

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO

Vanice dos Santos

COMO SE DÁ A INTRODUÇÃO À FILOSOFIA SEGUNDO MARTIN  
HEIDEGGER?

São Leopoldo

2005

Vanice dos Santos

COMO SE DÁ A INTRODUÇÃO À FILOSOFIA SEGUNDO MARTIN  
HEIDEGGER?

Dissertação apresentada à Universidade do Vale  
do Rio dos Sinos como requisito parcial para a  
obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Mario Fleig

São Leopoldo

2005

Vanice dos Santos

Como se dá a introdução à filosofia segundo Martin Heidegger?

Dissertação apresentada à Universidade do Vale do Rio dos Sinos como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Aprovado em                      de 2005

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Mario Fleig            - Orientador PPGFILO/UNISINOS

---

Prof. Dr. Alfredo Culleton    - Professor PPGFILO/UNISINOS

---

Prof. Dr. Luís Carlos Petry    - Professor CTMD /PUCSP

## AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Mario Fleig por ter acolhido e apostado em meu projeto de pesquisa, por ter orientado atentamente esta pesquisa e pelo respeito com a autoria desta Dissertação de Mestrado.

Ao Professor Dr. Marcelo Fernandes de Aquino pelo apoio e incentivo na continuidade desta pesquisa.

Agradeço aos professores(as) do Programa de Pós Graduação de Filosofia da Unisinos pelo empenho em sua tarefa, pelo exemplo de pesquisadores(as) e à secretária Luciana Aquino, sempre disposta a informar e encaminhar o que lhe era solicitado.

Agradeço à Bolsa de Pesquisa fornecida pela Capes-Prosop, pois, à medida que colaborou para o afastamento de algumas preocupações financeiras, possibilitou maior concentração na pesquisa.

Agradeço, *in memoriam*, a Erich W. F. Stechow por ter chegado ao Brasil em 1927, com um dicionário debaixo do braço e a disposição para enfrentar o desconhecido e aprender.

Agradeço a Rosane Fürst pelo incentivo, compreensão e colaboração.

Agradeço aos familiares e amigos por acreditarem neste empreendimento, pelo apoio e compreensão nos momentos em que foi preciso isolar-me e por suportarem os diversos momentos durante o processo de pesquisa .

## RESUMO

Como se dá e que problemas apresenta o ensino e a transmissão da filosofia quando entendida e dividida em disciplinas escolares? Como é a filosofia compreendida, sua tarefa e sua essência nos modos em que é ensinada? Recobramos a concepção de ensino e o modo de transmissão da filosofia em alguns filósofos gregos. Por outro lado, retomamos o modo e o significado do filosofar introduzido por M. Heidegger, seja através do testemunho de seus alunos (H-G. Gadamer e H. Arendt), seja na exposição de sua concepção em seu ensino (nos Cursos de 1928-1929 e de 1929-1930), com a finalidade de formular elementos fundamentais do que seria o ensinar e o aprender filosofar. Heidegger aponta o caráter de ambigüidade que envolve o filosofar, tanto daquele que ensina quanto do que aprende. Esta ambigüidade revela o próprio caráter da verdade, que se enraíza no destino do *Dasein* e no caráter de velamento/desvelamento do ser. Despertar para o pensar, a partir do que interroga cada aprendiz e cada ensinante se apresenta como um caminho a ser feito, tendo como guia aquilo que se apresenta como questionante. Deste modo, o Filósofo nos propõe abandonar a perspectiva que toma a filosofia como o *pensar sobre algo* (modo objetivante de considerar algo) e nos introduz em uma relação que requer *pensar algo*, isto é, deixar autonomia para o acontecimento fundamental que interroga o aprendiz.

Palavras-chave: Heidegger. Filosofar. Ambigüidade. Verdade. Ser.

## RÉSUMÉ

Comment se déroulent et quels problèmes présentent l'enseignement et la transmission de la philosophie lorsque celle-ci est conçue et divisée en disciplines scolaires ? Comment est-elle comprise ? Quelles sont sa tâche et son essence telle qu'elle est enseignée ? Nous reprenons la conception de l'enseignement et le mode de transmission de la philosophie chez certains philosophes grecs. Par ailleurs, nous retrouvons la façon et le sens du philosophe tel qu'il fut proposé par M. Heidegger, que ce soit à travers le témoignage de ses élèves (H-G. Gadamer et H. Arendt) ou de l'enseignement de sa conception (lors des Cours de 1928-1929 et de 1929-1930), dans le but de formuler des éléments fondamentaux à ce qui constituerait l'enseignement et l'apprentissage du philosophe. Heidegger indique le caractère d'ambiguïté qu'implique philosopher, aussi bien pour celui qui enseigne que pour celui qui apprend. Cette ambiguïté révèle le caractère même de la vérité, qui s'enracine dans le destin du *Dasein* et le caractère de voilement/dévoilement de l'être. Éveiller au penser, à partir de ce qu'interroge chaque apprenant et chaque enseignant devient alors un chemin à suivre, ayant pour guide ce qui se présente dans l'interrogation. Ainsi, le philosophe nous propose-t-il d'abandonner la perspective qui conçoit la philosophie en tant que *penser au sujet de quelque chose* (façon objectivante d'envisager quelque chose), et nous introduit-il dans une relation qui demande de *penser quelque chose*, c'est-à-dire laisser l'autonomie à l'événement fondamental qu'interroge l'apprenant.

Mots-clés : Heidegger. Philosophe. Ambiguïté. Vérité. Être.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>CONCEPÇÕES DE FILOSOFIA NOS FILÓSOFOS GREGOS</b>	<b>13</b>
2.1	A FILOSOFIA E OS SOFISTAS	17
2.2	SÓCRATES E A FILOSOFIA	29
2.3	PLATÃO E A FILOSOFIA	42
<b>3</b>	<b>A CONCEPÇÃO DE HEIDEGGER SOBRE FILOSOFIA E SOBRE O FILOSOFAR - UM NOVO MODO DE PENSAR</b>	<b>53</b>
3.1	TRAJETÓRIA PARCIAL DO INVESTIGADOR	53
3.1.1	A verdadeira unidade do ser como <i>ousía</i>	54
3.1.2	Encontro de Heidegger com a fenomenologia e o Natorp-Bericht	60
3.1.3	Metafísica como onto-teologia	64
3.1.4	A interpretação heideggeriana da <i>alétheia</i>	66
3.1.5	Fenomenologia e <i>alétheia</i>	67
3.2	O HOMEM E A FILOSOFIA	69
3.2.1	Introdução à filosofia	70
3.2.2	Filosofia e metafísica	77
<b>4</b>	<b>TRAÇOS DE UM REI SECRETO NO REINO DO PENSAMENTO</b>	<b>80</b>
4.1	TESTEMUNHOS DE HANS-GEORG GADAMER	80
4.1.1	Lembranças de Marburg	82
4.1.2	Um semestre em Freiburg	84
4.1.3	O retorno a Marburg	87
4.1.4	Gadamer docente (seu primeiro estilo)	9
4.1.5	Gadamer em Frankfurt	91
4.1.6	Confrontos filosófico-pedagógicos em Heidelberg	91
4.1.7	Hans Georg-Gadamer e Martin Heidegger	101

4.2 TESTEMUNHOS DE HANNAH ARENDT .....	113
4.2.1 Ascendência e reciprocidade entre M.Heidegger e H.Arendt .....	114
4.2.2 Vestígios do caminho de Heidegger, confiados por ele a Arendt .....	124
4.2.3 Homenagem a Martin Heidegger .....	138
5 CONCLUSÃO .....	147
REFERÊNCIAS .....	150
ANEXO .....	155

## 1 INTRODUÇÃO



A dissertação parte de uma preocupação: a de compreender como se dá e quais problemas se apresentam atualmente no ensino e na transmissão de filosofia no Brasil. Ao mesmo tempo, nos perguntamos acerca da possibilidade de se trabalhar filosofia com quem não pretende ocupar-se ao longo de sua vida com questões filosóficas. Para tanto, buscaremos, nessa investigação, concepções de filosofia e de sua tarefa e se, nos modos em que é ensinada, é mantida a sua essência.

Encontrada atualmente como disciplina escolar e universitária, a filosofia se coloca como não necessária para aqueles que não pretendem seguir como filósofos ou que já tenham um conhecimento prévio sobre o que pode constituir um conhecimento sob esse nome. Enquanto graduanda da faculdade de filosofia, próxima ao momento de cumprir com o estágio curricular, comecei a me preocupar com como deveria trabalhar com os jovens estudantes e como iríamos organizar a problemática filosófica. Busquei subsídios. Inicialmente, recorremos à própria experiência, recordei-me de como eram as aulas de filosofia que havia tido enquanto estudante do então 2º-grau. Descobrimos que o fascínio que existia era pelo fato de estarmos tendo minimamente um contato com os 'grandes nomes' que ouvíamos em nossas casas. Havia outros aspectos, como os silogismos lógicos, que divertiam a alguns e eram tomados como 'baboseira' para outros. Quando do planejamento das aulas como estagiária, buscamos o livro que utilizávamos naquela época e outros de introdução à filosofia disponíveis nas livrarias. Desde aquela ocasião fomos constatando as muitas maneiras como é trabalhada a filosofia. Há as que fazem um apanhado na história da filosofia, as que trabalham com a exposição das antigas disciplinas escolares (teoria do

conhecimento, estética, lógica, entre outras), de escolas de pensamento (escola neokantiana, escola neo-hegeliana, escola neoplatônica etc).

Quando passamos a atuar como professora 'titular' de filosofia, no ensino médio da rede pública estadual, nos colocamos a pensar sobre o que fazia essa disciplina dentro do currículo escolar, sobre qual deveria ser o nosso papel e o papel dessa disciplina para os alunos. Como a filosofia já estava em nós demos por certo que não deveria tratar-se um mero passatempo, tampouco 'decoreba' sobre um conhecimento secular. Do que foi exposto acima concluímos que esses modos apontam para a reprodução de conhecimentos filosóficos. Mas, se ficamos dogmatizando a filosofia, parece que nessa ação há um abandono do seu significado original.

Foi então, a partir deste ponto, que o caminho percorrido na presente investigação mestral, nos revelou a necessidade de aprofundar a questão: é possível um filosofar? Mais especificamente, será possível um ensino e transmissão de filosofia que privilegie o homem e que não faça desaparecer o homem frente ao enaltecimento das grandes teorias?

Os filósofos gregos foram os primeiros a fazer filosofia e como foram os primeiros a compartilhar e ensinar ao mundo como se filosofa, buscaremos o modo como esses filósofos trabalhavam. Para o que se pretende atingir, buscaremos nos sofistas, em Sócrates e em Platão definições de filosofia, como também o que o trabalho filosófico exige e o que caracteriza um filósofo.

Nossa busca nos mestres gregos referidos vai além de seguir uma história da filosofia supostamente acabada e, antes de tudo, se deve por uma aproximação daquilo que acreditamos como sendo um acontecimento vivo e pela

ligação que pretendemos mostrar com o pensar de Heidegger. Sócrates e Platão aproximaram a filosofia e o sentido da vida, empenharam a vida em interrogações e na busca da elucidação para o bem viver. Tais elementos, como mostraremos no capítulo 3, estão presentes também na fenomenologia hermenêutica.

A presente dissertação busca caracterizar a filosofia como inerente ao humano. Assim, com a finalidade de formular elementos fundamentais do que seria o ensinar e o aprender filosofar, procuraremos retomar o modo e o significado do filosofar introduzido por Martin Heidegger, especialmente em *Ser e tempo* (indícios formais de que não se tem acesso direto às coisas das quais trata a filosofia), no Curso de 1928-1929 (introdução à filosofia não é um processo que se dá de fora para dentro no sujeito, visto que o homem é um ser filosofante) e no Curso de 1929-1930 (defende que 'o homem é formador de mundo').

Tradicionalmente a filosofia é vista como uma tarefa de 'pensar sobre', por exemplo, pensar sobre lógica, pensar sobre ética, pensar sobre substância e, Heidegger introduz a partir da noção de verdade que a tarefa do pensar não se dá sobre o paradigma da objetividade, mas que algo nos põe a pensar. Heidegger trabalha o conceito de verdade como *a-letheia*, indica a possibilidade de um 'pensar algo'. Mudança significativa: o homem é interpelado pela coisa do pensamento.

Investigamos as influências desse pensador e, desse modo de trabalhar filosofia, entre alguns de seus alunos que, possivelmente tocados pelo trabalho do mestre, optaram por desenvolver suas próprias investigações no século XX e que

se constituíram como relevantes. Queremos, com os testemunhos e com as observações das contribuições de seus alunos nos aproximarmos do modo de pensar em/de Heidegger. Queremos saber da influência do Mestre da Floresta Negra no ensino e na transmissão da filosofia e como e o que seus alunos testemunharam sobre um novo modo de pensar.

Com esses pensadores queremos compreender como, afinal de contas, o aprendiz entra *na coisa filosófica*. Por aprendiz queremos dizer todo aquele que ousa experimentar-se e adentrar na aventura do pensamento. Aventura porque o caminho a ser percorrido não é de todo conhecido, tem-se apenas *marcas do caminho*. Também nessa investigação em que buscamos elementos para pensar o ensino e a transmissão da filosofia, abordamos a posição de ensinante, que requer a suposição de um modo de operar do outro que está na posição de aprendiz, requer que haja uma hipótese a respeito de quem aprende por parte de quem ensina.

## **2 CONCEPÇÕES DE FILOSOFIA NOS FILÓSOFOS GREGOS**

Tendo em vista querer a compreensão de como pode se dar o ensino e a transmissão da filosofia de um modo que não faça desaparecer aquilo que caracteriza o filosofar, procuramos concepções de educação, concepções de filosofia e indicações de sua tarefa, modos de acontecimento do pensamento filosófico em textos de filósofos gregos considerados pontuais para a nossa problemática, quais sejam, os sofistas, Sócrates e Platão. A tarefa de pesquisar a filosofia antiga se constitui na busca pelo contexto do surgimento da filosofia e isso significa não somente buscar o que constituiu e constitui o estudo filosófico e suas temáticas, mas também reconhecer a filosofia como indagação pelo que mobiliza e modifica o homem.

Podemos constatar o exposto ao observarmos os cinco períodos da filosofia antiga (séc. VI a.C. – 529 d.C.), quais sejam: naturalista, humanista, período das grandes sínteses, escolas helenísticas (estoicismo, epicurismo e ceticismo) e o período religioso. O primeiro período, tendo como representantes os jônicos, os pitagóricos, os eleatas e os pluralistas e por tema a *physis*, constituiu a problemática cosmo-ontológica. O segundo período tem como representantes os sofistas e Sócrates e, por tema, o homem. No terceiro período, das grandes sínteses, representado por Platão e Aristóteles, os problemas filosóficos se centram na distinção do sensível e supra-sensível, homem indivíduo e homem associado e problemas éticos e políticos. Nesse período são fixados ainda os problemas epistemológicos, lógicos e estéticos. Problemas físicos, lógicos e morais são investigados no quarto período, pós-aristotélico. Durante o período religioso, o neoplatonismo se ocupa da problemática místico-religiosa.

Visto que muitos séculos se passaram e muitos estudos decorreram acerca das obras dos filósofos gregos, visto também que nossa tarefa constitui-se no reconhecimento do já feito pela tradição e na descrição de nossas opiniões sobre o tema que estamos investigando, adotamos como método a doxografia.

Segundo Reale (1993) os sofistas produziram o que se pode chamar uma revolução na história da filosofia. Esta se deu ao deslocarem o eixo temático da *physis* para questões da vida do homem e por terem sido os primeiros a associar filosofia e ensino, pesquisamos indícios nesses filósofos. Sócrates tece críticas aos sofistas, mas reconhecendo o tema por eles introduzido (o homem), dedicou-se a aprofundar aquele tema. Aqui situa-se um problema metodológico. Querer buscar o pensamento de Sócrates significa defrontar-se com a questão socrática e o problema das fontes uma vez que esse filósofo não deixou escritos. Embora existam depoimentos antigos<sup>1</sup> sobre o que teria sido o pensamento de Sócrates, as fontes consideradas mais seguras são as de Aristófanes, Xenofonte, Platão (três contemporâneos) e Aristóteles. Visto que Aristófanes teria retratado o período anterior àquele em que Sócrates exercera o magistério, como Xenofonte, segundo historiadores, teria simplificado as idéias de Sócrates devido seu espírito simplório, faltando-lhe o rigor especulativo, o que implica algum comprometimento na apreensão e transmissão dos ensinamentos socráticos, e como Aristóteles, embora mencione coisas consideradas importantes, não teve o contato direto com Sócrates, será na *Defesa de Sócrates*, no *Mênon* e em *Laques*, escritos por Platão que buscaremos dados sobre a filosofia em/para Sócrates. Procurar entender

---

<sup>1</sup> Dentre depoimentos importantes da vida e do pensamento de Sócrates encontram-se os de Aristóteles (discípulo de Platão), os de Diógenes Laércio e de outros biógrafos da fase helenística.

Sócrates através de Platão requer atenção quanto aos sistemático engrandecimento de seu Mestre e também quanto à tendência de dizer de sua própria teoria através de Sócrates.

Nos *Diálogos* de Platão sempre está presente Sócrates. Será um personagem central, um arquétipo? Corroboram para essa idéia o fato de sabermos de Sócrates somente aquilo que é oriundo de seus discípulos ou adversários, e, aponta-nos Pessanha (1991, p. XIV) que “diante das incertezas inevitáveis, alguns historiadores modernos chegaram a levantar a hipótese da inexistência do Sócrates histórico [...]. Sócrates, chegou-se a afirmar, seria uma criação literária, a serviço do nacionalismo ateniense”. Apesar dessa dificuldade objetiva histórica, seguimos aqueles que aceitam a existência do Sócrates histórico. A escolha de Sócrates pela comunicação direta e viva do diálogo oral, por um lado, dificulta o restabelecimento com probidade de sua vida e pensamento mas, por outro lado, abriu algumas possibilidades<sup>2</sup>.

Sabemos que Sócrates existiu como filósofo, mas o problema que surge, quando a pesquisa tem como objeto o pensamento platônico, é o de distinguir se aquilo que é dito por Sócrates é dele mesmo ou dito de Platão sob o disfarce Sócrates. Na tentativa desse esclarecimento ajuda a divisão dos diálogos platônicos<sup>3</sup>, pois à medida que Platão vai amadurecendo se dá o distanciamento do que seria idéia de Sócrates e o que seriam as formulações de Platão. Já no

---

<sup>2</sup> As possibilidades dos diálogos socráticos serão analisadas no item 2.2.

<sup>3</sup> Adotamos a organização dos diálogos platônicos proposta por Emilio Lledó Íñigo: diálogos da juventude (Apologia de Sócrates, Ion, Críton, Protágoras, Laques, Trasímaco, Lísias, Cármides, Eutífron), diálogos de transição (Górgias, Mênon, Eutídemo, Hípias Menor, Crátilo, Hípias Maior, Menexeno), diálogos de maturidade (Banquete, Fédon, República, Fedro) e diálogos da velhice (Teeteto, Parmênides, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Crítias, Leis, Epinomis). (*Diálogos I*, p. 51-52).

*Laques* (dentre os diálogos da juventude) temos uma concepção de educação. Finalmente no *Mênon* (dentre os diálogos de transição), encontramos a discussão sobre o que é ensinável, temos em um trecho, Sócrates dialogando, entre outros, com um escravo. A *Carta VII* será trabalhada por nós porque trata da finalidade e da tarefa da filosofia, distinção entre os filósofos e os não-filósofos. A natureza do filósofo é exposta por Platão na *República*.

A pesquisa realizada na história da filosofia antiga apontou algumas características fundamentais vinculadas ao conceito de filosofia. Dentre elas, temos a busca pela totalidade das coisas, ou totalidade da realidade. A totalidade para os gregos não era entendida no sentido quantitativo, como uma soma das partes individuais e sim como uma amplitude do que se quer abarcar: o todo do ser. Conforme Reale (1993, p. 389) "a pergunta pelo todo coincide com a pergunta pelo porquê último das coisas, [...] enquanto explica todas as coisas, constitui o horizonte da compreensão de todas as coisas". A pergunta pelo todo, se constituindo como busca pelo porquê último se converte na pergunta pelo princípio fundante e enquanto fundante, unificante da multiplicidade. Assim temos que, aspirando conhecer a totalidade das coisas, o filósofo pretende o universal que se encontra em todas as coisas particulares, aquele princípio inalterável. É o caso do filosofar grego.

Atribui-se a Tales de Mileto a modificação no modo de estruturar a linguagem, ou nas palavras de Aristóteles, o "iniciador de tal gênero de filosofia" (Reale, 1993, p. 392), visto ele ter deixado para trás a forma do mito e, ao voltar-



se para o todo, o fez com a pura razão. Podemos saber sobre esse novo modo de apresentar o pensamento somente por uma tradição indireta dado que Tales não deixou nada escrito, através dos primeiros fragmentos de filosofia, de Anaximandro e de Anaxímenes, nos quais se pode constatar a atenção para com "todas as coisas", para com o "mundo inteiro"<sup>4</sup>.

Os filósofos naturalistas pré-socráticos, conforme a interpretação de Aristóteles, empreenderam sua pesquisa na *physis* que, sendo toda realidade e todo ser, mesmo que visando a princípios materiais, consistia numa pesquisa filosófica porque pesquisa sobre todo o ser em princípios físicos. Assim, mesmo que o racional estivesse voltado para o empírico, como é o caso da água para Tales, o caráter formal lá já está presente.

## 2.1 A FILOSOFIA E OS SOFISTAS

Os sofistas (sábios) assim se autodenominaram para estabelecer uma diferenciação com os filósofos. Hoje são considerados como filósofos pela comunidade mas à sua época e de sua parte queriam a distinção. Ao passo que os filósofos de então procuravam descobrir os mistérios da natureza (*physis*), os sofistas negavam essa possibilidade. Defendiam a idéia da impossibilidade de qualquer afirmação ter validade absoluta. As verdades poderiam dizer respeito se relacionadas às experiências e às circunstâncias de origem, na medida que fundamentam o conhecimento na convenção (*nomos*). As palavras e os valores

---

<sup>4</sup> Para ter os fragmentos de onde foram extraídas essas expressões de pré-socráticos, vale consultar Reale (1993, p. 392).

correspondentes, na perspectiva dos sofistas, perdem a sacralidade, tornam-se convencionais, relativas. Tal exemplo encontramos no *Teeteto*:

E não quer dizer com isso que, tal como as coisas individuais me aparecem, tais são para mim, e tais a ti, tais para ti, porque é homem como eu sou homem? [...] mas não acontece às vezes que, soprando o mesmo vento, um de nós sente frio e o outro não? E um sente pouquíssimo e o outro muito? [...] E então, como chamaremos este vento: frio ou não-frio? Ou deveremos acreditar em Protágoras, que para quem sente frio é frio, para quem não sente, não é? (PLATÃO, *Teeteto*, 151e-152).

Ao passo que o pensamento sofista diz que aquilo que pretendem os filósofos da natureza é inatingível, ou seja, que o mundo físico é repleto de ambigüidades e que as sensações não garantem ao homem o acesso direto às coisas, tampouco possibilitaria que o homem transmitisse a seu semelhante aquilo que teria percebido, a linguagem surge como o que permite ao homem a investigação e o aprimoramento, para que possa melhor atender aos seus interesses e necessidades.

