor de questões kantianas e neokantianas, mas o fazem de uma maneira curiosa, pois sugerem uma conexão entre restrições gramaticais, que possuem a capacidade de delimitar e orientar nossa compreensão de mundo, e a existência de diversos tipos de raças e tipos fisiológicos. Embora raça e fisiologia sejam termos usualmente biológicos, eles parecem nesse contexto subordinados à maneira pela qual nosso pensamento e compreensão do mundo são determinados. Como se tal pré-compreensão fosse responsável pela formação e desenvolvimento de tipos de vida distintos.

Neste sentido, podemos compreender que Nietzsche afirma que a gramática é a metafísica do povo porque ela funciona como um princípio condicionador de nossas possibilidades compreensivas compartilhadas, isto é, a base a partir da qual acessamos e compreendemos os fenômenos, incluindo os outros e nós mesmos. Ao mesmo tempo, esse condicionamento não apenas delimita e orienta nossa maneira de pensar e filosofar, mas ainda, de maneira radical, nosso *tipo de vida*, isto é, permeia e perpassa todos os nossos comportamentos e modos de viver. Desta maneira, a expressão “fé na gramática” descreve criticamente o fato de que a linguagem exerce um poder normativo sobre os seus falantes, que

não pode ser superado mesmo pelas mais rigorosas investigações filosóficas, pois esta possui suas possibilidades compreensivas delimitadas por aquela, na medida em que não podem prescindir dela para articular-se e projetar suas possibilidades.

Essa afirmação possui, contudo, outra consequência, a saber, o fato de que descrever e investigar os limites de nosso próprio horizonte compreensivo é uma tarefa marcada por uma certa circularidade insuperável, uma vez que não podemos escapar completamente da pré-determinação a qual estamos circunscritos. A própria investigação destas condições é feita a partir e por meio da linguagem e não há formas de ultrapassarmos certos limites prévios que ela instaura. Nietzsche critica, desta maneira, o fato dos filósofos nem mesmo terem sido capazes de se dar conta de que boa parte de nossos problemas metafísicos surge e se desenvolvem por causa de determinadas abordagens teóricas-linguísticas, presumindo que a maneira específica a partir da qual uma língua nomeia as coisas ou como descreve determinadas relações (a necessidade gramatical de atribuir um sujeito para toda ação, por exemplo, nas línguas indo-europeias¹²¹) expressem necessidades ontológicas. Mais ainda, pretendendo fundamentar tais necessidades ontologicamente, ao buscar sua origem em algum princípio a priori, para além das relações específicas da que surgem.

Poderíamos concluir, portanto, que a crítica nietzschiana diz respeito à clareza de que, ainda que existam estruturas condicionantes de nossa compreensão, jamais poderemos nos assegurar das mesmas ou dominá-las completamente, pois não podemos escapar delas para uma instância superior a fim de fundamentá-las. Nesse sentido, por mais que tenhamos estruturas que funcionem como fundamentos de nossas compreensões elas se mostram incapazes de serem fundamentadas e, portanto, em última análise, infundadas. Esse seria a razão pela qual Nietzsche denomina nosso conhecimento ou mesmo as estruturas condicionantes de nossa compreensão de *erro*, pois não é possível garantir ou fundamentar sua verdade (de maneira universal, a priori etc) nos termos que a tradição pretendia e buscou fazê-lo.

Mas, voltemos ao §354! A segunda negação nietzschiana no aforismo segue na mesma direção: ele afirma que sua crítica não diz respeito à antítese entre a “coisa em si” e o fenômeno, pois não possuímos qualquer parâmetro para executar uma distinção como essa. Nossos condicionamentos compreensivos não são da ordem de uma estrutura transcendental do sujeito, de maneira que pudéssemos descrevê-los e delimitá-los com precisão. Eles vão além, englobam nossa vida como um todo, prescrevem os limites desse horizonte

¹²¹ See BGE 17/ 34

compartilhado e situado que nos permite qualquer compreensão ou questionamento sobre nossa própria situação e compreensão. Tal condicionamento compartilhado, para Nietzsche, foi necessário para que algo como a vida humana em suas dimensões sociais e culturais, pudesse se dar. Ele afirma que não possuímos nenhum “órgão para a verdade”, ou seja, não possuímos qualquer acesso privilegiado à natureza ontológica dos entes, nem tampouco à estrutura de nosso acesso a eles. Também não possuímos a possibilidade de nos assegurar de nossos princípios transcendentais, de forma que pudéssemos estabelecer com segurança a distinção entre fenômeno e coisa em si. Pois, mesmo para isso deveríamos ser capazes de, como Kant pretendia, emitir juízos sintéticos a priori e de, ao fim e ao cabo, levar a termo “a revolução copernicana” da filosofia, estabelecendo os limites precisos do conhecimento através das estruturas transcendentais que permitem o aparecimento dos fenômenos objetiva e universalmente.

Mas, repentinamente, no final do aforismo, Nietzsche diz algo, no mínimo, surpreendente em relação à sua argumentação anterior: “e mesmo o que aqui se chama ‘utilidade’ é, afinal, apenas uma crença” (e aqui podemos, finalmente, detectar uma via mais direta de refutação à posição darwinista de Richardson). Claramente, o argumento condutor de Nietzsche neste aforismo consistiu em afirmar que esses traços transcendentais, incluindo a linguagem e a consciência, teriam se desenvolvido porque se mostraram úteis para o desenvolvimento e sobrevivência de um tipo específico de animal: o ser humano. Richardson se baseava exatamente neste argumento para reivindicar que na filosofia nietzschiana há um tipo de explicação darwinista. No entanto, Nietzsche afirma agora que mesmo a sua “chave de leitura” para tal fenômeno, isto é, a ideia de utilidade como justificativa é uma mera crença. A questão fundamental aqui é o fato de que “crença” é o termo que Nietzsche havia usado antes e usa em diversos outros contextos para qualificar essa característica do conhecimento humano de sempre já partir de determinado horizonte específico e limitado que nos permite descrever ou interpretar os fenômenos. Esta palavra, contudo, não parece em nada pretender desqualificar toda a argumentação anterior. Ao contrário, o que Nietzsche parece fazer aqui é assumir que mesmo a formulação de seu “fenomenalismo e perspectivismo” não passam de uma interpretação dos fenômenos e implica certa circularidade compreensiva¹²².

Reconhecer essa postura é fundamental na medida em que, com ela, se assume que muito mais importante que a hipótese “positivista” sobre o surgimento da consciência e linguagem e, em suma, do próprio ser humano, Nietzsche está comprometido com uma crítica

¹²² See BGE 14

radical da situação humana, assumindo completamente essa condicionalidade insuperável que perpassa todo nosso conhecimento (e, nesse sentido, obviamente, inclui suas próprias posições). Han-Pile parece possuir certa clareza sobre essa posição nietzschiana, quando afirma que: “Essas precondições operam de uma forma transcendental na medida em que sua validade não pode ser verificada por meios empíricos (já que tal prova pressuporia seu uso), e porque é impossível identificá-las com qualquer conjunto de práticas” (HAN-PILE, 2011, p. 194). Isso significaria dizer, então, que Nietzsche consideraria sim um espaço para estruturas transcendentais, contudo, sem assumir qualquer pretensão de dar conta delas, quer empiricamente ou de maneira a priori, como em Kant.

Por isso, Nietzsche rejeita a ideia kantiana dos juízos sintéticos a priori e da possibilidade de descrição das estruturas transcendentais da razão, questionando não apenas sua possibilidade, mas o desejo de garantia, de segurança, necessidade ou universalidade que ela busca, assumindo que essas características são provenientes de eventos contingentes: do histórico, social e natural “desenvolvimento do ser humano” – mas, ao mesmo tempo, ele defende que nosso conhecimento é radicalmente finito. E isso significa que mesmo quando ele se propõe descrever a maneira como determinadas limitações são provenientes de eventos contingentes, ele mesmo não pode ultrapassar ou superar tais limites e, portanto, não possui nenhum ponto de vista privilegiado para descrevê-los “de fora”, isto é, para além dos limites que eles imediatamente impõem.

A crítica de Michael Green à tese de que Nietzsche seguiu a proposta de naturalização do transcendental, que era muito vigente no final do séc. XIX, aponta exatamente nesta direção. Green ressalta que precisamos reconhecer a influência de outros autores, não apenas a de Lange, mas, especialmente a de Afrikan Spir, que ajudaria a esclarecer¹²³ a tensão que o pensamento nietzschiano mantém com a filosofia transcendental.

Afrikan Alexandrovich Spir (1837 –1890) foi um neokantiano que, inclusive, frequentou cursos na Universidade de Leipzig na mesma época em que Nietzsche esteve lá (1867), apesar de não haver indícios de que eles tenham tido contato pessoal neste período (GREEN, 2002, p. 46). Green defende que entender a influência de Spir sobre Nietzsche¹²⁴ é fundamental, na medida em que Spir foi um grande crítico da tentativa de naturalização do transcendental ao demonstrar a incompatibilidade entre o naturalismo e a possibilidade da verdade, que Kant, inclusive, já havia ressaltado. Green tenta provar por meio de informações

¹²³ Conferir *Nietzsche and the Transcendental Tradition* de Michael Green.

¹²⁴ Além da monografia de Green, conferir os artigos de Willian Mattioli e de Robin Small sobre o pensamento de Spir e Nietzsche. Ver bibliografia para referências completas.

biográficas e bibliográficas¹²⁵ que Nietzsche conhecia muito bem essa crítica feita por Spir e que concordava com ela em grande medida. O ponto fundamental desta incompatibilidade consiste no fato de que qualquer posição naturalista é incapaz de garantir a verdade objetiva das representações, uma vez que não está baseada em uma relação necessária, mas em explicações contingentes. Essa crítica que Kant fez tendo em vista, sobretudo, a teoria das leis de associação psicológica de Hume, evidencia que se não existir uma maneira de fundamentar de maneira necessária e a priori nossa relação com o conteúdo de nossas representações, esse conteúdo nunca poderá ser considerado objetivo, na medida em que se as relações são contingentes, mudando as circunstâncias dessa relação, o conteúdo das representações também seria alterado. Essa possível flutuação sobre o conteúdo de nossas representações impossibilitaria por completo qualquer validade objetiva de nossos juízos e, nesse sentido, a própria ideia de verdade e conhecimento. Portanto, a tarefa de fundamentar as condições de possibilidade do pensamento consiste, em última análise, na tentativa de garantir a viabilidade do conceito de verdade e conhecimento enquanto tal.

Spir argumenta que há uma incompatibilidade absoluta entre o pensamento que é identitário e atemporal e a impressão de pluralidade e fluxo das sensações. Para ele, Kant falhou em construir essa ponte entre entendimento e sensibilidade por meio do esquematismo, não por uma incompetência teórica, mas porque, em última instância, não há maneira de fundamentar a verdade objetiva dos fenômenos. O principal argumento de Spir é que não podemos negar a realidade das transformações e, nesse sentido, a sucessão e o tempo são reais e não ideais (ou formas puras da sensibilidade). Ele argumenta que o devir de todas as coisas nos obriga a aceitar que essas transformações se dão efetivamente no tempo para além de qualquer intuição do sujeito. O fato de nossas próprias representações aparecerem de maneira sucessiva em uma ordem própria aos fenômenos, não determinada pelo sujeito, isto é, ordenadas no tempo de uma maneira específica, demonstra que elas de fato ocorrem no tempo, antes mesmo de se serem intuídas como representações. Spir afirma que o princípio de identidade é o único elemento verdadeiramente a priori que é aplicado às mudanças que experimentamos e, por isso, ele defende que “o conhecimento humano possui em si mesmo uma antinomia fundamental. Ele possui elementos do ser e do devir, mas é impossível

¹²⁵ Green apresenta uma detalhada documentação do acesso nietzschiano aos textos de Spir, incluindo, por exemplo, as datas em que os livros foram comprados ou pego na biblioteca (GREEN, 2002, p. 46). Além disso, ele mapeia as diversas referências diretas ou indiretas que Nietzsche faz a Spir em diferentes momentos de sua obra, argumentando, inclusive, que ele é citado mais vezes que Lange que nunca foi citado na obra publicada (GREEN, 2002, p. 46).

construir uma ponte entre os dois.” (GREEN, 2010, p. 50)¹²⁶. Isso significaria, contudo, assumir que há um abismo intransponível entre o devir que ocorre no tempo, o processo de síntese transcendental que também é temporal e o sujeito transcendental e o princípio de identidade que seriam atemporais.

A consequência dessa posição é que tanto o idealismo, quanto o realismo possuem antinomias insolúveis e não podem se fundamentar enquanto posições onto-epistemológicas. Nesse caso, teríamos que aceitar que todo pensamento cai em contradições e haveríamos de renunciar a qualquer pretensão de verdade para o conhecimento dos fenômenos. A noção de juízos objetivamente válidos de Spir é análoga a do idealismo alemão, na qual os elementos sensoriais são rejeitados e toda objetividade se transforma em auto-determinação, identidade entre o sujeito (conhecedor) e o objeto (conhecido). Contudo, ele é mais radical, negando qualquer pluralidade ou temporalidade ao sujeito e, desta maneira, afirmando que a única possibilidade de validade objetiva de juízos é sobre uma unidade absolutamente simples e atemporal (parmenídica), completamente a priori e independente da sensibilidade. Para Spir, o princípio de identidade é a *lei fundamental do pensamento* e o *único elemento legitimamente a priori*. (MATTIOLI, 2013, p.325). Quando tal princípio é aplicado à multiplicidade das impressões sensíveis, entra em uma contradição lógica com eles. A fim de salvar algum espaço para a noção forte de verdade, Spir reserva a possibilidade do conhecimento verdadeiro para o que considera o único princípio a priori, o princípio de identidade e seus desdobramentos puramente lógicos.

Nietzsche discorda completamente desta última posição. Vários aforismos da década de 1870¹²⁷ são considerados respostas diretas a Spir, representado como aquele acreditaria no “status absoluto da verdade lógica” (SMALL, 1994, p. 88). Mas, por outro lado, Nietzsche assume a ideia de que não é possível, em última análise, justificar e fundamentar nosso conhecimento, nem por uma via empirista, nem de uma maneira idealista transcendental. Já no aforismo 19 de *Humano, demasiado humano*, um livro considerado, por muitos, ainda da

¹²⁶ Esse problema específico na obra de Spir é uma questão bastante complexa que merece uma discussão atenta e especializada, dedicando tempo a diversas obras de Spir, Hebert e Kant. Seria impossível e indesejável levar essa discussão a cabo aqui, na medida em que aumentaria muito o volume de trabalho e desviaria o foco do problema que quero efetivamente discutir. Discussões, inclusive em um contexto de influência à filosofia nietzschiana já foram travadas por outros autores, como, por exemplo, alguns artigos de Mattioli, no Brasil, mas também a monografia que venho citando de Green e o trabalho de Small. Algumas referências podem ser encontradas na lista bibliográfica ao final deste trabalho.

¹²⁷ O texto *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, escrito em 1873, tem referências implícitas à obra de Spir em relação ao princípio lógico da identidade, por meio das críticas tecidas a Parmênides. Esta é a razão pela qual, em muitos aforismos, Spir aparece como o “lógico”, sobretudo, em *Humano, demasiado Humano*, ver principalmente aforismos 16, 17, 18, 19 e 131.

suposta fase positivista de Nietzsche, ele trava uma discussão frontal com esses problemas abertos por Spir. Ele diz aí:

A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe algo que ocorre várias vezes: mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem. – Nossas sensações de espaço e tempo são falsas, porque, examinadas consistentemente, levam a contradições lógicas. Em todas as constatações científicas, calculamos inevitavelmente com algumas grandezas falsas: mas, sendo tais grandezas no mínimo *constantes*, por exemplo, nossa sensação de tempo e de espaço, os resultados da ciência adquirem perfeito rigor e segurança nas suas relações mútuas; podemos continuar a construir em cima deles – até o fim derradeiro, em que a hipótese fundamental errônea, os erros constantes, entram em contradição com os resultados, por exemplo, na teoria atômica. (...) Quando Kant diz que “o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela”, isso é plenamente verdadeiro no tocante ao conceito de natureza, que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação, isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão. (...) (HDH, § 19, p. 29).

Nesse aforismo, Nietzsche claramente defende que a representação humana dos fenômenos se baseia em erros, ele assume que simulamos categorias que não existem para compreender os fenômenos (identidade e unidade, por exemplo). A grande questão, contudo, seria questionar o que significa aqui erro. Nossas representações seriam erros porque existe algum tipo de acesso não fenomênico ao mundo de maneira que pudéssemos julgar nossa estrutura representativa como falsa, errônea? Ou, ao contrário, esse erro aponta justamente para a impossibilidade de fundamentar teoricamente qualquer via de acesso, seja ela idealista ou empirista ao mundo?

A argumentação sobre o tempo e o espaço parece tender para a segunda hipótese, na medida em que dão a forte impressão de que esse argumento se baseia na tese de Spir sobre o erro kantiano sobre o estatuto do tempo. Como tentei mostrar rapidamente acima, a tese de Spir consiste, basicamente, em assumir que existe uma contradição inerente ao conhecimento humano e que, por conta dessa contradição, é absolutamente impossível fundamentar “logicamente” qualquer conhecimento sobre os fenômenos. O adjetivo logicamente neste contexto é fundamental, pois lógica aqui não é entendida simplesmente no sentido formal, mas ontológico. Quer dizer, o argumento de Spir não funciona no plano de negar a possibilidade formal de defender qualquer uma das vertentes epistemológicas sobre o conhecimento humano, mas, de maneira mais radical, ele critica as bases ontológicas dessas vertentes: elas são essencialmente inviáveis de serem defendidas. Como ele considera o princípio de identidade o único elemento a priori da estrutura transcendental da razão humana, ao mesmo tempo em que nega a idealidade do tempo e do espaço pela contradição insuperável entre intelecto e mundo fenomênico, suas derivações lógicas possuem uma pretensão que vai muito além de qualquer estabelecimento de princípios lógico-formais. Portanto, para

compreender a afirmação nietzschiana sobre espaço e tempo neste aforismo, parece importante assumir que ele está se referindo à discussão travada por Spir sobre esse aspecto.

Por outro lado, de maneira interessante, Nietzsche assume que esses erros são capazes de nos fornecer um horizonte estável no interior do qual podemos alcançar resultados científicos com “perfeito rigor e segurança”. Essa afirmação é importante, pois ela parece ir de encontro à tese de que no pensamento de Nietzsche não há qualquer espaço para a verdade ou para o conhecimento. Ao contrário, essa afirmação parece sugerir que o conhecimento ‘rigoroso e seguro’ é possível quando limitado a certo horizonte de validação. O que é impossível ser fundamentado, no entanto, é o próprio horizonte, ou seja, os princípios que garantem a validade do que aparece no interior deste horizonte. A ciência produz conhecimento “seguro e correto”, pois atua dentro de padrões e a partir de certos princípios sedimentados que determinam nossa compreensão dos fenômenos de uma maneira específica. Contudo, como esses padrões não possuem qualquer possibilidade de fundamentação a priori, eles são chamados de erros, na medida em que os consideramos como fundamento de nossa relação com os fenômenos, mas são, em última instância, infundados¹²⁸. O erro está, entre outras coisas, em crer que determinada relação compreensiva possa ser tomada como a única medida ontológica de relação válida com os entes. Nesse sentido, como afirma o final da citação, Kant está correto em afirmar que prescrevemos nossas leis à natureza, mas apenas na medida em que o que consideramos como natureza já é pré-determinado por uma medida dada por um tipo de relação específica com a natureza (neste caso a teórica, científico-moderna) que permite que ela apareça enquanto tal e com determinadas características. Uma vez que esses “erros da razão” possuem certa estabilidade, eles determinam a validade de descrições circunscritas em determinado horizonte compreensivo.

É por isso que a tese central de Green consiste em defender que a afirmação nietzschiana da realidade do devir não é uma simples adesão a um naturalismo irrefletido, mas, ao contrário, é o resultado de uma complexa discussão sobre a impossibilidade de fundamentar a validade objetiva dos juízos. A negação nietzschiana, recorrente em toda sua obra, da “verdade absoluta” e “fatos eternos”, mais do que uma afirmação trivial e empírica da mutabilidade das coisas seria uma tomada de posição que assume que há uma antinomia basilar e inexorável do pensamento humano, posição que, segundo Green, Nietzsche teria

¹²⁸ “In particular, Nietzsche’s goal is not to abandon scientifically rigorous examination of man and nature – it is to strengthen such examination by affirming the drives that stand behind it. But in seeking higher-order reflection on our judgments, Nietzsche once again shows himself to be in the grip of transcendental tradition. Naturalistically inclined philosophers today can be distinguished by their desire not to adopt such a higher-order perspective. They advocate an inflexible reliance on naturalism that Nietzsche finds unsatisfactory. For that reason alone we should be skeptical about whether Nietzsche’s interests are theirs.” (GREEN, 2002, p. 165).

herdado de Spir. O que Nietzsche estaria afirmando com isso seria a constatação de Spir de que o devir das impressões sensíveis e a identidade necessária para todo pensamento são irreconciliáveis. Ao contrário de Spir, contudo, ele discordaria que fosse possível resguardar um espaço para uma verdade parmenídica restrita à lógica do pensamento. O caminho que Nietzsche usaria para chegar à primeira conclusão seria o mesmo que Spir, ele assumiria que a aplicação das categorias do pensamento produzem incongruências lógicas e que o esquematismo é impossível de ser fundamentado, pois se o consideramos a partir da receptividade e passividade da sensibilidade, ele é contingente e não pode garantir verdade objetiva e se, ao contrário, o consideramos puramente espontâneo, ele tampouco é capaz de resolver o problema do acesso à sensibilidade, na medida em que precisaria se contradizer aplicando categorias atemporais para sensações em devir. Como dissemos, isso significaria assumir que há uma incompatibilidade insuperável entre o caráter plural das intuições sensíveis e a aplicação conceitual atemporal. Essa aplicação, diferente do que se esperava, não obedece a nenhum critério lógico (na medida em que é contraditória) e é falaciosa, pois dá ensejo a erro ou ficção.

Nesse sentido, Nietzsche assume que temos que abrir mão da tentativa de fundamentar qualquer verdade (no sentido de verdade objetiva adotado por Kant e comum a boa parte da tradição), pois nossa finitude é incompatível com essa demanda; e que mesmo o “pensamento puro” também é uma ilusão metafísica, que nasce de tal desejo de verdade da tradição ocidental e é, portanto, marcado igualmente pela contingência e historicidade do homem, não existindo qualquer instância que pudesse nos garantir ou viabilizar a noção de verdade que a tradição buscou. Isso significa, então, assumir que Nietzsche modula a posição de Spir, a partir de uma via de mão dupla que inclui adesão e crítica. Primeiramente, ele nega a posição de Spir de pensar que é possível alcançar algum tipo de conhecimento a priori a partir da estrutura da razão humana. Para Nietzsche, o projeto de Spir de exacerbar a dicotomia entre sensibilidade e entendimento, negando qualquer possibilidade de conhecimento no campo dos fenômenos e propondo que o único conhecimento verdadeiro possível se alcança por derivações lógicas do princípio de identidade, é uma outra estratégia absurda da metafísica clássica que tenta incessantemente garantir o conceito de verdade metafísica forjado (imutável, eterna, universal e a priori), absolutamente inacessível para os seres humanos. Por outro lado, ele aceita que, sim, é possível possuir algum tipo de conhecimento empírico seguro e rigoroso, pois tal conhecimento se daria no interior de horizontes normativos estáveis que garantiriam sua validade. Ao mesmo tempo, ele concordava com Spir quanto à impossibilidade de fundamentar a priori a estrutura transcendental da razão humana, a fim de

garantir a verdade objetiva dos fenômenos, tal como Kant pretendia, pois existiria no próprio conhecimento humano uma incompatibilidade essencial insuperável.

3.2.2 Kant e Nietzsche: um embate sem mediadores

Há algumas razões para que os comentadores justifiquem tentar compreender a vinculação da filosofia nietzschiana à filosofia transcendental via os neokantianos (ou proto-neokantianos) ao invés de confrontá-lo diretamente com Kant. Uma delas, por exemplo, é que não há evidências documentadas de que Nietzsche tenha estudado a filosofia kantiana diretamente, o que poderia sugerir que seu acesso tenha se dado, exclusivamente, através de comentadores (BAYLE, 2013, nota 1). Uma outra razão talvez mais importante seja o fato, já comentado, de que os debates na Alemanha no final do século XIX foram marcados por um retorno à filosofia kantiana. Nesse sentido, muitas das questões filosóficas, que estavam na ordem do dia, encontravam-se perpassadas por problemas ditos kantianos, sobretudo no sentido de questionar qual é o papel da subjetividade na cognição e conhecimento sensível. Essa problemática, no entanto, já havia sido completamente apropriada e em muitos aspectos, reconfigurada, por novos pensadores, filósofos e cientistas, que seriam, por esta razão, os verdadeiros e diretos interlocutores de Nietzsche. Uma terceira razão, que normalmente é a reivindicada textualmente pelos comentadores atuais, consiste na defesa de que a aparência enigmática da filosofia nietzschiana é devida ao desconhecimento das fontes bibliográficas em que tal autor se inspirou ou com quem ele discutia¹²⁹, de maneira que o estudo do pensamento desses autores é decisivo e necessário para a maior compreensão da própria filosofia nietzschiana.

Em todo caso, Nietzsche cita uma série de vezes o próprio Kant em aforismos publicados em vida e póstumos e não podemos ignorar que, em sua obra, Kant aparece como uma figura central da Modernidade, considerada decisiva para o início de uma transformação na filosofia, mesmo quando Nietzsche não considera essa transformação suficiente e daí tece críticas ao projeto kantiano enquanto tal. A importância da filosofia kantiana para a Modernidade na interpretação nietzschiana pode ser percebida em um aforismo muito comentado, no qual Kant aparece como um dos momentos decisivos da história do Ocidente. A conhecida e amplamente comentada versão resumida dos passos dessa história é descrita

¹²⁹ Boa parte desses autores como já indicamos em parte estavam ligados, de uma maneira ou de outra, à filosofia kantiana, desde Schopenhauer, passando pelos já citados Lange, Spir, Helmholtz ou ainda Eduard von Hartmann, somente para nomear alguns.

em *Crepúsculo dos Ídolos* e intitulada: *Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar fábula. História de um erro*. Ao invés de comentar, como já fiz em outro lugar, os representante desses passos¹³⁰, deter-me-ei na articulação dessa passagem com a posição de Nietzsche sobre o papel de Kant para a Modernidade.

A primeira coisa que chama atenção na passagem é seu aspecto extremamente condensado. Toda a história do “mundo verdadeiro”, que para Nietzsche diz respeito à história da metafísica (e do Ocidente) como um todo, é reduzida a apenas seis “etapas”, na qual alguns “representantes” são eleitos como paradigmáticos de cada momento histórico. O segundo aspecto imediatamente surpreendente é que, das seis fases, quatro delas dizem respeito à Modernidade. Isto é, excetuando a primeira que nomeia Platão e diz respeito à Antiguidade e a segunda, que cita o cristianismo englobando toda a Idade Média, todas as outras dizem respeito a movimentos surgidos na Modernidade: 3) Kant; 4) Positivismo 5) a supressão completa do mundo verdadeiro; e finalmente a 6) a tomada de consciência de que com a supressão do mundo verdadeiro também se suprime o mundo aparente, expressa pela doutrina de Zaratustra¹³¹. Esse foco na Modernidade certamente não é à toa, mas, ao contrário, diz respeito à importância do momento que metafísica está enfrentando e as consequências irremediáveis e históricas para o pensamento ocidental¹³².

A parte que mais nos interessa, isto é, a descrição do momento no qual Kant é o protagonista, diz o seguinte: “3. O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo.

¹³⁰ Conferir *Vida como Vontade de Poder: Perspectivismo, Metafísica e Niilismo no Pensamento de Nietzsche*, especialmente capítulo 1 e 2.

¹³¹ “3. O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo. (No fundo, o velho sol, só que obscurecido pela névoa e pelo ceticismo; a ideia tornou-se sublime, esvaecida, nórdica, königsberguiana.);

4. O mundo verdadeiro – inatingível? De qualquer modo, não atingido. E, enquanto não atingido, também desconhecido.

Consequentemente tampouco consolador, redentor, obrigatório: Ao que é que algo de desconhecido poderia nos obrigar?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. O canto de galo do positivismo.);

5. O ‘mundo verdadeiro’ – uma ideia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo a mais nada – uma ideia que se tornou inútil, supérflua; *consequentemente*, uma ideia refutada: suprimamo-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do *bon sens* e da serenidade; rubor de vergonha Platão; algazarra dos diabos de todos os espíritos livres.);

6. Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!* (Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade; *INCIPIT ZARATUSTRA.*)” (*CI, História de um Erro*, p. 31-32).

¹³² Em “Nietzsche’s Positivism”, Nadeem J. Z. Hussain apresenta uma leitura detalhada desses estágios, sugerindo uma aproximação entre a posição da própria filosofia nietzschiana no interior dessa história e a filosofia de Ernst Mach. A proposta dele é que seria impossível negar a presença da teoria da falsificação até o final da obra nietzschiana e que isto inviabilizaria a leitura proposta por alguns comentaristas contemporâneos de que no final de sua obra Nietzsche assumiria o naturalismo e o empirismo.

(No fundo, o velho sol, só que obscurecido pela névoa e pelo ceticismo; a ideia tornou-se sublime, esmaecida, nórdica, königsberguiana.);” (*CI, História de um Erro*, p. 31 e 32). Tal fragmento deixa claro que a grande contribuição de Kant foi ter mostrado a impossibilidade radical de conhecermos a essência das coisas, ou, em termos kantianos, a coisa em si. Isto é, para Nietzsche, Kant possui o mérito de ter mostrado uma incompatibilidade radical entre a finitude humana e o mundo verdadeiro: ele é inatingível, indemonstrável e, portanto, não pode ser prometido para os seres humanos. Contudo, na continuação, Nietzsche faz alusão a como ele ainda é resgatado por meio das reflexões morais de Kant.

Boa parte dos aforismos nietzschianos em que Kant aparece se refere a esta crítica principal: a censura às considerações kantianas no campo da moralidade. Nietzsche considera que Kant leva a cabo uma espécie de retrocesso em suas próprias conquistas filosóficas quando reflete sobre a moralidade. E isto porque, em um primeiro momento, Kant chega à conclusão, no decorrer da *Crítica da Razão Pura*, de que os conceitos metafísicos como Deus, a imortalidade da alma, a liberdade etc. são completamente inacessíveis para o homem, uma vez que não possuem qualquer fenomenalidade e não podem ser apreendidos por uma razão finita e sensível. Mas em seguida, na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant reabilita esses conceitos como elementos necessários para a fundamentação da moralidade e da ação humana¹³³. O cerne da crítica nietzschiana, neste caso, reside no fato de que ele toma a tentativa de Kant de fundamentação da moralidade como uma recaída em conceitos metafísicos que o mesmo Kant já havia mostrado como incompatíveis com a existência humana, mas que, contudo, não teria sido capaz de superar a moralidade da tradição, enquanto horizonte normativo de seu pensamento. Isto quer dizer que Kant, ao invés de assumir o problema da moralidade tradicional e abrir o espaço efetivo para a criação de “novos valores”, expressão tão cara a Nietzsche, apenas se dedica a tentar “salvá-la” por meio de uma metafísica já condenada por ele mesmo. Essa crítica é muito claramente apresentada no seguinte aforismo:

Mas que você ouça este ou aquele juízo como voz da consciência, isto é, que sinta algo como certo, pode ser devido a que você nunca tenha meditado sobre si e tenha cegamente acolhido o que desde a infância lhe foi designado como certo; (...) A

¹³³ “Resta-nos ainda investigar, depois de negado à razão especulativa qualquer processo neste campo do suprasensível, se no domínio do seu conhecimento prático não haverá dados para determinar esse conceito racional transcendente do incondicionado e, assim, de acordo com o desígnio da metafísica, ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento a priori, mas somente do ponto de vista prático.” (CRP, B XXI, p.48) e “Eis porque uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal, negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade positiva e altamente importante, logo que nos persuadirmos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além do limites da sensibilidade” (CRP, B XXV, p. 50 e 51).

firmeza do seu juízo moral poderia ser prova justamente de mesquinhez pessoal, de falta de personalidade, sua “força moral” poderia nascer de sua teimosia – ou de sua incapacidade de ver novos ideais! (...) a compreensão de *como surgiram uma vez os juízos morais* lhe estragaria o gosto por essas palavras patéticas – (...) E agora não me venha falar de imperativo categórico, meu amigo! – essa expressão me faz cócegas no ouvido e eu tenho que rir, mesmo em sua tão séria presença: lembra-me o velho Kant, que, como punição por ter obtido furtivamente a “coisa em si” – também algo ridículo!, - foi furtivamente tomado pelo “imperativo categórico”, e com ele no coração *extraviou-se de volta* para “Deus”, “alma”, “liberdade” e “imortalidade”, semelhante a uma raposa que se extravia de volta para a jaula – e a sua força e esperteza é que havia arrombado a jaula!” (GC, 335, p. 223)

A analogia com a raposa que arromba a jaula por sua própria esperteza, foge e depois volta, expressa claramente certa decepção nietzschiana por Kant não ter sido capaz de levar às últimas consequências sua própria “conquista” a fim de se libertar completamente da moralidade da metafísica ocidental. Se, por um lado, a investigação kantiana mostrou os limites da razão humana, cerceada, sobretudo, pela intuição sensível, por outro, tanto essa crítica, quanto suas especulações posteriores no campo da razão prática, ainda estariam orientadas pela e completamente dependentes da moralidade metafísica tradicional. A ideia de que existe uma moral que determina o pensador é fundamental para compreendermos o teor duplo da crítica nietzschiana, pois aqui emerge igualmente o segundo nível da crítica. Ela consiste em considerar que a recaída de Kant não se dá apenas em um momento secundário, quando ele parte para a discussão no campo da moralidade, mas, ao contrário, de que existe uma moral que determina inclusive as posições ontológicas de Kant. Essa virada de moral como consequência da recaída, para moral como causa é intrigante e muito relevante para entendermos alguns pontos-chaves da filosofia nietzschiana. A virada reside em afirmar que a busca pela validade objetiva dos fenômenos, a tentativa de fundamentar os juízos sintéticos a priori, a ideia de que existe uma estrutura da razão humana que pode ser descrita de maneira pura e a priori, junto com a postulação (ainda que de maneira negativa) da coisa em si, são todos sintomas de que Kant nunca pode superar a metafísica em seu âmago. Quer dizer, existe uma moralidade metafísica que funcionou como horizonte de sentido da compreensão kantiana do que consiste conhecimento, mundo, fenômenos etc. que não apenas orientou, mas limitou, todos os seus questionamentos filosóficos. Muito se comenta sobre a crítica devastadora de Nietzsche à moral, inclusive, a própria obra nietzschiana está repleta de formulações pejorativas sobre a moral. Mas é importante mostrar como Nietzsche usa moral em um sentido muito mais amplo que o usual. Para ele, a moral dos autores não guia apenas suas reflexões sobre a ética ou o dever, mas, ao contrário, elas são a base ou o horizonte de sentido da obra dos autores como um todo. Vários aforismos de *Além do Bem e do Mal* aludem a esse ponto. O aforismo seis o faz de maneira categórica:

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? (ABM, § 6, p. 12).

A passagem afirma textualmente que há uma moral que sustenta o pensamento de um autor, de onde provém seu pensamento, incluindo suas posições metafísicas e não apenas suas convicções no campo da moralidade. Além disso, ele afirma que, para explicar como surgiram, ou seja, para acompanhar o movimento de gênese das posições metafísicas dos filósofos, devemos buscar a moral que guia cada um dos desdobramentos dessa obra. A minha hipótese é que essa última formulação, conjugada com outras afirmações que pretendo discutir ao longo dessa seção, permite que interpretemos o conceito de moral em Nietzsche como o horizonte de sentido que determina não apenas os desdobramentos teóricos do pensamento de um autor, mas como também possibilita maneiras específicas de comportamento humano, incluindo o que Nietzsche denominou diferentes “tipos de vida”.

Além do Bem e do Mal é uma obra chave para entender o que Nietzsche entende por moral neste sentido mais abrangente e originário, isto é, tomada como condição de possibilidade das posições metafísicas dos filósofos. No aforismo 188, ele diz:

Toda moral é, em contraposição ao *laissez aller* [“deixar ir”], um pouco de tirania contra a “natureza”, e também contra a “razão”: mas isso ainda não constitui objeção a ela, caso contrário se teria de proibir sempre, a partir de alguma moral, toda espécie de tirania da desrazão. O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção (...) O fato de que por milênios os pensadores europeus pensaram tão-somente a fim de provar algo – hoje, bem ao contrário, para nós é suspeito todo pensador que quer “provar algo”-, o fato de que sempre estiveram certos do que *deveria* resultar de suas mais rigorosas reflexões (...) Considere-se toda moral sob esse aspecto: a “natureza” nela é que ensina a odiar o *laissez aller*, a liberdade excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas – que ensina o *estreitamento das perspectivas*, e em determinado sentido também a estupidez, como condição de vida e crescimento. “Deves obedecer seja a quem for, e por muito tempo: *senão* perecerás, e perderás a derradeira estima por si mesmo” – esse me parece ser o imperativo categórico da natureza, o qual certamente não é “categórico”, como dele exige o velho Kant (daí o *senão* –), nem se dirige ao indivíduo (que importa a ela o indivíduo!), mas sim a povos, raças, eras, classes, a sobretudo ao inteiro bicho “homem”, a o homem. (ABM, §188, p. 76-78).

A primeira afirmação de Nietzsche no aforismo é que a moral exerce certa tirania contra a razão e a natureza. Essa frase por si só já merece a nossa atenção, pois relega à moral uma anterioridade (e autoridade) ontológica em relação à própria razão ou natureza humana: elas não são as instâncias mais originárias do ser humano, senão que são condicionadas por certa moral. Em seguida, Nietzsche realiza uma operação argumentativa muito relevante para compreender o que está em questão no aforismo. Ele afirma que para objetar contra essa

tiranía da moral já seria necessária uma moral que condenasse toda tiranía. O central desse argumento é que ele claramente toma a moral como um problema de segunda ordem, isto é, ele compreende a moral como uma espécie de horizonte normativo que determina como as coisas devem ser interpretadas e, em última análise, como a base que possibilita nossos julgamentos. Isto é, não é possível fazer um julgamento que já não pressuponha uma moral específica.

Nietzsche afirma em seguida que a moral é uma demorada coerção que delimita horizontes e estreita perspectivas. Ele defende também que a crença dos filósofos na necessidade de provas é derivada do fato de eles partirem de uma determinada compreensão de mundo, a qual pretendem fundamentar, mostrar como ela é a correta, a verdadeira etc. A metafísica parte de uma moral, um horizonte delimitado, mas não o reconhece como tal, ao contrário, tenta fundamentar sua compreensão do mundo. Apesar de depender de “perspectivas estreitas”, como todo tipo de horizonte, pretende provar que este é o único horizonte possível, que ele é o que permite o acesso à verdade absoluta.

Em outros lugares, Nietzsche discute como, nesse sentido, o conhecimento é sempre reconhecimento¹³⁴. Isto é, partimos de fenômenos ainda não suficientemente estáveis e tentamos orientá-los a compreensões sedimentadas, a fim de garantir sua consistência. É claro que nesse contexto, alguém poderia objetar que tal acusação contra a metafísica não faz sentido: uma vez que a filosofia se contrapõe ao senso comum, não pode ser reduzida a mera justificativa de compreensões sedimentadas, mas, tem em vista justamente o seu oposto, isto é, o questionamento radical dessas compreensões. Mas o que Nietzsche afirma aqui é que quando a filosofia critica o senso comum ela já o faz a partir de uma moralidade específica, que se consolidou na história do pensamento ocidental através da obra de Platão. Tal moralidade entende que o senso comum não é conhecimento na medida em que emite opiniões múltiplas e plurais sobre as coisas, quando na verdade deveria buscar a essência única de cada coisa, por meio de sua ideia. A concepção de que há uma ideia essencial que podemos determinar de maneira inteligível seria, nesse caso, a moralidade do uno, ou ser, ou da verdade metafísica que guiou a compreensão dos filósofos em geral. Tal moralidade pretendeu incessantemente provar que ela seria possível de ser alcançada, seja de uma maneira, seja de outra. Com isso, novamente, poderíamos aludir à sugestão de que Nietzsche também considera que o pensamento ocidental possui um horizonte inicial moral, que determina os desdobramentos de cada filosofia, como discutimos anteriormente.

¹³⁴ Conferir GC §355.

Por fim, Nietzsche afirma que essa obrigação de obedecer a certa moralidade é uma condição de vida, uma espécie de imperativo categórico que, ao contrário do kantiano, se impõe efetivamente como um imperativo. A consequência de seu não cumprimento consistiria no próprio perecimento de um determinado tipo de vida. Ele afirma ainda que esse imperativo não se dirige a indivíduos, mas, ao contrário, “a povos, raças, eras, classes, e, sobretudo, ao inteiro bicho “homem”, a *o* homem”. Podemos entender a partir desta afirmação que a moralidade não é pensada como um conjunto de normas que cada indivíduo deve obedecer. Ao contrário, ela nomeia o horizonte compreensivo compartilhado que permite determinados ‘tipos de vida’, isto é, a maneira como diferentes povos, raças, eras, etc vivem e compreendem o (seu) mundo. A obediência ao imperativo da moral não se dá como um ato volitivo do sujeito ou do indivíduo. Tal imperativo é obedecido por um grupo de pessoas que compartilham a mesma compreensão de mundo e as mesmas práticas existenciais. O imperativo da moral é, sobretudo, um imperativo para o ser humano, na medida em que não há vida humana sem um horizonte normativo que permita que os fenômenos sejam compreendidos de determinada maneira e, assim, torna possível os comportamentos e os modos de vida de determinado grupo humano ¹³⁵.

Uma moral, portanto, determina os limites de compreensões de mundo, e, por isso, criticar uma moralidade não significa criticar determinadas normas de ação e comportamentos, pois tal crítica seria sempre novamente feita a partir de uma moral específica. Já é preciso contar com determinado horizonte normativo para que toda avaliação possa ser levada a cabo. Ao contrário, o papel do filósofo, para Nietzsche, seria justamente criticar a própria moralidade e isso significaria primeiramente questionar de que maneira ela permite e determina a vida humana para, em seguida, poder questionar que tipo de vida, isto é, que ações, comportamentos e pensamentos uma determinada moral possibilita. O interessante desta posição é que ela guarda alguns traços da noção hermenêutica de círculo, uma vez que não se pretende superar toda e qualquer moralidade, mas acompanhar o horizonte de sentido que possibilita determinadas práticas: isto é, ela busca acompanhar a relação entre a moral como horizonte e como ela possibilita tipos de vida humana, como interpretações possíveis no interior deste horizonte. Essa é claramente a tarefa a que Nietzsche

¹³⁵ No capítulo “De mil e um fitos” de *Assim Falou Zaratustra* encontramos formulações que ratificam essa interpretação, como por exemplo: “Nenhum povo poderia viver, se antes não avaliasse o que é bom e o que é mau (...) Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se – criou, primeiro o sentido das coisas, um sentido humano! (...) Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas. Somente há valor graças à avaliação; e, sem a avaliação, seria vazia a noz da existência.” (2008, p. 86).

se propõe em seus escritos tardios e que tenta levar a cabo na Genealogia, por exemplo. Já em *A Gaia Ciência*, ele diz:

... até agora a moral não foi problema; (...) Esses historiadores da moral (sobretudo os ingleses) não representam muita coisa: em geral, eles próprios se acham ingenuamente sob as ordens de uma determinada moral, servindo-lhe de escudeiros e acompanhantes sem o saber; (...) O erro habitual de suas hipóteses consiste em afirmar um consenso dos povos, ao menos dos povos domesticados, a respeito de certos princípios morais, e disso inferir a incondicional obrigatoriedade destes para cada um de nós; ou, inversamente, após compreenderem a verdade de que em povos diversos as avaliações morais são necessariamente diversas concluem pela não-obrigatoriedade de toda moral: duas conclusões igualmente infantis. O erro dos mais sutis dentre eles consiste em desnudar e criticar as opiniões talvez insensatas de um povo sobre a sua moral, ou dos homens sobre toda a moral humana, (...) e com isto supor haver criticado essa moral mesma. (...) Uma moral pode ter nascido de um erro: ainda com esta percepção o problema de seu valor não chega a ser tocado. – Até agora, portanto, ninguém examinou o valor do mais célebre dos medicamentos, que se chama moral: isso requer, antes de tudo – pô-lo em questão. Muito bem! Este é justamente o nosso trabalho.- (GC §345, p. 237 e 238).

Os dois erros, que Nietzsche aponta, como comuns aos historiadores da moral dizem respeito, em última análise, ao mesmo equívoco: a pensar que o que está em jogo na crítica é julgar morais específicas, isto é, horizontes de sentido de determinadas práticas e valorações. Tanto aqueles que pretendem chegar a um horizonte único e afirmar sua normatividade por meio da constatação da repetição de valores em diferentes culturas, quanto os que desejam suprimir toda normatividade pela variedade de horizontes possíveis, perdem de vista que o que está em jogo na crítica não é afirmar ou negar determinada moral, mas perceber como ela funciona como condição de possibilidade de determinados tipos de vida. No mesmo aforismo, Nietzsche afirma que não reconhece na história da filosofia “ninguém que tenha ousado uma crítica dos juízos de valores morais”. A clara alusão à formulação kantiana não deve ser menosprezada, o que está em jogo aqui é a pergunta pelas condições de possibilidade de todo juízo moral, que perpassa cada comportamento humano, e, por isso, Nietzsche pode considerá-los como condições de possibilidade dos tipos de vida humana.

Com isso podemos compreender também porque ter origem em um “erro” não determina o valor de uma moral, pois como já comentamos, desqualificar o erro já seria uma avaliação que depende de um horizonte normativo. Além disso, é preciso também resgatar a discussão que travamos anteriormente a fim de novamente frisar que a ideia de erro na filosofia nietzschiana está diretamente atrelada à impossibilidade última de fundamentação. Ou seja, o fato de não podermos fundamentar qualquer moral não pode ser usado como argumento contra elas, na medida em que isso é irrelevante frente ao seu poder normativo e possibilitador de determinado tipo de vida. E, por isso mesmo, o que está em jogo não é

fundamentar um horizonte de sentido específico, mas ser capaz de questionar que tipos de vida ele possibilita.

Mas, por que, afinal, usar o termo moral para expressar a delimitação de um horizonte de sentido que possibilita determinados tipos de vida? Existem, pelo menos, duas razões principais que justificam essa eleição. A primeira delas se deve ao caráter normativo presente na ideia de moral. Isto é, um conjunto de valores morais não é apenas a expressão do modo de viver e de costumes de determinado lugar, povo, época, indivíduo, etc, mas, ao contrário, ele determina a maneira como se *deve* viver. A moral, nesse sentido, possui necessariamente um aspecto de condicionador de todo comportamento humano. Uma Segunda razão seria o caráter infundado deste fundamento, isto é, é impossível fundamentar qualquer moral como horizonte normativo, em última análise, pois, como vimos, é ela que, enquanto horizonte, fornece os parâmetros de avaliações, críticas, justificativas etc. Não há maneiras de dar razão para essa “lei” na medida em que é ela que delimita nossa maneira de pensar, ver, justificar o que quer que seja.

Essas considerações são fundamentais para compreendermos as três tarefas a que Nietzsche se propõe em suas obras da maturidade, a saber: a genealogia da moral, o questionamento do valor da verdade e a criação de novos valores (ou a transvaloração de todos os valores). As três tarefas precisam ser pensadas a partir da tensão de Nietzsche com a história do pensamento ocidental. A investigação sobre a genealogia da moral, que Nietzsche leva a cabo em obra homônima¹³⁶, portanto, consiste em perguntar como diferentes tipos de moralidade surgem e quais tipos de vida eles possibilitam. Com essa investigação, Nietzsche pretende diferenciar uma moral do escravo, aquela na qual o horizonte normativo tem sua origem na negação do outro e de suas formas de vida, da moral do senhor ou do nobre, que surge da consideração de sua própria existência como parâmetro compreensivo e normativo do mundo e do outro. A partir desta diferenciação, Nietzsche conclui que a moral do nobre é uma moral criativa, pois é auto-orientada, isto é, é derivada de sua maneira de viver, enquanto a moral do escravo é reativa, pois reage ao modo de vida do outro, afirmando seu próprio modo como a negação da maneira de viver do outro.

Essa tipologia em si mesma, contudo, é, a princípio, vazia de conteúdo. Não se critica exatamente morais específicas, mas se descreve as maneiras de relação da existência com os valores normativos postulados. Contudo, já aí, Nietzsche realiza essa descrição a partir dos

¹³⁶ Conferir referências completas de *A Genealogia da Moral* na bibliografia, ao final da tese. Ver também §260 e 261 de ABM.

exemplos fáticos da história ocidental, discutindo os arquétipos do ideal ascético¹³⁷, incluindo o filósofo, o sacerdote, o cientista etc. que claramente são tipos existenciais presentes na história ocidental. Mas não apenas isso, Nietzsche também cita o cristianismo e diferentes filósofos da história do Ocidente, de Heráclito a Schopenhauer, incluindo Kant, como meios de explicitar sua crítica. Exatamente por isso, podemos afirmar que a tipologia de modos de existência proposta nesta obra só pode vir à tona a partir de um horizonte de sentido fático, isto é, de uma determinada moralidade que se desenvolveu permitindo alguns tipos de vida específicos tal como se consolidaram no Ocidente.

Já neste livro Nietzsche introduz o problema do valor da verdade (GM, III, p. 139). Ele afirma que a crença no valor absoluto ou em si da verdade é a crença fundamental do ideal ascético, que é um tipo de vida que perpassa toda a história ocidental. O importante, portanto, aqui é perceber como Nietzsche assume que a crença no conceito de verdade metafísica é o princípio fundamental e estrutural do horizonte de sentido do pensamento e dos tipos existenciais que se desenvolveram no Ocidente como um todo. Articulando com o que já vimos, para Nietzsche as diferentes morais e sistemas de pensamento do Ocidente são dependentes de um paradigma inicial que se expressa, por exemplo, na estrutura gramatical dessas línguas e, para ele, a crença na verdade em si é o princípio fundamental que abre pela primeira vez as possibilidades desse horizonte e orienta seus desdobramentos históricos. Quer dizer, funciona como o princípio estruturador do horizonte normativo da metafísica como um todo. Isso significa dizer que a própria crença no valor irrestrito da verdade é um preconceito moral¹³⁸, preconceito esse que mobilizou a maneira como a moral do Ocidente se desdobrou em sua história.

Como vimos na primeira parte desse trabalho, Nietzsche descreve o desenvolvimento dessa história a partir da ideia de vontade de verdade e de como ela mesma, por fim, colocou em xeque o próprio conceito de verdade metafísica. Isto é fundamental, pois demonstra como a segunda tarefa a que Nietzsche se propõe, a saber, a de perguntar sobre o valor da verdade só pode ser compreendida a partir de uma confrontação com o horizonte de sentido da metafísica do Ocidente, que possibilitou as práticas e pensamentos específicos que são os nossos, inclusive levando à exaustão esse próprio princípio e abrindo o espaço no qual o

¹³⁷ Conferir especialmente, a terceira dissertação de *A Genealogia da Moral*.

¹³⁸ Conferir ABM §34 “(...) Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admira-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparência perspectivas” (p. 39). É sabido que Nietzsche faz uma alusão a Platão (ou Sócrates) como instaurador desse princípio fundador da filosofia do Ocidente de que a verdade é o valor supremo e, além disso, como a própria vontade de verdade, em seus desdobramentos históricos, levou à crise o conceito metafísico de verdade. Ver essa discussão na primeira parte desse trabalho.

próprio pensamento de Nietzsche surge. Mas então isso significa dizer que Nietzsche pretende questionar “o valor” do valor fundamental que possibilitou as morais dominantes do pensamento ocidental.

Mas, como, afinal, isso seria possível, se ele mesmo afirmou que, para avaliar o valor de algum valor moral, seria necessário já partir de uma outra moral que servisse como horizonte valorativo? É justamente aí que entra o projeto de transvaloração de todos os valores. O que Nietzsche pretende fazer é questionar se podem existir outros horizontes não dependentes desse princípio estruturados (o valor irrestrito da verdade) capazes de gerar outros tipos de existência humana, isto é, permitir outras valorações, compreensões teóricas e comportamentais, em suma, outros tipos vitais. E por mais que ele assuma que essa questão envolve um risco (ABM, §1), pois não sabemos até que ponto a vida humana depende desse valor supremo ou pode prescindir dele, ele também afirma que os filósofos são legisladores (ABM § 211) e criadores de mundo (ABM §9). Ou seja, ele afirma que o papel da filosofia, em última análise, é rearticular os horizontes compreensivos de mundo: “os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano” (ABM §211, p. 105). Como Nietzsche afirma no aforismo anterior (ABM §210), a crítica é apenas uma parte da tarefa da filosofia, um estágio inicial. Pois a filosofia também precisa incluir um momento de proposição que determine um horizonte compreensivo que seja capaz de orientar comportamentos e maneiras de pensar, em outras palavras, que possibilite a vida humana. Alguns comentadores também reconhecem, neste compromisso nietzschiano com uma tarefa propositiva da filosofia, uma influência de Lange, que relegava à filosofia especulativa o papel de criar “ficções edificantes”. Para Lange (e de certa forma, também para Kant), a filosofia teria dois papéis principais: uma primeira tarefa crítica ou negativa, que consistiria em delimitar os limites do conhecimento humano, e um segundo momento construtivo ou positivo, no qual a filosofia deveria prover uma “interpretação global do mundo”, que fosse capaz de saciar nossas necessidades “não cognitivas” que anseiam por unidade, sentido, ser e que desempenham um papel normativo para a moralidade humana. (LOPES, 2008, p. 76 e 77).

O importante neste contexto é destacar que, por mais que a moral entendida dessa maneira possua uma tarefa normativa, ela é uma ficção, pois o momento crítico da filosofia já havia mostrado a impossibilidade de fundamentá-la às últimas consequências. Essa afirmação está em consonância com a ideia de que existem ‘erros’ indispensáveis para permitir determinados tipos de vida. Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche já havia proposto anteriormente que “a falsidade de um juízo não chega a constituir uma objeção contra ele”

(ABM, §4, p. 11). Nesse sentido, fica novamente claro que falsidade e erro aqui aparecem articulados com a impossibilidade de fundamentação última das nossas “verdades”. Contudo, o fato de elas não serem verdades estrito senso, mas ficções, já que não podem ser fundamentadas absolutamente, não as deslegitima. Ao contrário, o que está em jogo é analisar que tipos de vida elas geram ou até que ponto elas são indispensáveis para a vida humana enquanto tal.

Essa noção de verdade pode ser encontrada claramente, por exemplo, também em ABM §211. Nesse aforismo Nietzsche afirma que determinados valores, que se tornam dominantes, são denominadas “verdades”. Essa formulação é bastante interessante, pois ela corrobora o que vem sido defendido aqui, a saber, que Nietzsche não pretende suprimir todo e qualquer lugar para a verdade, senão que tenta mostrar, contudo, que essas verdades não podem ser absolutizadas e universalizadas incondicionalmente como se pretendeu na metafísica. Ao contrário, essas verdades possuem sua validade determinada por determinado horizonte compreensivo, que Nietzsche por vezes chamou moral. Ele defende inclusive que temos que crer em determinadas verdades, “uma crença de fachada e evidência que pertence à ótica-de-perspectivas da vida” (ABM §11, p.18). Nietzsche denomina o fato de contarmos com horizontes normativos específicos para compreender os entes e possibilitar a existência humana como a ótica de perspectivas da vida. Isto é, para que diferentes perspectivas sejam possíveis são necessários diferentes horizontes valorativos, a partir dos quais se possam ver as coisas de determinadas maneiras, possibilitando comportamentos diversos e tipos de vida específicos.

Ao mesmo tempo, nesse mesmo aforismo, Nietzsche faz uma diferenciação entre os trabalhadores da filosofia e os filósofos. Como vimos, os verdadeiros filósofos, para ele, são aqueles que são capazes de rearticular novos horizontes de sentido a partir da criação de novos valores, que determinem o sentido e compreensões humanas sobre a vida, orientando inclusive nossos comportamentos e gerando, assim, outros tipos de vida. Já os primeiros são aqueles que partem de determinada moral sedimentada e instrumentalizam “algum vasto corpo de valorações”, previamente disponível, em fórmulas e conceitos. Tais trabalhadores filosóficos nunca são capazes de colocar o próprio horizonte de sentido do qual partem em questão e assim, apenas se movimentam em seu interior, produzindo refinamentos conceituais, que Nietzsche descreve como a tarefa de “tornar visível, apreensível, pensável, manuseável, tudo até hoje acontecido e avaliado” (Idem, p. 105). Quer dizer, cabe aos trabalhadores filosóficos traduzir em teorias, descrições e explicações filosóficas e científicas,

tornando consciente e manipulável linguística e conceitualmente, aquele horizonte que já possuía o poder normativo, mesmo antes de ser expressamente tematizado por eles.

Neste contexto, o aforismo 186 do mesmo livro se mostra especialmente relevante. Aí Nietzsche afirma:

... Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação* da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como “dada”. (...) Precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compendio fortuito, como moralidade de seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais. Por estranho que possa soar, em toda “ciência moral” sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominaram “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de expressá-la, e, portanto, um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse lícito ver essa moral como um problema ...” (ABM, §186, p. 74 e 75).

Há, pelo menos, duas ideias fundamentais para se destacar nesse aforismo. A primeira consiste na afirmação nietzschiana de que todo filósofo, ao se ocupar da moral como ciência, pretendeu fundamentar a moral, que, por sua vez, já era considerada dada¹³⁹. O ato de tentar fundamentar a própria moral, de acordo com o que temos discutido, aponta diretamente para a tentativa de absolutizar um determinado horizonte normativo, ao qual se está vinculado, como se ele fosse o único. Nessa concepção, baseada na noção de verdade como princípio supremo, a tarefa da filosofia seria encontrar a maneira de demonstrar a validade irrestrita e incondicional de determinado horizonte¹⁴⁰. Como vimos, tal desejo de fundamentação provém da falta de clareza sobre a diferença entre o fato de este horizonte funcionar como condição de possibilidade de determinadas compreensões e a necessidade de ele ser incondicionado. Esse salto entre tal premissa e sua suposta conclusão é enfaticamente apontado por Nietzsche quando ele afirma, em vários aforismos, que o fato de necessitarmos de determinados conceitos ou crença não provam sua verdade, mas, ao contrário, apenas nossas limitações.¹⁴¹

¹³⁹ Podemos deduzir isso a partir desse contexto da afirmação nietzschiana de que: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...” (ABM §108, p. 66), na medida em que o que está em jogo não é partir de determinada moralidade e detectar um fenômeno compreendido por meio dela, tentando justificá-lo como um fenômeno moral em si, mas, ao contrário, perceber como a moral é o horizonte a partir do qual interpretamos os fenômenos.

¹⁴⁰ Ver ABM§198.

¹⁴¹ HDH §11; GC §121; *FP*, Outono 1887, 9 (38), p. 242 e 243); (*FP*, 1884-1885, 34 [253], KSA 11, p. 506).

O segundo argumento a ser destacado consiste na defesa de que esse desejo de fundamentar uma moral específica provém do pouco conhecimento que os filósofos possuem de outras morais. É importante destacar que, apesar de considerar, como vimos, que a moral diz respeito a compreensões compartilhadas de mundo, Nietzsche não absolutiza essas compreensões em um único sentido histórico. Ao contrário, ele considera que há moralidades diversas coevigentes, que perpassam o filósofo de “seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar”. Enumerando diversos tipos de configurações horizontais, Nietzsche parece evitar um problema que discutirei na terceira parte desse trabalho, presente em boa parte da tradição hermenêutica, o problema de privilegiar os horizontes históricos em detrimento de certa espacialidade própria a todo acontecimento compreensivo. Nesse sentido, o uso da expressão “espírito de sua época”, tão cara à hermenêutica, para descrever horizontes de sentido temporais como totalidades compreensivas-interpretativas historicamente determinadas, mesclado a outros termos como classe, clima e lugar, não é irrelevante e se mostrará decisivo para a próxima parte deste trabalho, quando discutiremos o conceito de lugar. Por enquanto, a única coisa que deve ficar clara é que Nietzsche não absolutiza o conceito de horizonte de sentido. Isto significa dizer, que diferentes moralidades podem competir e mesmo coexistir em determinados momentos ou lugares. Ele chega até mesmo a afirmar que a Modernidade é determinada por morais diversas (ABM §215)¹⁴² ou é marcada por certa mistura de classes e raças (ABM § 224), o que permite o desenvolvimento do “*sentido histórico* (ou a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu), o “instinto divinatório” para relações entre essas valorações...” (Idem, p. 115). Essa afirmação precisa ser cuidadosamente analisada, pois evidencia que é exatamente por uma coexistência de muitas morais ou muitos horizontes de sentido coexistentes na Modernidade que o problema da moral pode, pela primeira vez, vir à tona. Quer dizer, tanto a capacidade de questionar o tipo de horizonte normativo-valorativo a partir do qual um determinado tipo de vida humana se deu, quanto a possibilidade de problematizar a historicidade de sua própria moralidade, que permite vislumbrar o caráter problemático da

¹⁴² “... assim também nós, homens modernos, graças à complicada mecânica de nosso “firmamento” somos determinados por morais diversas; nossas ações brilham alternadamente em cores distintas, raras vezes são inequívocas – e com frequência realizamos ações furta-cor.” (ABM, § 215, p. 110, 111).

moral enquanto tal, são derivadas da constatação de que há uma pluralidade de moralidades possíveis¹⁴³.

Contudo, em ambos os aforismos Nietzsche usa dois termos que não devem passar despercebidos: no §186, ele fala em *comparação* entre muitas morais, enquanto no §224 ele atrela o desenvolvimento do sentido histórico com um instinto divinatório. A escolha destes termos é relevante na medida em que, como vimos anteriormente, ambos os termos eram caros à tradição hermenêutica do tempo de Nietzsche. Como discutimos, Schleiermacher usava inclusive tais termos para diferenciar os dois métodos hermenêuticos por meio dos quais se deve buscar o horizonte de sentido do autor de uma obra. O método comparativo deveria, justamente, considerar as diferentes passagens ou obras ou estilos etc. a fim de extrair delas o que havia de comum, e o método divinatório, que buscava, por outro lado, os aspectos singulares de cada autor ou obra. Por outro lado, também sugerimos como a escolha de Nietzsche pelo método comparativo, ao invés de pensar em termos diltheyanos de transposição para o horizonte compreensivo de outra época, apontava para a importância da tensão entre estranhamento e familiaridade necessárias em toda tentativa de compreender o alheio.¹⁴⁴ Desejo apenas, ao resgatar aqui tal discussão já proposta neste trabalho, ressaltar o uso de termos comuns na tradição hermenêutica no contexto da tarefa de problematizar a moral para além de sua moralidade específica, levando em conta a própria historicidade de toda compreensão e horizonte normativo. Tal uso nietzschiano parece ratificar, de certa forma, a tese que aqui está sendo proposta: ler a tarefa nietzschiana da crítica à moral em termos hermenêuticos ou, pelo menos, em tensão com essa tradição.

