

Inéditos Loparic

Volume 2, Heidegger – 2026

*A pergunta pelo ser e a fenomenologia**

Z. Loparic

IBPW/IWA

Resumo: Neste trabalho, apresentarei, de início, a forma embrionária da pergunta heideggeriana pelo ser e as condições que ela impunha a qualquer resposta possível. Mostrarei como essa pergunta foi formulada e respondida pelos meios da fenomenologia husserliana, devidamente adaptados a essa tarefa. Em seguida, deixarei claras as insuficiências tanto da formulação como das respostas fenomenológicas, reveladas, sobretudo, pela incapacidade de constituir o sentido do ser dos objetos da técnica. Tratarei ainda da formulação pós-fenomenológica do mesmo problema, as soluções sucessivas alcançadas por Heidegger, bem como o seu caráter não acabado. Por fim, enfrentarei a questão de saber se, à luz desses resultados, a pergunta pelo ser ainda pode servir, como sustenta Heidegger, de pergunta-guia para preparar a abertura que permita ao homem tanto lidar com a técnica como criar e preservar mundos não objetivos, e mesmo não objetificáveis.

Palavras-chave: Heidegger; ser; fenomenologia; técnica; objetificação

* Texto apresentado no I Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia, Lisboa, 05-08/12/2007. Algumas referências bibliográficas citadas foram atualizadas.

1. Introdução: a pergunta pelo ser e a fenomenologia Husserliana

Heidegger declarou muitas vezes que a pergunta pelo ser, de inspiração aristotélica, expressa a problemática *central*, senão a *única*, do seu pensamento. E a articulação inicial e decisiva dessa pergunta, apresentada em *Ser e tempo*, foi elaborada no quadro da fenomenologia de Husserl, especialmente adaptada para esse fim, sendo respondida na forma de uma “ontologia fundamental” (Heidegger, 1927a/2012, pp. 57-67). Contudo, Heidegger não pode ser reduzido a um fenomenólogo aristotelizante. Ele não restringiu suas indagações sobre o ser ao âmbito da fenomenologia, nem imunizou seu pensamento contra outros desafios, nitidamente não aristotélicos. Na sua segunda fase, a partir de 1936, Heidegger começou a meditar, usando recursos não fenomenológicos, sobre uma série de temas fora do alcance da ontologia fundamental e mesmo da pergunta pelo ser, por exemplo, sobre o *Ereignis*, o “acontecimento apropriativo” ou a “inteiração” entre o Ser e o Tempo, assunto reconhecido como elemento-chave para a discussão sobre a natureza da técnica e a abertura de um caminho para o seu ultrapassamento, mas que não podia mais ser pensado com base no pensamento grego.

Não faltam textos de Heidegger nos quais a pergunta pelo ser é dita fundamental também para a filosofia em geral, tendo sido objeto de uma *gigantomachia* iniciada já entre os gregos¹. Em *Ser e tempo*, ele se propõe a refazer os momentos determinantes da história da filosofia como história da pergunta pelo ser, usando como recurso a exploração fenomenológica da temporalidade do ser. Na sua segunda fase, contudo, envolvido no empreendimento de produzir uma segunda história filosófica da filosofia, concebida em oposição explícita à primeira – a elaborada por Hegel com base no conceito de dialética (Heidegger, 1989, p. 221) –, Heidegger substituirá o conceito fenomenológico do tipo husserliano de temporalidade do ser, baseado na historicidade do *Dasein* humano, pelo conceito não fenomenológico-husserliano de temporalidade da acontecência do ser.

Em 1963, no seu artigo “Meu caminho para a fenomenologia”, Heidegger se despediu da fenomenologia com as seguintes palavras: “E hoje? Parece que o tempo da filosofia fenomenológica passou. Já é julgada como algo passado, que é apenas consignado ainda historicamente ao lado de outros movimentos filosóficos” (Heidegger, 1969, p. 90). Ao mesmo tempo, ele deixou explícito o que já havia percebido, a saber, que, nos dias de hoje, a filosofia abandonou a “luta pelo ser”, tendo virado as costas à metafísica, isto é, à ontologia em todos os sentidos e se tornado uma “ciência empírica” (Heidegger, 1969, pp. 90 e 63).

¹ Ver, Heidegger, 1927a/2012, p. 33. Ver, ainda, Heidegger, 1997, p. 44.

Nessas condições, depois de ter definido a filosofia como pergunta pelo ser elaborada fenomenologicamente, Heidegger se viu obrigado a declarar o fim da filosofia, forma de pensamento iniciada pelos gregos, e a propor para o pensamento um novo início, determinado por tarefas relacionadas a assuntos ainda impensados e acessíveis por caminhos mal definidos (Heidegger, 1969, pp. 66 e 90).

Da resposta à pergunta pelo ser, Heidegger esperava, na sua primeira fase, sobretudo a solução do problema da origem da metafísica, tomada não no sentido de teoria ôntica do suprassensível (metafísica tradicional dogmática, criticada já por Kant), mas no sentido aristotélico de ontologia geral, de ciência fundamental, considerada por ele, na fase de *Ser e tempo*, como vimos, assunto central do seu pensamento e da filosofia. Ele prometia, de fato, muito mais: explicitação da origem das ciências não filosóficas, tanto das naturais, formais (lógica, matemática) e positivas (física, biologia), como das humanas (antropologia, psicologia) – pois as ciências não seriam outra coisa do que “espécies e modos do filosofar” (Heidegger, 1929-1930/1983, p. 48) –, esclarecimento da natureza da linguagem, clarificação da moral originária etc.

Ao longo dos anos, porém, estas expectativas acalentadas por Heidegger, nos anos 1920, e depositadas numa ciência do ser empalidecerão. No contexto de várias *retractationes*, ele deixará de pensar que a filosofia possa ser estabelecida como uma ciência do ser, abandonará a ontologia à metafísica, tentará apreender o que é a linguagem de poetas, sobretudo de Hölderlin, e buscará por uma ética originária apoiado, em pré-socráticos e de novo em Hölderlin.

Desta forma, quer acreditemos ou não ser ainda possível praticar a filosofia, não há como evitar a pergunta sobre o significado da herança heideggeriana. Tentando avançar na direção de uma resposta, apontarei, no que segue, alguns dos momentos mais significativos da *permanente crise* do pensamento do maior filósofo do século XX – refletida na sua divisa tardia *Wege, nicht Werke* (Caminhos e não obras) e na experiência *Wer gross denkt, muss gross irren* (Quem pensa grande, tem que errar grande). Para detalhar o que acabo de indicar, a saber, como, tendo se iniciado numa recepção da ontologia de Aristóteles e da fenomenologia de Husserl, o seu pensamento se distanciou, de modo definitivo, da tarefa de buscar por “fenômenos ontológicos” e de assentar sobre estes todos os outros.

Procedendo de modo semelhante ao praticado por Heidegger no Prefácio que escreveu para o livro de Pe. Richardson e no artigo “Meu caminho para a fenomenologia”, limitar-me-ei a fazer apontamentos sobre a dinâmica interna do seu percurso. Para tanto, destacarei o caráter polissêmico da sua pergunta pelo ser, as suas hesitações quanto ao método da filosofia, as mudanças do rumo das suas perguntas, os limites do alcance de respostas inicialmente

oferecidas ou apenas indicadas. O meu propósito é deixar claro por meio de tais indicações, inevitavelmente rapsódicas, que o próprio Heidegger nos obriga a ir além de Heidegger.

2. Fontes factuais da pergunta heideggeriana pelo ser

O carácter polissêmico, jamais unificado, da pergunta heideggeriana pelo ser deve-se, em boa parte, às suas múltiplas fontes. Algumas são relacionadas a experiências ônticas; outras nascem da tradição filosófica.

Uma fonte ôntica, muito importante para Heidegger pessoalmente, é o cristianismo primitivo. O traço fundamental desse cristianismo originário é a espera do fim do mundo que nega o mundo². O Deus paradigmático é um Deus crucificado, não um Deus encarnado. A vida tem o sentido de queda no mundo acontecida no passado e de busca da reunificação futura com Deus, fora do mundo, mas sem data marcada. Ser cristão significa, portanto, viver numa “constante insegurança” com respeito ao quando. Esse é o modo cristão primitivo de ser do homem: ser essencialmente temporal, ou seja, ser determinado pela relação com o tempo como tal (Heidegger, 1918-1921/1995, p. 80).