No período de ouro (séc. V a.C.– IV a.C.) da civilização grega, tempo em que a palavra (o manejo da palavra) era um meio para a ascensão política, a palavra havia se transformado em problemática para os retóricos e pensadores. "Preparar o indivíduo para a vida pública, conferir-lhe capacitação ou virtude (*aretê*) política, representa, basicamente, adestrá-lo na arte da persuasão através da palavra" (PESSANHA, 1991, p. XV). Nesse contexto, surge a demanda de ação política e quem responde a ela são os sofistas, professores de eloquência, que se dirigem a Atenas e passam a ensinar aos jovens o uso correto e hábil da palavra.

Com os sofistas a filosofia redireciona a sua problemática: ela passa do cosmos para o homem. A partir dessa mudança de perspectiva especulativa será

possível perguntar pela natureza do homem, pela sua virtude e, conseqüentemente, surgirá o problema moral e ético.

A partir desse momento histórico é possível identificar dois sentidos que adquiriu o termo sofista, cada um ligado a uma fase da sofística. Podemos auferir o significado bastante positivo do sentido original do termo sofista, qual seja, originalmente significava especialista no saber, possuidor do saber. Por outro lado, seu sentido negativo passou a se configurar, conforme menciona Reale (1993, p. 189), a partir de Sócrates e consolidando-se com seus discípulos, sobretudo com Platão, Xenofonte e também Aristóteles. Foram eles que realizam as principais acusações contra os sofistas. A primeira delas, uma crítica ética, referia-se à remuneração que os sofistas recebiam daqueles que iam com eles aprender. O ensino da filosofia, pela sofística, em troca de remuneração estaria contra o escopo da filosofia, visto que seu objetivo seria o amor desinteressado pela verdade<sup>5</sup>.

Dessa forma, a idéia de venalidade que muito se associou aos sofistas deve-se, segundo Reale (1993, p. 195), ao preconceito aristocrático de Platão. Saliencia que a cultura era, de um modo geral, "herança espiritual dos aristocratas e dos ricos", pois, uma vez tendo os problemas de subsistência resolvidos, podiam entregar-se desinteressadamente às atividades espirituais. Contudo, a situação dos sofistas distinguia-se da situação dos ricos; os sofistas não possuíam nem residência nem rendimento fixo. Ensino era o objetivo dos sofistas, ter discípulos era essencial, e seu saber constituía-se em profissão. Por esses dois motivos os

---

<sup>5</sup> Devemos lembrar que à época dos sofistas dedicavam-se à filosofia aqueles cidadãos que já tinham a riqueza estabelecida e/ou aqueles que se preparavam para governar.

sofistas cobravam pelo seu ensino: por precisarem de dinheiro para viver e por ser atividade prioritária (profissão).

Na intenção de estabelecer comparações entre o ensino exercido profissionalmente pelos sofistas e a mesma atividade exercida hoje, compartilhamos o exposto por Reale (1993), assim, ao passo que hoje se exige especialização, naquela época suas atividades não precisavam se limitar. A especialização dos sofistas era quanto ao conhecimento que exerciam, eram exímios oradores e escritores e, diferentemente de muitos professores de nossos dias, estavam dispostos a tomar parte em discussões críticas e polêmicas e ainda: os sofistas não tinham nenhum vínculo institucional, o que deixava mais livre a sua tarefa de educar.

Diferentemente dos filósofos, a opinião pública e a aristocracia grega, numa crítica de cunho político, acusavam os sofistas. Sua motivação era a contribuição deles para a formação de uma nova classe que teria como base as habilidades pessoais e não o nascimento na nobreza. Com a possibilidade do ensino da *areté*, esta se desvincula de sua origem de nascimento e funda-se sobre o saber. Hoje podemos avaliar melhor a extensão do motivo da acusação, a aposta na educação, no processo sistemático da educação.

Na Grécia havia um forte sentimento de fidelidade com a cidade; as pessoas davam mais importância a sua condição de cidadão, pertencente a uma cidade do que propriamente a sua condição enquanto indivíduo. Os sofistas foram

considerados inicialmente como erradios, mas com isso também contribuíram para a consolidação do ideal pan-helênico<sup>6</sup>. Assim:

os sofistas foram, justamente, expressão deste ideal: sentiram que os estreitos limites da *polis* não se justificavam mais, não tinham mais razão de ser e, mais que cidadãos de determinada cidade, sentiram-se *cidadãos da Hélade*. E nisso eles souberam ir até mesmo além de Platão e de Aristóteles, que continuarão a ver na *polis* o paradigma de Estado (REALE, 1993, p. 197).

A outra acusação, epistemológica, dizia respeito ao ardil uso do raciocínio. Usando de artifícios os sofistas não estariam trabalhando com o princípio universal, mas estariam trabalhando com um saber aparente e não real<sup>7</sup>. Os sofistas, professores de eloquência, estariam empenhados em impor o seu argumento e estariam descuidando da busca pelo princípio fundante.

O reconhecimento pelo trabalho dos sofistas ocorreu, segundo Reale (1993), no final do século XIX, quando foi admitida sua importância assim como o já declarado pelo trabalho de Sócrates e Platão.

Os sofistas alcançaram proeminência não só pela sua inteligência e brilhantismo, atuaram na brecha dos limites do pensar naturalista<sup>8</sup> e a crise da aristocracia. Os sofistas ocuparam-se daquilo que os naturalistas haviam deixado de lado, as questões relativas ao homem.

---

<sup>6</sup> O ideal pan-helênico, de importância histórica e política, foi determinante para o fim das lutas (e suas consequências) entre as cidades.

<sup>7</sup> Os historiadores, segundo Reale (1993), tomaram por importantes as informações e os juízos emitidos por Platão e como seus escritos são fontes da sofística, a recepção foi acompanhada por um sentido negativo.

<sup>8</sup> A especulação naturalista chegou ao ponto de ter as teses de um naturalista anuladas pela de outro; também houve um esgotamento na abordagem dos temas. As condições históricas como o grande afluxo de metecos para Atenas, a ampliação do comércio e a troca de conhecimentos e experiências com os viajantes também ajudaram na necessidade de uma nova temática de questionamentos.

A crise da aristocracia implicava crise da *areté*, valor tradicional, estimado pela aristocracia, assim, diz Reale (1993, p. 193) "a crescente afirmação do poder do *demos* [...] fizeram ruir a convicção de que [...] se nascia excelente e não se tornava tal, e trouxeram para primeiro plano o problema de como se adquiria a 'excelência política'". Se por um lado havia acusações de quem via ameaçada a manutenção do poder, de outro, por parte dos jovens, houve grande recepção. Os jovens, não estando satisfeitos com a estrutura social tradicional, tinham nos sofistas as novas respostas esperadas.

Ao introduzirem um novo objeto de pesquisa, os sofistas igualmente introduziram um novo método. Os naturalistas tinham por objeto a *physis* e como método o dedutivo (após estabelecer o princípio primeiro deduziam conclusões). Informa-nos Reale (1993) que a sofística adotou um procedimento empírico-dedutivo na busca ora pela natureza teórica, ora pela natureza prática. O procedimento sofista consistia em partir da experiência, tentando abarcar o máximo de conhecimentos relativos à vida, para depois extrair conclusões.

Suas questões de natureza teórica ocupavam-se de problemas do universo humano como a possibilidade do saber, a cultura humana, a língua, a religião, a diferença entre livres e escravos, a diferença entre os povos, a vida do indivíduo e da sociedade. As indagações sofísticas visavam à natureza prática; seu objetivo era o homem.

Tomando por temática a vida humana e seus problemas ético-políticos, a sofística comprometeu o seu aspecto teórico, pois, de acordo com suas características, em suas questões estava inclusa a realização prática de suas reflexões. Se de um lado houve algum comprometimento, por outro houve um

ganho significativo, "com eles [os sofistas], o problema educativo e o empenho pedagógico emergiram ao primeiro plano", ressalta Reale (1993, p. 194-195). Aqui temos o primeiro exemplo quanto ao esforço de introdução ao filosofar, que se dá pela estratégia de uma educação.

A fim de demonstrar a tarefa da educação nos filósofos sofistas, tomaremos como exemplo o maior dos sofistas. É o caso de Protágoras. Protágoras, cuja proposição fundamental é "o homem é a medida de todas as coisas, das que são pelo que são, e das que não são pelo que não são". Conforme esclarece Reale (1993, p. 201), "medida" nesse caso deve ser entendida como norma do juízo e "coisas" é relativo a todos os fatos em geral. Esse axioma protagoriano introduz e revela o que passará a fazer parte da posição sofística, o princípio da relatividade. Não pretende atingir o critério absoluto e sim o critério relativo, que tem o homem enquanto individual e não enquanto espécie como parâmetro.

Na obra *As Antilogias* têm-se, segundo Reale (1993) o objetivo e o método de Protágoras, fundados no relativismo do "princípio do *homem-medida*". Entendendo que cada coisa admite dois raciocínios, e que estes contrapõem entre si, a antilogia passa a ser o método adequado frente ao objetivo de preparar os alunos para os conflitos que surgirem na vida social. A antilogia consiste em opor um argumento a outro argumento e, assim, opondo várias teses de um mesmo tema, por exemplo, Protágoras estaria ensinando seu aluno a criticar e a discutir, este estaria aprendendo a organizar seu pensamento e as razões que o sustenta.

Visando preparar o aluno para o enfrentamento de conflitos de pensamento ou de ações, Protágoras "devia ensinar como sobre cada coisa [...] é possível aduzir argumentos pró e argumentos contra, e devia ensinar como é possível

sustentar o argumento mais frágil” (REALE, 1993, p. 202–203). Mesmo ensinando como sustentar, como impor numa discussão o argumento que, independentemente do conteúdo, em determinada circunstância se mostra frágil, isso não quer dizer que proclamasse a injustiça ou algo semelhante.

Muitos alunos acorriam para aprender com esse professor grego que ensinava a habilidade no falar. Entendendo a *areté*<sup>9</sup> como habilidade, visando à boa administração dos assuntos privados e dos assuntos públicos<sup>10</sup>, o ensino se dava pela técnica da antilogia. Assim temos, pela primeira vez, a possibilidade de ensinar a qualquer um, independentemente do nascimento e a possibilidade de qualquer um defender e obter aceitação de seu ponto de vista.

Anteriormente fizemos menção ao fato de que os sofistas não buscavam o absoluto, mencionamos também que Protágoras introduziu o relativismo e que “o homem é a medida de todas as coisas”. Podemos estar ainda a nos perguntar: se tudo é relativo, o que vai nortear? Com base no que se constrói um argumento forte<sup>11</sup>? Embora não haja, para os sofistas, um bem absoluto, deve ser considerado o “que é mais útil, mais conveniente e por isso mais oportuno” (Reale, 1993, p. 204).

Podemos buscar subsídio para entender a tarefa dos sofistas no *Teeteto*<sup>12</sup>, de Platão. Ali encontramos a explicitação de quem é homem sábio, descobrimos o objetivo da educação e qual o papel do sofista para com seu aluno.

---

<sup>9</sup> A tradução do termo *areté*, tal qual empregada por Protágoras, pode ser encontrada em Reale (1993, p. 204) e na nota de rodapé do tradutor de *Protágoras* (Platão, 1985b, p. 522-523). Ao empregarmos o termo como habilidade estamos adotando a tradução de Reale.

<sup>10</sup> Platão, *Protágoras*, 318 e.

<sup>11</sup> Lembramos que os sofistas são anteriores a Aristóteles.

<sup>12</sup> Platão, *Teeteto*, 166 d ss.



Homem sábio é para Protágoras, segundo Platão, aquele que sabe transformar o que sob certas circunstâncias aparece e é uma coisa má, em algo que aparente e seja uma coisa boa. Tendo como ‘pano de fundo’ a concepção do relativismo, o sofista pede ao seu interlocutor que “não deves combater o meu raciocínio perseguindo-o nas suas palavras; mas deves antes tentar compreender, sempre mais claramente, o que quero dizer”. Exemplifica com os alimentos que se para o enfermo parece e é amargo, para o sadio parece e é agradável. Embora as opiniões, nesse caso, sejam contrárias, a um não se pode atribuir sapiência e a outro ignorância. Essas palavras de Protágoras atestam a posição sofística, a qual não visa ao sentido absoluto e aponta ainda para o sentido que o indivíduo atribui à coisa dentro de uma determinada experiência particular.

Se o sábio sabe reconhecer o que é bom para cada circunstância, através da educação, tendo como recurso o discurso, pode-se transformar “o homem de hábitos piores em homem de hábitos melhores”. A educação incita o indivíduo “a um estado de ânimo superior e ter opiniões diferentes que sejam conformes com este estado superior”.

Mudanças serão observadas se o indivíduo vivenciou o processo educativo, quer dizer, há educação somente quando o educando se implica durante o processo. Platão faz o personagem Protágoras declarar:

ninguém jamais induziu quem quer que seja que tivesse opiniões falsas a ter opiniões verdadeiras; nem, de fato, é possível que alguém pense coisas que para ele não existem, ou coisas estranhas àquelas das quais tenha naquele momento determinada impressão, pois somente estas são sempre verdadeiras para ele (PLATÃO, *Teeteto*, 166 d ss).

Ainda no *Teeteto* fica justificado o extremo valor da educação e, como tal a retribuição, em valor também considerável de dinheiro, pelo trabalho empreendido pelo sofista com seu aluno. Trabalho de educar o aluno para que saiba pôr no lugar daquilo que lhe parece ser coisa injusta e má, coisas que lhe pareçam justas e boas.

Protágoras permite-se a utilização do termo sábio, mesmo que não aceite o verdadeiro e o falso como conceito de absoluto porque “o sofista ou o retórico é sábio enquanto conhece o bem e o útil à cidade e faz com que este apareça como justo à cidade (o justo não é, portanto, o verdadeiro, mas o *útil público*) e educa conseqüentemente os cidadãos” (REALE, 1993, p. 207).

Estamos empregando o termo educação, mas o que isso quer dizer?

Duas formas fundamentais de educação são descritas por Abbagnano (2003, p. 305-306), a primeira delas “consiste na transmissão pura e simples das técnicas consideradas válidas e na transmissão simultânea da crença no caráter sagrado, portanto imutável, de tais técnicas”, e a segunda forma, de tradição pedagógica do Ocidente, visa à formação do homem, baseia-se na “transmissão das técnicas já adquiridas [e] tem sobretudo a finalidade de possibilitar o aperfeiçoamento dessas técnicas através da iniciativa dos indivíduos”.

A noção ocidental de educação, ancorada sobre o saber, tem nos sofistas a sua origem. Numa sociedade na qual a *areté* era possível somente para nascidos na nobreza, causou grande impacto<sup>13</sup> a idéia de que qualquer um pudesse adquirir a *areté*, ou seja, que esta funda-se sobre o saber. "E à luz disso explica-se ainda

---

<sup>13</sup> Tal como descrevemos, nas páginas anteriores, o contexto que propiciou o surgimento da sofística.

melhor o fato de os sofistas quererem ser dispensadores do saber, e não simples indagadores, mas educadores" (REALE, 1993, p. 195).

Mesmo que os sofistas tenham dirigido seus ensinamentos à elite ou àqueles que pretendiam dirigir o Estado, interromper o preceito de que a *areté* fosse privilégio da nobreza e ter o princípio que a *areté* possa ser adquirida através do ensinamento é de um inegável benefício.

Iniciamos abordando a modificação empreendida pelos sofistas quanto ao objeto de investigação da filosofia, agora podemos enunciar outras alterações provocadas pela liberdade de espírito deles. Introduzir a vida do homem no eixo de indagações e deixar para trás a busca pelo princípio fundante da *physis* significou, dentre tantos aspectos, abandonar a idéia do imutável e abrir-se para o entendimento do múltiplo. Sendo alvo os diversos problemas ético-políticos, diversos setores como a religião, os pressupostos aristocráticos, as instituições, tiveram seus valores tradicionais colocados à prova. Negaram-se inclusive a perseguir, embora noutro campo, a idéia de uma representação acabada, tal como pretendiam os filósofos naturalistas. O que permitia aos sofistas tal ousadia, quem ou o que lhes dava sustentação? Segundo Reale (1993, p. 197) "a ilimitada confiança na razão e na inteligência".

De fato, a preocupação dos sofistas foi constantemente dirigida a tornar os homens cultos, e a cultura devia ser para eles o resultado de uma consciência crítica, voltada, como a objetos primeiros, imediatos, para as leis, os costumes, as paixões, a religião. Com isso se dá a atitude original do pensamento sofístico, que não crê, mas investiga e critica e, desse modo, constrói o conceito da produtividade do espírito, que se torna consciente de que ele só pode colher o fruto de todas as coisas em plena liberdade (REALE, 1993, p. 198).

É preciso também exercer a crítica, sendo assim, se os sofistas tiveram como problemática central o homem, se trouxeram e aprofundaram problemas ligados à moral, ocuparam-se da *physis* como possibilidade de entender melhor o homem e seu agir, contudo, eles não chegaram à determinação do que é o homem. Embora sua investigação tivesse finalidades ético-político-educativas sua insuficiência estava na indeterminação da essência do homem - princípio do qual derivam todos os temas por eles investigados.

Queremos, ainda, elucidar que não há uma doutrina sofística, mas antes, pode-se guardar sob esse nome aquilo que diversos sofistas<sup>14</sup> desenvolveram tendo em comum o objeto, utilizando-se do método empírico-dedutivo e visando a necessidades idênticas.

Para corroborar, "eles representam a crise de crescimento que dirige a descoberta e a fundação da filosofia moral. Como hoje é reconhecido por muitos, Sócrates seria impensável sem a sofística: ele é, antes, a sua realização verdadeira" (Reale, 1993, p. XXI).

---

<sup>14</sup> Houve, de acordo com Reale (1993, p. 199) "três grupos de sofistas: os grandes e famosos mestres da primeira geração [...] dignos de respeito; os 'eristas' [...] transformaram a dialética sofística numa estéril arte de contendas [...]; os 'políticos sofistas', homens políticos e aspirantes ao poder político [...] abusaram de certos princípios sofísticos para teorizar um verdadeiro imoralismo".

## 2.2 SÓCRATES E A FILOSOFIA

Filho de uma parteira e de um escultor, Sócrates (470 ou 469 a.C.-399 a.C.) teria seguido por algum tempo a profissão de seu pai. É provável que tenha aprendido com os jovens atenienses música, gramática e ginástica. Ao contrário da maioria, era um homem despreocupado com o acúmulo de bens materiais. Até 404 a.C., ano em que recebe uma missão do oráculo de Delfos, acompanhou os ensinamentos dos sofistas Hípias e Pródicos. Sócrates, no entanto, exerceu sua atividade em Atenas e, sob muitos pontos, contraposto à dos sofistas.

Sócrates viveu durante o século de Péricles (479 - 431a.C.), no período da democracia ateniense<sup>15</sup>, época em que Atenas atingiu o apogeu da civilização grega clássica. Tornara-se ponto de efervescência cultural e política, a palavra exercia um papel importante, os oradores tinham uma função pública na democracia. O tribunal de heliastas, no ano de 399 a.C., reuniu-se com 500 ou 501 membros, escolhidos por sorteio, das dez tribos que formavam Atenas. O que estavam para julgar? Deveriam julgar uma acusação contra Sócrates, homem conhecido sobre o qual havia muitas controvérsias.

Admirado por alguns e criticado por outros, Sócrates dedicava-se à 'estranha atividade' de dialogar com qualquer um que se dispusesse, fosse estrangeiro ou não, rico ou não, mulher ou escravo<sup>16</sup>. Não bastasse essa

---

<sup>15</sup> Na democracia ateniense havia duas formas mais efetivas de participação política: como integrantes da assembléia popular deviam participar da elaboração das leis, como membros das cortes populares, feito o juramento heliástico, deviam julgar o que seria justo e o que injusto para a cidade-Estado e para seu povo a fazer cumprir as leis.

<sup>16</sup> Embora a sociedade grega já tenha sido interpelada pela idéia sofista de que a areté não é privilégio da nobreza, Sócrates ainda vive num período em que mulheres e escravos não eram considerados 'aptos ao convívio dialógico'.

disposição, ia e permanecia no diálogo com a intenção de pôr à prova e fazer com que o outro justificasse os conhecimentos, as virtudes, as habilidades que acreditava possuir.

Sócrates escolheu a comunicação direta e viva do diálogo oral, dedicava-se a dialogar com as pessoas empenhado em cumprir a missão que recebera do oráculo do Senhor de Delfos. Em 404 a.C. teria Sócrates recebido de seu amigo Querefonte a notícia de que este, ao perguntar a Apolo no templo Delfos, se havia alguém mais sábio que Sócrates<sup>17</sup>, a sacerdotisa Pítia teria respondido que "não havia ninguém mais sábio". Embora de inicial motivação religiosa, notamos em Sócrates o caráter reflexivo do que vai induzi-lo a dedicar-se à atividade filosófica.

Quando Sócrates resolve o oráculo, principia a verdadeira introdução ao filosofar - educar é desvelar o saber do outro no diálogo.

Quando soube daquele oráculo, pus-me a refletir assim: "Que quererá dizer o deus? Que sentido oculto pôs na resposta? Eu cá não tenho consciência de ser nem muito sábio nem pouco; que quererá ele, então, significar declarando-me o mais sábio? Naturalmente não está mentindo, porque isso lhe é impossível." Por longo tempo fiquei nessa incerteza sobre o sentido; por fim, muito contra meu gosto, decidi-me por uma investigação (PLATÃO, 1991, p. 8).

Ter recebido o oráculo de Delfos mudou a vida de Sócrates e o curso da filosofia. Sócrates, como já dizemos, vivia numa Atenas de oradores, políticos, artistas, poetas, artesãos e justamente ele foi tido como o homem mais sábio, um homem sem nenhuma especialização. Mudou a história da filosofia porque ao tomar consciência de sua ignorância, Sócrates abriu caminho para a tomada de consciência, ou melhor, para o começo da autoconsciência.

---

<sup>17</sup> Platão, *Defesa de Sócrates*, I.

A dedicação à tarefa filosófica passou a ser, para Sócrates uma missão sagrada e seu sentido estava, como diz Pessanha (1991, p. XIX) em “conduzir o indivíduo a pensar como quem se cura, pensando palavras como quem pensa feridas”. Sendo uma missão, diferentemente dos sofistas, não cobrava pelos seus ensinamentos e a escolha de seus interlocutores se dava por outro critério que o da situação de nascimento ou posses. O critério era estabelecido pelo “seu *daimon* [que] guiava-o no processo seletivo, fazendo-o perceber, com um agudo senso de oportunidade pedagógica, quais as pessoas que ainda não dispunham de condições psicológicas para ser submetidas ao tratamento da ironia e da maiêutica” (PESSANHA, 1991, p. XIX). O processo de autoconhecimento, guiado por Sócrates no diálogo, ficava possibilitado a qualquer um que se dispusesse a tornar-se um interlocutor-educando. Era tema da atividade filosófica de Sócrates as questões que se apresentavam durante o diálogo.

Agora podemos entender melhor os motivos pelos quais Sócrates fora acusado e condenado em Atenas: a democracia ateniense, que considerava o direito da minoria, não estava preparada para a democratizada forma de seleção e pedagogia socrática. Segundo Pessanha (1991, p. XX), como “sua missão era levar *todos* os homens a buscar o verdadeiro bem – pelo cuidado da própria alma” - Sócrates se tornara um perigo para a minoria que detinha o poder.

No decorrer dos diálogos, o personagem Sócrates<sup>18</sup>, utilizando como estratégia para não inibir seu interlocutor, dizer que nada sabia, estimulava-o a discorrer sobre sua especialidade para depois questionar o significado das

palavras-chave empregadas. O objetivo para Sócrates, nos diálogos, não era chegar a uma conclusão sobre o tema em questão, mas à alma do interlocutor, ou seja, que o diálogo propiciasse ao interlocutor a tomada de consciência quanto aos conceitos que formulava. Por vezes ficava evidente que algumas idéias, culturalmente tomadas como boas, se revelavam carregadas de preconceitos, outras se revelavam sem fundamento racional e outras ainda como meros hábitos mentais.