Por fim, gostaria de chamar a atenção para o fato de que tal confrontação com a historicidade do próprio horizonte só se torna possível quando o caráter de “dado” do próprio horizonte é colocado em xeque. Isso ocorre na Modernidade precisamente pelo fato de que a pluralização de moralidades coexistentes serviu como um desagregador da força normativa unificada do próprio horizonte, permitindo o vir à tona do caráter problemático desta normatividade. É evidente que Nietzsche tem clareza quanto a essa especificidade da

¹⁴³ Schürmann, ao interpretar a filosofia heideggeriana, sugere algo semelhante em relação ao momento em que a vigência dos princípios esturantes de determinada época começam a perder sua vigência: “As an epoch comes to an end, its principle withers away. The principle of an epoch gives it cohesion, a coherence which, for a time, holds unchallenged. At the end of an epoch, however, it becomes possible to question such coherence. In withering away, the supreme referent of an age becomes problematic.” (SCHÜRMAN, 1987, p. 25).

¹⁴⁴ Conferir toda a discussão apresentada de maneira bem mais detalhada nas considerações prévias desse trabalho quando se reconstruiu a tradição hermenêutica por meio de alguns de seus autores fundamentais, incluindo Nietzsche como um deles.

Modernidade e quanto a como sua própria tarefa surge e se torna possível apenas nesse contexto específico¹⁴⁵. Para Nietzsche, a tendência a se absolutizar é comum a toda moralidade, não sendo imediatamente dada a si mesma a sua historicidade. A possibilidade de questionar uma moral e, além disso, de perceber em que medida ela possibilita diferentes tipos de vida, só pode vir à luz em um momento histórico específico, quando certa moralidade se mostra fragmentada e sem poder normativo suficiente para obscurecer seu caráter infundado e histórico.

Nesse sentido, por mais que Nietzsche considere que existam certas condições de possibilidade para a vida humana, ele nega que seja possível descrevê-las como pretendia Kant, na medida em que tal tentativa parte justamente de um horizonte normativo específico que tenta se absolutizar. Ao contrário, a tarefa de seu pensamento reside em descrever e comparar que condições geram que tipos de vida e, sobretudo, questionar se existiriam condições que seriam imprescindíveis para todo tipo de vida humana (poderíamos, talvez, considerá-las, por exemplo, como a própria necessidade de uma moral e sua relação com a sedimentação da linguagem e a possibilidade de compartilhar compreensões do mundo, possibilitar tipos de vida, etc). Desta forma, como vimos, o projeto transcendental, que Han-Pile chamou de transcendental deflacionário em Nietzsche, parece se aproximar mais de um procedimento hermenêutico, de historicizar o questionamento sobre as condições de possibilidade ou os horizontes de sentido, que condicionam determinadas compreensões e possibilitam certas interpretações, que perpassam e possibilitam a vida humana como um todo¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Ver por exemplo, 9 [177] de outubro de 1887; 9 [186] de outubro de 1887. Müller-Lauter destaca esse aspecto no início de sua conhecida obra sobre os antagonismos na e da obra nietzschiana, da seguinte maneira: “Refletindo sobre si mesmo, ou seja, sobre sua época, Nietzsche pondera: ‘Temos no corpo, sem nos darmos conta e à revelia de nós mesmos, valores, palavras, fórmulas, morais de procedência opostas’. Constata que ‘o problema do século XIX’ reside na ‘heterogeneidade de seus ideais e na contradição entre eles’.” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 34).

¹⁴⁶ Podemos encontrar já em *Humano, demasiado humano* certas antecipações desta tarefa quando Nietzsche defende a importância do filosofar histórico: “Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço e tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio da ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. (...) Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.” (HDH, §2, p. 16) Ver também HDH §25, no qual Nietzsche fala na necessidade do “conhecimento das condições da cultura que até agora não foi atingido” (p. 33) e que seria a “imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século” (Idem).

Essa posição em ler hermeneuticamente o projeto nietzschiano me parece interessante na medida em que dá ênfase ao papel desempenhado pela noção de finitude no pensamento de Nietzsche e como essa sua herança transcendental transfigurada em hermenêutica é, ao mesmo tempo, uma pista para conciliar suas teses filosóficas, que parecem problemáticas e, por vezes, mesmo contraditórias, como por exemplo, o ficcionalismo ou teoria dos erros, a vontade de poder e o perspectivismo. O que pretendo fazer agora é tentar recorrer a alguns aforismos de modo a propor uma interpretação conciliatória e coerente entre essas principais teses; e, como tenho feito até o momento, dedicar-me-ei, sobretudo, ainda que não exclusivamente, aos textos dos anos de 1980, última década produtiva do autor.

3.2.3 Vontade de poder, ficção, erro e perspectivismo: contradição ou coerência na obra nietzschiana

O caráter fragmentado da obra nietzschiana, expresso em seu estilo aforismático, gera uma especial dificuldade quando tentamos pensar em sua filosofia como um todo. O desafio de pensar tal “todo”, não precisa, obviamente, ser compreendido como uma tentativa de encontrar um sistema único e totalizante que atravessasse completamente sua obra, nem tampouco como a tarefa de determinar específica e inequivocamente o significado de determinados conceitos em todos os textos em que aparecem. Ao contrário, a própria filosofia nietzschiana clama por uma interpretação que permita articular os significados específicos de determinadas frases e conceitos no interior dos contextos de sentido nos quais eles aparecem. Os próprios aforismos, desta maneira, funcionam como totalidades de sentido, mais ou menos, autônomas que podem ser compreendidos, pelo menos em algum nível, como um texto completo. Como Wolfgang Müller-Lauter mostrou tal pluralidade e certo antagonismo não pode ser desarticulado do próprio projeto nietzschiano¹⁴⁷. Boa parte da crítica de Nietzsche à metafísica consiste em salientar em como a metafísica absolutizou relações, desconsiderando as tensões e contradições que as compunham e desejando elevar uma configuração específica de condições de vida à verdade efetiva e última. Sua própria filosofia consiste em uma tentativa de, por um lado, apontar tais contradições e, por outro, assumi-las como constitutivas ou problematizá-las, sem simplesmente camuflar ou suplantá-las.

Nesse sentido, a tarefa de encontrar uma compreensão que abarque as mais diferentes teses e aforismos de Nietzsche consiste muito mais em uma tentativa hermenêutica de

¹⁴⁷ Ver a discussão levada a cabo no decorrer de todo o livro já citado. Em especial, conferir a pág. 48. (MÜLLER-LAUTER, 2009).

acompanhar o(s) horizonte(s) de sentido de sua obra, isto é, tentar identificar quais são os problemas e compreensões que orientam suas diferentes afirmações. Isso significa assumir que suas formulações não possuem um caráter completamente fragmentado e desarticulado, mas ao contrário que formam um todo. Para usar palavras mais nietzschianas, o que se busca é acompanhar quais são os “pensamentos que comandam”¹⁴⁸ suas obras e como eles se articulam entre si. Desde as primeiras publicações de suas obras completas, os mais diversos comentadores e especialistas têm se dedicado a essa tarefa e os resultados muitas vezes são completamente díspares. As teses que, geralmente, estão no centro da disputa ou que apresentam mais dificuldade para serem conciliadas são a vontade de poder, o perspectivismo, a teoria do erro ou o chamado ficcionalismo.

Como vimos até aqui, defendo que o ficcionalismo ou a teoria do erro é uma posição que Nietzsche mantém até o final de suas obras¹⁴⁹ e ela consiste, sobretudo, em uma formulação negativa sobre a nossa possibilidade de fundamentar uma verdade absoluta, seja via pela via transcendental nos moldes kantianos ou pós-kantianos, seja pela via empirista ou materialista em suas mais diversas versões. As noções de erro e ficção, portanto, estariam em direta contraposição a ideia de que é possível fundamentar algum tipo de verdade absoluta e eterna, isto é, de concordância inequívoca com a efetividade dos entes e do mundo, que expressaria a verdade absoluta sobre eles, de onde se derivaria a noção de verdade universal a qual os mais variados tipo de teoria epistemológica tradicional buscou alcançar ou possibilitar.

Müller-Lauter defende que o ficcionalismo nietzschiano segue a distinção entre o que é comum a todos ou não. Isto é, a fixação de determinado enunciado proveniente de uma “espécie de erro sem a qual determinada espécie de seres vivos não podem viver” ainda se considera como verdade, enquanto a ficção, por oposição, diz respeito a fixações

¹⁴⁸ Ver, por exemplo, ABM §19, p. 23. Poderia-se objetar, não sem razão, que a equivalência entre horizonte de sentido e pensamento que comanda seria inviável, na medida em que a ideia de horizonte é marcada por uma anterioridade que não é encontrada na ideia de pensamento que comanda nietzschiano. Tal conceito parece muito melhor compreendido como uma espécie de vetor resultante de determinada configuração específica das relações de mando e obediência entre as forças em jogo da vontade de poder e nesse sentido, não possui um caráter prévio, mas, ao contrário, é resultante de determinado jogo de forças e da maneira como elas se configuram e organizam. Ainda que possamos discutir o nível de permeabilidade de todo horizonte de sentido, e de certo, há, por exemplo, em Gadamer uma noção processual incessante dos horizontes de sentido a partir da história efetual, essa comparação ainda não seria a mais conveniente, pois o conceito de moral em Nietzsche ocupa muito mais esse lugar de horizonte prévio. O que se visa com o destaque de pensamento que comanda, portanto, não é o horizonte histórico da Modernidade no qual o pensamento nietzschiano está inserido e se confronta incessantemente, mas, muito mais, a maneira como suas diferentes críticas, posições, antagonismos e mesmo contradições se articulam entre si, se hierarquizam e produzem certa unidade.

¹⁴⁹ Em oposição a autores que defendem que nos últimos escritos Nietzsche abandonaria essa posição. Para essa discussão ver o já citado artigo intitulado “Nietzsche’s Positivism” de Nadeem Hussain e a discussão que ele trava, sobretudo, com Maudemarie Clark.

compartilhadas, mas não comuns a todos. Ele diz: “Aquilo sobre o que se concorda pode ser apenas uma ficção: caso ela seja comum a todos, pode-se ainda falar de verdade.” (2009, p. 171). Mas não me parece que essa distinção encontre lugar na filosofia nietzschiana. A questão é que, como vimos, Nietzsche já tinha clareza, desde sua confrontação com Lange e Spir, que: 1) Não há qualquer possibilidade de assegurar nem mesmo esta distinção entre verdades (ainda que contingentes, mas comuns a todos os homens) e erros a priori, que parecem comuns e depois se revelam como apenas um “estágio do desenvolvimento” do homem; 2) Mesmo compreensões restritas a determinado tempo ou local, isto é, como Nietzsche costuma dizer, relativas a determinado povo, era, época, raça ou nação, quando sedimentadas e compartilhadas também são chamadas de verdade, pois funcionam como horizontes normativos comuns a determinado grupo humano. Nesse sentido, não há qualquer possibilidade nem de garantir uma verdade no sentido forte (comum a todos - universal), nem de suprimir completamente a noção de verdade. Justamente desse impasse é que se deriva a ideia de verdade como ficção ou erro, toda verdade é ficcional na medida em que não temos meios de nos assegurar de sua universalidade.

Por outro lado, na medida em que só existem ficções a diferença entre ficção e verdade perde seu sentido e podemos superar o paradigma que surge dessa dicotomia. Essa proposta é muito evidente no final da já citada *História de um Erro*, quando Nietzsche afirma: “Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!*” (CI, *História de um Erro*, p. 32)”. O que está em jogo aqui, portanto, é parar de usar a velha dicotomia metafísica para pensar a realidade. E isto porque exatamente porque o projeto metafísico da verdade a priori, absoluta e universal é impossível, ele não deve servir como paradigma para nossa relação com a realidade. Por isso, não faz mais sentido seguir pensando em termos de mundo aparente e com isso, mantendo a dinâmica de configuração de vida em um plano sub-determinado e desprezado ontologicamente.

O perspectivismo, desta maneira, teria em vista o mesmo fato, mas o expressaria em uma formulação positiva. Isto é, ao invés de negar toda possibilidade de fundamentação, apontaria para o fato de que toda compreensão é parcial e não pode ser absolutizada e, portanto, é perspectivística. O aforismo denominado “Nosso ‘novo’ infinito” apresenta esse argumento de maneira bastante clara quando diz:

Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem ‘sentido’, não vem a ser justamente ‘absurda’, se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente interpretativa – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto

humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva poderia haver (...) Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele pode-se ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações... (GC, §374, p. 278)

A conclusão de que possam existir infinitas interpretações e de que, portanto, o mundo é essencialmente perspectivístico, não é de modo algum uma afirmação metafísica sobre a natureza ou a essência do mundo. Ao contrário, é uma hipótese derivada justamente da impossibilidade humana de decretar os limites para o caráter derivado de sua compreensibilidade ou de interpretação do mundo. Essa hipótese advém da constatação de que não possuímos nenhuma maneira de transpassar e superar os nossos próprios limites interpretativos. Como Nietzsche diz no aforismo, para nós, é completamente impossível decidir se a vida possui uma essência interpretativa, na medida em que toda auto-análise do intelecto humano já estará limitada e orientada pelas suas “próprias formas perspectivas”, isto é, verá o mundo e a si mesmo *sob tais formas e apenas nelas*. Por isso, não há qualquer meio de propor o perspectivismo como uma tese ontológica, pois não há meios possíveis para o ser humano de demonstrá-la ou fundamentá-la. Nesse sentido, *a finitude humana é o pressuposto fundamental para a tese nietzschiana do perspectivismo e não o contrário*. O fato de constarmos o caráter intrinsecamente finito, limitado, condicionado de todo conhecimento humano, abre a possibilidade de supor que tal interpretacionismo seja um traço fundamental da própria vida. Isto equivale a dizer que o perspectivismo é *derivado* do abandono completo da tentativa de absolutizar alguma perspectiva humana, de querer considerá-la privilegiada, ou a verdadeira: aquela que poderia expressar a verdade sobre os entes e sobre o mundo, incluindo a verdade sobre o ser humano, sua natureza, quiddidade, capacidades etc. Nietzsche assume que haja algo que fundamenta nossa percepção do mundo – as perspectivas, mas que elas não podem ser em última análise fundamentadas, pois nós já sempre percebemos o mundo a partir e no interior (de alguma) delas. Por outro lado, tal fundamentação metafísica é desnecessária para que nossa existência possa ser levada a cabo. A capacidade de possibilitar maneiras de viver e interpretar o mundo não é afetada por sua falta de fundamentação última, ainda que existam consequências existenciais quando essa falta de fundamentação vem à tona expressamente. E isso porque geralmente a falta de fundamentação nem mesmo se anuncia. Nesse sentido, o perspectivismo é também a afirmação da autonomia de totalidades relacionais, que não precisam de uma fundamentação última metafísica para se instaurarem plenamente.

É muito interessante destacar ainda a relação que Nietzsche estabelece no início do aforismo entre as palavras interpretação e sentido, quando escreve: “se uma existência sem interpretação, sem ‘sentido’, não vem a ser justamente ‘absurda’”. A aproximação que a formulação faz entre os termos, usando-os quase como sinônimos, parece sugerir que uma existência não interpretativa seria aquela que não possuísse um sentido que orientasse suas interpretações. Isso não me parece de pouca monta para a proposta de ler Nietzsche hermeneuticamente. Como sabemos, interpretação e sentido são dois termos fundamentais para a tradição hermenêutica. Em geral, a articulação entre elas mostra como toda interpretação é orientada por um sentido, seja ele pensado como sentido semântico do texto ou como sentido existencial. Quando Nietzsche fala, portanto, dessa articulação entre sentido e interpretação como base para a realização de toda existência, ele claramente está se aproximando da chamada hermenêutica filosófica, que entende que a interpretação deliberada de textos e discursos alheios é um fenômeno derivado de outro mais fundamental, quer dizer: que a própria existência se realiza interpretativamente e destarte, orientada por um sentido interpretativo.

Seguindo o mesmo raciocínio, quando Nietzsche fala de niilismo, por exemplo, compreendido como a falência da verdade como princípio estruturador da interpretação de mundo do Ocidente, ele fala igualmente de perda de sentido¹⁵⁰. Sentido, portanto, está ligado à maneira como determinadas interpretações se estruturam. Da mesma maneira que quando aludimos ao papel que a moralidade desempenha como horizonte compreensível dos entes em geral, podemos destacar certos aspectos hermenêuticos no uso nietzschiano de todos esses termos e conceitos.

Se aceitarmos então, que a teoria do erro e o perspectivismo apontam na mesma direção, a saber, para o caráter “infundamentável” do conhecimento humano, ainda que se expressem estrategicamente por vias diferentes para destacar aspectos e consequências distintas desse aspecto fundamental da existência, e se conseguimos articular essa interpretação com nossas considerações anteriores sobre a moralidade, podemos ainda admitir que Nietzsche está igualmente comprometido em evidenciar outro aspecto da existência humana: sua historicidade incorrigível. É inegável que formulação sobre o perspectivismo, tal como aparece no aforismo citado acima, destaca primordialmente o abismo intransponível próprio ao intelecto humano, que não pode prescindir de si mesmo e, desta maneira, se mantém determinado por suas limitações no momento em que questiona sobre a possibilidade

¹⁵⁰ Ver, por exemplo, *FP*, Novembro de 1887 – Março de 1888, 11 (99) (351), *Crítica do niilismo, parte I*.

de outros “tipos de intelecto”. Por outro lado, quando conjugamos essa crítica com a noção de moralidade que discutimos acima, e mesmo com a noção de erros a priori, percebemos que não podemos nem mesmo assumir uma base comum necessária para “o intelecto humano” e sua estrutura específica. Ao contrário, as condições de possibilidade de interpretar o mundo e seus fenômenos são permeadas por compreensões sedimentadas, às quais Nietzsche chama moralidade, que estabelecem sentido, meta, unidade e ser aos entes, denominados valores, e que geram tipos de existência específicos (tal argumentação destaca, por sua vez, *que esse condicionamento não é meramente epistemológico, mas igualmente, existencial*).

Assim, Nietzsche radicaliza o projeto transcendental de crítica das condições de possibilidade, de uma maneira tal que vai além da pretensão kantiana de descrever a estrutura da razão humana em termos universais. Sua filosofia destaca o caráter finito de nossa situação que não pode evitar empregar “formas perspectivas” para descrever tal perspectivismo. Contudo, na medida em que não podemos afirmar ou nos assegurar de que tais restrições são universais e necessárias, e essa impossibilidade é consumada e trazida a tona pelo fenômeno histórico da morte de Deus, podemos então, assumir a hipótese de que haja infinitas maneiras de compreender e interpretar a realidade. É desta posição hipotética que surge seu perspectivismo. Neste contexto, vale a pena citar a formulação de Alan Schrift quando afirma que o perspectivismo em Nietzsche consiste em uma “conclusão em relação a finitude humana: na medida em que os seres humanos são corporalmente situados em um ponto particular no espaço, no tempo e na história, sua capacidade para o conhecimento é inevitavelmente limitada”. (SCHRIFT, 1990, p. 146).

Portanto, mais decisivo que reconstruir a maneira como Nietzsche tenta definir e descrever tais limitações e condicionamento em termos “psicológicos, instintivos e socio-históricos” (Idem) é ressaltar sua insistência no fato de que toda definição ou descrição já é sempre limitada e condicionada. Tal circularidade de toda interpretação e mesmo de toda crítica evidencia que tal limitação não é apenas um problema epistemológico, mas muito mais um traço essencial da finitude humana e nesse sentido o que a permite enquanto tal. O aspecto hermenêutico presente no pensamento nietzschiano é igualmente evidenciado pelo fato de tais condições de possibilidade não estarem restritas apenas à razão ou à experiência humana, no sentido kantiano, mas, ao contrário, à existência humana como um todo. Han-Pile defende que o fato de Nietzsche não distinguir claramente entre as formas da sensibilidade e os conceitos puros do entendimento “pode indicar que Nietzsche pensava que não era possível considerar conteúdo sensorial independentemente de alguma forma de conceitualização (...) entretanto, tal conceitualização não deve ser compreendida como requerendo um uso de conceitos

completamente desenvolvido, verbal e conscientemente articulado”. (HAN-PILE, 2009, p. 18).

Se articularmos esse comentário com a noção de moralidade previamente discutida, fica claro que Nietzsche, no mínimo, sugere que toda relação humana com o mundo, com os entes e conosco mesmos, pressupõe compreensões, historicamente sedimentada. Isto é, pressupõe uma maneira específica de ver os entes (perspectiva) que não se resume a simples dados sensoriais, mas são conceituais, ainda que em um sentido pré-temático. Além disso, é justamente tal perspectiva que nos permite ver os entes como algo¹⁵¹. Essa tese pode ser ratificada, por exemplo, por um aforismo intitulado “Até onde vai a esfera moral”, no qual Nietzsche afirma categoricamente que “Não existem vivências que não sejam morais, mesmo no âmbito da percepção sensível” (GC §114, p. 141). A moral como horizonte compreensivo sedimentado historicamente de tudo que se vê como o que se vê é, em última análise, o que possibilita nossa percepção sensível dos entes. Para ser capaz de reconhecer algo como objeto de uma percepção sensível, nós já precisamos contar com um horizonte de sentido que torne tal percepção distinguível, determinada, significativa. Assim a experiência dos entes já sempre está baseada em compreensões sedimentadas historicamente, que Nietzsche articula com a ideia de moral de um povo.

Ao mesmo tempo, se a percepção humana não é possibilitada simplesmente por estruturas do entendimento ou da sensibilidade, e a finitude é pensada em um sentido radical, não apenas epistemológico, mas também existencial, vem à tona a historicidade fundamental da existência humana. Nesse sentido, podemos entender as recorrentes críticas nietzschianas aos filósofos pela sua falta de sentido histórico¹⁵², mesmo em um momento fortemente marcado pelo conhecimento historiográfico. Pois o que está em jogo não é apenas realizar uma historiografia aos moldes modernos de todo o fato humano, mas perceber que mesmo

¹⁵¹ Poderíamos ver aqui claramente uma antecipação da estrutura hermenêutica do “algo como algo”. De fato, em *A Genealogia da Moral* Nietzsche usa uma expressão muito semelhante quando discute o perspectivismo, ele diz: “... guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, *as que fazem com que ver seja ver-algo* [grifo R.F.M.], devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’. (GM, III, § 12, p. 109).

¹⁵² Ver, por exemplo, a excelente formulação de *Humano, demasiado humano* §2, já citada na nota 41, mas também valeria a pena destacar uma importante passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*: “Vocês me perguntam o que é a idiossincrasia nos filósofos? ... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia.” (CI, III, §1, p. 25).

essa compreensão é fortemente marcada por certa historicidade fundamental própria à existência humana.

Por último, é ainda importante tecer alguns comentários sobre a vontade de poder e ainda que o eterno retorno não seja tematizado diretamente, ele poderia ser compreendido conjuntamente, a partir da mesma chave interpretativa que será defendida aqui em relação à vontade de poder. O que se pretende com os comentários a seguir não é explicitar a dinâmica interna da vontade de poder, fornecendo propostas de como devemos entender a relação entre as forças, sua possibilidade de gerar configurações específicas de vida ou dinâmica de auto-superação¹⁵³. Ao contrário, o que está em jogo é determinar qual é o lugar que esta tese (ou conjunto de teses) ocupa no pensamento nietzschiano.

Se aceitarmos o proposto até aqui em relação à teoria dos erros e ao perspectivismo é bastante claro que não faria muito sentido ler a vontade de poder em um sentido ontológico forte, seja como uma tentativa de descrever a “realidade em si mesma”, seja como a determinação fundamental do “ser dos entes”. Ainda que essa descrição pudesse ser pensada como uma consequência do perspectivismo e, portanto, uma maneira de tentar “ontologizar” o perspectivismo, assumindo-o como traço fundamental da realidade e negando qualquer fundação “suprassensível” para além dele, essa leitura seguiria sendo bastante incompatível com a teoria dos erros e com a leitura de que o perspectivismo é derivado da constatação radical da finitude humana, tal como sugeri até aqui.

Uma possível solução para tentar compatibilizar tais teses seria assumir uma distinção entre o perspectivismo e a vontade de poder¹⁵⁴, mesmo reconhecendo entre eles certa correlação importante. É inegável que a doutrina da vontade de poder tem algumas teses bastante abrangentes e decisivas sobre a vida e os entes. Contudo, poderíamos considerá-la com o esforço nietzschiano de fundamentar a realidade em uma “primeira ordem”. Isto é,

¹⁵³ Ocupei-me desta tarefa em minha pesquisa de mestrado, intitulada “Vida como vontade de poder”, cujos resultados podem ser úteis para uma apresentação geral deste conceito na obra nietzschiana, obviamente, assumindo todas as limitações que tanto o trabalho, quanto o estágio de minha pesquisa sobre Nietzsche possuíam no momento. As referências completas do texto podem ser encontradas ao final deste trabalho.

¹⁵⁴ Tal distinção foi defendida por alguns interpretes desde interpretações clássicas de Nietzsche, como é o caso de Kaufmann, até bem mais recentes trabalhos, como o de Doyle (2005). Kaufmann defende que a vontade de poder não deve ser lida nem de maneira metafísica, nem positivista, na medida em que tais chaves de leitura seriam incompatíveis com a posição crítica nietzschiana que afirma que “o mundo é incognoscível”, contrapondo-se diretamente à “ilimitada ambição” da tradição (KAUFMANN, 1974, p. 204). Ele propõe, então, a interpretação de que a vontade de poder é uma “hipótese psicológica” (Idem, p. 185) que, em consonância com o projeto do idealismo alemão, manteria uma relação fundamental com o funcionamento do cosmos. Para defender essa tese, Kaufmann desenvolve argumentos a partir da comparação entre Nietzsche e Hegel (ver especialmente p. 229 em diante). Doyle, por sua vez, sugere outro tipo de distinção entre essas duas teorias, ela defende que a vontade de poder é uma teoria metafísica derivada do perspectivismo, uma teoria que poderia ser “intra-contextualmente garantida em vez de justificada fora de todos os contextos” (DOYLE, 2005, p. 10).

Nietzsche, como filósofo, possui a pretensão de abrir novos horizontes de inteligibilidade dos entes. Ele deseja “criar” um mundo (instaurar um horizonte) no qual outros tipos de pensamento e de vida humana se tornem possíveis. Essa ambição, contudo, seria compatibilizada com sua crítica de “segunda ordem” (isto é, que reconhece as limitações intrínsecas à finitude humana), na medida em que ele mesmo assume textualmente que esta seria ainda apenas mais uma maneira de delimitar um horizonte compreensivo no interior do qual conhecimento, percepção e vida humana se tornam possíveis. Além disso, Nietzsche presume que tal horizonte seria mais compatível com nossa finitude, pois abarcaria uma pluralidade e multiplicidade maior de visões (perspectivas) que a tentativa metafísica de absolutizar sua própria perspectiva em detrimento das demais, não assumindo-se enquanto tal. Em última análise, isso significa que Nietzsche pretende fundar um novo horizonte de sentido, mas, ao mesmo tempo, tem completa clareza quanto ao seu caráter infundado (e infundamentável).

Essa proposta interpretativa nos permite compreender talvez um dos mais complexos aforismos de *Além do Bem e do Mal*¹⁵⁵, difícil de determinar seu sentido sem cair em algumas dificuldades extremas ou de deslegitimar sua pretensão filosófica. Nietzsche diz aí o seguinte:

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza”, de que vocês físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia” – não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! [...] Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubessem ler a mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder”, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra tirania, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminassem por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (*ABM*, §22, p. 26 e 27).

¹⁵⁵ Desde minha pesquisa de mestrado esse aforismo sempre me causou certa perplexidade e, em grande medida, meu interesse em estudar o perspectivismo e os caminhos de minha investigação rumo à hermenêutica foram abertos pelo desejo de questionar a possibilidade de levar a sério filosoficamente este argumento ou, no mínimo, fornecer pistas mais concretas para uma interpretação que estivesse atenta à circularidade em que ele parece incorrer, sem, ao mesmo tempo, considerar que ela seja um argumento contra a sua inteligibilidade ou viabilidade filosófica. Já na dissertação eu tentei apontar alguns caminhos interpretativos (cf. *Vida como vontade de poder*, supra citado, pp. 110-113), mas aqui apresento uma outra leitura (que ainda que guarde alguma semelhança com a apresentada lá, pretende estar melhor preparada pela discussão travada até aqui, se tornando assim, filosoficamente mais robusta).

O artigo já inicia com uma referência às *artes da interpretação*. Não seria demasiado lembrar que até o século XIX a hermenêutica era definida assim, inclusive textualmente por Schleiermacher. Desta maneira, quando Nietzsche usa esse termo para falar sobre compreensões da realidade, não é despropositado sugerirmos que ele poderia ter em mente uma proximidade entre a hermenêutica e a possibilidade de compreensão do mundo, antecipando claramente o movimento da hermenêutica filosófica tal como ele vai se consolidar posteriormente. Em seguida, ele faz uma crítica aos físicos que considerariam que certo positivismo ou naturalismo estaria livre de qualquer pré-compreensão da natureza. Ele defende que o que eles chamam de natureza não é um fato, mas uma interpretação. Considerando o debate travado até aqui, Nietzsche estaria, com isso, afirmando que os físicos (e os cientistas naturais em geral) já precisam contar com um horizonte de sentido muito específico, que os permite interpretar os fenômenos naturais a partir de uma compreensão específica de natureza tal como eles o fazem. Mas, contudo, essa maneira de ver é apenas uma interpretação: não há nenhuma maneira de justificar uma interpretação naturalista ou positivista do mundo como uma “perspectiva privilegiada”, tal como haveria na pretensão dos cientistas.

Em seguida, ele afirma que o mundo se tornaria igualmente visível por meio de outras interpretações, como por exemplo, por meio da vontade de poder. Como fica claro no aforismo, Nietzsche deseja disputar o horizonte a partir do qual compreendemos o mundo e, para tanto, ele afirma que a compreensão dos físicos é uma “má interpretação”. Contudo, essa disputa não pode ser travada em um plano que vá além de nossa finitude. Ao contrário, um dos argumentos para a possível superioridade da vontade de poder seria que ela não pretende se absolutizar metafisicamente. Ela seria uma interpretação melhor, na medida em que permite que a nossa finitude esteja mais evidente, ressaltando o caráter provisório, plural, sempre limitado e ainda de confrontação permanente presente na noção de vontade de poder.

Neste sentido, Nietzsche não possui qualquer pretensão de fundamentar metafisicamente a doutrina da vontade de poder, pois, como ele está bem ciente, não há fundamentação possível em termos ontológicos ou epistemológicos, disponível ou acessível para um ser finito tal qual o ser humano. Por isso, toda explicação ou descrição é, em última análise, permeada por antinomias insuperáveis e caracterizada por uma circularidade específica. A vontade de poder é ainda uma interpretação, mesmo quando Nietzsche supõe que seja a melhor ou mais condizente com “espíritos livres”¹⁵⁶. Ao mesmo tempo, ela é

¹⁵⁶ Isto é, um outro tipo de vida humana, que está mais atento e afinado à situação humana radicalmente finita e histórica.

justamente a interpretação que pretende descrever essa dinâmica interpretativa da vida. Isto é, ela é uma interpretação que atenta para o caráter performático de si mesma na medida em que pretende descrever justamente a maneira como a vida se realiza interpretativamente.

Essa interpretação do estatuto e do lugar da vontade de poder no pensamento nietzschiano também é coerente com afirmações nietzschianas de que os filósofos devem ser legisladores e criadores de mundo, comentadas anteriormente, na medida em que a filosofia deve ser capaz de instaurar horizontes de sentido que permitam a vida humana. Ela é ainda bastante compatível com o projeto de transvaloração de todos os valores, pois, como vimos, Nietzsche está convencido de que a moralidade ocidental, orientada, sobretudo, pela verdade como valor supremo, já chegou ao fim de suas possibilidades, além de ter gerado um tipo de vida decadente; e, por isso, agora, resta aos filósofos do futuro abrir outros horizontes que possibilitem novas valorações e tipos existenciais. A vontade de poder seria o esforço nietzschiano em propor um horizonte compatível com todos esses requisitos e, neste sentido, sua postulação faz parte do cumprimento pleno do que ele compreende como sendo o papel do filósofo do futuro.

Todo argumento possível em favor da superioridade da vontade de poder enquanto chave interpretativa do mundo e da vida, contudo, não pode obscurecer o final do aforismo, quando Nietzsche diz: “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!”. A resposta nietzschiana é interessante, pois ela antecipa uma possível objeção à defesa da vontade de poder. Tal objeção consiste no fato de que a vontade de poder, tal como qualquer outro horizonte que determine o ser dos entes em geral, tampouco pode pretender se fundamentar para além do caráter finito e interpretativo da existência humana. Isto é, ela é também interpretação e não descrição efetiva do real ou qualquer outra formulação que tenha fortes pretensões ontológicas e/ou epistemológicas. Mas Nietzsche não vê essa objeção como problema. Ao contrário, ele afirma que seria ‘tanto melhor’ se alguém assim o replicasse. O interessante, para Nietzsche, é que a vontade de poder apesar da impossibilidade de se fundamentar absolutamente, em termos ontológicos, como qualquer outra interpretação do mundo, não deseja ou precisa de tal absolutização, pois pretende justamente descrever o aspecto interpretativo da vida em geral, que permite o reconhecimento de sua historicidade. A vontade de poder, portanto, nega qualquer princípio ou esquema metafísico para explicar ou fundamentar no que consistem a vida, os entes ou nossa relação com eles e propõe a atenção para como todo acontecimento de vida já pressupõe uma multiplicidade irreduzível que se apresenta, mantendo como caráter

fundamental dessa apresentação, seu aspecto interpretativo, ou seja, como cada coisa que aparece sempre já se articula e vincula interpretativamente com uma determinada totalidade.

Em todo, neste momento, mais importante que avaliarmos a tentativa específica nietzschiana de determinar um novo horizonte que negue princípios suprassensíveis¹⁵⁷, parece ser sua crítica que qualquer horizonte será sempre limitado, finito e infundado e que, portanto, não pode se pretender mais que uma interpretação. É esse aspecto crítico que nos interessa mais propriamente destacar aqui.

3.3 Nietzsche e a hermenêutica: caminhos e impasses

Como deve ter ficado claro até aqui, esta tese defende que uma leitura hermenêutica da filosofia nietzschiana poderia trazer não apenas um ganho quanto à compreensão e compatibilização de teses no interior da obra do autor, mas, principalmente, um acento maior no aspecto crítico da filosofia nietzschiana, entendendo *crítica aqui no sentido de assumir a finitude da existência humana radicalmente*. Essa é justamente a hipótese que tem servido como fio condutor da relação entre Nietzsche e a tradição hermenêutica, a saber, que a filosofia nietzschiana e a hermenêutica são radicalizações do projeto de crítica kantiano na medida em que levam a cabo tal crítica não apenas no âmbito epistemológico, mas, sobretudo, em relação à existência.

Antes que alguém possa objetar, contudo, que palavras como “horizonte” e “sentido” foram utilizadas amplamente de maneira inapropriada por deslocar termos fundamentais da tradição hermenêutica para ler um pensador que não faz uso delas, gostaria de destacar um aforismo no qual ambas as palavras aparecem com uma aplicação semântica completamente ajustada ao uso que está sendo dado aqui. A escolha do aforismo não foi feita, obviamente, por se tratar da única passagem onde tais termos são empregados (algumas já foram inclusive citadas e discutidas), mas, ao contrário, por apresentar uma formulação bastante paradigmática para a argumentação de que a reivindicação do aspecto hermenêutico nos textos nietzschianos pode ser feita a partir de formulações textuais do próprio autor (e essa é a razão da exaustiva discussão de passagens travada até aqui) e não apenas com projeções indevidas tiradas de outros contextos filosóficos. A passagem é intitulada “*Ciência*” como *preconceito* e diz o seguinte:

¹⁵⁷ Poderíamos dizer que, neste sentido, a interpretação heideggeriana diz respeito exatamente à maneira como Nietzsche conseguiu realizar tal instauração desse novo horizonte na medida em que a vontade de poder “dá voz” ao ser do ente do mundo contemporâneo essencialmente técnico.

O mesmo se dá com a crença que hoje em dia satisfaz tantos cientistas naturais materialistas, a crença num mundo que deve ter sua equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor, um “mundo da verdade”, a que pudéssemos definitivamente aceder com ajuda de nossa pequena e quadrada razão – como? Queremos de fato permitir que a existência nos seja de tal forma degradada a mero exercício de contador e ocupação doméstica de matemáticos? Acima de tudo, não devemos querer despojá-la de seu caráter *polissêmico*: é o bom gosto que o requer, meus senhores, o gosto da reverência ante tudo o que vai além do seu horizonte! Que a única interpretação justificável do mundo seja aquela que *vocês* são justificados, na qual se pode pesquisar e continuar trabalhando cientificamente no *seu* sentido (- querem dizer, realmente, de modo *mecanicista*?), uma tal que admite contar, calcular pesar, ver, pegar e não mais que isso, é uma crueza e uma ingenuidade, dado que não seja doença mental, idiotismo. (...) Uma interpretação do mundo “científica”, tal como a entendem, poderia então ser uma das *mais estúpidas*, isto é, mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações do mundo: algo que digo para o ouvido e a consciência de nossos mecanicistas, que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda existência deve estar construída, como sobre um andar térreo. (GC §373, p. 277).

A primeira coisa que parece digna de ser destacada é o próprio título do aforismo. Ao articular preconceito com interpretação de mundo e horizonte que possibilita determinada relação e compreensão dos entes, Nietzsche antecipa uma discussão levada a cabo por Gadamer em *Verdade e Método*, que considera preconceito não como um empecilho à interpretação do mundo, mas, ao contrário, como sua condição possibilitadora, isto é, como a maneira em que o mundo se torna, de alguma forma, acessível para nós.

Nietzsche apresenta, então, no aforismo o mecanicismo como uma interpretação de mundo que permite um tipo de relação específica com os entes (contar, calcular, pesar, etc). A crítica que Nietzsche tece é contra o desejo de reduzir todas as relações e compreensões possíveis dos entes a este tipo, na medida em que os cientistas, aos quais Nietzsche se refere, criam que a mecânica seria a “doutrina das leis primeiras e últimas”, ou seja, o tipo de teoria que pode, no mínimo, fundamentar o conhecimento mais propício do mundo, ou, em uma formulação mais forte, a concepção de natureza que mais se aproxima da verdade dos entes, isto é, que pode descrever melhor a maneira como eles são e se comportam. Nietzsche justifica essa crítica afirmando que não deveríamos querer despojar a existência de seu caráter polissêmico, na medida em que o bom gosto, o que “possui reverência diante de tudo que escapa a seu próprio horizonte”, assim o sugeria. A ideia associada de horizonte como o que possibilita nossas perspectivas específicas sobre os entes, sempre limitado, mas que reconhece sua limitação e não pretende se absolutizar como o único horizonte compreensivo possível, resguarda o caráter polissêmico da existência, isto é, a pluralidade de sentidos e significados que a relação humana com os entes abarca.

A afirmação de que o materialismo mecanicista seria uma das *mais pobre de sentido*

de todas as possíveis interpretações do mundo é bastante forte, mas, como uma afirmação tão dura se justifica? Certamente o fato de se arrogar como única interpretação possível ou correta do mundo não é suficiente uma vez que outras interpretações, como o Cristianismo, por exemplo, ou a metafísica em geral, também amplamente criticados por Nietzsche, compartilham o mesmo procedimento com a mecânica, neste aspecto. Nietzsche não nos fornece uma resposta direta a essa questão, mas podemos levantar algumas hipóteses para ela. Uma primeira razão para essa afirmação menos central, mas aceitável, seria a de que há uma provocação retórica direcionada aos cientistas de sua época no ato de considerar a interpretação de mundo deles uma das “mais estúpidas”. A provocação se basearia no fato de que o materialismo mecanicista havia sido fortemente inspirado pelo positivismo e, portanto, entendia que a ciência seria a maneira mais avançada e correta de conhecer o mundo. Desta maneira, a se referir aos cientistas, que acreditavam deter a verdadeira concepção de conhecimento da natureza através da complexa ciência moderna, como os detentores de uma das mais estúpidas interpretações de mundo, Nietzsche estaria justamente atacando essa arrogância prepotente, sendo, ao mesmo tempo, tão limitada e parcial quanto a metafísica tradicional e o cristianismo.

Uma segunda hipótese mais decisiva, contudo, poderia estar atrelada ao caráter de restringir todas as relações com os entes a um único tipo compreensão dos entes, em outras palavras, o que Heidegger denominou em *Ser e tempo* de sentido de ser. Poderíamos dizer que o mecanicismo interpreta todos os entes como entidades cognoscíveis, descritíveis, em última análise, controláveis e manipuláveis pelo conhecimento e técnicas científicas. Essa redução ocorre de maneira dupla: primeiro, ao considerar que tudo o que existe é “cientificamente mensurável”, quer dizer, descritível, calculável, etc; e segundo, ao considerar que qualquer entidade não cognoscível cientificamente não passa de quimera, ilusão ou relações irrelevantes com os entes. Nesse sentido, o mecanicismo seria pobre de sentido ao reduzir o sentido de todas as possíveis relações com os entes a uma única: a cientificista-mecanicista. Essa interpretação é corroborada pelo final do aforismo quando Nietzsche afirma que a tentativa de avaliar cientificamente a música, reduzida ao que nela pode ser considerado calculável e “transformado em fórmula” escaparia completamente ao que a caracteriza mais propriamente enquanto música. Essa é uma crítica fundamental porque, apesar de a ciência atual não ser nem mais mecanicista, nem estritamente positivista, ainda parece existir um ranço reducionista que pretende interpretar todos os entes a partir dessa atitude calculadora e controladora dos fenômenos. Por mais que obviamente a música possa ser estudada cientificamente de muitas maneiras, desde suas ondas sonoras, passando pelos mecanismos

que explicam os processos fisiológicos que possibilitam a audição, até mesmo as sensações biológicas e psicológicas, como por exemplo, a produção de hormônios e maneira de afetar o metabolismo e o corpo que a música pode exercer sobre nós, certamente, a experiência da musicalidade não pode jamais ser reduzida a todas essas explicações ou descrições científicas. Por mais ricas, sofisticadas e plurais que elas sejam, elas ainda compreendem a música a partir de um único sentido, o científico, que se mostra claramente muito pobre para dar conta do fenômeno como um todo.

A questão do uso da palavra sentido aqui é central na medida em que, em seguida, Nietzsche ratifica a interpretação sugerida do uso do termo, ao afirmar que tais cientistas pretendem que a única interpretação justificável de mundo seja aquela na qual eles mesmos estejam justificados. Isto é, a interpretação que justifica a sua maneira de lidar com os entes, por meio da pesquisa científica e a compreensão de um sentido específico de relação com tudo o que existe. Os termos horizonte, sentido, interpretação, portanto, se encontram absolutamente interligados e são pensados a partir de uma relação muito próxima à tradição hermenêutica.

Reconhecidos comentadores desde Gianni Vattimo¹⁵⁸, Babette Babich¹⁵⁹, Nicholas Davey¹⁶⁰, Alan Schrift¹⁶¹ entre tantos outros há anos discutem a relação (proximidade, influência, confluências em menor ou maior escala, menos ou mais convencidos) entre Nietzsche e a hermenêutica. Contudo, em 2010, Grondin publicou um artigo no qual ele enumera algumas razões para o que ele chamou de uma “pequena resistência” à incorporação de Nietzsche à tradição hermenêutica¹⁶². A seguir pretendo apresentar brevemente tais razões e esboçar contra-argumentos, defendendo os benefícios de tal incorporação.

O primeiro argumento de Grondin consiste em afirmar que a hermenêutica nos últimos trinta anos se tornou “nietzschianizada” demais por meio de algumas tentativas de ler a hermenêutica em termos mais relativistas, presente em esforços de autores como Richard Rorty e Gianni Vattimo, por exemplo (2010, p. 106 e 107). Grondin alude, então, à argumentação de Derrida a favor de um antagonismo incorrigível entre Nietzsche e a

¹⁵⁸ Ver, por exemplo, “Nietzsche and contemporary hermeneutics”; *Diálogos con Nietzsche*; *El fim de la Modernidade: Niilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*.” Referências completas ao final do trabalho.

¹⁵⁹ Ver especialmente: “‘Thus Spoke Zarathustra’ or Nietzsche and Hermeneutics in Gadamer, Lyotard, and Vattimo”. Na primeira nota deste artigo, Babich enumera uma série de trabalhos centrais para essa discussão.

¹⁶⁰ Cf. “Nietzsche’s aesthetics and the question of hermeneutic interpretation” entre outros.

¹⁶¹ Além de outros artigos, Schrift possui uma monografia, que discute o tema, intitulada: *Nietzsche and the question of interpretation: between Hermeneutics and Deconstruction*.

¹⁶² Ver ‘Must Nietzsche be Incorporated into Hermeneutics? Some Reasons for a Little Resistance.’, 2010.

hermenêutica, na medida em que a filosofia nietzschiana tem como característica marcante o acento da pluralidade intrínseca à interpretação, enquanto a hermenêutica buscaria decifrar sentidos ou significados ocultos. Grondin afirma que deseja defender esse antagonismo irreconciliável, mas, ao contrário de Derrida, o que ele tem em vista com tal defesa é a “proteção” da própria hermenêutica contra aqueles que pretendem relativizá-la por meio de uma aproximação com Nietzsche.

Grondin parte para uma enumeração de argumentos, analisando a relação de Nietzsche com a tradição hermenêutica, e tentando sempre mostrar a fragilidade da tese ou prejuízos em tentar aproximá-los. A seguir citarei e tentarei fornecer uma resposta para os que me pareceram mais interessantes ou relevantes:

- a) “A relativa ausência de Nietzsche na tradição hermenêutica”: Grondin argumenta que autores como Ricoeur e Gadamer, apesar de terem escrito sobre Nietzsche, reconheceram bem pouco a influência ou papel de sua filosofia para seus projetos hermenêuticos. No caso de Heidegger, Grondin defende que, quando Heidegger mais se aproxima de Nietzsche é justamente quando ele se afasta da hermenêutica (Idem, p. 108); - A essa objeção contestaria, usando uma crítica de Babette Babich, que a discussão sobre Nietzsche e hermenêutica não é (ou não deveria ser) uma questão histórico-acadêmica sobre “direitos autorais” (2010, p. 222). Isto é, o que está em jogo primordialmente não é identificar a influência de um autor sobre outros ou apontar a falta de originalidade dos que “herdam” pensamentos. Ao contrário, o mais importante seria perceber como há questões que perpassam as discussões travadas por esses autores, que quando tais autores são confrontados ou postos em diálogo, se tornam mais complexas, iluminam aspectos, insuficiências, limite de um pensamento através do outro, promovendo um questionamento filosófico mais radical.
- b) “Nietzsche tem pouco a dizer sobre hermenêutica, e muito sobre filologia”: Grondin, apesar de reconhecer que a hermenêutica não era tão amplamente discutida na época de Nietzsche, afirma, acertadamente, que ele possui contato com as discussões sobre hermenêutica da época, mas que, entretanto, quase nunca usa a palavra, apesar de usar muitíssimas vezes o termo filologia. Essa objeção me parece fraca, na medida em que não podemos ignorar que o termo na época de Nietzsche possuía uma conotação muito mais restrita do que a que possui atualmente. Nesse sentido, mesmo o uso da palavra feito por Heidegger ou Gadamer, como já afirmei anteriormente, seria completamente alheio ao significado dado por Schleiermacher. Nesse sentido, minha aproximação de Nietzsche com a hermenêutica diz muito mais respeito aos problemas discutidos pela,

como Gadamer denominou, “hermenêutica filosófica” e que, obviamente, não possuía qualquer formulação semelhante na época de Nietzsche, já que é uma expressão cunhada muito posteriormente.

- c) **Perspectivismo e interpretação:** Aqui me parece que Grondin começa a propor argumentos mais decisivos e importantes de serem cuidadosamente analisados. Ele afirma que ambos os termos são muito importantes tanto para o pensamento hermenêutico quanto para a filosofia nietzschiana. Contudo, utilizando a discussão levada a cabo por Schiffrin na obra já anteriormente citada, ele define o uso conceitual de perspectiva, na filosofia nietzschiana, como o ponto de vista a partir do qual nos tornamos capazes de compreender o real, de uma maneira ou de outra. O perspectivismo, tal como definido por Schiffrin, seria determinado por aspectos instintivos, psicológicos e sócio-históricos, na medida em que todos esses aspectos determinariam a possibilidade de compreensão dos entes. A noção de interpretação, por sua vez, para Grondin seguindo a interpretação de Schiffrin da obra nietzschiana, seria a maneira como nós organizamos essas perspectivas. Isso significaria assumir que “interpretação significa um processo mais ativo e consciente que o simples perspectivismo” (Idem, p. 111). Grondin defende que, enquanto em Nietzsche a noção de perspectiva refere-se ao sujeito que interpreta, na tradição hermenêutica ela se refere ao ponto de vista do autor ou do texto que é, ao contrário, objeto da interpretação. Isso significaria dizer que na hermenêutica a perspectiva é do objeto, enquanto que na filosofia nietzschiana do sujeito. Para Grondin, a consequência da localização da perspectiva somente no sujeito seria a perda de objetividade e da verdade no pensamento nietzschiano e de seus seguidores. O principal problema desse argumento é que tal interpretação da noção de perspectiva tem pouca ou nenhuma fundamentação na obra nietzschiana. Não há, na obra nietzschiana, a tentativa de defender que é o sujeito (ou a consciência) que organiza suas interpretações. Ao contrário, Nietzsche critica tal pressuposto como uma ficção moderna e reiteradamente defende que o que organiza as interpretações é a vontade de poder¹⁶³ enquanto dinâmica de formação de corpos.

Contudo, o argumento de Grondin se fortalece na medida em que ele antecipa uma

¹⁶³ Ver, por exemplo, “Se o nosso ‘eu’ é o único ser segundo o qual nós fazemos ser tudo e compreendemos tudo – muito bem ! – torna-se então pertinente a dúvida sobre se não se tratará de uma ilusão de perspectiva: a da unidade aparente em que, como numa linha do horizonte, tudo converge e se encadeia. Seguindo o fio condutor do corpo, revela-se uma extraordinária multiplicidade ...” (FP 1885, 2 [91], KSA 12.106). E ainda, ZA, “Dos desprezadores do corpo”, pp. 59 a 61; ABM, §16, entre outros.

possível objeção a esse argumento quando se trata de Heidegger e Gadamer. Em tais filósofos, não há a pretensão, existente em autores como Schleiermacher e Dilthey, de reconstruir ou acessar plenamente ou não, baseado em uma compreensão prévia, o conteúdo objetivo daquilo que se pretende compreender (o outro, uma obra, o espírito objetivo de uma época etc). Ao contrário, os autores da chamada hermenêutica filosófica reconhecem o papel da pré-compreensão ou do preconceito nos processos compreensivos. Contudo, Grondin demonstra com razão e com comprovações textuais que, ainda quando chamam atenção para tais elementos prévios na relação com os fenômenos, o que está em jogo é como eles se confrontam ou permitem que as coisas elas mesmas apareçam. Essa busca pela ‘coisa’ nos processos interpretativos reflete a herança fenomenológica de ambos os autores, que seguem o lema husserliano preconizando a necessidade de ir “rumo às coisas mesmas” (HUSSERL, 2001, p. 168). Nietzsche, ao contrário, ao defender que “não há fatos, apenas interpretações”¹⁶⁴ não poderia ser considerado um pensador da tradição hermenêutica.

Poderia parecer que, de fato, esta seria uma objeção forte à proposta de incorporar Nietzsche a tal tradição. Para analisar a crítica plenamente, contudo, precisamos colocar duas questões: 1) existe algum espaço para objetividade e verdade em Nietzsche? e; 2) O que “as coisas mesmas” significam em Heidegger e Gadamer? Para responder a primeira, o que foi discutido até aqui precisa ser levado em consideração. Em primeiro lugar, vimos como não há a negação total de qualquer possibilidade de acordo ou correspondência ou compreensões compartilhadas sobre os entes. O que há é a afirmação recorrente e insistente de que não é possível fundamentá-las absolutamente. Foi nesse sentido que sugeri a leitura da afirmação nietzschiana de que as crenças que foram sedimentadas por muito tempo acabaram por ser chamadas de “verdade”. Tal formulação visa muito mais a minar a tentativa de se cristalizar uma compreensão possível, válida, efetiva e compartilhada como a única possível, do que negar sua efetividade.

Poderíamos compreender, seguindo o mesmo raciocínio, a formulação positiva da definição de objetividade na obra nietzschiana, que diz: “*quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa

¹⁶⁴ O aforismo completo diz o seguinte: “Contra o positivismo, que atesta ao fenômeno, ‘só existem fatos’, eu objetaria: não, justamente não há fatos, somente interpretações. Não podemos constatar nenhum factum ‘em si’: talvez seja um nonsense querer este tipo de coisa.” (FP 12: 7[60], Outono 1885 – outono 1887)

‘objetividade’.” (GM, III, § 12, p. 109)¹⁶⁵. Nietzsche desloca o conceito de objetividade, sem desconfigurá-lo por completo. A crítica consiste em negar a possibilidade de alcançar a objetividade por uma via única, privilegiada de acesso dos entes, como a tradição desejou e discutiu na tentativa de determinar qual seria ela (seja na versão idealista, realista, etc). Ao contrário, dada nossa finitude, quanto mais olhos, isto é, quanto mais compreensões, perspectivas, maneiras de ver a coisa pudermos usar para ver a coisa, mais objetividade teremos, pois a coisa não é senão as diferentes maneiras de compreendê-la, vê-la, relacionarmos com ela e só aparece enquanto tal desta maneira. Essa definição de objetividade parece bastante compatível com a hermenêutica¹⁶⁶ na medida em que a objetividade na hermenêutica está sempre ligada ou é sempre determinada por um horizonte de sentido específico que permite que a coisa apareça enquanto tal. Grondin mesmo, em outro lugar, havia argumentado, ao apresentar a colaboração de Dannhauer para o desenvolvimento da tradição hermenêutica, sobre uma diferença entre a verdade hermenêutica e a verdade objetiva (GRONDIN, 2002, p. 81). A diferenciação que Dannhauer propõe é que a hermenêutica busca a determinação da verdade e a tentativa de refutar o falso, mas “a hermenêutica se conforma em estabelecer o sentido pensado como tal, isto é, independentemente de ser objetivamente verdadeiro ou falso. (...) Antes de provar sua verdade fática ou lógica, o que se pretende averiguar é seu sentido com ajuda de uma hermenêutica científica geral” (Idem). Grondin ainda afirma que tal diferenciação entre a *sententia* (a verdade da afirmação) e o *sensus* (significado do sentido) já era corrente antes de Dannhauer, mas que com ele essa diferença passa a determinar a meta de uma hermenêutica universal. (Idem, p. 84). Nesse sentido, a verdade hermenêutica é sempre, ela mesma, determinada pelo sentido em jogo.

Certamente não seria difícil perceber como essa diferenciação segue vigente em autores como Schleiermacher e Dilthey, nos quais o que interessa é a compreensão da verdade da obra ou de uma época respectivamente. Ou seja, no primeiro caso, o que interessa compreender é o que o autor disse ou quis dizer e não se o que ele disse é verdadeiro a partir

¹⁶⁵ Na nota 47 acima já havia citado tal passagem, copilando uma parte maior da mesma.

¹⁶⁶ O próprio Grondin em outro texto apresenta uma reconstrução do conceito de ponto de vista (Sehepunkt) e perspectivismo na hermenêutica ao discutir esses termos em Chladenius, remontado esse uso até mesmo à hermenêutica de Agostino e Flacius. Ele assume na passagem inclusive que há na hermenêutica atual um “perspectivismo universal”. Ironicamente, a sua formulação aí é bastante próxima do perspectivismo nietzschiano e de sua proposta de objetividade que estamos discutindo: “...la asunción del perspectivismo para Chladenius no puede representar un peligro para la ‘objetividad’, como hoy se teme generalmente, sino precisamente lo contrario: Pretende ser la condición para hacer posible un conocimiento adecuando a la cosa y una mejor comprensión. Solo si se tiene en cuenta el punto de mira, existe la posibilidad de hacerse cargo de las individuales y ‘variadas maneras en que las personas ven las cosas’”(GRONDIN, 2002, p. 91).

de parâmetros objetivos para além do sentido da obra, e no segundo, do mesmo modo, o que está em questão é o espírito objetivo de uma época e não se ele é o mais adequado ou mais correto quando pensamos em relação às outras compreensões epocais na história. A pergunta que se impõe em seguida é se uma tal tentativa de estabelecer um critério de verdade para além de qualquer horizonte seria possível dentro da tradição hermenêutica. Poderíamos encontrar em Dilthey uma espécie de saber absoluto do espírito se auto-revelando em sua consumação histórica como em Hegel? Parece que não. Ao contrário, o projeto de crítica da razão histórica parece muito mais próximo dessa diferenciação na qual o que importa à hermenêutica é a reconstrução do sentido ou da verdade sempre dependente de um horizonte específico¹⁶⁷.

O que nos resta perguntar, então, é quanto ao conceito de coisas mesmas e como essa conjugação com a fenomenologia transforma a compreensão da tarefa hermenêutica em Heidegger e Gadamer. Para tanto, assim como para ser capaz de fazer frente às demais objeções de Grondin diretamente ligadas a esses autores, precisamos nos debruçar mais detidamente sobre algumas questões nesses autores. O fio condutor para essa discussão seguirá sendo Kant, ou até que ponto a hermenêutica pode ser pensada como uma filosofia crítica que pergunta por nossas condições de possibilidade e, nesse sentido, por nossas limitações, o que, como temos tentado argumentar nessa parte da pesquisa, diz respeito, em última análise, à nossa finitude.

3.4 Filosofia transcendental e hermenêutica: um debate sobre a radicalidade da finitude

Como tenho argumentado, a tradição hermenêutica possui uma relação muito estreita com a filosofia transcendental. Já discutimos anteriormente como o projeto de Dilthey de uma crítica da razão histórica está explicitamente referido a uma tarefa kantiana, ainda que isso signifique uma mudança decisiva na própria empreitada. Certamente também Schleiermacher se encontra entre os autores fortemente marcados por Kant¹⁶⁸, mas aqui nos interessa discutir, sobretudo, os autores da assim chamada hermenêutica filosófica. Ambos, Heidegger e

¹⁶⁷ Estou aqui me restringindo aos quatro nomes “clássicos” da hermenêutica, mas seria possível citar muitos outros nomes que reforçam esta noção de verdade e objetividade, garantindo um acento importante para o ponto de vista ou perspectiva do intérprete e não do objeto. Palmer quando discute Bultmann, por exemplo, diz: “Bultmann assinala que toda a interpretação da história ou todo o documento histórico é orientado por um certo interesse, que por sua vez se baseia numa certa compreensão preliminar do assunto. Sem eles nenhuma questão se formularia e não haveria qualquer interpretação”. (PALMER, 1997, p. 59 e 60.)

¹⁶⁸ Ver, por exemplo, BEISER, F. “Schleiermacher ethic’s”. In: MARINÁ, Jacqueline. *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 53-72.

Gadamer assumiram a importância da herança kantiana para seus projetos hermenêuticos. Na passagem anteriormente citada nas *Considerações prévias* a este trabalho, Gadamer usa uma formulação kantiana para expressar a tarefa da hermenêutica filosófica: “perguntar sobre como, afinal, é possível a compreensão”. Essa formulação aparece como um eco direto da obra heideggeriana na medida em que tal filósofo definiu textualmente a questão de *Ser e tempo* como uma radicalização da filosofia kantiana:

Se radicalizarmos o projeto kantiano do conhecimento ontológico e o compreendermos sem limitá-lo ao problema das fundações ontológicas das ciências positivas (...) mas, ao contrário, como a questão fundamental e radical em relação à possibilidade da compreensão de ser em geral, então chegaremos ao problema fundamental de *Ser e Tempo*. (HEIDEGGER, 1997a, p. 289).

Por ambas formulações compreendemos que a hermenêutica transforma o projeto kantiano, na medida em que pergunta sobre as condições de possibilidade da compreensão, ou, em outras palavras, sobre o que possibilita a compreensão humana. Mas, afinal, em que consiste exatamente o projeto kantiano e em que sentido a hermenêutica poderia ser considerada uma radicalização desse projeto? Kant, em uma passagem muito conhecida, define sua filosofia transcendental como “uma ciência que se limite simplesmente a examinar a razão pura, suas fontes e limites. (...) Chamo transcendental a todo o conhecimento que, em geral, se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori” (CRP, B25). A definição kantiana de transcendental esclarece que tal projeto consiste em buscar o conhecimento das condições de possibilidade, isto é, aquilo que é necessário para que o conhecimento seja possível. É por isso que ele pode afirmar que tal conhecimento que não visa ao objeto que é conhecido, isto é, que não pretende estabelecer um saber positivo sobre as coisas em geral, mas, ao contrário, pergunta sobre a própria possibilidade de tal conhecimento; na formulação kantiana, a pergunta é sobre as “fontes e limites” do conhecer.

O caráter a priori destas condições se deve à necessidade de elas já terem se dado para que o conhecimento dos objetos seja possíveis. No caso kantiano, é a razão humana, com suas estruturas próprias, a responsável pela possibilidade do conhecimento dos objetos. Na hermenêutica filosófica, isto é, sobretudo, a partir de Heidegger, pretende-se ampliar este questionamento, não o limitando ao conhecimento positivo sobre os objetos, mas a qualquer tipo de compreensão de ser, seja ela científica ou “existencial”. Uma vez que a compreensão engloba não apenas o conhecimento teórico e conceitual dos entes, mas, de maneira ainda mais fundamental, toda e qualquer relação com eles, incluindo nossos comportamentos. Em *Ser e tempo*, Heidegger desloca a “estrutura” que aparece como condição de possibilidade da

compreensão para a própria existência, que é questionada por meio da hermenêutica da facticidade e da descrição dos existenciais.

A pergunta sobre as condições ou sobre a possibilidade é sempre ao mesmo tempo a pergunta sobre a condicionalidade e, nesse sentido, sobre os limites de algo. A palavra ‘limite’ aparece exaustivamente na *Crítica da Razão Pura* e descreve exatamente em que consiste a crítica. Kant a define da seguinte maneira na formulação presente na edição A:

“... é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria Crítica da Razão Pura. Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda a experiência; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios.” (CRP, AXII, p. 31 e 32)

A crítica, desta maneira, tem como tarefa delimitar quais pretensões de conhecimento a razão humana legitimamente pode aspirar. A razão deve ser capaz de esclarecer, por meio de uma auto-investigação, quais são as suas aptidões para o conhecimento e, desta maneira, assegurar que tipo de conhecimento pode garantir como efetivo e seguro. Ela precisa determinar tanto “suas fontes”, como “sua extensão” e, assim, seus “limites”, para ser capaz de se assegurar da validade do conhecimento que se encontra dentro de tal delimitação, não se permitindo ultrapassá-los. É por isso que Kant afirma que a primeira utilidade da *Crítica*, a chamada utilidade negativa, consiste em determinar os limites da experiência possível para manter o uso da razão pura dentro desses limites. Ela serve, portanto, para “nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência.” (CRP, BXXV, p. 50).