Uma segunda fonte factual da pergunta pelo ser é a experiência relativa à “constante insegurança que é também característica das tendências de significação da vida fática” (Heidegger, 1918-1921/1995, p. 105). Cristianismo primitivo à parte, o existir humano é comumente experienciado como incerto, inseguro, inquieto, pesado. Por isso, o homem busca acertar-se, assegurar-se, acalmar-se, aliviar-se (Heidegger, 1918-1921/1995, p. 37). Na origem, essa busca não é intelectual, mental; ela se baseia em relações existenciais efetivas, que se dão no horizonte do tempo do existir factual. O termo “certo”, que deriva do latim *certus*, significa, originariamente, decidido, resolvido, fixado, determinado, firme. O termo “seguro” significa ser cuidado de modo confiável³, pois deriva o seu significado de *curare*, cuidar, preocupar-se. O “quieto” se origina de *quietus*, em repouso, em descanso, calmo. “Pesado” é aquele do qual dependem coisas (realização de tarefas). Daí se segue, como Heidegger observa em *Ser e tempo* (parágrafo 4), que a pergunta pelo ser possui um *primado ôntico* sobre todas as outras perguntas. Como diz o psicanalista inglês Donald W. Winnicott (1967/1999, p. 18), na vida de um ser humano não se trata, em primeiro lugar, do sexo, mas do ser e da continuidade do ser, essencialmente precária⁴.

² Ver a referência a Overbeck, em Heidegger, 1927b/1996, p. 46.

³ Sobre o confiável, ver a *fiducia* dos reformadores (Heidegger, 1918-1921/1995, p. 310).

⁴ A explicitação teórica desse tipo de facticidade exige uma ciência ôntica apropriada, do tipo da teoria do amadurecimento de Winnicott.

A terceira fonte, também ôntica, é a experiência de certos fenômenos da vida contemporânea. Um deles é a homogeneização da região do real físico pelas categorias matemáticas de número e de medida, fazendo com que se percam tanto a multiplicidade dos entes dessa região, ainda preservada no pensamento grego, quanto a sua unidade. O ouro é a fragmentação: enquanto na Idade Média a capacidade vivencial da subjetividade era condicionada pela “dimensão da vida da alma que se estende *até o transcendente*”, nos dias de hoje, diz Heidegger, essa capacidade é condicionada “*pela amplitude fugidia de conteúdos*” (Heidegger, 1978, p. 409). Essa dispersão acarreta o nivelamento das diferenciações categoriais e valorativas, e deixa a impressão de um “vazio mortífero” (Heidegger, 1978, p. 399). Heidegger acrescenta:

Nessa atitude de vida que flui superficialmente, as possibilidades de uma crescente incerteza e de uma completa desorientação são muito maiores e praticamente ilimitadas, enquanto a articulação da forma de vida do homem medieval não se perde, de antemão, na amplitude de conteúdos da efetividade sensível nem fica ancorada aí, mas subordina esta mesma amplitude, como *carecendo de ancoragem*, numa necessidade de fins transcendente. (Heidegger, 1978, pp. 409-410)

Aqui estão, parece-me, as raízes de duas preocupações recorrentes em toda a obra de Heidegger: o receio da objetificação niveladora do ente no seu todo pelo projeto matematizante da natureza e o temor da perda do sentido da vida pelo envolvimento com os conteúdos intramundanos.

É visível que todas as três fontes ônticas da pergunta heideggeriana pelo ser remetem, de modo essencial, ao tempo. Contudo, nos textos mencionados, essa relação não é refletida no nível conceitual, tarefa que Heidegger nunca chegará a concluir.

3. Fontes teóricas da pergunta heideggeriana pelo ser

Das fontes teóricas, a mais claramente enfatizada por Heidegger é a tese de Aristóteles de que o termo “ente” é usado em múltiplos sentidos, conforme explicitado por Brentano em *Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden in Aristoteles*, de 1862, pouco antes de se tornar padre católico. Depois de mostrar que a pergunta – o que é o ente? – é central da metafísica de Aristóteles – que se desdobra em várias outras, em particular, nas perguntas por quê? e para quê? levando à busca por primeiras causas –, Brentano tenta a derivação das categorias da *ousia*⁵. É essa tentativa de Brentano que inspira a pergunta heideggeriana pela

⁵ Ver Richardson, 1963, p. XI. Sabemos que Trendelenburg concordou com essa “derivação” (McAlister, 1976, p. 3).

unidade dos diferentes sentidos da palavra “ser” e do próprio ser, e o fortalece na convicção de que a *metafísica*, como campo de luta por essa unidade, foi e continua sendo a essência da filosofia⁶. Diretamente de Aristóteles, Heidegger retira a tese de que, para os gregos, ser significa mostrar-se e de que o ser do ente desocultado tem o caráter de presença (*Anwesenheit*). Desta forma, a pergunta inquietante pelo sentido do ser passa a ser articulada como pergunta pela finitude do tempo do ser.

Esta orientação temporal do perguntar heideggeriano sobre o ser é reforçada por uma segunda fonte, a teológico-especulativa, encontrada na doutrina hegeliana do autodesdobramento (*Selbstentwicklung*) do Espírito absoluto no tempo. Tendo relacionado o problema das categorias e o de sua significação ao mundo vivo da Idade Média – cuja estrutura consiste na “relação originária transcendente da alma com Deus” (Heidegger, 1978, p. 193, ver, também, p. 409) –, Heidegger entendeu que a discussão atual desse assunto passava necessariamente pelo debate com a “filosofia do Espírito vivo” de Hegel (Heidegger, 1978, p. 411). Assim surgiu, no horizonte da busca realizada pelo jovem Heidegger, o problema que consistia na “tensão entre a ontologia e a teologia especulativa com sua armadura metafísica” (Heidegger, 1969, p. 82)⁷.

Desde o início, Heidegger tinha um interesse todo especial por um escrito de Hegel: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801)⁸. Diferentemente de Hölderlin, que “percorreu o idealismo especulativo e rompeu com este”, o jovem Heidegger medita sobre textos hegelianos. Ele se deteve, em particular, sobre a frase de Hegel que consta da obra mencionada: “A bifurcação [*Entweiung*] é a fonte da *necessidade da filosofia*” (Heidegger, 1977a/1986, p. 288). Essa frase diz, comenta Heidegger, que o inicialmente experienciável e experienciado é a divisão em sujeito e objeto, espírito e matéria, alma e corpo etc. “Na bifurcação há dois, que se *separam* um do outro”. A bifurcação acontece quando algo arrebenta. Embora doloroso e difícil de pensar, este “dilaceramento” não deve ser esquecido, pois é “o que no fundo permanece e precisa permanecer”. “Uma meia furada, que

⁶ ver, por exemplo, Heidegger, 1978, p. 56 e 1969, p. 85.

⁷ Introduzido no idealismo especulativo de Fichte, Schelling e Hegel pelas conversas decisivas com o teólogo católico Carl Braig, de filiação escolástica, Heidegger não deixou de observar o fato de que os três pensadores, mesmo opostos ao sistema doutrinal da ontologia escolástica, começaram e continuaram sendo teólogos cristãos, qualificativo que ele mesmo se atribui numa carta a Karl Löwith de 1924. Nesse ponto, Heidegger se distanciou de Brentano, também sacerdote católico, que rejeitava a teologia especulativa (ver, McAlister, 1976, pp. 3-4).

⁸ Esse escrito é usado por Heidegger para introduzir Hegel em preleções sobre o idealismo alemão de 1929 (ver Heidegger, 1997) e também usado 40 anos depois, em 1968, num seminário, para introduzir a forma hegeliana da pergunta pelo ser.

exige remendo, vale mais do que uma meia remendada” (Heidegger, 1977a/1986, pp. 289 e 291)⁹.

É precisamente do dilaceramento mencionado que surge a necessidade *da* filosofia. Esse “da” é subjetivo e objetivo. A filosofia é necessária e necessitada. Necessária, quando, como acontece na época de hoje, o poder da unificação desaparece da vida dos homens. E de que a filosofia necessitaria? “Desde o seu início, desde o *hen panta* de Heráclito e o *hen* de Parmênides, a filosofia não pensa o múltiplo, mas a multiplicidade, de modo que esta seja unida. A filosofia precisa de *hen*” (Heidegger, 1977a/1986, pp. 294-295). A filosofia é, portanto, a tentativa de unificação do dilacerado. Contudo, enquanto metafísica, desde Aristóteles, trata do ser do ente, que tem vários sentidos, quatro deles, como sabemos, principais. Brentano (1862/1960) mostrou que todos eles remetem à primeira *ousia*. Mas, qual é a relação entre o *hen* e a *ousia*? Isto é, entre o *hen* e a “região única que é o ser”? Aristóteles não o diz, Brentano tampouco. Aqui está a importância de Hegel: ele explicitou a relação entre o *hen* e a *ousia* em termos da dialética, encontrando a unidade no poder mediador de um sistema de conceitos da razão especulativa, no qual o separado, o finitizado, o finito, é superado no in-finito, o Absoluto, que é o próprio poder da unificação vencedora da finitude (Heidegger, 1977a/1986, p. 290). A necessidade da filosofia se satisfaz, segundo Hegel, “penetrando até o princípio da aniquilação de todas as oposições fixas e até a relação do limitado ao Absoluto” (*apud* Heidegger, 1977a/1986, p. 304).