O tema da *aretê* que vimos com os sofistas é, portanto, anterior a Sócrates, remontando a Hesíodo (século VIII a.C.). Se em Hesíodo e outros poetas<sup>19</sup> a *aretê* era tematizada como exortação moral (advertência, aconselhamento), se com os sofistas é problematizada racionalmente, Sócrates atribuirá à *aretê* a concepção de alma (*psiquê*).

Sócrates contrapõe-se ao relativismo sofístico e, tentando compreender o solo movediço das palavras e a diversidade de opiniões a que elas se vinculam, atribui ao relativismo a falta de consciência de seu significado. Como chegar a ter consciência do significado das palavras? Para Sócrates esse significado deveria desprender-se da alma do indivíduo, que, conforme Pessanha (1991, p. XXI) “constitui uma unidade subjacente às mutáveis impressões dos sentidos”.

A concepção de alma como o lugar de nossa consciência pensante e do caráter, concepção desenvolvida por Sócrates, passou a fazer parte da tradição ocidental. Pode-se dizer ainda que a alma de cada um se mostra cotidianamente

---

<sup>18</sup> Visto que não existe registro escrito dos diálogos de Sócrates por parte deste, dizemos ‘personagem Sócrates’ porque colhemos nos diálogos escritos por Platão aquilo que Sócrates teria dito.

<sup>19</sup> Por exemplo Teognis, Simônides e Píndaro.



nas ações e palavras. É por ser a realidade interior de cada um, “podendo ter conhecimento ou ignorância, bondade ou maldade [...] deveria ser o objeto principal da preocupação e dos cuidados do homem” (1991, p. XXI).

Essa concepção de alma torna compreensível a tese socrática de que a virtude é conhecimento e que, por conseguinte, ninguém erra deliberadamente. Só que aquele conhecimento nada teria a ver com as opiniões flutuantes e geralmente infundadas. O conhecimento que Sócrates identifica à aretê é a episteme (ciência), não a doxa (opinião). E essa episteme – que não pode ser ensinada – não constitui uma ciência sobre coisas ou informações voltadas para a obtenção de prestígio ou de riquezas: é o conhecimento de si mesmo, a autoconsciência despertada e mantida em permanente vigília. Bom é, assim, o homem autoconstruído a partir de seu próprio centro e que age de acordo com as exigências de sua alma-consciência: seu oráculo interior finalmente decifrado (PESSANHA, 1991, p. XX-XXI).

As reações e conseqüências dos que se viam submetidos ao diálogo com Sócrates eram basicamente de dois tipos: alguns aceitavam reconhecer sua ignorância e viam na fase construtiva do diálogo socrático uma oportunidade para a retomada da consciência; outros sentiam-se perdendo prestígio. Numa dimensão mais ampla, valores tradicionais, como valores religiosos, morais, éticos, políticos acabavam sendo questionados e, com isso, ficavam postas em questão as instituições sustentadas por eles.

Um exemplo de valor contestado podemos auferir do diálogo *Mênon*, nele o personagem Sócrates dialoga não só com Mênon (um jovem rico e de ilustre família de Tesalia) e com Ânito (rico curtidor de peles, influente orador e político), mas Sócrates solicita a participação de um escravo no diálogo. O que isso significa? Por um lado enfatiza o desdém de Sócrates para com os preconceitos sociais da democracia ateniense, por outro lado, era a demonstração pública de

que todos são essencialmente iguais. Demonstrava assim, que por um processo educativo bem conduzido, até mesmo um escravo seria capaz de tratar das mais difíceis questões.

A acusação que levou Sócrates a ser julgado por um tribunal popular em 399 a.C. teve como autores Meleto (poeta), Ânito (rico ateniense e político) e Licão<sup>20</sup>. Do quê fora acusado? "Sócrates é réu de pesquisar indiscretamente o que há sob a terra e nos céus, de fazer que prevaleça a razão mais fraca e de ensinar aos outros o mesmo comportamento"<sup>21</sup>.

Para compreendermos mais detidamente o objeto de nossa investigação, tomaremos a *Defesa de Sócrates* para auferir o que teria se passado naquele julgamento que culminou na sua sentença de morte. A *Defesa de Sócrates*<sup>22</sup>, na primeira de suas três partes, é o trecho em que Sócrates examina e refuta as acusações que recaem sobre ele; na segunda dessas partes, como era de praxe o acusado imputar sua pena após a sentença estabelecida, o filósofo determina a pena que julgava merecer e, na terceira parte, temos suas últimas palavras.

Na *Defesa de Sócrates*, já no princípio do discurso, o acusado procede a algumas distinções. Embora sendo um orador, inicialmente estabelece que não agirá ao modo corrente dos demais oradores, "não ouvireis discursos como o deles, aprimorados em nomes e verbos, em estilo florido" (PLATÃO, 1991, p. 5), mas "expressões espontâneas". Ao enfatizar que empregará a mesma linguagem que utiliza quando na praça, alerta para a coerência de seu agir (pensar e

---

<sup>20</sup> Ânito livrou-se de um processo que recebera por ter fracassado como general em 409 a.C. após corromper os juízes; Meleto foi um poeta de segunda ordem e Licão, homem que não se destacou.

<sup>21</sup> Platão, *Defesa de Sócrates*, I.

<sup>22</sup> Esse relato do julgamento escrito por Platão é considerado bastante fiel ao que teria de fato ocorrido.

expressar), ao permitir-se falar com naturalidade, revela um comprometimento com aquilo em que acredita, revela sua convicção nas ações que foram o motivo para que fosse levado à julgamento. Enfatiza assim a força da persuasão e o descompromisso daquele estilo eloqüente com a verdade. Como Sócrates está para ser julgado por corromper a juventude, ao utilizar a mesma linguagem da praça no tribunal, ele oferece aos juízes mais elementos para que o julguem.

Podemos reconhecer a ironia socrática quando, durante sua defesa, Sócrates diz não poder ser acusado de cobrar pelo seu ensino. Vejamos a passagem em que menciona os sofistas e se diz não possuidor de determinada ciência.

Sem embargo, acho bonito ser capaz de ensinar, como Górgias de Leontino, Pródico de Ceos e Hípias de Élis [...] Fui, por acaso, visitar um homem, que tem pago a sofistas mais dinheiro que todos os outros reunidos; trata-se de Cálías, filho de Hipónico. Eu lhe perguntava [...] Quem é mestre nas qualidades de homem e de cidadão? [...] É Eveno [...] Fiquei, então, com inveja desse Eveno, se é que é senhor dessa arte e leciona a tão bom preço. Por mim, bem que me orgulharia e ensoberbeceria de ter a mesma ciência! Pena é que não a tenho, Atenienses. (PLATÃO, 1991, p. 7).

Se estamos nos perguntando se durante o processo de acusação, defesa e julgamento, chegou a ser tratada, especificamente, a atividade com a qual vinha se ocupando, Sócrates nos dá essa resposta sobre a sua ciência, sobre o que tomara como missão.

Pois eu, Atenienses, devo essa reputação [de praticar alguma extravagância] exclusivamente a uma ciência. Qual vem a ser a ciência? A que é, talvez, a ciência humana. É provável que eu a possua realmente, os mestres mencionados há pouco possuem, quiçá, uma sobre-humana, ou não sei que diga, porque essa eu não aprendi, e quem disser o contrário me estará caluniando (PLATÃO, 1991, p. 8).

Sócrates justifica a origem e o empenho em sua tarefa na missão recebida pelo oráculo e assim sendo, não poderia deixar de cumpri-la. Esse é mais um

ponto que o distingue dos sofistas, pois ao passo que estes têm a tarefa do ensino como profissão, Sócrates a tem como uma missão. Poderia ter recebido a mensagem e ter ficado inerte frente a ela, no entanto, aquele homem ficou inquieto, buscou entender o que lhe fora anunciado. Além de ter recusado a acusação de pesquisar sobre “o que há sob a terra e sob os céus”, dizendo tratar de uma ciência humana, passou a investigar o sentido da mensagem do oráculo.

Sócrates, o homem mais sábio, segundo o oráculo de Delfos, para tentar entender essa mensagem, ao encontrar uma das pessoas consideradas sábias, passou a interrogar um político. Após auferir os conhecimentos dele, concluiu que aquele que passava por sábio para muitas pessoas e para si mesmo, na verdade não o era. Não bastasse a constatação, Sócrates explicava ao interlocutor o que concluíra.

Ao retirar-me, ia concluindo de mim para comigo: “Mais sábio do que esse homem eu sou; é bem provável que nenhum de nós saiba nada de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, tampouco suponho saber. Parece que sou um nadinha mais sábio que ele exatamente em não supor que saiba o que não sei” (PLATÃO, 1991, p. 9).

Além de políticos, Sócrates procurou ainda outras pessoas que eram tidas como sábias, procurou poetas e artífices. Sócrates exigia de si averiguar que as demais pessoas eram menos sábias que ele e, assim, a cada conversa com os mais sábios a impressão de que não o eram se repetia. Conforme consta da *Defesa de Sócrates*, já que este vinha observando cultivar o ódio das pessoas, podemos nos perguntar por que continuava, por que não se dava por satisfeito após ter constatado que muitos não eram sábios como acreditavam? Talvez ele tenha percebido algo que o comprometera.

O provável, senhores, é que, na realidade, o sábio seja o deus e queira dizer, no seu oráculo, que pouco valor ou nenhum tem a sabedoria humana; evidentemente se terá servido deste nome de Sócrates para me dar como exemplo, como se dissesse: “O mais sábio dentre vós, homens, é quem, como Sócrates, compreendeu que sua sabedoria é verdadeiramente desprovida do mínimo valor.” Por isso não parei essa investigação até hoje, vagueando e interrogando, de acordo com o deus, a quem, seja cidadão, seja forasteiro, eu tiver na conta de sábio, e, quando julgar que não o é, coopero com o deus, provando-lhe que não é sábio. Essa ocupação não me permitiu lazeres para qualquer atividade digna de menção nos negócios públicos nem nos particulares; vivo numa pobreza extrema, por estar ao serviço do deus.

Além disso, os moços que espontaneamente me acompanham – e são os que dispõem de mais tempo, os das famílias mais ricas – sentem prazer em ouvir o exame dos homens; eles próprios imitam-me muitas vezes [...] suponho que descubrem uma multidão de pessoas que supõem saber alguma coisa, mas pouco sabem, quiçá nada. Em consequência, os que eles examinam se exasperam contra mim e não contra si (PLATÃO, 1991, p. 10).

O que garante a sabedoria não é praticar bem alguma arte, seja ela a política, a poesia ou a praticada pelo artífice. A sapiência é algo que não está pronta para o homem, é preciso o reconhecimento da ignorância sem anular o que se sabe. Na passagem acima, constatamos o imenso valor atribuído por Sócrates a essa missão, dedica-se a ela e deixa de lado a conquista pelo que em sua época era de interesse de muitos, quais sejam, os negócios públicos e os particulares. A partir do reconhecimento da ignorância, o reconhecer que não se sabe é condição para gerar a investigação. Mas por que alguns não voltavam-se contra si mesmos, contra sua ignorância e voltavam-se contra Sócrates e os que procediam à sua maneira, aqueles que aceitavam as interrogações não se voltavam contra ele? Por ora apontamos a diferença entre as pessoas, como diz Sócrates (1991, p. 9) “de sorte que perguntei a mim mesmo, em nome do oráculo, se preferia ser como sou, sem a sabedoria deles nem sua ignorância, ou possuir, como eles, uma e outra; e respondi, a mim mesmo e ao oráculo, que me convinha mais ser como sou”.

A missão que Sócrates, inicialmente, tomara como sendo de caráter religioso parece ir assumindo, conforme o trecho da *Defesa* no qual justifica sua atividade, outra dimensão, de uma implicação de caráter profundamente pessoal. Mesmo diante do risco de morte, defende a atividade a que vinha se ocupando, pois, diz Sócrates (1991, p. 14) “quando a gente toma uma posição, seja por a considerar a melhor, seja porque tal foi a ordem do comandante, aí, na minha opinião, deve permanecer diante dos perigos”. Estava tão convicto de seu fazer que durante o julgamento anunciou que não pediria nem esperaria absolvição, pois, nada fizera para receber punição.

A posição assumida, a escolha que se faz por aquilo em que se acredita, deve ser superior a tudo que não cause desonra, e isso é inegociável. Abandonar a filosofia é algo inconcebível para Sócrates (PLATÃO, 1991, p. 15), “enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações, de ministrar ensinamentos em toda ocasião àquele de vós que eu deparar, dizendo-lhe o que costumo”.

Sócrates sutilmente manifesta seu menosprezo para com alguns valores da sociedade ateniense, pois, mesmo sendo a cidade mais importante em cultura e poder, alguns atenienses se importam mais em adquirir fama, riquezas e honrarias e esquecem-se de cuidar “da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a alma” (PLATÃO, 1991, p. 15). Mas como poderia Sócrates intervir, dialogar se não encontrasse pessoas que cogitassem, por exemplo, sobre a razão, sobre a alma? Lembra-nos que perante àquele que se importa “hei de interrogar, examinar e confundir e, se me parecer que afirma ter adquirido a virtude e não a adquiriu, hei de repreendê-lo por estimar menos o que vale mais e mais o que vale menos”

(PLATÃO, 1991, p. 15). Impôs-se como tarefa de vida mostrar aos outros que tudo deriva da virtude, devendo estar antes dos cuidados com o corpo e com as riquezas e para isso desempenhava sua tarefa dialogando, procurando despertar e induzir o interlocutor.

Na *Defesa de Sócrates* pode-se reconhecer, ao desempenhar sua tarefa, que não era elitista, e como diz-nos Sócrates (1991, p. 18) “estou igualmente à disposição do rico e do pobre, para que me interroguem ou, se preferirem ser interrogados, para que ouçam o que digo”. Não proclamou ser mestre de ninguém tampouco dialogava em troca de dinheiro, suas indagações ocorriam em praça pública.

Que sentença corporal ou pecuniária mereço eu que entendi de não levar uma vida quieta? Eu, que negligenciando o de que cuida toda gente [...] não me dediquei àquilo, a que se me dedicasse, haveria de ser completamente inútil para vós e para mim? Eu que me entreguei à procura de cada um de vós em particular, a fim de proporcionar-lhe o que declaro o maior dos benefícios, tentando persuadir cada um de vós a cuidar menos do que é seu que de si próprio para vir a ser quanto melhor e mais sensato, menos dos interesses do povo que do próprio povo, adotado o mesmo princípio nos demais cuidados? Que sentença mereço por ser assim? Algo de bom, Atenenses, se há de ser a sentença verdadeiramente proporcionada ao mérito; não só, mas algo de bom adequado a minha pessoa (PLATÃO, 1991, p. 21).

Nessa passagem, Sócrates aponta prioritariamente duas questões; há distinção entre toda gente e ele, ou seja, existe algo diferente do que é socialmente esperado e privilegiado e trata ainda do seu ensino, da dedicação e do objeto: enfatizar o que é primordial.

Tendo já comprovado a mensagem do oráculo, estando ciente de provocar irritação e desconforto em algumas pessoas, estando frente à possibilidade de ser condenado à morte, não poderia abdicar, do momento do julgamento até que a

morte lhe chegasse por causas naturais, Sócrates não poderia viver sem interrogar e desestabilizar a certeza nos outros?

De nada eu convenceria alguns dentre vós mais dificilmente do que disso. Se vos disser que assim desobedeceria ao deus e, por isso, impossível é a vida quieta, não me dareis fé, pensando que é ironia; doutro lado, se vos disser que para o homem nenhum bem supera o discorrer cada dia sobre a virtude e outros temas e que me ouvistes praticar quando examinava a mim mesmo e a outros, e que vida sem exame não é digna de um ser humano, acreditareis ainda menos em minhas palavras (PLATÃO, 1991, p. 22).

Como de costume, o acusado deve propor a pena a cumprir e assim, tendo como fiadores Platão, Críton, Critolubo e Apolodoro, Sócrates sugeriu trinta minas. Sugestão não aceita e por uma diferença de sessenta votos, fora condenado à morte. Mesmo diante disso, dirigiu alguns recados para aqueles que o condenaram e outras palavras àqueles que o absolveram.

Aos que julgaram poder dar fim ao que Sócrates vinha indicando em vida, profere ,

Se imaginais que, matando homens, evitareis que alguém vos repreenda a má vida, estais enganados; essa não é uma forma de libertação, nem é inteiramente eficaz, nem honrosa; esta outra, sim, é a mais honrosa e mais fácil; em vez de tapar a boca dos outros, preparar-se para ser o melhor possível. Com este vaticínio, despeço-me de vós que me condenastes (PLATÃO, 1991, p. 26).

Àqueles que o absolveram pede que cuidem de seus filhos, observando e agindo com eles assim como o pai observava e queria ensinar aos outros, indagando e persuadindo para que priorizem a virtude antes da riqueza ou outra coisa. Assim disse,

castigai-os, atormentai-os com os mesmíssimos tormentos que eu vos infligi, se achardes que eles estejam cuidando mais da riqueza ou de outra coisa que da virtude; se estiverem supondo ter um valor que não tenham, repreendi-os, como vos fiz eu, por não cuidarem do que devem e por suporem méritos, sem ter nenhum. Se vós o fizerdes, eu terei recebido de vós justiça; eu, e meus filhos também (PLATÃO, 1991, p. 27).



Ao pedir que ajam com seus filhos tal qual agira com seus interlocutores, Sócrates enfatiza estar de bem com sua consciência quanto ao bom trabalho que vinha fazendo. Além disso, espera que suas palavras se preservem independente de sua existência física.

A coerência do que em vida Sócrates pregava pode ser observada tanto na linguagem tranqüila de quem fala em nome de sua consciência, quanto ao advertir que não suplicará absolvição aos juízes e sim intenciona esclarecer e convencer os juízes que para ele não há motivo para receber punição. Após a condenação, com o estabelecimento da pena de morte e seu cumprimento<sup>23</sup> fica demonstrada a coerência.

Aquele que sempre indagava sobre o significado das palavras e dos valores que regiam a conduta humana e investigara o sentido dos costumes e das leis que governavam a cidade buscava a consciência nas ações e nas afirmativas, mas não pretendia se subtrair às normas estabelecidas e às exigências dos preceitos e das instituições sociais e políticas. Porque não traía sua consciência, preferia a morte a declarar-se culpado. Mas porque respeitava a lei não quisera fugir da prisão (PESSANHA, 1991, p. XI).

### 2.3 PLATÃO E A FILOSOFIA

No diálogo *Mênon*, situado dentre os diálogos de transição<sup>24</sup>, Platão utiliza-se, por um lado, dos caminhos da refutação (70 a – 80 d), e de outro, apresenta-nos um caminho dialético (80 d – 100 c) sobre o qual repousaria as bases da filosofia. Participam deste diálogo os personagens Sócrates, Mênon (jovem de ilustre família, com interesse pela filosofia e admirador de Górgias), um escravo de Mênon e Ânito (rico comerciante e político). Estes personagens, excluindo

---

<sup>23</sup> Sócrates teve de esperar trinta dias para que se cumprisse a sentença, pois nenhuma execução era permitida antes que regressasse o navio oficial que partira ao santuário de Delfos para comemorar a vitória de Teseu sobre Minotauro. Nesse ínterim, seus discípulos tentaram convencê-lo à fuga.

Sócrates, têm em comum a limitação em admitir o que para Platão era inevitável: a política fundar-se sobre o conhecimento.

Enfatizamos ainda outras características da estrutura do diálogo *Mênon* pois é nesta forma, de *día-logos*, que estariam implicados, através de perguntas e respostas, o mestre e discípulo, ou, os interlocutores.

O diálogo *Mênon* inicia sem delongas, com a pergunta de Mênon: “Podes me dizer, Sócrates: é ensinável a virtude? Ou não é ensinável, só se alcança com a prática? Ou nem se alcança com a prática nem se pode aprender, senão que se dá naturalmente nos homens ou de algum outro modo?” (*Mênon*, 70 a).

Na primeira parte do diálogo (70 a – 80 d) Sócrates procede à explicação dos requisitos necessários para que se possa chegar ao *que é* de algo. No entanto, Mênon não consegue definir o que está em questão, a virtude. Um fracasso de Sócrates, que não conseguiu explicitar os requisitos que deve reunir a resposta? Ou terá sido um fracasso daquele, por não ter compreendido o filósofo? Ao contrário, Mênon pôde reconhecer o seu não-saber e a partir disso pode empreender-se na busca pelo saber.

A segunda parte do diálogo (80 d – 100 c) desdobra-se em vários momentos: a resposta de Sócrates a uma objeção de Mênon (trata-se de saber da possibilidade do conhecimento da virtude); o procedimento de “hipóteses” como um caminho (conclusões confrontadas com fatos); a tentativa de esclarecimento de quem poderia ser mestre em virtude (se a virtude pode ser ensinada) e por fim, ao procurar entender como a virtude se faz presente nos homens políticos, tem lugar no diálogo, assim como o conhecimento, a “opinião verdadeira” . A “opinião

---

<sup>24</sup> Ver nota de rodapé 3.

verdadeira” sendo recebida como dom divino, portanto não seria passível de ensinamento. A questão estaria então resolvida? Não estaria assim encerrada nem para Sócrates nem para Platão.

Se Platão neste diálogo pretendia uma reconstrução de um diálogo que de fato acontecera, mostra-se, na passagem 100 a, uma idéia um pouco diferente da exposta anteriormente. É apresentada a possibilidade do ensino da virtude se “entre os homens políticos, haja um capaz de fazer políticos também os demais”.

No *Mênon* o personagem Sócrates esclarece que as reminiscências, embora tenham um valor prático (conduzem bem muitas ações), embora sejam fragmentos de conhecimentos, as reminiscências não são o conhecimento. Ao apresentar (100 b – c) a virtude como um dom divino o personagem Sócrates indica ser preciso esclarecer o *que é* a virtude. Quer dizer, se a virtude é recebida como uma graça divina, sendo então intransferível, ela não se apresenta sem que o homem se esforce para tal, assim, aquilo que se faz presente num homem para ser descoberto exige um trabalho dele mesmo. O mestre então pode ser dispensado? Em algum momento talvez, mas o que se acompanhou na *Defesa de Sócrates* e nos diálogos platônicos foi a necessidade inicial de um outro que auxilie no reconhecimento de um não-saber.

Para a questão que nos orienta nesta dissertação, a saber, como se dá a introdução a filosofia, até o momento viemos destacando as características da filosofia, de seu ensino e de sua transmissão para os sofistas e para Sócrates. Quanto a essa questão, no *Mênon*, temos dois modelos de ensino e transmissão da filosofia. Por um lado, o modelo sofista, do discurso longo, de responder sempre, sobre qualquer coisa, com a convicção de quem sabe. De outro lado, o

modelo socrático, o diálogo platônico, de discurso breve, o diálogo, de interrogar e exigir do interlocutor que ele mesmo procure pela resposta.

Ao procurar pelo *que* é da virtude (o que está em questão), Platão está se referindo a natureza ou a essência de algo, fazendo distinção ao *como* é (qualidades) o algo.