A condicionalidade da razão humana e seus limites revelam antes de tudo seu aspecto limitado, sua finitude. A própria ideia de crítica, no sentido acima descrito, só faz sentido em relação a uma razão finita. O projeto transcendental de Kant, que pretende evidenciar a maneira como se dá o nosso conhecimento, precisa assumir de antemão a restrição do “ponto de vista humano”¹⁶⁹, apelando claramente para a necessidade de reconhecer, como dissemos, seus limites, isto é, sua parcialidade e finitude. Mesmo interpretações em muitos aspectos tão

¹⁶⁹ Essa expressão é usada pelo próprio Kant na *Crítica da Razão Pura*. Ele diz aí: “Só assim, do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço, de seres extensos etc. Se abandonarmos, porém, a condição subjetiva, sem a qual não podemos receber intuição exterior, ou seja, a possibilidade de sermos afetados pelos objetos, a representação do espaço nada significa. Este predicado só é atribuído às coisas, na medida em que nos aparecem, ou seja, são objeto da sensibilidade.” (A26/B42 - A27/B43, p. 94)

diferentes como a de Henry Alisson e Heidegger parecem concordar quanto a esse ponto, a saber, que o projeto kantiano depende fundamentalmente do reconhecimento de nossa condição finita, na medida em que consiste justamente no questionamento dos limites de nosso conhecimento¹⁷⁰.

Kant defende que a finitude de nossa razão e de nossa capacidade de conhecer é derivada de uma particularidade de seu aspecto intuitivo. E isso porque nossa intuição é determinada pela sensibilidade, isto é, depende da dação de um objeto exterior para ser possível¹⁷¹. Para que possa haver representação, a sensibilidade precisa ser afetada por um objeto exterior, preexistente e independente dos seres humanos. Tal tipo de intuição seria oposta à da razão infinita, própria a um Ser supremo, que possuiria uma intuição originária, caracterizada pela duplicidade de ação em um único ato: a própria intuição traria à existência o que é intuído.

Em um texto sobre Kant e a hermenêutica, Gadamer destaca a centralidade desse elemento para o encontro de Heidegger com a filosofia kantiana. Após afirmar, não sem razão, que Kant ocupa um lugar praticamente único no pensamento moderno, pois se tornou, em maior ou menor medida, condição prévia para as mais dissonantes posições filosóficas posteriores (GADAMER, 1994, p. 49), Gadamer diz que:

Durante o período em que buscava um aprofundamento ontológico de seu próprio enfoque da filosofia da vida e imerso na crítica à filosofia moderna da consciência, Heidegger, de repente, descobre a Kant. E precisamente aquele Kant que o neokantismo e sua elaboração fenomenológica tinha obscurecido: a referência àquilo que é dado. A existência humana não é nem um livre projeto de si mesma, nem uma autorrealização do espírito, mas, ao contrário, um ser-para-a-morte – e isto significa dizer que ela é essencialmente finita. Foi justamente por tal finitude do Dasein que Heidegger pode identificar uma antecipação de seus próprios resultados na doutrina kantiana da cooperação entre a intuição e o entendimento e na restrição do uso do entendimento dentro dos limites da experiência possível. Particularmente a imaginação transcendental, esta enigmática faculdade intermediária da razão humana, em que a intuição, o entendimento, a receptividade e a espontaneidade cooperam é o que o induziu a interpretar a filosofia de Kant como uma metafísica da finitude. O ser das coisas não é definido por uma referência a um espírito infinito (como na metafísica clássica), ao contrário, justamente o entendimento humano, em sua abertura ao que lhe é dado, que define o objeto da experiência. (Idem, p. 57)

¹⁷⁰ Ver essa discussão em Zuckert (2007:213-231), especialmente nota 4, p. 280, além de Allison (1983), especialmente p. 65 em diante.

¹⁷¹ “Não querendo considerar o espaço e o tempo formas objetivas de todas as coisas, resta apenas convertê-las em formas subjetivas do nosso modo de intuição, tanto externa como interna; modo que se denomina sensível, porque não é originário, quer dizer, não é um modo de intuição tal, que por ele seja dada a própria existência do objeto da intuição (modo que se nos afigura só poder pertencer ao Ser supremo), antes é dependente da existência do objeto e, por conseguinte, só possível na medida em que a capacidade de representação do sujeito é afetada por esse objeto.” (B72, p. 112).

A passagem é certa em apontar o fio condutor a partir do qual Heidegger interpela a obra de Kant, isto é, o fato de ele destacar reiteradamente a necessidade da dação do objeto na intuição sensível, tal como descrita na *Crítica*. É a insistência nesse ponto que permitiu a Heidegger reivindicar que já havia em Kant uma proposta de uma metafísica da finitude em um sentido forte, que ele mesmo pretende radicalizar, ao elevá-la a níveis de questionamentos mais originários. A última parte da passagem é decisiva, pois evidencia em que medida tal posição representa uma quebra com a tradição. Assumir a finitude do ser humano como paradigma significa também não querer mais escamotear a limitação intrínseca de sua relação com os entes, e isto, por sua vez, altera completamente a concepção do ser das coisas. Como Gadamer afirma, o ser das coisas deixa de ser pensado a partir do paradigma de um espírito infinito, que conseqüentemente implicava em uma concepção clássica de ser atrelada à univocidade, imutabilidade, eternidade etc. passando a levar em conta a abertura específica da existência humana para os entes. Ao mesmo tempo, a própria concepção de racionalidade e de seu lugar é radicalmente transformada, na medida em que ela não aparece mais como o princípio determinante da realidade.

Esse acento na finitude inclui também um reconhecimento de uma opacidade própria à consciência, isto é, a ausência de uma “transparência” total de e para si. Se a finitude é derivada da comparação com o espírito ou razão infinita, ela aparece como um tipo de defectibilidade derivada de algum “entrate” ou decadência, comumente pensada como o corpo ou a matéria, pela tradição. Ao contrário, se ela é concebida como um traço essencialmente constitutivo da existência, não há caminhos possíveis para superá-la, nem mesmo tal pretensão, pois a existência passa a ser compreendida a partir de sua finitude inerente. Gadamer de maneira bastante lúcida aponta para uma ressonância nietzschiana nesta posição. Ele diz:

A sentença ‘a vida é nebulosa [*diesig*]’ aparece em um dos primeiros cursos dados por Heidegger. *Diesig* não tem nada a ver com o *Dies* [“o que está aqui”], ao contrário, significa enevoadado, brumoso. A frase, portanto, afirma que é algo essencialmente inerente à vida o fato de um pleno esclarecimento não se dar por meio da auto-consciência, que ela volta a ser rodeada constantemente por neblina. Tal maneira de pensar está muito próxima ao espírito nietzschiano. (IDEM, p.54).

A referência a Nietzsche neste contexto é muito valiosa para o argumento deste trabalho, na medida em que o argumento principal para a sua inclusão no pensamento hermenêutico está atrelado a sua radicalização da noção de finitude. *O que está em jogo aqui é exatamente evidenciar em que medida a hermenêutica amplia e aprofunda o primeiro passo kantiano de assumir a finitude como um traço próprio do ser humano*. Esse reconhecimento

de uma opacidade da vida ou da existência, que não permite ser totalmente explicitada ou, em última instância, não fornece fundamentações completas para sua apresentação, mas, ao contrário, sempre escapa uma vez mais a toda tentativa de positivação ou posicionamento.

Mas, afinal, como esse acento na dação do objeto seria compatível com uma filosofia que pretende preservar a polissemia do ser? Em que sentido isso pode ser chamado de hermenêutica? E como devemos compreender a relação entre finitude e historicidade do ser humano e/ou do próprio ser? Essas questões perpassam o debate que Heidegger e Cassirer travaram sobre a interpretação da filosofia kantiana. De certa forma, tal debate é fundamental, na medida em que representa também um momento de transição na filosofia alemã, de um neokantismo marcado por uma leitura que privilegia a capacidade de criação ou o aspecto espontâneo da razão humana, para uma hermenêutica da facticidade que dá alguns passos atrás para perceber como antes de suas “criações simbólicas”, o ser-humano já se encontra jogado em um horizonte de sentido específico que não apenas delimita sua produção teórica, mas também, em um estágio pré-teórico, sua maneira de viver e lidar com os entes em geral.

De uma maneira um tanto quanto simplificadora, poderíamos dizer que a diferença fundamental se encontra no acento que se dá à capacidade ou primazia da razão ou ao seu aspecto derivado. Quer dizer, de um lado temos a pretensão de dar conta das mais diferentes maneiras de ver o mundo como criações humanas específicas e a filosofia transcendental como esse momento “superior”, quase hegeliano, no qual a razão pode tornar claro para ela mesma seu papel na constituição das representações, ainda que sempre evitando dar os passos mais temerários na metafísica, tal com Hegel deu, e daí, o retorno a Kant. Por outro lado, temos a insistência de que a razão não é a instância mais originária, na medida em que ela já é dependente de uma abertura específica do mundo, na qual já sempre nos encontramos imersos e que não foi determinada, nem pode ser completamente controlada racionalmente por nós. Nesse segundo sentido, a filosofia transcendental é compreendida como o reconhecimento da condicionalidade e da finitude de toda a existência que já sempre depende de um horizonte dado, e que não pode ser superado ou completamente controlado, pois já é pressuposto em toda tentativa racional de teorizar. Peter Gordon, em seu livro exclusivamente dedicado a reconstruir e explicitar o debate entre tais autores, afirma que a diferença pode ser resumida na oposição evidente das palavras espontaneidade [*spontaneity*] e o caráter de lançado [*thrownness*] (GORDON, 2012, p. 6). Para compreender melhor tal divergência nos debruçaremos rapidamente sobre essa discussão.

3.5 Heidegger x Cassirer: ramificações da filosofia transcendental?

Gordon reconstrói, no livro referido acima, tanto os aspectos históricos, quanto os teórico-conceituais da discordância entre Heidegger e Cassirer, usando como fio condutor o famoso encontro de Davos. Como se sabe, tais filósofos já contavam, neste momento, com um amplo reconhecimento acadêmico na Alemanha e o encontro foi bastante esperado e teve ampla repercussão no cenário filosófico alemão. O evento se realizou na cidade de Davos em 1929 e a filosofia kantiana ocupou o centro dos temas de discussão. Antes do debate propriamente dito, ambos os filósofos apresentaram conferências individuais que foram fundamentais para explicitar as compreensões e divergências entre os autores, que seria discutidas em seguida. As conferências apresentadas por Cassirer foram em geral sobre antropologia filosófica e, as por Heidegger, sobre a filosofia kantiana. Essa eleição de temas se mostrou curiosa para a plateia, na medida em que significavam uma inversão explícita de suas áreas “filosóficas”, isto é, o tema de Cassirer estava mais comumente relacionado com a filosofia heideggeriana, e vice-versa. Para alguns essa inversão não havia sido acidental, mas era proposital pensada pela própria estrutura do programa (GORDON, 2012, p. 115). Em todo caso, tal dinâmica possibilitou que os filósofos já antecipassem críticas ao outro, de maneira implícita, ao apresentar uma interpretação dissonante aos temas com os quais o oponente geralmente estava vinculado.

O aspecto principal destacado por Cassirer como crítica à antropologia filosófica consistia em que tal abordagem filosófica perdia de vista um aspecto muito específico da racionalidade humana, a saber, sua capacidade de conceitualização. Cassirer tentou mostrar em sua primeira conferência, intitulada “Problemas fundacionais da antropologia filosófica”, que ainda que a experiência humana seja marcada por uma lida com os objetos, esse tipo de lida é apenas o ponto de partida e não o de chegada, na medida em que a característica essencialmente humana só se revelava por meio do “reino autônomo e livre do Espírito” (apud GORDON, 2012, p. 117). Esse diferencial humano, por sua vez, só se consolidaria na passagem da compreensão meramente prática [*Greifen*] para a verdadeira conceitualização [*Begreifen*]. Essa passagem de esferas, da simples ação e tarefas para o nível mais alto de simbolizações estaria evidente tanto nos mitos, quanto na arte e na ciência como realizações essencialmente humanas.

Nesta conferência, Cassirer afirmou ainda que a noção de morte presente na antropologia filosófica é debitária de uma imagem cristã-religiosa frente à finitude humana. Questionando a ideia de decadência e ser jogado, Cassirer afirma que ainda que “o ser

humano seja de fato finito”, ele é um “ser que compreende esta finitude” e assim pode “elevar-se para fora e para além desta finitude” (Idem, p. 118). O que está em jogo nesta afirmação é a tentativa de reconhecer que há uma superação da imersão inicial das atividades práticas a partir de uma capacidade de expressão simbólica própria e exclusiva do ser humano, que assim pode ultrapassar sua finitude por meio de sua capacidade infinita de criar conceitualmente e simbolicamente o mundo. Neste sentido, o ser humano é capaz de romper com seus limites para criar uma ordem simbólica que é, ao mesmo tempo, objetiva e uma expressão do aspecto espontâneo de sua própria consciência.

Essa compreensão atravessa a obra de Cassirer. No quarto volume, publicado postumamente, de seu principal livro, *A filosofia das formas simbólicas*, Cassirer afirma que a “virada para a forma”, que é “encontrada não apenas na arte, mas também na linguagem, no mito ou no conhecimento teórico, é sempre um tipo de retorno que o sujeito sofre em si mesmo, na totalidade de sua sensibilidade e atitudes em direção à vida”. Contudo, ela também impulsiona uma articulação e expansão do sujeito para além de seus limites anteriores, isto é, “seu ponto de origem finito”. Daí se segue que não há nenhuma possibilidade de definir definitivamente o ser humano, uma definição que fosse válida irrestrita e totalmente, pois a essência humana consiste justamente nesta capacidade criativa que sempre gera novos tipos de simbolização. Cassirer pode afirmar a partir disso que: “O conceito de humanidade é definido não por alguma característica específica, identificável, estrutural, mas, ao contrário, através da totalidade compreensiva das realizações humanas.” (apud GORDON, 2012, p. 76).

Gordon chama a atenção, contudo, que essa concepção possui algumas consequências quanto à categorização ou valorização de alguns tipos de formas simbólicas em detrimento de outras. Aqui, certa “fenomenologia do conhecimento científico” é considerada “o estágio culminante da filosofia das formas simbólicas”. (GORDON, 2012, p. 216). Uma das discordâncias entre Cassirer e Heidegger consistia, por outro lado, na concepção em relação ao estatuto do tempo e do espaço. Quanto este aspecto, Cassirer defendia que, desde o séc. XVII, as ciências naturais, em especial a física, progressivamente transformaram as concepções de espaço e tempo de substâncias, metafisicamente reais, em meros conceitos relacionais (concepções essas desenvolvidas tanto por meio da matematização realizada por Descartes do espaço, e passando por teorias de espaço não euclidiano no séc. XIX, até as teorias quânticas da relatividade). Gordon afirma, então: “A teoria do desenvolvimento científico de Cassirer pressupõe, assim, uma desontologização do campo de espaço-tempo e o substitui por uma teoria de relações simbolizada, puramente conceitual”. (Idem, p. 217).

De fato, em seu livro intitulado *Substância e Função*, de 1910, Cassirer já havia apresentado uma posição bastante próxima a esta, referindo-se não apenas às concepções de espaço e tempo, mas às entidades científicas em geral. Neste livro, Cassirer narra a história das ciências, especialmente da física e da matemática, e mostra como a crise da mecânica clássica abriu caminhos para novas reflexões sobre o estatuto do conhecimento científico. Como vimos, esse movimento acompanhou o desenvolvimento das próprias ciências naturais e impasses filosóficos gerados por tal desenvolvimento. A pluralidade de hipóteses e teorias científicas para tentar dar conta de novos fenômenos para os quais a mecânica clássica se mostrou absolutamente insuficiente para tratar, trouxe à tona o questionamento pelas condições de possibilidade do próprio conhecimento científico. Neste sentido, não apenas reabriram o debate de cunho kantiano sobre a possibilidade de fundamentação das ciências, mas o fizeram com uma ciência que apresentava resultados muito mais “complexos”, no sentido de abarcar fenômenos antes não descritíveis ou controláveis, mas também, por ampliar cada vez mais as matrizes teóricas e desta forma, produzir diferentes explicações para dar conta dos mesmos fenômenos.

Como vimos, a possibilidade do pluralismo teórico nas ciências evidenciou que a relação entre uma teoria e um fenômeno não é a de descrição pura a partir da observação empírica, mas, ao contrário, toda observação empírica já é orientada por decisões teóricas prévias¹⁷². Esta constatação abriu caminho para uma forte crítica ao positivismo e a um naturalismo ingênuo, justificando tal retorno a Kant. A relação entre um fenômeno e uma teoria, portanto, precisaria considerar os aspectos idealizantes presentes em toda representação, abrindo espaço para compreender os enunciados das ciências como imagens ou funções cuja lógica interna entre os elementos, ordenados de determinada maneira, se adequasse ao funcionamento de um fenômeno.

Cassirer diz que o caráter dessas assunções não é dogmático, pois não almeja ser uma resposta final, mas, ao contrário, assume-se como um questionamento. Um conceito físico precisará ser entendido a partir do sistema ou de uma função, isto é, uma lei ordenadora, no interior da qual ele aparece sempre vinculado a outros elementos, na medida em que tais conceitos apenas expressam uma proporcionalidade relacional e não um ente ou suas propriedades reais. Portanto, o que estará em questão não será se a força existe, ou no que consiste a energia, mas se tais conceitos possibilitam quantificar e idealizar relações

¹⁷² “We inscribe the data of experience in our constructive schema, and thus gain a picture of physical reality; but this picture always remains a *plan*, not a *copy*, and is thus always capable of change, although its main features remain constant in the concepts of geometry and phronomy” (CASSIRER, 1953, p. 186).

fenomênicas, a ponto de podermos prevê-las ou instrumentalizá-las de alguma forma. E nesse sentido, qualquer confirmação pela experiência não diz respeito à existência de um conceito, mas de sua conveniência como membro desse complexo: a referência da relação entre os conceitos à totalidade da experiência possível (CASSIRER, 1953, p. 147). O critério de adequação ao fenômeno de uma imagem, portanto, passará a ser entendido como sua capacidade de previsão ou efetivação, na medida em que a validade das teorias e conceitos físicos não se dá mais pelo “conteúdo de elementos existentes reais”, mas estritamente por essa conexão que torna uma previsão ou uma produção de efeitos possível.

Contudo, tais construções, apesar de serem imagens mentais, precisam obedecer a certos critérios, de maneira que não consistam em meras arbitrariedades dos cientistas:

A caracterização das criações conceituais ideias como “convenções” possui assim a princípio um sentido inteligível; ela envolve o reconhecimento de que o pensamento não procede como mera receptividade e imitando nelas, mas, ao contrário, desenvolve uma espontaneidade característica e original (*Selbsttätig*). Contudo, esta espontaneidade não é ilimitada e irrestrita; ela é conectada, embora não com a percepção individual, com o sistema de percepção em sua ordem e conexão. É verdade que esta ordem nunca é estabelecida em um único sistema de conceitos, mas sempre deixa espaço para diferentes possibilidades de exposição; na medida em que nossa construção intelectual é alargada e permite novos elementos em si mesma, ela parece não proceder de acordo com caprichos, mas seguir uma certa lei de progresso. Esta lei é o critério último de “objetividade”; ela nos mostra que o sistema-mundo da física cada vez mais exclui todos os acidentes de julgamento, tais como parecem inevitáveis a partir de um observador individual, e descobre em seu lugar esta necessidade que é universalmente o núcleo do conceito do objeto. (CASSIRER, 1953, p. 187).

Cassirer ressalta nesta passagem que admitir que as teorias científicas são idealizações conceituais, isto é, imagens construídas e convenções, significa assumir que o intelecto possui um papel ativo e não apenas receptivo em relação aos fenômenos. Isso significa que o cientista não é um mero observador das características sensíveis dos fenômenos, as quais imprimiriam sob a mente humana suas próprias características. Ao contrário, para as formulações científicas, o intelecto precisa propor modelos teóricos hipotéticos, isto é, pressuposições não confirmadas. Porém, o aspecto criativo do intelecto não é aleatório na medida em que as teorias científicas estabelecem uma ordem e conexão entre os elementos da teoria que precisam manter um compromisso com o fenômeno. Tal compromisso, por sua vez, limita-se ao objetivo que tais sistemas possuem em estabelecer conexões simbólicas ideais capazes de abranger determinados comportamentos fenomênicos complexos. Nesse sentido, a formulação de qualquer hipótese deve orientar-se pelas relações fenomênicas das quais pretende ser uma imagem possível.

A dinâmica de produção de teorias científicas possui, desta maneira, uma necessidade interna que orienta e garante sua formulação. Ela está submetida à necessidade de ser capaz

não apenas de prever uma única ocorrência fenomênica, mas também de possuir validade geral em sua proposta. Toda dedução hipotética de caráter científico necessita pretender ser universalizável e, neste sentido, todo e qualquer fenômeno que contrarie as suas relações ideais evidencia sua insuficiência e inadequação para abarcar tais complexos fenomênicos. A lei que determina a ordenação dos elementos conceituais na teoria, isto é, a própria determinação da conexão entre os elementos da função¹⁷³, deve ser compatível com os comportamentos fenomênicos. Desta maneira, se estabelece uma relação de necessidade que Cassirer determina como o “núcleo do conceito”. A construção dos conceitos diz respeito à conexão que há entre os elementos e não aos elementos propriamente ditos. A relação e sua necessidade passam a ter primazia sobre os elementos.

Apesar de existirem algumas nuances importantes que não discutiremos aqui entre o livro de 1910 e sua posição no debate com Heidegger, a ideia principal de Cassirer se mantém, ampliando-se para outros âmbitos, incluindo não apenas o conhecimento científico, mas também a cultura em geral. O que se mantém como base para sua filosofia posterior, permanecendo inclusive nas décadas posteriores ao debate, é a ideia de que a razão humana possui um aspecto espontâneo e criativo que consiste, exatamente, em seu traço mais próprio. A noção de a priori neste contexto será pensada como essa capacidade ordenadora de criar conceitos ou signos, isto é, as diferentes formas simbólicas em meio aos seus processos geradores de símbolos. O acesso ao fluxo sensorial da experiência sempre será mediado por tais formas simbólicas, expressando assim, seu caráter transcendental: “O a priori agora não fala apenas uma língua, mas, ao contrário, muitos idiomas; mas tais idiomas (...) ainda compartilham uma gramática comum, a saber, a das formas simbólicas” (CASSIRER apud FERRARI, p. 301). Mesmo mais tarde, nos anos 1930, Cassirer continuará mantendo que seu projeto se mantém atrelado à filosofia transcendental, na medida em que pergunta sobre as condições de possibilidade da cultura ou dos fatos culturais (Idem, p. 298). Ao fim e ao cabo, a tarefa a que ele se propõe é criticamente discutir os processos mentais criativos que subsistem na base da formação de símbolos nas diversas culturas humanas. Isto quer dizer, que o que está em jogo é exatamente se perguntar sobre essa capacidade humana criativa e irrestrita de gerar novas formas simbólicas, o que, para Cassirer, é em última análise uma

¹⁷³ “Dizemos que uma multiplicidade sensorial é conceitualmente apreendida e ordenada, quando seus membros não permanecem próximos uns aos outros, sem relação, mas procedem de um definido princípio, de acordo com uma fundamental relação geradora, em necessária sequência. É a identidade desta relação geradora, mantida através das mudanças nos conteúdos particulares, que constitui a específica forma do conceito” (SF: 15).

maneira de superar sua finitude, pensada como a facticidade que determina as atividades práticas, superada pela capacidade ilimitada de conceitualização da razão humana.

A discussão entre Cassirer e Heidegger gira especialmente ao redor desta questão. Ao contrário de Cassirer, Heidegger se dedicou em suas conferências a discutir a filosofia kantiana para criticar o que ele aponta como sendo a interpretação do neokantismo. Para ele, o principal problema do neokantismo em geral¹⁷⁴ consiste em ter reduzido a problemática da *Crítica da Razão Pura* à teoria do conhecimento, isto é, por terem relegado às ciências a exclusividade do conhecimento sobre os entes, o que resta para a filosofia é uma pergunta sobre esse conhecimento, isto é, a fundamentação da ciência, assim como a discussão de suas possibilidades, métodos, objetos etc. Em outras palavras, restaria para a filosofia apenas o papel de elaborar uma “teoria transcendental da explicação científica”, não possuindo qualquer possibilidade de conhecer ou gerar qualquer questionamento sobre os entes, mas apenas sobre o conhecimento que a ciência produz dos entes (GORDON, 2012, p. 139).

Neste sentido, enquanto o neokantismo compreendia a primeira *Crítica* kantiana como uma obra de investigação epistemológica das possibilidades formais e de fundamentação do conhecimento matemático e científico natural do mundo, Heidegger propôs, em suas leituras, compreendê-la como uma investigação preliminar sobre as condições de possibilidade da compreensão ontológica. Para defender tal tese, Heidegger alude à diferenciação da qual Kant lança mão entre a chamada *Metaphysica Specialis* e *Metaphysica Generalis*, mostrando como a crítica perpassa ambas, não estando apenas interessada no conhecimento (ou em assumir a impossibilidade) de algum setor específico da metafísica (como Deus, imortalidade da alma e totalidade do mundo), mas, que sua pergunta sobre as condições de possibilidade dizem respeito mais radicalmente ao conhecimento ontológico, sobre o ser, e, portanto, à *Metaphysica Generalis*¹⁷⁵.

¹⁷⁴ A primeira objeção que Cassirer faz a Heidegger consiste justamente em questionar o que ele estava chamando de neokantismo, na medida em que Cassirer afirma que não há uma doutrina própria a tal movimento, mas que, ao contrário, ele apenas poderia ser compreendido como uma direção que orienta determinadas questões. Cassirer afirma que o termo neokantismo deveria ser entendido funcionalmente e não substancialmente, instrumentalizando claramente uma de suas teses, a fim de afirmar que é impossível se determinar claramente o que seja o neokantismo em um conceito único e fechado, mas ao contrário, ele envolve muitos pensadores e filosofias reunidos por determinada maneira de encarar ou interesse em algumas questões (GORDON, 2012, p. 137). A resposta heideggeriana a essa objeção nomeia quem ele está considerando como os neokantistas, ele diz: “Se é necessário citar alguns nomes, então eu digo: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl.” (Idem, p. 138). Em seguida, ele afirma que para entender o que seja o neokantismo é preciso compreender sua origem, que consiste em reduzir a filosofia à teoria do conhecimento por ter reduzido primeiramente todos os entes ao conhecível, e assim, para estabelecer sua diferença diante do conhecimento científico, determina a tarefa da filosofia como a pergunta sobre as possibilidades do conhecimento científico.

¹⁷⁵ “I understand by neo-Kantianism that conception of the *Critique of Pure Reason* which explains, with reference to natural science, the part of pure reason that leads up to the Transcendental Dialectics as a theory of knowledge. For me, what matters is to show that what came to be extracted here as a theory of science was

Os argumentos usados nas conferências e respostas em Davos foram, em seguida, mais detidamente reconstruídos e formulados no livro publicado em 1929, intitulado *Kant e o problema da Metafísica*. O livro foi preparado imediatamente após o retorno do encontro e também usou material de um curso proferido em 1927/28, logo após a publicação de *Ser e tempo*. Como o próprio título sugere, o que Heidegger pretende mostrar aí é que a filosofia kantiana não pode ser considerada como uma mera obra de teoria do conhecimento científico, mas, ao contrário, como uma tentativa de fundamentação da metafísica, trazendo à tona a necessidade de uma ontologia fundamental, tarefa que Heidegger entendia como o papel propriamente dito da filosofia. Nesse sentido, a pergunta sobre a possibilidade do conhecimento da *Metaphysica Specialis* necessariamente incluiria o ou remontaria ao questionamento sobre a possibilidade daquilo que torna possível o próprio conhecimento ôntico, que por sua vez aponta para uma pergunta sobre a possibilidade do conhecimento ontológico e, nesse sentido, para a *Metaphysica Generalis*.¹⁷⁶

Não obstante, o que caracteriza mais propriamente este questionamento kantiano, segundo Heidegger, é o reconhecimento do caráter radicalmente finito da razão humana. Essa finitude se explicita pela prioridade do aspecto receptivo da razão humana que se dá via intuição sensível. A intuição sensível própria da razão humana caracteriza-se, sobretudo, por seu aspecto receptivo, isto é, ela depende da dação do objeto, pois não o cria ao intuí-lo. Nesse sentido, o conhecimento humano estaria completamente ancorado na intuição, pois, ainda que o entendimento e sua categorização espontânea possuísse um papel fundamental para o conhecimento, a intuição possuiria a primazia na medida em que, para que haja qualquer tipo de conhecimento, o objeto do conhecimento precisa sempre ser dado previamente.

Heidegger frisa que o aspecto finito do conhecimento humano não diz respeito à sua falibilidade, instabilidade ou imprecisão, mas, ao contrário, a finitude marca a essência mesma da possibilidade de todo conhecimento humano, na medida em que ela explicita o traço essencial da intuição sensível, sem a qual nenhum conhecimento seria possível. Como dissemos, a intuição originária, própria de um Ser Supremo, se caracterizaria pela

nonessential for Kant. Kant did not want to give any sort of theory of natural science, but rather wanted to point out the problematic of metaphysics, which is to say, the problematic of ontology. What matters to me is to work this core content of the positive element of the *Critique of Pure Reason* into ontology in a positive way.” (HEIDEGGER, 1997, p. 193 e 194).

¹⁷⁶ “The projection of the inner possibility of *Metaphysica Specialis* has been led back beyond the question concerning the possibility of ontic knowledge to the question concerning the possibility of that which makes ontic knowledge possible (...) The problem of the inner possibility of ontology nevertheless includes the question concerning the possibility of *Metaphysica Generalis*.” (HEIDEGGER, 1997b, p. 7).

possibilidade da intuição dar origem ao intuído, isto é, a intuição cria o seu próprio objeto em um mesmo ato. Contudo, ao dar origem a seu objeto, a intuição originária sempre já tem em vista a totalidade do intuído/criado e, portanto, não há nesse tipo de conhecimento espaço para o pensamento. O pensamento, enquanto a dinâmica de questionamento e busca pelo conhecer, só é compatível com uma intuição limitada, que não abarca a totalidade do ente em seu próprio intuir. A intuição sensível sempre precisa pressupor algo dado para que haja a possibilidade de conhecê-lo e, desta maneira, ao mesmo tempo, abre a possibilidade do pensamento exatamente por possuir limites inerentes a ela. Um ser que precisa pensar é, portanto, essencialmente marcado pela finitude, e, nesse sentido, só existe pensamento finito. (HEIDEGGER, 1997b, p. 17). Heidegger vai além afirmando que a própria sensibilidade é derivada da finitude e não o contrário. Isto é, nossa intuição não é finita porque é sensível, mas, ao contrário, é justamente porque nossa existência é finita que precisamos de órgãos sensíveis para sermos afetados pelos objetos; ele diz: “a essência da sensibilidade reside na finitude da intuição” (Idem, p. 19).

Neste sentido, todo entendimento está subordinado à intuição na medida em que depende dela para que tenha um objeto a ser pensado. Heidegger frisa a diferença entre as edições A e B da *Crítica* (publicadas em 1781 e 1787 respectivamente), a fim de demonstrar como na primeira edição Kant defendia tal primazia, embora ela tenha sido suprimida na segunda. A alteração diz respeito, sobretudo, ao estatuto da imaginação transcendental na teoria do esquematismo, na qual a imaginação seria responsável pela síntese entre o conteúdo da intuição e a categorização do entendimento. Na edição A, a imaginação é assumida como a responsável pela síntese, aparecendo como uma “terceira” faculdade. Na edição de 1787, contudo, ela é entendida como uma função do intelecto e, portanto, a tarefa é relegada ao entendimento. Aí, a imaginação deixa de ser considerada uma faculdade autônoma, sendo reduzida a apenas uma função do entendimento. Para Heidegger, essa mudança não consiste em uma simples acomodação e correções periféricas do sistema kantiano, mas, ao contrário, demarca uma mudança estrutural que visa a atribuir mais importância ao entendimento, enquanto faculdade ativa e espontânea da razão, aumentando, assim, a soberania da razão humana no conhecimento. Contudo, para Heidegger, essa mudança seria fruto de um equívoco de Kant, que perderia de vista o fenômeno mais fundamental da compreensão e sua articulação com a temporalidade, melhor evidenciada na edição A.

Heidegger afirma que o processo formativo próprio da imaginação é correlato à temporalidade, e envolve a realização da síntese entre os processos de formação (apreensão), reprodução e antecipação (reconhecimento) de imagens. Esses processos, por sua vez,

correspondem aos três modos temporais: presente, passado e futuro e evidenciam a imbricação entre eles. É a imaginação a responsável pela unidade sintética da intuição e de sua categorização e essa síntese é também, em última análise, o próprio movimento da temporalização do tempo no qual se dá a existência humana. Na medida em que a imaginação traz à tona a unidade temporal, ela pode ser entendida como o tempo original. A possibilidade da compreensão ontológica, isto é, da possibilidade de mostraçã dos entes para uma intuição finita e sua capacidade de categorização se mostra, desta maneira, completamente fundamentada na temporalidade. O próprio tempo seria o horizonte de ser, que permite que os entes se mostrem como tal e, portanto, uma condicionalidade intransponível para o conhecimento humano.

Como vimos, a interpretação heideggeriana da doutrina do esquematismo transcendental kantiano compreende a imaginação como uma terceira faculdade independente da intuição e do entendimento, que possui, justamente, a tarefa de síntese dos produtos das outras faculdades e que, em última instância, é responsável pelo processo de formação do horizonte temporal no qual a existência e a compreensão se realizam. Tal interpretação traz à tona a finitude como o traço essencial do ser finito. A relação da finitude com a temporalidade não pode ser reduzida apenas à constatação de um início e um fim fático de um ente ou da existência dentro de uma sucessão temporal específica. Ao contrário, tal relação tem como sua marca mais essencial a constatação de que a realização da existência se dá de maneira plenamente temporal. Isto quer dizer que a existência não é finita simplesmente porque tem um ponto final, porque se acaba, mas porque se realiza em e a partir de um horizonte temporal, em cada uma de suas possibilidades.

Como Gordon sublinha, essa posição se revela como diametralmente oposta à de Cassirer, sobretudo, em relação à concepção de metafísica dos autores. Gordon usa inclusive a palavra “inversão” para definir a relação entre a filosofia de Cassirer e Heidegger (GORDON, 2012, p. 151). E isto porque, para Cassirer, a metafísica é justamente a possibilidade de romper e transcender a finitude por meio do poder criativo ilimitado da razão humana, enquanto que para Heidegger, metafísica, entendida como ontologia, tem como objeto a pergunta sobre o ser e sua compreensibilidade, que só pode ser realizada como um questionamento enraizado em tal finitude. Em uma de suas respostas a Cassirer em Davos, Heidegger aborda esse problema:

...alguém poderia simplesmente argumentar de maneira formal: no momento em que eu faço afirmações sobre o finito e desejo determiná-lo enquanto finito [*als Endliches*], eu preciso já ter uma ideia de infinitude [*Unendlichkeit*]. A princípio isso não quer dizer muita coisa. Contudo, é suficiente para mostrar que nós temos aqui um problema central. Levando em consideração que esse caráter da infinitude

vem à luz precisamente no que nós enfatizamos como o caráter constitutivo da finitude [*als das Konstitutivum der Endlichkeit*], é preciso que fique claro o seguinte: Kant descreve o poder da imaginação do esquematismo como *exhibito originaria*. Mas esta originalidade é uma *exhibito*, um *exhibito* da apresentação do dar-se livre na qual reside uma dependência em relação ao que se apresenta [*eine Angewiesenheit auf ein Hinnehmen*]. Então, em certo sentido, esta originalidade é de fato uma faculdade criativa. Como uma criatura finita, o ser humano tem uma certa infinitude no âmbito ontológico. Mas o ser humano nunca é infinito e absoluto na criação do ente em si mesmo, mas, ao contrário, ele é infinito no sentido da compreensão de ser. (...) Na medida em que, como Kant diz, a compreensão ontológica do ser só é possível a partir da experiência dos entes, esta infinitude do ontológico está ancorada essencialmente a experiência ôntica e, portanto, devemos dizer o inverso: esta infinitude que surge no poder da imaginação é justamente o mais forte argumento em favor da finitude. A ontologia é índice da finitude. Deus não a possui. E o fato do ser humano possuir a *exhibito* é o argumento mais forte de sua finitude uma vez que ontologia só é necessária para uma criatura finita. (HEIDEGGER, 1997b, p. 197).

Heidegger afirma categoricamente aí que ontologia é índice da finitude, na medida em que algo assim como a pergunta sobre a compreensão de ser só é possível para uma criatura finita. Uma criatura suprema como Deus não pode se colocar o problema da compreensão, porque, para ele, isto jamais será problemático. Para um ser cuja intuição cria simultaneamente seu objeto, não há a necessidade de perguntar sobre a possibilidade de compreendê-lo, pois de antemão e instantaneamente se dá o domínio completo do ente, na medida em que se é seu próprio princípio criador, e, portanto, se conhece o ente na totalidade e a partir de seu princípio. O ser finito, ao contrário, por depender da dação de entes externos e independentes dele, precisa ser, primeiramente, capaz de compreender o ser dos entes para relacionar-se com os entes como entes. Ao mesmo tempo, a compreensão sempre depende da dação deste algo prévio que deve ou possa ser compreendido. Portanto, ontologia diz respeito ao tipo de relação com o ente mediado pela compreensão, que significa sempre limitado à compreensão e, ao mesmo tempo, aberto por ela. Por outro lado, o questionamento ontológico também sublinha que a compreensão é sempre compreensão de algo e esse algo não é um objeto criado pelo ser finito, mas, ao contrário, ele sempre precisa já ter sido dado.

Podemos perceber aqui como essa descrição da existência humana claramente ontologiza a estrutura hermenêutica básica da compreensão que perpassa completamente tal tradição. O que está em jogo novamente é uma tensão entre familiaridade e estranhamento, que existe justamente porque não há identificação completa com o objeto, nem um abismo intransponível. Como Schleiermacher dizia, se não houvesse qualquer distância entre o autor e o texto, não haveria necessidade de interpretá-lo, pois o sentido do texto estaria disponível imediatamente. A mesma estrutura se repete em um nível ontológico aqui: se a intuição do ser finito fosse originária, tal qual a de um ser infinito, não haveria a pergunta sobre a possibilidade de compreensão dos entes, na medida em que os entes estariam disponíveis em

si mesmos total, imediata e completamente. Por outro lado, como essa estrutura compreensivo-interpretativa não é mais pensada apenas como um esforço deliberado para a compreensão do discurso do outro, mas é deslocada para a própria dinâmica da existência, aparecem outras consequências. Primeiramente porque o que precisa ser compreendido na dinâmica existencial não é mais apenas uma criação humana (um texto, obra, discurso), mas o ser dos entes em geral, que é um pressuposto para todo o comportamento humano seja ele teórico ou pré-teórico.

Desta maneira, a tensão entre familiaridade e estranhamento se acirra: por um lado, temos que compreender algo alheio à nossa criação; por outro, já sempre estamos imersos em relações compreensivas com os entes, de tal maneira que a existência sempre estabelece necessariamente essa relação com os entes. Em todo caso, tanto tal familiaridade, quanto tal estranhamento novamente são índices da finitude da existência. A familiaridade o é, na medida em que evidencia o caráter fático da existência: ela sempre já se encontra “jogada” em um mundo, um determinado estado de coisas, e imersa em relações específicas com os entes e não determinadas pelo ser humano. Ao mesmo tempo em que o ser humano já se encontra aí, que seu lugar mais próprio já é em meio aos entes em um mundo familiar, o ser finito se encontra em meio a entes que não são ele, nem criados por ele e, portanto, são dados de maneira externa e alheia ao seu controle, ele não os domina completamente, ainda que possa estar muito familiarizado com a maneira com que se relaciona com eles. Isto é, o ser humano não domina os entes, ainda que possa dominar determinada maneira de lidar com eles; não há transparência ou acesso total aos entes mundanos, como haveria no caso da intuição originária infinita.

Gordon formula essa tensão apontando para o problema sobre a possibilidade de acesso de um ente finito a uma verdade objetiva. Ele diz:

O pathos essencial da razão humana, tal como Kant apresenta em sua primeira Crítica, é que ela está sobrecarregada com questões, que, dados os seus limites constitutivos, ela não pode nunca responder de maneira plenamente satisfatória. Contudo, devido a esta mesma constituição, ela também não pode renunciar a eles. Neste sentido, Heidegger estava certo em descobrir na filosofia de Kant uma teoria da finitude humana. Contudo, a bem conhecida teoria kantiana relativa aos limites da razão humana mal preveniu Kant de desenvolver uma teoria robusta, permitindo objetivamente o conhecimento válido; ao contrário, a lição principal do Idealismo transcendental consiste em assumir que é precisamente em virtude de sua própria constituição que a razão humana é de fato justificada em sua pretensão de conhecimento objetivo. (GORDON, 2012, p. 154).

Gordon deixa claro que aí reside uma das críticas principais de Cassirer a Heidegger. Pois ainda que seja um ponto pacífico entre os autores que a filosofia kantiana tem seu “ponto de partida” na assunção da finitude humana, ela, de alguma forma, pretende superar tal

finitude, na medida em que se arroga capaz de mostrar como são possíveis os juízos sintéticos a priori, que manteriam as características da ideia de verdade tradicional: necessários e universais. Para evidenciar tal impasse, Gordon recapitula a tese kantiana. O que está em jogo a princípio para Kant é exatamente mostrar como são possíveis conhecimentos completamente a priori, isto é, que não são dados por meio dos sentidos, não derivados da experiência empírica, mas que, ao mesmo tempo, sejam sintéticos ou não meramente analíticos e, portanto, juízos nos quais os predicados não estejam previamente contidos no sujeito. A grande inversão levada a cabo por Kant, que ele mesmo denominou sua “revolução copernicana”, foi deslocar a fundamentação da objetividade do conhecimento dos objetos para a própria razão. Neste sentido, ele afirma que o conhecimento sintético a priori, como o da matemática, e do conhecimento teórico, possuem realidade objetiva na medida em que são válidos necessariamente e universalmente para toda experiência possível. Como Gordon ressalta, isso significa dizer que “sua validade foi confinada apenas para as condições sob as quais nossa experiência é possível, a saber, nos limites do tempo e do espaço como formas puras da intuição”. (Idem, 156). É, portanto, justamente restringindo o conhecimento à estrutura da razão humana e à sua especificidade que podemos garantir a objetividade de todo conhecimento que, necessariamente, se dá por meio dessa estrutura. A universalidade e objetividade são garantidas de maneira a priori, na medida em que a própria restrição é a condicionalidade de tal objetividade.

Seguindo este raciocínio, Cassirer ressalta no debate o aspecto da manutenção do espaço para uma verdade universal e objetiva em Kant, a fim de questionar se, em sua compreensão, Heidegger renunciaria a todo tipo de verdade objetiva ou se ele também aceitaria que a finitude seria apenas o ponto de partida, a partir do qual a razão humana pode se lançar para além de sua condicionalidade e alcançando uma verdade universal e objetiva¹⁷⁷. A resposta heideggeriana reafirmou que a preocupação excessiva com a fundamentação da possibilidade de um conhecimento objetivo científico, ancorado na ciência natural e matematizado da Modernidade, era uma fixação neokantiana e não consistia no problema principal de Kant, no problema propriamente dito (Idem, p. 158). Contudo, Gordon chama atenção para um ponto que me parece fundamental para mostrar em que medida a hermenêutica pode ser considerada uma radicalização do projeto transcendental. Ele questiona até que ponto a afirmação de Cassirer, de que ‘há efetivamente uma superação da finitude no

¹⁷⁷ “Now my question is the following: Does Heidegger want to renounce this entire Objectivity, this form of absoluteness that Kant advocated in the ethical and the theoretical, as well as in the *Critique of Judgment*? Does he want to withdraw completely to the finite creature or, if not, where for him is the breakthrough to this sphere?” (CASSIRER, apud HEIDEGGER, 1997b, p. 195 e 196).

estabelecimento da noção de verdade objetiva’, procede em relação à filosofia kantiana. Ele afirma o seguinte:

Poderia-se argumentar, seguindo os próprios princípios de Kant, que isso que se denominou *conhecimento objetivo*, precisa reter uma limitação não eliminável ligada a tais condições da intuição sensível por meio das quais os seres de capacidade cognitiva finita podem, em última instância, conhecer o mundo. Se tal inferência está correta, então parece plausível, pelo menos à primeira vista, que Heidegger tenha argumentado que Kant nunca buscou algo assim como uma ruptura genuína para um campo de objetividade incondicionada além da finitude humana. A questão de Cassirer: “Heidegger deseja renunciar totalmente a tal objetividade?” – pode, portanto, parecer como uma tentativa de estabelecer uma ruptura entre um objetivismo imputado a Kant e um subjetivismo heideggeriano quando, de fato, não podemos encontrar uma divisão como esta. (Idem, p. 157).

O que Gordon traz à tona com tal argumento é o fato de que, em Kant, a noção de verdade objetiva permanece completamente atrelada ao conhecimento disponível e possível para a razão humana, isto é, permanece no interior dos limites da experiência possível. Neste sentido, não poderíamos falar em uma superação genuína desta finitude, mas, justamente, no contrário, isto é, na manutenção desta condicionalidade como aquilo que permite algo assim como a objetividade. O que me parece interessante neste argumento é que podemos perceber o estabelecimento de um “segundo nível”, o nível do transcendental como o horizonte que determina os limites no interior dos quais se pode falar em verdade e objetividade. Se a razão finita não possuísse a restrição específica que se dá através das formas a priori da intuição sensível e da categorização do entendimento, não poderíamos estabelecer critérios de verdade para nosso conhecimento dos entes. Isso significa dizer que os critérios de verdade e objetividade são dependentes da estrutura específica da razão finita.

Contudo, essa estrutura de restrição da verdade a uma condicionalidade que a possibilite enquanto tal, isto é, o reconhecimento da necessidade de um horizonte específico que determine os limites no interior dos quais algo pode ser determinado como verdadeiro, marca essencialmente a ideia de verdade no pensamento hermenêutico. E isso porque no interior da tradição hermenêutica apenas se pode falar de verdade quando se leva em conta a delimitação específica de determinado horizonte de sentido que permite o aparecimento e a delimitação do verdadeiro e do falso. Isso serve tanto para o estabelecimento dos parâmetros interpretativos, nos quais a intenção do autor pode servir como o horizonte de sentido para a interpretação da verdade da obra, como em Schleiermacher, por exemplo, como para a ideia de espírito objetivo de uma época em Dilthey, que determina os limites para a busca do nexo entre as manifestações do mesmo em um determinado horizonte epocal. O importante aqui é perceber a manutenção de uma “estrutura de segunda ordem” que condiciona a possibilidade do verdadeiro e do falso no interior de um horizonte previamente dado.

Se levarmos agora em consideração a ampliação do questionamento heideggeriano para a compreensão de ser, se evidencia completamente essa relação entre o transcendental e o hermenêutico. A afirmação heideggeriana consiste em defender que toda experiência humana possível já está condicionada por uma compreensão de ser, que no contexto de sua confrontação com a filosofia kantiana aparece a partir da síntese do “tempo original”. Isto é, o próprio tempo aparece como horizonte do ser. (GORDON, 2012, p. 146). O que está em jogo em todo caso é a pergunta sobre a possibilitação da verdade sobre algo, isto é, quais são as condições de possibilidade do conhecimento do ente que determinam, em última instância, os limites e os critérios do que pode ser considerada a verdade sobre determinado ente. Heidegger mesmo explicita essa relação em *Kant e o problema da metafísica*, quando afirma:

Com isto [revolução copernicana] Kant quis dizer: nem “todo conhecimento” é ôntico, e onde se dá tal conhecimento, ele apenas é possível através do conhecimento ontológico. Por meio da revolução copernicana, o “antigo” conceito de verdade no sentido de “correspondência” (*adaequatio*) do conhecimento ao ente é tão pouco afetado que, na verdade, o pressupõe, de fato, inclusive o fundamenta pela primeira vez. Conhecimento ôntico só pode corresponder ao ente (“objetos”) se esse ente como ente já é primeiramente dado [*offenbar*], isto é, já é previamente conhecido na constituição de seu ser. Dação dos entes (verdade ôntica) gira ao redor do desvelamento da constituição do ser dos entes (verdade ontológica); (HEIDEGGER, 1997b, p. 8 e 9).

Heidegger assume que o problema da filosofia transcendental consiste fundamentalmente na diferenciação entre os âmbitos ôntico e ontológico, ou melhor, na própria percepção de que toda verdade ôntica pressupõe a dação de uma medida ontológica, isto é, uma compreensão do ser do ente em questão. A compreensão do ser dos entes em geral passa a ser, portanto, a condição de possibilidade transcendental do aparecimento dos entes como entes. Como Cristina Lafont afirma, Heidegger, a partir de sua insistência na diferença ontológica, transforma o idealismo transcendental de Kant no que ela chama de uma espécie de “idealismo hermenêutico” (LAFONT, 2007, p. 105). Ela argumenta que Heidegger pretende mostrar que Kant se equivocou ao tentar determinar os traços invariáveis de toda experiência humana através da descrição das formas puras da intuição e das categorias, por não ser capaz de perceber o quanto esta descrição já está baseada em um tipo específico de compreensão de ser, teórica que já seria derivada de interpretações de cunho existencial. Em última instância, o que Kant não conseguiu perceber foi o quanto sua descrição é dependente de um fenômeno mais abrangente e fundamental, a temporalidade, como estrutura de toda compreensão de ser. A temporalidade, por sua vez, traz à tona o fato de que toda compreensão e interpretação humana são finitas em um sentido radical, como discutimos acima. Neste sentido, a grande transformação do conceito de a priori na filosofia heideggeriana precisa ser

entendida a partir dos traços centrais do pensamento hermenêutico: *circularidade insuperável e finitude*.

3.6 A circularidade da crítica: o aspecto hermenêutico da filosofia transcendental

Como foi dito no início desta investigação, uma das características mais marcantes e que perpassa toda a tradição hermenêutica é a assunção de certa circularidade expressa na ideia de círculo hermenêutico. Lançando mão de uma formulação bastante geral, círculo hermenêutico diz respeito a interdependência entre a parte e o todo. Isto é, nós só podemos compreender o sentido do todo a partir do significado de cada uma das partes, ao mesmo tempo em que, só podemos compreender o significado de cada parte a partir de sua conexão com o todo. Assumindo uma tese mais forte, poderíamos dizer que o círculo hermenêutico diz respeito ao reconhecimento de que nós não podemos buscar o sentido para além do todo que define cada parte em sua codeterminação e que esse todo é historicamente constituído. Se desenvolvermos essa tese, podemos chegar à conclusão de que, diferentemente do que a tradição ocidental pensou, os conceitos de verdade e finitude não são conflituosos ou excludentes, mas, ao contrário, na existência humana eles possuem uma relação essencial, completamente inseparável.

Como vimos, isso significa assumir que a possibilidade da verdade como correspondência é completamente determinada por um horizonte de sentido que delimita nossas possibilidades compreensivas. É este horizonte que permite, em última instância, que algo apareça como algo, é ele que estabelece os critérios do que pode ser reconhecido e assumido como verdadeiro ou falso. Para além dele, não faz sentido falar em verdade, pois não há nada que apareça enquanto tal para perguntarmos por sua verdade ou falsidade. Contudo, como vimos, no projeto transcendental já se encontra uma circularidade específica, na medida em que a noção de a priori funciona como a delimitação das condições de possibilidade de toda experiência possível e, portanto, delimita o horizonte do inteligível e experimentável. Em uma interessante passagem da Introdução aos *Prolegômenos*, Kant tematiza tal circularidade entre as partes e o todo, que caracteriza o projeto da crítica enquanto tal:

...porque, nada existindo fora dela [da razão pura] que possa corrigir o nosso juízo interior, a validade e o uso de cada parte depende da relação em que ela se encontra com as outras na própria razão tal como, na estrutura de um corpo organizado, o fim de cada membro só pode deduzir-se do conceito geral do todo. Eis porque se pode dizer de uma tal Crítica que ela nunca é autêntica se não for inteiramente completada

até aos menores elementos da razão pura, e que, na esfera desta faculdade, é tudo ou nada que é preciso determinar e regular. (KANT, 1988, p. 21).

Para além de toda tentativa de formular um sistema fechado, existente no pensamento kantiano, a passagem deixa claro de onde provém a circularidade da crítica: do fato de que não há nada fora, ou para além da razão, que possa corrigir nosso juízo sobre ela. Na medida em que a *Crítica* é uma espécie de auto-questionamento da razão, ou melhor, que o questionado delimita os próprios limites do questionamento; isto é, na medida em que a crítica pergunta sobre as condições de possibilidade do conhecimento, possibilidades essas que ela mesma não pode ultrapassar, se inscreve certa circularidade no próprio projeto transcendental. A *Crítica* não pode tentar se justificar ou se fundamentar para além dos limites que ela pretende mapear. Se, para Kant, a razão humana define os limites do conhecimento humano, e a crítica consiste no questionamento de tais limites, a própria investigação da razão, feita pela razão, precisa se manter dentro de tais limites. É por esta razão que Jeff Malpas argumenta que tal circularidade não está apenas presente, mas é uma característica essencial da própria estrutura da filosofia transcendental¹⁷⁸. E isso porque o que marca o projeto transcendental mais propriamente é justamente sua estrutura sintético a priori, na medida em que pretende fundamentar um âmbito que já precisa pressupor em seu próprio movimento de questionamento, evidenciando, assim, certa circularidade.

Malpas lança mão do argumento de Rüdiger Bubner para defender que tal circularidade não é exclusiva do projeto kantiano, mas, ao contrário, caracteriza o próprio questionamento transcendental e, por isso, pode ser encontrada também em outros filósofos. Bubner denomina tal aspecto de “autoreferencialidade” [*self-referentiality*]. Essa estrutura autorreferencial estaria presente em todo argumento transcendental, na medida em que as condições que são investigadas são o que tornam possível (condicionam) o próprio questionamento e a sua demonstração. De fato, esse é um argumento usado por alguns autores para defender a falibilidade de todo argumento transcendental, na medida em que sua conclusão pressupõe suas premissas¹⁷⁹.

Contudo, Malpas mostra, concordando com Bubner e com o próprio Kant, que tal circularidade não pode ser reduzida a um vício lógico, que nos daria razões para desconsiderar

¹⁷⁸ “It is, in fact, the synthetic *a priori* structure of transcendental reasoning that leads directly to a form of circularity in the transcendental project that seems to lie at the very heart of that project. Moreover it is a circularity that Kant himself seems to recognize. [...] if transcendental inquiry is concerned to lay out the structure of experience, then such inquiry should not be taken as committed to claims about any realm beyond experience or about the relation between experience and such realms.” (MALPAS, 1997, p.8).

¹⁷⁹ Ver uma discussão mais detalhada sobre esse ponto em Malpas, 1997, p. 10 e seguintes, além das referências bibliográficas sugeridas aí nas notas de rodapé.

todo e qualquer argumento transcendental. Ao contrário, o tipo de circularidade existente no projeto transcendental não é de ordem lógica, mas de ordem ontológica, na medida em que os princípios que estão em jogo não são apenas premissas de um silogismo. Ao contrário, tais princípios são condições de possibilidade em um sentido que ultrapassa a validade da investigação enquanto tal e de todo argumento, na medida em que, de fato, os tornam possíveis, estabelecendo a normatividade necessária para que qualquer validação possa ser pensada.

Malpas dedica-se em seguida a discutir a semelhança existente entre a circularidade presente em todo questionamento transcendental e aquela assumida por Heidegger em *Ser e tempo*. Como se sabe, Heidegger identifica sua tarefa aí (e inclusive de toda a sua obra) como a questão sobre o ser (*die Seinsfrage*)¹⁸⁰. Mas, especialmente em *Ser e tempo* e nos textos da década de 1920, ainda é bastante clara o modo transcendental de tratar a questão. O problema da circularidade, contudo, emerge nesta obra no seio da pergunta sobre o sentido ser. Após afirmar a necessidade de recolocar a questão fundamental sobre o sentido de ser, Heidegger reconhece que, para tal, “o sentido de ser já nos deve estar, de alguma maneira, disponível” (ST, §2, p. 31). Contudo, para ser capaz de colocar a pergunta sobre o o sentido de ser de maneira explícita e originária, para além das compreensões sedimentadas com as quais já sempre contamos, é preciso se dedicar à investigação de um ente, que somos nós, que é capaz de questionar sobre o ser e para o qual o seu próprio ser está sempre em questão. Em seguida, Heidegger afirma:

Mas será que tal empresa não cai em um círculo vicioso evidente? Ter que determinar primeiro o ente em seu ser e, nesta base, querer colocar a questão do ser, não será isso andar em círculo? Para a elaboração da questão já não se está já pressupondo aquilo que somente a resposta à questão poderá proporcionar?” (ST, §2, p. 33)

O primeiro argumento heideggeriano contra a acusação de circularidade do projeto afirma que objeções meramente formais além de não contribuírem para a investigação do problema, impossibilitam sua compreensão plena. Quer dizer, tais objeções impedem de vermos o que realmente está em questão. Em seguida, porém, ele afirma que, em todo caso, não há círculo vicioso nesta investigação, pois o que está em jogo não é provar a possibilidade da compreensão de ser; tal possibilidade está fora de questionamento, pois ela já sempre se apresenta como efetiva: nós já sempre contamos com alguma compreensão de ser fática. Ao contrário, o que está em jogo na pergunta sobre tal possibilidade é como ela é possível. Isto é, como a partir da constatação deste fato, podemos questioná-lo, a fim de tornar transparente e

¹⁸⁰ Ver, em especial, primeiro capítulo da Introdução a *Ser e tempo*.

explícita a estrutura que o garante e possibilita. Heidegger explica que: “Não pode haver ‘círculo vicioso’ na colocação da questão sobre o sentido de ser porque não está em jogo, na resposta, uma fundamentação dedutiva, mas uma exposição demonstrativa das fundações” (Idem, p. 34). A tarefa, portanto, consiste em explicitar as fundações de um fenômeno originário com o qual estamos familiarizados e não defender ou demonstrar a “existência” ou efetividade de tal fenômeno. Ele não é posto em questão, pois sempre já contamos e partimos dele.

O contexto no qual tal circularidade é discutida aqui claramente está muito mais ligado à hermenêutica, na medida em que assume que sempre contamos com uma pré-compreensão que a permite enquanto tal. Essa noção de projeção de sentido prévio e de interpretação como um processo de “depuração” desse sentido, ou, em outras palavras, da busca por tornar explícito o sentido geral da obra a partir da codeterminação entre o todo e sua parte, como vimos, perpassa a tradição hermenêutica como um todo. Em todo caso, se levarmos em consideração a ontologização desta estrutura no pensamento heideggeriano, isto é, que o que está em jogo não é a interpretação de um discurso qualquer, mas o questionamento sobre a própria possibilidade da compreensão de sentido de ser – base da existência do ser-aí -, então o argumento heideggeriano passa a ser relevante para pensarmos a circularidade própria da crítica transcendental.

É por isso que Malpas pode afirmar que:

O projeto ontológico-transcendental tem como tarefa fundamental explicitar a estrutura que já sempre está presente em sermos o tipo de ser que nós somos; que já está sempre presente na possibilidade da experiência. Ela não pretende, nem pode, “provar” tal estrutura em um sentido incondicional, porque a articulação desta estrutura precisa ela mesma fazer referência ao ser tal como ele já é dado; à experiência como ela já se apresenta. (MALPAS, p. 19).

O projeto da hermenêutica da facticidade, portanto, nada mais é do que a tentativa de explicitar a estrutura compreensiva-interpretativa da existência humana. Não se pretende provar tal estrutura para além dos limites da própria existência, mas, ao contrário, a partir da descrição da própria existência, trazer à tona tal estrutura. Malpas mostra em seguida que isso não significa que não seja possível nenhum tipo de provas de princípios no questionamento transcendental, mas que a validade de tais provas se mantém completamente atrelada ao lugar que tal princípio ocupa na estrutura geral da qual ele faz parte e que está sendo questionada. Nesse sentido, tais provas não podem nunca se pretender fundamentar de uma maneira absoluta para além do horizonte que permite que tais partes apareçam como partes.

Mas, se isso é assim, novamente um certo aspecto hermenêutico inerente ao projeto transcendental vem à luz. Como vimos, contudo, tal aspecto não é pode ser entendido como

uma qualidade secundária de toda investigação transcendental, mas parece estar implícita em seu próprio projeto de questionar condições de possibilidade que sempre já condicionam a própria investigação. Por sua vez, o questionamento da estrutura condicionante que possibilita seja a experiência, seja a compreensão de ser, marca o esforço por reconhecer uma característica essencial da própria existência humana como paradigma de tal investigação, a saber, a finitude.

Nesse sentido, a circularidade hermenêutica anunciada no âmago do próprio projeto transcendental não pode ser considerada uma “coincidência” filosófica ou semelhança interessante entre duas “correntes” do pensamento ocidental. Ao contrário, ela traz à tona a finitude que sempre se reinscreve em todo questionamento humano e que a filosofia transcendental, enquanto crítica da razão finita, tematiza pela primeira vez, pelo menos de maneira explícita. O questionamento sobre o que significa tal finitude, então, a partir da virada ontológica que Heidegger executa no pensamento hermenêutico, tomando a compreensão e a interpretação como o modo de realização da existência humana, é radicalizado tornando-se o paradigma e o fundamento deste próprio projeto filosófico.

O passo fundamental da investigação heideggeriana sobre a “compreensão de sentido de ser”, em *Ser e tempo*, é mostrar como a própria existência humana se realiza como ser-aí. Isto é, como a finitude humana também se evidencia no fato de a existência já ser sempre lançada em uma situação fática, em uma compreensão específica de um mundo compartilhado. Mas isso significa igualmente assumir que nossa existência é essencialmente interpretativa e que sempre depende de um horizonte de sentido limitado, finito. O que parece ter escapado a Kant foi perceber que a tentativa de fundamentar a experiência humana na razão já pressupõe uma compreensão do ser do humano que determina previamente o horizonte a partir do qual se realizam as interpretações do significado de conhecimento, sujeito e objetividade. Neste sentido, se por um lado a circularidade própria à finitude já se insinua na *Crítica*, e o próprio Kant a assume, ele não tem como dar conta de compreender a radicalidade de tal circularidade, na medida em que não pode perceber em que sentido seu projeto, fundamentado em uma concepção de subjetividade, já é uma possibilidade compreensiva historicamente determinada, característica da Modernidade e não um fato último sobre o ser humano. É justamente por contar com esse pressuposto inquestionado, que ele presume a universalidade e necessidade da estrutura da razão como conhecimento sintético *a priori*, em um sentido tradicional, incompatível com a historicidade característica da finitude. Neste sentido, poderíamos falar em uma radicalização progressiva desta finitude a partir da proposta de Kant, Dilthey e Heidegger de uma razão finita, vida finita e existência

finita respectivamente. Nietzsche, por sua vez, certamente poderia ser pensado como um representante deste segundo estágio do desenvolvimento do projeto transcendental, intitulado 'vida finita'.

Tradicionalmente, os conceitos de finitude e verdade foram pensados como opostos e mutuamente excludentes. Essa concepção de verdade eterna, imutável, universal etc., claramente se baseava em um paradigma de infinitude, de incondicionalidade que é mais que inacessível para o ser humano: é completamente incomensurável para a existência finita. A consequência imediata deste paradigma é a necessidade de depurar tudo aquilo que é finito e, portanto, mutável, devenida, corporal etc. da noção de conhecimento. A tradição ocidental possuiu diversas estratégias para tentar fundamentar tal paradigma. Todas elas, contudo, precisaram estabelecer uma espécie de âmbito corretor da finitude. Essa maneira de fundar uma dicotomia metafísica entre o infinito e o finito, e simultaneamente tomar o infinito como parâmetro valorativo a fim de julgar a finitude incontornável da existência, está na base do que Nietzsche denominou como essência moral da metafísica. E isso porque a tradição, tomando o infinito como paradigma, interpretou a finitude como um erro a ser corrigido e superado. Os horizontes compreensivos da tradição metafísica ocidental sofreram transformações históricas inexoráveis, dada a temporalidade inerente à existência humana, mas seus desdobramentos se mantiveram orientados e articulados por tal concepção de ser, que instaura a verdade a partir do paradigma do infinito, como princípio estruturados da compreensão dos entes.