Neste ponto – e, no essencial, só aqui – Heidegger discorda de Hegel. O que a filosofia precisaria, objeta Heidegger (1977a/1986, p. 286), é de uma “unidade viva”, fundada no poder temporal unificador do ser, não daquela esquadrihada pela dialética. Na busca inicial dessa unidade viva, Heidegger valer-se-á, sobretudo, da fenomenologia husserliana, entendida como acesso à unidade viva de cada coisa como tal e das coisas no seu todo. O ponto de apoio principal será o conceito husserliano de intuição categorial, terceira fonte teórica da problemática heideggeriana do ser. Sabe-se, com efeito, que Heidegger recebeu um impulso decisivo para o seu pensamento em 1909, da leitura de *Investigações lógicas* (1900-1901) de Husserl, em particular do capítulo sexto da sexta investigação lógica, que trata desse tipo de intuição. O relacionamento com Husserl das *Investigações* foi explicitado por Heidegger em várias oportunidades. Recordo suas palavras, muito esclarecedoras sobre este assunto, pronunciadas num seminário já no final da vida:

⁹ Essa é uma paráfrase de Hegel. Para comentário filológico, ver, Heidegger, 1951b/1986, pp. 442-443.

Ora, a ideia kantiana de intuição conduz diretamente à ideia de algo *dado* à intuição. A locução *intuição categorial* diz claramente que a categoria seria mais que uma forma. Com efeito, a intuição categorial quer dizer estritamente: uma intuição (um presenciar) que dá para uma categoria [é dirigida para ou uma categoria]. Com a locução de intuição categorial, Husserl chega a pensar a categoria como algo *dado*. (Heidegger, 1977c/1986, p. 375)

Como, para Heidegger, as categorias são determinações ontológicas do ente no seu todo como tal – voltarei a esse ponto no que segue –, a teoria husserliana da intuição categorial será interpretada como a versão fenomenológica da metafísica tradicional.

Heidegger recebeu com grande interesse o artigo decisivo de Husserl, de 1910-1911, sobre a *Filosofia como ciência rigorosa*, no qual a fenomenologia é proposta como uma posição que: 1) não teria precedentes na história da filosofia, dado “o caráter não científico de toda a filosofia anterior” (Husserl, 1910-1911/1965, p. 291); 2) busca a elaboração de uma “fenomenologia sistemática” (1910-1911/1965, p. 320), depositária do “tesouro de validades eternas” (1910-1911/1965, p. 338); e 3) não abandona o seu dever para com a humanidade de decidir o que vale e o que vale eternamente, dispondo, pela sua natureza, sobre “os verdadeiros princípios e as origens” (1910-1911/1965, p. 340). Tudo isso poderia ser conseguido, de acordo com Husserl, com base na intencionalidade da consciência, na evidência direta do ver intencional e na busca das essências do tipo intuitivo, aspectual, estilizada como redução eidética, que prescinde de “todos os métodos que simbolizam e matematizam indiretamente, sem [recorrer a] o aparelho de conclusões usado em provas simbólicas”. Dessa forma, poderá ser obtido “um rico acervo de conhecimentos rigorosos e decisivos para *todo* o resto da filosofia” (Husserl, 1910-1911/1965, p. 340).

Heidegger irá se ressentir, contudo, da ausência, no artigo mencionado, da temática da temporalidade do ser já claramente vislumbrada por ele nessa época, fato que não excluiria, pensava Heidegger, “uma preservação do princípio de fenomenologia conforme às coisas” (Richardson, 1963, p. XV). Nos anos seguintes, Heidegger reparará no fato de Husserl não ter indagado sobre o modo de ser dos atos intencionais conscientes, o solo de tudo o que se mostra, nem ter posto às claras a origem desses atos na conjuntura da vida (*Lebenszusammenhang*) fática. Em outras palavras, Husserl teria descuidado do problema da determinação categorial da intencionalidade e do ser do homem em geral, e até mesmo desfigurado, de modo fatal, esse modo de ser ao pensá-lo em termos de intencionalidade, de evidência e de uma *mathesis* de vivências¹⁰.

¹⁰ Para detalhes, ver, Heidegger, 1923-1924/1994, pp. 270-275 e 1979, pp. 148-157, parágrafo 12.

Daí a tarefa de, malgrado Husserl, adaptar a fenomenologia ao estudo da conjuntura da vida, transformação que implica a redefinição tanto do ver fenomenológico como da fenomenalidade de fenômenos alcançados. Na origem, o ver não consiste em *intuir* as estruturas ônticas ou ontológicas das coisas e do ser humano, mas em *compreender* o sentido e outros momentos dessas estruturas num determinado horizonte, o do tempo originário e de suas derivações. A pergunta pelo ser é, ela própria, um modo de ser fático, baseado em relações existenciais efetivas, possibilitadas – aqui está a novidade – pela estrutura ontológica do ser humano: a de ser-o-aí temporal (*das Dasein*)¹¹ da manifestação do ente no seu todo como tal. Sendo assim, a pergunta pelo ser pode e deve ser tratada no quadro da fenomenologia da temporalidade do *Dasein* (Heidegger, 1992, p. 62).

4. Formulação fenomenológica da pergunta pelo ser

Heidegger distinguirá, ao longo da sua obra, diferentes modos de conduzir o seu perguntar. Na fase inicial, sob influência de Brentano antes do encontro com Husserl, a pergunta pelo ser é formulada como indagação acerca da unidade da multiplicidade das categorias, tema da *Habilitationsschrift* de 1915: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. A resposta é obtida pelo estudo das diferentes *regiões* dos entes consideradas como coexistentes.

Nas primeiras preleções de Freiburg, o modo da pergunta pelo ser é derivado da estrutura da vida humana. A vida é extensão (*Erstreckung*), uma tensão gerada pela pertença à origem e pela tendência para o afastamento da origem e para o encontro (Heidegger, 1985/1994, p. 84). O sentido dessa ex-tensão é o cuidar (*sorgen*). Cuida-se, em primeiro lugar, e sobretudo, da própria extensão. Em segundo lugar, o estender-se implica cuidar do que se encontra (Heidegger, 1985/1994, p. 90). Esse cuidar de... pode (e deve) ser um esperar, esperar por... No entanto, esse modo de ser no tempo tende a se concretizar, mais frequentemente, como “não querer e não poder esperar, como precipitar-se” (Heidegger, 1985/1994, p. 184). Nisso ainda há um esperar por..., mas como privação (*Darbung, privatio*). A precipitação (*Sturz*), como modo de esperar, tem o caráter de ruína (*Ruinanz*). A ruína da vida é questionável, a precipitação é revogável, pois permanece sem fundamento. A questionabilidade da ruína não exige a elaboração de uma moral, não desemboca na pergunta: o que devo fazer? Ela tampouco é de caráter religioso. Ainda assim, pode conduzir “em geral e inicialmente para a situação de

¹¹ O termo “*Dasein*” é reconhecidamente ambíguo. Eu sigo certos trechos de *Ser e tempo*, bem como a indicação de Heidegger feita nos seminários de Zollikon de que, em francês, a tradução não deveria ser “*être-là*”, mas “*être-le-là*”. Semelhantes indicações encontram-se no seminário de Zähringen, de 1973.

decisão religiosa”. Por isso, a filosofia “deve, na sua questionabilidade radical, que se coloca, a si mesma, sobre si mesma, ser em princípio a-teísta” (Heidegger, 1985/1994, p. 197).

Nos anos 1920, este estilo de filosofia será integrado no método fenomenológico com estrutura tripartite. De acordo com a formulação encontrada nas preleções do semestre de verão de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Os problemas fundamentais da fenomenologia), o método fenomenológico é apresentado como composto de redução fenomenológica, construção fenomenológica e destruição fenomenológica.

O primeiro procedimento consiste numa “recondução do olhar fenomenológico da apreensão do ente, qualquer que seja seu modo de determinação, para a do ser desse ente (a projeção [deste] sobre o modo do seu desocultamento)” (Heidegger, 1975/1989, p. 29). Esse primeiro procedimento é complementado por um “reportar-se” positivamente ao ser do ente, tendo sempre em vista que o ser do ente e suas estruturas não são dados disponíveis, aguardando apenas serem apreendidos, mas algo que, a cada vez, tem que ser “trazido para a vista num projeto livre”. Esse projetar do ente, previamente submetido à redução fenomenológica, sobre o seu ser e às estruturas deste, é denominado “construção fenomenológica” (Heidegger, 1975/1989, p. 30) e consiste no segundo procedimento. Menciono, como exemplo, a “construção fenomenológica” do sentido do ser-no-mundo *como* um ser-com-outros-junto-das-coisas, a inserção desses componentes na estrutura ontológica do cuidado (ser-adiante-de-si-já-no-mundo-*como-ser-junto-do-ente-intramundano*) e a interpretação dessa estrutura, no horizonte do tempo originário extático, como acontecência¹² dos seres humanos entre o nascimento e a morte. A unidade dos diferentes sentidos do ser é tratada, em seguida, como derivável desse sentido originário do ser.