Sócrates, assumindo uma posição diferente dos sofistas, diz não saber o que é a virtude mas se mostra, em inúmeras falas (75 b; 82 b), disposto a empenhar-se para resolver as questões colocadas por Mênon. Também, ao invés de adotarem na investigação do que é a virtude, o procedimento do exame dos argumentos de um pelo outro e da refutação, Sócrates propõe uma “discussão [que] consista não só em contestar a verdade, mas também com palavras que quem pergunta admite conhecer” (75 d).

Não estaria Sócrates propondo falar sobre o mesmo? Parece-nos que Sócrates pretendia a compreensão do desenvolvimento da questão ao invés da verificação de quem possuía a verdade. Uma das características do ensinamento de Sócrates era o constante convite para que seu interlocutor formulasse a resposta, que não a recebesse pronta de seu mestre.

Após várias tentativas de responder a pergunta sobre o que é a virtude – sem ter isso respondido não poderiam responder as questões inicialmente colocadas por Mênon<sup>25</sup>, Sócrates aponta (79 c) a necessidade de recolocar novamente a pergunta sobre o que é a virtude. O que está querendo Sócrates com isso? Retroceder na discussão? Sócrates estava indicando a possibilidade de

---

<sup>25</sup> Se a virtude é ensinável, ou se não é ensinável e só se alcança com a prática ou se a virtude se dá naturalmente.

que os exemplos que trouxera Mênon sobre a virtude, exemplos comumente aceitos, talvez não passassem de opiniões, sim, que talvez muitas considerações foram feitas da virtude sem ao menos definir seu significado primordial. Apontava também para um equívoco básico de Mênon, de empregar um termo, portador de algum significado, sem saber desse significado. Sem determinar o significado do termo empregado como pode haver assentimento quanto ao tema?

Reproduzimos um trecho de *Mênon*, onde este personagem descreve os efeitos no interlocutor, do modo de proceder de Sócrates:

Havia ouvido eu, ainda antes de encontrar-me contigo, que tu não fazes outra coisa que problematizar-te e problematizar aos demais. E agora, segundo me parece, estás enfeitizando, embruxando e até encantando completamente ao ponto que me tens reduzido a uma madeixa de confusões. E se me permite uma pequena broma, diria que és parecidíssimo, por tua figura como pelo restante, a esse chato peixe marinho, o torpedão. Também ele entorpece ao que lhe acerca e lhe toca, e me parece que tu agora tens produzido em mim um resultado semelhante. Pois, em verdade, estou entorpecido de alma e boca, e não sei o que responder-te. Sem dúvida, milhares de vezes tenho pronunciado inumeráveis discursos sobre a virtude, também diante de muitas pessoas, e o tenho feito bem, pelo menos assim me parecia. Mas agora, pelo contrário, nem sequer posso dizer o que é (*Mênon*, 80 a – b).

Quanto a comparação com o peixe que entorpece, Sócrates assim justifica, “não é que não tendo eu problemas, problematize sem dúvida a todos os demais, mas que estando eu totalmente problematizado, também faço que o estejam os demais” (*Mênon*, 80 d).

Sócrates dizia não saber sobre a virtude mas, se dispondo a investigar com Mênon, a pergunta que surge, e Mênon a formulou (80 d) é sobre como buscar aquilo que se ignora. Na resposta daquele a essa pergunta encontramos sua definição de aprender, do aprender como reminiscência. Acompanhemos Sócrates,

A alma, pois, sendo imortal [...] não há nada que não tenha aprendido; de modo que não há de que assombrar-se se é possível que recorde, não só a virtude, senão o resto das coisas que, por certo, antes também conhecia. Estando, pois, a natureza toda aparentada consigo mesma, e havendo a alma aprendido tudo, nada impede que quem recorde uma só coisa – isso que os homens chamam aprender – encontre ele mesmo todas as demais, se é valoroso e infatigável na busca. Pois o buscar e o aprender não são outra coisa, em suma, que uma reminiscência (*Mênon*, 81 d).

Para demonstrar que não é alguém que ensina a outrem mas que, aquilo que alguém descobre é através da busca a partir de suas reminiscências, Sócrates chama o escravo de Mênon e lhe coloca questões de geometria. Depois de muitas questões colocadas por Sócrates e respondidas pelo escravo (que não havia estudado geometria), o filósofo fez Mênon constatar que não havia ensinado ao escravo (havia induzido perguntas, sim) mas que este conseguiu responder por reminiscências.

O escravo soube responder corretamente todas as perguntas? Não, mas o ganho por tal inserção no diálogo podemos extrair de uma pergunta de Sócrates a Mênon, “Acreditas que ele houvesse tratado de buscar e aprender isto que acreditava que sabia, mas ignorava, antes de ver-se problematizado e convencido de não saber, e de sentir o desejo de saber?” (*Mênon*, 84 c).

Podemos concluir que se alcança o conhecimento exclusivamente pela busca nas reminiscências? As reminiscências oferecem opiniões verdadeiras e se transformam em fragmentos de conhecimentos “quando despertadas mediante a interrogação” (*Mênon*, 86 a). Como fazer para ampliar os fragmentos de conhecimentos? Através de “hipóteses”. As hipóteses significam, no *Mênon*, um ponto de partida para o exame de uma questão.

Para que dar-se ao trabalho de querer buscar o que não se sabe? Diz Sócrates,

acreditamos que é necessário buscar o que não se sabe para ser melhores, mais esforçados e menos inoperantes que se acreditássemos que não conhecemos nem somos capazes de encontrar, nem que é necessário buscar. E por isto estou plenamente disposto a lutar, se posso, tanto de palavra como de trabalho (*Mênon*, 86 c).

Uma análise das contribuições de Sócrates que diz respeito à *arete*, ao conhecimento e ao aprendiz, encontramos em Fleig:

Sócrates, ao reabilitar a opinião na busca da verdade, ao mesmo tempo em que inaugura a subjetividade, afirma que a *arete* (virtude) ou excelência do ser humano) não pode ser transmitida como uma ciência acabada. O saber estruturado em uma formalização não cobre todo o campo da experiência humana e não existe uma epistemologia da experiência da *arete*. No diálogo de Sócrates com o escravo de Mênon, dá-se a passagem do plano imaginário ou intuitivo para o plano simbólico, feita por meio de uma forçagem por parte daquele (FLEIG, 2003, p. 151).

Se no *Mênon* encontramos elementos do pensamento de Sócrates e de Platão, na *Carta VII*<sup>26</sup>, escrita por Platão em seu próprio nome, encontramos sobre a sua inserção na filosofia, suas expectativas, seu compromisso como filósofo e algumas de suas idéias quanto ao ensino e transmissão da filosofia.

Quando jovem, Platão imaginava um dia poder intervir na política, imaginava poder contribuir para desviá-la da injustiça para a justiça. Com o passar dos anos, sempre observando a política de sua época, dedicava-se a estudar as

---

<sup>26</sup> Platão redigiu esta carta para os “amigos e parentes de Dion” (PLATÃO, 1980, p. 47).

leis e os costumes e, não perdendo de vista a idéia de um governo guiado pela justiça, reconhecia nisto uma tarefa difícil frente aos maus governos.

Fui então irresistivelmente conduzido a louvar a verdadeira filosofia e a proclamar que somente à sua luz se pode reconhecer onde está a justiça na vida pública e privada. Portanto, os males não cessarão para os humanos antes que a raça dos puros e autênticos filósofos chegue ao poder ou antes que os chefes das cidades, por uma divina graça, se não ponham a filosofar verdadeiramente (PLATÃO, 1980, p. 50).

Se com a filosofia chega-se a distinção da justiça e da injustiça, Platão, como filósofo, deveria estar disposto a viajar para a Sicília e auxiliar o amigo Dion, caso precisasse argumentar na defesa da justiça. Caso não se dispusesse a sair nesta defesa, estaria faltando não só com o amigo, mas com a própria filosofia. Em sua viagem à Sicília, Platão esperava a oportunidade de experimentar seus planos legislativos e políticos que nutria desde a juventude<sup>27</sup>.

Por que empreendeu Platão duas viagens a Sicília se havia resistências a tornar justo o governo? Platão ponderava sobre qual deveria ser a atitude de um filósofo frente a um mau governo e assim como

quando alguém me consulta sobre um ponto importante da sua vida, seja assunto de dinheiro seja de higiene do corpo ou da alma, se a sua conduta habitual se me afigura responder a certas exigências, ou se, pelo menos, parece querer conformar-se com as minhas prescrições nos casos que se submete à minha opinião, de bom grado eu me torno seu conselheiro e não me afasto dele, agindo por dever de consciência. Mas, se ninguém me pergunta nada ou se é evidente que não escutarão a mínima das minhas opiniões, eu não vou, por minha própria iniciativa, oferecê-las a tais pessoas, e não obrigarei ninguém, nem que seja o meu próprio filho. Ao meu escravo, sim, a esse eu daria conselhos e, se ele recusasse, eu impô-las-ia (PLATÃO, 1980, p. 58).

Podemos observar na citação algumas diferenças entre Platão e Sócrates, por exemplo, dar conselhos somente a quem quisesse e a quem parecia querer conformar-se com seus conselhos e o tratamento de menosprezo para com os



escravos. A condenação de Sócrates parece ter influenciado a disposição de Platão para as discussões.

A forma encontrada por Platão para difundir as idéias de justiça foi, conforme os conselhos dados a Dionísio, “a viver cada dia de maneira a tornar-se cada vez mais senhor de si próprio [...] Exortamo-lo a que se preocupasse, antes de tudo, em procurar [...] outros amigos cujo ideal comum fosse atingir a virtude” (PLATÃO, 1980, p. 59). Platão atribuiu a Dionísio, a este governante que, tendo o poder supremo omitiu-se de trazer a filosofia para seu governo, a ausência tanto para os indivíduos quanto para a cidade (Sicília), de uma vida orientada pela justiça.

Assim como Platão tinha na filosofia a possibilidade para um governo com justiça, na *Carta VII* encontramos considerações sobre a obra filosófica. Vejamos o que escreveu Platão na ocasião em que buscava identificar se Dionísio, que empregava expressões filosóficas e discursava, estava próximo da “verdadeira filosofia”. Vale lembrar que, desde o julgamento de Sócrates, Platão estava cuidadoso ao dirigir-se aos tiranos. Como identificar o verdadeiro filósofo? Para Platão,

é preciso mostrar-lhes [aos tiranos] o que é a obra filosófica em toda a sua extensão, o seu caráter próprio, as suas dificuldades, o labor que exige. É o auditor um verdadeiro filósofo, apto e digno desta ciência, porque dotado de uma natureza divina? O caminho que se lhe ensina parece-lhe maravilhoso; imediatamente ele se põe ao trabalho, não saberá já viver de outra maneira. Então, redobrando com os seus esforços os esforços do seu guia, ele não desiste antes de ter atingido o fim ou adquirido força bastante para se conduzir sem o instrutor. É num tal estado de espírito que vive este homem: sem dúvida que se entrega às suas ações comuns, mas em tempo ou lugar algum se desliga da filosofia, desse tipo de vida que lhe confere espírito sóbrio, inteligência pronta, memória tenaz e vivacidade de raciocínio. Qualquer outro tipo de conduta lhe parecerá um horror. Mas os que não são verdadeiramente filósofos e se contentam com um verniz de

---

<sup>27</sup> Platão não conseguiu convencer Dion a unir governo e filosofia.

opiniões [...] não tem que acusar o seu mestre, mas a si próprio, já que não pode praticar o que é necessário à filosofia (PLATÃO, 1980, 71-72).

Como se dá a aprendizagem para Platão? Não era favorável a reprodução de seus ensinamentos, tampouco acreditava que os assuntos que se constituíam objeto de suas preocupações devessem ser escritos. Por quê? Porque a filosofia se dá de modo diferente das outras ciências e assim sendo, “só depois de longamente se ter convivido com estes problemas que, de repente, a verdade brilha na alma, tal como a luz brilha em centelhas e cresce de si própria” (PLATÃO, 1980, p. 73). O escrito não é o lugar da filosofia, e sim o homem; o pensamento não pode ficar encerrado nas palavras registradas.

Na *República*, Platão define a filosofia como a "contemplação de todo o ser"<sup>28</sup> e define o filósofo como o "amante daquela ciência da totalidade do ser"<sup>29</sup>. De acordo com a sua natureza, os filósofos amam a "ciência [filosofia] que lhes mostra o ser que sempre é e nunca muda, seja por nascimento, seja por morte, e que desejam todo esse ser e não querem renunciar a nenhuma parte dele" (REALE, 1993, p. 33).

Para concluir este capítulo, ressaltamos que a filosofia antiga se caracterizou pelo intento de explicar a totalidade das coisas sustentada no puro *lógos* e pelo 'simples prazer' de conhecer a verdade. É certo que povos do Oriente, mesmo antes do surgimento da filosofia, possuíam muitos conhecimentos, mas foram os gregos os primeiros a explicitar os conceitos

---

<sup>28</sup> Platão, *República*, VI, 486 a.

<sup>29</sup> Platão, *República*, VI, 485 a ss.

presentes nesses conhecimentos<sup>30</sup>. Embora os filósofos ocupem-se de temas relacionados à vida, levar o que a filosofia desenvolveu para uma aplicação é consequência, a filosofia se caracteriza por ser uma atividade teórica. Sendo uma atividade teórica, está desvinculada da necessidade de uma aplicação, de uma utilidade. Esse caráter de liberdade (externa) inerente à filosofia indica porque seu surgimento pôde acontecer na Grécia: as condições sócio-política-econômica-culturais permitiam algumas liberdades, e a mais importante talvez, a que tenha dado origem ao início da civilização, o espírito de liberdade.

Embora tenham ocorrido variações ao longo da história da filosofia, podemos constatar que, desde o seu início, a filosofia se apresentou com clareza frente a seu conteúdo, ao seu método e a seu propósito.

Quanto ao conteúdo, a filosofia sempre se distinguiu das ciências particulares, procurando explicar a totalidade das coisas, ao passo que as ciências particulares se ocupam de partes do todo. Quanto ao método, enquanto as ciências particulares trabalham com a verificação e coleta de dados, nos diz Reale (1993, p. 29) que "a filosofia deve ir além do fato e das experiências para encontrar as suas razões, a causa, o princípio". O objetivo da filosofia é revelado em seu próprio nome - *philosophia* - amor à sapiência, amor desinteressado ao saber em si mesmo.

---

<sup>30</sup> Podemos destacar os egípcios, que desenvolviam conhecimentos matemáticos visando a aplicação, por exemplo, em construções, controle de safra, medição de áreas e os babilônios, que

### 3 A CONCEPÇÃO DE HEIDEGGER SOBRE A FILOSOFIA E SOBRE O FILOSOFAR – UM NOVO MODO DE PENSAR

Neste capítulo nos dedicaremos a apresentar a especificidade do filosofar, do ensino e da transmissão da filosofia em Martin Heidegger, sobretudo a partir do que foi trabalhado pelo filósofo no Curso de 1928/29 (*Einleitung in die Philosophie*<sup>31</sup>) e no Curso de 1929/30 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt,*

---

aplicavam a astronomia em previsões e predições.

<sup>31</sup> *Introdução à filosofia.*

*Endlichkeit, Einsamkeit*<sup>32</sup>), ambos na Universidade de Freiburg. A fim de buscar outros elementos que nos apontem o seu “novo modo de pensar”, adotamos a opção metodológica de Richardson para o estudo do pensamento heideggeriano, que “consiste em ler Heidegger a partir de seu começo” (FLEIG ; PIMENTEL, 2004, p. 251). Deste modo, acompanharemos um pouco da trajetória, das investigações deste Filósofo<sup>33</sup>.

### 3.1 TRAJETÓRIA PARCIAL DO INVESTIGADOR

Daremos ênfase na leitura que Heidegger fez da obra de Aristóteles e que culminou na sua obra *Sein und Zeit (Ser e tempo)*. Ao debruçar-se, ainda jovem, sobre as *Investigações Lógicas* de Husserl e, sabendo que este sofrera influência de Franz Brentano, o Mestre da Floresta Negra buscou a dissertação de Brentano intitulada *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles*. É no início dos estudos filosóficos de Heidegger que Aristóteles se faz presente e Heidegger passa a interrogar sobre qual seria o determinante significado fundamental. Trataremos do caminho percorrido por Heidegger em alguns dos significados do ser distinguidos por Aristóteles, a saber, o ser segundo as categorias e principalmente o entendimento do ser como verdade (determinante no pensamento de Heidegger). Para tal acompanharemos brevemente o pensamento de Heidegger enquanto influenciado pela escolástica, por Franz Brentano, Carl

---

<sup>32</sup> *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão.*

<sup>33</sup> Pela natureza de uma Dissertação e pela extensão que lhe é devida, acompanharemos o início das investigações filosóficas de Heidegger e passaremos para a questão principal desta.

Braig, Duns Scotus, Husserl, Natorp e em quais trechos da *Metafísica* procurou apoio para a questão sobre o ser.

### 3.1.1 A verdadeira unidade do ser como *ousía*

Como já mencionamos, desde o início de seus estudos filosóficos Aristóteles exercera influência sobre Heidegger - como se verifica na conferência *Meu caminho para a fenomenologia*, de 1963 - mas foi nos anos 20 do século XX que essa presença se revelou mais determinante, contemporaneamente a divulgação do *Aristóteles* de Jaeger .

A influência do livro de Brentano também é atestada numa declaração, em 1958, de Heidegger em sua apresentação à Academia de Ciências de Heidelberg.

Em 1907 um amigo paterno, Conrad Grober, [...] colocou-me nas mãos a dissertação de Brentano *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles* (1862). [...] A questão do Uno e do múltiplo no ser, que então se me apresentou de modo obscuro, vacilante e incerto, permanece, entre inversões de marcha, percursos errados e perplexidade, o motivo premente e inexaurido do tratado *Sein und Zeit*, publicado duas décadas depois (HEIDEGGER apud BERTI, 1997, p. 59).

Influenciado pela leitura do livro de Brentano, Heidegger considerou primeiramente o ser segundo as categorias, entre as quais a primeira é a substância (*ousía*). Pensou, como Brentano, que o significado fundamental do ser indicado por Aristóteles, que o significado capaz de dar a unidade a todos os outros e, por conseguinte, de constituir a verdadeira unidade do ser, fosse a *ousía*. Como bom filósofo escolástico, aderiu à interpretação de Brentano sobre Aristóteles.

O trabalho de Brentano consistiu na redução dos quatro significados do ser distinguidos por Aristóteles na *Metafísica* (V, 7). Enquanto Aristóteles distinguia os significados do ser como: ser por acidente, ser por si (ser segundo as categorias), ser como verdade e o ser segundo a potência e o ato, Brentano reduziu estes quatro significados do ser ao ser por si, reduzindo em seguida este à substância. Brentano com isso demonstrou a possibilidade de dedução de outras categorias, exigindo-se daí uma concepção do ser como unívoco. Para Aristóteles é impossível deduzir as categorias da substância pois a dedução só é possível sobre um único gênero, e como o ser tem muitos significados, o ser não é um gênero.

No Curso ministrado sobre Aristóteles em Freiburg, Heidegger interpretava a doutrina dos muitos significados do ser de maneira semelhante a Brentano, embora já tivesse abandonado a perspectiva escolástica e procedesse na busca pelo significado fundamental do ser, inicialmente no ser como verdade e depois no ser segundo a potência e o ato. Neste Curso de 1931<sup>34</sup>, Heidegger estabelece uma diferença com Brentano quanto à interpretação de Aristóteles ao localizar o significado fundamental do ser.

Ao passo que Heidegger localiza o significado fundamental do ser segundo a potência e o ato, Brentano localiza o significado fundamental do ser na *ousía* (substância). Vejamos um comentário de Berti sobre um trecho do referido Curso de 1931, sobre a investigação desenvolvida por Heidegger e que estabeleceu a sua diferença para com Brentano quanto à interrogação aristotélica sobre a multiplicidade e a unidade do ser.

Heidegger investiga a unidade dos significados do ser nas passagens do livro XI da *Metafísica* – hoje considerado inautêntico por todos os intérpretes não-escolásticos justamente pela concepção da univocidade do ser que contém – onde a homonímia *pros hen* é interpretada como redução (*anagogé*) de todas as categorias à substância, entendida como gênero “comum” (*koinón*). Como Heidegger mostra conhecer bastante todas as passagens nas quais Aristóteles afirma resolutamente que o ser não é um gênero, conclui que, graças à unidade de analogia, por ele identificada, exatamente como por Brentano, com a relação das categorias com a substância, o ser é reconduzido a um *koinón* entendido não como simples *genos*, mas “como algo de comum, que subsiste em si como um modo idêntico para manter em uma unidade a multiplicidade que lhe corresponde (BERTI, 1997, p. 63).

Heidegger reconheceu que o conceito de analogia de Aristóteles, analogia de proporcionalidade, era não coincidente com uma relação categorial. Mesmo assim, diz-nos Berti, Heidegger ponderou sobre a “relação da substância com as categorias como uma forma de analogia” e o próprio Heidegger indica-nos interpretações errôneas sobre a doutrina aristotélica do ser.

Já na Idade Média, sobre a base da proposição de *Metafísica*, Livro IX, capítulo 1 (início), concluiu-se que o primeiro significado fundamental do ser, inclusive para os quatro modos tomados juntos [por acidente, por si, como verdade e segundo a potência e o ato] e não apenas para aquele das categorias e da sua multiplicidade, é a *ousía*, que se costuma traduzir por “substância”. Como se também o ser possível [isto é, em potência], o ser real [isto é, em ato] e o ser verdadeiro devessem ser reconduzidos ao ser no sentido da substância. No século XIX (sobretudo com Brentano) insistiu-se muito sobre este ponto, enquanto o ser, o ser possível e o ser real, entretanto, tinham sido reconhecidos como categorias. Tornou-se por isso, uma opinião corrente que a doutrina aristotélica do ser fosse uma “doutrina da substância”. Esta interpretação é errada, em parte porque é insuficiente; mas mais exatamente porque não se percebeu que não se tratava senão de uma preparação de uma interrogação. (Também o estudo que W. Jaeger construiu sobre Aristóteles é fundado sobre este erro fundamental) (HEIDEGGER, 1990, p. 45-46).

Vejamos como Heidegger localizou a origem da doutrina da analogia, entendida no sentido sustentado por Brentano e compartilhado por ele mesmo na juventude:

Na Idade Média, a analogia *entis*, expressão que nos dias de hoje entrou em circulação como palavra de ordem, desempenhou certo papel, não porém como interrogação sobre o ser, mas como instrumento providencial

---

<sup>34</sup> Cf. anexo.



capaz de formular em termos filosóficos uma convicção de fé. O Deus da fé cristã, mesmo sendo criador e senhor do mundo, é absolutamente diferente e separado do próprio mundo; todavia, é ente no sentido mais alto, é o *summum ens*; também as criaturas que diferem infinitamente dele são ente, são *ens finitum*. Como podem ambos, *ens infinitum* e *ens finitum*, ser ditos *ens*, ser compreendidos os dois no mesmo conceito de “ser”? O *ens* vale somente *aequivoce* ou *univoce* ou também exatamente *analogice*? Salva-se da dificuldade com o auxílio da analogia, que não é uma solução mas apenas uma fórmula [...]. Para a teologia medieval, o problema da analogia foi transmitido ao longo do caminho que passa por Plotino, que dá a interpretação disto (BERTI, 1997, p. 64-65).

Na adesão a esta concepção de analogia do ser Heidegger fora influenciado por Brentano mas também pela obra *Sobre o ser. Compêndio de ontologia*, de Carl Braig.

Heidegger, nos últimos anos de ginásio deparou-se nas seções maiores do texto do então professor de dogma da Universidade de Freiburg, com passagens de Aristóteles, Tomás de Aquino, Suarez assim como encontrou a etimologia de muitas palavras-conceitos fundamentais na ontologia.