Nesse cenário, a filosofia transcendental de Kant ocupou um momento decisivo na história da tradição ocidental. A centralidade do pensamento kantiano para os desdobramentos posteriores da filosofia contemporânea parece ser unânime entre os autores estudados aqui. Como vimos, Nietzsche, Heidegger e Gadamer possuem registros textuais de tal testemunho. O decisivo da filosofia *Crítica*, como vimos, é reconhecer a finitude como parâmetro para a verdade e, neste sentido, para o conhecimento, por meio do que Kant denominou revolução copernicana: a necessidade dos critérios sobre o conhecimento dos entes serem estabelecidos levando em consideração nossa maneira específica de conhecê-los. Como tentamos mostrar, contudo, Kant não leva às últimas consequências seu questionamento sobre a finitude da existência humana, mantendo-se atrelado a compreensões modernas que ainda consideram a subjetividade como um princípio último capaz de garantir as características tradicionais de verdade como universalidade e objetividade, entendida como imutabilidade. A filosofia transcendental, desta maneira, se mantém atrelada a uma compreensão moderna do ser que

não coloca em questão o aspecto derivado de sua interpretação do ser do ser humano, do conhecimento, da subjetividade, da objetividade etc.

É exatamente essa estrutura prévia da compreensão que a hermenêutica filosófica pretende evidenciar. E é neste sentido que podemos compreendê-la como uma radicalização do projeto da *Crítica* kantiana, quer dizer, como a tentativa de levar às últimas consequências a finitude da existência humana como parâmetro para o pensamento filosófico. Como vimos, isso significa explicitar o aspecto derivado da verdade como correspondência, assim como evidenciar a temporalidade inerente a toda existência humana e, conseqüentemente, a toda compreensão do ser dos entes.

Com essas observações, contudo, fica mais claro o problema da apropriação de Cassirer da filosofia kantiana. Ainda que Cassirer proponha incorporar o problema da pluralidade cultural, superando, assim, o cientificismo matemático-natural, característico de boa parte do neokantismo, ele segue reduzindo toda a pluralidade de compreensões a produtos das criações de signos do intelecto humano. Essa capacidade ilimitada e, nesse sentido, infinita de criação continua considerando a subjetividade como um princípio infinito, capaz de legitimar de maneira fixa o horizonte normativo de compreensão dos entes como criações simbólicas. Tal concepção é, portanto, completamente debitária da interpretação iluminista do papel da razão e centralidade do ser humano e da subjetividade enquanto lugar de determinação da realidade do mundo.

De certa forma, mesmo a maneira como Heidegger propõe a tarefa de análise dos existenciais como estrutura transcendental da existência humana em *Ser e tempo* ainda se mantém atrelado a essa tradição. Aí a hermenêutica da facticidade não leva em conta a historicidade própria de seu tempo e ainda concentra no ser-aí - em sua possibilidade de crise na angústia - a responsabilidade de funcionar como princípio modulador do mundo, enquanto horizonte significativo. Claramente, desta maneira, por mais que já haja um forte reconhecimento da facticidade como historicidade incontornável e do papel secundário da razão na compreensão de ser, ainda há uma espécie de acento no ser humano, no caso, nas crises de singularização da existência autêntica, como responsável pela rearticulação dos horizontes compreensivos compartilhados. Isto é, Heidegger pretende aí, a partir da descrição de estruturas a priori da existência humana e dos processos de singularização, dar conta do problema das compreensões de sentido de ser e da rearticulação do mundo.

Como se sabe, Heidegger abandona a noção de hermenêutica após a viragem. Gadamer, acertadamente, sublinha que esse abandono está diretamente ligado ao desejo de superar a abordagem transcendental, que orienta *Ser e tempo* (GADAMER, 2007, p. 159).

Não é à toa, portanto, que o momento em que Heidegger critica expressamente a filosofia das formas simbólicas (que deve ser claramente entendido como uma crítica direta a Cassirer), seja marcado também pelo início progressivo da historização de sua filosofia. Isto é, seu pensamento se mostrará cada vez mais caracterizado pelo esforço de pensar seu tempo e a compreensão de ser próprio a ele. Essa transformação em sua filosofia começa logo após o encontro de Davos e, portanto, após a intensificação da discussão sobre finitude impulsionada pela filosofia kantiana e consolidada na década de 1930, com a chamada viragem.

A crítica às filosofias da cultura e das formas simbólicas consiste justamente em considerá-las como teorias difundidas em nosso tempo, que nos impedem de chegar a um questionamento radical do ser-aí humano¹⁸¹. Como Gordon acertadamente destaca, “o problema não é meramente que a filosofia das formas [simbólicas] se mantenham dependente de uma ontologia prévia ou que ela seja incapaz de conduzir ao nível mais fundamental do Dasein humano. O problema é que a filosofia de Cassirer, na verdade, conspira para obstruir esse propósito mais fundamental.” (GORDON, 2010, p. 134). A filosofia de Cassirer (e qualquer outro relativismo, culturalismo, historicismo contemporâneo) impede de que se coloque o problema da finitude humana em um sentido mais fundamental porque reduz toda compreensão possível à expressão humana, isto é, cultura produzida, criada, projetada pelo ser humano. Desta maneira, absolutiza uma compreensão de ser de maneira que tal horizonte em si mesmo não possa ser posto em xeque, mas, ao contrário, reconduz imediatamente tudo o que aparece ou que se retrai pela limitação desta compreensão, a uma variação de fenômenos possível deste horizonte.

O interessante sobre essa compreensão do ser dos entes como expressão humana é que, apesar de ela abarcar de alguma forma a historicidade: todo povo ou cultura possui diferentes formas simbólicas ao longo da história, ela, por outro lado, estabelece um princípio fundamentador não histórico, a saber, a subjetividade humana em sua capacidade criativa. Esse esquema nos revela, contudo, algo muito comum em nossa época e, neste sentido,

¹⁸¹ “A cultura, todavia, é justamente a expressão de nossa alma – sim, é mesmo uma opinião difundida hoje em dia, que exatamente sob o fio condutor da ideia de expressão, de símbolo, tanto a cultura quanto o homem no interior da cultura podem ser apreendidos de modo próprio e unicamente filosófico. Temos hoje uma filosofia da cultura calcada na expressão, no símbolo, nas formas simbólicas. O homem enquanto alma e espírito, o que se expressa, cai por terra em figuras que trazem em si uma significação e que em função desta significação entregam um sentido ao ser-aí que está se expressando. Este é, *grosso modo*, o esquema para a filosofia da cultura atual. Aqui também, uma vez mais, tudo é quase correto até o ponto essencial. Só que precisamos perguntar novamente: esta consideração do homem é uma consideração essencial? (...) O homem – talvez mesmo o homem atual – é apresentado, assim, a partir da expressão de seus empreendimentos. (...) esta filosofia só chega à a-presentação do homem, mas nunca a seu *ser-aí*. Ela não apenas não chega facticamente até o ser-aí, mas necessariamente não está em condições de chegar até ele, uma vez que obstrui para si mesma o caminho até lá.” (HEIDEGGER, 2006, p. 91).

característico de nossa compreensão do ser: a máxima historicização como elemento supressor da historicidade finita. Isso significa dizer que quando consideramos (a partir de diferentes matrizes teóricas) que tudo é produção histórica, absolutizamos a produtividade histórica como um princípio normativo da compreensão de ser, impossibilitando, ao mesmo tempo, que outra compreensão de ser se insinue. O problema fundamental é que tudo que aparece, todo fenômeno é imediatamente assegurado como mais uma manifestação histórica, por mais discrepante ou por mais que tal fenômeno aponte para as limitações deste horizonte, isto é, desta compreensão de ser, ela já imediatamente se afirma como único horizonte possível. Essa discussão pode, mais uma vez, ser reconduzida à diferença fundamental que Gordon sugere entre a filosofia de Cassirer e Heidegger¹⁸², a saber, o fato de suas filosofias serem construídas a partir do conceito de espontaneidade e o caráter de jogado [Geworfenheit] respectivamente. O que me parece, contudo, é que mesmo tal diferença é derivada de uma discordância fundamental sobre o conceito (ou abrangência do conceito) de finitude. Isto é, a diferença entre as concepções filosóficas de tais autores é consequência de com que radicalidade se assume a finitude como paradigma e característica incontornável existência humana.

Discutiremos em seguida como, apesar do termo hermenêutica ter sido abandonada por Heidegger, o projeto de seus escritos finais, que ele chama de topologia do ser, parece permanecer essencialmente hermenêutico, consistindo, inclusive, em mais um passo fundamental neste processo de radicalização do questionamento sobre a finitude. A continuidade se dá pela necessidade de manutenção da circularidade característica do pensamento hermenêutico no questionamento topológico, tal como veremos a seguir. Tal circularidade não pode ser suprimida sem negligenciarmos o reconhecimento da finitude inerente a toda compreensão histórica do ser. Como se discutiu acima o problema da hermenêutica não é fundamentar determinada compreensão para além dos seus limites, mas, ao contrário, reconhecer em que medida determinada compreensão funciona como fundamento de nossas interpretações.

Por isso mais que descrever estruturas transcendentais do ser-aí, o esforço fundamental do pensamento hermenêutico consiste em evidenciar o sentido de ser que orienta nossas interpretações, quer comportamentais, quer teóricas dos entes, de nós mesmos e dos outros. Essa tarefa, contudo, não visa a manter ou justificar tal horizonte; não pretende absolutizá-lo ou tomá-lo de maneira totalizante. Ao contrário, visa a questionar seus limites na

¹⁸² Sobre essa discussão em Gordon, ver a conclusão do já citado livro *Continental Divide*, pp. 361 – 363.

medida em que todo horizonte finito nunca poderá dar conta de maneira total dos fenômenos e, ao mesmo tempo, sempre gera consequências e perigos específicos para a nossa vida e interpretações dos entes. O questionamento, por sua vez, não possui qualquer efetividade para a transformação necessária das compreensões, a singularização do ser-aí perde a sobrecarga de funcionar como o processo modulador do mundo. Mas, o esforço constante em evidenciar a finitude de todo horizonte resguarda o lugar para que as transformações possam ocorrer. Nesse sentido, o pensamento hermenêutico resguarda o lugar para a própria história se rearticular, como Heidegger defende em seus textos após a viragem.

A tarefa do pensamento hermenêutico, portanto, é evidenciar o horizonte de sentido que orienta nossas interpretações, para nos tornarmos capazes de questionar profundamente as interpretações derivadas desse horizonte e não tomá-las como dados absolutos, como é a tendência imediata devido à retração necessária do horizonte em prol do que aparece a partir dele. Na medida em que sempre já partimos de um horizonte específico, essa crítica apenas pode se realizar como um esforço de voltar a atenção para a nossa situação, que é sempre fática e historicamente determinada. Essa tarefa não tem como meta apenas um esclarecimento de sua condicionalidade, mas, ao contrário, é igualmente fundamental para a possibilidade de questionamentos radicais sobre as interpretações sedimentadas sobre os entes. Nesse sentido, a atenção ao aspecto limitado do horizonte imediatamente aponta para a possibilidade do ente se mostrar de outras maneiras, quando questionado em sua mostração e sobre essa própria mostração¹⁸³. Nesse sentido, a hermenêutica não serve apenas como um exercício de articulação e esclarecimento do sentido e suas interpretações codeterminadas, mas também resguarda a possibilidade de que os entes se mostrem articulados por outros sentidos.

Tal mostração, contudo, não se dá por um ato volitivo do sujeito que interpreta, mas depende de um acontecimento de sentido, do qual podemos existencialmente participar. O exercício hermenêutico de pensamento mantém a atenção exatamente ao pertencimento a este acontecimento, que poderíamos denominar de nosso “lugar”, em um sentido hermenêutico-fenomenológico, isto é, como o acontecimento de delimitação de um horizonte de sentido e de determinação de nossa situação fática e histórica. Neste sentido, precisaremos nos questionar em que medida o pensamento hermenêutico se relaciona com uma topologia de nosso lugar. A próxima parte deste estudo, portanto, dedicar-se-á ao questionamento sobre a centralidade do conceito de lugar para pensarmos a tarefa do pensamento hermenêutico. Para tanto,

¹⁸³ Ver, por exemplo, a sugestão de Schürmann: “Genealogical analysis can show that these principles are not only deadly but also mortal.” (SCHÜRMAN, 1987, p. 60).

precisamos perguntar sobre em que medida a tradição hermenêutica tematizou a espacialidade própria do fenômeno compreensivo-interpretativo e se e como discutiu a questão sobre o lugar. O pensamento tardio de Heidegger, que propõe uma topologia do ser, se mostrará, neste contexto, especialmente importante de ser analisado na discussão sobre nosso pertencimento a todo acontecimento hermenêutico de um lugar.

4 HERMENÊUTICA COMO TOPOLOGIA – O CONCEITO DE LUGAR (PARTE III)

Como as duas partes anteriores, a terceira seção deste trabalho segue uma estrutura similar de argumentação: pretende mostrar a relação entre um conceito, uma “abordagem filosófica” e a hermenêutica. Neste caso, o conceito chave será a noção de lugar e, da mesma forma que a primeira se referiu à relação entre filosofia e verdade, e a segunda à crítica e finitude, pretende-se evidenciar agora, a relação essencial entre topologia e lugar, relação essa que seja capaz de trazer à tona um aspecto fundamental do pensamento hermenêutico.

Não é difícil encontrar nos conceitos hermenêuticos certa referência espacial. Podemos encontrá-la, por exemplo, na noção de horizonte de sentido, em termos centrais como interpretação ou compreensão, bem como na expressão ‘círculo hermenêutico’: todas essas palavras trazem consigo, em maior ou menor medida, uma noção de espacialidade. Nesta parte da tese, meu objetivo é discutir o caráter e a relevância de tal espacialidade do pensamento hermenêutico, destacando, sobretudo, a centralidade do conceito de *lugar*, a fim de questionar até que ponto resgatar tal espacialidade nos ajuda a compreender melhor o pensamento e os fenômenos hermenêuticos.

Como se sabe, a palavra topologia possui como radical a palavra grega *topos*, comumente traduzida por *lugar*. Tal termo em português não possui grande versatilidade como em outros idiomas¹⁸⁴. Isto é, o termo não permite modulações variadas diretas em verbo, adjetivos, advérbios etc. A palavra *sítio*, por exemplo, permite mais facilmente variações como *situar*, *situação*, *situável*, *situacional*, evitando neologismos que acabam muitas vezes se mostrando problemáticos e artificiais para o leitor. Contudo, o termo *lugar* em português é a tradução mais próxima do conceito *Ort*, que é um termo central para a obra madura de Heidegger, e que será decisivo para a nossa análise e projeto dessa parte da tese. Além disso, o termo *situação* em português é usualmente reservado para traduzir a palavra alemã *Situation*, que desempenha um papel fundamental nas primeiras obras de Heidegger, inclusive em *Ser e tempo*¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Além do alemão, este também é o caso com o inglês, por exemplo. Como se notará em seguida, essa parte do trabalho trava um diálogo direto com a obra de Jeff Malpas e seu interesse especial pelo conceito de *Place*. A tradução usual para o termo *place* é igualmente a palavra *lugar*. Contudo, tal palavra em inglês possui muito mais possibilidades derivativas, como *placed*, *placeness* (ou *placedness*), *placing* etc. que não possuem correlatos imediatos em português.

¹⁸⁵ Ver, por exemplo, em *Ser e tempo*, §45 e 46 - para “situação hermenêutica”, §60 e 62, 65 entre outros para “situação”. Márcia Schuback geralmente traduz o termo *Lage* (por ex. § 60, 69 (b), 70, 71) por posição, contudo, a expressão “allgemeine Lage” encontrada no meio do parágrafo 60, foi traduzida como “casos gerais”. Em

Em todo caso, por vezes, usarei (como já venho usando no decorrer desse trabalho) a palavra situação para aludir a uma determinada conjuntura que se dá, derivada de nosso pertencer e estar situado em um *lugar*. Discutiremos a seguir a modulação que existe no vocabulário heideggeriano, mas, em geral, o uso do termo *situação* será feito visando a explicitar o aspecto relacional de pertencimento a determinado *lugar* na medida em que o termo destaca não apenas o aspecto de delimitação e abertura de uma totalidade (de um lugar) espaço-temporalmente qualificados, mas aponta ainda para um pertencimento referenciado a esta totalidade, isto é, o fato de algo ser abarcado por ela em uma relação fundamental.

Como primeiro passo, tentaremos acompanhar a espacialidade já referida, presente em determinados conceitos fundamentais da hermenêutica a partir da análise desses termos. Em seguida, discutiremos como se dá a transformação do papel e abrangência da espacialidade encontrada em alguns conceitos ao longo da obra heideggeriana, a fim de trazer à tona alguns fenômenos chaves para a nossa discussão. E, por fim, tentaremos articular e explicitar qual é a relação que a topologia e o lugar mantêm com a hermenêutica.

4.1 A espacialidade própria dos conceitos hermenêuticos

Começemos pela expressão ‘círculo hermenêutico’, uma vez que tal expressão desempenhou um papel central ao longo de toda a tradição hermenêutica. Esta expressão, como vimos, empregada pela primeira vez por Ast em 1806, foi assimilada por boa parte dos autores desta tradição, incluindo Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer entre outros. Assim, encontramos a noção de ‘círculo hermenêutico’ desde quando a hermenêutica ainda era tomada como uma ‘arte da interpretação’ até a proposta contemporânea de uma hermenêutica filosófica tal como Gadamer a consolidou no séc. XX. Ainda que, em cada um destes autores a expressão ganhe um significado e papel específicos no interior de suas obras e de seus projetos filosóficos, o que está em jogo aí é certa circularidade essencial e insuperável entre o todo e suas partes, existente em toda relação compreensiva.

Essa expressão, em geral, refere-se ao fato de que os processos interpretativos se dão de maneira circular. A circularidade diz respeito à vinculação do significado das partes ao todo, da mesma maneira que o sentido do todo se define por meio do significado das partes.

inglês, boa parte dos tradutores usam “situation” para ambos os termos. Quando eles se encontram articulados, normalmente, *Lage* é traduzido como “general situation” e *Situation* simplesmente como “situation” ou “existencial situation”, ou ainda, ambos os termos como “situation”, sendo que para o termo *Situation* em alemão se usa a primeira letra da palavra inglesa em maiúscula - este é o caso da tradução de John Macquiarrie e Edward Robinson em *Being and time*, por exemplo.

Essa codeterminação originária não admite um ponto de partida linear, nenhum dos elementos no interior do círculo pode ser pensado como princípio ou anteriormente constituído, e, ao mesmo tempo, essa articulação se fecha sobre si mesma. Desta maneira, a circularidade que vincula todo significado em sua compreensibilidade a um sentido não é uma espécie de metáfora espacial movida de outro âmbito, como se pudéssemos transportar conceitos geométricos para o interior da hermenêutica. Ao contrário, ela expressa propriamente a relação que existe entre as partes e o todo nos processos interpretativos, em sua vinculação insuperável e de codependência. A circularidade evidencia certa *qualidade* própria à abertura do *espaço* compreensivo no interior do qual a interpretação se realiza. O termo descreve as características próprias ao *lugar* da interpretação, isto é, descreve a maneira como se constituem os limites no interior dos quais uma interpretação se torna possível, na medida em que os elementos para serem interpretados se mostram aí de determinada forma, articulados entre si e ancorados na totalidade dessas articulações.

A noção de horizonte de sentido aparece aí como uma expressão correlata da noção de círculo hermenêutico, pois aponta, da mesma forma, para a delimitação do *lugar* no interior do qual algo pode aparecer e conquistar sua consistência própria. O horizonte delimita qualitativamente o lugar de mostraçã e apresentação de algo. Isso quer dizer que ele determina os *limites* no *interior dos* quais algo aparece como tal, quer se trate de uma palavra, a frase de um texto ou de um ente no mundo. Esse limite precisa ser entendido como o que permite que a coisa de mostre como o que é, isto é, o que determina o campo de visibilidade e determinação de algo. Limite, interior, lugar: todos são conceitos topológicos que guardam certa espacialidade própria.

Mesmo os termos compreensão e interpretação trazem em sua etimologia claras referências espaciais. Compreensão aponta para o ato de capturar completamente o que sucede ou foi dito, o termo pressupõe, assim, uma tensão entre *distância* e *proximidade*, uma relação espacial, uma vez que inclui o fato de termos que nos aproximar ao que buscamos entender para sermos capazes de “agarrá-lo”. Por sua vez, o prefixo ‘inter’ da palavra interpretação pressupõe o estar “entre”, no meio do que se busca intermediar, revelando igualmente referências espaciais. Também o prefixo *trans*, que compõe o termo tradução, ressalta o ato de guiar o *translado*, isto é, ir de um *lado* ao outro, mudar de *lugar* - neste caso, a mudança se dá do idioma de origem ao idioma de chegada.

Ressaltamos, assim, os aspectos espaciais e topológicos de alguns dos principais conceitos hermenêuticos. Ainda que esta não seja uma lista exaustiva, parece suficiente para chamar atenção para tal característica inegável da hermenêutica. Além disso, podemos

encontrar evidências textuais de que os próprios autores dessa tradição estavam conscientes da espacialidade incontornável do pensamento hermenêutico e a abordaram em maior ou menor medida. Dilthey, por exemplo, reconhece certo caráter espacial do espírito objetivo em uma passagem citada anteriormente, quando diz: “Pois a obra de um gênio representa uma comunhão de ideias e de vida anímica, o compartilhamento de um ideal em uma época *e em uma região*”.(DILTHEY, 2010, p. 189) [grifo RFM].

O espírito objetivo, portanto, expresso pela obra do gênio, não pode ser reduzido à concreção de um horizonte de sentido epocal, que resguarde somente características temporais. Ao contrário, é ao mesmo tempo espacial e topológico por abarcar igualmente a concreção de uma “comunhão de ideais e de vida” em uma região. Contudo, em Dilthey, as referências a este aspecto são muito escassas quando comparadas a temas e termos que destacam os aspectos temporais tais como, por exemplo, a ideia de época, história e conceitos correlatos. O mesmo ocorre em quase todos os pensadores desta tradição. A discussão sobre a espacialidade quase nunca é colocada em primeiro plano e em raras ocasiões quando é tematizada é apenas insinuada.

Além disso, parece que a hermenêutica é perpassada por uma certa ideia de que existe uma espécie de continuação histórica (ainda que inclua rupturas epocais) que se realiza através de uma tensão entre presente, passado e futuro, que forma e constitui a tradição e os horizontes de sentido epocais¹⁸⁶. Neste sentido, a hermenêutica parece se comprometer com a tese de que existe certa primazia da temporalidade em detrimento da espacialidade, que seria considerada como um aspecto de segunda ordem ou como uma noção derivada, quando comparada à primeira. Contudo, o acento exagerado na temporalidade ou a desconsideração da espacialidade pela tradição hermenêutica, traz algumas limitações para o pensamento, na medida em que tal concepção restritamente temporal não dá conta de pensarmos os fenômenos hermenêuticos em sua máxima abrangência, nem nos permite questionar situações compreensivo-interpretativas específicas¹⁸⁷. Esse empobrecimento se dá em todas as “níveis”

¹⁸⁶ De maneira evidente, podemos encontrar essa ideia, ainda que com desdobramentos muito distintos, em Dilthey e os espíritos objetivos de um tempo, na história do ser heideggeriana, na história efetual gadameriana, e, ainda, nas concepções de apropriação interpretativa da tradição, formulada por Nietzsche em suas reflexões sobre a utilidade da história para a vida.

¹⁸⁷ Essa é em grande medida uma das teses centrais de Günter Figal em seu livro “Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia” (*Gegenständlichkeit: Das Hermeneutische und die Philosophie*), que representa uma clara exceção na tradição hermenêutica por resgatar tal espacialidade dos fenômenos hermenêuticos. Aí Figal dedica especialmente o parágrafo §15 denominado “Espaço”, para discutir o aspecto espacial inquestionável da hermenêutica. Ele afirma, por exemplo: “Onde há espaço, temos abertura, há travessia e visualização, o som se expande; no espaço há afastamento e amplitude, no espaço há distanciamento. Tudo isso poderia ser um sinal de que temos de pensar espacialmente a abertura daquilo que se apresenta. Neste caso, mesmo a correlação na qual

hermenêuticos: desde a tarefa de interpretar textos até o questionamento sobre a compreensibilidade dos entes, ou sobre a nossa maneira de existir no mundo – todos esses aspectos e situações hermenêuticas ficam comprometidas quando não damos a devida atenção a espacialidade envolvida aí. Uma lista poderia enumerar, somente a título de ilustração, os seguintes problemas decorrentes do abandono da centralidade da espacialidade para a hermenêutica:

1) A falta de atenção à regionalidade hermenêutica no tocante à interpretação de textos desconsidera a possibilidade de que alguns termos no interior da obra de um autor podem ter uma pluralidade semântica não apenas em diferentes momentos de sua obra, mas, igualmente, em diferentes *lugares* contemporâneos nesta obra. Se pensarmos, por exemplo, em um autor que escreve em aforismo como Nietzsche, esse problema se mostra de maneira mais evidente. Determinados conceitos ou palavras assumem diferentes significações dependendo do lugar em que eles aparecem, isto é, da totalidade relacional a que eles pertencem. Nesse sentido, aforismos podem funcionar como lugares autônomos, em maior ou menor medida, na determinação do significado e do uso que as palavras recebem em uma totalidade regional. Isso também pode ser pensado em relação a autores que escrevem obras mais linearmente argumentativas. Poderíamos citar o uso heideggeriano dos termos anteriormente referidos de *Situation* e *Lage*¹⁸⁸ em *Ser e tempo*, por exemplo. Em um primeiro momento, um termo aparece como aposto explicativo para o outro e, neste sentido, são tomados praticamente como sinônimos (ST, §60, p. 89), mas, logo em seguida, os termos são usados para explicitar duas condições possíveis (e contrárias) em relação à situabilidade inerente ao ser-aí, uma relação autêntica e outra inautêntica (Idem, p. 90). Aí Heidegger afirma que a situação [*Situation*] permanece velada para o impessoal, que conhece apenas situações gerais [*“allgemeine Lage”*] (ou casos gerais, como aparece na tradução corrente brasileira). Independente da concordância ou não com os exemplos acima, o fato, difícil de ser negado, é que determinados termos e conceitos podem aparecer de maneira diversa em diferentes

algo aparece para alguém seria espacial; a compreensão do espaço seria a chave para a compreensão da fenomenalidade.” (FIGAL, 2007, 159). A espacialidade que quero resgatar aqui é justamente esta que sempre se instaura junto com a fenomenalidade dos entes (e a qual precisamos dar mais atenção) quando pensamos qualquer possibilidade de interpretá-los, quer teórica, quer existencial.

¹⁸⁸ Para uma discussão mais detida sobre a diferença conceitual entre os dois termos em *Ser e tempo*, ver: SCHEAR. “Historical finitude” In: Wrathall, Mark (ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge: Cambridge University press, 2013; ou ainda, mais tangencialmente, DREYFUS, “Can there be a better source of meaning than everyday practices?” (especialmente pág. 146 em diante) In: Polt, Richard (ed). *Heidegger's Being and time: Critical essays*. Oxford: Rowman & littlefield publishers, 2005; e EVENS. “Some ontological implications of situational analysis”. In: *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*. Oxford: Berghanbooks, 2006, especialmente, parte IV em diante.

contextos (lugares) nas obras dos filósofos ou autores em geral, e seria muito redutor não levar em conta tais empregos regionais em todo esforço por interpretação textual, sendo ele de cunho filosófico ou não. O mesmo fenômeno é evidente e corrente no uso regional que determinadas palavras de um idioma recebem, podendo tornar termos usuais completamente incompatíveis e até mesmo ininteligíveis em relação ao uso dado em outras regiões que falam a mesma língua. Um exemplo fácil para se constatar o problema tratado aqui é o emprego coloquial de vocábulos, conhecido como “gírias”, na medida em que algumas palavras correntes da língua podem assumir significados completamente diversos em determinados contextos ou regiões. Todo esforço interpretativo do discurso alheio precisa, portanto, estar atento a espacialidade da regionalidade instaurada nas circunstâncias ou situações do uso de um termo.

2) Não atentar para a espacialidade própria dos fenômenos hermenêuticos pode levar a uma generalização demasiada dos acontecimentos hermenêuticos em descrições que privilegiam totalidades epocais. Assim, pensando a partir de Dilthey ou mesmo da história do ser no segundo Heidegger, corremos o risco de desconsiderar a pluralidade de regiões que podem coexistir em um determinado tempo, ou mesmo fenômenos que se articulam com o horizonte hegemônico, mas que não podem ser reduzidos a ele sem desconsiderarmos sua especificidade. Tal desconsideração da espacialidade tende a homogeneizar *fenômenos irreduzíveis em sua singularidade* a um único nexos ou palavra fundamental do ser. Essa é uma crítica bastante comum a Heidegger, sobretudo, quando se comenta a muito conhecida e problemática passagem, na qual ele equipara fenômenos que parecem ser tão ontologicamente distintos como a industrialização da agricultura e a “produção de corpos” nos campos de concentração e extermínio nazistas¹⁸⁹, como duas manifestações do mundo da técnica. Ainda que se possa encontrar ressonância entre tais fenômenos, é difícil aceitar que um pode ser simplesmente e “essencialmente” reduzido ao outro, como equivalentes, se pensados a partir da palavra fundamental de nosso tempo.

3) Abordagens hermenêuticas com preeminência temporal costumam desenvolver noções de história demasiadamente eurocêntricas e, frequentemente, colonialistas e racistas. Se, por um lado, temos que conceder que a história da filosofia em parte está diretamente ligada à história do Ocidente, especialmente à Europa, e, ainda, reconhecer que é compreensível e coerente que pensadores europeus estejam engajados política e

¹⁸⁹ “Agriculture is now a mechanized food industry, in essence the same as the production of corpses in the gas chambers and extermination camps, the same as the blockading and starving of countries, the same as the production of hydrogen bombs.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 27)

existencialmente com os desdobramentos históricos e com problemas filosóficos que emergem do modo de vida europeu, por outro lado, é inegável que, por vezes, esse engajamento se transforma em uma justificativa e defesa de uma pseudo-relação essencial entre pensamento (ou filosofar ou história) e Europa. A ideia de se pensar uma tradição como um acontecimento histórico que se desdobra articulando o presente, o passado e o futuro, conjugada com a noção de que o filosofar é (ou articula) as capacidades mais elevadas do ser humano e/ou ainda com a crença que apenas na Europa tal tipo de pensamento se tornou possível, amadureceu etc., dá margem a afirmações bastante incômodas, e, igualmente, questionáveis e problemáticas em relação à sua consistência filosófica. Heidegger, por exemplo, em um curso dado em 1934, faz uma comparação desconcertante entre os “negros” e os animais e plantas que não possuem história¹⁹⁰. A passagem se torna ainda mais problemática quando levamos em conta o contexto da comparação. Neste momento do curso, Heidegger está discutindo o que significa história e ele afirma que “a História é isso que é distintivo no ser do ser humano, é a determinação distintiva na questão em relação à essência dos seres humanos” (HEIDEGGER, 2009, p. 69). Imediatamente depois de afirmar isso, ele levanta possíveis objeções à sua fala. A primeira objeção possível a esta afirmação consistiria na afirmação de que seres não humanos possuem história (ele cita a história geológica, a história do desenvolvimento das espécies etc.). A segunda objeção, por sua vez, focaria no contrário, no fato de existirem grupos humanos que não possuiriam história - Heidegger usa os negros como exemplo no argumento¹⁹¹. Em seguida, ele procede respondendo a essas objeções a partir de uma diferenciação entre duas noções de história que dariam certa ambiguidade para a palavra. A diferença entre as duas noções consiste basicamente no fato de que um emprego do termo compreende a história como uma simples constatação de processos que ocorrem no interior de uma sucessão temporal e, assim, possuem um “passado”. A reivindicação de uma história dos animais, das plantas ou dos entes inanimados (não orgânicos) se restringe a este sentido, na medida em que podemos observar ou demonstrar que algumas transformações, que incluem ou envolvem tais seres, se dão em um fluxo temporal.

¹⁹⁰ “Even nature, the animate as well the inanimate, has its history. But, how do we come to say that Kaffirs are without history? They have history just as well as the apes and the birds. Or do earth, plants, and animals possibly have after all no history? Admittedly, it seems indisputable that that which goes by, immediately belongs to the past; however, not everything that passes by and belongs to the past needs to enter into history” (HEIDEGGER, 2009, p. 71)

¹⁹¹ Heidegger usa a palavra *Kaffer*, que é uma palavra com forte conotação racista herdada do período colonial e muito empregada durante o *Aphartheid* para se referir aos africanos negros. Para uma discussão mais detida sobre Heidegger e o desenvolvimento de um racismo com base cultural e não biológico, ver SIKKA, Sonia. “Heidegger and Race”. In: BERNASCONI e COOK (eds). *Race and Racism in Continental Philosophy*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003, pp 74-97.

Em contraposição a essa noção, o conceito propriamente dito de História, diretamente ligado à essência humana para Heidegger, implica em capacidade de abrir futuro. Ele afirma que o caracteriza a história humana é o fato de ela ser marcada por acontecimentos que possuem desdobramentos plenos de significado para a existência humana. O exemplo que ele narra em seguida para ilustrar tal especificidade afirma que, quando o Führer pega um avião para encontrar Mussolini, “a história acontece” (HEIDEGGER, 2009, p. 71).

Heidegger afirma que tal voo “é um acontecimento histórico” e que o próprio avião, desta maneira, entra na história (ele sugere, inclusive, que o avião pode se tornar, posteriormente, uma peça de museu) não pelo movimento das hélices que ocorre no tempo (em um fluxo temporal), mas porque o futuro é aberto a partir do encontro de dois líderes políticos. Isto é, tal encontro possui um grande significado humano ao abrir caminhos políticos que determinam o futuro de um povo e, desta maneira, atua na conformação de quem este povo é e será. Ainda que possamos conceder que a escolha do exemplo é relevante historicamente, independentemente de vermos ou não aí uma espécie de adesão ou esperança heideggeriana no projeto nazista, as consequências em relação à sua posição sobre a ausência de história em povos não europeus parece injustificável. E isso porque, por mais que seja óbvio que os acontecimentos históricos dos povos tradicionais não influenciem necessariamente na história da Europa, parece igualmente óbvio que, por outro lado, eles determinam diretamente a história compartilhada e o modo de viver de cada um desses povos e, desta maneira, abrem igualmente as possibilidades de futuro deles. Não é necessário um estudo antropológico refinado para reconhecer nos povos tradicionais uma relação fundamental com seus “mitos fundacionais” ou com as genealogias de seus antepassados, histórias que contam como determinado povo conquistou um local ou veio a ser o que é, que articulam diretamente o papel de cada um dentro da sociedade, a maneira de viver comunal e suas expectativas e projeções de futuro comunitário.

Contudo, Heidegger continua em seu questionamento sobre a essência da história, buscando evidenciar de que maneira ela é a característica distintiva do ser do ser humano. Ele afirma em seguida que apenas os seres humanos que vivem como humanos (e não como meros viventes - !?), possuem história e que a história neste sentido estrito sempre está articulada com deliberações e conhecimento [*Kunde*]. Heidegger mostra que a palavra grega *ἵστορία* se referia à “investigação” ou ao ato de “explorar algo” e que, portanto, a história é um acontecimento que envolve certa participação, investigação e conhecimento desta participação ou de seus desdobramentos. O desenvolvimento desse pensamento chega na seguinte tese: “Não existe história sem historiologia” (Idem, p. 74).

Se interpretarmos tal tese compreendendo historiologia como a ciência da história moderna, que não se consolidou enquanto tal até pelo menos o século XIX, seria fácil reconhecer que os povos tradicionais, não apenas os africanos, mas todos os povos de qualquer lugar do mundo, que viveram até o séc. XIX, incluindo os próprios gregos e os alemães, não possuíam história – o que não parece ser a tese heideggeriana. De fato, o próprio Heidegger esclarece que historiografia não se refere à metodologia moderna que instaura uma lida científica com os fatos históricos. Pelo contrário, ele afirma que muitas vezes tal historiografia encobre e desconhece o próprio acontecer histórico. Mas, então, a que Heidegger se refere com essa afirmação? Ele responde: “por *conhecimento [Kunde] da história*, nós compreendemos a *maneira respectiva de manifestabilidade, na qual uma era se estabelece na história*, de tal maneira que, certamente, essa manifestabilidade também carrega e lidera o ser histórico de uma era” (HEIDEGGER, 2009, p. 78). Se essa formulação aponta para a possibilidade de questionar acontecimentos históricos que visam a compreender a maneira específica na qual se dá a manifestabilidade dos entes e perceber como essa se articula com a existência do ser-aí e guia as possibilidades de desdobramento histórico, novamente, teríamos que restringir muitíssimo o grupo daqueles que são considerados seres humanos, que realmente vivem como humanos a partir de sua essência histórica. Talvez, se formos mais flexíveis, poderíamos considerar Hegel como o primeiro homem histórico nessa concepção, em termos mais estritos, somente mesmo Heidegger e depois da viragem de seu pensamento ocorrida na década de 30, a partir de seu progressivo esforço por descrever a história do ser. Contudo, se o que está em jogo é o fenômeno do acontecimento de ser histórico que abre uma época, na medida em que delimita a forma de manifestabilidade dos entes e de nosso pertencimento a tal época, então novamente teremos que condenar a exclusão heideggeriana de alguns povos, que estão na ‘região do humano’, como ele define, mas que não são históricos e, por isso, não viveriam plenamente como humanos.

Parece-me que, como sugeri acima, o problema aqui está atrelado ao fato de que a maneira de se pensar o acontecimento de ser e as possibilidades existenciais de um povo é ainda muito marcada por uma unilateralidade temporal, que subestima a espacialidade própria desse acontecimento. A ideia de tradição ocidental, tal como é comumente compreendida, é fundamental para compreendermos isso. Neste texto, Heidegger segue discutindo a relação entre historicidade essencial do ser humano e temporalidade. Suas análises, por vezes, são bastante próximas da maneira como Nietzsche geralmente discute problemas correlatos. Heidegger retoma a mesma crítica que Nietzsche faz à ciência histórica: a de objetificar a história ao tentar tratar seus fenômenos como fatos, dados ocorridos e acabados passíveis de

serem analisáveis (Idem, p. 86). Ao contrário, o que está em jogo na história é a maneira como ela segue vigente no presente e abre as possibilidades do futuro. Heidegger diz aí: “nós tomamos o tempo como algo que avança do passado sobre o presente em direção ao futuro” (HEIDEGGER, 2009, p.87). A passagem tematiza o tempo a partir desse copertencimento entre presente, passado e futuro, sugerindo que a história precisa estar atenta justamente à maneira como o que foi (passado) não é um fato estático que ficou para trás e que pode ser conhecido como algo “dado”, mas, ao contrário, continua vigendo (presente) e é o que determina nossa maneira de ser e nossas possibilidades vindouras (futuro). Essa concepção de articulação histórica dá origem a uma concepção muito específica de tradição (que marca, em geral, o pensamento hermenêutico alemão).

Um pouco mais à frente no texto, Heidegger formula a seguinte definição: “... tradição [*Überlieferung*] não é um inventário de experiências ou relatos, mas é o caráter mais próprio de nossa historicidade. Através dela nossa própria determinação é trazida sobre [*über*] nós, através dela nós somos entregues [*ausgeliefert*] ao futuro” (Idem, p. 98). Se nós considerarmos essa afirmação apenas em termos temporais, então a maneira como a tradição filosófica ocidental-europeia se desenvolveu, como uma deliberada tensão com o passado, se diferenciando dele e a partir dele, se torna paradigmática para pensar a historicidade do ser humano. Isto é, histórico é a maneira como o que pertence ou apareceu no interior da Antiguidade, do Medievo, da Modernidade, permitindo que chegássemos até aqui da maneira que chegamos na contemporaneidade. Por outro lado, podemos ter em conta que o desenvolvimento próprio desta historicidade não é paradigmático, mas, ao contrário, diz respeito apenas a como uma maneira específica de desvelamento e desdobramento do ser dos entes, que pertence ao projeto grego da pergunta sobre o ser, se desenvolveu ontológica e faticamente. O fato de a história da pergunta sobre o ser determinar a historicidade e o modo de ser do Ocidente não significa de maneira nenhuma que a manifestabilidade de ser não tenha se dado de outras formas em outros lugares, tampouco que não haja outras tradições e maneiras de compreender e questionar o que é, quer dizer, o que se apresenta enquanto tal. A articulação fundamental que Heidegger propõe entre história e ontologia ocidental pode justificar a exclusão de outros povos de sua noção de historicidade, mas *é insuficiente para pensar o acontecimento hermenêutico que está em jogo aqui, em toda a sua dimensão, isto é, a apresentação do que é, que sempre instaura também uma medida vinculadora para a existência humana e compreensibilidade dos entes*. A pergunta sobre o ser, no sentido onto-teo-lógico tal como surgiu na Grécia, pode ser ocidental, mas, obviamente, a apresentação de ser - o fato que as coisas sejam o que são - e a possibilidade de questionamento e

relacionamento de múltiplas maneiras com essa dação de ser não é nenhuma exclusividade do Ocidente. Desta maneira, a compreensão de tradição como abertura do futuro precisa ser corrigida visando à espacialidade própria desse acontecimento. Faz-se necessário questionar o acontecimento do lugar em que um povo habita e como esse lugar permite o aparecimento do que é, em sua relação com o que somos, fomos e podemos ser. Como cada abertura possui uma espacialidade própria, não podemos pensar em uma única tradição histórica, mas precisamos pensar em termos de desenvolvimentos articulados de determinadas dações de ser, que instauram e possibilitam maneiras próprias de nos relacionarmos com toda experiência de temporalidade e espacialidade. Tal proposta não visa suprimir, de nenhuma maneira, a historicidade própria deste acontecimento, mas, ao contrário, pretende chamar atenção para a sua regionalidade co-originária. Busca-se trazer à tona que cada lugar, pensado temporal e espacialmente, possui uma singularidade e que, portanto, toda topologia do ser precisa se ater ao acontecimento em questão para ser capaz de hermenêuticamente questionar e compreender a totalidade que aí se dá e todos os elementos que se articulam nessa totalidade.

4.2 Espacialidade no pensamento heideggeriano

Apesar de ter usado exemplos retirados da filosofia heideggeriana para ilustrar a subestimação da espacialidade no pensamento hermenêutico, Heidegger, sem dúvida, foi o filósofo da tradição hermenêutica que mais tematizou e esteve atento à espacialidade própria dos acontecimentos compreensivos e da manifestabilidade dos entes. Essa questão não apenas perpassa toda a sua obra, ela recebe uma gradativa intensificação, ganhando cada vez mais centralidade em suas descrições e pensamento. As próximas seções estarão dedicadas exatamente à tarefa de reconhecer alguns momentos-chaves dessa radicalização, a fim de acompanhar como o conceito de lugar se torna um dos conceitos mais importantes (se não, o principal) do pensamento maduro do autor.

4.2.1 Espacialidade em *Ser e tempo*: os conceitos de ser-aí, ser-em, ser-no-mundo e situação¹⁹²

Já em *Ser e tempo* podemos encontrar uma clara referência à espacialidade presente em alguns conceitos-chaves desta obra. A espacialidade é discutida por vezes direta, outras vezes indiretamente neste texto. O próprio termo ser-aí (*Dasein*), que expressa a maneira de ser do ser que nós mesmos somos, possui elementos espaciais claros em sua composição. O termo em alemão é formado pela partícula ‘Da’, usualmente empregada como um advérbio que indica posição espacial (aqui, aí, ali, lá). A formação da palavra *Dasein*, que pode ser empregada em alemão simplesmente para se referir à existência, traz em sua formação, portanto, esse aspecto espacial que articula o estar aí da existência. Por outro lado, o termo pretende ressaltar o aspecto situado de toda existência humana. O ser do ser-aí existe *aí* - no mundo. Essa afirmação pode ser facilmente ratificada pela cunhagem dos termos ser-no-mundo e ser-em, que indicam uma relação essencial entre o ser-aí e o seu aí. A explicitação destes termos aparece claramente no parágrafo §12, no qual Heidegger discute o existencial ser-em em sua relação com o ser-no-mundo, enquanto constituição ontológica do ser-aí.

Logo no início do parágrafo, Heidegger esclarece que o termo ser-no-mundo é cunhado visando à unidade do fenômeno. O termo alude à necessidade de se pensar o ser-aí e o seu mundo a partir de uma unidade essencial que não pode ser derivada de uma relação entre dois elementos anteriormente constituídos, que seriam colocados juntos em um segundo momento. Ao contrário, em sua determinação ontológica mais fundamental, a maneira de ser do ser-aí se realiza a partir de uma unidade originária com o seu mundo. Contudo, ele afirma que podemos descrever esse fenômeno uno de três formas distintas nas quais se tem em vista determinados aspectos dessa unidade fundamental, a saber: 1) a estrutura ontológica do mundo; 2) o ser-aí; 3) o caráter do ser-em. Destes, o terceiro aspecto discute exatamente o tipo de relação essencial existente nessa unidade.

No momento em que Heidegger discute o terceiro aspecto - o caráter do ser-em - emerge então, o problema da espacialidade dos termos. Em oposição à espacialidade própria relativa aos entes presentes à vista, o que está em jogo no ser-em não é um simples ‘estar contido em’, ‘estar dentro de’, em um sentido espacial-geométrico. De forma diversa, o ser-

¹⁹² A reconstrução que será apresentada aqui possui um caráter muito limitado e pretende apenas evidenciar pontos muito específicos. Para uma discussão minuciosa e excelente da espacialidade em *Ser e tempo* e do aspecto topológico que perpassa toda a obra heideggeriana, ver: *Heidegger's topology: Being, Place, World* de Jeff Malpas.

em próprio ao ser-aí possui um sentido completamente distinto e precisa ser pensado como um existencial. Ele diz:

O ser-em, ao contrário, significa uma constituição ontológica do ser-aí e é um existencial. Com ele, portanto, não se pode pensar em algo presente à vista [*Vorhandensein*] de uma coisa corporal (o corpo humano) “dentro” de um ente presente à vista. O ser-em não pode indicar que uma coisa presente à vista está, espacialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de *habito* e *diligo*. (ST, §12, p. 92).

Na passagem, Heidegger especifica o caráter desta espacialidade do ser-em a partir do que podemos chamar de espacialidade existencial. Aludindo às raízes etimológicas do termo habitar, Heidegger afirma que a partícula alemã “in” é derivada de “innan”, que etimologicamente significa morar, habitar e que, portanto, diz respeito a um estar *familiarizado com*. Destacar o termo habitar [*Wohnen*] é fundamental, pois é um dos poucos conceitos que não apenas seguirá sendo usado frequentemente ao longo de toda a obra heideggeriana, mas que irá, inclusive, assumir um papel fundamental em seus últimos textos, como veremos mais adiante. Neste sentido, já podemos identificar aqui claramente uma espécie de espacialidade fundamental de tipo existencial em oposição à atribuída à extensão meramente geométrica. O que está em jogo no ser-em é uma proximidade e uma situabilidade específica do ser do ser-aí. Habitar significa não apenas conhecer bem um lugar, mas se mover e existir compreensivamente ‘em’ e ‘a partir’ dele. Ser-em significa primordialmente habitar, e habitar, como o próprio Heidegger define, significa estar familiarizado com, o que conota proximidade, intimidade e pertencimento. O familiar é o mais próximo, pois indica aquilo (ou aqueles) que está no ‘início e na maioria das vezes’ junto a nós (no sentido físico ou remissivo – em lembranças, maneiras de viver herdadas etc.); é o mais íntimo, ao aludir a certa repetição e cotidianidade, e, portanto, ao aprofundamento progressivo e contínuo dessa proximidade inicial; e por fim, engloba pertencimento, na medida em que estabelece os limites para a dinâmica de autoconstituição daquele que se é. Este estar familiarizado permite comportar-se plenamente, reconhecer sua relação de maneira própria (travar uma relação específica consigo) com os entes e com o próprio lugar a que se pertence. Estar familiarizado, habitar, é, portanto, o modo existencial de pertencer ao mundo no qual somos e existimos.

Um pouco mais à frente, Heidegger discute frontalmente que tipo de espacialidade vige nessa unidade originária entre mundo e ser-aí. A seção ‘C’ intitulada: “O circundante do mundo circundante e a espacialidade do ser-aí”, precede os §§ 22, 23, 24 que respectivamente tratam de “A espacialidade do manual intramundano”, “A espacialidade do ser-no-mundo” e

“A espacialidade do ser-aí e do espaço” – todos esses parágrafos, como os títulos indicam, discutem diretamente a espacialidade (*Räumlichkeit*) que circunscreve a analítica existencial do ser-aí. Sem dúvida, essa é a seção de *Ser e tempo* que problematiza mais detida e explicitamente o tema da espacialidade.

Ainda nas considerações introdutórias que antecedem os três parágrafos, Heidegger afirma que no §12, a fim de caracterizar o ser-em, havia sido negada uma determinada forma de espacialidade ao ser-aí. No entanto, o modo de espacialidade denominada ‘interioridade’ - o fato de algo estar contido em -, própria dos entes intramundanos, delimita somente negativamente o ser-em, sem discutir propriamente sua espacialidade específica. Dado que tal negação “não significa em princípio excluir toda espacialidade do ser-aí” (ST, p. 149), se torna necessário discutir em que ela consiste. O problema que se apresenta, contudo, é descobrir como nos deparamos com o espaço e com a espacialidade a fim de descrevê-los fenomenologicamente. Seguindo “o princípio dos princípios”¹⁹³ da fenomenologia, Heidegger não pode apenas pressupor a existência do espaço e teorizar sobre o que ele seja. Ao contrário, é necessário buscar a dação do espaço, isto é, sua apresentação fenomenológica, para ser capaz de descrevê-lo, sem pressupostos ou preconceitos que definam o espaço para além da maneira como ele se dá. Contudo, uma vez que o espaço não é um ente presente à vista, isto é, não se dá fenomenologicamente como algo por si mesmo, a gênese fenomenológica do espaço emerge, em um primeiro momento, a partir da descrição da manualidade. Quer dizer, a espacialidade do mundo vem à tona pela espacialização dos entes intramundanos. Justamente por isso, a análise heideggeriana sobre a espacialidade parte da “análise do manual intramundano no espaço”.

O parágrafo 22, portanto, se dedica à tarefa de analisar a espacialidade da manualidade no tocante à sua estrutura ontológica. Heidegger descreve como o próprio termo manualidade [*Zuhandenheit*] o “estar a mão” caracteriza certa proximidade. Tal proximidade, contudo, não é medida metricamente, isto é, a partir de um sistema homogêneo, constante e marcado por indiferença e impessoalidade, ao contrário, é determinada a partir do uso e manipulação que se tornam possíveis na circunvisão. Heidegger denomina tal espacialidade de proximidade direcionada, uma vez que todo instrumento possui uma localização qualificada a partir de sua relação com os comportamentos que o abarcam ou se dirigem a ele. Neste sentido, o lugar de

¹⁹³ Ver, por exemplo, a formulação husserliana sobre isso em *Ideias I*, § 24: “Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da”. (HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949; I, § 24, p. 58).

um instrumento não é primordialmente determinável por coordenadas fixáveis numericamente. Seu local é determinado pela rede referencial – contexto instrumental - de uso ao qual ele pertence. No final do parágrafo, Heidegger afirma algo decisivo: “Do ponto de vista ôntico, a possibilidade de encontro com um manual em seu espaço circundante só é possível porque o próprio ser-aí é ‘espacial’, no tocante ao seu ser-no-mundo” (§22, p. 152). Assim vem à tona a indagação sobre tal espacialidade.

A análise da espacialidade do ser-no-mundo é levada a cabo no §23. Heidegger destaca o fato de que a maneira de ser-em do ser-aí é caracterizada por distanciamento e direcionamento. Tal distanciamento, contudo, não é oposto ao caráter de proximidade da manualidade. Ao contrário, é em tal dis-tanciar que a proximidade se torna possível. É o dis-tanciar que permite o aparecer das distâncias e proximidades. Heidegger define o dis-tanciar como o verbo, a ação, que faz desaparecer as distâncias, que traz à proximidade os entes intramundanos. Daí o uso do hífen na palavra dis-tanciar, na medida que o que está em jogo é a ação de instaurar e suprimir distâncias tendo como referência a proximidade do ser-aí em sua lida com os manuais. Quer dizer, a palavra aparece hifenizada na medida em que a separação do prefixo ressalta como cada projeto existencial descobre a distância, isto é, aproxima as coisas na medida em que elas são requisitadas em determinado modo de ocupação que surgem no interior de um projeto. Ao existir, se comportar, o ser-aí traz os entes para a proximidade, como manuais, instrumentos. Heidegger afirma que, por isso: “no ser-aí reside uma tendência essencial de proximidade” (Idem, p. 153). O que, afinal, isso quer dizer? Vimos que o ser-em quer dizer habitar. Por sua vez, isso quer dizer que ser-no-mundo significa já sempre se relacionar com os entes e com os outros a partir de um projeto de sentido existencial que guia e possibilita tais relações. Uma relação significa sempre trazer algo para próximo de si. O dis-tanciar a que Heidegger alude é este ato de trazer os entes para próximo de si determinado pela relação de uso com os mesmos. A relação com os entes é possibilitada por um projeto de sentido que abre os modos de ocupação do ser-aí com as coisas e, desta maneira, as torna próximas.

Desta maneira, trazer os entes à proximidade sempre é qualificadamente determinado pela dinâmica existencial a partir da qual os entes vêm à tona em sua mundaneidade. Distanciar é, como diz Heidegger, uma aproximação dentro da circunvisão. E é por isso que essa distância ou proximidade nunca é simplesmente um espaço de pura extensão determinável numericamente ou indiferente aquele que está dis-tante do ente. Os exemplos heideggerianos são esclarecedores. Ele cita os óculos, o fone do telefone e a estrada para mostrar como algo que pode estar em uma proximidade máxima, “em cima do nosso nariz”,

encostado na orelha, ou sob a sola dos pés, pode ser mais distante que o quadro na parede que é visto através dos óculos, que aquele com quem falamos pelo telefone ou o conhecido com quem cruzamos no caminho. Esses exemplos mostram que a proximidade que se manifesta pelo ato de dis-tanciamento do ser-aí não diz respeito a espaços métricos, mas ao campo de jogo da circunvisão, que se abre por meio das ocupações do ser-aí: são elas que dão as medidas dessa tensão entre proximidade e distância.

Heidegger afirma que o ser-aí, além de dis-tanciamento, possui o caráter de direcionamento. E isto porque todo distanciamento, o trazer à proximidade, se realiza a partir de certa direção. Nas palavras de Heidegger “A ocupação exercida na circunvisão é um dis-tanciamento direcional” (ST, §23, p. 157). Isto quer dizer que toda ocupação já se realiza existencialmente conduzindo direcionamentos específicos. Todo comportamento instaura certa direcionalidade, que dirige o encontro e o dis-tancimento com os entes intramundanos e o realizar-se do ser-aí por meio de seu projeto.

Por fim, o parágrafo § 24 discute o conceito de espaço na tensão entre a abertura do espaço de existência do ser-em próprio ao ser-no-mundo e a noção de espaço comum e corrente. Heidegger retoma a descrição de como os entes intramundanos apenas podem vir ao encontro em sua espacialidade, na medida em que o ser-aí é espacial nos modos apresentados de dis-tanciamento e direcionamento. No ser-em do ser-no-mundo reside a abertura do espaço para que os manuais se mostrem em uma circunvisão articulados por certo distanciamento e direcionamento. Essa abertura de espaço, como vimos, não pode ser reduzida a um espaço neutro, homogêneo e passível de medição constante em coordenadas fixas. Ao contrário, toda possibilidade de relação teórica com o espaço, isto é, a aparição do espaço enquanto algo presente à vista, é possibilitada e dependente da abertura do espaço existencial própria ao ser-no-mundo.

Neste sentido, Heidegger afirma, “*o espaço nem está no sujeito, nem o mundo está no espaço*” (ST, §24, 161). Isto é, o espaço não pode ser pensado nem como forma *a priori* da intuição de um sujeito transcendental como no caso kantiano, nem como um realismo que defenda que há um espaço prévio no qual as coisas, incluindo o mundo pensado como coisa, estão. Ao contrário, o espaço está no mundo, enquanto o correlato intencional dos comportamentos do ser-aí que acontece a partir da unidade ser-no-mundo. O ser-aí sempre já descobriu um espaço, na medida em que sua existência sempre já se realiza como ser-no-mundo. É exatamente porque o ser-aí se realiza existencialmente por meio de projetos de sentido, que é aberta uma totalidade qualitativamente determinada no interior das quais as coisas aparecem organizadas espacialmente e orientadas por esse projeto. *São os projetos de*

sentido do ser-aí que determinam os modos de abertura do espaço no interior do qual as coisas aparecem e a maneira como tais coisas aparecem arrumadas neste interior. Heidegger afirma que é porque o ser-aí é espacial em um sentido originário que o espaço aparece como um a priori. Ele, contudo, esclarece que a priori aqui não significa que o espaço seria projetado por um sujeito previamente constituído, mas, que o termo indica a “precedência do encontro com o espaço”, isto é, o fato de o ser-aí já sempre se encontrar em um mundo, em meio a entes intramundanos e submerso em suas ocupações que, como vimos, pressupõe e se realiza a partir de uma espacialidade própria.

Há ainda uma passagem de *Ser e tempo* importante para essa discussão. Ela se encontra no §60 e consiste na análise do conceito de situação [Situation]. Aí, Heidegger afirma:

No termo situação [Situation] (posição [Lage], condição, ‘estar em posição de..., estar em condições de...’) inclui-se um significado espacial. Não podemos eliminá-lo do conceito existencial. Pois ele também se acha no ‘aí’ do ser-aí. Pertence ao ser-no-mundo uma espacialidade própria, anteriormente caracterizada nos fenômenos de dis-tanciamento e direcionamento. Existindo faticamente, o ser-aí ‘se arruma’ [se espacializa - räumt ein]. A espacialidade que possui o caráter de ser-aí e sobre cujas bases determina a cada vez o seu ‘lugar’ [Ort] funda-se, contudo, na constituição de ser-no-mundo. O constitutivo primordial dessa constituição é a abertura. (ST, § 60, p. 89 - Colchetes RFM)

Nesta passagem, Heidegger assume novamente que há um significado espacial no termo situação, da mesma maneira em que há no “aí” do ser-aí. A analítica existencial do ser-aí evidencia que há uma espacialidade inegável e incontornável de tais fenômenos – a espacialidade se precipita e se impõe em meio à descrição. Aí, contudo, o filósofo atribui mais uma vez tal aspecto à espacialidade originária característica do dis-tanciamento e direcionamento próprios ao ser-aí e de sua constituição como ser-no-mundo. Situação em *Ser e tempo* é um termo que aponta para a transparência hermenêutica da articulação essencial, sempre a cada vez fática, do ser-aí e seu aí, uma vez que, sendo, o ser-aí já se encontra sempre lançado em um mundo. Ser-no-mundo aponta para o caráter situado do ser-aí. Entretanto, por vezes, o ser-aí pode não ter clareza quanto a sua situação, isto é, para o ser-aí impessoal, o pertencimento a seu aí pode permanecer velado como simples “posições [Lage] gerais”. (Idem, p. 90).

O interessante é que nessa passagem Heidegger já emprega o termo lugar (ainda que de maneira distinta de seu uso posterior) como pertencimento do ser-aí situado, enquanto ser-no-mundo e, finalmente, como abertura. Essa articulação é fundamental, pois, como veremos, cada vez mais a noção de lugar conquistará uma posição de destaque na obra heideggeriana, ao ser associada à abertura do espaço-tempo no interior do qual os entes e o ser-aí vêm a ser o

que são - algo que será chamado mais tarde de acontecimento apropriador. Contudo, em *Ser e tempo*, essa abertura é pensada a partir da temporalidade própria ao ser-aí.

Jeff Malpas afirma que, apesar de Heidegger discutir e conceder a existência de certa espacialidade própria aos fenômenos fundamentais descritos em *Ser e tempo*, ela é, em última instância, reconduzida à temporalidade do ser-aí, como âmbito mais originário no qual se funda qualquer possibilidade de espacialidade. É no §70 que se explicita como se dá essa primazia, parágrafo que gostaria de retomar aqui. No início do parágrafo (não por acaso intitulado “A temporalidade da espacialidade inerente ao ser-aí”), Heidegger afirma que a temporalidade em questão não poder ser confundida com a noção usual de tempo (simples sucessão temporal) que se articula com a noção usual de espaço (mensurabilidade geométrica entre distâncias). Mas que, no entanto, a espacialidade, tanto quanto a temporalidade, “também parece constituir uma determinação fundamental do ser-aí” (Idem, p. 169). Contudo, logo em seguida, ele vai afirmar que a espacialidade própria ao ser-aí precisa se fundar na temporalidade, na medida em que ela é o que torna possível a própria constituição do ser-aí e de seus modos de ser. Nas palavras do autor, encontramos o seguinte: “a espacialidade do ser-aí [Dasein] está ‘englobada’ na temporalidade, no sentido de uma fundamentação existencial” (Idem) ou ainda, “A irrupção do ser-aí no espaço só é possível com base na temporalidade ekstática e temporal” (Ibidem, p. 172).

Jeff Malpas explicita o que isso significa, mostrando que, em *Ser e tempo*, Heidegger pensa o distanciamento e a direcionalidade próprios ao ser-em do ser-aí articulados com a estrutura do cuidado e sua necessidade de ser sempre faticamente sua possibilidade. E isto porque é a partir da articulação da unidade ekstática da temporalidade do porvir (futuro), do ter sido (passado) e da atualidade (presente) que se realizam as projeções das possibilidades existenciais do ser-aí por meio das quais se dá a abertura de mundo e toda relação com os entes. Isto significa dizer que a abertura do aí do ser-aí se funda na estrutura do cuidado (ST, §69, p. 150) e essa dinâmica é possibilitada por sua temporalidade essencial. Nesse sentido, Malpas afirma que Heidegger deriva a espacialidade da temporalidade porque ele pensa direcionalidade e distanciamento como orientações provenientes das projeções de possibilidades existenciais do ser-aí. Ele ilustra da seguinte forma: nos movimentaríamos em uma oficina, por exemplo, em virtude do que aí faz sentido para nós. É só a partir de um projeto existencial que cada ferramenta e a própria totalidade referencial da oficina podem aparecer como disponíveis para alguém. A maneira como alguém se movimentaria (em termos de distanciamento e direcionalidade) no interior desta totalidade referencial de manuais é, portanto, totalmente determinada por seu projeto de ser. Isso quer que tal

espacialidade se configura de maneira diversa se o ser-aí em jogo é um carpinteiro, um metalúrgico ou um amador (MALPAS, 2008, p. 107).