O terceiro procedimento do método fenomenológico é a desconstrução fenomenológica e serve para estabelecer as condições necessárias para a aplicação exitosa dos dois primeiros procedimentos, ou seja, para a projeção do ente, acessado por redução regressiva, sobre sua estrutura ontológica como fenômeno. A destruição é necessária, visto que o regresso “é obviamente, a cada vez, determinado pela experiência factual do ente e pelo âmbito de possibilidades de experiência que pertencem ao *Dasein* factual, isto é, à situação histórica de uma pesquisa filosófica” (Heidegger, 1975/1989, p. 30). Também a pesquisa ontológica construtiva é determinada pela situação histórica e “por certas possibilidades de acesso ao ente” herdadas da tradição filosófica ainda ativa, que constituem o “estoque de conceitos filosóficos fundamentais” de cada época (Heidegger, 1975/1989, p. 31). Como não está certo que os

¹² Uso esse termo para verter “*Geschichtlichkeit*” de Heidegger.

horizontes e os pontos de vista tradicionais surgiram originária e genuinamente da região do ser e da constituição do ser que pretendem compreender, à interpretação conceitual do ser e de suas estruturas –, ou seja, à construção reductiva – pertence necessariamente uma *destruição*, isto é, uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais, que, no início, não podiam deixar de ser empregados, com base nas fontes em que foram hauridos (Heidegger, 1975/1989, p. 31).

5. A fragilidade da resposta de Heidegger à pergunta pelo ser na chave fenomenológica

Da resposta à pergunta pelo ser, buscada de acordo com esse método reductivo-construtivo-destrutivo, Heidegger espera o seguinte resultado: a objetificação (*Vergegenständlichung*) não somente da estrutura ontológica do ser-o-aí, como também de todos os outros sentidos do ser constituídos no e pelo ser-o-aí.

Obter-se-ia, assim, o ponto de partida para a construção da *ciência do ser* como ciência primeira – ontologia geral. Essa ciência não é ontologia no sentido tradicional, mas uma ciência do tipo fenomenológico do ser, uma “ontologia fundamental”, que estabelece o fundamento científico sobre o qual repousam todas as ontologias (Heidegger, 1975/1989, p. 37), bem como todos os outros modos de conhecimento.

A mesma promessa é feita nas preleções de verão de 1927, mencionadas anteriormente, com base na “objetificação do ser” possibilitada por um projeto do ser sobre o tempo, procedimento que assegura uma conceitualidade, isto é, a constituição da ontologia, concebida como ciência filosófica originária do tipo fenomenológico.

6. Promessas não cumpridas pela ontologia fundamental

6.1. Ciências exatas, formais e positivas (lógica, matemática e física)

Na fase declaradamente fenomenológica, Heidegger elaborou o projeto de pensar a “gênese existencial” da ciência no quadro de uma ontologia fundamental do tipo fenomenológico. Segundo *Ser e tempo*, seria possível fornecer os atestados de nascimento ontológico-existenciais não apenas a todos os grupos de conceitos ontológico-objetificantes da metafísica tradicional (inclusive aos da lógica transcendental de Kant), mas também aos da ciência positiva. Ele promete realizar essa última tarefa mediante: 1) uma teoria da constituição ontológico-existencial do objeto da ciência da natureza e 2) uma gênese existencial-ontológica dessa ciência.

Deixo de lado a questão de saber se Heidegger resolveu de modo satisfatório a primeira dessas duas tarefas. A posição de Heidegger, quanto à segunda, está enunciada no seguinte trecho:

As leis de Newton, o princípio de não contradição, e toda verdade em geral só são verdadeiros enquanto o ser-o-aí é. Antes de o ser-o-aí ser e depois de o ser-o-aí não mais ser, não havia nem haverá verdade alguma, visto que então ela, como abertura e descobrimento, não pode ser. Antes de as leis de *Newton* serem descobertas, elas não eram “verdadeiras”; daí não se segue que elas eram falsas nem, menos ainda, que elas, quando nenhum descobrimento é mais possível onticamente, se tornariam falsas. (Heidegger, 1927a/2012, pp. 625-626)

Heidegger discute aqui, ao mesmo tempo, as condições de verdade dos juízos analíticos e dos juízos sintéticos. Para a verdade dos dois grupos de juízo, vale, como o próprio Heidegger (1927a/2012, p. 626) diz, que “só ‘há’ verdade *na medida em que e enquanto o ser-o-aí é*”, tese justificada pela afirmação de que o ente “só é descoberto e só é aberto *quando e enquanto o ser-o-aí em geral é*”. Limitando-me apenas ao problema das condições de verdade das leis da mecânica clássica¹³, antes de Newton existir, essas leis não eram nem verdadeiras nem falsas (Heidegger, 1927a/2012, p. 227). Elas “se tornaram verdadeiras por intermédio de *Newton*”, no sentido de que, com elas, “o ente em si mesmo se tornou acessível ao *Dasein*” (Heidegger, 1927a/2012, p. 627).

Há várias dificuldades decorrentes dessa afirmação. O contexto mais amplo das afirmações de Heidegger sobre as leis de Newton indica que se trataria de juízos *ontológicos regionais* sobre a estrutura ou a essência da matéria. Neste caso, as leis de Newton não deveriam ser apenas desocultadoras, mas também objetivamente corretas. A dificuldade aqui reside no fato de Heidegger, em *Ser e tempo*, não ter fornecido qualquer critério de correção ou de prova dos juízos da física teórica. Ele se desincumbiu desta tarefa, remetendo-a a outros autores, por exemplo, a Kant (Heidegger, 1927a/2012, p. 55).

Ora, a tradição filosófica, antes e depois de Kant, hesitou muito quanto à “correção” das leis de Newton. Admitia-se que, dessas leis – levando em conta, em particular, a formulação matemática plena da segunda lei ($F = ma$) –, é possível deduzir uma série de proposições sobre o sistema solar e outros fenômenos da natureza. Nem por isso os físicos e os filósofos

¹³ Tratei da concepção heideggeriana das verdades lógicas em outros textos, ainda não publicados. A particularidade delas é a de serem verdadeiras em todos os casos possíveis, descobertos ou não descobertos. Portanto, não faz sentido dizer que elas só são verdadeiras quando e enquanto o ente é descoberto. Ao que parece, Heidegger simplesmente ignora a concepção contemporânea das condições de verdade dos juízos analíticos (lógicos), já parcialmente antecipada por Kant.

consideravam essas leis objetivamente “corretas” ou, na linguagem de Kant, “objetivamente válidas”.

Como observei em trabalhos anteriores¹⁴, sérias dúvidas pairavam sobre a segunda lei, que se referia à força gravitacional, cuja realidade objetiva era questionável até mesmo para o próprio Newton. Tanto é assim que Kant, em 1785, fez um esforço hercúleo para demonstrar *a priori* a verdade de algumas das leis de Newton, devidamente reformuladas, com exceção da segunda lei. O seu argumento era o seguinte: essa lei refere-se à força gravitacional que não é um objeto de experiência representacional possível. De acordo com a lógica (semântica) transcendental de Kant, o conceito newtoniano de força não é, portanto, um conceito possível, ou seja, ele não tem um referente que possa ser objeto de conhecimento objetivo. Pela mesma teoria, um juízo que emprega um conceito que não é possível é um juízo que também não é possível, isto é, que não é determinadamente verdadeiro nem falso. E um juízo sem valor de verdade determinado não pode ser provado. Ao mesmo tempo, contudo, Kant não tinha dúvidas quanto à utilidade heurística, isto é, quanto à força sistematizadora dessa lei¹⁵.

Em 1929, depois de distanciar-se da fenomenologia de Husserl e de definir a filosofia como uma não ciência, que trata do ser – voltarei a esse ponto na próxima seção –, Heidegger persiste na tese de que “toda ciência é enraizada na filosofia, e, de início, emerge dela”. A filosofia é “mais originária do que toda ciência, porque toda ciência tem a sua raiz na filosofia, surge desta em primeiro lugar”. Num certo sentido, a ciência é “apenas uma queda, uma privação” da essência da filosofia (Heidegger, 1928-1929/1996, pp. 17 e 18)¹⁶.

Com o passar do tempo, Heidegger reconheceu ser impossível derivar a atividade científica dos modos de ser do *Dasein*, tal como descritos em *Ser e tempo*. Mais ainda, na sua fase tardia, ele admitirá que a ciência moderna prescinde da metafísica e situa-se fora dos limites do alcance da pergunta pelo ser. De acordo com seu artigo intitulado “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”, o interesse da ciência “dirige-se para a teoria de conceitos estruturais, necessários em cada caso, da região respectiva de objetos” (Heidegger, 1969, p. 64). O termo “teoria” significa agora, prossegue ele, “*suposição de categorias* às quais é concedida *tão*

¹⁴ ver, por exemplo, Loparic, 2023.

¹⁵ Este assunto foi tratado em detalhes em Loparic, 2023, caps. 8 e 9.