No tratado *Sobre o ser. Compêndio de ontologia* Braig considera

a filosofia essencialmente como ontologia, empenhada na investigação, a partir da plurivocidade do ser disposta segundo a ordem analógica, do significado fundamental entendido como capaz de dar unidade ao ser todo inteiro, e localizava este significado primeiramente na categoria de substância e em seguida sobretudo na concepção de Deus como *ipsum esse* (BERTI, 1997, p. 66).

A tensão entre ontologia e teologia teve lugar no pensamento do jovem Heidegger não por acaso, evidentemente, mas podemos reconhecer essa trajetória nos períodos que remontam a 1907, quando começou a ler a tese de Brentano sobre Aristóteles, também no período 1909-1911, quando se dedicou aos estudos de teologia e filosofia em Freiburg e ainda entre 1911-1913 quando

encerrou seus estudos para o sacerdócio, debruçando-se nos estudos de filosofia, humanidades e ciências naturais, ainda em Freiburg.

Após quatro semestres, abandonei o estudo teológico e dediquei-me inteiramente à filosofia. Freqüentei, porém, ainda nos anos após 1911, um curso de teologia; era o curso sobre dogma de Carl Braig. Levava-me a ele o interesse pela teologia especulativa, mas sobretudo a maneira penetrante do pensar que o professor desenvolvia em cada aula. Dele ouvi, pela primeira vez [...] algo sobre a importância de Schelling e de Hegel para a teologia especulativa, em contraste com o sistema doutrinal da escolástica. Desta maneira, a tensão entre ontologia e teologia especulativa como estrutura da metafísica passou ao horizonte de meu questionamento (HEIDEGGER, 1973d, p. 495-496).

No decorrer dos estudos de filosofia, seu projeto de vida pessoal vacila, sua fé católica está abalada, seu corpo, através de problemas cardíacos, manifesta-se contra assumir o sacerdócio (exigia-se um físico saudável). De seu devotado amigo Ernst Laslowski, estudante de história em Freiburg, Heidegger recebe apoio e conselhos de prudência, numa carta que lhe escrevera em 20 de janeiro de 1913:

Meu querido, tenho a sensação de que vais estar à altura dos bem grandes e as universidades vão te disputar entre si. E não deverás ficar abaixo disso [...] o catolicismo nem cabe dentro de todo o sistema filosófico moderno (LASLOWSKI apud SAFRANSKI, 2000, p. 71).

Laslowski queria com isso também dizer que Heidegger não deveria ficar preso ao catolicismo, deveria publicar em órgãos não-confessionais. Diz-nos Safranski,

As dificuldades desse equilíbrio – manter os favores do meio católico mas não ter o odor de filósofo confessional – são amplamente discutidas na correspondência desses amigos. Laslowski: “Provavelmente terás de começar como católico. Mas, que diabos, esta é realmente uma questão emaranhada”. Melhor seria por enquanto permanecer protegido. Além disso, haveria um efeito secundário positivo: “Ficarás rodeado por mais tempo por uma escuridão um tanto misteriosa e deixarás ‘as pessoas’ curiosas. E aí as coisas serão mais fáceis para ti”. (SAFRANSKI, 2000, p. 72).

Constatamos os impasses que influenciaram a vida intelectual do jovem Heidegger: a eminência de romper com um projeto de vida previamente estabelecido (seguir o sacerdócio como o pai); a crise provocada pelo desenvolvimento de seus estudos (o reconhecimento de que o que o prendia na teologia era o filosófico e não o teológico); a necessidade de apoio financeiro de instituições confessionais para um estudante de origem humilde e ainda o fato de filósofos católicos não serem levados muito à sério.

As convicções filosóficas fundamentais de tendência aristotélico-escolástica de Heidegger se faziam presentes ainda em 1915, como se verifica no *curriculum* por ele apresentado quando do exame para obter livre-docência. A dissertação para a livre-docência intitulada *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scot* (iniciada em 1914 e publicada em 1916) trazia impressa a tendência da escolástica scotista ao conceber o ser de modo substancialmente unívoco. Diz-nos:

Em Duns Scot encontra-se uma observação que tem quase o ar de moderna: fazemos freqüentemente a nós mesmos a experiência de ter diante de nós alguma coisa de objetual, sem saber se é substância ou acidente; em outros termos: este objetual não tem ainda determinações categoriais precisas. Quando temos alguma coisa de objetual sob o olhar do espírito, pode subsistir a dúvida de em qual categoria ele está, se está dado por si ou em outro, o seu caráter de realidade não está ainda de fato determinado e, no entanto, alguma coisa é dada. [...] percebemos alguma coisa que é ainda preliminar a toda determinada conformação categorial. O *ens* significa, assim, o sentido abrangente da esfera de objetos *in genere*, é a categoria das categorias. O *ens* permanece salvo em todo objeto, não importa como possa ser diferenciado na riqueza do seu conteúdo [...]. O *ens* constitui um quê de último, de supremo, além do qual não se pode continuar indagando (HEIDEGGER apud BERTI, 1997, p. 69).

No primeiro período em que Heidegger se dedicou a estudar Aristóteles (1907-1916), orientado pela interpretação de Brentano e de Braig, revelou-se insatisfatório pela exigência de descobrir um ser unívoco.

Da reflexão sobre o ser como *ousía* para a compreensão do ser como verdade existe um salto. Ele é propiciado pela introdução de um novo elemento, o qual trataremos a seguir: a entrada de Husserl nas reflexões de Heidegger. Sobre este ponto continuaremos no próximo tópico.

### 3.1.2 Encontro de Heidegger com a fenomenologia e o Natorp-Bericht

A chegada de Husserl a Freiburg (1916), como sucessor de Heinrich Rickert, foi determinante<sup>35</sup> na transformação do modo de Heidegger interpretar Aristóteles, passando a ver o fundamental do ser como verdade e abandonando a interpretação que via o fundamental do ser na *ousía*.

A atividade docente de Husserl consistia no progressivo exercício e na aprendizagem do 'ver' fenomenológico; ele exigia tanto a renúncia a todo uso não-crítico de conhecimentos filosóficos como impunha não trazer, para o diálogo, a autoridade dos grandes pensadores. Eu, entretanto, menos podia separar-me de Aristóteles e de outros pensadores gregos, quanto mais claramente a crescente intimidade com o ver fenomenológico fecundava a interpretação dos textos aristotélicos. Na verdade, não conseguia ainda abranger, de imediato, que conseqüências decisivas traria o repetido retorno a Aristóteles (BERTI, 1997, p. 71).

Novas convicções filosóficas foram amadurecendo em Heidegger no período de 1915-1918: ficou impedido de colaborar de perto com Husserl por prestar serviço militar na I Guerra Mundial; em 1917 casou-se com Elfride Petri, de

---

<sup>35</sup> A influência de Husserl já vinha se dando em Heidegger desde quando começou a ler, em 1909-10 enquanto estudante de teologia, as *Investigações Lógicas* e em 1913 *Idéias a propósito de uma fenomenologia pura e de uma filosofia fenomenológica*.

religião protestante, convertendo-se definitivamente ao protestantismo no ano seguinte.

Em 1919 Heidegger foi nomeado por Husserl como seu assistente e recebeu deste a incumbência de proferir alguns seminários na Universidade de Freiburg. Eis como Heidegger nos descreve suas investigações aristotélicas sob o prisma da fenomenologia de Husserl:

Desde 1919, passei a dedicar-me pessoalmente às atividades docentes na proximidade de Husserl; nestas, aprendia o ver fenomenológico, nele me exercitando e ao mesmo tempo experimentando uma nova compreensão de Aristóteles; foi aí que meu interesse se voltou novamente às *Investigações lógicas*, sobretudo à Sexta Investigação da primeira edição. A distinção que Husserl aí constrói entre intuição sensível e categorial revelou-me seu alcance para a determinação do 'significado múltiplo do ente'. [...] Nela descobri – antes conduzido por um pressentimento do que orientado por uma compreensão fundada – o seguinte: o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como o desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento e seu mostrar-se. [...] Desse modo fui levado ao caminho da questão do ser, iluminado pela atitude fenomenológica, sempre de novo e cada vez de maneira diferente, inquietado pelas questões emanadas da dissertação de Brentano (HEIDEGGER, 1973d, p. 497-498).

A adesão à fenomenologia husserliana levou Heidegger a um novo modo de ver o significado fundamental do ser, dentre os investigados desde 1907 no livro de Brentano, a saber, o ser como verdade (verdade como desvelamento).

Heidegger permaneceu como assistente de Husserl em Freiburg até sua nomeação para a Universidade de Marburg. Os três últimos cursos que ministrara na qualidade de assistente de Husserl foram dedicados a Aristóteles, a saber: as chamadas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*. 1) *Introdução à investigação fenomenológica*, em 1921-22, 2) *Interpretações fenomenológicas de*

*tratados escolhidos de Aristóteles sobre ontologia e lógica*, em 1922 e 3) *Ontologia ou hermenêutica da faticidade*, em 1923.

O verdadeiro exame de Heidegger em relação ao filósofo grego será feita nos cursos após sua nomeação como professor na Universidade de Marburg. Algumas páginas do primeiro curso, diz-nos Berti,

são dedicadas a “Aristóteles e sua recepção”, e nele recorda que Aristóteles foi objeto de uma avaliação positiva por parte da Igreja Católica na Idade Média, a saber, com a escolástica, que identificou a filosofia com a sua metafísica; e de uma avaliação negativa na segunda metade do século XIX por parte do neokantismo, o qual viu na filosofia aristotélica um exemplo de metafísica ingênua, não-crítica, definitivamente superada por Kant (BERTI, 1997, p. 74).

A superação de Brentano por Husserl, na avaliação de Heidegger, foi possível porque Husserl apreendeu os elementos fundamentais da filosofia de Brentano.

A ressonância dos cursos, acima mencionados, foi tanta que muitos foram para Marburg aprender a nova interpretação que Heidegger dava de Aristóteles. Entre aqueles ouvintes estavam alguns que se tornariam expoentes da filosofia no século XX: Hannah Arendt, Oskar Becker, Hans-Georg Gadamer, Max Horkheimer, Leo Strauss, Hans Jonas, Ludwig Landgrebe, Karl Löwith, Joachim Ritter.

No texto *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, escrito no início dos anos 20, também conhecido como Natorp-Bericht, encontramos a mais completa exposição de Heidegger em relação a Aristóteles. Neste relatório enviado a Natorp no outono de 1922, Heidegger manifestava o seu próprio programa de investigações sobre Aristóteles, indicando a desconstrução da interpretação dada pela escolástica e retomada pela neo-escolástica sobre o

pensamento aristotélico a fim de se poder, segundo Berti, “descobrir as estruturas lógicas e ontológicas centrais da filosofia aristotélica, sua ontologia, que contém a concepção aristotélica do ser, a sua ética, que contém a concepção de vida, e a sua física, que contém a concepção de movimento”. Heidegger, ainda no *Natorp-Bericht*, manifesta sua intenção de desenvolver uma hermenêutica da faticidade.

Acompanhemos um trecho de *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, texto que valeu a Heidegger a convocação, em 1923, para a Universidade de Marburg, como sucessor de Natorp (considerado o maior intérprete neokantiano de Aristóteles).

O que entende em geral Aristóteles por ser, e como é acessível, concebível, definível? O âmbito dos objetos, que dá o sentido originário do ser, é o dos objetos produzidos [*hergestellten*] usados no cotidiano do mundo. Não, portanto, o âmbito ontológico das coisas, concebidas em sua essência de coisas como objetos de um conhecimento teórico, mas aquilo para o que se volta a originária experiência do ser, mas o mundo que se encontra na prática do produzir [*herstellen*], do realizar, do usar. Isso que foi feito na motilidade prática do produzir [*poíesis*], isso que é levado à existência enquanto preparado para ser usado – isto é o que é. Ser significa ser-produto e, enquanto produto, enquanto significativo para a prática, ser disponível [...]. O sentido do ser consiste originariamente no ser-produto. O ente existe, originariamente, apenas pela prática que o produziu (HEIDEGGER, 2002a, p. 57-8).

Da *Metafísica*, Livro I, Heidegger concluiu que o ser para Aristóteles coincide essencialmente com o ser-produto. O filósofo mostra como em Aristóteles a *epistéme* (conhecimento das causas) como análoga à *tékhne* (saber produzir) e identifica a causa com o *eidos* (coisa vista). Sobre a redução do *eidos* à *ousía*, em *Interpretações fenomenológicas* Heidegger explica:

*Ousía*, porém, ainda tem no próprio Aristóteles e também mais tarde o originário significado prático de bem familiar, de substância patrimonial, que no mundo circunstante está disponível ao uso. Ela indica aqui os 'bens'. Isso que, do ente, é, na prática do mundo, conservado como seu ser, isso que o caracteriza como um '*ter*', é o seu ser-produto. Na produção, o objeto da prática do mundo mostra-se em seu aspecto (HEIDEGGER, 2002a, p. 58).

Ao apontar o ser como *ousía* como ser-produto Heidegger estaria assumindo o mesmo sentido do ser reconhecido pela escolástica. Segundo Berti (1997) Heidegger estaria compartilhando este aspecto da filosofia para recusar a ontologia e a teologia filosófica de Aristóteles. Citamos:

além de uma crítica de sabor luterano, trata-se também de uma crítica de sabor neokantiano, isto é, 'natorpiano': seu objeto é, com efeito, exatamente a metafísica de Aristóteles, em particular a sua teologia racional, considerada derivada da sua redução do ser à *ousía*, ou seja, exatamente isso que tinha sido objeto da crítica de Kant e era, por isso, considerado pelo neokantismo como definitivamente superado. Aqui Aristóteles, mais de que de uma 'desconstrução', é objeto de uma verdadeira 'destruição' (BERTI, 1997, p. 81).

### 3.1.3 Metafísica como onto-teologia

A obra de Heidegger está perpassada pela crítica ao caráter onto-teo-lógico da metafísica ocidental. Para este Filósofo a teoria do ser da tradição aristotélico-tomista configura-se como uma tentativa fracassada de pensar a diferença entre ser e ente.

No curso sobre os *Conceitos fundamentais da metafísica* (semestre invernal de 1929-1930, Universidade de Freiburg) Heidegger retoma a estrutura onto-teológica da metafísica. Este é o ponto de vista defendido por Berti, por exemplo, quando escreve que:

Ilustrando o duplo significado do termo *phýsis*, isto é, o âmbito dos entes naturais e a essência das coisas, ele afirma que a isso corresponde o duplo significado da metafísica em Aristóteles, ou seja, a investigação



sobre o ente em sua totalidade e a investigação sobre a essência do ente, isto é, sobre o ser. A primeira conduz à teologia, isto é, à ciência do divino como gênero supremo, enquanto a segunda conduz à ontologia, isto é, à ciência do ser em geral (BERTI, 1997, p. 93).

O fato de Aristóteles não ter trabalhado a relação entre o ente e o ser constituirá para Heidegger na necessidade do retorno da questão sobre o sentido do ser.

A recusa explícita da metafísica aristotélica, na medida em que está estruturada como *ontoteologia*, tem-se somente com os escritos posteriores à 'viravolta'<sup>36</sup>, em particular com a Introdução a *Que é metafísica?*, escrita em 1949 e com a seção *Identidade e Diferença*, que remonta a 1956-57. [...] Na aula inaugural *Que é metafísica?*, dada em Freiburg em 1929, isto é, antes da 'viravolta', onde significativamente Heidegger ainda não criticava a metafísica, o filósofo declara explicitamente que a metafísica pensa o ente enquanto ente, sem voltar-se para o ser enquanto ser, e portanto não pensa o ser mesmo. É necessário, por isso, uma 'superação da metafísica'. Também a metafísica aristotélica, enquanto pensamento da 'enticidade do ente (a *ousia* do *on*), não é mais entendida por Heidegger como pensamento do ser, mas somente como pensamento do ente e, portanto, esquecimento do ser (BERTI, 1997, p. 95).

### 3.1.4 A interpretação heideggeriana de *alétheia*

O que levou Heidegger a uma crítica do conceito de verdade como correspondência foram seus estudos de Aristóteles guiados pela fenomenologia. O Filósofo trabalhou na direção de mostrar a insuficiência do conceito de verdade como conceito derivado, fazendo a crítica do conceito de verdade como correspondência.

---

<sup>36</sup> O trabalho de Heidegger denominado 'viravolta' marca uma fase de seu pensamento, a partir do qual passou a ser dito como o Segundo Heidegger. Nas palavras de Ernildo Stein "A estrutura circular da interrogação heideggeriana leva-o ao que chamará de viravolta (*Kehre*). Na estrutura circular do ser-aí se revela que a análise do ser-aí pressupõe uma compreensão do ser; mas, uma compreensão do ser, supõe, quando quer ser explícita, uma analítica do ser-aí. A *Kehre* é um movimento pela qual o Filósofo, uma vez realizada a mediação pela analítica, se volta para o ser e a partir dele analisa o homem" (STEIN, 1983, p. 111).

Aristóteles no seu tratado sobre Lógica, *Organon* (instrumento), também ferramenta mestre, estuda as categorias do discurso. Ele estabeleceu regras de raciocínio que eram independentes do conteúdo dos pensamentos que esses raciocínios conjugavam (Lógica). No livro *Sobre a Interpretação* apresenta a teoria das proposições, o que quer dizer que toda proposição seria o enunciado de um juízo através do qual um predicado é atribuído a determinado sujeito.

Mas Aristóteles faz uma ressalva, a de que não basta à ciência ser internamente coerente (lógica) mas que ela deve também ser ciência sobre a realidade. Quer dizer que não é suficiente que atenha somente em axiomas (proposição evidente, máxima, verdade que não exige demonstração) e teses, que não basta seu desenvolvimento dentro da estrutura lógica (com rigor lógico). Esta definição nominal diria apenas *o que* uma coisa é, mas não afirmaria *o que ela é*, ou seja, que realmente existe. Assim Aristóteles chega até a metafísica, pois, segundo Aristóteles, afirmar sobre a existência seria mais do que apresentar uma tese, seria o explorar o significado de uma palavra: seria assumir uma *hipótese*. Através de hipóteses, cada ciência afirma a existência de certos objetos – o que não pode ser feito por demonstrações, mas dependendo de uma reflexão sobre o que existe enquanto apenas existe, sobre o *ser enquanto ser*. A Lógica como instrumento (órganon) remete a especulações metafísicas. Para Aristóteles era prosseguir no questionamento das *coisas elas mesmas*.

Antes mesmo de *Ser e tempo*, análises de Aristóteles causaram impacto decisivo no que se referia ao conteúdo e carga ambivalentes da palavra *alétheia*. A interpretação polarizadora de *alétheia*, como velamento que é negado, como desvelamento sempre referido a velamento, deu a Heidegger o impulso decisivo

para a radicalização da fenomenologia no sentido husserliano, o que ocasionou o desenvolvimento de seu método fenomenológico.

O método fenomenológico heideggeriano, de acordo com Stein,

Joga implicitamente os dois pólos da *alétheia*: aquilo que é preciso ser desvelado está primeiramente e o mais das vezes velado. A fenomenologia recebe sua ambigüidade da *alétheia*. Enquanto utilizada para a analítica da faticidade e da existência, a fenomenologia se torna hermenêutica, passa a se movimentar num *círculo hermenêutico*. Esta circularidade, que não é apenas característica da compreensão, mas, através dela, do próprio ser-aí, também apresenta uma ambigüidade que acompanha toda a obra de Heidegger. Pelo método fenomenológico se desvendou esta circularidade, que passa, por sua vez, a possibilitar uma verdadeira penetração na fenomenologia (STEIN, 1973, p. 292).

### 3.1.5 Fenomenologia e *alétheia*

Tentamos expôr o longo trabalho de Heidegger, como da época que era estudante de teologia, dos momentos em que fora assistente de Husserl, procurando com isso mostrar o desenvolvimento do pensamento e a formulação de um novo horizonte de interpretação. Com o sentido descoberto na *alétheia* se inaugurava para Heidegger um novo alcance para a fenomenologia.

Principalmente com os estudos do Livro Nono da *Metafísica* e o Sexto Livro da *Ética a Nicômaco*, Heidegger teve uma nova compreensão de *aletheúein*: como desocultar, verdade como desvelamento que pertence a todo mostrar-se do ente.

Vejamos o que diz-nos Stein sobre esse ponto:

Na Introdução de *Ser e tempo* o Filósofo já aproxima *aletheúein* e *apophainesthai*. “O ‘ser-verdadeiro’ do *lógos* como *aletheúein* significa que este *lógos* retira da obscuridade o ente do qual fala, pelo *légein* como *apophainesthai*; ele o faz ver, o descobre como desvelado (*elethés*)<sup>37</sup>. E no § 44 Heidegger repete: o ser-verdadeiro do *lógos* como *apóphansis* é o

<sup>37</sup> Citação de Heidegger no texto de Stein extraída de *Sein und Zeit*, p. 33.

*aletheúein* conforme o modo do *apophainesthai*: fazer ver o ente – retirado da dissimulação – na sua não-dissimulação (ser-descoberto). A *alétheia* que Aristóteles identifica com o *prágma*, com os *phainόμενα*, significa as ‘coisas mesmas’, o que se mostra, o ente segundo seu modo de ser-descoberto (STEIN, 1991, p. 75).

Heidegger no relatório conhecido como Natorp-Bericht, localizou aspectos do pensamento de Aristóteles, que intencionava trabalhar, extraídos da *Ética* e da *Física*. Da *Ética a Nicômaco* destacou a atitude diante do ser expressa pela *tékhne*, embora considerada por Heidegger como dominante, é somente uma das atitudes descritas por Aristóteles como modos possíveis de perceber e guardar o ser.

Conforme nos atesta Berti (1997) a leitura de Heidegger da *Ética a Nicômaco*, além do que abordamos até aqui, tem sua ilustração na tradução que este Filósofo faz da expressão aristotélica (EN, V, 1139b 15) *hois alethéuei he psykhé*, a saber, *os modos com os quais a alma escuta o ente enquanto não velado*.

Estas, além da *tékhne* e da *epistéme*, que se reduz à primeira, são o *noûs*, que Heidegger interpreta como “o puro perceber enquanto tal”, a *sophía*, que ele interpreta como “o autêntico compreender contemplativo”, e a *phrónesis*, que ele interpreta como “a prudência de ter-cuidado”; contudo a segunda e a terceira, segundo Heidegger, não são outra coisa que a atuação do primeiro, isto é, do *noûs*. Esta, portanto, é a disposição fundamental, alternativa à *tékhne*, que se pode assumir diante da verdade, e na medida em que o *noûs* é o puro perceber, a verdade, na medida em que é intencionada pelo *noûs*, não tem a sua sede originária no juízo, como geralmente se crê, mas é o “ser não oculto”, o “desvelamento”, ou seja, o manifestar-se imediato do ser ao *noûs* (BERTI, 1997, p. 100).

Muito ainda poderia ser tratado sobre a aproximação e o distanciamento de Heidegger em relação a Aristóteles como, por exemplo, termos aristotélicos que receberam outro significado e conseqüentemente outra denominação. Contudo, nossa tarefa é caracterizar a filosofia, seu ensino e transmissão segundo Martin

Heidegger. Para compreender o pensamento heideggeriano, seguimos a opção metodológica indicada por Richardson (2003) e assim, procuramos destacar marcas do caminho trilhado por Heidegger na interrogação do sentido do ser.