O problema desta submissão (ou derivação, nas palavras de Malpas) de toda espacialidade à temporalidade é que parece escapar a Heidegger a co-originariedade da temporalidade e espacialidade próprias a todo acontecimento de um lugar. Na medida em que *Ser e tempo* ainda se movimenta no horizonte aberto pela a pergunta sobre o *sentido* de ser (§5), a análise heideggeriana se mostra limitada à maneira como a compreensão de ser, enquanto existencial do ser-aí, projeta existencialmente sentidos de ser¹⁹⁴. Além disso, a primazia da temporalidade para essa análise já estava insinuada (ou pressuposta) desde o início do projeto - Heidegger assume, ainda no início do livro, que o objetivo é mostrar como o tempo é horizonte de toda compreensão do ser, levando a cabo “*uma explicação originária do tempo enquanto horizonte da compreensão do ser a partir da temporalidade, como ser do ser-aí, que se perfaz no movimento de compreensão do ser*” (ST, §5, p. 45). Essa primazia aparece conjugada com certa subdeterminação histórica do espaço e do tempo em *Ser e tempo*. Quer dizer, na medida em que Heidegger pensa aí temporalidade como estrutura transcendental do cuidado, o próprio tempo e espaço aparecem dependentes do projeto de sentido do ser-aí individual, desconsiderando qualquer historicidade fática desta abertura.

É interessante perceber, então, que a própria “falência” do projeto de *Ser e tempo* se entrelaça com uma falta de acuidade para a espacialidade própria de todo acontecimento topológico de ser, na medida em que é justamente o fato de pensar a espacialidade como derivada da temporalidade e a temporalidade atrelada à estrutura do cuidado, que fez com que o projeto da obra produzisse uma espécie de sobrecarga nas possibilidades projetivas do ser-aí. Em outras palavras, as rearticulações de sentido de ser produzidas por processos de singularização do ser-aí não parecem dar conta da totalidade do fenômeno de abertura de ser. Essa sobrecarga se torna evidente na dificuldade em mostrar como é possível a rearticulação do mundo a partir das projeções de sentido de um ser-aí singular¹⁹⁵. O problema em finalizar o projeto (a terceira parte planejada como *Tempo e Ser*), levando a termo a descrição de como a temporalidade funcionaria como horizonte do sentido de ser, é derivado não apenas da maneira como a temporalidade ainda é pensada ancorada na dinâmica existencial do ser-aí, mas também em uma certa primazia da temporalidade frente ao acontecimento do lugar (que retém uma co-originalidade entre temporalidade e espacialidade) da verdade do ser. Como

¹⁹⁴ Para uma discussão muito elucidativa sobre a viragem heideggeriana ver CASANOVA, 2014, p. 149 em diante.

¹⁹⁵ Para uma discussão sobre em que medida essa tentativa ainda não é marcada por um tipo de idealismo, ver BLATTNER, Willian. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

vimos, em *Ser e tempo*, Heidegger não nega certa originariedade da espacialidade, mas não consegue pensá-la de maneira radical. E isso, justamente, por ainda atrelar a temporalidade à estrutura transcendental do cuidado.

Não se pode negar o esforço heideggeriano em, desde o início do livro, se afastar completamente de qualquer tipo de subjetivismo. Heidegger incessantemente parte da definição negativa da noção de ser-aí, afastando-a das noções modernas de sujeito, como qualquer tipo de substancialidade ou mesmo das interpretações da consciência como um fenômeno primordial ou a priori, assim como frisa, a todo o momento, o erro de se pensar essa estrutura a partir da anterioridade ou separação entre os relatos (mesmo em termos transcendentais como em Kant), ressaltando sempre, desta forma, a necessidade de partir da unidade fundamental do ser-aí com o seu aí expresso em sua constituição ontológica como ser-no-mundo¹⁹⁶. Contudo, mesmo considerando que, ao existir, o ser-aí é o seu aí, ainda há uma ênfase no papel decisivo do ser-aí em relação à projeção de sentidos de ser. Essa maneira de abordar o problema, ainda que tenha recolocado o problema sobre bases existenciais, de certa maneira toma a compreensão como projeto de sentido daquele que interpreta (mesmo que aqui o ser-aí não seja quem interpreta propriamente, mas aconteça como interpretação), presente na tradição hermenêutica. Ainda que não seja uma atividade deliberada e consciente de interpretação de um texto ou do discurso alheio, o ser-aí se realiza como projeto de sentido, por meio de sua dinâmica de ter de ser e se comportar em relação aos entes de maneira interpretativa, orientado por seu projetos existenciais.

Ao se deparar com as dificuldades dessa abordagem, contudo, Heidegger, depois de *Ser e tempo*, passa a se distanciar cada vez mais da noção de sentido de ser e temporalidade fundamental do ser-aí enquanto projeto, a fim de questionar o próprio acontecimento de ser, no qual o homem não possui primazia, mas participa e é requisitado. Essa transformação foi denominada pelo próprio autor como a viragem de seu pensamento. Tal viragem alude também a esse se virar, dar a volta, para o próprio ser e não mais o visá-lo a partir do ser-aí. Na viragem também o estatuto da espacialidade sofre uma mudança decisiva de perspectiva. A fim de acompanhar o que ocorre aí, vamos agora nos deter em alguns trabalhos chaves do período posterior a *Ser e tempo*.

¹⁹⁶ No já citado encontro em Davos, Heidegger frisa essa diferença uma vez mais: “I believe that what I described by Dasein does not allow translation into a concept of Cassirer’s. Should one say consciousness, that is precisely what I rejected. What I call Dasein is essentially codetermined—not just through what we describe as spirit, and not just through what we call living. Rather, what it depends on is the original unity and the immanent structure of the relatedness of a human being which to a certain extent has been fettered in a body and which, in the fetteredness in the body, stands in a particular condition of being bound up with beings.”(HEIDEGGER, 1997b, p. 203).

4.2.2 Viragem [*Kehre*] e Acontecimento apropriador [*Ereignis*]: História e verdade do ser

Como é amplamente sabido, o pensamento heideggeriano, progressivamente após a publicação de *Ser e tempo*, começa a sofrer uma série de mudanças importantes, tanto no que diz respeito a seus temas e encaminhamento de questões, quanto no tocante à sua própria linguagem, termos e formulações, que se consolidam no decorrer da década de 30. Essas transformações foram referidas pelo próprio autor como uma ‘viragem’ do pensamento. O termo viragem aparece em contextos diferentes, com variações de significado, mas, em pelo menos dois momentos chave, Heidegger discute de modo frontal a viragem, enquanto uma guinada no seu próprio caminho de pensamento. Ela aparece no texto de resposta ao filósofo francês Jean Beaufret, de 1949, que foi publicado como “Carta sobre Humanismo” e em uma carta ao filósofo e padre norte-americano William Richardson de abril de 1962, publicado como prefácio ao livro de Richardson sobre a obra heideggeriana. É interessante perceber que tais registros possuem algo em comum: ambos consistem em cartas e evidenciam um esforço heideggeriano de auto-interpretar e esclarecer, a pensadores estrangeiros, seu próprio caminho de pensamento.

Há vários elementos importantes para serem destacados nas duas cartas a fim de compreendermos no que consiste a viragem. Em ambas, Heidegger se refere textualmente a *Ser e tempo* e em que medida ele impeliu à viragem. Ao mesmo tempo, porém, ele afirma em ambos os textos que a viragem não deve ser pensada como um novo projeto de pensamento. Ao contrário, Heidegger frisa como o que se dá aí é uma espécie de desdobramento da mesma questão, a questão do ser, que atravessa todas as suas obras. Na carta a Richardson, Heidegger afirma primeiramente que, já em *Ser e tempo*, a pergunta sobre o ser fôra colocada completamente fora da “esfera do subjetivismo”, na medida em que, neste contexto, ser não pode ser considerado algo que é posto ou posicionado pelo sujeito humano (HEIDEGGER, 2003b, p. XVIII). Além disso, ele previne que a separação de sua obra em Heidegger I e Heidegger II, proposta por Richardson e tendo em vista as mudanças fundamentais que ocorreram no pensamento heideggeriano após *Ser e tempo*, só pode ser justificada, caso se tenha em mente que apenas pelo que se pensou no Heidegger I se pode ter acesso ao Heidegger II, ao mesmo tempo em que pensar propriamente o Heidegger I depende de acompanhar como ele está contido no Heidegger II. (Idem, XXII).

Na passagem em que ele comenta a viragem diretamente, encontramos:

... o termo “viragem” já estava presente em meu pensamento dez anos antes de 1947. O pensamento da viragem é uma mudança no meu pensamento. Mas esta mudança não é uma consequência de uma alteração de posição, muito menos de um abandono

da questão fundamental de *Ser e tempo*. O pensamento da viragem advém do fato de eu continuar com o que está em jogo em “ser e tempo”, questionando por meio desta perspectiva que já em *Ser e tempo* fora designada “tempo e ser”. (HEIDEGGER, 2003b, XVI).

Com essa resposta, Heidegger afirma que jamais abandonou os problemas abordados em *Ser e tempo*, nem mudou de posição em relação a eles, mas ao contrário, aprofundou o projeto que aí já estava previsto de pensar essa virada de “ser e tempo” para “tempo e ser”. Essa viragem estava no planejamento da obra, mas, contudo, foi retirada e somente foi levada a cabo em 1962, em um contexto (com um vocabulário e acúmulo de pensamento) completamente distinto¹⁹⁷. Contudo, se o projeto foi mantido, por que, afinal, a terceira seção de *Ser e tempo* não chegou a ser publicada junto com a obra, tal como fora projetado? A resposta heideggeriana em *Carta sobre Humanismo* apresenta as razões. Aí ele afirma:

A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi sem dúvida dificultada pelo fato de, na publicação de *Ser e tempo*, eu haver retido a terceira seção da primeira parte, *Tempo e Ser* (vide *Ser e tempo*, p. 39). Aqui o todo se inverte. A seção problemática foi retida, porque o dizer suficiente desta viragem [*Kehre*] fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da metafísica. (...) Essa viragem não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e tempo*; mas, nesta viragem, o pensar ousado alcança o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser. (HEIDEGGER, 1979, p. 156).

De acordo com o filósofo, a terceira seção não foi publicada porque “fracassou”. A razão do fracasso foi a impossibilidade de problematizar de modo suficiente tal viragem, na medida em que aí ainda se usava uma linguagem metafísica. Mas em que consiste a linguagem metafísica empregada em *Ser e tempo*? Se nos voltamos ao texto, percebemos que Heidegger ainda se movimenta (mesmo quando frisa a diferença de uso dos termos) no horizonte da filosofia transcendental e fenomenológica. O projeto de *Ser e tempo* pretende analisar a estrutura transcendental do ser-aí. Ainda quando essa estrutura não é mais pensada em termos de consciência ou subjetividade, como já comentamos, ela é pensada através da intencionalidade “ser-aí – mundo”: cuidado, ser-no-mundo e os existenciais consistem na tentativa de descrever a estrutura transcendental a priori da *existência* humana.

Em contrapartida, em *Carta sobre Humanismo*, Heidegger afirma que “aqui o todo se inverte”. A inversão referida parece dizer respeito à direção do questionamento, na medida em que há uma inversão na ordem com que aparecem os termos ser e tempo. Obviamente, a inversão não diz respeito simplesmente a aparição dos termos na expressão. Mas, então, o que

¹⁹⁷ A conferência *Tempo e Ser* foi proferida em 31 de janeiro de 1962 na Universidade de Freiburg (isto é, quase 40 anos depois da publicação de *Ser e tempo*). Em setembro do mesmo ano, Heidegger apresentou um Seminário sobre tal conferência na Floresta Negra. Ambos estão publicados em português no livro dedicado a Heidegger, da Coleção *Os Pensadores*, Abril: 1979.

propriamente é invertido, qual é a viragem que ocorre no pensamento heideggeriano? Voltando à resposta a Richardson, Heidegger diz:

A questão básica de *Ser e tempo* não é de maneira nenhuma abandonada por conta da viragem (...) a questão de *Ser e tempo* é decisivamente completada [*er-gänzt*] no pensamento da viragem. Apenas quem tem uma visão do todo pode completar [*Ergänzen kann nur, wer das Ganze erblickt*]. Este completar, desta maneira, fornece pela primeira vez uma caracterização adequada do ser-aí, isto é, da essência do homem pensada em termos da verdade do ser enquanto tal. (HEIDEGGER, 2003b, p. XX).

Heidegger afirma novamente que a viragem não pode ser pensada como um abandono da questão diretriz de *Ser e tempo*. Ao contrário, ela a completa, no sentido de levá-la à plenitude, de realizá-la inteiramente, em sua totalidade. Daí que ele assinala que só tendo noção do todo (e podemos tomar essa afirmação como uma referência ao todo de sua obra, assim como o projeto da questão do ser como um todo, mas ainda, como o fenômeno de abertura de ser em si) pode completar a tarefa por meio da viragem. Essa referência se articula diretamente com o que destacamos acima ao comentar sua resposta à divisão entre primeiro e segundo Heidegger. Para compreender ambas as partes, é preciso pensá-las a partir do todo. Esse todo é delimitado pela própria questão do ser e é concretizado no decorrer de suas obras. Essa clara referência hermenêutica - há evidentemente um círculo hermenêutico em jogo - deve ser compreendida como o copertencimento e a codeterminação existente entre as partes de sua obra e a sua consideração como um todo: uma parte da obra não pode se autonomizar em relação ao horizonte que a posiciona e configura como parte de um caminho de pensamento. Para Heidegger o horizonte de seu pensamento sempre foi delimitado pela questão sobre o ser.

Em seguida, contudo, ele esboça um esclarecimento mais efetivo sobre o que diz respeito à viragem propriamente dita, quando ele afirma que ela fornece uma caracterização adequada da essência do homem em termos da *verdade do ser enquanto tal*. Uma das características mais marcantes das obras após a viragem consiste no progressivo abandono da formulação “sentido de ser”, questão orientadora de *Ser e tempo*, em prol da expressão “verdade do ser”¹⁹⁸. Essa alteração de vocabulário não se resume a uma mera troca de palavras, mas busca questionar o ser a partir de outra perspectiva que traz consequências decisivas para todo o projeto. Precisamos acompanhar melhor agora em que consiste a viragem expressa pela substituição da fórmula “sentido do ser” pela posterior “verdade do ser”.

¹⁹⁸ O uso do termo não desaparece de uma vez, nem é completamente abandonado, mas ele marca essa viragem em direção à própria história do ser em sua verdade, no acontecimento da verdade historial do ser.

Em *Carta sobre Humanismo*, Heidegger afirma que a conferência *Sobre a essência da verdade* fornece uma perspectiva sobre a viragem (HEIDEGGER, 1979, p. 156). A referida conferência foi proferida em 1930, exatamente no momento considerado como o divisor de águas da obra heideggeriana. O próprio título dado para o trabalho nos indica algo. A conferência pergunta e questiona sobre a verdade. Mas não apenas sobre a verdade, mas sobre a sua essência, isto é, aquilo que torna possível que algo seja o que é. O texto começa fazendo um questionamento sobre o conceito corrente de verdade e da definição tradicional da verdade como adequação, isto é, a noção de verdade como conformidade ou concordância, sobretudo, de um enunciado com seu objeto. (HEIDEGGER, 1979, p. 135). Contudo, o questionamento sobre o que significa concordância mostra que para que seja possível pensar em uma relação de adequação entre um enunciado e uma coisa, é necessário já ter recebido “o dom prévio desta medida diretora de toda apresentação (...) então aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade”. (Idem, p. 136).

Isso significa dizer que Heidegger pensa a essência da verdade a partir do desvelamento da medida diretora de toda apresentação, pois é ela que permite que algo como algo venha à tona e que, a partir desta apresentação, possamos derivar a noção de conformidade entre o enunciado e aquilo que se apresenta. Essa concepção, contudo, já estava presente em *Ser e tempo*. A diferença é que a verdade passa a ser pensada como o acontecimento de desvelamento da verdade do próprio ser. A partir da década de 30 a essência da verdade é pensada como a dinâmica de des-velamento (velamento e dação) do próprio ser. O ser-aí nesse contexto perde a primazia nos processos de rearticulação e abertura de mundo em prol da dinâmica de des-velamento do ser. A essência da verdade é pensada como desvelamento a partir da palavra grega *aletheia*. O *a* privativo que compõe a palavra aponta para o fato de que essa dinâmica de desvelamento se mantém atrelada de maneira essencial com o próprio velamento. A abertura da verdade do ser sempre envolve ao mesmo tempo velamento de seu próprio acontecer. Para que a verdade possa funcionar como fundamento, a dinâmica de essenciação de uma verdade se obscurece para que a medida de apresentação dos entes possa vir à tona, em sua consistência e a partir deste fundamento.

O mais importante deste texto para nós é que ele apresenta um deslocamento claro do acontecimento da verdade para o próprio ser. Isto é, Heidegger começa a tentar pensar como o próprio ser se doa e se articula historicamente em sua verdade e como o ser-aí apenas participa e dá voz a essa articulação. Nesse sentido, a abertura do campo de aparição de algo como algo não depende mais de uma projeção de sentido de ser por meio da realização

existencial do ser-aí como cuidado. Ao contrário, a verdade do ser já precisa ter se desvelado e articulado uma “medida vinculadora” para que todo comportamento e projeto existencial se torne possível. Desta maneira, Heidegger começa a pensar na historicidade do próprio ser como sendo o que possibilita a história humana. É nesse período, então, que ele cunha a expressão *Ereignis* (acontecimento apropriador) para se referir a este acontecimento do ser que requisita e apropria o ser da existência humana.

Bom, mas em que sentido a viragem e a preocupação em questionar a verdade do ser a partir de sua dinâmica própria de velamento e desvelamento altera a noção de espacialidade no pensamento de Heidegger? Um dos livros mais importantes deste período que é dedicado ao acontecimento apropriador, pode ser um bom lugar para nos ajudar a perceber a alteração em relação à espacialidade. O *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador) [Vom Ereignis]* pode ser considerado o livro capital do “segundo Heidegger” na medida em que é uma obra pensada como tal e tem como objetivo justamente discutir a ‘viragem do pensamento do ser-aí para o aí’. Ao contrário de muitos dos trabalhos desse período, o livro não é fruto de seminários ou palestras, mas é pensado desde o início como um livro, apesar de ter demorado alguns anos para ser finalizado (1936-38). Já no início do livro, Heidegger adverte que essa não pode ser uma obra como as até aqui, na medida em que o “tempo dos ‘sistemas’ passou” (HEIDEGGER, 2015, p. 8), afirmando ainda que esta seria uma obra de transição “da metafísica para o pensamento da história do seer”. (Idem, p.6).

Neste sentido, Heidegger deixa claro que a obra não pretende fornecer um sistema filosófico por meio de argumentações e teses. Toda fundamentação e tese já precisa contar com uma medida vinculadora, com um desvelamento da verdade do seer, a partir do qual os entes, ou os fenômenos descritos, analisados, discutidos possam aparecer com consistência própria, a fim de serem abordados e disputados. Ao contrário, essa obra tem como tarefa meditar - se debruçar sem pressa - sobre a pergunta sobre a verdade do seer. Essa pergunta, contudo, só pode ser levada a cabo como uma meditação histórica sobre a maneira como o seer se essencializou e se mostrou em sua verdade ao longo da história do pensamento ocidental.

Em geral, a filosofia ocidental enquanto metafísica pensou a verdade do seer como a pergunta sobre o ente. Heidegger denomina essa maneira de pensar como a questão diretriz da história do seer, pois é por meio dela que podemos acompanhar como a verdade do seer se essencializou e desdobrou historicamente no Ocidente. O início da tradição ocidental possui uma maneira específica de questionar o ser dos entes, ele o pensa como o sumamente ente, como fundamento ou princípio, levando a cabo uma confusão fundamental entre ser e ente, o que Heidegger denominou de esquecimento da diferença ontológica. Isto é, a metafísica pergunta

sobre o ser, tratando-o como um ente, e, por isso, ela é onto-teo-lógica: busca incessantemente determinar o fundamento de seu próprio acontecimento histórico pensando-o como o ente supremo e, assim, perdendo de vista a própria dinâmica que permite a essenciação de uma verdade do seer e o estabelecimento de um fundamento epocal. O *Contribuições* por sua vez não pretende ser mais uma obra de estabelecimento do ser do ente na totalidade como o ente supremo, mas, ao contrário, e propõe como uma obra de transição que busca estar atenta a própria dinâmica do acontecimento da verdade do seer. Tal livro, por sua vez, só aparece como uma obra de transição para o outro início, na medida em que é pensado a partir da tensão histórica com o primeiro início.

Como vimos, o esquecimento da diferença ontológica (tratar o ser como um ente) não é fruto de uma falta de acuidade dos filósofos até Heidegger, mas, ao contrário, expressa a tendência da dinâmica de desvelamento do ser. Quer dizer, para que a verdade do seer se essencie em uma época, é necessário que ela evidencie os entes em sua confiabilidade. A tensão entre velamento do seer (no abismo de sua diferença) e desvelamento de uma verdade do seer (abertura do lugar no qual o ente aparece enquanto tal) mostra que a tendência ao velamento da pergunta sobre a essenciação da verdade do ser é constitutiva deste próprio acontecimento¹⁹⁹.

É nesse sentido que essa obra é uma obra diferente das até aqui, pois ela se torna possível em um momento muito específico da história do Ocidente. Heidegger considera que a metafísica, em sua maneira de perguntar sobre o ser como ente, se realiza como um projeto histórico de esquecimento do ser. Isto é, a questão diretriz da metafísica (a pergunta sobre o ente) se desdobra historicamente ao longo de toda a tradição filosófica ocidental. Na contemporaneidade, esse esquecimento se consuma como o abandono do seer na medida em que já não se pergunta por um primeiro princípio ou pelo ente supremo, mas que se tenta suprimir completamente a pergunta pelo ser, reduzido a nada em prol da ontificação completa desta dação. Neste momento, portanto, o nada aparece como fundamento dos entes. É por isso que o mundo contemporâneo seria marcado fundamentalmente pelo niilismo, na medida em que o nada expressaria a essenciação da verdade do ser. Ao abandonar a pergunta pelo ser do ente na totalidade, o nada passa a funcionar como fundamento do ser dos entes. Mas, justamente essa essenciação histórica da verdade do seer instaura uma ambiguidade fundamental, uma vez que tomar o nada como ser dos entes acena para uma negatividade estrutural do próprio acontecimento epocal. Na medida em que o nada aparece como

¹⁹⁹ Para uma discussão mais detida CASANOVA, *Eternidade Frágil: Ensaio de temporalidade na arte*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013, p.152.

fundamento do ente, este nada também insinua e abre a possibilidade de se pensar tal negatividade de maneira mais originária como o abismo da diferença ontológica. Por isso, o *Contribuições* é uma obra de transição para um outro início na medida em que não mais se pretende perguntar pelos ser dos entes como ente, mas pelo acontecimento da verdade do seer que doa uma medida de ser epocal. Esse outro início, contudo, só pode aparecer como *outro* a partir da tensão com o *primeiro início*. Isso significa dizer que a questão fundamental sobre a essenciação da verdade do seer, só pode vir à tona por meio de uma confrontação com o primeiro e único início da tradição ocidental. Ele é único na medida em que inaugura a história do ser como ontologia, isto é, estabelece os limites no interior do qual se desdobra a pergunta pelo ser. É questionando a maneira que a essenciação do seer se deu no decorrer desta história como desdobramento de sua questão diretriz que a pergunta sobre a própria dinâmica de essenciação da verdade do seer pode ser colocada pela primeira vez.

Com isso podemos compreender no que consiste meditar sobre a história do seer. Heidegger afirma no número 232 que o que se tem em vista com o termo “meditação histórica” “não é o relato historiográfico sobre as opiniões e doutrinas, que foram apresentadas com vistas ao ‘conceito’ da verdade” (HEIDEGGER, 2015, p. 350). A tarefa de pensar a verdade do seer em sua história não significa reconstruir as definições de verdade em cada momento da história da filosofia ocidental. Ao contrário, significa se voltar para o movimento de essenciação da verdade nos diversos acontecimentos epocais do pensamento ocidental. Heidegger afirma que isso significa acompanhar e questionar “que movimentos fundamentais da essência da verdade e de suas condições de interpretação suportaram e suportarão a história ocidental” (Idem). O que está em jogo, portanto, é acompanhar a dinâmica de acontecimento de uma verdade epocal e em que medida essa verdade se relacionou com a própria essência da verdade, pensada como o questionamento desse acontecer (a própria essenciação da verdade, sua dinâmica de velamento e desvelamento e a instauração de uma medida vinculadora). Heidegger tomará Platão e Nietzsche como os pensadores fundamentais, aqueles que dão voz aos seus mundos históricos. Platão como a voz da abertura deste primeiro início e Nietzsche, da consumação do mesmo²⁰⁰.

Não é escopo deste trabalho discutir propriamente todos os desdobramentos da meditação sobre a história diretriz da metafísica e a maneira como cada uma dessas épocas estabeleceu uma relação específica com a essenciação do seer em seu fundamento e medida

²⁰⁰ Para uma discussão detida sobre niilismo, mundo da técnica e questionamento do acontecimento histórico do seer por meio da questão diretriz da metafísica ver meu “Vontade de poder, niilismo e técnica: Nietzsche, Heidegger e o mundo contemporâneo. In: CASANOVA; FURTADO DE MELO (eds) *Fenomenologia Hoje IV*, Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013, pp. 109-136.

histórica. O que nos interessa aqui é simplesmente acompanhar algumas mudanças fundamentais do pensamento heideggeriano após a viragem. Uma primeira característica que deve ser explicitamente nomeada, apesar de ela já ter aparecido aqui de maneira insinuada, é que a viragem aponta, sobretudo, para o fato de que se tornou cada vez mais claro para Heidegger que a tarefa do pensamento consiste em pensar o ser como *acontecimento do seer*. O filósofo expressa essa tarefa como a questão sobre a verdade do seer, compreendida como a pergunta sobre a maneira como a verdade do seer se essencializa. Como anteriormente afirmando, essa viragem é evidenciada pelo progressivo abandono da formulação “questão sobre sentido de ser” em prol da expressão “questão sobre a verdade do seer”.

Em segundo lugar, a viragem significa uma alteração fundamental de foco: do ser-aí, como ente privilegiado para se pensar o ser, para a tarefa de pensar o próprio aí a partir do acontecimento apropriador que requisita o ser-aí, enquanto aquele que dá voz para um acontecimento de verdade epocal²⁰¹. Na medida em que a verdade do seer passa a ser pensada a partir da história do seer, o projeto que abre mundo se torna do seer em sua história e não mais do ser-aí. Não são mais os projetos existenciais do ser-aí que determinam sentidos de ser. Ao contrário, é o projeto histórico do seer que se articula por meio da pergunta diretriz da metafísica, instaurando a cada época a verdade do seer, que delimita a medida para todo projeto existencial do ser-aí. Isso significa dizer, portanto, que o projeto histórico do próprio seer, aberto e consolidado no Ocidente como esquecimento e abandono do seer, estabelece a possibilidade de qualquer projeto existencial, assim como, a cada vez permite o aparecimento dos entes em sua consistência a partir de uma medida e fundamento histórico²⁰². É justamente por isso que a historicidade do ser-aí passa a ser derivada da historicidade do seer. Não é mais o ser-aí, por meio de sua temporalidade original, que funda a temporalidade do ser, mas, justamente, o contrário: é por meio da participação em um acontecimento de seer que o ser-aí se torna histórico.

Depois destas considerações, podemos entender melhor a afirmação heideggeriana em *Carta sobre o humanismo* de que em *Ser e tempo* o essencial não pôde ser dito propriamente, na medida em que a linguagem metafísica o impedia. Como vimos, apesar do esforço presente

²⁰¹ Essa viragem do ser-aí para o aí fica clara em passagens como a *Introdução à Metafísica*, por exemplo, quando Heidegger diz: “A questão sobre o ser humano, em sua direção e extensão, é agora *unicamente* determinada a partir da questão sobre o Ser” (HEIDEGGER, 1997, p. 222). Parece existir uma inversão da maneira de encaminhar a questão em relação a como foi feito em *Ser e tempo*. Enquanto lá, a questão sobre o ser emergia da questão sobre o ser-aí; aqui há uma primazia não apenas ontológica, mas igualmente de ordem de pensamento. A questão sobre o ser humano é derivada e só pode aparecer em meio à questão sobre o ser.

²⁰² “todo projeto toma aquilo que se volta para a sua clareira e que é assim liberado para a rearticulação com o projetista e vice-versa: o projetista só se torna ele mesmo, na medida em que ele assume aquela vinculação [com a clareira aberta pelo acontecimento apropriador - RFM]. (HEIDEGGER, 2015, p; 348)

em *Ser e tempo* de se pensar o ser-aí completamente para além da subjetividade, a obra permaneceu atrelada ao projeto crítico de determinar a estrutura a priori da possibilidade de compreensão de ser. Quer dizer, Heidegger transforma a pergunta kantiana sobre a estrutura da razão e as condições de possibilidade da experiência na pergunta sobre a existência, a estrutura temporal do cuidado e as condições de possibilidade do sentido de ser. Desta forma, *Ser e tempo* ainda se articulava diretamente com o projeto histórico da Modernidade e se manteve, a partir de sua linguagem, atrelado a ele. A linguagem metafísica a que Heidegger se refere diz respeito aos termos que se fundamentam na abertura de mundo da Modernidade: compreensão, projeto, transcendental, sentido, todas essas palavras encontram seu mundo, isto é, sua fundamentação e sentido, na consistência do projeto histórico do seer da Modernidade. De certa forma, *Ser e tempo*, ainda é uma obra do tempo dos “sistemas”, ela ainda depende fundamentalmente de certa estabilidade do projeto moderno de buscar as condições de possibilidade de mostração dos entes a partir de sua dependência do ser humano, seja ele pensado como *res cogitans*, como sujeito transcendental ou como ser-aí (cuidado). Neste sentido, a historicidade de *Ser e tempo* se vela a si mesma. É exatamente porque o mundo de *Ser e tempo* aparece como horizonte constituído para a questionabilidade da pergunta sobre o sentido de ser que ele mesmo, em sua historicidade mais própria, não é posto em questão. Isso gera uma estranha ambiguidade na obra que, ao mesmo tempo em que é uma obra sobre historicidade, não possui um olhar mais agudo para a história, isto é, não tematiza a historicidade própria do mundo atual e sua relação com a história do ser. *Ser e tempo* ainda se movimenta no projeto do a priori, característico da filosofia transcendental moderna (que, de certa forma, sempre vela sua historicidade ao se pretender universal e necessário). Após a viragem, contudo, isso se altera substancialmente. Só se pode pensar a história do seer em articulação direta com a história da metafísica e a própria abertura epocal de nosso tempo. Historicidade não é um a priori, ao contrário, ela é sempre histórica, quer dizer, ela acontece como uma essenciação histórica do seer²⁰³.

Isso é igualmente observável pela maneira como as tonalidades afetivas deixam de ser apenas possibilidades do ser-aí para serem características de um tempo. Já nos *Conceitos fundamentais da Metafísica*, em 1929/1930, Heidegger começa a falar do tédio como tonalidade afetiva do nosso tempo²⁰⁴. No *Contribuições*, o terror em meio ao abandono do

²⁰³ “O seer (...) se essencia antes de todo ente que se acha aí, o que nunca pode ser, naturalmente, concebido a partir do que até aqui se chamou de “a priori”. O “seer” não é produto do “sujeito”, mas o ser-aí como superação de toda subjetividade emerge da essenciação do seer”. (HEIDEGGER, 2015, p. 296).

²⁰⁴ Heidegger fala aí de “essência do tempo” e tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí atual, ver HEIDEGGER, 2006, especialmente pp. 197-203.

seer e o pudor diante do acontecimento apropriador aparecem como tonalidades afetivas do pensamento em transição (HEIDEGGER, 2015, p. 385). Aí Heidegger usa a expressão tonalidades afetivas diretrizes, o que sugere uma relação interna com o projeto histórico do seer. Quer dizer, cada época possui uma (ou mais) tonalidade(s) afetiva(s) diretriz(es) na medida em que se articulam mais diretamente com a verdade do seer em sua essenciação própria à época²⁰⁵. Essa caracterização histórica das tonalidades afetivas, conjugada com o projeto de história do seer a partir de suas palavras fundamentais, evidencia uma intensificação da historicidade no pensamento heideggeriano. A historicidade deixa de ser pensada como a estrutura transcendental da existência humana, para ser pensada como o acontecimento da história do seer. Mas essa história apenas pode ser acompanhada em sua historicidade fática, isto é, a partir das maneiras efetivas com que o seer se essencializou em cada época em sua verdade e fundamento. É apenas perguntando sobre maneira pela qual a verdade do seer se desvelou em cada época da metafísica, que podemos questionar a maneira como o ser se essencializa. Além disso, como já assinalado, o que abre a possibilidade do pensamento em transição é a maneira específica com que o abandono do seer²⁰⁶ faticamente consolida na contemporaneidade o projeto diretriz da metafísica. Essa consumação abriga uma ambiguidade essencial da nulidade do fundamento, permitindo, pela primeira vez, que a dinâmica de retração do acontecimento apropriador se insinue. Nossa época torna possível que o questionamento sobre o fundamento e sobre a verdade possa ser colocado como a pergunta sobre a verdade do seer, na medida em que seu fundamento perdeu seu poder de fundamentar. Em outras palavras, é o abandono completo da questão sobre o ser do ente, que abre o espaço para a pergunta sobre o próprio seer e, assim, sobre como se dá um fundamento, como se essencializa a verdade, como ocorre o acontecimento apropriador. E esse questionamento apenas pode ser realizado como meditação histórica, isto é, como confrontação com o primeiro início e acompanhamento de seu desdobramento, até a sua consumação no mundo da técnica. A própria tarefa do pensamento passa a ser marcada por uma historicidade incontornável, não apenas pela finitude e historicidade humana, mas pela necessidade de voltarmos nossa atenção à história do seer para que a questão sobre a verdade do seer possa vir à tona em toda a sua dimensão ontológica. Toda possibilidade de questionamento e pensamento é histórica no sentido em que é determinada e limitada por uma

²⁰⁵ Marco Antonio Casanova discute esse problema a partir da noção de “tonalidades afetivas fáticas”, que tem sido trabalhada por ele e apresentada em congressos e aulas nos últimos anos.

²⁰⁶ “... o homem se mostra como aquele ente, que é irrompido no aberto, mas que desconhece de saída e por longo tempo essa irrupção, mensurando-a, por fim, completamente pela primeira vez a partir apenas do abandono do ser.” (HEIDEGGER, 2015, p. 302).

abertura específica do ser na totalidade, de uma verdade do seer, que evidencia, em maior ou menor medida, o acontecimento em jogo.²⁰⁷

Não é por acaso, então, que a tematização sobre a espacialidade e a temporalidade aparecem no *Contribuições* após a tematização sobre a verdade. É apenas depois que se esclarece que é a verdade, enquanto dinâmica de desvelamento e retração, que abre todo acontecimento epocal, des-velando a ‘medida vinculadora’ de cada apresentação dos entes em seu ser, que podemos perceber que esse acontecimento inaugura um tempo-espaço específico no qual as coisas vêm a ser o que são. Ao substituir a singularização do ser-aí, como fenômeno de rearticulação do mundo, pela rearticulação histórica do próprio ser no acontecimento apropriador, se torna evidente que não apenas a temporalidade (enquanto estrutura do cuidado do ser-aí) é o horizonte no qual se renovam os sentidos de ser, mas, ao contrário, que todo acontecimento apropriador inaugura um tempo-espaço no interior do qual os entes vêm a ser o que são. A primeira formulação heideggeriana sobre o tempo-espaço aparece da seguinte maneira:

O tempo-espaço como emergente da e pertencente à essência da verdade, como a estrutura extasiante arrebatadora e fascinante (junção fugidia) assim fundada do aí.
(...)

Os sítios instantâneos e a contenda entre mundo e terra. A contenda e o abrigo da verdade do acontecimento apropriador.

O tempo-espaço e a “facticidade” do ser-aí. (...) Ele se determina como o aqui e agora! A unicidade do ser-aí...” (HEIDEGGER, 2015, p.361)

Heidegger acena para algumas coisas fundamentais nessa passagem. Primeiramente, o tempo-espaço emerge e pertence à essência da verdade. Como vimos, a essência da verdade aponta para a dinâmica de desvelamento e retração, na qual se doa uma medida para a aparição dos entes e para todo o comportamento do ser-aí. A questão sobre a essência da verdade é a questão sobre como a verdade se essencia. Heidegger diz: “a verdade nunca ‘é’, mas se essencia. Pois ela é verdade do seer, que ‘só’ se essencia; Por isto, tudo aquilo e, por conseguinte, o ‘espaço’ e o ‘tempo’”. (Idem, p. 334). A verdade se essencia no acontecimento apropriador, que funda uma época, fixando a verdade a partir do qual os entes vem à tona e

²⁰⁷ “Neste questionar é invocada a nossa existência relativamente à sua História, no sentido absoluto da palavra, é chamada a ela e a tomar uma decisão nela. E isso não no sentido de uma posterior aplicação proveitosa em termos de moralidade e de uma visão de mundo, mas: *a posição fundamental e a postura do questionamento são em si mesmas históricas, estão e sustentem-se no acontecimento, questionando para este a partir deste.*” (HEIDEGGER, 1997, p. 52) [Grifo meu]. Todo questionamento é fundamentalmente possibilitado por um acontecimento apropriador, por uma abertura e verdade do seer historicamente determinada. Todo questionamento ‘está e se sustém’ em um acontecimento de seer, e se articula com e a partir deste acontecimento fático e histórico. Neste sentido, todo questionar é sempre posicionado, surge de e em um lugar histórico. Para uma discussão sobre o niilismo como acontecimento apropriador da nossa época e, ao mesmo tempo, traço fundamental do projeto histórico do Ocidente, quer dizer, para a discussão de como a contemporaneidade se realiza como consumação do projeto diretriz de esquecimento da diferença ontológica, ver CASANOVA, 2013, p. 242 e 243. Ver também o meu trabalho já citado “Vontade de poder, niilismo e técnica”, 2013.

permitindo a retração do seer em sua diferença. É também nesse acontecimento que se essencializa o ‘tempo’ e o ‘espaço’, eles se doam criando toda temporalidade e toda espacialidade pensável, experimentável e habitável deste ‘entre’ do acontecimento apropriador. Essenciar em Heidegger aponta sempre para a dinâmica de conquista do ser mais próprio de cada coisa, isto é, a maneira como as coisas vêm a ser o que são. O tempo-espaço se fundamenta a cada vez como um aí. Ele se abre como abismo, como contenda entre mundo e terra. A proliferação de termos ‘estranhos’ para referir-se a dinâmica de dação do tempo-espaço, contudo, exige que insistamos um pouco mais na meditação sobre o acontecimento apropriador para que eles não se reduzam a palavrório e instrumentalização do vocabulário heideggeriano. O que, afinal, significa, acontecimento apropriador. Marco Casanova possui uma formulação muito esclarecedora:

Acontecimento apropriador é antes uma expressão para descrever o modo como se dá em cada época a abertura do ente na totalidade, o surgimento de uma medida histórica específica capaz de funcionar como o fundamento de todos os nossos comportamentos em relação aos entes em geral, a retração do ser no abismo infinito de sua diferença e o habitar do homem nesse lugar sempre perpassado a cada vez de uma maneira determinada por desvelamento e velamento, expansão e retração, luz e sombra, clareira e abissalidade. (CASANOVA, 2013, p. 242).

Acontecimento apropriador, portanto, descreve a dinâmica da verdade do seer se fazendo verdade histórica, por meio da doação de uma medida do ser do ente na totalidade, que inclui sempre simultaneamente desvelamento e velamento. Desvelamento dos entes a partir de uma medida histórica, fática, determinada; velamento do próprio acontecimento de dação desta medida. Expansão do lugar no qual o ser humano habita e encontra com os entes e com os outros; retração da abissalidade do fundamento que, ao fundamentar, se encontra sempre suspenso na diferença ontológica. Acontecimento apropriador é uma expressão para designar o acontecimento de uma época em toda sua complexidade, medidas e desmedidas, fundamento e negatividade específicos. Acontecimento apropriador é o acontecimento de um aí que apropria o ser-aí e os entes em seu ser: o lugar no qual os entes vêm a ser o que são e o ser humano habita.

O tempo-espaço, por sua vez, é a abertura deste lugar histórico que se dá no acontecimento apropriador. O termo descreve, ao mesmo tempo, a tensão que sempre se instaura entre clareira e abismo. Clareira é um termo que ganha força no pensamento heideggeriano deste período e aponta justamente para a abertura de um espaço de claridade no interior do qual as coisas aparecem, auto-limitado por seu próprio velamento. O importante da noção de clareira é justamente a tensão entre luz e sombra, des-velamento que ela retém. O espaço-tempo nomeia a abertura e fundação de um aí, permitindo que venha à tona os “sítios

instantâneos”- o lugar onde tudo encontra seu lugar próprio, ao mesmo tempo em que retém a contenda entre mundo e terra. Mundo e terra aqui dizem respeito novamente a essa oposição essencial e de copertencimento entre velamento e desvelamento. Mundo nomeia a familiaridade fundada do aí; terra, a retração do fundamento fundante, e da obscuridade que emerge em toda claridade²⁰⁸. A contenda entre mundo e terra, portanto, indicam a tensão entre desvelamento e velamento próprios a todo acontecimento apropriador, a toda essenciação da verdade. Tempo-espaço é o acontecimento de um aí em sua dimensão total, em seu iluminar e sombrear o vir à presença dos entes, a constituição de uma facticidade e a apropriação do ser-aí. Ele sustenta o aqui e agora como acontecimento apropriador, como época histórica, como lugar no qual o ser humano habita.

Heidegger relaciona o tempo-espaço como o que possibilita repouso e reunião (2015, p. 375). É na abertura do espaço-tempo que as coisas encontram sítio para ser o que são, estar e aparecer junto a, se relacionar, mas também para se retrair em sua negatividade. Heidegger afirma ainda que o tempo-espaço é “a unidade da temporalização e da espacialização originárias” (Idem, p. 374). Isto significa dizer que o tempo-espaço se temporaliza e espacializa: permite a irrupção e estabilização do espaço e do tempo, e nossa relação com eles, a partir da medida histórica doada pelo acontecimento apropriador. Toda relação com um espaço e um tempo específicos depende do acontecimento apropriador e sua instauração de uma medida do tempo-espaço. É por isso que a compreensão do tempo e do espaço como puras dimensões abstratas e neutras, passíveis de medição e coordenadas matemáticas, como no plano cartesiano, só é possível em um acontecimento apropriador específico. Neste sentido, toda concepção, experiência e relação com a temporalidade e com a espacialidade já dependem e se baseiam em uma abertura de espaço-tempo particular.

A viragem para o acontecimento apropriador (a pergunta sobre a verdade do seer) evidencia o desvelamento do tempo-espaço sempre a cada vez apropriado por uma verdade do seer. Heidegger diz: “o tempo-espaço é apenas o desdobramento essencial da essenciação da verdade” (Idem, p. 376). Pensado a partir do acontecimento apropriador, não há mais primazia da temporalidade na dinâmica da verdade e essenciação do seer. Ao contrário, é necessário perceber a irrupção do tempo-espaço, que vem à tona, retendo o desvelamento e velamento próprios à essenciação da verdade do seer. Neste sentido, “...cada um aponta para o outro

²⁰⁸ “Um mundo só retira sua determinação confiável do modo como se assenta em sua terra específica, ou seja, do modo como se constitui no acontecimento original de sua instauração a sua relação com aquilo que jamais se mostra ou pode se mostrar segundo a lógica da confiabilidade. Cada mundo tem a sua terra natal. (...) Cada mundo nasce juntamente com a sua terra, uma vez que sua confiabilidade necessariamente pressupõe um modo específico de lidar com o caráter sagrado de tal espaço.” (CASANOVA, 2013, p. 161).

originariamente com base em sua cisão. O tempo insere um espaço (...) O espaço temporaliza”. (Idem). Por meio da meditação da verdade do ser, o tempo e o espaço vêm à luz em uma unidade co-originária. Já não há primazia de um sobre o outro, mas ambos se requisitam para serem capazes de, a partir da medida doada pela verdade do ser, temporalizar e espacializar um aí determinado. O aí no qual o ser humano habita, o “entre” da contenda de mundo e terra, não pode ser pensado apenas como uma época histórica, que se realiza como História, ele é fundamentalmente o acontecimento de um espaço-tempo, que não apenas se desdobra em sua historicidade, mas também em sua regionalidade e espacialidade próprias.

Por um lado, no *Contribuições*, já está completamente claro que tempo-espaço forma uma unidade fundamental, que se correquisita, por meio do acontecimento apropriador. Por outro, contudo, ainda parece haver aqui um ranço de primazia histórica e, destarte, temporal, quando se pensa o acontecimento apropriador em termos de primeiro e outro início. A meditação da história do Ocidente como acontecimento da verdade do ser ainda retém certa homogeneização do Ocidente. Faticamente, o Ocidente aparece como o único espaço, e o tempo se temporaliza por meio da história do ser. Essa interpretação, no entanto, acaba se imiscuindo com certo eurocentrismo e mesmo com um germanismo, como tentei apontar no início desta parte do trabalho. Não podemos desconsiderar, descartando como uma simples coincidência, que o início dos anos de 1930 também seja marcado por um certo comprometimento heideggeriano com o projeto nazista ou pelo menos com uma certa esperança e expectativa nesse projeto. Ainda que seja possível identificar textualmente, sem grandes dificuldades, críticas constantes de Heidegger ao projeto nazista, tal como ele estava sendo levado a cabo, não é possível ignorar como muitas vezes essa crítica aparece com uma espécie de exortação à correção do projeto. Isto é, muitas vezes a censura ao nazismo aparece como a tentativa de mostrar para o partido que o projeto de fundação da nação alemã a partir da essência do seu povo, está desvirtuado por cair em um biologismo, racismo, tecnicismo etc. O problema, por outro lado, consiste nas evidências textuais que parecem indicar que Heidegger realmente acreditava na tarefa do povo alemão como aqueles que poderiam salvar o Ocidente da consumação da metafísica como abandono do ser. Isto é, a crença de que o povo alemão deve abraçar sua missão historial de reanimar as forças espirituais da Europa por meio do pensamento sobre o ser, abrindo o caminho para a vitalidade de um novo destino histórico. Identificando o ser com o destino espiritual do Ocidente (HEIDEGGER, 1997, p.

45), a história do ser passa a ser a tarefa de salvação da Europa, na qual a Alemanha deve desempenhar um papel exemplar²⁰⁹.

O grande problema não é tanto o diagnóstico de que a história da Europa seja a história do progressivo esquecimento do ser que se consuma na contemporaneidade como abandono. Isto é, há muita acuidade em ver nos impasses da existência humana contemporânea a essência da técnica como maquinação, a transformação de tudo em “fundo de reserva”, o obscurecimento da essência do ser-aí etc. O problema é a conjugação, difícil de desvencilhar dessa descrição, com outras duas teses: 1) que pensamento e história, em sua essência, são um acontecimento especial que caracteriza o ser humano europeu, marcado pelo início da filosofia (que se confunde com o primeiro (e único) início da história do ser) na Grécia; 2) que os alemães são os herdeiros legítimos deste primeiro início de tal modo que tem a responsabilidade de regenerar (pensado como se voltar para a vitalidade desta origem) o Ocidente em seu destino histórico.

Novamente, a dificuldade dos argumentos não reside em uma identificação da história da filosofia como europeia: podemos aceitar que, histórica e academicamente, se estabeleceu como marco a Grécia Antiga para o que se denominou filosofia e sua tradição e que tal tradição se desdobrou nesses momentos que se conhecemos como filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea e todos eles são, fundamentalmente, atrelados a pensadores (filósofos) europeus. O problema é identificar a filosofia como o único tipo de pensamento legítimo, a mais alta realização do espírito humano, como a maneira do se tornar humano do ser humano ou como o modo de ser do ser-aí. Em outras palavras, o mais problemático é identificar o pensar genuíno com a tradição filosófica europeia e, a partir disso, intitular o povo alemão como aquele que deve levar adiante, em sua grandiosidade e historicidade, tal destino.

²⁰⁹ Ver, por exemplo: “Essa Europa, estando num estado de cegueira incurável, sempre pronta para se apunhalar a si mesma, encontra-se hoje na grande tenaz, encurralada entre a Rússia de um lado e a América do outro. (...) O declínio espiritual da terra está tão avançado que os povos ameaçam perder a última força espiritual que [no que concerne o destino do “Ser”] permite sequer ver e avaliar o declínio como tal. Essa simples constatação nada tem a ver com um pessimismo cultural, nem tampouco, como é óbvio, com um otimismo; pois o obscurecimento do mundo, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a suspeita odienta contra tudo que é criador e livre, atingiu, em toda a terra, proporções tais que categorias tão infantis como pessimismo e otimismo já há muito se tornaram ridículas.

Encontramo-nos entre as tenazes. O nosso povo, estando no meio, sofre a maior pressão das tenazes, é o povo metafísico. Mas essa determinação, da qual, temos toda a certeza, só poderá ser transformada em destino quando o povo criar uma ressonância em si próprio, uma possibilidade de ressonância para essa determinação, compreendendo a sua tradição de um modo criador. Tudo isto implica que este povo enquanto povo histórico se coloque a si mesmo e, com isso, a História do Ocidente fora do centro dos seus futuros acontecimentos, repondo-se assim no domínio originário dos poderes do Ser. É que, se a grande decisão sobre a Europa não deverá precisamente ser tomada por via da destruição, só poderá então ser tomada por via de um desenvolvimento de novas forças histórico-espirituais a partir do centro.” (HEIDEGGER, 1997, p. 46). O discurso do reitorado também é um bom texto para perceber essa crença e, ainda, o já citado curso sobre Lógica de 1934.

A dificuldade desta tese consiste, primeiramente, no fato de que ela se funda em certa desonestidade intelectual, ao desconsiderar toda “influência” não ocidental que foi determinante para a consolidação do pensamento filosófico em sua tradição. Certamente, na obra de alguns filósofos podemos perceber de maneira mais fácil essa “fusão de horizontes”. Schopenhauer talvez seja o autor mais adequado para citar, na medida em que ele mesmo, ao enumerar os conhecimentos prévios que auxiliariam o leitor à compreensão de sua obra capital, colocou, ao lado de Platão e Kant, os escritos dos Vedas (Upanixade), fundamentos de boa parte do pensamento e tradição Hindu²¹⁰. Mas poderíamos citar tantos outros, como Nietzsche²¹¹, que por diversas vezes afirmou a necessidade de conhecer outras culturas, dedicando-se ao estudo de outros pensamentos e discutiu, se confrontando, com versões (mesmo quando podemos questioná-las) do próprio hinduísmo, do budismo ou da tradição judaico-hebraica. Outra possibilidade seria ainda, a fim de mostrar como tal “exposição” da filosofia a outras fontes perpassa toda a história da filosofia ocidental, citar as querelas sobre a influência de pensamentos orientais para a consolidação do pitagorismo ou do nascimento da filosofia na Grécia Antiga²¹², por exemplo. O mais curioso, contudo, é que o próprio Heidegger pode ser um bom exemplo de “intercâmbio” de pensamento. Apesar de não poder discutir aqui com detalhes tal influência, há uma série de estudos que tentam reconstruir a importância e presença clara de elementos decisivos do Taoísmo e do Zen budismo para o pensamento heideggeriano tardio²¹³.

Em todo caso, pode-se discordar ou discutir as evidências historiográficas e/ou textuais de tais encontros, ou mesmo apresentar a objeção de que não é “a origem” fática de determinado sistema de pensamento que importa, mas a vitalidade com que ele é apropriado e conduzido como destino historial, que revela a grandiosidade da história Ocidental. Quer

²¹⁰ Em *O mundo como vontade e representação*, se lê: “A filosofia de KANT, portanto, é a única cuja familiaridade íntima é requerida para o que aqui será exposto. – se, no entanto, o leitor já freqüentou a escola do divino PLATÃO, estará ainda mais preparado e receptivo para me ouvir. Mas se, além disso, iniciou-se no pensamento dos VEDAS (cujo acesso permitido pelo Upanixade, aos meus olhos, é a grande vantagem que este século ainda jovem tem a mostrar aos anteriores, pois penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV), e recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer” (SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Como Representação*. Tradução de Jair Lopes Barbosa. São Paulo: editora UNESP, 2005. Para um estudo sobre o tema ver, por exemplo, CROSS, Stephen. *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought: Representation and Will and Their Indian Parallels*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.

²¹¹ Para algumas discussões ao redor desta questão, ver a coletânea de artigos organizada por PARKES, G. (Ed): *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1991.

²¹² Para uma vasta gama de referências sobre a discussão ver as entradas “Pythagoreanism” e “Pythagoras” na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* em <http://plato.stanford.edu/> Acessado em 25 de janeiro de 2016.

²¹³ Ver, sobretudo, o estudo de Reinhard May. *Heidegger's hidden sources: East Asian influences on his work*. Taylor & Francis e-Library, 2005.

dizer, alguém poderia objetar ou bem que tais “influências” são inexistentes ou irrelevantes, ou ainda que não importam os “direitos autorais” de um pensamento, mas, ao contrário, que o decisivo é a maneira como ele foi incorporado e apropriado pela tradição europeia. Independente de tais objeções, o mais absurdo na tese da originalidade da filosofia como destino do Ocidente é o pressuposto de que existe algo de especialíssimo nesta tradição que torna a filosofia, que não passa de uma maneira específica de pensamento que se realizou na história ocidental, o exemplar de pensamento ou a manifestação mais elevada e/ou genuína desta possibilidade, a ponto de ser pensada como a marca da própria humanidade do ser humano. E esse argumento pode ser, de certa forma, muito bem conjugado com a ideia de primeiro início da história do ser. Novamente, o problema não é reconhecer que a Europa é marcada por esse projeto de ser, que perpassa a sua história e se confunde com sua tradição. O problema é considerar que a história do ser ocidental é a única e verdadeira essênciação do ser; que ontologia e história são sinônimos. Isto é, que não existe história para além dela, que não existe acontecimento apropriador propriamente consumado, que não se pode pensar em tradição em um sentido pleno do termo, como pertencimento e destino historial para fora da história do ser, tal como ela se realizou no Ocidente.

Uma possível tentativa de sustentar tal tese poderia afirmar que, se buscarmos outras tradições de pensamento diversas, não encontraremos nada similar ao projeto da “questão diretriz” da história do ser. Isto é, que ontologia como a pergunta sobre o ser do ente na totalidade é uma exclusividade do Ocidente. A questão, portanto, que nos concerne nessa querela é perguntar em que medida ontologia e história do ser podem se confundir com acontecimento apropriador e compreensibilidade dos entes. Isto é, se toda abertura do tempo-espaço, no qual o ser humano habita e os entes vêm a ser o que são, depende de ontologia tal como foi levada a cabo no Ocidente. Para essa questão é irrelevante se e quando a questão diretriz foi ou não colocada faticamente em outra tradição de pensamento. Não precisamos fazer exaustivas pesquisas antropológicas, filológicas ou históricas, nem incansáveis estudos de ontologia comparada para “salvaguardar a dignidade” de outras “culturas”. Ao contrário, precisamos apenas questionar em que medida já está atuando aqui uma metafísica humanística (uma concepção do que seja o ser do ser humano, enquanto determinação ôntica do mesmo). Parece-me que o problema da tese reside no fato arrogante e prepotente (que aqui funcionam como eufemismos, dada a história fática de colonização e degradação dos outros povos levada a cabo pela Europa, completamente atrelada, como não poderia ser diferente, às suas metafísicas eurocêntricas) de identificar um tipo de pensamento como paradigmático

para todo pensar; um acontecimento apropriador que define um projeto específico de humanidade, como parâmetro de julgamento para toda a existência humana.

Se o acontecimento apropriador é a tentativa de descrever o desvelamento de um tempo-espaco no qual os seres humanos e os entes conquistam o lugar para ser o que são a partir de uma medida doada por uma essenciação do seer; se ele é o questionamento e meditação não objetificante, nem metafísica (ou seja, não parte de uma entificação específica do ser) sobre esse acontecimento, que em última instância possibilita todo habitar e errância, toda familiaridade e estranhamento, toda linguagem e ação humana para consigo mesmo, com os outros ou em relação aos entes - ele não pode estar limitado a uma medida específica, a um projeto particular que faticamente e ontologicamente, se inicia na Grécia Antiga e se desenrola como história do Ocidente. A história do seer pode ser a consolidação de um tipo de projeto histórico exclusivo, mas, certamente, tal projeto não pode ser considerado nem o único, nem tampouco o melhor. Primeiramente porque é absolutamente impossível encontrar uma medida para uma tal comparação e julgamento. Como diria Nietzsche, uma valoração desta espécie já é debitária de uma “moral” específica e, neste sentido, em termos heideggerianos, depende de uma essenciação do seer: uma afirmação como essa já é sempre metafísica, pois depende de uma essenciação da essência do ser humano que doe uma medida do que é humanidade.

Por outro lado, o niilismo que se consuma como abandono do seer, já estava presente no primeiro início como esquecimento do ser. Ele é levado a cabo pela “questão diretriz”, que marca o nascimento da metafísica. Desta maneira, não há qualquer evidência que esse projeto seja “melhor” no tocante a atenção à questão da verdade do seer, fato com o qual Heidegger pareceria concordar. É claro que, como vimos, é no momento da consumação que se abre também a possibilidade do pensamento da verdade do seer, mas essa possibilidade diz muito mais respeito ao próprio projeto de esquecimento e abandono do ser ocidental do que à possibilidade de pensamento e questionamento em si. Considerar que cada acontecimento apropriador não resguarde em si mesmo a dinâmica de velamento e desvelamento, que possibilita todo questionamento é, no mínimo, estranho. E, se levarmos a própria tese heideggeriana às últimas consequências, é também contraditório, porque o acontecimento apropriador é marcado justamente por essa dinâmica de doação de uma medida e retração do fundamento de sua fundação, que retém (e assim, resguarda) sempre sua negatividade.

O principal aqui é perceber como a confrontação com outro acontecimento apropriador e, neste sentido, com outras tradições pode ser tão fundamental quanto, e poderíamos até mesmo especular o quanto seria até mais efetivo, na tarefa de questionamento

da negatividade de um determinado projeto histórico. Por outro lado, é inegável que a própria formulação e possibilidade de se pensar nestes termos foi possibilitada por um acontecimento apropriador específico, que se dá como consumação da tradição ocidental. Neste sentido, temos que reconhecer uma reinscrição de todo pensamento em seu próprio solo: toda pergunta é sempre articulada a um acontecimento do aí. Como velamento e desvelamento em suas insinuações, o lugar próprio de um pensamento permite toda familiaridade e estranhamento, determinando, assim, os limites no quais toda questionabilidade pode se dar e realizar. Portanto, todo pensamento *permanece atrelado a um acontecimento apropriador*. Mas daí não se segue que todo questionamento está atrelado às *nossas* possibilidades fáticas, nem que o *nosso* tipo específico de pensamento possui uma primazia essencial sobre qualquer outro. Todo acontecimento apropriador retém um lastro de negatividade que permite que o seu questionamento venha à tona em maior ou menor medida. Mesmo o mundo da técnica que se essência como abandono do seer ainda resguarda a possibilidade de questionamento sobre a verdade do seer. Sabe-se que Heidegger considera o perigo do mundo da técnica exatamente como a tendência progressiva de positivação e produtividade de tudo, de maneira que toda negatividade fosse encoberta e desconsiderada. Por mais que este seja o projeto do mundo técnico e por isso Heidegger chama-o de “grande perigo” ou “perigo extremo” (HEIDEGGER, 2012, pp. 30 - 34), ainda aí permanece resguardada a possibilidade de vislumbrarmos sua negatividade. Isto é, a essência da técnica pode se consolidar como horizonte sedimentado para a maioria de nós, imersos em uma cotidianidade auto-assegurada que faz com que tudo apareça como pura produtividade, mas não logra suprimir total e completamente a possibilidade de questionamento. Se o fizesse ela inviabilizaria completamente qualquer meditação sobre a essência da técnica e, assim, toda essa parte da obra heideggeriana se tornaria impossível. Ao contrário, mesmo em face ao projeto que mais encobre sua própria negatividade, ainda aí se anuncia, àqueles que são capazes de estar atentos e meditar sobre sua essência, tal negatividade. É por isso que Heidegger cita, neste contexto, o poema de Hölderlin: “Ora, onde mora o perigo/é lá que também cresce/o que salva” (Idem, p. 31), pois, como ele mesmo afirma, “a essência da técnica há de guardar em si a medrança do que salva” (Idem). Heidegger esclarece que salvar aqui significa “chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho”. Desta maneira, então, a salvação do mundo da técnica reside na possibilidade de meditação sobre sua essência, que pode ser capaz de nos abrir caminhos de questionamento de seu projeto enquanto destino epocal e, desta maneira, de sua historicidade e negatividade. Mesmo quando desencobrimento e pura positividade é a essência máxima de um projeto, não faz sentido pensar que existam

acontecimentos que logrem velar completa e absolutamente a dinâmica de velamento do desvelamento, não permitindo qualquer experiência de estranhamento e negatividade e, assim, de questionamento radical do ser. Pois a negatividade sempre permanece resguardada pela possibilidade de se anunciar em meio a cada acontecimento, ainda que apareça de maneira precária e muito sutil, em alguns deles.

O interesse pelo lugar do seer não significa, portanto, a total supressão da relação fundamental de Heidegger com seu próprio lugar (pensado histórico-regionalmente, como o desvelamento de uma medida de ser, que permite seu próprio questionamento). Tal supressão é impossível e mesmo indesejável, uma vez que é tal lugar que permite nossa maneira de habitar a terra e que os entes venham a nosso encontro como o que são. A viragem do pensamento dos anos 1930 e seu acirramento nos anos seguintes (sobretudo no final dos anos 1940 e em meados de 1950), são, portanto, o inverso de qualquer tentativa de desenraizar o pensamento em sua relação essencial com a sua própria tradição, na medida que o que ela faz é voltar, cada vez mais, a atenção ao seu próprio lugar de acontecimento do ser e, neste sentido, problematizar seu pertencimento ao mundo da técnica, discutindo os “preconceitos” que tal pertencimento articula e encobre. Nesse sentido, ela visa a acompanhar como nossa maneira de habitar está desarticulada do próprio acontecimento deste lugar, exatamente na medida em que a técnica desconsidera seu pertencimento. É só neste atentar ao nosso próprio lugar que os encobrimentos de todo pertencimento podem se tornar problematizáveis pela primeira vez.

É exatamente por isso que me parece que a passagem da história do seer para a topologia do ser marca um acirramento ainda maior (ou um acolhimento das consequências imediatas de tal acirramento) da espacialidade própria de todo acontecimento apropriador ou essênciação do seer. Além disso, tal acirramento parece permitir descrever melhor o acontecimento do lugar no qual o ser humano habita e as coisas vêm a ser o que são. Poderíamos considerar essa mudança como uma espécie de “segunda viragem” no pensamento heideggeriano, ainda que na verdade, não exista nenhuma outra viragem propriamente dita, mas, muito mais, um levar às últimas consequências a viragem. E isso porque o que estará em jogo na topologia do seer não é nada além de se voltar para o acontecimento apropriador a partir da sua dinâmica de abertura de lugares, quer dizer, do fazer-se mundo do mundo.