¹⁶ Esta é a linha de interpretação dominante da ontologia tradicional, da teologia especulativa do idealismo alemão, bem como da filosofia “científica” no sentido da “Doutrina da ciência” de Fichte ou da “Ciência da lógica” de Hegel. Os conceitos de filosofia “científica” e de saber absoluto são construídos de modo sistemático sobre o fundamento da ideia de certeza, pensada no horizonte da modernidade (Heidegger, 1989, p. 37). Mesmo assim, nessa elaboração da filosofia científica, ainda se trata de salvar a coisa própria da filosofia, o *hen panta*. Depois de Hegel, por toda parte, tem-se o regresso e a queda no positivismo e na filosofia da vida, movimento no qual se inscreve também o biologismo nietzschiano (Heidegger, 1989, p. 213).

somente uma função cibernética, sendo-lhe retirado todo e qualquer sentido ontológico. O caráter operacional, ligado ao uso de modelos, do pensamento representacional-calculador chega a predominar” (Heidegger, 1969, p. 64, os itálicos são meus).

O pensamento teórico em geral tornou-se essencialmente antiplatônico, antiessencialista e, portanto, antifenomenológico, caindo sob o domínio do positivismo e desfazendo os laços com a filosofia tradicional. Desta maneira, a própria filosofia, depois de passar por Nietzsche, outro pensador igualmente empenhado em reavaliar o platonismo, tornou-se, no essencial, uma ciência empírica “do homem e de tudo que possa tornar-se objeto experienciável da sua técnica”, estruturada pelo recurso à lógica formal e à semântica (Heidegger, 1969, p. 63).

Em virtude deste desenvolvimento, a ciência apoderou-se, inclusive, da tarefa tradicionalmente filosófica de explicitar as ontologias regionais (natureza, história, direito, arte). Heidegger parece finalmente ter chegado a reconhecer o fato da substituição da ontologia pela discursividade meramente operacional instituída – como indiquei anteriormente – por Kant.

7. Problemas da interpretação fenomenológica heideggeriana do programa kantiano da crítica da razão teórica

No semestre do inverno de 1927-1928, objetivando dar um passo importante em sua destruição da história da metafísica, Heidegger lê a crítica da razão pura de Kant como “fundamentação da metafísica como ciência”, a saber, como ciência do ente em geral, ou seja, como ontologia geral do tipo fenomenológico (Heidegger, 1927-1928/1977, p. 59). A mesma tese será repetida em *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant e o problema da metafísica), livro publicado em 1929.

A fim de aprofundar essa avaliação das virtudes do método fenomenológico, tal como concebido por Heidegger, farei um breve exame dessa tese sobre Kant¹⁷. No entender de Heidegger, a crítica da razão pura “não é outra coisa senão a fundamentação da metafísica como ciência” (Heidegger, 1927-1928/1977, p. 10). Heidegger concede que Kant rejeita como impossível a metafísica tomada no sentido de *ciência ôntica* do ente *suprassensível* (Heidegger, 1927-1928/1977, p. 61). Entretanto, a tarefa da crítica da razão pura inclui a exigência de que seja esclarecido o conceito de ente em geral, isto é, de que seja elaborada uma ontologia, uma teoria do ser do ente (Heidegger, 1927-1928/1977, pp. 15 e 64), a qual, se tomada no sentido universal e radical, é a essência da filosofia. Um nome kantiano para a ontologia é “filosofia

¹⁷ Um estudo mais detalhado encontra-se em Loparic, 2009a.

transcendental” (Heidegger, 1927-1928/1977, p. 58). A ontologia kantiana foi elaborada como metafísica da natureza de modo formal, “o *ente* sendo entendido como o meramente presente no sentido da *natureza em geral*”, tanto física quanto psíquica (Heidegger, 1927-1928/1977, p. 63). Trata-se, portanto, da ontologia da presentidade (*Vorhandenheit*), sentido do ser do ente que Kant tomou, de modo não crítico, da “filosofia transcendental” dos antigos e da ciência moderna (Heidegger, 1927-1928/1977, pp. 44 e 63).

Neste caminho, Kant fez uma descoberta fundamental, a saber, que a metafísica, enquanto ciência de *objetos em geral*¹⁸ entendidos como meras presentidades, formula seus conhecimentos por meio de juízos sintéticos *a priori* (Heidegger, 1927-1928/1977, p. 51). Isto levou Kant à pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? – declarada tarefa fundamental da filosofia transcendental¹⁹. A solução oferecida por Kant consistiria na tese de que o pensamento puro e a pura intuição do tempo pertencem necessariamente um ao outro. Antecipando a doutrina husserliana da intencionalidade da consciência, Kant teria sustentado que todo pensamento é, *por essência*, relacionado ao objeto, e que essa relação ao objeto é, primariamente, a intuição. Sendo assim, “todo conhecimento está *a serviço* da intuição, repousa sobre o fundamento da intuição dos objetos e serve tão somente à interpretação e à determinação do que se tornou acessível no intuir” humano (Heidegger, 1927-1928/1977, p. 83).

Seguindo o Husserl das *Investigações lógicas*, Heidegger sustentará ainda que as categorias são *dadas* na intuição²⁰ e atribuirá a Kant uma versão ainda mais forte dessa tese: as categorias não se originariam da tábua de juízos, como Kant chegou a sustentar de modo não crítico, mas da intuição (Heidegger, 1927-1928/1977, p. 211). “O conceito do entendimento não é dado mediante uma função formal-lógica, mas surge da síntese imaginativa, isto é, relacionada à intuição e ao tempo” (Heidegger, 1927-1928/1977, p. 284). O próprio conteúdo das categorias “origina-se da síntese pura imaginativa relacionada ao tempo” (Heidegger, 1927-1928/1977, p. 300). Por isso, é também possível atribuir a Kant a tese segundo a qual a origem das categorias é o próprio tempo (Heidegger, 1927-1928/1977, p. 365). A tarefa principal da dedução das categorias é exatamente mostrar que “a intuição pura do tempo e o pensamento puro *a priori* se encontram numa relação necessária” (Heidegger, 1927-1928/1977, p. 425). A interpretação de Heidegger culmina na afirmação de que o fundamento último da dedução das

¹⁸ Heidegger (1927-1928/1977, p. 64) admite, contudo, que “Kant desconhece a ontologia formal de algo em geral no sentido de Husserl”.

¹⁹ ver, por exemplo, Heidegger, 1927-1928/1977, p. 51 e 1951a, p. 22.

²⁰ Este ponto é explicitado por Heidegger, com particular clareza, no seminário de Zähringen, de 1973 (ver Heidegger, 1977c/1986, p. 375).

categorias é o esquematismo, teoria da “relação” desses conceitos a formas puras da intuição temporal (Heidegger, 1927-1928/1977, p. 431).

A relação necessária entre o pensamento e a intuição inclui a união essencial entre o tempo e o eu penso. Nas preleções de 1925-1926 sobre a lógica, Heidegger escreve: “O eu penso não está no tempo (nessa recusa, Kant está totalmente certo), mas é o próprio tempo, mais precisamente: um modo do tempo, a saber, o modo de pura presentificação” (Heidegger, 1976, p. 405). Ora, a relação entre a intuição e o eu penso produz o conhecimento com teor objetivo. Na união *a priori* com a apercepção transcendental, o tempo, como intuição pura, é “a dimensão da qual todas as determinações *a priori* da intuição pura pelo pensamento haurem sua legitimidade” (Heidegger, 1976, p. 405). Como, além disso, o tempo possibilita ao *Dasein* a pura compreensão do ser e das determinações do ser, “as categorias, pela sua própria natureza, são conceitos ontológicos” (Heidegger, 1976, p. 405)²¹.

Há várias dificuldades que pesam sobre essa transformação de categorias em conceitos ontológicos e os juízos sintéticos *a priori* teóricos de Kant em teses ontológicas – falando na linguagem de Heidegger, em modos de presentificação ou objetificação do ente enquanto ente como objeto. Na seção “Fenômenos e númenos”, parte estratégica da primeira *Crítica*, Kant fez uma afirmação decisiva sobre a sorte da ontologia no seu sistema, jamais citada (pelo que sei) por Heidegger. O resultado importante da analítica transcendental, diz Kant, é que os princípios do entendimento são tão somente “regras de exposição dos aparecimentos”, “devendo o soberbo nome de ontologia – a qual se arroga o direito de fornecer, numa doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos sobre coisas em geral (por exemplo, o princípio de causalidade) – ceder lugar ao modesto nome de uma simples analítica do entendimento puro” (Kant, 1781/1962, p. 303).

Fornecer uma teoria da exposição dos aparecimentos em conceitos puros ou empíricos – finalidade exclusiva da analítica do entendimento puro – é o mesmo que estabelecer a base de elaboração de discurso teórico determinadamente verdadeiro ou falso sobre os aparecimentos, não sobre o ente no seu todo como tal. Kant não refez, portanto, a ontologia *geral* em termos de uma filosofia da natureza no sentido formal; ele tomou uma atitude totalmente nova na história da filosofia: condicionou a resposta a toda e qualquer pergunta teórica à solução de um problema anterior, o da possibilidade de um discurso teórico significativo em geral. Desta feita, Kant operou um *semantic turn* na filosofia moderna, passo revolucionário, cuja natureza jamais foi adequadamente apreciada por Heidegger. A filosofia

²¹ Outra referência a esse tema encontra-se em Heidegger, 1976, p. 333.

transcendental de Kant, tal como apresentada na primeira *Crítica*, não é metafísica nem ontologia, é uma semântica *a priori*²².