## 3.2 O HOMEM E A FILOSOFIA

Partindo da pergunta sobre a possibilidade de trabalhar filosofia com os não-filósofos (por ex., com os estudantes do ensino fundamental, médio e universitário) de um modo que vá além do acúmulo de conhecimentos filosóficos, mas que esteja ligado ao pensar, nesta seção nos dedicaremos a destacar qual a concepção de filosofia, do ensino e transmissão da filosofia segundo Martin Heidegger.

Assim, investigamos algumas características do filosofar trabalhados por Heidegger (1996) no Curso por ele ministrado no semestre de 1928-1929, intitulado *Einleitung in die Philosophie* (Introdução à Filosofia) e no Curso *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão) ministrado no semestre de 1929-1930, ambos na Universidade de Freiburg.

A primeira pergunta que se impõe é: quando imergimos no filosofar, ou, o que quer dizer *introdução à filosofia*?

### 3.2.1 Introdução à filosofia

Estando acostumados a ouvir a expressão “introdução à filosofia” em livros e programas dedicados aos jovens estudantes, sobretudo do ensino fundamental e médio, pode soar-nos inicialmente estranho que Heidegger tenha ministrado um curso assim intitulado numa universidade europeia no início do século XX.

Na introdução do Curso de 1928/29, ao expor sobre a tarefa de uma entrada na filosofia, indica-nos o pensador da Floresta Negra que se trabalharmos a filosofia como algo que está fora de nós, estaremos a trabalhar como algo para a formação geral, como erudição, pois

não estamos absolutamente fora da filosofia, e isso não porque talvez já contemos com certos conhecimentos de filosofia. Ainda quando não sabemos nada de filosofia, já estamos na filosofia, porque a filosofia está em nós e nos pertence e, por certo, no sentido de que já sempre filosofamos. Filosofamos inclusive quando não temos nem idéia disso, inclusive quando ‘não fazemos’ filosofia. Não é que filosofemos neste momento ou naquele, senão que filosofamos constantemente e necessariamente na medida em que existimos como homens. Ex-sistir como homens, significa filosofar. O animal não pode filosofar. Deus não necessita filosofar. Um Deus que filosofasse não seria Deus porque a essência da filosofia consiste em ser uma possibilidade finita de um ente finito.

Ser-homem significa já filosofar. A existência humana, o ser-aí humano, o Dasein humano, já está como tal na filosofia, mas por essência, não em ocasiões sim e em ocasiões não. Mas porque o ser-homem tem diversas possibilidades, múltiplos níveis e graus de lucidez, pode o homem estar na filosofia de formas diversas (HEIDEGGER, 1996, p. 3).

Isto posto – que a filosofia não é algo que está fora de nós e que a existência humana está ligada ao filosofar –, tornar-se-ia desnecessário continuar tratando da introdução à filosofia? Para Heidegger trata-se então de fazer despertar a filosofia em nós.

A filosofia há de ficar livre em nós, quer dizer, há de converter-se em íntima necessidade de nosso ser mais próprio, de nossa mais própria essência, de sorte que dê a esse ser ou a essa essência sua mais própria dignidade. Agora bem, o que assim há de ficar livre em nós temos de assumi-lo em nossa liberdade, somos nós mesmos os que temos de tomar e despertar livremente o filosofar em nós (HEIDEGGER, 1996, p. 4).

Se filosofar requer a implicação do filosofante, não é suficiente apossar-se dos conhecimentos produzidos ao longo da história da filosofia. Heidegger, ao mostrar essa insuficiência e apontar para a pré-compreensão da filosofia, não está desconsiderando a tradição filosófica, mas sim que a visão puramente historiográfica ou a apreensão de conceitos filosóficos estaria mais para a aquisição de conhecimentos sobre filosofia do que para o fazer filosofia. “Na existência há de colocar-se em marcha o filosofar. [...] Em nossa existência o *Dasein* mesmo tem que fazer suceder o filosofar” (HEIDEGGER, 1996, p. 5-6).

Pôr em marcha o filosofar, quer dizer, quando nos dispomos a tratar de filosofia há o lançar-se dentro do *nosso querer, fazer e omitir*.

A pré-compreensão da filosofia se liga à disposição, ao compromisso para com o nosso existir, pois

se é em nossa existência aqui e agora que queremos deixar livre a filosofia, e se a tarefa desta introdução é pôr em marcha o filosofar, então é a partir desta nossa situação como haveremos de obter também uma certa compreensão do que significa filosofia. Esta pré-compreensão, que começamos necessitando, haveremos de obtê-la de um esclarecimento da essência da filosofia em sua relação com a ciência e com a chefia (HEIDEGGER, 1996, p. 8).

Para Heidegger a autêntica chefia está em constante reflexão sobre os posicionamentos, sobre as atitudes básicas da existência e esse “dispor sobre possibilidades superiores e mais ricas do existir humano” (1996, p. 8) chega a outros de um modo sutil, através de exemplo. A renovada reflexão sobre a existência, ao ter a posição histórica retornará ao interior da situação. Essa implicação da chefia é denominada *Weltanschauung* (visão de mundo).

Para Heidegger, “a tarefa de obter uma pré-compreensão da filosofia a partir dos poderes que determinam nossa existência não significa outra coisa que

colocar a questão de como se relaciona a filosofia com a chefia, com a cosmovisão e com a ciência” (1996, p. 8).

Ao longo do tempo muitas relações foram estabelecidas entre filosofia e ciência e Heidegger (1996) lembra-nos:

- a) é a filosofia uma ciência entre as demais ciências;
- b) é a filosofia uma ciência ‘universal’ em contraposição às ciências particulares;
- c) é a filosofia a ciência básica frente às ciências derivadas;
- d) a filosofia absolutamente não é nenhuma ciência.

Aqui não queremos aprender filosofia, não queremos agregar a nossa especialidade uma especialidade mais, nem completar nossa especialidade com outra especialidade mais, e não o queremos porque a filosofia não é ‘especialidade’ alguma. Filosofar não é um assunto de habilidade e técnica, muito menos um jogo de ocorrências indisciplinadas. Filosofia é filosofar e nada mais. E do que se trata é de entender algo tão simples.

Dizíamos: a existência não está nunca fora da filosofia, senão que esta pertence a essência da existência do Dasein (HEIDEGGER, 1996, p. 10-11).

Esse ocupar-se com a existência não é o mesmo da psicologia ou da antropologia. Se estas últimas colocam o homem no centro, na filosofia aqui compreendida, ‘esse ente [o homem] é excêntrico’. “Pois isto é precisamente o que o filosofar colocará manifesto, a saber: que é precisamente em virtude dessa sua mais íntima essência que o homem se vê arremessado fora de si mesmo e mais além de si mesmo e não pode ser absolutamente propriedade de si mesmo” (HEIDEGGER, 1996, p. 11).

Ainda para o esclarecimento do que é o próprio da filosofia, buscamos em Heidegger a expressão filosofia, mais especificamente, os significados gregos das palavras *philosophía*, *sophistés*, *sophía*, *sophós*, *paideía*, *philía* e *philósophos*.



Destacamos três significados anunciados na expressão *sophía*: 1) o entender a fundo; 2) o entender com instinto imediato e 3) o entender como saber e poder algo de forma exemplar.

Nossa tarefa educativa ao trabalhar filosofia com crianças e jovens talvez deva se aproximar do exemplo (como tomado anteriormente) do que Heidegger trouxe quanto ao termo *philósophos*: “quanto mais o *sophós* é um entendido que, em uma relação originalmente livre, em uma relação de familiaridade e confiança com as coisas, luta sem cessar pela compreensão delas, tanto mais se descobre como *philósophos*” (HEIDEGGER, 1996, p. 22-23).

Heidegger examinou ainda a composição dos nomes de algumas ciências, como zoo-logia e filo-logia. Ao carregar a expressão “logia”, o termo traz a idéia do *logos*, do tornar manifesto. Assim a zoologia significa tornar manifesto (conhecer) os animais e filologia significa tornar manifesto a linguagem. Neste “simples” observar reconhecemos que filosofia não é filologia, reconhecemos que filosofia, como observa Heidegger (1996, p. 25), não é *conhecimento da sabedoria* .

Se hoje empregamos o termo ciência e por vezes perguntamos o que isso quer dizer, Heidegger (1996) lembra que a pergunta pelo que seja a ciência foi primeiramente colocada pelos gregos. Se já foi colocada, por que ainda perguntamos pela essência da ciência? Por uma insuficiência no desenvolvimento dessa problematização nos gregos? Mas durante séculos tem sido apresentado definições de ciência, todas elas erradas? Para Heidegger (1996, p. 26) “se [...] a ciência é um dos poderes de nossa existência, então não somente determina esta, mas, como todo o essencial, funda na existência uma específica inquietude”.

Estamos trazendo a questão da ciência porque acreditamos que filosofia é ciência? Não. Estamos com isso querendo mostrar que Heidegger aponta para a ligação da ciência com a existência do homem<sup>38</sup>.

Se estamos buscando modo(s) em que o ser humano possa efetivamente filosofar, devemos entender as principais concepções de verdade na filosofia. Uma das concepções é a que entende Platão e Aristóteles, de verdade como verdade da oração ou, verdade como verdade do enunciado.

Todo falar, todo dizer, tem significado, quer dizer, todo manifestar-se em termos de desejo, de rogo, de pergunta, de mandato, de enunciado, significa algo, isto é, *logos semantikós*. Mas não todo dizer é *lógos apophantikós*, quer dizer, nem todo dizer é um dizer mostrativo. Um rogo a alguém não tem o sentido e a função interna de esclarecer algo, de comunicar algo, senão precisamente de rogar-lhe algo. [...] Assim pois, nem toda fala é “mostrativa” no sentido de que o mostrar algo seja aquilo ao que o que fala tende e o que a fala busca. Mostrativo só é aquele *lógos* ao que sucede algo assim (ou no que sucede algo assim) como ser verdadeiro ou falso. Nesse dizer que pode ser verdadeiro ou falso, quer dizer, no enunciado, na oração enunciativa, se produz algo assim como uma síntese, uma composição. Assim, disse Aristóteles: verdade ou falsidade só há no âmbito da síntese, quer dizer, do enlace, da composição de sujeito e predicado (HEIDEGGER, 1996, p. 46-47).

Mesmo que haja o reconhecimento de diversidades de enunciado, o reconhecimento do *logos semantikós* e do *lógos apophantikós*, somente a um é atribuído a função do esclarecimento. Desse modo, a concepção de verdade como verdade da oração<sup>39</sup> implica entender a oração como enlace de representações.

Se hoje relacionamos o pensar com a palavra escrita, na Antigüidade a palavra falada estava relacionada ao pensar, portanto, relacionada ao problema da verdade. Os diálogos, que ocorriam em praça pública, não eram conversações

---

<sup>38</sup> Assim, relacionada ciência e existência humana, a crise das ciências pertencem à sua essência. Para Heidegger (1996, p. 28), a crise das ciências se apresenta como: “1. a crise na estrutura essencial interna da ciência mesma; 2. a crise das ciências no tocante a sua posição ou posto no conjunto de nossa existência histórico-social; 3. a crise na relação do indivíduo com a ciência”.

descompromissadas. O diálogo enquanto discussão, exigia pensamento e decisão sobre a verdade e a falsidade. Como disse Heidegger (1996, p. 57), “a frase falada se converte de certo modo na realidade da verdade, no palpável dela, naquilo em que a verdade se dá. A verdade é real no *lógos*”. Na fala temos a luz e o seu esvanecimento – nos perdemos e nos achamos.

Heidegger ressalta o grande achado de Platão quanto as palavras pronunciadas. O que descobriu Platão? Que existe seqüência entre as palavras, que elas não são pronunciadas uma e depois a outra e assim por diante. Ou seja, Platão referiu aos significados das palavras e àquilo que dá coesão ao pronunciado – mesmo quando ainda não se tenha alcançado a conexão dos termos. Frente ao exposto, quais as considerações de Heidegger?

Para Platão, a peculiar unidade dessa seqüência verbal consiste em que as palavras não são simples vozes, não são simples fonações, mas signos que significam algo. [...] A oração é uma unidade de significado, segundo Platão e Aristóteles e um signo de algo, *semeion*. [...] A oração, em virtude de sua unidade de significado, unidade significa algo, está por sua vez em relação com a coisa a que a oração se refere, ou, como Platão expressa pela primeira vez tal estado de coisas em termos de um conhecimento fundamental, esse *lógos* é *lógos tinós deloma*, é *dicere*, declarar, enunciar, enunciado, um dizer mostrativo de algo. Este enunciado é enunciado *sobre* algo, e isso essencialmente, não só ocasionalmente. [...] Pois esta unidade do significar, a unidade do pensado, vem determinada pelo pensamento do que a possibilita. E o pensamento mesmo como atividade, como estado (*pathema*), remete por sua vez a alma que atua, a alma que está em atividade (HEIDEGGER, 1996, p. 58-59).

Inegável a contribuição da descoberta de Platão, mas a “unidade do significar” tem como pressuposto a divisão sujeito-objeto. Heidegger (1996, p. 63),

---

<sup>39</sup> Essa maneira de entender a verdade marcou determinadamente a história da filosofia. Esta concepção de verdade como verdade do enunciado se fez presente no pensamento de Leibniz, Kant, Husserl, Hermann Cohen e Hegel, por exemplo (ver HEIDEGGER, 1996, p. 47-49).

no entanto, tem outra compreensão dessa problemática: “uma oração só tem sentido e sustentação dentro do todo que todo o envolve e penetra”.

A colocação de Heidegger se torna pertinente quando pensamos acerca de nosso envolvimento com a filosofia porque indica, justamente, que as questões filosóficas não pertencem ao domínio da enunciação, mas que se voltam para o *nosso* contexto. Vejamos como, para este filósofo, se dá a relação do enunciante com a coisa enunciada e a enunciação.

Não começamos chegando ao giz por via do enunciado e do complexo de relações do que supostamente o enunciado coloca, mas ao contrário, só na medida que estamos correspondendo ao giz, só na medida que estamos já junto à ele, pode converter-se em possível objeto do enunciado. Só aquilo no qual já estamos pode ser convertido conosco em possível sobre-que do enunciado. O enunciado absolutamente não é a forma e maneira de acesso ao giz. Só porque antes da enunciação já estamos junto ao giz e porque não começa sendo através da enunciação como tal que chegamos a ele, por isso e só por isso pode o enunciado adequar-se a aquilo sobre o qual o enunciado vai versar e a como isso sobre o que o enunciado vai versar é o que é (HEIDEGGER, 1996, p. 66-67).

Quanto à introdução à filosofia, vimos que ela não é algo que acontece como algo que surge de fora do homem, como uma técnica que deve-se aprender para poder apreender a verdade dos entes. A filosofia é inerente ao homem, é uma exigência de sua própria existência.

Para chegar à compreensão de que a filosofia está em nós, Heidegger precisou trabalhar e reformular diversos conceitos filosóficos, como ser, substância, verdade, ente, homem, ciência, filosofia.

### **3.2.2 Filosofia e metafísica**

Procurando pela essência da filosofia, Heidegger descobre o “caráter incomparável da filosofia”. Esse caráter incomparável é porque ela não é uma ciência e também não pode ser reduzida a visão de mundo. Disse:

Filosofia (metafísica): nem ciência, nem proclamação de uma visão de mundo. O que lhe resta então? De início, afirma-se apenas negativamente, que ela não se deixa inserir em tais âmbitos. Talvez ela não seja senão algo diverso, *somente determinável a partir de si mesma e como ela mesma – não se deixando comparar com coisa alguma*, a partir da qual pudesse ser positivamente determinada. Desta forma, a filosofia é algo *que repousa sobre si próprio*, algo derradeiro (HEIDEGGER, 1992, p. 3).

A filosofia é mesmo algo que repousa sobre si mesma? E se a filosofia é algo que repousava sobre si mesma, como pode ser ensinada e aprendida?

Como não conseguimos descobrir a essência da filosofia senão a partir dela mesma, como diz Heidegger (1992) “filosofia é filosofar”. Isso resolve a questão? Isso indica que a filosofia se dá a partir dela mesma, portanto, indica a direção em que deve-se trabalhar filosofia: filosofando.

Filosofia: uma expressão e um diálogo derradeiros do homem, que o transpassa e detém total e constantemente. Mas o que precisa ser o homem, para que filosofe em razão de sua essência? E o que é este filosofar? O que somos junto a ele? Em que direção aponta o nosso querer? Por acaso já adentramos tropegamente no Universo? Novalis disse certa vez em um fragmento: “A filosofia é propriamente uma saudade da pátria, um impulso para se estar por toda a parte em casa”<sup>40</sup> (HEIDEGGER, 1992, p. 7).

Essas perguntas são orientadoras para toda a problemática do que é a filosofia. Heidegger retomou o emprego do termo metafísica, e reconhecendo que Aristóteles o empregava no sentido de *prima philosophia*, este orientava o filosofar em duas direções: enquanto pergunta pelo ser (visando ao que cada coisa é) e, a

---

<sup>40</sup> Novalis. *Schriften* (Escritos). Frag. 21.

partir daí, pode-se fazer a pergunta pelo próprio ente. Onde está aquele que interroga?

Pensar uma metafísica moderna é possível a partir da

assertiva, que o pensamento metafísico é um perguntar que se movimenta no cerne do conceito em um duplo sentido: porque pergunta pelo ente na totalidade e porque o questionador mesmo é sempre co-inserido conceptivamente neste ente na totalidade (HEIDEGGER, 1996, p.82).

A filosofia traz em si a ambigüidade, pois movendo-se no cerne do conceito, ao se aproximar do que pretende, algo sempre escapa. A filosofia para Heidegger se caracteriza pelo pensamento a partir da coisa mesma. Assim, não podemos pretender apreender um conhecimento sobre algo: isso seria ir contra a essência da filosofia.

O filosofar está acompanhado de uma tonalidade afetiva, como diz Heidegger (1992), o tédio profundo, isso que se passa com o homem quando ele não sabe o que lhe acontece, mas que o faz distanciar-se das preocupações cotidianas.

Para Heidegger (1996; 1992) a filosofia não é um acúmulo de saberes, por mais eruditos que possam ser, filosofia faz parte da essência do homem. Para que Heidegger pudesse ter chegado a dizer que a filosofia faz parte da essência do homem, precisou 're-definir' o homem. Na distinção do homem em relação a Deus e em relação ao animal, Heidegger pode reconhecer que o homem se caracteriza pela sua ex-sistência.

Por que o homem filosofa? Porque é acometido pelo tédio profundo, porque algo no mundo lhe interroga.

#### **4 TRAÇOS DE UM REI SECRETO NO REINO DO PENSAMENTO**

Heidegger iniciou sua atividade docente na Universidade de Freiburg e sua mudança para a Universidade de Marburg foi seguida por alguns de seus alunos. O que havia em tal professor para que alguns alunos se transferissem de Universidade? O que havia no ensino do professor sobre o qual circulavam rumores de ser “um rei secreto no reino do pensamento”? Para responder essa pergunta buscamos os testemunhos dos alunos Hans-Georg Gadamer e Hannah Arendt.

#### 4.1 TESTEMUNHOS DE HANS-GEORG GADAMER

A fim de enfatizar os diversos modos de trabalhar filosofia, investigação e ensino, destacaremos aspectos da vida acadêmica de alguns lugares onde se fez filosofia na Europa do século XX, sob a visão de Gadamer, trazendo exemplos de professores da Universidade de Freiburg, de Marburg, de Frankfurt e de Heidelberg, para que se possa estabelecer um contraponto com o estilo e o papel do pensador e professor Martin Heidegger.

Hans-Georg Gadamer com pouco mais de 75 anos de idade escreveu suas memórias<sup>41</sup>, dando ênfase contudo a suas vivências nos diversos ambientes acadêmicos em que teve oportunidade de estar.

Filho de um investigador notável, químico farmacêutico, recebeu uma educação autoritária, iniciou seus estudos universitários na primavera de 1918, contando com 18 anos de idade. Como seu pai não aceitou bem suas inclinações acadêmicas para as ciências do espírito<sup>42</sup>, intercederam a favor de Gadamer, junto a seus pais, os amigos da família, Wilhelm Kroll, um narrador fascinante e o físico Clemens Schaefer.

Curiosamente, o primeiro livro de filosofia lido por Gadamer – *Crítica da Razão Pura*, de Kant - estava na biblioteca de seu pai que, ao prestar exames para o doutorado, seguindo a tradição de Marburg, se viu obrigado a estudar a

---

<sup>41</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Mis años de aprendizaje*. Barcelona: Herder, 1996.

<sup>42</sup> Gadamer estava convicto de que gostaria de estudar ciências do espírito, mas não sabendo ao certo e sem contar com orientação, foi estudar germanística (Th. Siebs) e romanística (A. Hilka), história (Holtzmann, Ziekursch), história da arte (Patzak), musicologia (Max Schneider), sânscrito (O Schrader) e islamística (Praetorius).



filosofia kantiana. Mesmo sem o apoio explícito de seu pai, Gadamer recebeu dele, do acervo da biblioteca, sua leitura das primeiras férias acadêmicas.

O caminho que o conduziu a Marburg passou pelas aulas de Eugen Kühnemann que foi, segundo Gadamer (1996, p. 15) um “ patético predicador secular [...] cuja voz afetada e fulminante retórica me introduziu nos mistérios do ‘quadrado lógico’ [...] se ficava atônito em vez de aprender”. Também fez aulas com Richard Hönigswald e passou pelas sinuosas cadeias argumentativas de Julius Guttmann.

Dos cursos com os referidos neokantianos foi admitido em caráter excepcional no seminário conduzido por Hönigswald “com mãos sábias” (1996, p. 15). Nesse seminário, Gadamer reconheceu suas primeiras tentativas filosóficas, ao se destacar numa discussão: “não terminava de vislumbrar por que a relação entre palavra e significado haveria de diferenciar-se da estabelecida entre significado e signo” (1996, p. 15).

#### **4.1.1 Lembranças de Marburg**

Alguns jovens interessados em filosofia se dirigiam a Marburg, tendo em mente a Escola de Marburg, que em 1918 contava com o experiente Paul Natorp<sup>43</sup>, do qual Gadamer recebeu orientação em sua tese de doutorado. Das primeiras aproximações com aquele<sup>44</sup>, em uma das belas formas como este conta

---

<sup>43</sup> O filósofo Paul Natorp entrou para a história da filosofia como um dos membros da Escola de Marburg. Alguns de seus trabalhos versavam sobre a história da filosofia e outros sobre filosofia sistemática. A Universidade de Marburg contava ainda com os professores Nicolai Hartmann e Heinz Heimsoeth que, embora jovens, trabalhavam com as velhas tradições acadêmicas.

<sup>44</sup> Gadamer aos 19 anos frequentou o seminário de Natorp.

suas aproximações e diálogos, diz-nos que “era recebido pelos grandes olhos, sempre muito abertos, daquele homem [...] que guiava uma discussão que no fundo não era nenhuma” (GADAMER, 1996, p. 21).

Contribuíam para a atmosfera intelectual de Marburg o círculo de Richard Hamann, historiador de arte, com quem tinham lugar “as mais livres e atrevidas idéias” (1996, p. 19) e um grupo crítico da cultura<sup>45</sup> que desafiava o espírito daquele tempo, conforme Gadamer (1996, p. 20) “formavam algo assim como uma igreja: *extra ecclesiam nulla salus*. De minha parte, permaneci à margem, tachado um tanto pejorativamente de ‘intelectual’ [...] depois inteir[ei]-me, proibido aos jovens”.

No auto-retrato do professor Paul Natorp, publicado em 1920 consta, de acordo com Gadamer (1996, p. 68) “*de nobis ipsis silemus*”. Esse significativo silêncio fora compartilhado com o jovem Martin Heidegger, quando por vezes caminhavam juntos pela Rotenberg, muitas vezes, como testemunha o aluno “guardando ambos profundo e sustentado silêncio – então algo da obscuridade e luminosidade da filosofia única nos tocava desde a muda conversação das gerações” (GADAMER, 1996, p. 76).