Em todo caso, poderíamos falar em dois momentos de mudança fundamentais no pensamento heideggeriano: o primeiro seria marcado por um esforço em superar a metafísica da subjetividade. Ele consiste em abandonar o uso de sua linguagem metafísica e seus

“esquemas de pensamento” que partem do ser humano para pensar o ser. O segundo, por sua vez, procede no acirramento da espacialidade de todo acontecimento apropriador (o que não significa, obviamente, suprimir a temporalidade, mas, ao contrário, reter na noção de historicidade certa espacialização tão originária quanto sua temporalização). Tal esforço para pensar uma topologia do ser permite a descrição da quaternidade como o acontecimento do lugar no qual o mundo se mundaniza, como veremos a seguir. Para compreendermos melhor, no que consiste este acirramento da viragem, e como ele pensa a relação do lugar com o próprio acontecimento apropriador, precisamos, contudo, nos debruçar sobre algumas obras heideggerianas, sobretudo, dos meados dos anos de 1950.

4.2.3 Topologia do seer, quaternidade e pensamento

Como se anunciou acima, aqui se propõe acompanhar no pensamento heideggeriano o despontar de um terceiro momento de sua obra, que poderia ser aludido com a expressão topologia do seer. Essa sugestão, contudo, não é arbitrária e encontra, até mesmo, suporte em afirmações do próprio autor. Em um seminário ministrado na cidade de Le Thor, na França, em 1969, Heidegger explicita, em um exercício de auto-interpretação e esclarecimento para sua audiência, o caminho que sua obra trilhou desde *Ser e tempo*:

[Em *Ser e tempo*] “sentido” deve ser compreendido como “projeto”, que é explicitado pela “compreensão”. O inapropriado desta formulação é que ela permite que projeto seja entendido como uma performance humana. (...) Para evitar esta concepção equivocada e reter o sentido de “projeto” como ele deve ser tomado (a abertura do que se abre), o pensamento depois de *Ser e tempo* substitui a expressão “sentido de ser” pela “verdade do ser”. E, para evitar qualquer falsificação da essência da verdade, a fim de excluir sua compreensão como correção, “verdade do ser” foi aclarada pelo “lugar original do ser” [*Ortschaft*] – verdade como localidade [*Örtlichkeit*] do ser. Isto já pressupõe, contudo, uma compreensão do ser-lugar do lugar. Daí, a expressão topologia do seer [*Topologie des Seyns*], que, por exemplo, se encontra em *Aus der Erfahrung des Denkens*; ver também o texto editado por Franz Larese: “*Die Kunst und der Raum*” (HEIDEGGER, 2003c, p.40 e 41)²¹⁴

A fala de Heidegger soa muito próxima do modo como ele discute a viragem nas passagens anteriormente comentadas. O que parece estar em jogo na alteração das palavras:

²¹⁴ Em um encontro subsequente do mesmo Seminário, Heidegger retoma o argumento de forma bem semelhante, mas apresentando-o em outra formulação. Ele diz: “With *Being and Time*, however, the “question of being” receives an entirely other meaning. Here it concerns the question of being as being. It becomes thematic in *Being and Time* under the name of the “question of the meaning [*Sinn*] of being. Later this formulation was given up in favor of that of the “question concerning the truth of being,” and finally in favor of that of the “question concerning the place or location of being,” from which the name “topology of being” arose. Three terms which succeed one another and at the same time indicate three steps along the way of thinking: MEANING—TRUTH—PLACE (topos)” (HEIDEGGER, 2003c, p. 46 e 47).

sentido – verdade – lugar²¹⁵, não é uma alteração de projeto filosófico, quer dizer, não consiste em uma mudança no “objeto” ou “questão” de seu pensamento. Ao contrário, tal passagem se realiza justamente pelo fato de ele se manter incansavelmente na tarefa de pensar a mesma questão. Essas alterações são fruto da busca por um caminho de aproximação ao problema, sem recair em encobrimentos ou mal entendidos derivados de abordagens insuficientes. Isto significa dizer que, analogamente a viragem do sentido do ser para a verdade do seer, a tarefa de se pensar o lugar do ser emerge de uma necessidade interna do desenvolvimento do pensamento heideggeriano. A topologia do ser tampouco significa uma mudança repentina de interesse de Heidegger, mas consiste em um acirramento que visa ao mesmo: dar conta do acontecimento do ser, sem recair em teses metafísicas.

No tocante à identificação de tais partes da obra heideggeriana, seguimos de maneira muito próxima a interpretação proposta por Reinen Schürman. Diferentemente da simples divisão entre Heidegger I e Heidegger II, tal como foi proposto por Richardson e como uma parte significativa dos comentadores aceita, a saber, um anterior e o outro posterior à viragem, Schürmann reconhece três estágios percorridos pelo pensamento do filósofo. A filosofia heideggeriana, segundo o comentador, a fim de se afastar da fenomenologia da consciência transcendental, se desdobraria da seguinte forma:

... primeiro, passando para a fenomenologia existencial como ontologia fundamental, em seguida, passando para a fenomenologia da *aletheia* histórica, e, por fim, propondo uma topologia do acontecimento apropriador. A primeira metamorfose do transcendentalismo fenomenológico leva à substituição do sujeito pelo ser-aí [Dasein], a segunda, do ser-aí para a humanidade [Menschentum], a terceira, para a substituição da palavra ainda menos subjetivista, humanista, existencial: ‘pensamento’ [Denken]”. (SCHÜRMAN, 1986, p. 69).

Pelo que já foi comentado até aqui, a passagem da ontologia fundamental do ser-aí para a história do desvelamento da verdade do seer, o que Schürmann denomina *aletheia* histórica deveria estar suficientemente claro. O termo *aletheia* histórica tem em vista justamente a história do desvelamento da verdade no Ocidente, em sua dinâmica de doação de

²¹⁵ É necessário ressaltar que essa mudança no vocabulário não pode ser pensada de maneira absolutamente linear e definitiva. Isto é, os usos dos termos anteriores continuam aparecendo em algumas obras ou circunstâncias, mesmo depois de anunciada a mudança. Mesmo após a conferência *Sobre a essência da verdade* em 1930, que marca, de certa forma, a viragem para o pensamento da “verdade do ser” (sugestão feita pelo próprio Heidegger no *Carta Sobre Humanismo*), Heidegger continua usando a expressão “sentido do ser”, reiteradamente, em *Introdução à Metafísica* (1935), por exemplo. O mesmo acontece com a expressão “verdade do seer”, que segue sendo usada em alguns contextos até o final de sua obra. Ao mesmo tempo em que a palavra topologia do seer aparece de maneira muito escassa e quase sempre é apenas anunciada, não há nenhuma conferência, curso ou livro que se dedique a pensar apenas a topologia, por exemplo. As palavras sentido, verdade e lugar indicam, portanto, muito mais que marcos precisos de alteração de vocabulário na obra heideggeriana, uma direcionalidade na maneira de pensar o problema do ser, que vai se tornando cada vez mais clara.

um fundamento histórico (a essenciação da verdade) de cada época. Como vimos, esse é o movimento que geralmente se tem em vista com o termo viragem e que começa a ter lugar na obra heideggeriana a partir dos anos de 1930. O que nos cabe agora é perguntar e tentar acompanhar como se realiza esta terceira etapa. Schürmann articula a topologia do acontecimento apropriador com pensamento. Pensamento seria o correlato do acontecimento apropriador enquanto acompanhamento e pertencimento à sua topologia, isto é, a partir da atenção para a abertura de um lugar no qual ser se dá e ao qual pertencemos. Mas o que, afinal, isso quer dizer? Schürmann sugere um caminho a ser trilhado, quando explicita a *Menschentum* com o seguinte aposto: “uma coletividade situada por uma época da verdade”, enquanto pensamento seria “a pura obediência ao presentar compreendido como *Ereignis* [acontecimento apropriador].” (Idem, p. 72). A história do seer tem como correlato intencional de sua abertura uma coletividade, normalmente referida por Heidegger como um povo, que pertence e responde como responsáveis por uma verdade epocal do ser. Como vimos, a humanidade é pensada em termos de Ocidente, e a Alemanha, como povo privilegiado, na medida em que são as coletividades que pertencem à história da questão diretriz da metafísica. Em contrapartida, pensamento diz respeito a um pertencimento que se realiza como obediência ao presentar, que toma lugar em cada acontecimento apropriador. Pensamento é voltar a atenção não a uma essenciação do ser, mas à própria dinâmica de essenciação, que tem (abre) lugar em cada apresentação dos entes e não apenas em momentos privilegiados da história. Obviamente, cada lugar do ser é marcado por sua singularidade, que inclui historicidade e regionalidade próprias. Cada tempo-espaco aberto pelo acontecimento apropriador inaugura uma medida e relação específica com tudo aquilo que se apresenta a partir dela. A topologia do ser consiste em voltar-se para o lugar no qual habitamos, de maneira atenta, não posicionadora, nem representadora, acompanhar e ouvir como as coisas que são e se dão aí requisitam uma relação essencial, de indicações mútuas, à totalidade singular de tal abertura.

O que me parece mais interessante na interpretação de Schürmann é a diferenciação que ele sugere entre original e originário²¹⁶ para diferenciar a ambiguidade do acontecimento apropriador. Isto é, enquanto o primeiro início da história do seer seria pensado em termos de um acontecimento apropriador original, o pensamento sobre o acontecimento apropriador

²¹⁶ "To articulate this ambiguity in the origin as both an empirical (Geschehen) and a transcendental (Ereignis) happening, a slightly different convention in vocabulary is required. I will call the phenomenon of historical beginning/inception/origination the 'original' and the phenomenon of ahistorical beginning/inception/ origination the 'originary'. This distinction emphasizes most sharply Heidegger's method in trying to understand being qua being, the method of reaching the (originary) event of presencing through the deconstruction of (original) epochs." (SCHÜRMAN, 1986, p. 131)

enquanto tal, em seu caráter a-histórico, que emerge quando pensamos especificamente a dinâmica de desvelamento do ser, equivaleria a pensar o acontecimento originariamente. Essa distinção permite perceber mais propriamente qual é o interesse de Heidegger com a história do ser e porque ela perde centralidade em determinado momento de sua obra. Schürmann sugere que essa diferença pode ser compreendida em termos de uma radicalização da diferença ontológica, não mais pensada somente como a oposição entre o ser e o ente, mas como *a diferença fundamental do próprio desvelamento de uma verdade e a verdade desse desvelamento*. Ele afirma que essa diferença tem que ser pensada em termos de uma diferença temporal com o original (Idem, p. 144).

Essa diferenciação, por sua vez, parece ser muito oportuna para a superação do que eu chamei traço eurocêntrico do pensamento da história do ser. E isto porque a diferença entre original e originário aponta justamente para a necessidade de não confundir um desvelamento, que inaugura um modo específico de relação com o ser, a partir de um projeto histórico, com o próprio acontecer do desvelamento de toda apresentação de ser. Isto é, a história do desvelamento do ser no Ocidente, ainda que possua toda relevância para pensarmos como se instaurou o projeto ocidental da verdade do ser, que permitiu um tipo de historicidade dos ser-ai ocidental, não pode ser confundida com o pensamento sobre o dar-se do apresentar-se. E isto porque em todo momento que algo se dá, se mostra – é – já se deu ser, e a questão sobre essa dinâmica de doação não pode ser reduzida à maneira como ela teve lugar no Ocidente.

Schürmann, então, segue problematizando as diferenças deste terceiro momento do pensamento heideggeriano, afirmando o seguinte:

A Ursprung prova ser irreduzivelmente múltipla. Esta é uma descoberta decisiva. Ela mostra que antes mesmo da contenda entre velamento e desvelamento, o se apresentar descentraliza os processos de manifestação. Quando Heidegger fala da contenda da quaternidade, não é o número quatro que é o importante, mas a fragmentação do originário (...) O acontecimento apropriador tem sua própria temporalidade, sua “mobilidade”, que não tem mais nada a ver com as ecstases e com as épocas. O acontecimento é o marco mais ordinário, isto de mais comum para toda experiência: o aparecimento do “ai”. Falar em quaternidade é, portanto, não sem matizes polêmicas, dirigir-se contra representações de um ‘universo’, isto é, de um mundo transformado em um, seja ele substantivo (metafísico), formal (transcendental) ou fenomenal (ex. A obra de arte) uno. (Idem, p. 144, 145).

O mais importante desta passagem é como ela articula o originário com o que se dá a todo o momento, atentando para o fato de como esse acontecimento sempre se realiza articulando uma multiplicidade não redutível a um único princípio. Cada coisa que é, cada acontecimento de ser, já aponta para uma multiplicidade e relacionalidade co-originária e de mútua requisição. Em cada acontecimento de manifestabilidade temos apropriações recíprocas que requisitam o ser humano, a partir da medida que surge no interior dessas

relações. O passo à topologia do seer consiste justamente em voltar a atenção para esse lugar e para os elementos que se codeterminam aí, a partir da conquista de uma medida na própria contenda do manifestar-se do ser. Essa dinâmica sempre envolve um desvelamento e velamento, segundo as direcionalidades que se abrem e se requisitam em cada acontecimento de lugar do seer. O dar-se ser não é um fenômeno que pode ser completamente reduzido ao início de projetos históricos ou rearticulações epocais. O originário é irredutivelmente múltiplo, ele não pode ser reduzido a uma palavra una do seer. Toda manifestabilidade conta com uma irrupção de ser. É justamente por isso, que a tematização da quaternidade aparece pela primeira vez no contexto da discussão sobre a coisa. No ser de cada coisa, o mundo se mundaniza, requisitando céu, terra, mortais e divinos, que vêm à tona a partir de uma medida aberta por essa relação. Mas o que significa exatamente quaternidade? E por que Schürmann afirma que aí o decisivo não é o número quatro ou a enunciação desses elementos? Estamos aqui articulando esta ideia sem apresentar qualquer compreensão sobre ela. Portanto, precisamos agora dar alguns passos atrás e debruçarmo-nos sobre a discussão da quaternidade. Voltemo-nos sobre a coisa.

A coisa intitula uma conferência proferida por Heidegger em 1950. Ela se inicia com uma afirmação categórica: “Todo distanciamento no tempo e todo afastamento no espaço estão encolhendo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 143). Heidegger, a partir desta constatação do encurtamento de distâncias que a tecnologia produz na contemporaneidade, problematiza em que consiste distância e proximidade. Ele afirma que por mais que tudo pareça imediatamente sem distância, isso não significa proximidade, na medida em que proximidade não quer dizer supressão da distância. Ao contrário, proximidade e distância só podem ser pensadas a partir da relação que travamos com algo. Heidegger afirma que, da supressão de toda distância e afastamento, não se segue a proximidade dos seres. Contudo, ao questionar o que seja propriamente proximidade, nos deparamos com a dificuldade de encontrá-la. Essa dificuldade surge do compromisso já problematizado da fenomenologia em não tomar conceitos prévios como pressupostos. Para discutirmos a proximidade ela precisa se mostrar enquanto fenômeno.

No entanto, ao invés de encontrar o que seja a proximidade, encontramos em seu lugar o que está próximo. E o mais próximo, Heidegger afirma, é o que chamamos uma coisa. O que é uma coisa? Ele responde que, apesar de lidarmos continuamente com as coisas, nunca se questionou propriamente o que é a coisa como coisa. Para abordar essa questão, Heidegger elege uma jarra. A escolha aqui não é justificada. Por que ele fala de uma jarra e não de qualquer outra coisa? Não se diz exatamente. Mas, tudo parece indicar que outras coisas

poderiam ser igualmente escolhidas, talvez mesmo qualquer coisa, na medida em que em outros momentos Heidegger se debruça sobre outras coisas, tais como, por exemplo, uma ponte²¹⁷.

Em todo caso, ao problematizar a jarra, Heidegger encontra alguns caminhos: 1) o ser da coisa não pode ser reduzido a ser objeto. Isto é, não podemos reduzir o ser da jarra, a ser representada como tal por um sujeito. Ser o que a jarra é não depende do contrapor-se a um sujeito que a represente. A jarra, uma coisa, tem subsistência em si e por si mesma (Idem, p. 145). 2) o ser da coisa não depende de sua produção; ao contrário, é justamente por ser e para ser algo que coisas são produzidas. 3) o ser da coisa não reside em sua materialidade, senão em seu vazio que permite receber. Esse terceiro passo se mostra mais claramente quando é enunciado realmente a partir do exemplo da jarra, já que o ser da jarra se mostra como receptáculo, que pode receber e reter algum líquido e que determina o ser da jarra enquanto tal. Em seguida, ele afirma que a coisa se mostra sempre a partir de um acolhimento, retenção e doação. É justamente esta dinâmica que vai revelar a quaternidade, que abarca terra, céu, mortais e deuses.

Heidegger descreve como a água, que a jarra acolhe, retém e doa, perdurando a fonte, que remete para as “núpcias de céu e terra”, assim como o vinho, para o vinhedo e novamente para céu e terra. Ao mesmo tempo, em que a água da jarra remete para os mortais que a bebem ou para os imortais, quando é doada em oferenda. Ele, então, afirma:

Na doação da vaza, no sentido de bebida, vivem, a seu modo, os mortais. Na doação da vaza, entendida como oferenda, vivem, a seu modo, os imortais, que recebem de volta, na doação da oferta, a doação da dádiva. Na doação da vaza, vivem, cada qual de modo diferente, os mortais e imortais. Na doação da vaza, vivem terra e céu. Na doação da vaza, vivem, em conjunto, terra e céu, mortais e imortais. Os quatro pertencem, a partir de sua união, a uma conjunção. Antecipando-se a todos os seres, eles se conjugam numa única quadratura de reunião. (HEIDEGGER, 2012, p. 150 e 151).

O que está em jogo aqui é uma referencialidade co-originária própria à vigência que cada coisa traz à tona. A quaternidade aparece junto a cada coisa, em sua dinâmica de acolhimento, retenção e doação. Tudo o que é já é sempre junto a, no meio de, acolhendo, retendo, doando em seu próprio ser o outro. Heidegger diz: “Na doação da vaza, vivem, em conjunto, terra e céu, mortais e imortais”. Aqui, então, o habitar como o viver articulado pelo pertencimento a um lugar vem à tona de maneira decisiva. *Habitar significa pertencer a uma totalidade referencial, que possui determinações temporais e históricas, mas também espaciais e regionais, e que inaugura a medida da familiaridade e do estranhamento, da*

²¹⁷ Heidegger discute a ponte em outra conferência, proferida no ano seguinte e intitulada: “Construir, habitar, pensar”, que será discutida em seguida.

proximidade e da distância, do desvelamento e da retração. Habitar descreve o que está em jogo de maneira fundamental no acontecimento apropriador. Heidegger afirma: “Morar apropria propriedades. Leva os quatro à clareira do próprio de cada um. A partir de sua simplicidade, eles se recomendam e se confiam reciprocamente uns aos outros. É na reunião desta recíproca fiança que eles se des-velam e des-cobrem que são o que são.” (Idem, p. 151). Morar significa pertencimento e, enquanto tal, designa o ser de cada um, ao copertencer à unidade dessa reunião. Em cada coisa se anuncia e silencia a totalidade a que ela pertence, isto é, como esse lugar se estabelece a partir de uma multiplicidade que permite cada coisa conquistar seu ser.

No ser de cada coisa, vem à tona, é desvelado e velado o céu, a terra, os mortais e os imortais. Eles nomeiam a relação recíproca desta reunião que instaura abrigo, fundamento, finitude e sagrado e que se articula a partir de uma medida que é sempre conquistada nessa e por meio dessa reunião. A unidade do acontecimento apropriador é a reunião na quadratura do mundo. Isso significa dizer que todo ser se dá pertencendo a uma unidade que só pode ser pensada como reunião. A unidade é instaurada pelo copertencimento a um lugar, em sua mútua requisição e referencialidade de céu, terra, mortais e imortais. Por isso, Heidegger faz questão de ressaltar a etimologia do antigo termo *thing* em alemão como reunião e acolhimento. A coisa coisifica, reunindo e acolhendo, referindo, requisitando e convocando. E nesse requisitar, reunir e conjugar do ser da coisa, a quaternidade conquista a distância e a proximidade de cada um em relação aos outros. Nessa reunião acontece mundo:

Dá-se o nome de mundo a este jogo em espelho, onde se apropria a simplicidade de terra e céu, de mortais e imortais. Mundo é mundo, no vigor que instaura mundo, que, portanto, mundaniza. Mundanizar diz, pois: não se pode explicar a mundanização do mundo por um outro e nem se pode perscrutar-lhe o fundamento em outro ou a partir de outro. (...) O querer explicar do homem não alcança a unidade simples da singularidade unitária do mundanizar. Ao serem representados, apenas, como um real particular, fundando-se e explicando-se um pelo outro, os quatro conjugados são sufocados em sua vigência essencial. (2012, p. 157).

Mundo aqui, então, é o nome dessa reciprocidade originária entre a quaternidade, na dinâmica de reunião e apropriação que tem lugar em cada coisa. Mundo é a clareira instaurada a partir da medida dessa reunião²¹⁸. Mundo é acontecimento de clareira na medida em que acontece como abertura e iluminação, espaço de visibilidade e apresentação de tudo o que é. A clareira aponta justamente para essa totalidade de iluminação e visibilidade que é cercada por fechamento e obscuridade. Clareira, portanto, diz respeito à abertura de mundo que acontece

²¹⁸ Em *Aletheia*, Heidegger formula da seguinte maneira: “Mundo é o acontecimento apropriador de clareira e iluminação.” (2012, p. 244).

simultaneamente como velamento da dinâmica desse acontecimento. Na relação de pertencimento e reciprocidade, de requisição e apropriação, acontece mundo como uma unidade singular da quaternidade²¹⁹. A tentativa de encontrar uma palavra fundamental para dar conta dessa dinâmica de apropriação perde de vista a multiplicidade que reúne e gera a unidade. Mundo não pode ser pensado a partir de um princípio para além de sua dinâmica de reunião. Ao contrário, mundo mundaniza nessa reunião. A relação entre os quatro deixa de ser abarcada em sua multiplicidade essencial quando se tenta nomeá-la com apenas uma palavra fundamental do seer. Ela precisa ser pensada como essa correferência e mútua convocação. A unidade do mundo só pode ser propriamente pensada na tensão de mostração de cada coisa, que retém uma pluralidade essencial em seu acontecer, enquanto reunião da quaternidade. Toda tentativa de reduzir essa tensão de des-velamento recai em totalização e, desta maneira, não pode dar conta nem do mundo, nem das coisas que aí tem lugar.

Esse problema pode ser facilmente observado no projeto da verdade do seer. Ao nomear as palavras fundamentais de cada mundo, perde-se de vista a complexidade singular de cada acontecimento apropriador e, assim, não se pode acompanhar o jogo de apropriação de cada elemento em meio às suas relações. É por isso que é comum a crítica de que a nomeação de uma palavra fundamental da época possui a tendência de totalização de horizontes que “forçam” que as coisas apareçam como o que elas não são²²⁰. *Nenhuma palavra fundamental pode dar conta de todos os fenômenos de uma época. Alguns fenômenos simplesmente se recusam a se mostrar em consonância com tal homogeneização e absolutização de redes de referencialidade muito mais sutis. A negatividade se insinua em cada coisa e não apenas em acontecimento epocais.*

Mundo só pode ser pensando em sua singularidade seguindo essa constelação de mútuas referências e acompanhando como ser apropriada aí, a cada vez, do que cada um é. Por isso que Heidegger afirma: “A coisa coisifica mundo, no sentido de concentrar, numa

²¹⁹ A pergunta “por que quatro elementos?” pode nos levar a questionar a relação da quaternidade com a teoria das quatro causas aristotélicas. Essa relação é corroborada pela própria discussão que Heidegger propõe da causalidade e das quatro causas aristotélicas em “A questão da técnica” (HEIDEGGER, 2012, ver especialmente págs. 13-17) como “quatro modos de dever e responder”, que embora diferentes, pertencem um ao outro “na unidade de uma coerência” (Idem, p. 15). A maneira como Heidegger pensa a causalidade aí e a referência a Aristóteles parecem ser uma pista importante para justificar a quaternidade. Há alguns textos que trabalham essa relação, destaque, em especial, Graham Harman, ver, por exemplo: “Time, Space, Essence, and Eidos: a new theory of causation” in: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol 6, No 1, 2010.

²²⁰ Parece-me importante destacar que, a sugestão de Marco Casanova de se pensar uma época em termos de “estilo epocal” possui grande capacidade de “corrigir esse problema”. A ideia é deixar claro que o que está em jogo não é simplesmente desconsiderar toda e qualquer dissonância que possa existir no interior de uma época, mas, ao contrário, mostrar como tais dissonâncias não são suficientes para comprometer o estilo, isto é, o traço fundamental que perpassa a totalidade e determina a unidade de uma época.

simplicidade dinâmica, as diferenças. Cada coisa leva a perdurar a quadratura em cada duração da simplicidade de mundo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 158). A simplicidade é sempre dinâmica de diferenças, de diferenciar-se por meio desta dinâmica de apropriação e convocação. Em sendo o que é, a coisa requisita uma simplicidade de mundo, isto é, uma relação específica entre os quatro da quaternidade. A unidade é a união do copertencimento desses quatro segundo uma certa medida. Em cada mundo há uma abertura da medida de abrigo, fundamento, finitude e sagrado (céu, terra, mortais e deuses). Cada vez que algo aparece como algo e não como outro, há aí uma medida de desvelamento e retração, o lastro de negatividade é próprio ao ser. *A negatividade não é do ser-aí, nem de uma época, mas ela se retém em tudo o que é.* A finitude é própria ao acontecimento apropriador que abre a clareira para todo ser²²¹. Todo aparecer e subsistir das coisas em um lugar ocorre como uma dinâmica de articulação com a quaternidade. Ainda que as coisas apareçam a cada vez como o que elas são, elas nunca aparecem como tudo o que elas são. O ser coisa da coisa depende sempre do modo de articulação da coisa com seu lugar, que requisita uma relação com a quaternidade (da coisa com uma pluralidade que aí tem lugar, de cada elemento da quaternidade com todos os outros, e com a própria maneira de se reunir de todos eles)²²².

A maneira como a quaternidade retém em si a negatividade em todos os seus pólos e alude para uma unidade dinâmica é decisiva aqui. E isto porque Heidegger já havia esboçado a descrição do acontecimento de mundo pensado como reunião de determinados elementos em relação de copertencimento e mútua requisição, mas essa estrutura era pensada de maneira diferente, resguardando uma estabilidade maior, pois instaurava uma medida histórica, ou seja, podia ser determinada como princípio estruturador dessa reunião. Já na obra *Contribuições à filosofia*, Heidegger propõe, pela primeira vez, um esboço do que seria a quaternidade, apesar de ainda não ser nomeada assim. Aí ele fala de uma relação entre quatro elementos: mundo – terra – homens e deuses, que claramente, apesar de algumas mudanças, retém o que está em jogo na quaternidade composta por céu – terra – mortais e imortais (ou deuses).

²²¹ “...a finitude é justamente tornada visível – e, na verdade, não apenas a do homem, mas do próprio Ereignis (...) ela não é mais pensada a partir da relação com a infinitude, mas como finitude em si mesma: finitude, fim, limite, aquilo que é o próprio – o estar protegido dentro do que é próprio. Nesta direção – quer dizer, a partir do próprio Ereignis, a partir do conceito de propriedade – é pensado o novo conceito de finitude.” (HEIDEGGER, 1979, p. 290 e 292, 293).

²²² Apesar de aparecer em um contexto de discussão diverso, visando compreender um período anterior da obra heideggeriana, vale a pena aludir aqui a discussão levada a cabo por Malpas no tópico 4.4 de seu *Topology*, ver 2008, p. 193 - 196.

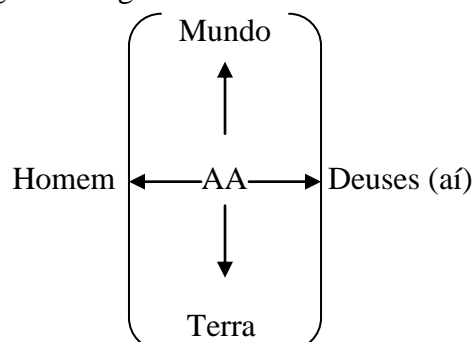
Jeff Malpas apresenta uma espécie de genealogia da quaternidade que se remete para antes mesmo do *Contribuições*. Como ele chama à atenção, já na *A Origem da Obra de Arte* os elementos terra e mundo haviam aparecido. Neste contexto inicial, era justamente na contenda (que se anunciava por meio da obra de arte) entre terra e mundo que se dava o acontecimento da verdade. (MALPAS, 2008, p. 225). Essa referência é bastante relevante, pois a maneira como Heidegger chega à discussão sobre terra e mundo é similar ao modo como ele chega à quaternidade: em ambos os casos ele parte das coisas. No primeiro texto, é o sapato da camponesa que remete a terra e mundo. Contudo, diferente da situação da jarra na conferência de 1950, que é interpelada “diretamente”, para que o sapato apareça em sua referencialidade originária a terra e mundo, ele precisa ser mostrado por meio da obra de arte. A obra de arte aparece aqui como um ente privilegiado na medida em que o ser da obra é mostração e neste mostrar-se podemos ver pela primeira vez o ser que aí se mostra²²³. Enquanto utensílio, o ser do sapato da camponesa se retrai em seu uso. Para que o utensílio possa ser plenamente usado, ele precisa aparecer em sua familiaridade imediata e confiabilidade. Ao contrário, para ser visto em sua verdade, o sapato precisa aparecer no quadro do Van Gogh como obra de arte. A obra ao mostrar o sapato traz à tona o ser do sapato, que enquanto utensílio se desvanece em meio ao uso. A pintura traz à vista, então, não apenas o sapato, mas seu pertencimento à contenda entre terra e mundo da camponesa. Quer dizer, a obra de arte revela as coisas em toda a sua dimensão articulada: “na obra está em obra a verdade”. Para que possamos ver as coisas como coisas, elas precisam ser destacadas através de uma obra de arte como puro mostrar. É por isso que Heidegger pode afirmar que a camponesa não vê mundo e terra ao voltar-se para seu sapato, ela “simplesmente veste os sapatos” (HEIDEGGER, 2007, p. 20). Por outro lado, esse “simplesmente não é tão simples assim”, na medida em que a camponesa ‘sabe’ de tudo isso no uso de seus sapatos e na confiabilidade que esse uso necessita para se dar. A camponesa não se pergunta ou questiona sobre a verdade de seu mundo, pois já vive a partir desta verdade, aberta pela contenda com a terra, ao usar os sapatos. Contudo, essa articulação não aparece expressamente como em meio ao questionar ou pensar sobre ela.

O ‘saber’ sobre a reunião, experimentada existencialmente ao estar junto às coisas e usá-las em toda sua dimensão de confiabilidade, é distinto do ‘saber’ alcançado por meio do questionamento sobre como se dá essa reunião. Para que o segundo seja possível precisamos

²²³ O fato de alguns fenômenos se mostrarem como privilegiados por sua capacidade de trazer à luz a totalidade referencial ao qual estão articulados já estava no centro das discussões heideggerianas desde *Ser e tempo*. No § 17 ele se volta sobre esse problema ao discutir o modo de ser do sinal e sua capacidade de explicitar a referencialidade.

de um afastamento das coisas que permita que elas sejam trazidas em sua proximidade específica pela primeira vez. No contexto da *Origem da Obra de Arte*, esse distanciamento e aproximação se realizam através da obra de arte. É ela que destaca a coisa e a aproxima de nós trazendo à tona toda a sua referencialidade. Na conferência *A coisa*, por sua vez, é a própria negatividade de nosso mundo que permite que proximidade e distância apareçam como algo problemático e, portanto, digno de ser questionado. É por meio de um estranhamento de nosso lugar – do mundo contemporâneo – que perguntamos em que consiste distância e proximidade e aí nos voltamos sobre a coisa como coisa a fim de discutir o mais próximo de nós. Nos dois casos, se torna evidente a necessidade de discutir a coisa como coisa, ou em outras palavras, o ser da coisa – sua essência, aquilo que a determina mais propriamente – que desvanece, não se apresenta explicitamente, quando apenas usamos as coisas como utensílios.

Por sua vez, os elementos terra e mundo também aparecem no *Contribuições*, mas com vários outros elementos agregados. No § 190 (p. 303), intitulado “Do ser-aí” encontramos o seguinte diagrama:



Há algumas diferenças que saltam à vista entre esse diagrama e a descrição da quaternidade que é feita a partir da jarra. Apesar de ambas as estruturas falarem em quatro elementos, os quatro não são os mesmos em cada uma das formulações. Enquanto no *Contribuições* há a manutenção de mundo como um dos polos, mais tarde, mundo é substituído por céu. A “oposição” é realizada com o mesmo par, isto é, com a terra, mas, já não é o mundo que lhe contrapõe, mas céu. Da mesma forma, já não se usa o termo homens, mas mortais. Além disso, no centro do diagrama encontramos a letra ‘E’. ‘E’ é a primeira letra da palavra alemã *Ereignis*. Portanto, como já havia atentado Malpas, no meio do diagrama se encontra o acontecimento apropriador e por isso, aqui a substituímos a letra ‘E’ por ‘AA’. No diagrama, acontecimento apropriador está no centro e permeia a relação dos demais elementos. Pela direcionalidade das setas, esse centro significa também a partir de. É o acontecimento apropriador que posiciona cada um desses elementos em relação aos demais. O

aí, por sua vez, indica também o aparecimento deste lugar determinado. No diagrama não há nenhuma referência às coisas. E pelos comentários que encontramos abaixo do diagrama podemos ter uma ideia do porquê:

Ser-aí é o acontecimento da abertura do fosso abissal do centro de giro da viragem do acontecimento apropriador. Abertura do fosso abissal é acontecimento da apropriação, sobretudo e antes de tudo a abertura do fosso abissal e a partir dela a cada vez o homem histórico e a essenciação do ser, aproximação e distanciamento dos deuses.

Aqui não há mais nenhum “encontro”, nenhuma aparição para o homem, que se encontre de antemão firmemente estabelecida e que apenas retenha deste então o que aparece.

A essência mais profunda da história se baseia concomitantemente no fato de que o acontecimento da apropriação, acontecimento esse que abre o fosso abissal (que funda a verdade), deixa emergir pela primeira vez aqueles que, precisando uns dos outros, só se voltam uns para os outros e se desviam no acontecimento apropriador da viragem. (HEIDEGGER, 2015, p. 303).

Neste cenário, as coisas não desempenham nenhum papel especial na dinâmica de mútua determinação e requisição dos quatro. Como vimos, acontecimento apropriador ainda é pensado primordialmente em termos históricos, como o acontecimento que “abre o fosso abissal da verdade”, e, neste sentido, fornece uma verdade epocal do seer. Em todo caso, já aparece aqui de maneira expressa o fato de tal acontecimento não poder, de maneira nenhuma, ser pensado a partir do ser humano. O acontecimento apropriador não trata de nenhuma espécie de representação, não há algo que aparece para o ser humano, que pode ser considerado de antemão, o aparecer de algo não pode ser pensado como objetivo, no sentido de contraposto ao humano, e que somente na medida desta contraposição, subsiste. Ao contrário, é o acontecimento que permite que “aqueles que precisando uns dos outros”, isto é, que se determinam a partir dos outros, conquistem seu ser, como humano histórico, como entes, a partir de uma essenciação do ser dos entes na totalidade, e uma medida de aproximação e distância dos deuses. O tema da conquista da medida, de aproximação e distância já aparece no *Contribuições*. No entanto, essa conquista da medida é realizada através da verdade da época e não das coisas, em seu poder de acolhimento e reunião.

A entrada da coisa no jogo de determinação do acontecimento apropriador, portanto, não pode ser subestimada. A própria alteração dos termos mundo por céu e homens por mortais parece ter alguma ressonância dessa mudança de perspectiva ao deixar de pensar o acontecimento em termos históricos para pensá-lo em termos de dação do ser no lugar. Todos eles parecem reter um lastro de negatividade inexorável em cada um dos elementos. Enquanto no *Contribuições* a oposição era pensada em termos de contenda entre terra e mundo, o mundo aparecia como o lugar de confiabilidade, enquanto a terra se mantinha em sua tensão de des-velamento como o que acolhe e sustenta. Nesse sentido, era ela quem resguardava a

negatividade e o mistério, enquanto o mundo aparecia muito mais em sua plena positividade e familiaridade. A contenda na qual se erguia a verdade era a contenda entre familiaridade e estranhamento, fundamento e abismo, na qual cada pólo era representado por um elemento distinto. Em *A coisa*, ao contrário, mundo não aparece mais como um dos elementos da quaternidade. Mundo é a maneira una em que eles se requisitam e se copertencem. Mundo “é o jogo de espelhos”, isto é, o mútuo reflexo de um nos outros, onde se apropria a simplicidade dos quatro, no qual cada um vem a ser o que é, a partir de uma distância e proximidade com os demais. Neste sentido, o mundo continua sendo o lugar de confiabilidade na medida em que ele é a reunião a partir de uma medida doada que permite que cada elemento da quaternidade se aproprie. Mas, ao mesmo tempo, esse “jogo de espelho do mundo” apropria o ser de cada um, se dá como “nó”, como trazer e unir essa pluralidade em uma unidade. Nesse sentido, a confiabilidade do mundo está sempre fundada neste jogo de espelho, e cada um dos elementos aí requisitados resguarda em si a negatividade e retração de ser. Tanto o céu, quanto a terra, os mortais e os deuses se requisitam e se insinuem em uma tensão de velamento e desvelamento. Eles não podem ser pensados como positividade. Ao contrário, em cada coisa, se reúnem e participam do jogo de espelho, mundanizando um mundo, mas que não se esgotam ou positivam completamente. Mesmo a coisa, ao clamar por essa reunião, resguarda uma negatividade essencial. Neste sentido, a negatividade própria ao acontecimento apropriador é retida em todos os elementos da quaternidade e perpassa tudo o que se apresenta, todo ser. É por isso que não se pode pensar mais em nenhum horizonte ou instância como um mundo epocal de pura positividade e familiaridade que retém sua negatividade apenas na contenda com a terra, que poderia ser mais facilmente redutível a um fundamento uno epocal. Ao contrário, no familiar se anuncia o estranho, o mais confiável sempre resguarda em si o mistério de ser. Qualquer coisa, mesmo a jarra mais usada ou o sapato mais gasto clama, acolhe e doa a reunião de céu, terra, mortais e deuses e, assim retém em si mesmo uma negatividade, finitude e possibilidade de estranhamento que, mesmo quando ignorada ou negligenciada, não pode ser completamente suprimida. Para permitir familiaridade e confiança, um mundo depende de uma medida que sempre se dá em a partir de uma tensão e apropriação determinada e desta maneira, finita.

Essa negatividade, contudo, não pode ser pensada apenas como falta ou ausência, mas, ao contrário, emerge como abundância. De certo, que mesmo a negatividade do ser-aí e das épocas, marcavam uma abundância. O ser-aí é puro poder-ser. Nisto reside seus limites de ser a cada vez algo, mas também suas possibilidades e necessidade de sempre ser alguma coisa. A negatividade do ser é mais propriamente pensada por meio da abundância, na medida em que

o ser em seu dar-se é pura doação: não conhece determinações prévias ou necessidades alheias a si mesmo; não pode ser reduzido a um princípio, nem pensado por condicionalidades prévias. Ao mesmo tempo, sempre se apresenta, se dá a partir de uma apropriação e, assim, todo ser é em si mesmo e essencialmente finito.

Ao seguir observando as mudanças que ocorrem no diagrama do *Contribuições* para a descrição dos textos da década de 1950, também nos damos conta de que os homens são substituídos pelos mortais. Heidegger mesmo esclarece quanto a este ponto:

Os mortais são os homens. São assim chamados porque podem morrer. Morrer significa: saber a morte, como morte. Somente o homem morre. O animal finda. Pois não tem a morte nem diante de si, nem atrás de si. A morte é o escrínio do Nada, do que nunca, em nível algum, é algo que simplesmente é e está sendo. Ao contrário, o Nada está vigendo e em vigor, como o próprio ser. Escrínio do Nada, a morte é o resguardo do ser. Chamamos aqui de mortais os mortais - não por chegarem ao fim e finarem sua vida na terra, mas porque eles sabem a morte, como morte. Os homens são mortais antes de findar sua vida. Os mortais são mortais, por serem e vingarem, no resguardo do ser. São a referência vigente ao ser, como ser. (HEIDEGGER, 2012, p. 156).

Ele afirma: ‘Os mortais são os homens.’ Então, por que não chamá-los de homens? Em *Carta sobre o humanismo* Heidegger já havia insinuado uma resposta para esta questão: “Todo humanismo funda-se ou numa metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal. Toda determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica” (HEIDEGGER, 1979, p. 153). A filosofia Ocidental nomeou o ser-aí humano como homem. Nesta nomeação sempre já se decidiu uma essência que acompanha o nomear. A humanidade do homem que é pensada no termo já parte de uma determinação desta essência que depende de uma relação apropriadora do ser. Neste sentido, seguir usando o termo homem já traz implícita uma decisão que só acontece a cada vez em meio a um habitar e por meio de uma reunião com a quaternidade. Essa observação me parece interessante, pois ela alude a maneira como o pensamento do lugar do ser se mostra mais propício para pensar o acontecimento sem ter que se comprometer com teses metafísicas que dependem da vigência e a originalidade do primeiro início. Explico: quando discutimos o fato de Heidegger negar a historicidade aos negros africanos, sugerimos que ele o faz, ao considerar a historicidade como o acontecimento do primeiro início da filosofia/pensamento/tradição Ocidental enquanto tal. Neste tipo específico de formação de tradição, já se requisita uma medida para a reunião de mortais e deuses. Já se determina uma maneira de habitar que permite uma apropriação dos mortais como homens através de sua humanidade. A humanidade, que foi no Ocidente, incessantemente determinada por seu traço racional, político, histórico etc., foi sempre já

pensada a partir de uma medida de pertencimento dos mortais a um lugar. Contudo, essa medida não é paradigmática para todo acontecimento apropriador. Ao serem requisitado na reunião da quaternidade ou dos elementos em jogo em uma abertura de lugar, os mortais ganham sempre uma medida própria, que não pode, contudo, ser autonomizada desta relação de mútuo pertencimento e usada para medir outros lugares. Daí resulta especialmente interessante a afirmação de Schürmann de que o importante na quaternidade não é exatamente a nomeação ou a numeração dos quatro, mas a atenção para o fato de que todo acontecimento de ser resguarda uma reunião originária que mutuamente determina a vigência de seus relatos. A substituição de homens por mortais, neste sentido, pode ser pensada como a tentativa de não ter que se comprometer com uma medida que só pode ser alcançada em meio à e por meio da relação.

Os mortais são assim chamados porque podem morrer, sabendo a morte como morte. A nomeação dos mortais aponta apenas para esse traço fundamental da existência humana que experimenta morte como morte, não importa a medida desvelada nessa experiência. Não importa o quão distante ou próximo os mortais se revelem dos deuses, do céu e da terra, não importa que tipo de experiência seja vivida na relação com a morte dos outros e com a antecipação da própria morte - os mortais precisam se haver com a sua finitude fática e ontológica. E, neste sentido, 'são a referência vigente' ao ser, na medida em que, sendo, o problema de ser sempre já se impôs, mesmo quando não de maneira temática e explícita. De certa forma, podemos assumir que os homens sempre foram os mortais para Heidegger, pois desde *Ser e tempo*, ao tematizar o ser do ser-aí, o que sempre esteve em jogo foi sua finitude e seu ser-para-a-morte. Mas aqui se esvaziam as outras caracterizações do ser-aí retendo apenas sua finitude.

Os mortais se opõem aos deuses ou aos imortais na quaternidade, não porque sejam opostos, mas porque se correquisitam como pólos. Os deuses apontam para o estabelecimento de uma medida com o sagrado. O sagrado não se esgota nos deuses, ele também perpassa o céu, a terra e os mortais, na medida que sempre os requisita e só pode ser a partir desta reunião. Mas os deuses resguardam a experiência com o sagrado que surge nesta reunião, seja a partir do manifestar-se do Deus ou de sua retração. A noção de sagrado aponta, sobretudo, para a abissalidade de toda retração, para uma negatividade que não encontra qualquer medida para ser tematizada. O abismo da diferença e a negatividade, como disse, se anunciam em todo o ser, mas são os deuses que determinam a medida de nossa relação com tal sacralidade abissal. Heidegger afirma: "Os deuses são os mensageiros que acenam a divindade. Do domínio sagrado desses manifesta-se o Deus em sua atualidade ou se retrai em sua

dissimulação” (HEIDEGGER, 2012, p. 129). Isto significa dizer que os deuses não necessariamente precisam se conquistar no acontecimento apropriador como deuses, isto é, ao modo dos deuses gregos que povoavam o Olimpo, nem mesmo como o Deus da tradição cristã. Ao contrário, eles podem se anunciar apenas como aceno de uma retração. Eles não precisam receber nem nomes, nem determinações metafísicas, podem apenas surgir na reunião com os mortais, céu e terra que, sendo, já requisitam também os deuses, em seu aceno à divindade.

A partir destes comentários, podemos sugerir uma compreensão para a afirmação heideggeriana um tanto quanto enigmática que aparece na entrevista concedida à revista *Der Spiegel*, em 1966, na qual lemos o seguinte: “já só ainda um deus pode nos salvar”. (HEIDEGGER, 2009, p.30). O que está em jogo numa frase como essa, portanto, precisa ser algo como o desvelamento de uma medida que nos posicione em alguma proximidade e relação com o sagrado, que parece ter sido completamente suplantada no mundo da técnica e da ciência como pura produtividade e desencantamento do mundo. O que se tem aqui em vista não é o surgimento de uma nova religião ou crença em um Deus, no sentido, meramente institucional ou dogmático. Mas sim, em uma espécie de clamor que possa rearticular a quaternidade, não apenas com a apropriação dos deuses, mas com sua mútua requisição de céu, terra e mortais. Essa rearticulação então, permitiria o próprio reposicionamento do habitar humano, uma vez que doaria uma medida para esse habitar, que no mundo da técnica é experimentado como ausência de medida ou com medidas instrumentais, que parecem prescindir de uma relação essencial com a essência de uma medida em meio a esse mútuo copertencimento. A salvação do deus aqui deve ser entendida como o trazer à tona a relação fundamental dos mortais com os outros elementos da quaternidade em sua maneira de habitar o mundo. É um vincular-se de tal maneira que tanto a apropriação de si, quanto a manutenção da negatividade presente na doação de ser possam vir à tona, questionando o posicionamento de ser como pura positividade e produtividade. Os deuses como mensageiros da divindade precisam se manifestar para que possam ser ouvidos e, desta maneira, rearticular o mútuo pertencimento entre os quatro da quaternidade.

A coisa aponta para o lugar ao qual ela pertence. Nesse pertencimento, ela clama pela quaternidade e resguarda em si a negatividade do acontecimento deste lugar. Os mortais encontram sua morada a cada vez em um lugar, que alude à reunião dos quatro que se dá de um determinado modo. Mas, em que consiste um lugar? Heidegger, responde em um ensaio, publicado em 1953, da seguinte maneira:

A palavra "lugar" [Ort] significa originariamente [em alemão] ponta de lança. Na ponta de lança, tudo converge. No modo mais digno e extremo, o lugar é o que reúne e recolhe para si. O recolhimento percorre tudo e em tudo prevalece. Reunindo e recolhendo, o lugar desenvolve e preserva o que envolve, não como uma cápsula isolada mas atravessando com seu brilho e sua luz tudo o que recolhe de maneira a somente assim entregá-lo à sua essência.” (HEIDEGGER, 2003d, p. 27).

A passagem é de suma importância pois articula e traz mais esclarecimentos sobre alguns pontos fundamentais que temos discutido até aqui. Acontecimento apropriador é o acontecimento de uma reunião que apropria os envolvidos, determinando-os enquanto tais, a partir da maneira como se dá esta união e mútua referencialidade. Aqui, contudo, Heidegger define lugar como o que reúne e recolhe: a própria convergência. Lugar se dá, portanto, como o nó da quaternidade, onde tudo vigora e se posiciona nesta e a partir desta reunião, onde se vem a ser o que se é, por meio da medida desvelada na referencialidade originária de um em relação aos outros e assim de todos. “O recolhimento recorre tudo e em tudo prevalece” – um lugar retém duas características fundamentais: unidade e totalidade. Mas não de maneira prévia, nem fixa. Ao contrário, tanto a unidade, como a totalidade são resultados da reunião. É por que a reunião conclama a todos a virem a ser o que são a partir deste pertencimento reunidor, a partir dos outros e de uma medida desse encontro, que tal recolhimento recolhe tudo, e em referir-se e apropriar-se, prevalece.

A maneira que se dá esse recolhimento é por meio da iluminação de uma totalidade: o lugar “atravessa a tudo com seu brilho e luz”. Lugar não é uma cápsula que contém as coisas. Ele não deve ser pensando como aprisionamento de uma totalidade, como delimitação encapsulada, fechada por limites rígidos e intransponíveis. Ao contrário, ele se delimita a partir da iluminação do que aparece na relacionalidade da reunião. Lugar é claraireira, na medida em que percorre com sua luz tudo o que aparece e vigora e ao mesmo tempo, retém sua sombra nesse delimitar. Neste sentido, a totalidade só pode ser pensada como referencialidade iluminada por pertencimento. É porque cada coisa clama a reunião da quaternidade, e, por isso, traz o outro para a luz em uma medida relacional fundamental, que todos aparecem reunidos como uma unidade. Lugar é o que permite morada e pertencimento, o que reúne, ilumina e possibilita a mútua apropriação e a maneira de comparecer nessa reunião de cada um e de todos. Heidegger afirma que o lugar abriga a quadratura, dando espaço em um duplo sentido: deixando ser e edificando (HEIDEGGER, 2012, p. 137). O lugar deixa a quadratura ser, na medida em que dá espaço para a reunião; ele edifica ao posicionar cada um em sua referencialidade por meio da medida que nasce dessa reunião. Assim, lugar abriga a quadratura: primeiramente como acolhimento da reunião, dando o espaço para que a unidade

e a determinação de cada um se mantenha em seu vigor próprio, e, em seguida, edificando essa espacialidade referenciada por estes mútuos pertencimentos.

Mas, havíamos visto acima que Heidegger afirma que a coisa é o que reúne a quadratura, na medida em que ela requisita cada um dos elementos da quadratura em suas mútuas referências. A coisa reúne acolhendo, retendo e doando tal referencialidade. A coisa é *lugar* para essa reunião na medida em que ela, a cada vez, clama e permite a morada da quaternidade. Nesse caso, então, a coisa e o lugar precisam aparecer a partir de uma relação muito própria, na qual ambos retêm uma certa mesmidade. Como, afinal, se estabelece essa mesmidade? Heidegger explicita da seguinte maneira, ao tematizar a ponte como coisa:

A ponte não se situa num lugar. É da própria ponte que surge um lugar. A ponte é uma coisa. A ponte reúne integrando a quadratura, mas reúne integrando no modo de propiciar à quadratura estância e circunstância. A partir dessa circunstância determinam-se os lugares e os caminhos pelos quais se arruma, se dá espaço a um espaço.

Coisas, que desse modo são lugares, são coisas que propiciam a cada vez espaços. Uma antiga acepção pode nos dizer o que designa essa palavra "espaço". Espaço (*Raum, Rum*) diz o lugar arrumado, liberado para um povoado, para um depósito. Espaço é algo espaçado, arrumado, liberado, num limite, em grego *peras*. O limite não é onde uma coisa termina, mas, como os gregos reconheceram, de onde alguma coisa dá início à sua essência. Isso explica por que a palavra grega para dizer conceito é *horismos*, limite. Espaço é, essencialmente, o fruto de uma arrumação, de um espaçamento, o que foi deixado em seu limite. O espaçado é o que, a cada vez, se propicia e, com isso, se articula, ou seja, o que se reúne de forma integradora através de um lugar, ou seja, através de uma coisa do tipo da ponte. Por isso os espaços recebem sua essência dos lugares e não "do" espaço" (HEIDEGGER, 2012, p. 133, 134)

Um lugar surge da coisa, na medida em que a coisa reúne (convoca a reunião) a quadratura e permite o surgimento de uma maneira específica na qual se estabelece a unidade deste reunir-se. Sendo, uma coisa requisita que os quatro se posicionem e respondam mutuamente aos seu pertencimento comum. Sendo, uma coisa abriga a maneira como eles vêm ao encontro uns dos outros e a maneira como vigora uma unidade. O lugar é a própria reunião, é a unidade que surge da medida integradora da relação entre os quatro. Esse lugar é o que fornece o espaço, quer dizer, a reunião fornece o posicionamento de cada um frente ao outro e em relação aos demais. Lugar é o estabelecimento das medidas de proximidade e distância que surgem nesse morar junto aos demais, deste permanecer e vigorar que inclui pertencimento. Lugar cria o espaço, arruma as posições²²⁴ dentro de um limite.

O lugar passa a reter, então, de maneira própria o que havia sido insinuado no tempo-espaço do *Contribuições*, ele é o que permite toda temporalização e espacialização e, portanto, retém em si essencialmente a essência do tempo e do espaço em sua co-

²²⁴ Quanto a esta discussão, ver, especialmente, o breve texto de Heidegger: "A arte e o espaço".

originariiedade²²⁵. Permite que cada um se acomode no acontecimento de sua apropriação na unidade da reunião. A tradução em português da passagem citada não permite ver a relação entre limite e horizonte que o termo *horismos*, em grego, anuncia. Heidegger afirma que *peras*, limite, não deve ser pensado como o lugar onde algo termina, mas *como o que permite que a coisa venha a ser o que é, o que permite que a coisa apareça em sua essência*. E daí, deriva a frase “isso explica porque a palavra grega para dizer conceito é *horismos*. *Horismos* é horizonte. E *horizonte* é o limite que permite a visibilidade do que vemos. Conceito, nesse sentido, aponta para o campo de visibilidade de algo. Ao definir algo, seguimos a delimitação de seu horizonte de compreensão e visibilidade. Mas aqui, horizonte e limite estão sendo articulados com o lugar e com o espaço. “Espaço é algo arrumado, espaçado, liberado em um limite”, e quem fornece o limite e as medidas para tal arrumação é o lugar, enquanto reunião da quaternidade. Isso significa dizer que o lugar, pensado como reunião de requisição mútua, instaura o horizonte a partir do qual se dá a quaternidade, isto é, cada elemento vem a ser o que é: acontece-apropria.

Malpas chama a atenção para o fato de que o espaço em jogo aqui é o “espaço entre”, que permite a distância e a diferenciação que determina céu, terra, mortais e divinos. Mas que, ao mesmo tempo, esse espaço ‘entre’ é o espaço em que vivemos:

Este é não é meramente um espaço de diferença, mas também um espaço *real* – o espaço no qual nós vivemos e nos movemos, o espaço que percorremos de relance quando levantamos os olhos da terra para o céu, o espaço que percorremos, mas também que se retém quando nos aproximamos da figura de deus.” (MALPAS, 2008, p. 254).

O espaço ‘entre’ do diferenciar-se que posiciona céu, terra, os morais e os deuses é também o espaço em que nós habitamos existenciária e existencialmente. O lugar como reunião da quaternidade, portanto, abre e possibilita uma série de outros espaços e lugares em diferentes sentidos derivados. Ele permite derivadamente, por exemplo, a experiência do espaço geométrico e matemático. É a distância de sua medida que permite qualquer medição posterior. Essa complexidade polissêmica é aludida pelas próprias descrições heideggerianas através das coisas. No exemplo da jarra, que retém e doa a água, ‘mora a fonte e, assim, a núpcias entre céu e terra’. A água é a água que se bebe, em sentido literal. A fonte é o lugar de nascente dos rios. Este lugar, contudo, só pode ser experimentado sempre a partir da reunião (lugar) entre terra e céu. Terra e céu delimitam o ‘entre’ - ao estar sobre e sob - onde

²²⁵“tempo’, compreendido de modo grego, *kronos*, corresponde em essência a *topos*, que erroneamente traduzimos por ‘espaço’. Porém, *topos* é o lugar [Ort], e especificamente aquele lugar ao qual algo pertence [...]. Assim como *topos* dispõe a pertença de um ente para seu lugar de presentificação, assim *kronos* dispõe a pertença do aparecer e desaparecer ao seu ‘então’ e ‘quando’ destinados.” (HEIDEGGER, 2008, p. 202).

habitamos. E seu encontro, seja através da chuva, seja através da doação de um horizonte no interior do qual a fonte emerge, é o que permite que possamos ver a fonte, abordá-la em seu ser, mas também ir buscar água.

A coisa e cada um dos quatro da quadratura pertencem a um lugar, na medida em que moram e são nesta reunião. Lugar é a unidade arrumada deste pertencimento, e em um sentido derivado, é esse lugar originário que nos permite sempre habitar e ocupar ‘algum lugar’. Mas aqui o pertencimento não pode ser pensado a partir de uma unidade prévia a que todos os elementos pertencem, ao contrário, como aponta Heidegger²²⁶, é o pertencer e a mútua apropriação que gera a comunidade e, neste sentido, a unidade. É porque os quatro pertencem uns aos outros que eles podem ser reunidos e morar em um lugar propiciado pela retenção e doação das coisas. O lugar é a própria reunião, sua unidade é a reunião e conjugação das diferenças neste “jogo de espelhos do mundo” que ocorre no acontecimento de apropriação. *A unidade é derivada da reunião²²⁷ e não o contrário.* Enquanto tal, ela depende desse jogo de espelhos. Aqui reside a multiplicidade e pluralidade irreduzível do originário. Por isso, a unidade não pode ser pensada de maneira estática, absoluta ou homogênea. Um lugar fornece espaço enquanto o ‘entre’ da quaternidade. E assim espacializa também os lugares onde vivemos e encontramos as coisas em nossa lida cotidiana.

Nesse sentido, a vivência das coisas em “lugares comuns” sempre retém a possibilidade de uma meditação sobre o lugar, enquanto reunião da quaternidade, que abre espaço e determina medidas de distância e aproximação, no sentido originário de diferença e pertencimento. Na jarra sobre a mesa se reúnem e moram a terra, o céu, os mortais e os deuses, assim como na ponte de Heidelberg, ou nos sapatos da camponesa no campo, ou no templo na Grécia, que espacializam o ‘entre’ onde habitamos. Toda coisa conclama a reunião de uma multiplicidade originária, que nos fornece a medida do espaço no qual nos movemos e vemos as (outras) coisas e nos relacionamentos com elas. Ao mesmo tempo, Heidegger mostra, que mesmo as coisas com que nos relacionamos à distância, também nos remetem para um lugar (no sentido da reunião que se dá aí), que, por vezes, permite que estejamos mais próximos à coisa “distante”, que alguém que não tenha nenhuma distância da coisa e,

²²⁶ Ver *Identidade e diferença*, sobretudo, a discussão sobre o comum-*pertencer*, p. 181 em diante. Heidegger afirma que a expressão não deve ser pensada como pertencer a uma comunidade, mas a comunidade deve ser pensada a partir do mútuo pertencimento. O pertencimento aqui é o mais originário e o que dá, instaura a medida para uma comunidade.

²²⁷ Malpas problematiza a questão de unidade de maneira esclarecedora: “...the unity at issue in this gathering is only that can only be understood in terms of the unfolding of elements that already belong together and that cannot be understood in separation from one another.” (MALPAS, 2008, p. 232)

nesse sentido, não pode abordá-la em seu ser, não é capaz de se aproximar da coisa enquanto tal:

Se agora - nós todos lembrarmos em pensamento da antiga ponte de Heidelberg, esse levar o pensamento a um lugar não é meramente uma vivência das pessoas aqui presentes. Na verdade, pertence à essência desse nosso pensar sobre essa ponte o fato de o pensamento poder ter sobre si a distância relativa a esse lugar. A partir desse momento em que pensamos, estamos juntos daquela ponte lá e não junto a um conteúdo de representação armazenado em nossa consciência. Daqui podemos até mesmo estar bem mais próximos dessa ponte e do espaço que ela dá e arruma do que alguém que a utiliza diariamente como um meio indiferente de atravessar os espaços e, com eles, "o" espaço, já sempre encontraram um espaço na de-mora dos mortais. Os espaços abrem-se pelo fato de serem admitidos no habitar do homem. Os mortais são, isso significa: em habitando têm sobre si espaços em razão de sua de-mora junto às coisas e aos lugares". (HEIDEGGER, 2012, p. 136).

Quando se pensa na ponte de Heidelberg, que é uma “ponte real” em um “lugar real”, para usar o adjetivo diferenciador proposto por Malpas, não se realiza apenas uma mera representação de uma vivência das pessoas que estiveram aí. O pensar sobre a coisa remete para o seu lugar, nos leva até ele e permite que estejamos junto à coisa. Estando junto à coisa podemos seguir suas referências à multiplicidade que ela conclama à reunião e, a partir daí, encontrar a medida para pensarmos os espaços abertos e recorríveis. Na medida em que o espaço se estrutura a partir do acontecimento do lugar das coisas, podemos percorrê-lo tanto melhor, quanto formos capazes de acompanhar este acontecimento. Isso significa que, podemos também vir a experimentar a morada junto a esta reunião, e ser capaz de percorrer topologicamente as referencialidades próprias da mesma. Aqui emerge um outro tipo de topologia, mais próximo ao que compreendemos cotidianamente. Ao nos remeter para um lugar, que emerge a partir da coisa, podemos “mapear” suas articulações internas, isto é, a mútua referencialidade dos elementos em jogo aí. Neste sentido, podemos experimentar a moradia plena que esse lugar fornece como abrigo e pertencimento nos orientando a partir das medidas fornecidas pelo ‘entre’ céu, terra, mortais e deuses.

Essa topologia do ser, isto é, esse mapeamento da medida a partir das quais algo é aí, abre uma possibilidade interessante de pensarmos em uma hermenêutica do lugar, que não precisa ser articulada apenas com nossa tradição diretamente legada historicamente. Ao contrário, podemos nos remeter a outros lugares (maneiras de reunião) adentrando o seu interior e tomando-o como morada, na medida em que nos familiarizamos com suas medidas e referências. A ideia de uma topologia do ser abre tarefas que não possuem traços colonialistas ou eurocêntricas. Toda coisa, como aquilo que se apresenta e subsiste, pode servir como um “ponto de entrada” para um lugar, que pode ser percorrido em sua espacialidade própria. Diferentemente da história do seer que pensa o primeiro início como horizonte da

essenciação do seer, na hermenêutica topológica o ser se dá em cada coisa. Uma coisa pode ser a ponte de Heidelberg, mas também pode ser o *Inti Punku* (portal do sol em quéchua) que encontramos em Tiahuanaco, Bolívia. Ela também aponta para uma reunião de elementos que se copertencem aí, o sol, a lua, o condor, a puma, a serpente e todos os demais elementos que são convocados, também estabelecem uma reunião originária que determina a medida de uma morada para os mortais e de sua distância e proximidade com os deuses. Talvez, não seja possível pensá-los em termos estritos da quaternidade, talvez, seja necessário agregar outros elementos como os Andes e os lagos. Em todo caso, não se pode negar que tal reunião espacializa e instaura uma medida de abrigo, fundamento, finitude e sagrado: aí vem à tona o acontecimento de uma espacialidade e temporalidade específicas, uma essenciação da verdade e do ser dos entes. Na *Inti Punku* também há jogos de espelho de mútuo pertencimento, também o mundo se mundaniza e se instaura em uma vigência singular.