Em outros textos, apresentei uma série de argumentos a favor dessa conclusão (ver, por exemplo, Loparic, 2023). Lembro um deles, relativo às categorias. Elas não são, nem podem, ser tiradas dos modos de temporalização independentes dos juízos e vazios de objetos, mas descobertas e classificadas com base nas formas lógicas dos juízos, que visam a determinar objetos do conhecimento em geral. A dedução das categorias não mostra que a intuição pura do tempo e o pensamento puro *a priori* se encontram numa relação necessária, mas sim (como diz Kant ao resumir o resultado da dedução) que nenhum objeto pode ser pensado a não ser mediante categorias (Kant, 1781/1962, p. 165). Produtos das operações lógicas da mente humana, as categorias expressam as condições também meramente formais que todo objeto precisa satisfazer a fim de poder ser determinado por nós em um juízo. Como um objeto só pode ser conhecido por nós por meio das intuições sensíveis que constituem o domínio de experiência possível, segue-se que as categorias se aplicam necessariamente a esse domínio e só a esse domínio, assegurando, desta forma, a possibilidade do conhecimento do que é empírico, mas não do que é suprassensível. A questão de saber quais são as regras de aplicação das categorias à experiência possível não faz parte da dedução, mas do capítulo sobre o esquematismo (Kant, 1781/1962, p. 167). É, portanto, grave engano afirmar, como faz Heidegger, que o capítulo do esquematismo oferece o fundamento da dedução.

Lembro ainda que o projeto kantiano de crítica da razão pura não pode ser reduzido à pergunta pela possibilidade de juízos sintéticos *a priori* teóricos. Ao longo da realização do seu programa crítico, Kant estendeu essa pergunta a *todos* os juízos sintéticos *a priori*, incluindo progressivamente os juízos sintéticos *a priori* morais, estéticos, políticos, jurídicos, da doutrina da virtude e da história. A fim de assegurar a realidade objetiva de cada um desses conjuntos de juízos, Kant introduziu novos domínios de interpretação, em particular, uma “estética dos costumes”, que tematiza sentimentos morais, predisposições morais etc., e é usada para garantir a sensificação (*Versinnlichung*) de juízos sintéticos *a priori* práticos em geral (Kant, 1797, p. 48). É óbvio que os juízos morais ou estéticos, por exemplo, não dizem respeito ao que há; portanto, *não* têm relevância ontológica. A filosofia transcendental ampliada de Kant é, desse modo, uma semântica geral *a priori* e não uma ontologia da mera presentidade²³.

²² Para detalhes sobre essa tese, ver, Loparic, 2023 e 2007.

²³ Os diferentes conjuntos de problemas da razão pura kantiana são tratados em Loparic, 2008.

O segundo Heidegger verá Kant numa perspectiva radicalmente diferente da dos anos 1920. Ele reconhecerá, corrigindo a sua interpretação de 1927-1928, que as categorias de Kant são funções do entendimento que não podem ser extraídas da intuição:

Para Kant, a substância é uma das categorias do entendimento. Isso significa, se lembrarmos da “revolução copernicana”, que a *coisa* se regula antes de tudo pelo poder do conhecimento, ou que a categoria “substância” serve para pôr antecipadamente sob uma determinada forma a multiplicidade dos dados hiléticos. Para o conhecimento que, para Kant, é uma atividade de pôr-em-forma realizada pelo entendimento, o objeto é posto como síntese de intuição e de conceito. (Heidegger, 1977c/1986, p. 375)

Ele admitirá também a conclusão inevitável que se segue daí: com a sua doutrina da objetividade, Kant afasta a filosofia tanto da problemática grega do ente (como aquilo que perdura em nossa frente e que está na origem da pergunta maravilhada sobre o ser do ente) quanto da pergunta heideggeriana pelo sentido ou pela verdade do Ser:

Quando, na época moderna, o ser fica determinado transcendentalmente como objetividade [*Gegenständlichkeit*] e esta como condição de possibilidade do objeto, *o ser como que desaparece* a favor daquilo que a condição de possibilidade significa, e que pertence à mesma espécie que o fundamento racional e a fundamentação. (Heidegger, 1959, p. 183; os itálicos são meus)

A partir do momento em que a permanência do ente é determinada com base em condições de possibilidade para a representação objetiva, é esta que “fornece a razão suficiente para a presença do presente como objeto remetido a um sujeito”. Quando isso acontece, a “representação adquire aquela peculiaridade que determina a relação do homem com o mundo na época moderna” (Heidegger, 1959, p. 148), isto é, a redução dessa relação ao lidar exclusivamente com o ente. Em Kant, a palavra “é” expressa uma *posição* sintática ou uma *suposição* semântica de um ente²⁴. Assim, a linguagem deixa de ser a “casa do ser”, como Heidegger sugere em *A carta sobre o humanismo* (1946). Ela é usada apenas para exibir conceitualmente o que há, ou seja, o ente, tornando-se incapaz de falar do Ser.

8. O abandono da modalidade fenomenológica da pergunta pelo ser

Até 1928, Heidegger luta por uma filosofia como ciência do ser do tipo fenomenológico, fonte e fundamento de todas as ciências, a ser elaborada como uma analítica do ser o aí do homem. No semestre de inverno de 1928-1929, essa linha de pensamento é

²⁴ Essa tese encontra-se desenvolvida em Loparic, 2004.

bruscamente abandonada a favor de uma concepção de filosofia que já se anuncia como pós-husserliana e pós-metafísica. A filosofia não é ciência, nem ciência absoluta, nem originária. Precisamente por ser “a *origem* da ciência, precisamente por isso, contudo, [a filosofia] *não* é ciência, nem mesmo ciência originária” (Heidegger, 1928-1929/1996, p. 18). Ficou afastada definitivamente a possibilidade de constituir a filosofia como ciência absoluta no sentido do idealismo alemão ou mesmo como ciência rigorosa no sentido de Husserl, explicitado em 1910-1911, no artigo publicado na revista *Logos* (Heidegger, 1928-1929/1996, p. 14).

Uma evidência dessa mudança é o abandono, inicialmente apenas tácito, da interpretação fenomenológica do projeto kantiano da crítica da razão pura e de seus resultados. Um complemento dessa virada é a introdução do conceito de *physis* no lugar do conceito de *aí*.

Essa nova postura no perguntar pelo ser começa a se configurar depois de 1936. Heidegger não indaga mais pela unidade dos sentidos do ser, mas pela verdade e pela topologia do Ser, pela linguagem do Ser e, já no final, pelo que doa o Ser (Heidegger, 1977b/1986, pp. 334-335). Sendo assim, a resposta não é obtida interrogando ativamente os entes, forçando a resposta²⁵, ela é aguardada diretamente do Ser, por um modo de pensar definitivamente desvinculado do perguntar inquisitivo. O *método* redutivo-construtivo-destrutivo, que visa à elaboração “científica” dos sentidos do ser, procede por tematização e tem nítidas pretensões fundacionistas, é substituído pelo perguntar piedoso. Heidegger termina a sua palestra “A pergunta pela técnica”, proferida em 1953 na Academia Bávara de Belas Artes, com as seguintes palavras, recebidas com fortes aplausos pela plateia: “Pois, o perguntar é a piedade [*Frommigkeit*] do pensamento”²⁶ (Heidegger, 1954/1959, p. 44).

A palavra alemã *Fromm*, observa Heidegger, tem a mesma origem que a grega *promos*, que significa “integrado ao vigorar e ao preservar da verdade” (Heidegger, 1954/1959, p. 42). Piedade do pensamento é correspondência ao chamamento do Ser. Perguntar pelo ser não consiste em forçar o Ser a se manifestar, mais em ouvir o Ser. Num diálogo de 1944-1945, o Sábio, um dos personagens, dirá: “Contudo, todo perguntar é uma espécie de ouvir e, na maioria das vezes, uma espécie de querer ouvir” (Heidegger, 1995, p. 25)²⁷. Um exemplo de pergunta piedosa é a interrogação poética, seguida de resposta igualmente poética, contida nos versos de

²⁵ Este é o modo de perguntar praticado, segundo Kant, pela razão pura teórica (Kant, 1781/1962, p. XIII).

²⁶ Esta frase é posteriormente lembrada na entrevista à revista *Der Spiegel*, concedida em 1966 e publicada depois da morte de Heidegger em 1976.

²⁷ Em alemão, *Frage*, de *fragen*, deriva do alemão antigo *forsca*, relacionado ao latim *praeces*, preces, *precari*, pedir, rezar, pedir em casamento (ver *imprecari*, “desejar bem ou mal”, *imprecatio*), e ao antigo eslavo *prosiiti*, pedir, mendigar, *prosjak*, pedinte, mendicante. Para traduzir *fragen*, escolhi o verbo português “perguntar”, de *percontari* ou *percuntare*, “investigar”, derivados do grego *kontós*, “sondar com a ponta de uma vara, submeter a um interrogatório”. Daí também *cunctor*, “hesito, contemplo”, por sua vez derivado de verbos que significam estremecer, duvidar, ficar em suspenso.