Presença importante no meio acadêmico de Marburg foi a de Nicolai Hartmann e embora Gadamer não admirasse os esquemas que o jovem professor ostentava no quadro-negro, compartilharam muitos momentos. Quando em Marburg, o referido professor adotou alguns horários que estabelecera para si

---

<sup>45</sup> Do círculo de Hamann faziam parte, entre outros, Oskar Schürer (o primeiro amigo de Gadamer em Marburg) e Theodor Däubler, ao passo que o grupo da cultura era formado por Friedrich Wolters (historiador de economia) e seu futuro companheiro literário Carl Petersen, Walter Elze (historiador militar), os irmãos von den Steinen, Walter Tritzsch, Rudolf Fahrner, Ewald Volhard, Hans Anton e Max Kommerell (futuro professor em Marburg).

quando estudante em São Petersburgo: se levantava ao meio-dia e a partir da meia-noite se encontrava vigilante. Assim, as reuniões com um círculo de estudantes – de ambos os sexos – iniciavam às 21h e o ápice das discussões aconteciam por volta da meia-noite. Mas, quando Heidegger foi nomeado em 1923 como Docente em Marburg, iniciando suas aulas às 7h, os estudantes que freqüentavam o círculo de Hartmann, depois da meia-noite já não exerciam a atividade com o vigor de outrora.

O nome de Heidegger se fazia presente nos círculos estudantis de Marburg antes mesmo de sua chegada a essa cidade. Os marburgenses que vinham de Freiburg comentavam, segundo Gadamer (1996, p. 28) “da estranha maneira de expressar-se e do poder sugestivo do jovem assistente de Husserl”.

A aproximação de Gadamer com o pensamento heideggeriano se efetivou quando aquele teve a oportunidade de ler o manuscrito que Heidegger enviou a Natorp e que lhe valeu a nomeação como professor em Marburg. Assim descreveu sua apreciação de *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*:

*Indicação da situação hermenêutica:*

Fiquei imediatamente fascinado. Não sei o que cheguei verdadeiramente a entender, mas a maneira em que ali se construía a elaboração da situação hermenêutica de uma interpretação de Aristóteles, como se colocava em conexão com figuras como Lutero, Gabriel Biel, Santo Agostinho e o Antigo Testamento, para assim evidenciar o caráter inicial, o especificamente próprio do pensamento grego, era algo assombroso (GADAMER, 1996, p. 29).

---

O que se pode concluir a partir desse testemunho é que Heidegger distinguia-se na Marburg dos anos vinte. Tendo como contraponto os renomados professores Paul Natorp e Nicolai Hartmann, para Gadamer, naquela cidade rica em discussões, Heidegger representava a vitalidade do pensamento filosófico. Por que? Porque privilegiava o pensamento e não os esquemas que procuram explicá-lo.

#### 4.1.2 Um semestre em Freiburg

A fenomenologia era tida como de um campo da filosofia especializada quando da chegada, em 1916, de Edmund Husserl em Freiburg. Gadamer presenciou, no início dos anos vinte, numa das inúmeras discussões na Alemanha do pós-guerra, a referência à fenomenologia, que como uma especialidade filosófica didática era tida por alguns como concepção de mundo, conforme Safranski<sup>46</sup> (2000, p. 103) poderia figurar, ao lado de “Max Weber, Karl Marx e Kierkegaard, entre as inúmeras sugestões de como salvar a Europa”. Além dessa expectativa do pós-guerra, de um novo começo, Gadamer esteve em Freiburg durante um semestre de 1923, movido pela inspiração que lhe causara a leitura [d]As *interpretações fenomenológicas* de Heidegger<sup>47</sup>, tendo estudado com este e

---

<sup>46</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000. Estranhamos a tradução do título do livro *Heidegger, ein Meister aus Deutschland*; na medida do possível deveria-se manter uma fidelidade ao original, evitando o apelo à publicidade.

<sup>47</sup> No período 1919-1923 Heidegger esteve em Freiburg como assistente de Husserl, tendo se ocupado intensamente com Aristóteles e com a *VI Investigação Lógica*, de Husserl. No período 1923-1928 foi Docente em Marburg. Gadamer, após ouvir Heidegger em Freiburg, seguiu-o a Marburg. Em 1923 Heidegger para muitos era um secreto rei da filosofia e, assim, numa das conferências sobre *Ontologia* (verão de 1923), por exemplo, estiveram a escutá-lo, entre os

assistido a aulas e ao seminário de Husserl<sup>48</sup>, bastante receptivo com o então discípulo – daquele que admirava – Paul Natorp. Nesses encontros, era próprio de Husserl começar formulando uma pergunta e, a partir da resposta recebida, seguir com um monólogo de hora e meia.

As colocações de Husserl eram fluídas e não estavam desprovidas de elegância, mas careciam de todo efeito retórico. Seus discursos faziam o efeito de refinamentos de análises já conhecidos. Possuíam, sem dúvida, uma especial intensidade quando, ao invés de desenvolver um programa, se perdiam em uma descrição (GADAMER, 1996, p. 36).

Como universitário, Gadamer pode testemunhar o aparecimento de um filósofo, para além de um promissor discípulo (no caso, Heidegger para além de Husserl). Na conferência *A idéia da filosofia e o problema da concepção de mundo* – a primeira conferência de Heidegger depois da guerra (fevereiro de 1919) – tomando a discussão de seu tempo mas dando já a sua tônica, ao invés de ficar trabalhando sobre os limites do conhecimento científico e juízos de valor (distinção weberiana) problematizou “o fato de que, e como, valorizamos e construímos concepções de mundo” (SAFRANSKI, 2000, p. 127).

Ao passo que alguns críticos de Max Weber trabalhavam na direção de restabelecer a ligação entre ciência, valoração e concepção de mundo, Heidegger (1999, p. 110) perguntava pela *postura primordial do vivenciar*, em outras palavras, perguntava pelo como podemos viver antes que tenhamos uma concepção de mundo (ou sob um modo científico ou valorativo). Temos aí a *idéia da filosofia como ciência primordial*.

---

atualmente conhecidos pensadores, além de Gadamer, Horkheimer, Oskar Becker, Fritz Kaufmann, Herbert Marcuse, Hans Jonas.

<sup>48</sup> Edmund Husserl chegara em Freiburg em 1916. Neste seminário de Husserl, em que Gadamer se fez presente, estavam como seguidores, Heidegger e Oscar Becker.

Mas se, com essa expressão, pensamos que esse filósofo prosseguiria no projeto da fundamentação fenomenológica da ciência tal como pretendido por Husserl e, mesmo que Heidegger (1999, p. 109) tenha citado que “tudo o que se oferece originariamente na intuição [...] deve ser simplesmente aceito [...] como se apresenta”<sup>49</sup>, deste princípio de Husserl ele indicará que somente foi descrito quanto aos *modos de ser dado*. Na problemática dessa Conferência Heidegger ousa seu primeiro vocábulo filosófico, a saber, *es weltet* (munda).

Se Husserl apontava para o entendimento do fenômeno na consciência teoricamente orientada, o jovem livre-docente falará de nossa *vivência do mundo ambiente (Umwelterleben)*, chamando nossa atenção para aquilo que habitualmente não compreendemos dada sua proximidade. E isso ele o faz, durante a Conferência, não ‘falando sobre’ isso, num estilo professoral, mas pedindo aos estudantes que tomem bem consciência da vivência da cátedra na qual ele está e da qual fala. Acompanhemos parcialmente o apelo de Heidegger,

Os senhores vêm como de hábito a esse auditório na hora habitual e se dirigem até seus lugares habituais. Os senhores retêm essa vivência de *ver os seus lugares* ou também podem perceber a minha própria postura: entrando no auditório *eu* vejo a cátedra. O que é que eu vejo? Superfícies castanhas que se cortam em ângulo reto? [...] Na vivência de ver a cátedra algo do mundo em torno se apresenta a mim. Esse mundo-em-torno [*Umweltliche*] [...] não são coisas com um caráter significativo determinado, objetos, ainda por cima concebidos como isso e significando isso, mas o significativo é primário, e se me apresenta diretamente, sem nenhum desvio de pensamento sobre o apreender-a-coisa. Vivendo em um mundo em torno, por toda parte e sempre ele me significa, tudo tem caráter de mundo [*welthaff*], munda [*es weltet*] (HEIDEGGER, 1999, p. 70-73).

Um outro estilo de ensinar pôde Gadamer presenciar em Freiburg nas aulas de Heidegger. “A densidade e a energia do ensinar de Heidegger”, diz Gadamer

---

<sup>49</sup> “Alles, was sich in der ‘Intuition’ originär ... darbietet, [ist] einfach hinzunehmen ... als was es sich gibt” (HEIDEGGER, 1999, p. 109), trecho extraído por Heidegger de *Ideen I*, S.43, de Husserl.

(1996, p. 37) despertaram a sensação de que tudo que conhecera até então era insignificante e desagradável.

O encantamento despertado em Gadamer pelo trabalho filosófico de Heidegger no *Natorp Bericht* se revelou novamente quando pôde se encontrar com esse filósofo:

Tudo mudou ao produzir-se o encontro com Heidegger: um acontecimento fundamental não só para mim, senão para a Marburg daquela época, uma síntese tal de energia espiritual, de simplicidade tão poderosa na expressão e tão radical simplicidade em suas perguntas, que todos os jogos de engenho com categorias e modalidades a que, com maior ou menor destreza, alguém como eu estava acostumado, se desvaneceram sem deixar rastro (GADAMER, 1996, p. 35).

Freiburg deu a Gadamer a oportunidade de vivenciar o círculo fenomenológico, de acompanhar parte do desenvolvimento do pensamento de Husserl, não tendo podido, contudo, enquanto aluno de Husserl, desenvolver o seu próprio pensamento com a orientação do professor, uma vez que as aulas se caracterizavam por descrição, perguntas, descrição.

Gadamer esteve próximo do jovem pensador Martin Heidegger na época em que este formulava seu pensamento, distanciando-se do pensamento daquele com quem tanto aprendera e de quem fora assistente. O trabalho que o filósofo empreendia solitariamente, por certo imprimia nas discussões e exposições a que comparecia um algo distinto; distinto por tratar-se de um novo modo de pensar. Isso Gadamer está nos testemunhando.

#### **4.1.3 O retorno a Marburg**

No semestre seguinte, Gadamer, seguindo Heidegger, foi a Marburg. Lá encontrou a comprovação de que até então estivera mimetizando o pensamento de Nicolai Hartmann. Uma decisão emerge da constatação. Assim, disposto a mudar e decidido a seguir o caminho de Heidegger, recomeçou suas investigações como se fosse um principiante, não satisfeito com o que conhecia, Gadamer (1996, p. 40) “ainda não estava à altura do que agora se me exigia”. Empenho reconhecido por esse professor que, segundo Gadamer (1996, p. 40) “cativou a todos. Ele nos ensinou o que pode ser uma aula, e espero que nenhum de nós tenha esquecido”.

O círculo de estudantes em Marburg do qual Gadamer fazia parte, era composto por alguns velhos marburgenses que seguiam Heidegger desde Freiburg, como Klein e Gerhard Krüger, também por Löwith, Marseille, Walter Bröcker. Além do acréscimo de conhecimentos que se espera de uma aula, modificações ocorriam nesses jovens e um dos momentos em que isso se tornou evidente foi em uma discussão memorável numa aula de Paul Tillich – um professor não titular na faculdade de teologia.

Tillich era um espírito extremadamente inteligente e flexível, que explicava as coisas na modalidade da reflexão, ordenando depois seus estudos dos grandes pensadores no sistema de gavetas de seus conceitos reflexivos, como ele mesmo costumava expressar da maneira mais inocente. Havíamos avançado então só até o ponto que seu método de trabalho nos parecia não merecer este nome, e ensaiávamos nossos primeiros passos no personificado por Heidegger, o qual consistia em que a interpretação se esforçasse ao máximo por persuadir da verdade do texto interpretado, ainda que isso implicasse correr o perigo de perder-se por completo neste último. Como conseqüência, nas aulas de Heidegger [...] nossa consciência crítica se desvanecia (GADAMER, 1996, p. 42).

A presença de Heidegger não provocou mudanças somente em seus alunos mas interferiu também na faculdade de teologia de Marburg. Sua chegada



em Marburg coincidiu com as radicais autocríticas da teologia empreendidas por Rudolf Bultmann – de tradição teológica liberal – fortalecido pela figura de Heidegger.

A teologia e a filosofia em Marburg promoviam conferências com professores de outras universidades, conhecidas como “fiestas de la matanza teológicas” (GADAMER, 1996, p. 43). Por que desse apelido? De um lado havia professores que tratavam de minimizar as discussões e de outro, havia Heidegger e Bultmann que problematizavam. Destacamos uma situação em que se confrontaram duas posições, de um lado a atitude conformista, de outro, a atitude inquisidora, qual seja, a ocasião em que Eduard Turneysen, procedente da Basiléia (atualmente Düsseldorf), ali esteve.

Os mais antigos com condescendência, ou tratando de minimizar o assunto, como Niebergall, Martin Rode e Karl Bornhäuser [...], Bultmann com suas afiadas perguntas, e por último Heidegger, quem contribuiu impulsivamente para a discussão evocando as radicais dúvidas de Franz Overbeck, e chamando a teologia - se tratava de rechaço ou da confirmação desta? – à tarefa de encontrar a palavra que a capacitara para chamar à fe e para permanecer nela. [...] Heidegger e Bultmann faziam contínuas referências em suas aulas a este tipo de acontecimento (GADAMER, 1996, p. 43).

Na pequena cidade de Marburg dos anos vinte, com sua universidade ainda não massificada, as relações se estabeleciam com certa facilidade e fluidez, com acontecimentos culturais comuns a todos. Não que todos se conhecessem, mas havia fortes vínculos nos diversos grupos. Contribuíam para a atmosfera acadêmica marburguense, de acordo com Gadamer (1996, p. 47) não só os “importantes eruditos e o brilho que deles irradiava” mas também os seus discípulos.

Nesses anos de Marburg, de acordo com as declarações de Gadamer, ele já fizera sua avaliação sobre alguns modos de se trabalhar filosofia em sala de aula, sobre o modo e o método de abordar as questões filosóficas. O resultado foi a escolha em seguir Heidegger. Escolha de Gadamer e de outros jovens, que reconheceram naquele uma nova maneira de trabalhar filosofia, de uma entrega para o texto, para o tema que estivesse em questão. O que isso teria de novo? A possibilidade de novas descobertas nessa investida uma vez que não se iria para o texto ou tema em questão com esquemas prévios de interpretação, mas com uma postura de deixar o texto falar.

Gadamer nos trouxe elementos que deixaram transparecer que o trabalho filosófico de Heidegger não se limitou aos alunos, embora isso não seja pouco, mas corroborou com outros colegas e provocou, tal a natureza inquieta de suas questões, outros professores<sup>50</sup>. No âmbito privado, se Gadamer reconheceu a importância do professor e pensador Heidegger na sua própria postura com o fazer filosófico, reconheceu também num outro momento de passagem: Heidegger foi um grande incentivador para Gadamer quando este se preparava para deixar a condição de estudante e assumir a docência. Isso se deu quando Heidegger compôs a banca examinadora do exame de Estado, juntamente com Lommatz e Frieländer. Também escrevera uma carta para Gadamer, na qual incentivava a preparar um texto de habilitação em filosofia. Heidegger estava prestes a suceder Husserl em Freiburg e se dispunha a, antes disso, participar da habilitação de Gadamer.

---

<sup>50</sup> Tal como o exemplo das conferências promovidas pela teologia e filosofia da Universidade de Marburg.

Houve coincidência no momento em que Heidegger se preparava para deixar Marburg e assumir a cátedra em Freiburg e o momento em que alguns de seus “discípulos”, dentre os quais Gadamer, preparavam-se para uma nova etapa de suas vidas, assumirem como assistentes.

#### **4.1.4 Gadamer docente (seu primeiro estilo)**

Karl Löwith, Gerhard Krüger e Hans-Georg Gadamer foram apontados pela gazeta de Voss, numa reportagem sobre Marburg, como “três notáveis professores não titulares de filosofia”, conforme destacou Gadamer (1996, p. 53) nos anos vinte. Sobre cada um deles, enquanto professores, Gadamer declara:

O brilhante sentido do estilo possuído por Löwith, a arte com que intercalava no decurso meditativo de suas aulas citações originais que tiveram o efeito de fortalecer sua própria reflexão, a segurança despreendida por sua presença, a imobilidade de seu rosto, seu sarcasmo e sua apenas perceptível ironia, atraíam grande quantidade de alunos. [...] Gerhard Krüger era o pedagogo nato, claro e conseqüente na construção de suas aulas, era rigoroso e dominava a situação na direção de seu seminário [...] e cujos protetores espirituais eram Heidegger e Bultmann, ao passo que mais tarde o seriam Krüger e Bultmann (GADAMER, 1996, p. 53).

O estilo de Gadamer, segundo ele próprio, era distinto de seus colegas. Era muito tímido em suas aulas, detinha-se a ler o que preparara e quando improvisava, fazia-o mais ou menos livremente e tinha inclinação para complicar seus discursos.

Eram três maneiras distintas de ensinar. Cada uma delas estava certa, sobretudo porque na docência encontrava sua continuidade o trabalho de investigação e reflexão peculiar de cada um. No final das contas, era Marburg que nos havia impresso sua marca (GADAMER, 1996, p. 54).

Nessas breves indicações do proceder de três professores que tiveram algum destaque, podemos reconhecer a tradição em que se formaram, traços de repetição e traços de reflexão.

#### 4.1.5 Gadamer em Frankfurt

Gadamer<sup>51</sup> teve a oportunidade de colaborar com sua antiga universidade, organizando cursos de verão para as faculdades de Marburg. Numa dessas ocasiões quando houve o debate de Gadamer com Paul Tillich – proposto por um pequeno grupo de estudantes – sobre a então recente *Carta sobre o humanismo* de Heidegger. Da surpresa em ambos debatedores ao chegarem ao local do debate na hora marcada e encontrarem todos os lugares ocupados no *auditorium maximum* da Universidade de Marburg, conta-nos Gadamer:

Logo se tornou claro de que o fato de Heidegger ter sido levado à sério naquelas sagradas salas constituía toda uma sensação para a Marburg jurada a Kant por von Ebbinghaus e Klaus Reich. Minha introdução e participação na discussão me fizeram ganhar a boa parte de meus posteriores discípulos em Frankfurt e em Heidelberg (GADAMER, 1996, p. 172).

A citação anterior nos evidencia a força do trabalho de Heidegger, no sentido de que uma outra direção se instaurara em Marburg ao deixar adentrar uma outra linha de pensamento, evidenciando também a determinação de muitos em tomar conhecimento sobre o pensamento de Heidegger, indo procurar num debate ou se aproximando daquele que foi aluno de Heidegger.

---

<sup>51</sup> Gadamer, que se inserira na atividade filosófica em Marburg e que ali permanecera por quase vinte anos, após um período na Universidade de Leipzig, onde ocupara o cargo de reitor, em 1947

Retomando os exemplos do modo de trabalhar filosofia na Alemanha do pós-guerra, destacamos Hanns Lipps e Karl Reinhardt<sup>52</sup>, ambos da Universidade de Frankfurt.

Quão singular, de fato, era o alemão de Reinhardt. Um alemão livre das garras da escolástica [...]. Formular perguntas para manifestar possibilidades à consciência. A singular presença que adquiria sua palavra interpretativa descansava em seu gosto por perguntar e em sua consciência da polivalência de toda resposta (GADAMER, 1996, p. 182-3).

Segundo Gadamer (1996), os alunos de Karl Reinhardt ficavam perplexos na primeira aparição desse professor em suas aulas. Distinguia-se de tantos outros já que não utilizava ao longo dos anos os manuscritos preparados cuidadosamente para as aulas, embora costumasse prender-se à leitura do autor em questão, do início ao fim. O cuidado no preparo dos manuscritos, o constante trabalho do pensar, o deter-se novamente no já pensado, isso remete-nos ao estilo de Heidegger, não fosse o fato de Reinhardt retransmitir, de acordo com Gadamer (1996, p. 179) “depois aquilo que havia descoberto na leitura tal e como de novo o havia encontrado”.

Hans Lipps, tendo se dedicado aos estudos de medicina e de filosofia, ficou conhecido por tecer reflexões sobre questões metafísicas, lógicas e fenomenológico-lingüísticas.

Distingui-se em seus livros o fato de que

---

transferiu-se para Frankfurt. Ali participou da reorganização dos seminários de filosofia - que não aconteciam desde o armistício.

<sup>52</sup> Karl Reinhardt chamou-lhe a atenção, como investigador e educador, pelo seu rigor corporativo frente à ciência filológica e seu rigor profissional que transpareciam em seu sarcasmo. Tendo como mestre Wilamowitz von Moellendorf, representante das ciências históricas da antigüidade, Reinhardt tornou-se membro da escola berlinense de estudos antigos e como muitos de sua geração se dedicou à investigação histórico-filológica, retomando os autores clássicos da antigüidade.

não introduzem ao leitor, não preparam ninguém para aquilo que logo constituirá a temática do discurso. Começam sem mais. Assim mesmo, raras vezes remete ao leitor a literatura filosófica especializada. Por fim, resulta difícil informar-se sobre os pensamentos de Lipps. Só fica uma coisa: deixar-se interpelar por ele. 'A filosofia é algo a que só cabe ser transportado' (GADAMER, 1996, p. 190).

Hans Lipps fez parte do círculo fenomenológico husserliano em Göttingen, quando lá exerceu atividades de docente a partir de 1921. Tornou-se, como diz Gadamer (1996, p. 192) “o mais sólido representante da fecunda fenomenologia praticada em Göttingen”.

Segundo Gadamer (1996) em seus trabalhos podem se reconhecer traços hartmannianos, schelerianos e heideggerianos. Curiosamente os dois primeiros, Hartmann e Scheler, são citados por Hans Lipps, havendo traços de *Ser e tempo*, de Heidegger, em *Investigações sobre a lógica hermenêutica* – primeira obra da maturidade<sup>53</sup>.

#### **4.1.6 Confrontos filosófico-pedagógicos em Heidelberg**

Karl Jaspers, ao sair de Heidelberg voltou a sua cidade natal, Basileia, onde por duas décadas lecionou. Ali adquiriu, como nos informa Gadamer (1996, p. 233), “fama internacional como autor filosófico graças a um grande número de conferências, ensaios e livros compostos ao grande estilo de um moralista”, vindo a falecer em 26 de fevereiro de 1969, poucos dias depois de completar 84 anos. Seu trabalho, contudo, está associado ao período em que esteve na cidade de

---

<sup>53</sup> Hanns Lipps desenvolveu ainda trabalhos importantes quanto à linguagem, ampliando as investigações iniciadas por Wittgenstein, Austin e Searle, mas que não cabem ao nosso propósito.

Heidelberg, onde desenvolveu seus estudos, trabalhou como assistente científico, foi admitido como catedrático em psicologia e ali se tornou professor de filosofia.

Considerado 'marginal' na vida filosófica da Universidade de Heidelberg, predominantemente neokantiana, foi trabalhando com seu "espírito metódico e perspicaz" (GADAMER, 1996, p. 235). Em *Psicologia das concepções de mundo* introduziu questões que não cabiam no neokantismo, como liberdade, morte e culpa que recebiam "uma nova significação como 'situações limite', nas quais a razão teórica se enreda em contradições e toma consciência de seus limites, e nelas que a existência humana busca e encontra seu apoio em fontes mais profundas de sua mesmidade" (GADAMER, 1996, p. 237).