Heidegger descreve como a típica casa camponesa na Floresta Negra só pôde ser construída por uma atenção e escuta doada pela reunião da quaternidade, que deixa céu, terra, mortais e deuses serem neste apropriar e vigência referenciada. A escolha do local para se abrigar dos ventos na montanha, a inclinação do telhado para permitir a neve cair, a construção de cada espaço, cada cômodo se mostra como uma escuta ao habitar junto às coisas e na reunião originária que elas acolhem. Da mesma forma, uma típica oca guarani com sua única porta, seu formato redondo, emerge de uma escolha de materiais, formatos, e disposições na construção que também só é possível por um habitar que reúne e convoca uma articulação de uma multiplicidade, a partir da qual abrigo, suporte, finitude e sagrado se tornam possíveis. O que está em jogo em cada caso é ser capaz de seguir as referências que as coisas fornecem para o lugar de reunião de todos os elementos fundamentais que garantem as medidas de familiaridade e estranhamento e, assim, permitem aos mortais habitar. Voltar-se para o lugar, seguindo as pistas fornecidas por Malpas, é o voltar-se para um certo acontecimento fundamental de unidade que se dá como diferenciação e diferenciar-se (MALPAS, 2008, p. 311). *Cada topologia, então, precisa ser orientada por seu próprio topos*. Cada topologia do ser será diferente na medida em que a reunião que acontece-apropria ser em cada caso é singular.

A partir destas considerações, vem à tona a pergunta sobre a tarefa da filosofia heideggeriana da topologia do ser. Em um texto posterior, de 1966, intitulado *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Heidegger discute justamente esse problema. Inicialmente, ele analisa a tarefa do pensamento para a filosofia pensada como metafísica. A filosofia pergunta sobre o ser do ente na totalidade, mas já sempre pensa essa pergunta e fornece sua

resposta como onto-teo-logia, isto é, na medida em que pensa o ser como o ente supremo e fundamento, como já problematizamos na primeira parte desta tese. Desta maneira, porém, a metafísica não pensa a verdade como desvelamento, nem o ser como ser.

O interessante é que aí Heidegger mostra que a maneira com que a tradição inaugurou o pensamento sobre a verdade (*aletheia*), dando proeminência ao desvelado em detrimento do desvelar-se e, assim, consolidando-se como correção, não consiste em um acaso. O pensar sobre o que “a clareira garante e não aquilo que ela como tal é” (HEIDEGGER, 1979, p. 80) não é uma simples negligência do pensamento, como já sugerimos anteriormente. Ao contrário, o velamento de si em prol do que se desvela é constitutivo de todo desvelamento²²⁸. Heidegger argumenta aí que o *Léthe* compõe *Aletheia* não de maneira derivada, ou como acréscimo, mas, ao contrário, de maneira fundamental e necessária. É o velamento do desvelamento que garante - Heidegger diz “protege e conserva” - aquilo que se apresenta, o que vem à presença na clareira aberta pelo desvelamento. Essa proteção realiza a guarda da historicidade e singularidade de cada lugar na medida em que sua negatividade se retrai em prol daquilo que se dá. É justamente por isso que Heidegger coloca o seguinte questionamento, já no final do texto: “a tarefa para o pensamento deve ser em vez de *Ser e tempo: Clareira e Presença?*”. E de maneira complementar: “De onde provém, vem e como se dá a clareira? O que fala no dá-se?” (Idem, p. 81).

O deslocamento da questão do ser para a presença (aquilo que se apresenta) e do tempo (como horizonte de mostraçã) para a clareira (abertura do campo de apresentação, que se doa, se encobrindo) consolida, portanto, o traslado da tarefa do pensamento. No entanto, se o acontecimento apropriador não pode mais ser pensado ao modo da metafísica, isto é, se ele não é uma nova maneira epocal de posicionamento do ser, então algumas coisas nessa tarefa precisam se transformar. Heidegger explicita:

Se o *Ereignis* não é uma nova caracterização ontológico-histórica do ser, mas, inversamente, o ser faz parte do *Ereignis* e o seu interior é recebido (seja de que modo for), nesse caso, para o pensamento do *Ereignis*, quer dizer, para o pensamento que penetra no *Ereignis* – enquanto por causa disso o ser, que reside no destino, não é mais propriamente aquilo que deve ser pensado -, então a história do ser chegou a seu fim. (HEIDEGGER, 1979, p. 284)

Mesmo a diferença ontológica aqui se mostra insuficiente para pensar o que está em jogo. Ser já sempre acontece apropriadamente de alguma forma. Ser é apropriado por um

²²⁸ “...importa aceitar que o não-pensar, até agora imperante, não é resultado de uma negligência, mas que deve ser pensado como consequência do dar-se do ser. O velamento do ser faz parte – como sua privação – da clareira do ser. O esquecimento do ser, que constitui a essência da metafísica e que se tornou o elemento propulsor para *Ser e Tempo*, faz parte do próprio modo de acontecer do ser. Com isto se impõe a um pensamento que pensa o ser a tarefa de pensar o ser de tal maneira que o esquecimento do ser dele faça parte essencial.” (HEIDEGGER, 1979, p. 277).

acontecimento que abre uma clareira na qual se pode ser o que se é. Neste sentido, o que se mostra como digno de ser pensado agora é esse próprio acontecimento. A história do ser chega ao seu fim e, com isso, a filosofia tal como pensada até aqui, porque o que está em jogo já não é mais pensar o que aparece em cada desvelamento aos moldes metafísicos, nem acompanhar como se deu a história desse esquecimento. A tarefa do pensamento não consiste em determinar o ser do ente da totalidade pensado a partir do ente, mas tampouco deve buscar apenas pensar a história do ser como esquecimento. A questão sobre o ser, pensada em termos daquilo que se apresenta, deve ser substituída pela questão sobre a dação de ser em sua dinâmica de des-velamento que se vela a si mesmo: “se mostra ao pensamento como digno de ser pensado, e pela primeira vez, a espécie de mobilidade mais própria do *Ereignis*, a doação na subtração.” (Idem, p. 285).

É por isso que Schürmann afirma que : “Pensar (...) não é mais algo que pertence ao homem; pensar não é a tentativa de descobrir o ‘sentido’ de algo. Pensar é simplesmente a resposta-eco e correspondência a alguma constelação *aletheiológica* como o que já se estabeleceu a si mesma, a cada vez” (SCHÜRMAN, 1986, p. 71)²²⁹. Pensar é habitar na reunião que dá lugar em cada coisa, e a maneira de fazer isso é simplesmente voltando-se para a maneira como as coisas vêm à presença em sua mútua referencialidade. Ser se dá. Ser acontece apropriadamente a cada vez em cada coisa junto às quais vivemos. Pensar é demorar-se neste habitar, nessa reunião, neste lugar que se anuncia em cada coisa. Neste sentido, pensar é sempre se demorar em um lugar, dar um passo atrás: das coisas para a sua dinâmica de vir a ser, e, com isso, um voltar a atenção para tudo que aí é apropriado, da maneira como é apropriado a cada vez.

Essa maneira de experimentar o pensamento guarda um traço hermenêutico fundamental, na medida em que pensar consiste em acompanhar a gênese de copertencimentos. A referencialidade e requisição mútua dos elementos reunidos em cada coisa estabelece uma espécie de círculo hermenêutico essencial em todo apresentar-se, uma vez que articula o pertencimento essencial entre os elementos e um todo. É porque esse todo só pode ser pensado como reunião dos elementos que cada um desses elementos imediatamente convoca o todo, ao necessitar de todos os outros para receber sua consistência. Como Malpas

²²⁹ “Thinking, too, becomes historical-ahistorical. On one hand, to think means to remember: to recall the birth of an epoch and the sequence of ancestors that establish its filiation. When a historical world falls in place, its beginning assigns us a new dwelling. A new arrangement produces a new nomos of our oikos, a new economy. The thinking that recalls our beginnings is best described as economic thinking. On the other hand, to think means to gather. The event to be grasped here is not history-founding; it is not a setting to work that makes an epoch. The event to be gathered synchronically is rather the presencing by which phenomena appear within a given arrangement, the way each component has of rendering itself present in an order. Keeping in mind the literal sense of *legein*, to gather, one may call this logical thinking” (SCHÜRMAN, 1986, p. 66).

insiste, o pensamento da topologia do ser é marcado essencialmente pela atenção a “o lugar unitário no qual as coisas vêm à presença e no qual elas vêm a ser. O lugar em questão aqui (...) é ele mesmo constituído por meio da inter-relação originária entre elementos mutuamente dependentes (‘equiprimordiais’), os quais, eles mesmos, aparecem neste interior” (MALPAS, 2008, p. 306).

Neste sentido, o pensamento tardio heideggeriano caracteriza uma terceira transformação em termos ontológicos da hermenêutica. A hermenêutica aqui já não significa nem a maneira como se dá toda interpretação do discurso alheio, nem um traço essencial da existência humana em seu caráter compreensivo, mas, além disso, e, sobretudo, a hermenêutica marca a essência do próprio ser. Todo ser, apresentar-se, dação de ser, instaura uma totalidade que só pode ser pensada pela inter-relação entre os elementos e que, por isso mesmo, alude a uma circularidade hermenêutica essencial. Heidegger praticamente abandona completamente o termo hermenêutica em seu pensamento tardio, provavelmente devido ao seu esforço de não utilizar o vocabulário próprio da filosofia moderna, que pode permitir interpretações subjetivistas e metafísicas. Contudo, se ressaltarmos esse deslocamento ontológico da compreensão da essência da hermenêutica, podemos afirmar que o pensamento heideggeriano tardio é uma radicalização hermenêutica de sua hermenêutica da facticidade dos anos de 1920.

4.3 Nietzsche e a topologia da vontade de poder

Após as análises sobre os aspectos hermenêuticos da topologia do ser heideggeriana, uma nova via de aproximação entre Nietzsche e o pensamento hermenêutico se abre. E isso porque podemos pensar, analogamente, no aspecto hermenêutico das topologias das vontades de poder levadas a cabo nos escritos nietzschianos. Apesar de Nietzsche não ter empregado o termo topologia, desde a famosa interpretação que Deleuze propôs da filosofia nietzschiana, a expressão ‘topologia da vontade de poder’ não é estranha, nem inédita. Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze afirma que a filosofia da vontade de poder nietzschiana permite o surgimento de “uma nova imagem do pensamento” na medida em que põe em xeque a articulação dogmática entre verdade e conhecimento. Para Deleuze, o elemento fundamental desta nova imagem do pensamento não é o ‘verdadeiro’, mas ‘o sentido e o valor’. Em suma, a filosofia nietzschiana substituiria a ideia de uma verdade dos entes por uma tipologia e topologia das forças e sentidos envolvidos em cada interpretação. Nas palavras de Deleuze:

O conceito de verdade só se determina em função de uma tipologia pluralista. E a tipologia começa por uma topologia. Trata-se de saber a que região pertencem tais erros e tais verdades, qual é o seu tipo, quem os formula e os concebe. Submeter o verdadeiro à prova do baixo, mas também submeter o falso à prova do alto é a tarefa realmente crítica e o único meio de reconhecer-se na "verdade". (DELEUZE, 1976, p. 87)

O que está em jogo, portanto, é realizar uma tipologia da vontade de poder. Seguindo as indicações nietzschianas presentes, por exemplo, em *Além do Bem e do Mal* (§186, 260) e em grande medida levado a cabo *A Genealogia da Moral*, elaborar uma tipologia da vontade de poder significa buscar acompanhar que tipos de vida humana estão na base das diferentes maneiras de valoração da vida. É por isso que Deleuze em outro texto afirma que a pergunta deixa de ser o ‘que é?’ e passa a ser ‘quem?’ (DELEUZE, 2008, p. 157). Quer dizer, a tipologia da vontade de poder pergunta: que ‘tipo de vida se realiza a partir de tais valores?’ O conceito de verdade só pode ser pensado a partir dessa tipologia existencial, na medida em que a instauração de valores, que determinará a normatividade do verdadeiro e do falso, está atrelada a processos de valoração que podem ser reativos ou criativos. Deleuze tem em vista com essa afirmação as indicações nietzschianas de que os tipos existenciais considerados nobres ou livres criam valores a partir da medida doada por sua própria dinâmica existencial, e assim afirma positivamente a dinâmica de sua vontade de poder, ao passo que os de moral escrava são essencialmente reativos, isto é, retiram seus valores normativos de uma negação do outro²³⁰.

Deleuze afirma, contudo, que “toda tipologia começa por uma topologia”. Portanto, a tipologia dos modos de vida reativo ou ativo/criativo apenas pode vir à luz através de uma topologia da vontade de poder. Mas o que significa isso? Em uma outra passagem, ele esclarece:

...que ponto a nova imagem do pensamento implica relações de força extremamente complexas. A teoria do pensamento depende de uma tipologia das forças. E aí, mais uma vez, a tipologia começa por uma topologia. Pensar depende de certas coordenadas. Temos as verdades que merecemos de acordo com o lugar onde colocamos nossa existência, a hora em que estamos despertos, o elemento que frequentamos. (...) Só encontramos as verdades aí onde elas estão, na sua hora e no seu elemento. Toda verdade é verdade de um elemento, de uma hora e de um lugar... (Idem, p. 90).

Aí Deleuze afirma que “pensar depende de coordenadas” e que as verdades estão sempre articuladas ao “lugar onde colocamos nossa existência”. A topologia da vontade de poder, portanto, consiste na discussão e análise sobre o lugar no qual cada existência se realiza. Tal lugar, por sua vez, é resultante de determinado jogo de forças. Precisamos, desta

²³⁰ ABM§260, GM I, especialmente §10 no qual Nietzsche afirma que o ato criador da moral escrava surge de um ‘Não’ ao nobre e seus valores.

maneira, perceber como se dá as relações entre forças a fim de acompanhar as coordenadas que tal lugar nos fornece. Para que seja possível pensar em tipologias existenciais é necessário, antes de tudo, ser capazes de atentar para o lugar que permite que aquele tipo de vida se concretize. E para isso é preciso buscar acompanhar a maneira como se configura a relação entre forças da vontade de poder que dá origem a um determinado modo de pensar e valorar, que na filosofia nietzschiana assumem um sentido pré-teórico e pré-reflexivo e se confundem com a realização da própria dinâmica existencial.

Esses comentários, no entanto, nos levam a perguntar sobre como devemos compreender a vontade de poder e seu jogo de forças para que seja possível pensá-la topologicamente. Em primeiro lugar, como já foi dito aqui, não parece fazer sentido pensar a vontade de poder no pensamento nietzschiano como um princípio metafísico, ignorando todos os seus esforços em: 1) assumir plenamente a finitude da existência humana; 2) criticar a metafísica tradicional justamente por sua pretensão de ignorar tal finitude, ao ter tentado incessantemente determinar uma fundamentação última para a verdade sobre os entes. Por isso, a vontade de poder precisa ser pensada como uma proposta que se mantenha coerente com esses esforços. A vontade de poder deve ser compreendida como a tentativa de descrever a dinâmica de configuração dos entes que sempre ocorre como mútua relacionalidade. Isto é, Nietzsche propõe um modo de pensar a configuração do que as coisas são a partir da pluralidade de relações que a compõe. É por isso que ele afirma, por exemplo, que:

A ‘coisa em si’ é um contra-senso. Se deixo de pensar em todas as relações, em todas as ‘propriedades’, em todas as ‘atividades’ de uma coisa, então não sobra a coisa: pois coisidade é primeiramente simulada de acréscimo por nós, por necessidades lógicas, portanto, para fins de designação, de entendimento (para ligação daquela multiplicidade de relações, propriedades, atividades). (FP 10[202] do outono de 1887).

A crítica à coisa em si visa, justamente, se opor à crença de que a configuração de algo pode ser completamente abstraída de seu pertencimento a uma totalidade. Ao contrário, Nietzsche nos mostra que o que a coisa é depende fundamentalmente das relações a partir das quais ela se configura. Vontade de poder nomeia justamente essa dinâmica de configuração das coisas (ou da vida, como Nietzsche costuma dizer) que é essencialmente relacional e múltipla. Isso significa dizer que os relatos são determinados pela e na relação (e não ao contrário, como a tradição havia pensado). Exatamente esta anterioridade ontológica da relação frente aos relatos justifica em grande medida a eleição do termo força no contexto da vontade de poder. O conceito de força preserva certa indeterminação originária uma vez que uma força só vem a ser o que é no confronto relacional; ela apenas se determina enquanto tal a partir do embate com outras forças.

A tentativa de pensar a determinação do ser dos entes por meio da dinâmica da vontade de poder não nega a determinação das coisas, mas, ao contrário, afirma que tal determinação é dependente das relações que compõe cada coisa. É por isso que Nietzsche nega o conceito de verdade tradicional, pois o mesmo pressupõe a abstração das relações que determinam o que algo é. Ou mais propriamente, Nietzsche critica a tentativa da metafísica de absolutizar uma determinada relação, enunciando e universalizando um determinado princípio metafísico como fundamento para a quiddidade de todos os entes. Ao contrário, a verdade de algo precisa ser pensada como resultante de suas relações. Somente em meio a tais relações se dá o acontecimento da verdade do ente. Essa crítica fica bem clara em outro fragmento póstumo, quando Nietzsche afirma:

O conceito de “verdade” é um contrassenso... todo reino de “verdadeiro” e “falso” refere-se apenas a relações entre essências, não ao “em si”... Absurdo: não há nenhuma “essência em si”, as relações constituem pela primeira vez a essência, assim como não pode haver nenhum “conhecimento em si”... (FP 14(122) Começo do ano 1888)

Tal passagem é muito importante, pois ela nos fornece claras indicações de como devemos interpretar a crítica nietzschiana ao conceito de verdade. Neste fragmento Nietzsche afirma que o conceito de verdade é um contrassenso na medida em que não existem coisas em si. Ao contrário, só podemos pensar em determinações de verdadeiro e falso a partir de relações. Quer dizer, são as próprias relações que abrem o espaço para que algo se mostre como verdadeiro e falso. Neste sentido, não há verdades absolutas, pois para que a verdade aconteça é necessário que determinadas relações instaurem o campo de jogo no interior do qual algo possa se mostrar como verdadeiro ou falso. Essa articulação essencial entre verdade e relação é de grande valia para interpretarmos outras afirmações nietzschianas polêmicas e bastante disputada pelos comentadores, como por exemplo, o fragmento no qual Nietzsche afirma: “não há fatos, apenas interpretações”. (FP 7 (60) final de 1886 à primavera de 1887).

Essa afirmação é importante na discussão sobre o aspecto hermenêutico do pensamento nietzschiano na medida em que é baseado nela que Grondin fundamenta um de seus contra-argumentos à proposta de vincular Nietzsche à tradição hermenêutica, que discutimos na segunda parte deste trabalho. Como já vimos, sua objeção consiste em afirmar que tal fragmento defende um relativismo total, incompatível com a noção de verdade cara à tradição hermenêutica. Grondin afirma que na hermenêutica há fatos a ser interpretados, sejam eles pensados como a obra de um autor ou um fenômeno a ser descrito. Em contraposição, na filosofia nietzschiana não poderíamos encontrar nada a ser interpretado, pois tudo já seria interpretação, e, com isso se esvaziaria qualquer pretensão de verdade da

interpretação. A questão é que o que Nietzsche está negando com a afirmação “não há fatos” não é a possibilidade de falar de algo. Ao contrário, ele está defendendo que esse algo já é dependente de uma constelação relacional que o determina enquanto tal. E é por isso que o fragmento 14(122) de 1888 é tão importante. Pois ele deixa claro que o que Nietzsche está recusando é a ideia de verdade atrelada à essência em si, na medida em que a verdade e a essência de algo já são sempre derivadas de uma pluralidade. Só há verdade e essência no interior de determinada relação. Isso quer dizer que é a própria relação que determina a essência de algo. Uma vez conquistada determinada constelação, cada elemento recebe a determinação essencial que é a sua e é interpretado e interpretável a partir daí. Por isso ele afirma que: o verdadeiro e o falso referem-se a relações entre essências. Pois são as relações que determinam a essência de cada coisa. Neste sentido, é claro que podemos pensar na verdade de determinada interpretação, mas essa verdade será sempre derivada e dependente das relações que estão em jogo na constituição daquilo que está sendo interpretado, que inclui também a própria dinâmica interpretativa.

Se atentarmos para o restante do fragmento 7 (60), por outro lado, poderemos responder a uma segunda objeção feita por Grondin: a de que na filosofia nietzschiana a perspectiva que guia a interpretação é a do sujeito, enquanto que na tradição hermenêutica a perspectiva é sempre da coisa que deve ser interpretada. Neste fragmento, contudo, Nietzsche defende que tal interpretacionismo não deve ser confundido com um relativismo subjetivista. Ele diz:

Contra o positivismo, que permanece junto ao fenômeno afirmando ‘só há fatos’, eu diria: não, justamente fatos não há, há apenas interpretações. Nós não podemos fixar nenhum fato “em si”: talvez seja mesmo um disparate querer algo assim. ‘Tudo é subjetivo’, vós afirmais: mas já isto é interpretação. O sujeito não é nada dado, mas algo anexado, colocado por detrás. – É por fim necessário colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação? Já isto é poetização, hipótese. Conquanto a palavra “conhecimento” possui acima de tudo sentido, o mundo é cognoscível: mas ele é passível de receber outras explicitações, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infintos sentidos, ‘Perspectivismo’²³¹.

O aforismo é categórico em mostrar que para Nietzsche a noção de “perspectiva” não pode ser confundida com a compreensão corriqueira, sugerida por Grondin, de “ponto de vista do sujeito”²³². Muito pelo contrário, o aforismo assevera que o juízo de que “tudo é subjetivo” já é uma interpretação na medida em que assume como pressuposto que o sujeito é o agente

²³¹ Tradução de CASANOVA, Marco Antônio, disponível em “Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 10, p. 27-47, 2001, pág.31.

²³² Sobre esse ponto, ver o elucidativo comentário de Alexandre Cabral em: *Nihilismo e hierofania*, vol. I, p. 359 – 363.

de toda interpretação. O que Nietzsche defende é a necessidade de admitir que o sentido que orienta toda interpretação é derivado das relações que conformam aquilo que está ou deve ser interpretado. Na medida em que as coisas não existem para além dessas relações, e uma vez que são justamente tais relações que instauram sentidos interpretativos, Nietzsche estabelece uma relação direta entre interpretacionismo e perspectivismo. O perspectivismo consiste, destarte, na afirmação de que não existem sentidos interpretativos para além das relações que determinam o que cada coisa é. Por sua vez, a concepção de que tanto a verdade, quanto o sentido e a essência de algo são derivados da relação, que instaura mutuamente o que cada coisa é, é, como venho defendendo ao longo deste trabalho, essencialmente hermenêutica. E isso porque, como argumentei em diversos momentos, a hermenêutica pensa a verdade do que deve ser interpretado a partir da noção círculo hermenêutico, isto é, da mútua determinação da totalidade e de suas partes. Isso significa dizer que a verdade na hermenêutica tampouco é pensada como autônoma à relação. A verdade nasce e é dependente desta relação expressa pela noção de círculo hermenêutico e é só a partir da relação que ela pode ser determinada.

O que nos resta perguntar é se há, na filosofia nietzschiana, alguma concepção de totalidade como resultado das configurações relacionais que possa permitir a analogia com a noção de círculo hermenêutico. O mais próximo que temos da noção de totalidade resultante de uma constelação relacional é o que Nietzsche denominou corpo. O conceito de corpo não deve ser confundido com qualquer concepção meramente biológica ou fisiológica. Ao contrário, a própria noção de fisiologia na filosofia nietzschiana será desenvolvida e derivada do paradigma das constelações da vontade de poder. A noção de corpo²³³, assim, aponta, antes de tudo, para a formação de totalidades a partir de uma multiplicidade mais originária, que só encontra sua determinação nesta dinâmica de embate, ou seja, por meio da mútua referencialidade das forças. Em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche afirma: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.” (ZA, 2008, p. 60). A articulação entre os conceitos de multiplicidade e único sentido são fundamentais para compreendermos os aspectos hermenêuticos da noção de corpo. E isso porque o que está em jogo é como uma multiplicidade conquista uma configuração uma por meio de uma mútua determinação, que resulta em uma totalidade orientada por uma direcionalidade única.

A noção de sentido como direcionalidade, isto é, como orientação que imprime a determinação própria do que um corpo é, mostra que interpretação, na filosofia nietzschiana,

²³³ Para uma discussão detalhada sobre a relação entre a vontade de poder e o conceito de corpo na filosofia nietzschiana ver minha dissertação de mestrado: *Vida como vontade de poder*, especialmente da pág. 96 a 107.

não pode ser reduzida a uma atividade intelectual levada a cabo deliberadamente por um sujeito. Ao contrário, consiste na dinâmica de constituição do ser das coisas. O que um corpo é depende fundamentalmente da maneira como seus elementos se articulam neste todo. Por sua vez, o todo só pode ser compreendido a partir deste “único sentido” que orienta a dinâmica interpretativa de auto-constituição dos corpos e que, assim, é absolutamente dependente dos elementos do mesmo. Essa explícita variação da noção de círculo hermenêutico opera no nível ontológico, na medida em que a constituição do ser dos entes se realiza a partir de uma dinâmica essencialmente interpretativa. A vontade de poder nomeia tal dinâmica interpretativa de configuração de corpos que se dá “hermeneuticamente” na medida em que se realiza a partir da mútua referencialidade entre a multiplicidade das forças em jogo e seu sentido único, que Nietzsche denominou corpo. O que um corpo é depende da maneira como uma multiplicidade é organizada em um todo, recebendo sua determinação. O todo é dependente de suas partes ou elementos e não pode ser pensado para além da dinâmica de mútua determinação entre eles.

Nietzsche afirma que ‘não há fatos, apenas interpretações’ e que ‘os sentidos são infinitos’ porque o que os entes são, isto é, o ser dos entes, se dá por meio de uma dinâmica interpretativa de codeterminação e requisição da multiplicidade de forças em jogo que, a cada vez, se estrutura por meio de sentidos. Tais sentidos são pensados como vetores resultantes da relação entre forças e como princípios estruturadores destas totalidades. Para se compreender um corpo, portanto, é preciso acompanhar os elementos que o configuram e a maneira como eles se relacionam, mas, ao mesmo tempo, tal configuração e relação são dependentes do sentido uno que se instaura como totalidade deste corpo.

Neste sentido, o conceito de corpo em Nietzsche é completamente coadunável com a noção de lugar que estávamos discutindo acima. Pensar o corpo como lugar de acontecimento de ser, isto é, como a instauração de uma totalidade que só pode ser pensada como mútua determinação referenciada, permite que falemos de uma topologia da vontade de poder. A tarefa de uma *tipologia* dos tipos vitais a partir de uma *topologia* das forças em jogo em cada corpo vital precisa ser compreendida levando em conta todas as considerações que foram feitas sobre a noção de lugar na seção anterior. A topologia da vontade de poder consiste neste exercício de voltar a atenção para a totalidade (e a pluralidade que ela abarca) no interior do qual as coisas vêm a ser o que são e a tentativa de acompanhar essa própria dinâmica de mútua referencialidade. Vale a pena, portanto, resgatar a definição, já citada, que Malpas havia proposto sobre a topologia do ser como o acompanhamento do ‘lugar unitário no qual as coisas vêm a ser’ na medida em que tal lugar “é ele mesmo constituído por meio da inter-

relação originária entre elementos mutuamente dependentes (‘equiprimordiais’), os quais, eles mesmos, aparecem neste interior”. (MALPAS, 2008, p. 306).

Analogamente, a topologia da vontade de poder consiste na análise e interpretação da formação de ‘corpos’, como lugar de determinação não apenas desta totalidade, mas de cada um dos elementos que aparecem no interior e a partir dela. Tal topologia pode ter em vista a tipologia moral dos corpos, ao focar como os elementos em jogo na configuração deste corpo dão origem a moralidades específicas, como é o caso do projeto nietzschiano. Quer dizer, essa tipologia se baseia na maneira em que a codeterminação entre esses elemento e o sentido estruturante de tal totalidade gera valores morais. Mas acompanhar as tipologias morais não é o único objetivo plausível da topologia da vontade de poder. Ao contrário, na medida em que a vontade de poder é pensada como a dinâmica de configuração do ser dos entes, ela se torna a base para qualquer tarefa compreensiva sobre os entes ou sobre as ‘configurações relativas de vida’, para usar um vocabulário mais nietzschiano. Assim, toda interpretação de corpos deve levar em consideração a topologia da totalidade a partir da qual ele é o que é. Quer dizer, na medida em que momentos históricos, nações, instituições, uma pessoa ou qualquer objeto etc. são corpos - configurações unas determinadas por uma pluralidade de forças - podemos compreendê-los topologicamente. É possível acompanhar a totalidade a partir do qual eles conquistam sua determinação, visando mapear as forças em jogo, sua articulação de mútua dependência e como elas determinam o sentido desta totalidade.

Em grande medida, isto é o que Nietzsche propõe quando pensa vida como vontade de poder. Ele assume, como tarefa da filosofia, a possibilidade de pensar a vida e o mundo a partir de suas dinâmicas complexas de configuração. Isso significa compreender não apenas a história do Ocidente, suas rearticulações e projetos morais, mas igualmente, cada existência individual e cada ente no mundo a partir de sua vinculação com o lugar - o corpo, essa totalidade de forças - que determinam o que eles são enquanto tal. O projeto de uma topologia da vontade de poder diz respeito, portanto, a uma hermenêutica das configurações de vida: acompanhar como cada elemento se determina a partir de sua relação com o todo e como o todo só pode ser compreendido a partir desta mútua referencialidade dos elementos. Mapear topologicamente tais relações, confrontos e redes, percorrer seus caminhos, abismos e impasses, levando em conta sua complexidade, seguindo as orientações do sentido que surge de sua totalidade é a tarefa da hermenêutica filosófica nietzschiana.

4.3.1 Nietzsche e a geo-filosofia

Em *O que é a filosofia?* Deleuze e Guattari afirmam que Nietzsche é fundador do que eles denominam de geo-filosofia, embora Nietzsche jamais tenha empregado tal termo em sua obra. Por geo-filosofia os autores compreendem uma filosofia que abarca e discute a territorialidade de todo o pensamento, isto é, o fato de que “Pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 113). Desta forma, a geo-filosofia atua como um movimento de desterritorialização e reterritorialização de pensamentos na medida em que desloca os problemas filosóficos e as maneiras de abordá-los a fim de questionar o território no qual eles estão fundados, ao mesmo tempo em que sempre os funda novamente a partir deste deslocamento. Os autores apresentam a geo-filosofia como uma forma de crítica às filosofias historicistas. Para Deleuze e Guattari, a filosofia de autores historicistas é caracterizada por considerar a história como um movimento temporal e necessário que se realiza a partir de uma origem (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 125). A geo-filosofia, ao contrário, move o problema da origem para o do “meio”, na medida em que analogamente ao proceder da geografia, se volta para o lugar – o território, o meio - onde algo se dá. Essa mudança de paradigma no pensamento traz à tona certa contingência e pluralidade de elementos característicos dessa abordagem e incompatíveis com a noção de origem ou de necessidade, fundamentais para meta-narrativas históricas.

Os autores afirmam que Nietzsche inaugurou tal tipo de filosofia ao propor analisar as características nacionais que diferenciavam a filosofia francesa, inglesa e alemã (Idem, p. 133). Nietzsche buscou resgatar a relação existente entre as maneiras de pensar e existir destes povos com as características específicas de determinada região. Quer dizer, ele discute e questiona em que medida a filosofia não pode ser homogeneizada, mas, ao contrário, como determinados lugares possibilitam diferentes modos de pensar e viver. Se levarmos essa posição às últimas consequências, podemos afirmar que Nietzsche opera uma espacialização da noção de horizonte de sentido. Quer dizer, Nietzsche traz à luz o fato de que o que estabelece os limites e possibilidades do pensamento de um filósofo é a região a que ele pertence, isto é, o território que permite tal pensamento surgir e se desenvolver. Mas, destarte, ele substitui o esquema tradicional de uma hermenêutica epocal por uma espécie de hermenêutica dos lugares, uma hermenêutica topológica, ou uma geo-filosofia, como Deleuze e Guattari denominaram.

Stephan Günzel, em um texto intitulado *A geo-filosofia de Nietzsche* [*Nietzsche's Geophilosophy*, 2003], desenvolve a proposta de Deleuze e Guattari, discutindo mais detidamente o que significaria uma geo-filosofia no pensamento nietzschiano. Para tanto, ele analisa várias figuras geográficas que aparecem ao longo da obra de Nietzsche, sobretudo, em *Assim Falou Zarathustra*, mostrando como essas imagens aparecem sempre em uma tensão, e geralmente, em contraposição, a maneira com que elas foram empregadas no interior da história da filosofia. O principal argumento de Günzel é que as imagens geográficas nietzschianas devem ser lidas a partir da própria sugestão nietzschiana de que o além-do-homem é o 'sentido da terra' (ZA, Prólogo, III, p. 36) e que, portanto, os elementos como sol, céu, montanhas, mares e o deserto precisam ser compreendidos como um compromisso de uma filosofia sem elementos metafísicos ou transcendentais: um pensamento que pertença à terra (GÜNZEL, 2003, p. 81).

Ele reconstrói diferentes contextos em que paisagens ou elementos geográficos aparecem na filosofia nietzschiana comparando com a maneira como eles aparecem em outros filósofos como, por exemplo, Platão, Kant, Hegel. O primeiro exemplo mostra como, à diferença do papel do sol na filosofia platônica, nas "paisagens teóricas" nietzschianas existem diversos "sóis", ou, pelo menos, um sol que muda de posição e que projeta as mais variadas sombras dependendo do momento do dia e de sua posição no céu. A articulação entre sol e sombra é fundamental porque implica uma mudança no papel do sol nas paisagens. O sol nunca ilumina completa ou definitivamente as coisas. Ao contrário, sua iluminação está sempre em movimento, gerando espaços de luminosidade e escuridão alternados e variáveis, que dependem fundamentalmente de posicionamentos geográficos. Ele afirma, concordando com Deleuze e Guattari, que em Nietzsche, o sol se torna essencialmente imanente à terra e é pensado a partir dessa relação, enquanto que anteriormente ele era pensado como o "transcendente" (Idem, p. 83), o elemento da pura e completa luminosidade. Ao articular o sol com sombra, Nietzsche critica a ideia de que exista algum tipo de possibilidade de acessar uma luminosidade absoluta e definitiva. Ao contrário, toda aparição e visibilidade que o sol permite traz sempre consigo um lastro de escuridão, um sombreamento específico inerente a tal luminosidade.

Günzel ainda contrasta a noção de mar e oceano que aparecem em Nietzsche com o uso da imagem tal como realizado por Kant nas *Críticas*. O importante do comentário de Günzel é a maneira como ele evidencia que com a 'morte de Deus', a filosofia perde qualquer possibilidade de orientação fixa. Consequentemente, todos os critérios possíveis para os nossos juízos, em especiais, os morais, terão que ser derivados da própria dinâmica existencial

dos seres humanos. Esse comentário parece bastante apropriado se lembrarmos ao famoso aforismo §125 de *A Gaia Ciência*. Neste aforismo, Nietzsche articula diretamente a morte de Deus com a experiência profunda da ausência de elementos orientadores. Aí ele fala tanto desta desarticulação da terra de seu sol, quanto da experiência de queda contínua sem direcionalidade, uma vez que nada mais orienta nossa posição, isto é, que já não há mais um “em cima e embaixo” (GC, §125, p. 148). Ao mesmo tempo, no poema “Rumo a novos mares” das *Canções do príncipe Vogelfrei*, Nietzsche afirma expressamente que nesta empreitada de se aventurar por mares desconhecidos, só podemos ter como guia a confiança em nós mesmos e em “nosso pulso” (GC, Apêndice, p. 309). O poema apresenta uma ideia que acompanha a filosofia nietzschiana como um todo: o fato de que, apesar da morte de Deus inaugurar uma experiência de desorientação na medida em que inviabiliza qualquer critério ou fundamento absoluto tanto no âmbito ontológico, quanto no epistemológico e no moral, isso não significa que perdemos todas as possibilidades de estabelecer critérios. Ao contrário, na medida em que a consistência do ser dos entes e de nós mesmo é conquistada a partir de uma determinada constelação de forças da qual fazemos parte e em última análise, determina o que somos, é também desta totalidade articulada que podemos retirar os sentidos e critérios para orientar nossa existência e comportamentos.

Contudo, o mais curioso do texto de Günzel se encontra na terceira parte de seu artigo, intitulada “Crítica geo-filosófica” (GÜNZEL, 2003, 85 – 89). Günzel discute nesta seção em que medida a ideia de crítica na filosofia nietzschiana está diretamente atrelada a noção de espacialidade que a geo-filosofia pretende trazer à luz. Para defender tal posição, Günzel cita a segunda das *Considerações intempestivas*. Neste texto, Nietzsche defende que a história crítica deve balancear a história antiquária e a monumental a fim de que elas sejam vantajosas para a vida²³⁴. O interessante é que Günzel interpreta a noção de “pathos da distância”, que só aparecerá nos textos nietzschianos tardios como *Além do Bem e do Mal* (§257), o *Anticristo* (§43), e *A Genealogia da Moral* (I,2) como um certo distanciamento “basicamente

²³⁴ Para defender tal ideia, Günzel lança mão de um exemplo que Nietzsche teria formulado em uns rascunhos da *Segunda intempestiva*. Nestes rascunhos, Nietzsche narraria uma situação hipotética na qual um indiano testemunharia a atitude fundamentalmente antiquária dos acadêmicos alemães na lida com a história. Para tal observador estrangeiro, esta atitude antiquária causaria demasiado estranhamento. (GÜNZEL, 2003, p. 86). Essa ilustração, para Günzel, evidencia a necessidade de se afastar do lugar no qual nossos pensamentos e concepções teóricas e existenciais estão fundados a fim de poder criticá-los. Além desse recurso literário, podemos encontrar outros exemplos na obra nietzschiana nos quais ele defende como a comparação entre culturas permite um estranhamento de nossa própria situação. Nas considerações prévias a este trabalho, eu discuti essas questões, inclusive mostrando como Nietzsche considerou que os gregos também exerceram tal função de proporcionar o distanciamento necessário a fim de se posicionar contra a naturalização da historiografia exacerbada característica da Alemanha no século XIX para o autor.

geográfico”. Tal distanciamento não precisa, como o comentador sublinha, ser físico, mas muitas vezes pode ser virtual, na medida em que o pensamento também é capaz de levá-lo a cabo. Isso significa afirmar que é indispensável que sejamos capazes de nos afastar, ganhar distância de algo para poder vê-lo e questioná-lo enquanto tal, ou seja, para sermos capazes de nos posicionar criticamente frente a algo (GÜNZEL, 2003, p. 86). Apesar da noção de *pathos da distância* aparecer somente em obras tardias e de geralmente estar atrelada a tipologia existencial dos nobres e a sua capacidade de criação de valores, a ideia de distanciamento necessário para que algo se torne problemático, questionável e criticável parece perpassar toda obra nietzschiana. Já havíamos discutido²³⁵ como o próprio adjetivo “intempestivo” [*Unzeitgemäße*] ou “extemporâneo” está articulado com um estranhamento necessário para o questionamento de seu próprio tempo. Essa discussão corrobora a ideia de que toda crítica é incompatível com a simples imersão e identificação à situação daquele que critica. A possibilidade de crítica precisa surgir de um estranhamento do outro, que permite um segundo estranhamento: o de nós mesmos e de nosso lugar. Portanto, a crítica envolve um distanciamento que posiciona as coisas em um campo de visibilidade, permitindo sua questionabilidade.

Neste contexto, não é de pouca monta as imagens recorrentes na filosofia nietzschiana de que os filósofos do futuro precisam ser andarilhos, viajantes, nômades, cultivando sempre uma espécie de *pathos da estrangeiridade* e a coragem para lançar-se sobre o desconhecido a fim de que o mais conhecido, mais cotidiano possa ser visto e questionado²³⁶. Mesmo a tipologia da vontade de poder, levada a cabo na *Genealogia da Moral*, depende, como esclarecido em um aforismo de *Além do bem e do mal*, de uma “perambulação pelas muitas morais, as mais finas e mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na Terra...” (ABM, §260, p. 155). Todo questionamento nasce de um estranhamento possibilitado por um afastar-se. Só tomando distância, podemos efetivamente trazer à vista aquilo que precisa ser questionado e, assim, nos aproximar propriamente do que antes estávamos tão absolutamente imersos que mal podíamos ver.

Ao mesmo tempo, a articulação entre vontade de poder, criação de valores e crítica tampouco pode ser menosprezada. Como vimos, a vontade de poder pretende descrever justamente a dinâmica de configuração da vida, assim como, a maneira como são instaurados

²³⁵ Ver *Considerações Prévias* deste trabalho, especialmente a seção: “1.3) Nietzsche, filologia, interpretação e história”.

²³⁶ Em *O Andarilho e sua sombra de HDH II*, 2 §6, Nietzsche discute como “as pessoas vêem mal e raramente atentam às coisas mais próximas possíveis (...) ser insciente e não ter olhos agudos para as coisas mínimas e mais cotidianas.” (p. 166)

valores no interior desta própria dinâmica. Neste sentido, a ideia de topologia da vontade de poder está intimamente ligada a de crítica como o questionamento do lugar de cada coisa e de sua mútua determinação no interior de um corpo. É só a partir das topologias da vontade de poder que podemos analisar e criticar os tipos existenciais e seus valores. Isto é, Nietzsche só pode tecer suas críticas em relação a moral dos escravos, por exemplo, por ser capaz de acompanhar como se dá o surgimento desta unidade – do corpo moral – a partir de uma multiplicidade relacional de forças.

Neste sentido, mesmo a auto-determinação que caracteriza o nobre e o *pathos* da distância nas obras maduras só podem ser pensados a partir das relações de forças que os precede e configura enquanto um tipo vital. Daí, por exemplo, a importância dos inimigos ou das dificuldades que, a partir do confronto, permitem que o nobre se mostre em sua grandeza própria. Se por um lado o nobre é aquele que cria valores a partir de si mesmo, por outro, o seu si mesmo está sempre em confronto e é formado por uma multiplicidade de forças que também inclui o outro²³⁷ e que, sobretudo, se dá em um meio específico, isto é, um lugar pensado como essa reunião de forças em disputa. Isso significa dizer que mesmo nas obras maduras, o *pathos* da distância pressupõe uma topologia da vontade de poder que acompanha a formação do lugar em meio ao qual o tipo nobre se torna possível, quer dizer, a maneira como se organizam e hierarquizam as forças é decisiva para possibilitar tipos existenciais ‘afirmativos’.

Por último, Günzel aponta como a geofilosofia de Nietzsche seria um antídoto ao eurocentrismo comum na filosofia ocidental na medida em que abalaria qualquer tentativa de considerar a Europa como o lugar paradigmático para o acontecimento da humanidade. E isto porque o pensamento nietzschiano não permite qualquer afirmação da superioridade dos tipos vitais que se desenvolveram no Ocidente, considerando-os, em sua maioria, dependentes da metafísica e de sua moral decadente. Um exemplo que Günzel cita para ilustrar a posição nietzschiana é a crítica apresentada no aforismo 197 de *Além do Bem e do Mal*. Aí Nietzsche afirma que, a procura de alguns autores por algo ‘doentio’ nos seres humanos das zonas tropicais seria fruto de um moralismo ‘temperado’. O que Nietzsche tem em vista nesta crítica seria a errônea conclusão de que zonas de clima temperado, como a Europa, forneceriam as condições ideais para que o ser humano pudesse desenvolver suas máximas potencialidades, se tornando ‘civilizado’. Esse desprezo aos trópicos e ao homem tropical é articulado por

²³⁷ Sobre este ponto ver: DIPROSE, Rosalyn. “Nietzsche and the pathos of distance”. In: *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Nietzsche a uma valoração própria dos moralistas, aqueles tipos vitais determinados por uma moral decadente que depende incessantemente de auto-asseguramento e vontade de verdade.

Inversamente, a apologia nietzshiana a homens livres preconiza a necessidade de se lançar rumo aos trópicos e zonas desconhecidas da terra, saindo de toda zona de conforto das filosofias e morais dos trasmundos que tiveram lugar no Ocidente. Aqui a associação entre clima temperado, equilíbrio e amenidade é interpretada como elementos componentes deste tipo vital moralista, que não é capaz de assumir os riscos da vida e do pensamento às últimas consequências, mas que, ao contrário, precisa de uma zona estável e confortável para se realizar existencialmente. Os trópicos elucidam certo extremismo que não permite uma moralidade estável, inquestionável e pretensamente fundamentada em princípios inabaláveis, impelindo à radicalidade de questionamento. O filósofo precisaria, portanto, se lançar a estes lugares extremos, não necessariamente em viagens físicas, mas ao menos, em peregrinações do pensamento. É preciso ‘visitar’ outras topologias da vontade de poder e os tipos vitais de lugares remotos a fim de questionar a moral e sua relação com a metafísica, que se desenvolveu na Europa.

É por isso que Gary Shapiro pode afirmar que pensar em termos geográficos permite perseguir uma gama tão ampla quanto às de singularidades possíveis em suas séries, espectros e grupos. Ele defende que, ao contrário da história que pode acabar por obscurecer diferenças ao subordinar-se a narrativas ideológicas, a “Geografia é boa para lidar com isso [tais singularidades] porque articula as diferenças a partir de perspectivas relativamente livres de meta-narrativas” (SHAPIRO, p. 478). Como já havia sugerido anteriormente, o *pensamento topológico, ao voltar sua atenção para a singularidade de cada lugar, fornece um antídoto contra a tendência eurocêntrica de filosofias que privilegiam a historicidade em detrimento da espacialidade e regionalidade própria a todo fenômeno hermenêutico.*

Por outro lado, Shapiro ressalta como tal geo-filosofia nietzschiana não pode ser confundida com nenhum tipo de reducionismo ou determinismo geográfico, comum entre alguns teóricos do séc. XIX. O que está em jogo não é uma anterioridade do lugar sobre as coisas que ele abarca. E isto porque, a partir da vontade de poder, não faz sentido pensar em um lugar previamente constituído. Ao contrário, o lugar deve ser pensado como a totalidade de forças que o constitui e delimita cada parte e elemento em relação às demais. Essa unidade, portanto, é sempre derivada de uma multiplicidade originária e se dá concomitantemente com a determinação de cada elemento aí em jogo. O que caracteriza o lugar é justamente a maneira como essa dinâmica se consolida.

Shapiro cita duas passagens que valem a pena serem reproduzidas aqui. A primeira encontra-se no discurso “De mil e um fitos” de Zaratustra e diz assim: “... se conheceste a miséria de um povo e a sua terra e céu e vizinho, não terás dificuldade, depois, em adivinhar a lei de suas superações e o porquê de subir ele, por essa escada, à sua esperança” (ZA, *De mil e um fitos*, p. 85). Nesta passagem, Nietzsche apresenta claros elementos para uma leitura topológica da vontade de poder. A articulação entre povo, terra, céu, vizinho e “lei de superação” traz à luz uma mútua dependência fundamental entre os elementos que compõe o lugar, pensado como a totalidade resultante de determinada constelação de forças da vontade de poder. A referência à “lei de superação” alude à própria dinâmica da vontade de poder na medida em que Nietzsche defende que a vontade de poder sempre implica mando, obediência e autossuperação²³⁸. Isso significa dizer então que, para compreender uma tábua de valorações da vontade de poder, isto é, os valores e medidas existenciais a partir das quais um povo vive, precisamos acompanhar as articulações de seu lugar: a maneira como cada elemento é requisitado e se relaciona com os demais no interior desta constelação de forças. Nesta passagem o que está em jogo, especificamente, é a conformação de um povo enquanto uma unidade, um “corpo”, e como certa instauração de valores surge desta dinâmica. Destarte, para compreender como um povo se interpreta existencialmente, organiza e supera a partir de projetos de sentido e valores morais, temos que levar em consideração os elementos que o determinam topologicamente, isto é, sua miséria, terra, céu e vizinho. Nietzsche pensa a mútua determinação de forças da vontade de poder como combate a fim de descrever a dinâmica de constituição de um lugar. Ele esclarece que as misérias de um povo nomeiam todas as necessidades e dificuldades que se impõe, sejam físicas ou existenciais, na formação deste povo. O céu e a terra abarcam a instauração desta totalidade relacional, eles incluem todos os elementos que determinam este lugar e a maneira como um povo o habita, se relaciona com cada um dos elementos que estão em jogo em cada lugar. Por fim, os vizinhos nomeiam o outro a partir do qual se forja uma identidade do próprio como oposição ao alheio.

A segunda passagem citada por Shapiro consiste em uma parte de um aforismo de *Além do Bem e do Mal*, que diz o seguinte:

É preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro. Por este motivo os indivíduos de um povo se entendem melhor do que membros de povos diversos, mesmo que estes se sirvam da mesma língua; ou melhor, quando as pessoas viveram juntas por muito tempo, em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidades, trabalho), *nasce* algo que “se entende”, um povo. (ABM, §268, p. 165).

²³⁸ Conferir especialmente o discurso “Do superar a si mesmo” de *Assim Falou Zaratustra*. Para uma discussão mais detida sobre a dinâmica da vontade de poder, ver minha dissertação: *Vida como Vontade de Poder*.

O texto novamente evidencia como as tipologias vitais são dependentes da topologia da vontade de poder, na medida em que a identidade de um povo só pode ser pensada como o pertencimento a um lugar, compreendido como o compartilhamento do mesmo “meio”, compreendido como o viver junto sob condições semelhantes: clima, solo, perigos, necessidades, trabalhos. A lista de Nietzsche é extensa o bastante para evitar qualquer determinismo geográfico em um sentido estrito. Não é o meio que determina o indivíduo, mas, ao contrário, o próprio indivíduo, assim como o seu meio, só vem à tona como uma requisição de mútua determinação. E isto porque a referência a elementos como “perigos, necessidades e trabalhos” não pode ser reduzida à noção de lugar estritamente geográfico. Só a noção de lugar, como o acontecimento desta totalidade, pode permitir que se compreenda cada um dos elementos que se codeterminam aí. Assim como não podemos falar em um determinismo linguístico, uma vez que não é apenas o idioma que determina a maneira de pensar e viver de um povo, tampouco faz sentido defender um determinismo geográfico baseado em elementos físicos como o clima e o solo no processo de configuração de um povo. É preciso, inversamente, reconhecer uma complexidade muito maior para o conceito de lugar na topologia da vontade de poder, ele abarca elementos de todos os tipos, que estão em disputa na formação de um corpo. Cada tipo existencial é sempre codeterminado por todos os elementos em jogo no acontecimento de um lugar, um topos da vontade de poder.

4.4 Horizonte, história e lugar

Uma das críticas que se pode fazer, com razão, à minha tentativa de ler a moralidade como horizonte de sentido em Nietzsche é que no pensamento nietzschiano, dificilmente se pode encontrar uma noção de totalidade estática (delimitada por um princípio ordenador único), mesmo quando Nietzsche pensa as moralidades como horizontes históricos. Isto é, em suas descrições do perspectivismo e da vontade de poder, essas totalidades não aparecem como designáveis por uma única palavra fundamental como na história do seer heideggeriana, mas, ao contrário, se mantêm como uma tensão essencial entre vários elementos que configuram “unidades relativas” que abarcam irreduzivelmente certa pluralidade essencial. Reiner Schürmann, discutindo a filosofia heideggeriana, usa um termo muito próximo à filosofia nietzschiana por destacar tal pluralidade. Ele fala em constelações epocais ou históricas do apresentar-se [epochal constellations of presencing] (SCHÜRMAN, p.4) ou, ainda, constelações epocais de verdade [epochal constellations of truth] (Idem, p. 18). Essas expressões me parecem interessantes para se pensar a hermenêutica de Nietzsche, na medida

em que apontam para a ideia de verdade como derivado de determinadas constelações que precisam ser pensadas a partir de uma pluralidade essencial não suprimível. Como vimos na segunda parte do trabalho, essa noção de verdade se anuncia claramente com a negação da ideia de verdade metafísica, absolutizada em detrimento de sua historicidade. A cunhagem de termos que em sua composição usam o vocábulo ‘constelação’ imediatamente resguarda a pluralidade que reside na base de toda unidade. Seria mais interessante, portanto, usar o termo ‘constelações históricas de sentido ou verdade’, mais ou menos hegemônicas²³⁹, do que a palavra ‘horizonte’, para se pensar a moral tal como Nietzsche a apresenta e vimos anteriormente. E isso porque tal termo é mais compatível com a impossibilidade de se chegar de fato a uma única palavra do ser, sem reduzir de maneira indesejável e empobrecedora (e, de certa forma, até com tendências absolutizadoras) as tensões e pluralidade que todo ser retém e que se mostram necessárias e fundamentais à compreensão em toda empreitada que pretende pensar e problematizar, de maneira mais complexa e fundamental, a maneira como os entes aparecem e se dão. A dinâmica da vontade de poder, como vimos, aponta para esta direção quando pensa ser como resultante de uma multiplicidade originária. Neste sentido, evidencia que o que está em jogo aí é uma totalidade articulada por uma multiplicidade de copertencimentos mais originários.

Por outro lado, a substituição da palavra ‘horizonte’ por ‘constelações’ se mostra secundária, se formos capazes de ressaltar os aspectos espaciais da noção de horizonte. E isso porque quando pensado espacialmente, o horizonte se mostra como o lugar que permite a visibilidade das coisas. De maneira ainda mais precisa, o lugar no interior do qual as coisas se mostram e vêm a ser o que são, porque o horizonte não possibilita apenas a visualização dos entes, mas determina o limite no interior do qual tudo é, incluindo o lugar que permite nossas ações e interações com os entes e com os outros. A articulação heideggeriana de *peras* com *horismos*, que comentamos anteriormente, precisa ser retida na medida em que mostra como limite e horizonte não devem ser pensados como o que determina o fim de algo, mas como aquilo que permite uma coisa ser o que é, vir à presença.

Tal maneira de se pensar na abertura de um lugar, a partir da reunião de uma multiplicidade que instaura uma totalidade, abarca certa mobilidade essencial em, pelo menos, dois sentidos: 1) A posição que ocupamos dentro de um determinado horizonte muda a perspectiva que temos (e podemos ter das coisas); nesse sentido, o horizonte abrange diversas relações internas que se determinam a partir da posição dos elementos que o determinam,

²³⁹ Agradeço a Alexandre Cabral por insistentemente chamar minha atenção a este fato, desde a pré-defesa desta tese, sugerindo, inclusive, na ocasião, uma formulação próxima da que me ensaio aqui.

incluindo nossa própria posição nesta totalidade; 2) A própria dação de um horizonte não é estática, ela inclui (e até mesmo pressupõe) certa mobilidade essencial, que não pode ser suprimida.

Em uma passagem de *Verdade e método*, Gadamer fornece uma discussão importante sobre a mobilidade própria a todo horizonte mostrando como, por essa razão, um horizonte nunca pode ser pensado como algo insuperável, estático ou completamente fechado em si mesmo. O trecho que culmina na formulação da noção de ‘fusão de horizontes’ é paradigmático para explicitar e compreender a espacialidade própria que a hermenêutica retém. Ele diz aí:

Todo presente finito tem seus limites. Nós determinamos o conceito da situação justamente pelo fato de que representa uma posição que limita as possibilidades de ver. Ao conceito da situação pertence essencialmente, então, o conceito do horizonte. Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto. Aplicando-se à consciência pensante, falamos, então da estreiteza do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes etc. A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar, com isso, a lei do progresso de ampliação do âmbito visual. (GADAMER, 1999, p. 452).

A passagem como um todo emprega termos claramente espaciais e topológicos como limite, posição, horizonte, movimento. O notável nesta formulação é que ela esclarece como a noção de situação hermenêutica pressupõe a de horizonte, na medida em que diz respeito ao pertencimento a uma posição que nos permite ver o que vemos. Como já deve estar suficientemente claro a essa altura, a espacialidade própria da hermenêutica não pode ser reduzida à ideia de uma posição que pudesse ser determinada de maneira objetiva dentro de um espaço neutro e matematizável, entendido como extensão absoluta²⁴⁰. Ao contrário, ela diz respeito à abertura de mundo, ao qual pertencemos, e no qual existimos e encontramos as coisas e os outros. A situação hermenêutica é, portanto, sempre qualitativamente definida e determinada, uma vez que resguarda a relação que se estabelece no pertencimento de si mesmo a um mundo. Toda posição depende de um pertencer a um horizonte específico. A situação em que existimos, o lugar que habitamos, diz respeito, antes de tudo, à familiaridade e ao pertencimento. É o habitar e pertencer a um lugar que nos fornece as orientações²⁴¹ de

²⁴⁰ Jeff Malpas apresenta uma discussão muito esclarecedora sobre esse aspecto ao discutir o tipo de espacialidade próprio do mundo, no contexto de *Ser e tempo*. Ele diferencia aí uma espacialidade objetiva e uma espacialidade existencial, que espero que já esteja suficientemente clara a essa altura de nossa discussão. Conferir Malpas, 2008, pp. 67-83).

²⁴¹ Quando Gadamer discute a dialética da pergunta e resposta, ele apresenta claramente a relação entre sentido e orientação: “Sentido quer dizer, todavia, sentido de orientação. O sentido da pergunta é simultaneamente a única direção que a resposta pode adotar se quiser ser adequada, com sentido”. (GADAMER, 1999, p. 534). Essa observação, por sua vez, nos permite articular a ideia de horizonte de sentido com a maneira como nos orientamos no interior da delimitação de nossas possibilidades de ver. Se por um lado o conceito de horizonte

sentido e de localização que seguimos existencialmente. O lugar determina nossa posição qualitativa determinada em relação aos entes, a partir do qual toda experiência de espacialidade e temporalidade se torna possível. Desta maneira, a ontologização da compreensão realizada por Heidegger na hermenêutica da facticidade e a hermenêutica filosófica consolidada por Gadamer, radicalizam a importância de se pensar a situabilidade do existir humano, seu ser-no-mundo, e o caráter topológico deste pertencer já expresso pelo termo heideggeriano ser-aí. Reter e ressaltar a espacialidade fundamental em termos hermenêutico-fenomenológico é decisivo para que possamos pensar em um lugar existencial.

Contudo, claramente a passagem ainda se mantém vinculada a um pensamento que parte da existência humana para se questionar sobre sua situação e horizonte. Aqui, é o ser humano, ainda que ele seja pensado a partir de um pertencimento essencial ao seu horizonte, que ocupa o centro do questionamento do ser e do acontecimento de um lugar. Gadamer mesmo acentua essa posição quando usa a frase “aplicado à consciência pensante”. A passagem pensa, sobretudo, a articulação dos limites de todo horizonte com a finitude da existência humana. Ela é precedida por um comentário que coloca a discussão a partir dos limites da consciência histórica, que em todo esforço compreensivo da tradição já se realiza no interior dos limites demarcados por ela (GADAMER, 1999, p. 449).

O trecho discute, desta maneira, o fato de todo existir humano ser sempre situado espacial e temporalmente, por depender de um horizonte de sentido historicamente constituído, que, ao mesmo tempo, permite toda interpretação e mobilidade histórica específica. Mas, justamente pelo fato de Gadamer pensar as articulações da história efetual a partir dos engajamentos da consciência história com sua tradição, ele privilegia os aspectos históricos e, portanto, temporais da situabilidade hermenêutica. Ele afirma, por exemplo, que nosso horizonte atual é sempre formado a partir dos horizontes do passado e da maneira como eles se desenvolvem e consolidam por meio da tradição e sua constante reinterpretação. Desta maneira, porém, Gadamer claramente assume uma primazia da temporalidade e da continuidade histórica em detrimento da espacialidade do acontecimento de um lugar, que delimita o horizonte hermenêutico do apresentar-se das coisas. Assim, a espacialidade do lugar e do horizonte hermenêutico são tomados como secundários e a historicidade e a temporalidade assumem a primazia e centralidade na discussão.

A hermenêutica tradicional parece sugerir uma espécie de continuidade histórica que se realiza através de uma tensão entre passado, presente e futuro, e que se consolida como uma

descreve esta limitação do alcance de nossa visão, o conceito de sentido, aponta para a ideia de que estar situado sempre já depende de orientações prévias vinculantes, que nos permite ver e existir em meio aos entes.

tradição. Em geral se pensam nossas possibilidades interpretativas como diretamente dependentes de compreensões sedimentadas historicamente que, por sua vez, se rearticulam por meio de processos interpretativos que dependem de uma forma ou de outra do ser humano (mesmo quando considerados a partir de certa vinculação existencial – como singularização, ou como decisão histórica de um povo etc.). A história efetual gadameriana se encaixa nesse esquema. Ainda quando essa abordagem nos fornece ferramentas valiosas para se pensar em processos históricos, ela se mantém vinculada e dependente de um pressuposto fundamental: o primeiro início de uma tradição. Justamente por isso, ela parece mais apropriada e vinculada com a história da filosofia Ocidental, pensada como consolidação da tradição europeia. Contudo, além da possibilidade de recair em eurocentrismos, mais ou menos evidentes e/ou nefastos, tal concepção ainda apresenta outros problemas fundamentais:

O primeiro poderia ser definido como a dificuldade de se conjugar processualismo e unidade epocal. O esquema básico da hermenêutica “histórica” defende por um lado que a tradição se rearticula em certa continuidade, isto é, que há uma abertura inicial do projeto compreensivo que determina as possibilidades no interior das quais se realizam as articulações históricas das diferentes épocas. Por outro lado, se sugere muitas vezes que épocas são horizontes singulares, sedimentados e unos em sua compreensibilidade. Aqui parece surgir uma dificuldade: como articular um único processo histórico com as rupturas epocais que garantam a unidade e singularidade de uma época como *uma* época (em sua totalidade e unidade originárias)?

Em um contexto diverso, travando uma discussão com Lévi-Strauss, Derrida apresenta uma discussão interessante que eu gostaria de rapidamente trazer como elemento para discutirmos esse problema. O centro da discussão consiste na tensão entre os conceitos de jogo, história e apresentação. Ele defende que tradicionalmente se pensou a história “como o movimento de uma retomada da história, como um desvio entre duas presenças” (DERRIDA, 2005, p. 368). Quer dizer, como um conhecimento da tradição que envolve uma retomada da mesma, pensada como um voltar para a origem, necessário para a realização plena deste conhecimento e desta tradição. Contudo, a suspeita contra essa noção de historicidade não precisa recair em um a-historicismo, nos moldes tradicionais, que nega toda historicidade, identificando-se completamente com um determinado momento da história da metafísica da presença. Ao contrário, ele alude ao conceito de estrutura em Lévi-Strauss como uma saída, apontando outro tipo possível de se pensar nossa tensão com a história. Derrida argumenta que a ‘originalidade interna da estrutura’, isto é, a possibilidade de sua especificidade, leva a uma neutralização do tempo e da história. Isso significa dizer que a possibilidade de se pensar

no apresentar-se como a inauguração de um novo jogo de dação pressupõe ruptura, mudança e descontinuidade. O acontecimento de ser se dá abruptamente, de maneira que impossibilita qualquer tentativa de remontar a uma origem ou causa, mesmo que pensadas como primeiro início da tradição. Ao discutir o conceito de acontecimento como ruptura abrupta e o de estrutura como sistema de jogos sem centro ou origem, Derrida traz à tona a dificuldade de se pensar a tradição como continuidade e, ao mesmo tempo, resguarda a ideia de diferença radical entre épocas. Pois se há uma ruptura entre diferentes épocas, uma ressignificação total e uma do horizonte de sentido, a própria noção de horizonte, que delimita as possibilidades significativas de todo e qualquer aparecer enquanto tal, exclui a passagem progressiva a um novo sentido, que se mantenha essencialmente articulada com um início original. O horizonte do apresentar-se das coisas precisa se dar completamente independente como um lugar de jogo a cada vez aberto de maneira plena, e sem centro²⁴². Tais considerações se mostram, de fato, bem próximas ao que Schürmann vê na virada do original para o originário no pensamento heideggeriano. Ela consiste nessa virada para a própria dinâmica complexa de apresentar-se, que não pode ser pensada a partir de um princípio, mas, ao contrário, precisa ter em vista esse jogo mútuo de determinação que permite velamento e desvelamento de uma totalidade anárquica, na qual seu caráter de unidade se funda apenas em tal reunião e copertencimento essencial de uma multiplicidade (SCHÜRMAN, 1986, p. 92).