Hölderlin: “O que é Deus? Desconhecido e, no entanto, / cheia de suas propriedades é a vista / do céu [...]” (*apud* Heidegger, 2000b, p. 190)²⁸. Sem decidir se toda pergunta é essencialmente poética, Heidegger constata – estamos em 1946-1948 – que “existe um perguntar que destrói tudo o que é poético, porque é inimigo do poético”. E que perguntar é esse? O “perguntar mal encaminhado” (*verkehrt*) sobre o porquê e para quê, de origem metafísica (aristotélica) (Heidegger, 2000b, pp. 189 e 308). Do descaminho do perguntar surge, entre outras coisas, a ciência, tanto a factual como a filosófica.

A mudança em relação a *Ser e tempo* é radical. Não se pergunta mais pelo ser de um ente, mas pelo Ser. Ela não é respondida pela objetificação do ser, desocultado pelo modo de ser do homem, mas na linguagem poética, essencialmente não objetificante. É essa linguagem que é dita a casa do Ser.

Vimos que, na sua fase final, Heidegger se coloca o problema de saber se existiria um acesso do tipo fenomenológico de aceder ao que não se mostra e ele aponta para a possibilidade de uma fenomenologia do inaparente, do retraído, de algo cuja manifestidade permanece em segredo (Heidegger, 1969, p. 90). Poder-se-ia pensar que o que permanece em segredo é o Ser. O seguinte trecho parece ir nesta direção:

O pensamento heideggeriano poderia ser compreendido – e *Ser e tempo* parece sugerir-lo ainda – como a preparação e a abertura do fundamento em que residia a base de toda metafísica inacessível a ela própria, de maneira que assim o esquecimento do Ser, até então reinante, pudesse ser suprimido e extinto. Entretanto, para a compreensão correta, importa aceitar que o não pensar, até agora imperante, não é resultado de uma negligência, mas deve ser pensado como consequência do ocultar-se do Ser. O ocultamento 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 o Ser. Com isso, impõe-se a um pensamento, que pensa o Ser, a tarefa de pensar o Ser de tal maneira que o esquecimento do Ser dela faça parte essencial. (Heidegger, 1969, pp. 31-32)

O termo “ontologia fundamental” de *Ser e tempo*, completa Heidegger, precisa ser e foi evitado, pois ele sugere, de modo errôneo, que a resposta à pergunta pelo Ser visaria a estabelecer o “fundamento para a ontologia que ainda falta, mas que deve ser edificada sobre este” (Heidegger, 1969, p. 34).

Em 1963, Heidegger termina o seu artigo “Meu caminho para a fenomenologia” indagando: “E hoje? Parece que o tempo da filosofia fenomenológica passou. Já é julgada como

²⁸ Na entrevista à revista *Der Spiegel*, ao falar de prontidão para a chegada ou a ausência de Deus, tema tipicamente paulíneo de *parousia*, Heidegger (2000a, p. 678) lembra Hölderlin: “Para mim, Hölderlin é o poeta que aponta para o futuro, que espera o Deus”.

algo passado, que é apenas consignado ainda historicamente ao lado de outros movimentos filosóficos”. Apesar disso, a fenomenologia permaneceria como “uma possibilidade permanente do pensamento, a que responde à interpretação do que está para ser pensado” (Heidegger, 1969, p. 90).

Para Husserl, a fenomenologia era acesso ao que se mostra em pessoa. Para o segundo Heidegger, contudo, o que está para ser pensado é aquilo que *não* aparece, o Ser no seu auto-ocultamento. Haveria ainda um modo fenomenológico de aceder ao que não se mostra, ao ser que se esconde? Em resposta a esta pergunta, Heidegger muda mais uma vez o conceito de fenomenologia e fala em *Phänomenologie des Unscheinbaren*, “fenomenologia do inaparente” ou, ainda, do “retraído” e do “recolhido” (Heidegger, 1977c/1986, p. 399, ver também, Ochwadt, 1977/1986, p. 417). Caso a fenomenologia seja experienciada e preservada desta forma, prossegue Heidegger (1969, p. 90), “então ela pode desaparecer como título [de uma posição filosófica ou de um movimento] em prol da coisa do pensamento, cuja manifestidade permanece em segredo”. Trata-se de uma fenomenologia não do manifesto, mas do seu avesso. É o avesso da fenomenologia de Husserl.

9. O abandono da pergunta pelo ser em prol da pergunta pelo *Ereignis*

Contudo, há boas razões para pensar que o não manifesto não é apenas, nem mesmo em primeiro lugar, o Ser. Em “Diálogo entre um perguntador e um japonês”, o interlocutor japonês de Heidegger – figura estilizada do professor Tomio Tezuka, de Tóquio, que encontrou Heidegger em 1954 – pergunta por que ele guardou a palavra “ser” para pensar o vazio, o nada, aquilo que tentou pensar “como o outro do que é presente ou ausente” (Heidegger, 1959, p. 108), isto é, como o outro do ente e mesmo do ser do ente. Pergunta, ainda, por que Heidegger não abandonou a palavra “ser” à linguagem da metafísica. Heidegger responde de forma vaga: “Como se deve nomear aquilo que ainda se procura? Pois o encontrar repousa sobre a interpelação da palavra nomeadora” (Heidegger, 1959, p. 110). E, no final do diálogo, Heidegger concede despedir-se de todo “há” (“*es ist*”), (Heidegger, 1959, p. 154).

Na mesma direção vai a mudança na concepção heideggeriana da relação entre a pergunta pelo ser e a teologia. Nos anos 1920, ele tentava fundar a teologia, entendida como ciência positiva de Deus, sobre a estrutura do ser do *Dasein* “objetificada” pela fenomenologia. Em 1951, num seminário realizado em Zürich, Heidegger declarou:

Ser e Deus não são idênticos e eu nunca tentaria pensar a essência de Deus mediante o ser. Alguns talvez saibam que eu venho da teologia e que lhe guardei ainda um antigo

amor e que entendo algo dela. Se eu ainda escrevesse uma teologia, algo para o que me sinto impulsionado de vez em quando, a palavra “ser” não deveria ocorrer nela. (Heidegger, 1951b/1986, p. 436-437)

O que resta de mais importante a pensar depois que todo *há* é despedido? Em primeiro lugar, o acontecimento apropriador (*Ereignis*), que *doa* o Ser e o Tempo, mais precisamente Espaço-Tempo, e, desta feita, o Ser no Espaço-Tempo, integrando o Ser *e* o Espaço-Tempo.

Vários momentos precisam ser destacados no conceito de *Ereignis*. Em primeiro lugar, o Ser não é, não subsiste, ele é deixado ser pelo *Ereignis*. Desta forma, Heidegger abandona como pontos de partida não somente a *Seinsverhältnis*, a relação do homem ao ser, mas também o *Seinsanspruch*, a interpelação do homem pelo Ser.

Em segundo lugar, o horizonte desse deixar não é o tempo do ser-o-aí nem o da acontecência do Ser registrada na história da metafísica. O Tempo (Espaço-Tempo), como tal, é ele mesmo doado.

Em terceiro lugar, o *Ereignis* não pode ser pesando, diz Heidegger no seminário de Le Thor de 1969, “mediante os conceitos de Ser e de história do Ser”, nem mesmo “com a ajuda dos gregos (os quais se trata precisamente de ‘ultrapassar’)”. Com o *Ereignis*, continua ele, “não se pensa absolutamente de modo grego” (Heidegger, 1977b/1986, p. 366). Sendo assim, ficam cortados os laços essenciais não apenas como o pensamento metafísico, mas com o pensamento grego em geral.

10. Variedade de topologias e de linguagens

Finalmente, o que permanece em segredo, o não manifesto, não escapa apenas da tematização fenomenológica, mas também da expressão na linguagem e mesmo da indicação pela linguagem. Vimos que, em 1946, Heidegger caracterizou a linguagem como casa do Ser ou, ainda, como o meio pelo qual o Ser se faz ouvir.

Na conversa com o Prof. Tezuka, Heidegger retoma este ponto: “Há algum tempo, com muita timidez, chamei a linguagem de casa do Ser. Se, pela linguagem, o homem mora na interpelação [*Anspruch*] do Ser, então nós, europeus, pelo visto, moramos numa casa totalmente diferente da oriental” (Heidegger, 1959, p. 90).

Mas, se as linguagens diferem na sua essência, então, conclui Heidegger (1959, p. 90), “o diálogo de uma casa para outra se torna quase impossível”²⁹. Num certo sentido, o segundo

²⁹ O sinólogo francês Marcel Granet não hesita em afirmar que, estritamente falando, o *Tao Te King* é intraduzível, por não ser possível dar às fórmulas que contém um sentido nem ao menos minimamente definido. Elas valem, tal

Heidegger transformou a pergunta pelo Ser na pergunta pela linguagem como casa do Ser ou interpelação do homem pelo Ser. No final deste caminho, ele parece assinalar que a linguagem não pode ser definida dessa maneira, visto que se desdobra não apenas numa multiplicidade de dizeres numa mesma língua (uso objetificante em oposição ao não objetificante do alemão, por exemplo), mas numa multiplicidade de línguas, com arquiteturas radicalmente diferentes.