A segunda dificuldade da hiper temporalização dos horizontes, que já foi apontada aqui mais de uma vez, consiste no fato de toda hermenêutica histórica possuir a tendência de homogeneizar temporalmente as diferentes e dissonantes topologias de ser aí presentes. Isto é, ao pensar em termos primordialmente temporais, se perde de vista a possibilidade de pensar a singularidade do acontecimento do lugar de fenômenos não imediatamente identificáveis ou redutíveis à sua época. Ainda existe outro problema evidente desta compreensão da hermenêutica: ela possui pouca possibilidade de dar conta dos fenômenos de confronto entre lugares que não possuem a mesma raiz histórica. Quer dizer, é difícil simplesmente deslocar a ideia de fusão de horizontes para uma situação em que os horizontes em questão sejam absolutamente incomensuráveis e sem qualquer pertencimento mútuo ou ao mesmo início. Um exemplo seria pensar como se dá a formação de horizontes que tiveram lugar nos processos de colonização. Aí o problema hermenêutico por excelência da possibilidade de

²⁴² Aqui faço uma apropriação bastante simples da discussão realizada por Derrida. Meu intuito é apenas aproveitar um *insight* para evidenciar um problema nesta concepção de historicidade, mas para outras análises se torna fundamental acompanhar as nuances da discussão (que aqui desconsidero) tal como é apresentada por Derrida. (DERRIDA, 2005, p. 351 –370, especialmente o final, a partir da p. 368).

compreensão do alheio se apresenta e impõe radicalmente de uma maneira que a história efetual parece ser incapaz de resolver.

A grande dificuldade neste caso parece ser que não existe nenhum ponto de contato entre as diferentes situações hermenêuticas que precisam se fundir. A solução padrão para a tarefa de compreensão de diferentes momentos no interior de uma tradição parece não ser compatível com o problema de compreensão de lugares totalmente distintos, se aqui entendemos lugar, tal como discutimos acima, a saber, hermenêutico-fenomenologicamente. A situação europeia, portanto, possui uma particularidade. Seu desenvolvimento se realizou a partir de uma espécie de continuidade, e neste sentido, é possível compreender a tradição porque sempre já somos compreendidos por ela. Isto significa dizer que a própria sedimentação da tradição é o que abre nossos horizontes compreensivos prévios e suas possibilidades de futuras articulações e, neste sentido, ela já sempre participa de sua constituição mais própria. Esse esquema é operalizado tanto na ideia de história efetual gadameriana, como na necessidade de destruição da tradição em *Ser e tempo* ou de história do ser do “segundo” Heidegger. Todas estas propostas, de uma maneira ou de outra, partem do pressuposto de que a tradição é o que delimita nossos horizontes e que possibilitam a rearticulação histórica. É por isso que, neste modelo interpretativo, é sempre possível e em alguns casos, necessário, se voltar ao passado como o que ainda vige, mesmo que seja para desconstruir a maneira sedimentada pela qual ele nos foi legado, que obscurece sua vigência ou vigor original. Todas elas, ainda que de maneiras diferentes, se encaixam no que Schürmann alude com a ideia de início original. Há um início que doa a medida para as posteriores rearticulações históricas. Contudo, se desejamos pensar na possibilidade efetiva de aceder a outros lugares, outros horizontes de manifestabilidade completamente alheios, outros lugares do ser, sejam intra, inter ou extra-histórico (considerando aqui história como o processo de rearticulação de uma tradição) esse esquema de início original parece não ser suficiente.

4.5 Pensando o conceito de lugar: uma topologia hermenêutica e uma hermenêutica topológica

É por ter em vista esses impasses que defendo a necessidade de se reposicionar o que significa pensamento hermenêutico através do conceito de lugar. O que está em jogo aqui é uma tarefa dupla: por um lado, evidenciar o traço hermenêutico da topologia do ser, na medida em que ser se dá a partir de uma circularidade essencial: isto é, da mútua requisição

dos elementos que compõe o lugar de apresentar-se de cada coisa. Voltar-se para o lugar, compreendido como a vinculação específica doada a cada vez na determinação de uma medida do habitar e de ser em meio aos entes, é uma tarefa hermenêutica.

Ao mesmo tempo, essa terceira parte deseja trazer à tona que a própria tradição hermenêutica resguarda elementos topológicos que não podem ser suprimidos e que, quando são ignorados ou desprivilegiados em prol apenas da temporalidade, tornam todo pensamento hermenêutico insuficiente e problemático para resolver algumas das questões hermenêuticas por excelência. É exatamente o que Malpas evidencia quando afirma: “a hermenêutica é ela mesmo essencialmente topológica” (2015b, p. 3).

O principal argumento desta terceira parte consiste em afirmar que a primazia temporal em detrimento da espacialidade, tal como foi considerada na tradição europeia, não corresponde a uma característica dos fenômenos de mostração, nem de compreensão dos entes. Com isso não se afirma que a temporalidade não seja igualmente um fator indispensável para se pensar os horizontes hermenêuticos, mas, ao contrário, que para se pensar propriamente os horizontes hermenêuticos, já precisamos que eles apareçam articulados com o acontecimento de um lugar de apresentação dos entes, que envolve equiprimordialmente tanto a temporalidade quanto a espacialidade, uma vez que toda concepção de tempo e espaço, e, assim, historicidade e regionalidade são derivadas de uma primeira temporalização e espacialização do ser que se dá na abertura de um lugar. Somente a partir daí se pode compreender completamente o que aqui se defende: que o resgate do caráter espacial da hermenêutica, bastante negligenciado por tal tradição, é necessário para pensarmos o que está em jogo no fenômeno de abertura de lugares, aos quais nós mesmos e as coisas pertencemos e somos, e a partir dos quais se torna possível, em um sentido derivado, qualquer possibilidade compreensiva de ser. Desta maneira, o conceito de lugar hermenêutico necessita ser compreendido abarcando tanto espacialidade, quanto historicidade, e, neste sentido, a tarefa se expressa pelo resgate da estrutura topológica da compreensão destas duas dimensões (MALPAS, 2015b, p. 16). Toda compreensão já é de alguma forma derivada do acontecimento topológico do lugar do ser, e, portanto, exige igualmente a tarefa de uma topologia do ser, pensada como atenção hermenêutica a essa estrutura do acontecimento de ser que retém uma referencialidade mútua entre os elementos que aí são e a irrupção de uma totalidade a partir desta reunião.

Jeff Malpas recentemente publicou um texto intitulado *Lugar e singularidade (Place and Singularity)*, que nos fornece boas pistas para pensar o acesso compreensivo a horizontes hermenêuticos pensados a partir do lugar do ser dos entes que devem ser compreendidos, e,

portanto, sem depender de concepções demasiado históricas de hermenêutica. Ainda que não discuta aí a questão exatamente como está formulada aqui, seu acento no lugar e sua concepção de pensamento hermenêutico é bastante próxima da que proponho aqui²⁴³. Neste texto, Malpas define lugar da seguinte maneira:

Lugar é o que contém, e contendo abre o espaço no qual algo que é dado no interior do lugar pode aparecer – mas este aparecer, o que quer que seja, é um aparecer no interior de [*within*]. De fato, o *self* – a própria vida de alguém – é sempre dada em e através de um lugar, daí que o *self* e a vida também tenham o caráter de um ser (dentro) [*within*]. (MALPAS, 2015c, p. 77)[Tradução RFM].

Lugar designa uma totalidade que nos abarca, abrindo o espaço para que as coisas apareçam no interior dessa totalidade. O ser “dentro” aqui, obviamente, não é pensado como encapsulado, preso dentro de um espaço, como um objeto pode estar no interior de um espaço pensado como pura extensão. Mas, ao contrário, ser dentro aponta para um pertencer, como temos discutido e repetido através dos autores com quem travamos diálogo, especialmente com Heidegger. Malpas argumenta que esta característica de interioridade expressa ao mesmo tempo uma abertura. É justamente a maneira como as coisas e nós somos (nos presentificamos aí), o que define a singularidade própria de cada lugar. Isto é, a maneira específica como se abre o interior no qual nós e as coisas somos, que doa a cada vez a medida da apresentação de cada um e da própria relação de cada um em relação aos demais é o que caracteriza um lugar como tal. Neste sentido, Malpas afirma: “O singular de cada lugar – o caráter que pertence ao lugar e somente a este lugar – é o caráter de sua abertura e de seu abrir” (Idem, p. 79). O que marca a singularidade de cada lugar, e, por isso, o que define cada lugar enquanto tal é a maneira como os entes se mostram em sua relação essencial com os demais nesta abertura. Por esta razão, Malpas sugere que aceder a um lugar implica sempre uma relação essencial com este lugar. Aceder a um lugar nunca pode ser pensado como uma simples captura de uma imagem ou a descrição de como se dá a espacialidade objetiva deste lugar. Inversamente, implica sempre um estar entre, no meio de, no interior desta abertura, o que já quer dizer pertencer e habitar tal lugar: estar existencialmente envolto e implicado nesta singularidade. Novamente, é importante reter o caráter fenomenológico dessa noção na medida em que a espacialidade ou a temporalidade de um lugar nunca podem ser tomadas como um pressuposto. Ao contrário, a descrição de um lugar precisa surgir a partir do imiscuir-se em meio aos entes que aí se dão, seguindo a referencialidade própria de tais entes que, desta

²⁴³ De fato, como já apontado anteriormente, o tempo de pesquisa sob a orientação do Prof. Jeff Malpas foi decisivo não apenas para a formulação de boa parte dos *insights* que apresento aqui, mas também para a definição da estrutura da tese, tal como ela aqui se apresenta.

maneira, trazem à tona a constituição de tal lugar e de sua espacialidade e temporalidade específicas.

De maneira semelhante às discussões que Heidegger realiza na *A origem da obra de arte* e Gadamer tanto em *Verdade e Método* como em outros textos²⁴⁴, Malpas problematiza a maneira como poemas ou obras de arte em geral (ainda quando não exclusivamente) possuem a capacidade de nos levar, situar-nos ou re-situar-nos em um lugar. Usando como base um poema de C. K. Stead acerca de Kawaika farm, uma localidade na Nova Zelândia, Malpas mostra como o poema serve como uma espécie de “ponto de entrada no lugar” (MALPAS, 2015c, p. 80). Uma vez que: “Estar dentro de um lugar é encontrar-se afetado por esse lugar, orientar-se por seus cursos e direções. No sentido mais amplo possível, é ser capaz de atuar dentro dele, movendo-se através dele.” (Idem, p. 79). Um ponto de entrada para um lugar significa a possibilidade de aceitar a convocação (no caso do poema) de encontrar morada neste lugar, que dizer, de ser capaz de fazer parte dele, respondendo suas referencialidades internas, sendo afetado e orientado pelas medidas que sua abertura instaura. Por isso, uma poesia ou um quadro (ou outras obras) nunca apenas *representa uma “imagem”* de um lugar, como se fosse possível simplesmente reproduzir a abertura de uma totalidade, plasmando-a em um retrato estático do que aí se apresenta. Ao contrário, a obra é sempre um chamado a colocar-se no meio desta abertura, de maneira que possamos nos tornar integrantes dessa reunião que se apresenta, e, assim, sendo capazes de seguir a rede referencial instaurada entre cada coisa que é aí. A obra nos convida a experimentar a singularidade da interioridade da abertura do lugar a que alude, isto é, a maneira como as coisas são apresentadas e dispostas aí, em suas mútuas referencialidades, doando uma disposição que orienta nossa relação com tudo o que aí se apresenta. Entrar em um lugar significa ser capaz de acompanhar as referências dessa abertura, que determinam nosso comprometimento com cada um dos elementos que conquistam seu ser aí e daí também receber nossa própria determinação. Neste sentido, é só quando um autor se situa, ele mesmo, no interior de um lugar, que ele pode nos “convidar” para adentrar tal interioridade. A obra traz à tona a abertura do lugar no qual o autor habita e pertence, sendo capaz de se mover e ser no interior desta singularidade e, por isso, a obra é capaz de nos convidar a movermos para o interior desta interioridade singular (Idem, 80).

Se voltarmos, então, ao problema da compreensão de outros lugares, entendida como uma “topologia do ser alheio”, estas considerações sugerem como uma obra de arte pode

²⁴⁴ Para uma discussão e interpretação detalhada destes textos e de sua relação com uma hermenêutica topológica, conferir o artigo já citado: “Place and Hermeneutics: Towards a Topology of Understanding” (MALPAS, 2015b).

funcionar como um ponto de entrada privilegiado para um lugar, sempre que tenhamos em conta que o que está em jogo na obra não é uma imagem ou representação de uma paisagem ou objeto. De fato, como vimos, nas descrições heideggerianas não é, em absoluto, necessário que o que se apresenta na obra seja uma paisagem. Ao contrário, as próprias coisas possuem essa capacidade de reunir o mundo, ao requisitar todos os elementos essenciais para a dação de sua medida de ser. A obra de arte precisa, então, ser confrontada como aquilo que nos fornece orientações concretas sobre a maneira de habitar um lugar. É necessário se deixar guiar por tal apresentação, para que as coisas se mostrem em seu aspecto situado a partir de uma relação autêntica com a totalidade, entendida como reunião de tudo que é aí, que este lugar instaura. Como toda mudança, entrar e habitar outro lugar é um processo de familiarização gradual e um comprometimento existencial com uma espacialidade e temporalidade específicas. Na medida em que o lugar determina os limites de nosso habitar e abre espaço para que as coisas se apresentem, compreender é sempre estar atento às orientações e maneira de “ter lugar” específica na interioridade singular de cada lugar. Por mais que possa ser negligenciada, a singularidade de cada lugar sempre resiste e se impõe.

Há ainda um aspecto trabalhado por Malpas que vale a pena nos determos. O autor chama a atenção para o fato de que toda compreensão é uma maneira de se situar em relação aos entes e aos outros e mostra como tal referencialidade sempre envolve um enredar-se a si mesmo. Ele ressalta como a relação com os demais componentes dessa totalidade nos requisita existencialmente. Toda compreensão é situada, na medida em que é possibilitada pela abertura de medidas que já implica um pertencimento ao lugar e a tudo que aí “tem lugar”. O caráter de ser situado, como vimos, tem de ser pensado como um pertencimento a uma singularidade própria que doa lugar a cada um no interior de uma abertura. O interessante é como Malpas destaca que o pertencimento a uma interioridade não pode ser pensado apartado de toda exterioridade. Ele afirma que a interioridade somente ganha seus limites a partir de uma tensão com suas “fronteiras com o exterior”, isto é, “através da diferenciação entre lugares e a diferenciação no interior de cada lugar.” (MALPAS, 2015c, p. 84). Mas isso sugere que a interioridade de um lugar, assim como sua singularidade, somente pode ser trazida à tona em uma tensão com certa exterioridade, pluralidade e alteridade. O aspecto de contenção e pertencimento que um lugar proporciona não tem nada a ver com um fechamento absoluto, mas, ao contrário, proporciona (e até mesmo insinua) a abertura para outros lugares. É por isso que Malpas pode afirmar que: “Cada lugar é, portanto, um lugar de refúgio e de estabelecimento, um lugar de recinto e de abertura, uma casa e também uma terra estrangeira” (Idem).

Essas considerações parecem ser decisivas para pensarmos o aspecto da topologia como atenção a essa dinâmica de dação de lugar. Elas ajudam também a compreender em que medida as obras de arte podem ser “coisas” privilegiadas que servem como “pontos de entrada” para lugares. É justamente porque existir significa sempre já estar situado em um lugar, que o próprio acontecimento desse lugar se retrai em detrimento das coisas que aí são e se apresentam. Para que possamos contar com a familiaridade do mundo que se mundaniza em cada coisa, cada coisa já aparece como positividade de seu ser conquistado no interior desta reunião. Com base nisto que Heidegger afirma que a camponesa provavelmente só sabe da relação e medida que seus sapatos estabelecem com seu mundo ao calçar os sapatos, isto é, existindo e se relacionando com as coisas a partir desta medida doada. A obra de arte, no entanto, destaca a coisa de sua imersão imediata nesta rede de mútua determinação, permitindo que vejamos pela primeira vez a coisa como coisa. Este processo de destaque se realiza por meio de um deslocamento, entendido como a dinâmica de retirar algo de seu lugar. É porque o sapato não está nos pés da camponesa, mas aí presente no quadro, que conseguimos vê-lo enquanto tal e nos tornamos capazes de estranhá-lo pela primeira vez a ponto de nos disponibilizarmos a seguir suas indicações, que fornecem, assim, um ponto de entrada para o seu mundo. A obra de arte desloca a coisa de seu lugar e, por isso mesmo, permite que sejamos capazes de ver como a coisa requisita este lugar.

Para sermos capazes de acessar o lugar como lugar, isto é, para sermos capazes de nos remeter para dentro de sua interioridade plenamente, precisamos, antes, de um deslocamento, de um estranhamento que nos faça experimentar a estranheiridade e singularidade desse lugar, e, assim, problematizá-lo enquanto tal. A imersão na familiaridade de um mundo obscurece essa experiência topológica. Por isso, Heidegger afirma que, quando se pensa na ponte de Heidelberg, se pode estar mais próximo dela (e, destarte, mais apto a seguir a maneira como se dá a reunião da quaternidade aí) do que quem a atravessa todo dia, e, desta maneira, não tem distância nenhuma da ponte e por isso não pode se aproximar dela.

É necessária uma experiência fundamental de estranhamento para que sejamos capazes de nos aproximar das coisas de nosso mundo, a fim de que elas possam fornecer um “ponto de entrada” para nosso lugar. Tal estranhamento, contudo, também pode ser viabilizado por uma experiência de estranheiridade provocada por outro fenômeno que não a obra de arte. O mundo contemporâneo, por exemplo, marca um desenraizamento específico que pode, igualmente, permitir que tal estranhamento venha à tona. Não é à toa que Heidegger chega à discussão sobre a coisa partindo de uma constatação de como toda distância parece ter sido suprimida atualmente, ainda que tal supressão seja o contrário da possibilidade da experiência

de proximidade. O crescimento desenfreado da técnica dá a impressão de que ser é produtividade e enquanto produto, pura positividade. A coisa como produto parece livre de qualquer rede complexa de referências originárias das quais depende seu ser. Ela aparenta não depender de nenhum pertencimento, de nenhum mundo, como se seu ser fosse independente da dação de uma reunião singular que resguarda sempre uma negatividade essencial na determinação da medida desse próprio ser. O mundo da técnica, ao disponibilizar e homogeneizar tudo o que se apresenta como puro fundo de reserva e produção, encobre de maneira radical a experiência de pertencimento e dependência.

Aqui também mundo não se anuncia. Mas no caso da camponesa, apesar de ela não tematizar seu pertencimento ao lugar, ela vive em consonância com a medida doada pelo céu, terra, junto aos demais mortais e aos deuses, em suas experiências diárias de trabalho e existência. Esse pertencimento se impõe de maneira mais incisiva na medida em que ela se confronta a cada momento com essa tensão de positividade e negatividade, acolhimento e estranhamento. Em outras palavras, na lida cotidiana e afazeres comuns, a camponesa acompanha a referencialidade aberta por uma medida doada pela quaternidade: ela vive em consonância com as estações para saber o momento de plantar e colher no campo; ela sabe também que tal sabedoria de *agir conforme* não é nenhum tipo de controle, nem garantia; experimenta o mistério da doação da vida na lavoura e no celeiro sempre anunciando a iminência da morte etc. A camponesa experimenta uma medida doada pela relação entre os quatro ao experimentar o desalento da convalescença e a benção da cura, o abrigo do lar e do fogo e o frio da montanha. Ainda que ela nunca tematize seu pertencimento a este lugar, ela necessita diariamente estar muito disponível para “ouvir” e seguir as orientações que seu lugar fornece para sua existência.

Em contraposição, a experiência do mundo da técnica parece nos desarticular completamente de qualquer relação essencial e de qualquer lastro de negatividade. O ser dos entes, compreendido como fundo de reserva e produto, obscurece tanto a dependência de cada coisa a uma totalidade de mútuo pertencimento, como a retração que sempre acompanha toda abertura. Poderíamos pensar no caso da agricultura, por exemplo, que Heidegger afirma ter se tornado a “indústria motorizada de alimentação” (HEIDEGGER, 2012, p. 19). Se pensarmos em nosso próprio caso, o Brasil é o país que mais usa agrotóxicos do mundo. Segundo relatório da ANVISA²⁴⁵, em 10 anos (2000-2010), o uso de agrotóxicos cresceu no mundo

²⁴⁵ Ver relatório apresentado em 2012, intitulado “Mercado e Regulação de Agrotóxicos” do Prof. Dr. Victor Pelaez, da UFPR. Disponível em: <http://portal.anvisa.gov.br/wps/connect/b064b7804c1890a395ccd5dc39d59d3e/Semin%C3%A1rio+ANVI>

93% enquanto que no Brasil cresceu por volta de 190%. Além disso, o Brasil ultrapassou os EUA, consumindo 19% do agrotóxico produzido no mundo, contra 17% (sendo que os EUA têm uma produção três vezes maior que a brasileira). O discurso técnico justifica o uso de agrotóxicos na medida em que eles são a maneira de controlar a produção de alimentos. Enquanto no passado se poderia perder safras inteiras por determinadas epidemias de pragas, gerando escassez e fome, hoje podemos prevenir que isso aconteça agendando aplicações periódicas e preventivas de agrotóxicos nas plantações. O uso dessas substâncias (sobretudo, conjugado com a manipulação das sementes em suas versões transgênicas, mais resistentes aos agrotóxicos e com maior capacidade produtiva) não apenas aumenta a produtividade, mas garante seu controle técnico, isto é, assegura que a produção ocorrerá sem incidentes ou imprevistos – ele garante que o cultivo se torne *produção* de alimentos. Neste sentido, parece não haver lugar para pertencimento, nem negatividade. Plantar é produzir, não depende de uma escuta e um de-morar-se junto a terra, céu, mortais e deuses. Não depende das estações, nem da fertilidade da terra e dos céus - temos fertilizantes, técnicas de irrigação e outras tecnologias que garantem as qualidades adequadas do solo para que se produza qualquer coisa, em qualquer clima, a qualquer época do ano. A agricultura não depende da benção dos deuses para uma boa colheita ou de qualquer fator incontrolável - os agrotóxicos garantem a produção. Ela não precisa nem mesmo de um trabalho de mãos humanas, dedicação e pertencimento do agricultor como aquele que vive junto à terra - o maquinário especializado pode realizar as etapas de produção de maneira mais rápida, efetiva e controlada. Sem erros, sem perdas, sem imprevistos. Tudo aí é calculado para melhor aproveitamento de todos os recursos, a fim de aumentar a produtividade e, por conseguinte, o lucro. Nesta descrição, a tarefa da agricultura parece absolutamente independente de qualquer lugar e de qualquer dação de ser. Ela conta com mecanismos técnicos que tornam irrelevante a abertura de uma complexidade singular no interior das quais o cultivar se torna possível.

Contudo, todo ser resguarda um lastro de negatividade e nem mesmo o mais bem administrado e a mais tecnológica das produções pode apagar completamente este lastro. Os agrotóxicos contaminam a terra e a água, tornam as pragas mais resistentes, envenenam os mortais. Essas constatações podem ser simplesmente subsumidas em discursos a partir da lógica da técnica: é necessário encontrar maneiras de reverter ou evitar os efeitos colaterais. Diminuir os riscos do uso dos agrotóxicos ou criar outros mecanismos para revertê-los, em outras palavras, é necessário aumentar o controle, dominar o que nos está “fugindo ao

controle”. Na compreensão técnica, o problema emerge apenas como a falta de controle total do processo. A expressão “efeito colateral” tem em vista justamente isso: os efeitos que não era desejados, mas que acabam sendo produzidos juntamente a algo. O efeito colateral, enquanto mapeamento (previsão) do inicialmente imprevisto, personifica o espírito de controle técnico: controlamos até o que não podemos controlar. Algumas coisas fugiram do que se pretendia com essa tecnologia, mas já temos controle do que acontece mesmo quando o que acontece não é o estritamente desejável. A partir da listagem dos riscos, podemos seguir desenvolvendo técnicas para evitá-los, suprimi-los ou revertê-los.

O debate contemporâneo sobre “human enhancement” parece se movimentar primordialmente neste horizonte. *Human enhancement* ou “aprimoramento humano” pode ser definido, em linhas gerais, como a aplicação das ciências e tecnologias para expandir as capacidades humanas²⁴⁶. Há, atualmente, um debate mundial sobre as implicações sociais, econômicas, éticas e de saúde deste projeto que, certamente, já está em curso, mas que pode alcançar níveis de intervenção e transformações inimagináveis a partir da conjugação, sobretudo, de campos da ciência como: nanotecnologia, biotecnologia (incluindo manipulação genética) e ciências cognitivas. O projeto de aprimoramento, em suas versões mais fortes, não tem em vista apenas a ampliação das capacidades físicas e mentais do ser humano, mas, também, a diminuição do sofrimento, aumento da felicidade e prolongamento progressivo e contínuo da duração da vida humana, conjugado com a correção de todos os “inconvenientes” que tem lugar no processo de envelhecimento (quer dizer, pretende “corrigir” e suprimir a diminuição progressiva das capacidades físicas e mentais). Há muitas questões que precisariam ser levantadas sobre esse projeto e que este trabalho não pode discutir. Apenas cito o caso do *enhancement*, na medida em que me parece um caso paradigmático para se pensar o ideal de controle total sobre a produção, que, neste caso, se refere ao próprio corpo e capacidades cognitivas do ser humano. Em geral, a problematização e questionamento do projeto tem como intuito torná-lo o mais seguro possível: pretende controlar os possíveis “efeitos colaterais”, sejam eles físicos e psicológicos nos indivíduos ou sociais e mesmo econômicos, na sociedade em que eles estejam imersos. Em todo caso, nesta abordagem, o problema do aprimoramento humano consiste primordialmente em nossa impossibilidade de

²⁴⁶ “HE is about applying science and technologies to expand human capacities. Developments in fields as diverse as sports medicine, surgery, stem cell research, gene therapy, pharmaceuticals, cybernetics, prosthetics, nanotechnology, and computer science may contribute to HE. One major factor driving HE development is the convergence of four research areas: nanotechnology, biotechnology, information technology, and cognitive science” Ver: “Good, Better, Best: The Human Quest for Enhancement”. Relatório da American Association for the Advancement of Science (AAAS), apresentado em 2006. Disponível em: <http://www.aaas.org/sites/default/files/migrate/uploads/HESummaryReport.pdf>. Acessado em: 01/02/2016.

controlar, em última instância, suas consequências. Desta maneira, a discussão se dá no âmbito sobre como podemos nos antecipar aos possíveis problemas para evitá-los, seja pela supressão total de efeitos indesejáveis ou pelo controle dessas consequências de modo que elas estejam dentro de uma margem, que possa ser considerada segura, incluindo mecanismos para dirimir ou reverter possíveis danos pessoais ou coletivos.

Quando colocamos tanto o debate sobre o uso de agrotóxicos, quanto a discussão sobre o *enhancement* ou sobre o aquecimento global ou qualquer outro problema mundial contemporâneo em termos técnicos, a solução sempre se apresenta como a necessidade de sermos capazes de controlar, cada vez mais, os processos, evitando efeitos indesejáveis ou corrigindo-os. Desta maneira, perde-se de vista qualquer possibilidade de consideração de uma negatividade essencial do ser. Toda negatividade aqui é vista como erro, que deve e pode ser corrigido pelo projeto de controle total do ser. Contudo, nenhum projeto de controle é capaz de apagar completamente o lastro de negatividade que todo ser traz à tona. E isso porque ser envolve, reúne uma complexidade de elementos que não podem ser reduzidos à pura positividade. Tais elementos sempre se retraem ao se doar e, neste sentido, ser resguarda um velamento essencial, que inclui até mesmo a abertura da possibilidade de nos relacionarmos com qualquer dimensão de mistério e sagrado.

Em todo caso, o que está em jogo aqui é a maneira como mesmo o mundo da técnica, no qual tudo parece ser pura produção e positividade, sem qualquer relação essencial de pertencimento à abertura de um lugar, retém a possibilidade de estranhamento a partir da qual emerge toda capacidade de questionamento e meditação, pensados como a atenção a tal pertencimento. A experiência de máxima familiaridade, que se dá como imersão completa em uma positividade abre o campo de um estranhamento em relação a este mundo que parece ter apenas uma terra com propriedades físico-químicas, um céu meteorológico, mortais entendidos como corpo manipulável e deuses que só são encontrados como imagens de decoração de ambientes ou como mecanismos e técnicas para alcançar alguma demanda individual²⁴⁷. É tarefa do pensamento, então, resguardar esse espaço de estranhamento que se realiza como uma volta à vinculação, uma volta ao lugar a que se pertence, para que a própria des-medida deste lugar possa se mostrar como questionável. As maneiras possíveis de voltarmos nossa atenção para um lugar são muitas e podem encontrar muitos caminhos para o

²⁴⁷ Refiro-me, provocativamente, a proliferação de teologias da prosperidade ou mesmo da busca por sistemas não ocidentais como yoga e meditação como meios e técnicas de alcançar algo que se deseja: seja prosperidade financeira ou mais “equilíbrio” emocional, concentração etc. O que parece caracterizar esses movimentos contemporâneos de maneira geral é uma certa tentativa de instrumentalizar o sagrado: usa-se técnicas e crenças como meios de controlar o processo de conquista de determinados fins, na medida em que eles são capazes de gerar determinados benefícios ao indivíduo.

pensamento. Mas, como vimos, a obra de arte e a confrontação com o lugar alheio parecem se mostrar como pontos de entrada privilegiados, na medida em que produzem um estranhamento e distanciamento da coisa para que possamos pela primeira vez vê-la enquanto tal e, desta forma, trazê-la para próximo de nós, em sua medida de desvelamento e em sua convocação para nosso pertencimento e escuta ao habitar o lugar próprio em meio ao qual se dá o desvelamento desta abertura.

É nesse sentido, que essa tese defende que a tarefa do pensamento é uma tarefa hermenêutica. Pois o exercício de voltar a atenção ao nosso lugar articula mais uma vez estranhamento e familiaridade, *pathos* fundamental para toda empreitada hermenêutica e reconhecido como primordial por boa parte desta tradição. E porque, além disso, a ideia de topologia aponta para um copertencimento que instaura uma unidade e, neste sentido, para um círculo hermenêutico entre o todo e suas partes. E, finalmente, porque compreensão e interpretação se mostram como ‘estar junto de’ e ‘em meio a’, e se realizam existencialmente como este estar situado e pertencer a um lugar que nos torna capazes de seguir uma referencialidade, que sempre já nos inclui, nos abarca e possibilita

CONCLUSÃO

Essa tese abarca uma série de sub-teses. Algumas dizem respeito a interpretações específicas sobre a filosofia de autores. Entre elas, se poderia destacar a insistência em vincular Nietzsche à tradição hermenêutica ou a interpretação conciliatória que apresentei da teoria dos erros, da vontade de poder e do perspectivismo na filosofia do autor. Ainda sobre esse tipos de teses, podemos citar o fio condutor com que propus ler a filosofia heideggeriana, a saber: a de uma progressiva historicização e espacialização de seu pensamento em relação ao fenômeno da existência humana e da apresentação dos entes.

Mas esta tese não é essencialmente, nem principalmente, um trabalho de interpretação sobre a filosofia de autores. Ao contrário, ainda que algumas dessas “teses periféricas” possam ser disputadas, mostrando-se em maior ou menor escala aceitáveis e corretas ou incorretas do ponto de vista acadêmico especializado, o problema fundamental da tese ainda subsiste. Ele consiste no questionamento sobre o aspecto hermenêutico fundamental da existência humana, de nossa relação com os demais entes e do fenômeno de apresentação dos entes em geral. Tal problema ganha destaque frente às disputas sobre as posições dos autores, que se tornam interlocutores ou companheiros de um caminho de pensamento.

Desta forma, a epígrafe do trabalho já havia antecipado que:

Aqui, tudo é caminho de um corresponder que escuta e questiona. Todo caminho corre o perigo de desencaminhar-se. Para percorrer tais caminhos é preciso exercitar o passo. Exercício pede trabalho, trabalho de mãos. Permaneça no caminho da autêntica necessidade e aprenda, nesse estar errante a caminho, o trabalho do pensamento, um trabalho de mãos. (HEIDEGGER, 2008 b, pág. 163).

A escolha da epígrafe não teve como critério apenas uma função estética ou uma formalidade acadêmica. Ao contrário, ela pretende antecipar a experiência fundamental destes quatro anos de trabalho: aqui tudo foi caminho de pensamento que pretendeu escutar e questionar os autores, mas, sobretudo, os fenômenos e questões que eles discutiram quando escreveram suas obras. Portanto, não pretendo usar este espaço para reconstruir os argumentos ou as principais conclusões de cada uma das teses que foram defendidas ao longo do texto, pois as mesmas já foram apresentadas em cada parte ou seção específica. Gostaria, inversamente, de realizar um balanço dos desafios, conquistas e fracassos que a trajetória da tese enfrentou. Assumo como a maior dificuldade deste trabalho o que também considero sua maior virtude: o desafio de realizar uma pesquisa filosófica temática. A proposta de encarar alguns problemas filosóficos sem me abrigar completamente nas posições de renomados filósofos da tradição, me lançou no desamparo da necessidade de decidir que trilhas tomar

quando os caminhos se bifurcaram. Como todo caminhante, assumi o risco do desencaminhar-me neste trajeto, encontrando-me por vezes, em labirintos ou alamedas sem saída.

O primeiro desafio consistiu em travar diálogo com pensadores tão grandiosos sem ser esmagada pela capacidade dos mesmos de dar passos firmes. Como, afinal, encontrar a medida do confronto com tais autores? Por vezes, foi difícil descobrir uma passagem entre as tendências de simplesmente seguir os caminhos previamente abertos por eles, sem possibilidade de criticá-los ou aventurar-me por outras trilhas, e a tendência contrária de tomar atalhos apressados, tentando chegar onde meus próprios pés ainda não podiam me levar. Em geral, tive maior dificuldade em conquistar independência em relação à filosofia de Heidegger, que mais claramente serviu como bússola nessas bifurcações do pensamento. No terceiro capítulo arrisquei algumas críticas a possíveis limitações da obra do autor, na tentativa de ir um pouco além do caminho já trilhado por ele. Mas é claro que apenas pernas exercitadas o suficiente podem ir além. Meus descaminhos apresentam também as limitações das minhas possibilidades atuais. Algumas vezes faltou erudição, outras, força especulativa, mas todas foram guiadas pelo esforço sincero de “exercitar o passo” e tentar fortalecer as pernas nesta longa e, eu diria, vitalícia peregrinação que é a investigação filosófica.

Assumo a falha em passar, por vezes, rápido demais por algumas questões que exigiriam muito mais pesquisa para serem colocadas propriamente. Entre elas destaco a discussão com Kant, que foi intermediada por vários autores e comentadores, mas não chegou efetivamente a se confrontar com a obra kantiana como ela merece, na segunda parte deste trabalho. Ou ainda, a celeuma sobre a relação de Heidegger com o projeto nazista. Sei que, dada a seriedade da questão e sua urgência reacendida pela publicação dos cadernos negros, essa discussão requer pesquisas históricas e filosóficas sobre o tema que aqui não foram levadas a cabo. Entretanto, abarcar essa questão em toda sua complexidade demandaria uma alteração no rumo do texto que não poderia ser feita sem abrir mão de outros problemas, os quais me pareceram mais importantes para o tema da tese.

Outra “pedra no caminho” desta caminhada consistiu na incontornável necessidade de delimitar o papel e participação dos outros autores com os quais lidei nesta empreitada. O contato breve com suas obras, certamente, não faz jus à sua importância e possível colaboração ao tema estudado. Esse é um dilema que eu enfrento frequentemente em minhas viagens físicas (e também nas filosóficas) com especial ansiedade: toda viagem implica em decisões quanto a sua restrição espaço-temporal. Como, afinal, encontrar a justa medida para a decisão de ou percorrer muitos caminhos rapidamente e, assim, mais superficialmente, ou demorar demasiado em uma pequena região, desenvolvendo uma visão muito parcial ou

provinciana do lugar. Geralmente, opto pela decisão que tomei na tese: percorrer o máximo de caminhos que eu conseguir trilhar com alguma dedicação e demora suficiente para ter uma visão geral do mesmo, assumindo o risco de não ser capaz de demorar-me neles tanto quanto seria desejável ou mesmo necessário. Quase sempre me arrependo, quanto a algum caminho específico, por ter passado por lá demasiado rápido e não ter podido incorporá-lo o quanto eu gostaria ou necessitava. Aqui, esse arrependimento foi sentido, sobretudo, em relação à filosofia de Gadamer. Certamente uma relação maior com a obra do autor teria brindado perspectivas mais aguçadas sobre seu projeto e lançando luz sobre os problemas estudados aqui. Como em minhas viagens, encontro consolo na certeza que sempre poderei voltar com mais tempo a esses caminhos e que, com a visão geral conquistada, poderei decidir desfrutar e me apropriar melhor de determinados lugares que me chamaram a atenção de maneira especial. Neste sentido, os autores estudados mais superficialmente como Schleiermacher, Dilthey e, sobretudo, Gadamer, e aqueles que nem mesmo consegui dedicar-me minimamente como deveria, como Husserl, persistem como planos e projetos a serem desenvolvidos em pesquisas vindouras.

Por outro lado, há sempre também o arrependimento dos descaminhos que duraram mais do que mereciam. Assim, meus desvios demasiado historicistas, sobretudo, no final da parte I e no início da parte II, quando realizo uma reconstrução histórica do contexto das ciências e da filosofia no séc. XIX, parecem não terem alcançado uma articulação satisfatória com o problema da tese, correndo o risco de se mostrarem supérfluos. Algo semelhante me parece ter ocorrido com minha tentativa de reconstruir os debates em torno do naturalismo na filosofia nietzschiana muito em voga nas pesquisas atuais sobre o autor. É bastante questionável até que ponto essa discussão foi realmente essencial para o desenvolvimento do problema central da tese. Minha opção por manter todos esses ‘desvios’ de caminho justificase na medida em que eles cobraram demasiado esforço e tempo nessa caminhada. Em determinado momento essas discussões se mostraram como indispensáveis para minha própria colocação do problema, já que me pareceu importante, por um lado, não ignorar o contexto em que boa parte dos impasses filosóficos da contemporaneidade nasceu, e por outro, não passar ao largo de um dos principais debates promovido hoje pelos especialistas em Nietzsche, notadamente, os de língua inglesa. O primeiro por ter sido a maneira que encontrei para esclarecer a mim mesma como todos esses autores se encontravam em um contexto comum, no tocante aos impasses sobre o papel da filosofia na tensão existente entre metafísica, ciência e crítica, latente na virada do século XIX para o XX, especialmente na Alemanha. O segundo, por desejar compreender os problemas que parte dos mais renomados

comentadores atuais de Nietzsche estava trabalhando e, ao mesmo tempo, pretender disputar sua interpretação. Quer dizer, minha leitura hermenêutica de Nietzsche, como deve ter ficado claro, é incompatível com a maioria das interpretações naturalistas desses comentadores, mas para refutá-las, me pareceu que seria preciso reconstruí-las minimamente. E é por isso que essa discussão foi mantida aqui, pois ela pretende se posicionar no debate atual sobre as interpretações sobre a filosofia nietzschiana.

A última seção da terceira parte também parece dissonante do resto da tese. A tentativa de descrever e analisar alguns fenômenos contemporâneos como o agronegócio no Brasil e o aprimoramento humano [human enhancement] nasceram do desejo de ensaiar um exercício de hermenêutica topológica. Certamente uma reconstrução mais detida com os textos sobre a técnica de Heidegger ou de outros autores que discutem questões correlatas poderia ter tornado a discussão mais rica e embasada, mas isso implicaria em uma mudança da estrutura ou mesmo de temática do trabalho. Abrigar tal discussão como questão final da tese, por sua vez, marca o exercício de uma análise de hermenêutica topológica a partir de toda a discussão acumulada ao longo do texto.

A tese contém ainda uma contradição latente. Por um lado, ela argumenta em prol da importância do conceito de lugar a fim de corrigir possíveis tendências eurocêntricas da tradição hermenêutica, defendendo que uma hermenêutica topológica nos permite interpretar mais propriamente os fenômenos hermenêuticos. Esse argumento pretende abrir caminhos para uma descolonização do pensamento e para a superação de meta-narrativas historicistas que podem ser encontradas, por vezes, na tradição hermenêutica. Por outro lado, é gritante, quase escandalosa, a ausência de autores não europeus na bibliografia fundamental da tese. Como se pode facilmente perceber, os autores com que me confronto diretamente para pensar as questões que orientam os caminhos da tese, não apenas são europeus, como são especificamente alemães. Como, então, ser capaz de descolonizar o pensamento e pensar em uma hermenêutica topológica que leve em conta a singularidade de cada lugar, em um sentido hermenêutico e fenomenológico, quando todas as análises e descrições são debitárias de uma tradição alemã de pensamento?

É claro que a ideia de uma hermenêutica topológica não defende que cada lugar precisa desenvolver sua própria filosofia, como se fosse desejável produzir filosofias excêntricas e autóctones. Ao contrário, o que está em jogo na hermenêutica topológica é, justamente, o contrário: 1) dar-se conta que toda filosofia, pensamento e modos de existência já necessariamente se articula de maneira decisiva com o pertencimento ao seu lugar; 2) como exatamente esse exercício de perceber o pertencimento de todo pensamento ao seu “solo”, nos

permite compreender melhor não apenas o pensamento em questão, mas também questionar os limites de nosso próprio pensamento e de seu lugar.

Mas, mesmo assim, o problema persiste. Afinal, como estabelecer uma relação autêntica com a tradição filosófica alemã, sem ser fundamentalmente determinado por ela como meros (e no cenário internacional, quase sempre, irrelevantes) intérpretes da mesma? Como, ao contrário, nos tornar capazes de pensar a partir desta tradição e para além dela, encontrando nosso próprio lugar na filosofia? Como podemos desenvolver uma hermenêutica topológica mais atenta às especificidades do nosso modo de pensar, existir e nos relacionar com os outros e com os entes? Essas questões assumiram uma urgência incomoda para mim a partir de diálogos e experiências pessoais em minhas andanças por outras partes do mundo. Muitas vezes, percebi que não tinha argumentos ao tentar explicar porque eu estudava filosofia alemã e não “filosofia brasileira”. As perguntas só não eram mais incômodas que as respostas que eu tentava formular, como: “é muito comum estudar a filosofia alemã no Brasil” ou “nós não temos uma tradição filosófica muito consolidada” entre outras do estilo. Essas respostas, ao fim e ao cabo, fazem algum sentido, quando encaradas filosoficamente? Há uma filosofia brasileira ou latino-americana? No consiste falar em filosofias regionais? O que significa afirmar que se estuda filosofia alemã? Certamente não é o mesmo que afirmar que se estuda história ou literatura alemã. Os recortes filosóficos não podem ser organizados somente pela regionalidade de sua “origem”. Tanto é assim que, a rigor, não organizamos nosso currículo e pesquisas pelo recorte de uma filosofia francesa, alemã ou grega, mas, ao contrário, geralmente, estudamos metafísica, epistemologia, ética, filosofia política etc. Mas, por outro lado, não é difícil pensarmos nas particularidades do modo em como a filosofia alemã se diferencia da grega, da francesa ou da estadunidense em sua colocação dos problemas, em seu estilo ou formação de tradições de pensamento. Ao mesmo tempo, continuamos estudando majoritariamente filosofia produzida na Europa (contemporaneamente a filosofia norte-americana tem, cada vez mais, assumido certo protagonismo acadêmico), quando não reproduzimos que a filosofia é um fenômeno europeu devido a sua pretensa origem na Grécia Antiga etc. Talvez a pergunta mais urgente seja novamente uma questão hermenêutica: no que consiste e como se forma uma ‘tradição’?

Se tradição nomeia essa vinculação a um país em um sentido estritamente geográfico e físico, então uma tradição alemã jamais terá um ponto de contato com uma tradição brasileira a não ser, talvez, em casos de colonização efetiva, de invasão e ocupação de território. Mas, por outro lado, se a vinculação de uma tradição ao seu lugar compreende a ideia de lugar como o acontecimento e abertura de espaço-tempo que instauram os limites compreensivos-

interpretativos de nossa existência como um todo, então, os problemas filosóficos ultrapassam as fronteiras dos mapas geo-políticos e precisam ser pensados levando em consideração uma complexidade maior de elementos. No citado livro *O que é a filosofia?* Deleuze e Guattari se perguntam pelo “meio” que permitiu que a filosofia se desenvolvesse na Grécia Antiga e na Alemanha e França pós-industriais. Talvez então, essas perguntas precisem aparecer a partir do questionamento sobre quais elementos estão em jogo na constituição de nosso lugar, pensado a partir de sua regionalidade própria. Assim, visamos aos elementos que estão presentes na formação de determinado horizonte de compreensibilidade do mundo, que delimita o que somos e como nos comportamos. Questões compartilhadas por diferentes lugares e por suas formas de estar no mundo apontam para o fato de que tradições não apenas podem ser “internacionais”, mas desempenham a tarefa de ser formadoras de lugares fenomenológicos e hermenêuticos. Isso quer dizer que, da mesma maneira que a filosofia grega foi apropriada sendo constituinte da tradição filosófica alemã, francesa e norte-americana, mesmo quando essas diversas tradições de pensamento se mostram tão singulares e mesmo contraditórias em alguns pontos, também a filosofia alemã pode ser apropriada e desempenhar um papel de formação da tradição de pensamento brasileiro. E isso porque ela pode suscitar questões e diálogos que serão sempre incorporados de maneira singular a partir dessa complexidade relacional que delimita nossos horizontes compreensivo-interpretativos. Mas esses primeiros passos argumentativos não resolvem todos os problemas apresentados acima. Neste sentido, todas as questões suscitadas por tal contradição latente presente no coração deste trabalho abrem os horizontes de questionamento para minhas pesquisas futuras.

Por fim, a tese gostaria de ser acolhida como um convite para darmos seguimento aos caminhos abertos em direção a uma hermenêutica topológica. Ela espera ter lançado uma luz sobre a relação entre os três conceitos fundamentais: verdade, finitude e lugar e o pensamento hermenêutico. Isto é, a tese pretende ter chamado a atenção para o aspecto hermenêutico da tradição filosófica, quanto ao seu tratamento do conceito da verdade, a partir do que chamei uma pergunta de ‘segundo nível’ sobre o que permite a verdade enquanto tal. Da mesma maneira, o trabalho espera ter articulado a relação entre a filosofia crítica e a hermenêutica, na medida em que a hermenêutica filosófica leva a termo a finitude como paradigma para se pensar a existência humana. E finalmente, a tese sugere como a hermenêutica pode ser radicalizada por meio da atenção a espacialidade de seus fenômenos e assim, o caráter topológico de sua tarefa.

Aqui, verdade, finitude e lugar apontam para o mesmo fenômeno fundamental: o fato de que a existência humana, o pensamento e a apresentação e compreensibilidade dos entes em

geral implica sempre determinada circularidade, na medida em que *toda verdade depende de um acontecimento de lugar finito e singular ao qual pertencemos*, que só pode ser questionado por meio da atenção a este pertencimento e um mapeamento dos elementos em jogo na constituição de tal lugar. Essa relação de pertencimento de cada uma das suas partes, que requisita a nós mesmos e a uma totalidade sempre singular e finita, nos remete mais uma vez para o ensinamento básico da tradição estudada, a saber, o círculo hermenêutico. Como muitos dos autores desta tradição deixaram claro, o que importa não é tentar superar tal circularidade, que a rigor é impossível. Mas, ao contrário, o pertencimento a um lugar deve ser colocado em primeiro plano, a fim de que o círculo hermenêutico seja aprofundado e se torne questionável em toda sua complexidade. E isso para que sejamos capazes de compreender a relação que cada um dos elementos em jogo trava com todos os demais e como nós mesmos somos requisitados e determinados por essa totalidade singular que compõe nosso lugar.

REFERÊNCIAS

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven & London: Yale University Press, 1983.

ARISTÓTELES. *Metafísica - vol II*. Org. Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine (3ed.). São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. *Órganon*. Tradução do grego, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2005.

BABICH, Babette. 'Heidegger's Will to power'. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 38. N. 01, January, 2007, p. 37-60, 2007.

_____. "'Thus Spoke Zarathustra' or Nietzsche and Hermeneutics in Gadamer, Lyotard, and Vattimo". In: MALPAS; ZABALLA (ed.). *Consequences of Hermeneutics: fifty years after Gadamer's Truth and Method*. Evanston and Illinois: Northwestern University Press, 2010, pp. 218 –243.

BAILEY, Tom. "Nietzsche the Kantian?", *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Ed. by John Richardson and Ken Gemes. Data da publicação On-line: Dec 2013. - DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199534647.013.0007.

BASTOS, Maria Helena Câmara. *A educação comparada no século XIX: A obra de Célestin Hippeau*. Texto apresentado no Encontro Internacional: Construindo a Identidade Latino-Americana (De 10 a 12 de novembro de 2003), PUCRS, Porto Alegre, RS. Disponível em http://www.sbec.org.br/evt_2003.php em 10 de agosto de 2012.

CABRAL, Alexandre Marques. *Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã*. Vol. I. Rio de Janeiro: Mauad: FAPERJ, 2014.

CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

_____. *Eternidade Frágil*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

_____. "Pensamento em transição: Heidegger e o problema do outro início". In: MAC DOWELL, João (ed). *Heidegger: A questão do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 132 – 159.

CASSIRER, Ernst. *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. Dover Publications Inc., 1953.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. "Nietzsche, a memória e a história; reflexões sobre a segunda consideração extemporânea." In: *Philosophos*, Goiânia, Vol.17, n. 2, P. 77-105, Jul./Dez. 2012.

CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

COMTE, Auguste. *Curso de filosofia Positiva*. Tradução: José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Edição brasileira: Rio de Janeiro, Difel, 2002.

CROME, Keith. "Plato and the Institution of Philosophy". In: *Richmond Journal of Philosophy* 2 (Autumn 2002), pp. 21- 28.

DAVEY, Nicholas. " 'A world of hope and optimism despite present difficulties': Gadamer's critique of perspectivism." In: *Man and World* . n. 23, pp. 273-294, 1990.

_____. "Nietzsche's aesthetics and the question of hermeneutic interpretation". In: *British Journal of Aesthetics*, Vol. 26, n. 4, pp. 328 - 344, Autumn 1986.

DELEUZE, Gilles. *Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno*. Organização da edição brasileira: Luiz B. L. Orlandi. In: A Ilha deserta. São Paulo: Editora Iluminuras, 2008.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

DENAT, Celine. "A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das Considerações extemporâneas." In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 26, p. 85-96, 2010.

DERRIDA. "A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas". In: A escrita e a diferença. Trad. Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.

DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. *Dos escritos sobre hermenêutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Trad. ao espanhol: Antonio Ramos. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.

_____. *La esencia de la filosofía*. Trad. ao espanhol: Elsa Taberning. Buenos Aires: Editoria Losada, 1960.

_____. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

_____. "O surgimento da hermenêutica". Trad. Eduardo Gross. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora: v.2, n.I, p. 11-32, 1999.

DOYLE, Tsarina. *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics: The World in View*. Edinburgh University Press, 2005.

DUARTE, André. “Heidegger e a possibilidade de uma antropologia existencial”. In: *Natureza Humana* 6(1): pp. 29-51, 2004.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Oposicionalidade: O elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

FRANK, Manfred. “Introdução do editor”. In: SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica e Crítica vol. I*. Trad. Aloísio Ruedell. Ijuí: Unijuí, 2005.

FURTADO DE MELO, Rebeca. “Entre compreensão e interpretação: para uma hermenêutica filosófica no pensamento de Heidegger”. In: *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*. Rio de Janeiro, vol.2, n.1, pp. 84-99, 2013.

_____. *Vida como Vontade de Poder: Perspectivismo, Metafísica e Nihilismo no pensamento de Nietzsche*. 2011. 155f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger's way*. Traduzido ao inglês por John Stanley. Albany: State University of New York Press, 1994.

_____. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermênutica filosófica*. (3 ed). Tradução: Flávio Meuer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Tradução para o espanhol de Ana Agud Aparicio e Rafael de Apagito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.

_____. *Philosophical Hermeneutics*. Tradução para o inglês de David E. Linge. California: University of California Press, 1977.

GALILEU. *O ensaiador*. Tradução: Helda Barraco. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

GORDON, Peter. *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge, Harvard University Press, 2012.

CRAIG, Edward (Editor geral). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol III: Descartes to gender and science. London e New York: Routledge, 1998.

GREEN, Michael. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.

GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Trad. para o espanhol: Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.

_____. ‘Must Nietzsche be Incorporated into Hermeneutics? Some Reasons for a Little Resistance.’ In: *Iris*, II, 3 April, pp. 105-122, 2010.

GÜNZEL, S. “Nietzsche’s Geophilosophy”. In: *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 25, pp. 78-91, 2003.

GUTRHE, William. *A History of Greek Philosophy. Vol. IV: Plato: the man and his dialogues earlier period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HAN-PILE, Béatrice. “Transcendental Aspects, Ontological Commitments and Naturalistic Elements in Nietzsche's Thought”. In: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 52:2, pp. 179-214. DOI:10.1080/00201740902790243, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Art and Space*. Tradução para o inglês de Charles H. Seibert. Loras College.

_____. *A Auto-Afirmação da Universidade Alemã* (Discurso de Reitorado). Tradução: Alexandre Franco de Sá. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

_____. *The Basic Problems of Phenomenology*. Trad. ao inglês de Albert Hofstadter. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1982.

_____. *Bremen and Freiburg Lectures: Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*. Tradução para o inglês de Andrew Mitchell. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2012b.

_____. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Contribuições à filosofia: Do acontecimento apropriador*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita; Instituto Goethe, 2012a.

_____. *A essência do niilismo*. In: Nietzsche e Metafísica. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Introdução à Filosofia*. Tradução: Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Introdução à Metafísica*. Tradução: Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. “Já só um deus pode nos salvar” (Entrevista concedida ao Jornal Der Spiegel em 1966 e publicada postumamente, 1976). Tradução: Irene Borges Duarte. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

_____. *Kant and the problem of metaphysics*. Tradução para o inglês de Richard Taft. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997b.

_____. “A linguagem” (1950); “A linguagem na poesia” (1953); “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador” (1953/54)” In: *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2003d.

_____. *Logic as the question concerning the essence of language*. Tradução para o inglês de Wanda Gregory e Yvonne Una. Albany: State University of New York Press, 2009.

_____. *Metafísica de Aristóteles Tetha 1-3: Sobre a essência e a realidade da força*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Nietzsche I e Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução: Laura de Borba Moosburger. 2007. 149f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Paraná: Curitiba, 2007.

_____. *Phenomenological Interpretation of Kant's "Critique of Pure Reason"*. Tradução para o inglês: Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997a.

_____. Preface by Martin Heidegger (Carta enviada em abril de 1962 a William Richardson publicada como prefácio no livro do autor). In: RICHARDSON. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (4ª ed.). New York: Forham University Press, 2003b.

_____. *Que é isto – A filosofia?(1955); Identidade e diferença* (1957). Tradução: Ernildo Stein. 3 ed. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Livraria duas cidades, 2013.

_____. *Que é Metafísica?* (1929); *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (publ. 1966) ; *Sobre a essência do fundamento* (1929); *Sobre a essência da verdade* (1930); *Carta sobre Humanismo* (1949); *A tese de Kant sobre o ser* (1962); *Tempo e ser* (1962); *Meu caminho para a fenomenologia* (1963). In: Heidegger (Coleção Os Pensadores). Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. “A questão da técnica”; “A superação da metafísica”; “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?”; “O que quer dizer pensar”; “A coisa”; “Construir, habitar e pensar”; “...Poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. *A sentença nietzschiana: 'Deus está morto'*. Tradução: Marco Antonio Casanova. In: *Natureza Humana* 5(2): 471-526. Julho-dez 2003a.

_____. *Ser e tempo*. Parte I e parte II. Trad. Marcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

_____. *El Ser y el tiempo*. Tradução ao espanhol de José Gaos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2010.

_____. Le Thor [1966, 1968, 1969], Zähringen [1973] In: Four Seminars. Tradução para o inglês de Andrew Mitchell e François Raffoul. Bloomington, Indiana University Press, 2003c.

HUSSAIN, Nadeem. “Nietzsche’s Positivism”. In: *European Journal of Philosophy*, vol.12, n.3, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., pp. 326–368.

HUSSERL, Edmund. [1900/1901]. *Logical Investigations*. Ed. Dermot Moran. 2nd ed. 2 vols. London: Routledge, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. (6 ed). Trad. Manuela dos Santos e Carlos Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to present itself as a science*. Trans. by Peter G. Lucas. (Manchester: University of Manchester), 1953.

_____. “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?” In: *O que é Esclarecimento?*. Trad. Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

LAFONT, Cristina. ‘Heidegger and the Synthetic A priori’. In: Crowell, Malpas (Eds.) *Transcendental Heidegger*, pp. 104-118. California: Stanford University Press, 2007.

LANGE, F. A. *Historia del materialismo [Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 1866]*, tomo II, Trad. ao espanhol de Vicente Colorado. Madrid: Daniel Jorro Ed., 1903.

LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.

LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2008.

LÖWITZ, Karl. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Tradução ao espanhol de Emilio Estiú. Buenos Aires: Katz editores, 2012.

MAKREEL, Rudolf A.; RODI, Frithjof. “Introduction to volume III”. In: *Wilhelm Dilthey: Selected Works, Volume III: The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

MALPAS, Jeff. *O aceno da linguagem: A transformação hermenêutica do pensamento de Heidegger*. Tradução de Alexander de Carvalho. In: *Revista Ekstasis*, Vol. 1 – n. 1, 2012.

_____. *Heidegger’s Topology: Being, Place, World*. Cambridge: The MIT Press, 2008.

_____. “Introduction: Hermeneutics and Philosophy”. In: *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Oxon e New York: Routledge, 2015a, pp. 1-9.

_____. (2015b). “Place and Hermeneutics: Towards a Topology of Understanding”. Forthcoming in Georgia Warnke (ed.), *Inheriting Gadamer: New Directions in Philosophical Hermeneutics*. Edinburgh: Edinburgh University Press. Disponível em: https://www.academia.edu/12073967/Place_and_Hermeneutics_Towards_a_Topology_of_Understanding. Acessado em: 20/05/2015.

_____. (2015c) “Place and Singularity” In: MALPAS (ed.). *The Intelligence of Place: Topographies and Poetics*. London: Bloomsbury, 2015, pp. 67-92.

_____. (2015d) “Place and Situation”. In: MALPAS, GANDER (eds). *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Oxon e New York: Routledge, 2015, pp. 354-367.

_____. ‘The transcendental circle’. In: *Australasian Journal of Philosophy*, 75: 1, 1997, pp. 1-20,

_____. “‘We Hyperboreans’: Toward a Nietzschean Topography”. In: YOUNG, Julian (ed.). *Individual and Community in Nietzsche’s philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 195-213.

MATTIOLI, William ‘O devir e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealism transcendental via Afrikan Spir’. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 128, Dez, 2013, pp. 321-348.

_____. ‘From transcendental idealism to naturalism: an ontological leap into time based in a phenomenology of representation’. In: *Cadernos Nietzsche*, n.29, vo.II, 2011, pp. 221-270.

MERZ, John Theodore. *A history of European thought in the nineteenth century*. Vol. I. London: Willian Blackhood and sons, 1907.

MOREIRA, Ildeu de Castro. *As visões física e epistemológica de Hertz e suas repercussões*. In: *Revista da SBHC*, n. 13, p. 53-64, 1995.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. 17 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008c. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro, Elfos Ed., Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008d.

_____. *Fragmentos Póstumos*. Edição espanhola dirigida por Diego Sánchez Meca. Vol. IV: 1885 – 1889. Tradução ao espanhol de Juan Llinares e Juan Vermal. Madrid: Tecnos, 2006.

_____. *Fragmentos Póstumos. Vol. VII. (1887-1889)*. Tradução Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. volume II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. *Obras Incompletas*. In: Col. Os pensadores. Trad. de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PALMER, Richard E. *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena Pereira. 10 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkain, 2007.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Nogueira e Marcelo Boeri. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkain, 2010.

PLATÃO. *Diálogos: Mênon – Banquete – Fedro*. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1968.

POPPER, Karl. *A Lógica da Investigação Científica*. Trad. Pablo Rubén Mariconda. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

REIS, Róbson R. “A Ontologia Hermenêutica de *Ser e Tempo*”. In: Reis, Robson R. e Rocha, R. (Orgs.). *Filosofia Hermenêutica*. Santa Maria: UFSM, 2000.

RICHARDSON, John. ‘Nietzsche and transcendental argument’. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 128, Dez, pp. 287-305, 2013.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. Trad. Celso Braidá. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.

_____. *Hermenêutica e Crítica vol. I*. Trad. Aloísio Ruedell. Ijuí: Unijuí, 2005.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofia em Alemanha (1831-1933)*. Tradução Espanhol: Pepa Linares. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

SCHRIFT, Alan. *Nietzsche and the question of interpretation: between Hermeneutics and Deconstruction*. London and New York: Routledge, 1990.

SCHÜRMAN, Reiner. *Heidegger on Being and Acting: from principles to anarchy*. Traduzido do francês por Christine-Marie em colaboração com o autor. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

SHAPIRO, Gary. "Nietzsche on Geophilosophy and Geoaesthetics". In: PEARSON, K. A. *Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing Ltda, 2006, pp. 477-494.

SMALL, Robin. 'Nietzsche, Spinoza, and Time'. In: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 32, Number 1, January, pp. 85-102, 1994.

SOUZA FILHO, Osvaldo Melo. *A física de Helmholtz e suas bases filosóficas*. In: Revista da SBHC, n. 13, p. 53-64, 1995.

STACK, George J. 'Kant, Lange, and Nietzsche: critique of knowledge'. In: Ansell-Pearson, Keith (Ed). *Nietzsche and Modern German Thought*, pp.30-58. London and New York: Routledge, 1991.

_____. *Lange and Nietzsche*. Berlin; New York: de Gruyter, 1983.

VATTIMO, Gianni. 'Nietzsche and contemporary hermeneutics'. In: Yovel (ed). *Nietzsche as affirmative thinker*, pp. 58-68. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers group, 1983.

_____. *Diálogos con Nietzsche*. Tradução de Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. *El fim de la Modernidade: Niilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Tradução para o espanhol de Alberto Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

VIDEIRA, Antonio Augusto P. *Boltzmann, física teórica e representação*. Revista Brasileira de Ensino de Física, v. 28, n. 3, p. 269-280, 2006.

_____. *Metafísica, Físicos, Valores: Um ensaio sobre a crise dos fundamentos das ciências naturais na passagem do século XIX para o século XX*. In: Ensaio Filosóficos, Volume IV, p. 186-214, outubro, 2011.

VIDEIRA, A. A. P, COELHO, Ricardo L (org.). *Física, mecânica e filosofia: o legado de Hertz*, tradução: Gabriel Dirma Leão. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

VOLPI, Franco (org). *Guida a Heidegger*. Roma: Editori Laterza, 2005.

ZUCKERT, Rachel. 'Projection and Purposiveness'. In: Crowell, Malpas (Eds) *Transcendental Heidegger*. California: Stanford University Press, 2007. pp. 213-231.