O contato com o pensamento do extremo Oriente colocou Heidegger diante de dificuldades adicionais relativas à linguagem. A meditação do tipo zen-budista convida o praticante a se abrir não apenas para o silêncio, mas ao estritamente não verbalizável. Mais ainda, ele é chamado a abdicar também da capacidade de audição. O silêncio, por vezes, aparece como a única maneira de o homem dizer o que precisa ser dito em primeiro lugar. Mas o silêncio pode também se referir à *impossibilidade de ouvir*. Em 1958, Heidegger terminou um diálogo sobre a obra de arte com o filósofo e mestre zen-budista Shinichi Hisamatsu, de Kyoto, fazendo o seguinte comentário: “Ficou claro que, com as nossas representações (a saber, com a representação de um caminho imediato e contínuo), nós não podemos de modo algum chegar lá onde os japoneses já estão”³⁰. Ele completou a frase citada acima com as seguintes palavras: “Eu gostaria de terminar com um koan que foi o preferido do mestre Hakuin (levantando o braço): ‘Ouça o som do estalo de *uma* mão’” (Buchner, 1989, p. 215).

Uma coisa é certa: esse koan pede que seja realizado algo impossível, que seja ouvido um som que não existe, porque não pode ser produzido. A ordem emitida é, portanto, sem sentido teórico ou prático. A resposta a essa ordem não pode mais ser um perguntar piedoso, um querer ouvir. Heidegger parece conceder que os recursos do seu modo *de perguntar se esgotaram*.

É precisamente esta dimensão que transcende o perguntar e responder com sentido que possa ser formulado verbalmente, impenetrável não apenas para o homem ocidental, para o senso comum universal, que é tema do koan 39 de *Mumonkan*, uma coleção clássica de koans

como as sentenças de *I King*, pelas múltiplas sugestões que um iniciado pode achar nelas ao considerar a situação de vida na qual se encontra (Granet, 1934/1988, p. 410).

³⁰ Não está claro – e talvez não possa ficar claro – onde, segundo Heidegger, já estariam os japoneses. Para muitos, o caráter do pensamento e os modos de ser dos homens do extremo Oriente indicariam enigmas insondáveis para nós ocidentais. Contudo, talvez, a razão da dificuldade de comunicação com o Oriente não resida nesses enigmas, mas no simples fato de os orientais terem preservado abertas dimensões da *natureza humana* que vão além da estrutura da *existência humana*, tanto no sentido metafísico como no heideggeriano, dimensões para as quais os ocidentais se fecharam pelos seus modos de falar e de pensar. Talvez o caminho da compreensão do Oriente passa, na prática, por um reposicionamento do homem ocidental em relação a si mesmo, simétrico à revisão recente e radical dos modos de ser dos orientais imposta pelo contato com o Ocidente. Na teoria, esse reposicionamento talvez exija, entre outros esforços intelectuais, uma renovação não de estudos existenciais ou histórico-metafísicos, mas antropológicos, relativos à natureza do homem, iniciados por Kant numa perspectiva pós-metafísica (pós-ontológica) e prosseguidos, de diferentes maneiras, por pensadores da atualidade. Apontamentos adicionais, que vão nessa direção, encontram-se em Loparic, 2009b.

zen-budistas composta no século XIII. Querendo mostrar que sabe o que é a “iluminação”, um discípulo dirigiu-se ao mestre Ummon, citando os versos compostos por Chosetsu depois de ter experienciado a “realização repentina”: “O brilho de Buda ilumina silenciosamente o universo inteiro [...]”. Antes de o discípulo poder continuar, ele foi interrompido por Ummon: “Você escorregou na sua fala”. Mais tarde, por não ter notado nenhum erro na citação do discípulo, um outro monge perguntou a Ummon: “Diga-me, em que ponto o monge errou na sua fala?” O koan silencia a resposta de Ummon. O sentido da sua interrupção do discípulo era desestimulá-lo de, por cobiça pela compreensão formulada num belo enunciado, fazer uso das palavras de um outro. Mumon, editor da coleção de koans mencionada, fez o seguinte comentário em versos:

Uma linha é lançada nas correntezas,
O voraz será capturado.
Antes de começar a abrir a sua boca,
A sua vida já está perdida³¹.

Bashô e a quadrindade.
O tao não dizível. A sigética (1959).
Amorfia e falta de sentido. Nonsense, chãos.
(Hakuin, 1971)

Referências

- Brentano, F. (1862). *Von der mannigfachen Bedeutung des Seinden nach Aristoteles*.
Hildesheim: Olms, 1960.
- Buchner, H. (1989). *Heidegger und Japan*. Sigmeringen: Thorbecke.
- Granet, M. (1934). *La pensée chinoise*. Paris: Albin Michel, 1988.
- Grimstone, A. V. (Org.) (1977). *Two Zen Classics*. New York: Wheatherhill.
- Hakuin. (1971). *Selected Writings*. New York: Columbia University Press.
- Hegel, G. W. F. (1801). Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie. In G. W. F. Hegel, *Werke*, bd. 2 (pp. 7-138). Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Heidegger, M. (1918-1921). Phänomenologie des religiösen Lebens. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd 60. Frankfurt: Klostermann, 1995.
- Heidegger, M. (1923-1924). Einführung in die phänomenologische Forschung. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 17. Frankfurt: Klostermann, 1994.

³¹ Traduzido por mim de Grimstore, 1977, pp. 113-114.

- Heidegger, M. (1927a). *Ser e tempo*. Campinas: Editora da Unicamp e Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- Heidegger, M. (1927b). Phänomenologie und Theologie. In M. Heidegger, *Wegmarken*, bd 9 (pp. 45-78). Frankfurt: Klostermann, 1996.
- Heidegger, M. (1927-1928). Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd 25. Frankfurt: Klostermann, 1977.
- Heidegger, M. (1928-1929). Einleitung in die Philosophie. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* bd. 27. Frankfurt: Klostermann, 1996.
- Heidegger, M. (1929-1930). Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 29/30. Frankfurt: Klostermann, 1983.
- Heidegger, M. (1951a). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1951b). Aussprache am 6. November 1951. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 15 (pp. 423-439). Frankfurt: Klostermann, 1986.
- Heidegger, M. (1954). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1959.
- Heidegger, M. (1959). *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1969). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1975). Die Grundprobleme de Phänomenologie. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 24. Frankfurt: Klostermann, 1989.
- Heidegger, M. (1976). Logik. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 21. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1977a). Seminar in Le Thor 1968. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 15 (pp. 286-325). Frankfurt: Klostermann, 1986.
- Heidegger, M. (1977b). Seminar in Le Thor 1969. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 15 (pp. 326-371). Frankfurt: Klostermann, 1986.
- Heidegger, M. (1977c). Seminar in Zahringen 1973. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 15 (pp. 372-400). Frankfurt: Klostermann, 1986.
- Heidegger, M. (1978). Frühe Schriften. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 1 Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 20. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* bd. 61. Frankfurt: Klostermann, 1994.

- Heidegger, M. (1989). Das Zuspiel. In M. Heidegger. *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 65 (pp. 169-224). Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). Platon: Sophistes. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 19. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). Feldweg-Gespräche. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 77. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). Der deutsche Idealismus (fichte, Schelling, Hegel) Und Die philosophische Problemlage der Gegenwart. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 28. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000a). Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 16. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000b). Zu Hölderlin. Griechenlandreisen. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 75. Frankfurt: Klostermann.
- Husserl, E. (1910-1911). *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt: Klostermann, 1965.
- Husserl, E. (1900-1901). *Investigação lógica, sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. (Coleção: Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1962.
- Kant, I. (1797). *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Wiesbaden: Insel Verlag, 1956.
- Loparic, Z. (2004). A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não objetificante de Heidegger. *Natureza humana*, 6(1), 9-27.
- Loparic, Z. (2007). Kant's Semantic Turn. *Kant e-Prints*, 2(1), 105-115.
- Loparic, Z. (2008). On the Unavoidable Tasks of Pure Reason. *Kant e-Prints*, série 2, 2(2), 193-209.
- Loparic, Z. (2009a). Kant entre o ficcionalismo de Vaihinger e a fenomenologia de Heidegger. In: M. Cepeda y R. Arango (Orgs.). *Alteridad y amistad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Loparic, Z. (2009b). Metafísica e técnica em Heidegger. In Z. Loparic (Org.). *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica* (pp. 207-244). São Paulo: DWW editorial.
- McAlister, L. L. (Org.) (1976). *The Philosophy of Brentano*. London: Duckworth.
- Ochswadt, C. (1977). Nachwort des Übersetzers. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, bd. 15 (pp. 409-421). Frankfurt: Klostermann, 1986.

Richardson, W. J. (1963). *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Den Haag: Nijhoff.

Winnicott, D. W. (1967). O conceito de indivíduo saudável. In D. W. Winnicott, *Tudo começa em casa* (pp. 3-22). São Paulo: Martins Fontes, 1999.