De acordo com Gadamer, até mesmo no período em que era estudante, quem aparecia aos alunos de outras universidades, como o representante de Heidelberg, era Jaspers, mesmo quando dele havia poucas publicações.

Era um fenômeno digno de assombro que a voz do verdadeiro fundador e representante do que se havia dado a chamar existencialismo fora durante toda essa década somente audível em suas aulas. Quando Heidegger publicou *Ser e tempo* em 1927, a 'filosofia da existência' seguiu considerando esta obra como uma crítica revolucionária à tradição. Somente os iniciados sabiam que se tratava de um novo começo filosófico que, [...] constituía por sua vez o ponto de partida de um delineamento absolutamente novo que apontava para dimensões completamente distintas. Para o grande público *Ser e tempo* era um livro existencialista. Mas quem havia preparado o terreno para essa aplicação 'existencial' da reflexão de Heidegger havia sido sobretudo Karl Jaspers ao reiterar como professor acadêmico a dialética existencial de Kierkegaard em Heidelberg (GADAMER, 1996, p. 238).

A obra principal de Jaspers, *Filosofia*, aparece em 1932, em três volumes, anunciando, na falta de índice, uma renúncia ao tradicional rigor da filosofia e uma proposta reflexiva. No depoimento de Gadamer:

É característico e fruto de uma intenção expressa, que esta grande obra careça de índice, tanto geral como detalhado. Só o encabeçamento de cada capítulo mostra algo parecido àquele. Com toda evidência, o autor pretendia que o leitor encontrasse dificuldade em fazer uma idéia prévia do que ia dizer, o que é o mesmo que lhe obrigar a tomar parte ativa no curso de sua meditação (GADAMER, 1996, p. 239).

Com esse intento, de acordo com Gadamer, pode-se observar o estilo desenvolvido por Jaspers em suas publicações:

É um estilo perifrástico. Sem servir-se de um formalismo rígido, formula, não obstante, sempre os extremos com o propósito de evidenciar a verdade do situado no centro. A reflexão, seguindo cuidadosamente o desdobramento de sua trama, busca aqui quebrar toda edificação dogmática e ganhar no suave embate de suas ondas a amplitude de um horizonte sem fronteiras. A Jaspers lhe encantava, por exemplo, introduzir a exposição de um problema dizendo: 'Há de questionar-se...'. Deste modo, procede a mover-se em um meio de possibilidades abertas à reflexão, ponderando grande número delas, mas não com o objeto de obstinar-se em uma distância inalcançável, senão com o de fazer perceptível reflexivamente o que deixa de ser reflexão, reclamando uma decisão e um compromisso existencial (GADAMER, 1996, p. 240).

Não por acaso Heidegger e Jaspers eram tidos como representantes da filosofia da existência, pois o movimento reflexivo entre razão e existência, para alguns, lhes auferiam esse lugar.

Tendo que suceder Jaspers, assim que começou com suas atividades acadêmicas em Heidelberg, Gadamer viveu o confronto de suas maneiras pedagógicas com a de seu antecessor. Alguns daqueles que freqüentaram o círculo de Jaspers posteriormente revelaram a Gadamer da estranheza com que este em resposta a muitas perguntas dizia:

não o sei. O estilo de Jaspers era sem dúvida muito diferente. Jaspers dava respostas muito precisas a todas as perguntas que lhe fizessem, sendo precisamente tal circunstância o que em mim se fizera de menos. Por fim [...] todos terminamos nos acostumando, os jovens a mim e eu a eles. Somente num caso segui constituindo uma decepção para todos: jamais condescendi com a mania heideggeriana que por toda parte fazia estragos. Havia aprendido demasiado de Heidegger mesmo como para não me dar conta de que tudo aquilo também não era mais que 'palavreado' (GADAMER, 1996, p. 197).



Gadamer parecia estar num embate: sucedia a um grande pensador, que inovara num ambiente neokantiano tanto ao problematizar temas até então inconcebíveis quanto inovando no seu estilo de escrever. Estava sucedendo alguém que revelava uma exigência de postura do leitor para com a leitura de filosofia, quer dizer, sucedia alguém de grande contribuição mas na sala de aula, era do professor Heidegger que vinha mais fortemente o exemplo: não dar respostas simplesmente ou discorrer sobre algo, mesmo que com rigor e precisão, mas dizer quando se tem algo como problema.

Destacamos ainda duas atividades introduzidas por Gadamer em Heidelberg. A primeira delas é o chamado *círculo doméstico*<sup>54</sup>, a exemplo do que aprendera freqüentando os círculos propostos por Nicolai Hartmann, em Marburg. Outra novidade foram os seminários com professores convidados com o intuito de proporcionar aos estudantes de filosofia discussões com outros professores. A isso Gadamer refere:

As discussões que seguiam eram bons exercícios para participantes e ouvintes. Em geral, sou da opinião de que o estilo dialógico da discussão filosófica segue conservando seu pleno sentido inclusive quando o círculo de participantes alcança certa amplitude. Neste sentido, sempre cuidei de dirigir pessoalmente os cursos de filosofia para principiantes (os proseminários) porquanto o costume de ceder sua direção aos colaboradores mais jovens me parece no fundo um equívoco. Um professor sem muita experiência pode facilmente guiar no campo de sua especialidade a investigação de outras pessoas já preparadas, mas lhe será difícil guiar principiantes e aclarar a torpe vagueza de suas perguntas a princípio quase incompreensíveis. [...] Mas também desde o ponto de vista pedagógico o intento de sacar à luz as perguntas autênticas debaixo dos ensaios tímidos dos principiantes não só é proveitoso para aquele a quem se dirige o esclarecimento. A qualquer um que participa pode muito bem acontecer o que nos acontece a todos os leitores dos diálogos

---

<sup>54</sup> O círculo doméstico consistia na reunião de no máximo doze pessoas convidadas para um encontro semanal de 3h, para discutir um texto clássico de filosofia, que se estendia por vários semestres. Nessas reuniões não ficavam um ou dois a falar e os demais a escutar tratando-se assim, de reuniões onde todos participavam, todos tinham maior oportunidade de aprender.

platônicos, quer dizer que nos convertemos em interlocutores e interrogados do diálogo inclusive quando nos limitamos a acompanhar aos que verdadeiramente participam nele (GADAMER, 1996, p. 203).

Gadamer (1996) procurava seguir esse modo de proceder do jovem Heidegger, de reconhecer que as perguntas e respostas dadas por aqueles que se esforçam no aprender sempre revelam algum sentido. É um trabalho de buscar compreender o que se esconde nas formulações. Essa “existência dialógica” que se instaura no inicial curso imprevisível da busca da elucidação de sentido foi o estilo de ensinar que Gadamer optou por desenvolver.

Referindo-se à aparição de *Ser e tempo*, de Heidegger, obra de grande impacto, Gadamer pronuncia-se (1996, p. 209): “À minha maneira, tentei me ajudar do pensamento de Heidegger para seguir meu próprio caminho”. Caminho percorrido que culminou, em 1959, no seu grande trabalho sobre hermenêutica filosófica intitulado *Verdade e Método*; obra que resultara dos estudos que fizera sobre estética, filosofia da hermenêutica e filosofia da história, estudos que tiveram como base teórica Dilthey, Husserl e Heidegger.

A partir de sua eleição como membro da Academia de Ciências de Heidelberg, Heidegger se fez mais presente nessa cidade, comparecendo, durante anos, no mínimo uma vez por semestre, quando passou a dirigir seminários; a maioria deles tendo como lugar a casa de Gadamer.

Durante os dez primeiros anos de minha atividade docente em Heidelberg, um de meus principais problemas havia sido a excessiva devoção de meus alunos para com o estilo heideggeriano de pensamento. Como lhes ensinar que não há que ‘começar’ por Heidegger, senão por Aristóteles, se se quer seguir o caminho intelectual aberto pelo primeiro? (GADAMER, 1996, p. 228)

A 'seriedade' com que Heidegger considerou aqueles seminários pode ser constatada nos manuscritos – entregues a Gadamer pelos seus 70 anos – em que preparava e trabalhava questões a partir das discussões em Heidelberg,

Um verdadeiro documento de trabalho repleto de questões adjacentes que – com maior vigor ainda que seu comparecimento frente a meus alunos e colaboradores – provava a força concentrada de pensamento com que Heidegger seguia avantajando a qualquer um de seus contemporâneos. Ainda tratando-se de um escrito em estado embrionário [...] constituiria com toda probabilidade a mais importante contribuição que o legado de Heidegger poderia prestar ao pensamento futuro. Nos encontramos aqui com um pensamento 'em ação', no qual as perguntas se amontoam umas sobre outras. Com freqüência era emocionante contemplar o difícil que era para ele abrir-se à discussão, com que dificuldade conseguia compreender a seus interlocutores, ou a imensa alegria que lhe provocava quando qualquer um de nós acertara com suas perguntas na direção que havia marcado ao pensamento. Este último ocorria poucas vezes, o que lhe fazia muito infeliz e pouco condescendente. Mas todos terminavam por render-se a sua simplicidade, franqueza e cordialidade durante as desenvoltas conversações que continuavam em torno de um copo de vinho (GADAMER, 1996, p. 228-9).

As palavras de Gadamer sobre os manuscritos que recebera de Heidegger pelos seus setenta anos ajudam-nos a entender como hoje podemos acompanhar o pensamento desenvolvido por Heidegger se este preparou somente um livro. Embora Heidegger tenha escrito somente *Ser e tempo*, temos acesso a seu produzir filosófico, através do empenho imprimido por ele no que fazia, referente à filosofia. Da preparação de conferências, de preleções, de colóquios, de seminários, como é o caso citado, temos o acesso a seu rico pensar.

Gadamer ajuda-nos ainda a desmistificar a tarefa filosófica e quem pode dedicar-se a ela. Martin Heidegger, oriundo de uma pequena cidade de tradição católica, de poucas posses, estudou, viu-se problematizado com o que lia, passou a investigar o que lia, ouvia e queria. Tendo atingido a posição de professor titular, embrenhava-se nas questões e, ao invés de preparar um 'texto pronto', pleno de

convicções e respostas, era constantemente tomado por perguntas. Isentava-se da responsabilidade de professor? Certo que não. Dedicava-se a compreender seus interlocutores, ficava triste quando não se fazia compreender.

Quem pode ocupar-se com filosofia? Se retomarmos o que dissemos no capítulo sobre a filosofia antiga, diremos que, a partir de Sócrates, qualquer um pode ter esse direito, desde que esteja disposto a reconhecer sua ignorância e buscar.

O que é mesmo a filosofia? Amor desinteressado pelo saber; desejar o saber pelo saber, entregar-se a esse amor.

#### **4.1.7 Hans-Georg Gadamer e Martin Heidegger**

É surpreendente o reconhecimento pelo trabalho de Heidegger<sup>55</sup> visto que naquela época os interesses estavam direcionados para as ciências da natureza e para a teologia. Por ocasião do afastamento de Heidegger de suas atividades docentes da Universidade de Freiburg, ao término da Segunda Guerra Mundial um fenômeno ímpar pode ser observado: pessoas de diversos lugares do mundo foram ter com ele em sua cabana na Floresta Negra.

Acompanhemos a apreciação de Gadamer sobre Heidegger:

Quando assisti a minha primeira aula em Freiburg, me abriram os olhos. Realmente se tratava disso: a cada um se lhe abriam os olhos. Hoje em dia se costuma falar da falta de precisão conceitual por parte de Heidegger, quando não de sua poetizante vagueza. Sem dúvida, é certo que a linguagem de Heidegger estava igualmente distante do estranho quase inglês que se impôs como estilo filosófico, dos simbolismos

---

<sup>55</sup> Houve períodos em que muitos acorreram para aprender com Heidegger e períodos de afastamento. Quando este tornou-se assistente de Husserl (1918-1923) em Freiburg, estabeleceu-se um ambiente de fascínio ao seu redor; exerceu grande influência acadêmica quando esteve, durante cinco anos, em Marburg (1923-1928) e por ocasião da publicação de *Ser e tempo*, em 1927, tornou-se conhecido internacionalmente.

matemáticos e dos jogos com categorias e modalidades em que eu mesmo me havia exercitado na neokantiana Marburg (GADAMER, 1996, p. 249).

O mesmo autor assinala a terminologia empregada por Husserl e por Heidegger como uma “linguagem viva em pleno filosofar que não se podia superar por alguma precisão técnica no manejo de recursos lógicos” (1996, p. 250).

Com a chegada de Heidegger a Marburg devido a sua nomeação em 1923 se tornou evidente, segundo Gadamer (1996, p.250), “o verdadeiramente peculiar de sua pessoa e de seu trabalho pedagógico assentavam em sua completa absorção no que fazia, o que por sua vez se transmitia a todos”. O trabalho de um professor convencional, com a exposição estrita do previamente preparado, dos monólogos sobre livros, da comunicação das investigações particulares não tinha lugar em suas aulas.

O que Heidegger oferecia era muito mais: a plena entrega de todas as forças – e que força de gênio – de um pensador revolucionário que quase se assustava com a ousadia das perguntas que ele mesmo ia formulando cada vez com maior radicalidade, mas ao que a paixão pelo pensamento enchia de tal modo que se transmitia a seu auditório com uma fascinação irrefreável. Quem poderia esquecer a polêmica malévola com que caricaturizava as práticas culturais e educativas da época, ‘a mania pelo mais imediato’, o ‘se’ (*man*), o ‘palavreado’ (GADAMER, 1996, p. 251).

Heidegger não despertava somente admiração. Nicolai Hartmann, por exemplo, um comentário que fizera a Gadamer depois de assistir à primeira aula de Heidegger em Marburg: “não havia tido ocasião de ser testemunha de semelhante impetuosidade de conduta desde os tempos de Hermann Cohen” (1996, p. 251).

Outro momento de sobressalto viveu Hartmann quando de um encontro com Heidegger na Universidade. Ao passo que aquele, como de costume, estava

em seu traje formal, este estava em traje de esquiador. Frente à observação de Hartmann sobre o inadequado traje para lecionar, Heidegger contestou com um riso. Explica-nos Gadamer:

Aquela tarde pronunciara uma conferência sobre o esqui como introdução a um novo curso para aprender a esqui no seco. Era característico dele começar seu discurso dizendo: 'Esqui só se aprende sobre o terreno e para o terreno'. Era a típica cacetada com que esmagava todas as expectativas da moda, porém era com ele que também animava a esperança de escutar coisas novas. 'Levarei para esqui comigo todo aquele que saiba executar decentemente uma volta em cunha' (GADAMER, 1996, p. 252).

O filósofo, camponês das montanhas, com seu "temperamento apaixonado apesar de sua contenção disciplinada" (Gadamer, 1996, p. 252) era por vezes portador de um "dramatismo cênico [...] E não é que ele houvera buscado causar essa sensação" (Gadamer, 1996, p. 250).

Com sua habitual disposição, Heidegger iniciava de manhã (cedo) seu trabalho com os alunos. Nessa época de Marburg, com o grupo ao qual Gadamer fazia parte, quatro dias por semana, trabalhavam Aristóteles.

O que ali nos oferecia eram interpretações memoráveis, tanto no que diz respeito à força com que conseguia demonstrar com exemplos o que dizia, como no que concernia às perspectivas filosóficas. As aulas de Heidegger faziam que as coisas parecessem tão imediatamente próximas, que chegava um momento em que já não havia modo de distinguir se era ele ou o próprio Aristóteles quem estava falando. Era esta uma das mais profundas verdades da hermenêutica, que começamos a experimentar, e que mais tarde intentei justificar e defender teoricamente (GADAMER, 1996, p. 252-3).

Perante esse fascínio com o novo mestre, diz Gadamer (1996, p. 253) "permitimos que tudo aquilo nos subira demasiadamente à cabeça". Refere que,

numa turma, havendo alunos em diversos níveis, para aqueles “cuja formação ou talento científico não estava[m] ainda à altura da situação. Sobre eles Heidegger exercia o efeito de um narcótico”. Como isso era possível? Heidegger, envolvido nas questões nas quais estava trabalhando, cercava seus alunos num redemoinho de perguntas radicais que “degenerava na boca de seus mais ignorantes imitadores numa grotesca caricatura. Confesso que não gostara de ser companheiro de Heidegger durante aquela época”. (1996, p. 253)

De modo análogo ao que fizera Alexandre ao desviar o sentido do que tentara ensinar-lhe Aristóteles, sucedeu a Heidegger, de “todas as partes surgiam estudantes [...] com suas ‘perguntas radicais’ apenas logravam dissimular a vacuidade destas com suas sofisticadas formulações, provocando todo tipo de insegurança nos seminários” (GADAMER, 1996, p. 253). Era isso que o mestre pretendia, ter imitadores? Pensamos que não; o que esse professor almejava era que seus alunos se dedicassem com seriedade a sua tarefa, empenhando cada um o seu próprio pensamento. Se de um lado Heidegger cunhara a expressão ‘a assistência que põe em liberdade’, de outro lado, alguns dizendo seguir o Filósofo, abdicavam justamente de seu ser livre ao agir tal qual o mestre.

Por um efeito do desvio na recepção do pensamento e modo de expressar de Heidegger, assim Gadamer ouviu pela primeira vez o nome de Heidegger<sup>56</sup>, do

---

<sup>56</sup> Um ano mais tarde Gadamer teria contato, através do Prof. Paul Natorp, com o texto de Heidegger, a saber, as quarenta páginas do manuscrito conhecido hoje como *Documento Natorp-Bericht*. Esse documento teve sua primeira edição publicada em 1989, edição alemã elaborada por Hans-Ulrich Lessing na revista alemã *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (vol. 66, p. 237-269).

modo diferenciado nas intervenções de um estudante durante um seminário de Moritz Geiger em Munique, 1921. Essa “maneira estranha, desacostumada e patética de expressar-se” (1996, p. 248) fez Gadamer perguntar a Geiger o que significava aquilo. A resposta: “Ah, é que está heideggerizado” (1996, p. 248).

A partir de 1928, ano em que Heidegger fora nomeado sucessor de Husserl em Freiburg e principalmente a partir de 1933, quando da filiação daquele ao partido nazista e de seus afazeres como reitor, Gadamer não esteve diretamente ligado a Heidegger, mas “inclusive de longe [...] podia observar com um novo impulso à mesma paixão de seu pensamento, e que sua reflexão lhe conduzia a regiões novas e intransitáveis” (1996, p. 255).

Um novo encontro se deu quando Heidegger ministrou o seminário *A verdade do ser é a essência* (frase de Hegel), com alguns de seus antigos alunos. Sobre esse momento, diz-nos Gadamer:

Era o mesmo de sempre. E isso quer dizer: sempre imerso em suas perguntas e pensamentos, ensaiando com o pé para ver se o solo que há debaixo é firme, mal humorado se não adivinhávamos onde buscava apoio, e incapaz de ajudar aos outros de outra maneira que com o ímpeto de sua própria aposta como pensador (GADAMER, 1996, p. 257).

Mesmo admirando o trabalho desse Filósofo, Gadamer não deixou de apontar a crítica quanto à presença de Heidegger. Se durante os anos vinte o empreendimento deste professor era distinto do convencionalismo acadêmico da época, sofreu resistência por parte de alguns deles. Sobre o filósofo se exerceu uma crítica feroz, sobretudo entre 1935 e 1945 (pós-guerra), sendo acusado de abandonar, segundo o exemplo que nos traz Gadamer (1996, p. 248) “o pensamento racional a favor de uma mitologia pseudopoética, de exercer uma



batalha contra moinhos de vento a propósito da lógica, de fugir do tempo para refugiar-se no ‘ser’.

Dois fenômenos ocorreram nos anos cinquenta: de um lado, quando Heidegger esteve em Heidelberg para trabalhar uma conferência sobre Hölderlin, houve uma grande afluência de alunos para a aula magna. De outro lado, os jovens acadêmicos eram atraídos pelas novas correntes de pensamento que surgiam, se ocupavam sobretudo com a técnica e com crítica ideológica marxista. De Heidegger então se disse, à época, que estava a palavrear.

Na pesquisa que empreendemos com o intuito de buscar elementos do modo de investigar e trabalhar filosofia de Martin Heidegger, os testemunhos de alunos contribuem para o que não poderíamos sem eles: saber do professor Heidegger. Gadamer nos fez ver que a linguagem heideggeriana, os vocábulos desenvolvidos traziam o pensar e a vivacidade do filosofar para Heidegger. O movimento ao redor deste professor, no que diz respeito àqueles que se dirigiam a outras cidades para aprender com ele, ou na afluência de pessoas que lotavam os auditórios para ouvi-lo e até mesmo na imitação de seu estilo peculiar, o que causava admiração era o quão absorto ele debruçava-se sobre a tarefa filosófica, sobre seu ensino, a paixão que nutria pelo pensamento e a ousadia das perguntas radicais que formulava.

Gadamer pôde ainda contar com sua presença em algumas reuniões de seu círculo de alunos quando “nos conduziu a uma excursão do pensamento na qual não perdemos o caminho. Mas só quem caminha junto aos demais sabe que se trata de um caminho” (1996, p. 257).

Caminho: um traço presente na vida e na filosofia do pensador Martin Heidegger. Caminhos do pensamento que alunos queriam acompanhar, caminhos percorridos por tantos até os lugares que Heidegger estivesse a fim de caminhar ao lado.

Dentre os muitos que se aproximaram em Todtnauberg também o poeta Paul Celan<sup>57</sup> foi até o chalé de Heidegger, em 25 de julho de 1967, não sem apresentar ambigüidades.

Das conversas que o filósofo Otto Pöggeler<sup>58</sup> (1993, p. 409) estabelecera com o poeta Celan no início de 1957 em Paris, surpreendeu-se ao saber que aquele “defendia as formulações do último Heidegger, lingüisticamente tão difíceis”. Em 1957, Celan quis enviar a Heidegger seu poema *Schlieren*<sup>59</sup>, poema que “mostra que o olho só está apto para trazer o mundo a si passando por uma ferida” (1993, p. 409), indica-nos que essa<sup>60</sup> bem pode ser aquilo que separa o poeta e o filósofo.

Os efeitos dos estudos<sup>61</sup> que Celan empreendeu na obra de Heidegger podem ser percebidos, segundo Pöggeler (1993, p.409), nos giros lingüísticos de

---

<sup>57</sup> Paul Antschel Celan (Chernovsky, 1920 – Paris, 1970). Poeta lírico austríaco, recebeu influências do surrealismo, exprimiu sua angústia diante da solidão e da morte. Conseguiu sobreviver ao mesmo campo de extermínio em que seus pais foram assassinados. Vivendo a partir de 1948 em Paris, teve contato com a filosofia do Estado, de Heidegger. Na Paris dos anos 50, conforme Pöggeler (1993, p. 409) filósofos que escaparam dos campos de concentração buscavam em *Ser e tempo* novas orientações, tendo ao longo de muitos semestres a orientação de Jean Wahl na interpretação de Heidegger.

<sup>58</sup> PÖGgeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

<sup>59</sup> Não há confirmação quanto ao envio desse poema que, em *El camino del pensar de Martin Heidegger*, tradução espanhola de *Der Denkweg Martin Heideggers*, *Schlieren* é traduzido como *Estrias*, donde dissemos *Sulcos*.

<sup>60</sup> Essa ferida em Celan poderia ter como causa, atribuída por ele, o compromisso firmado por Heidegger, em 1933, com o nacional-socialismo.

<sup>61</sup> No exemplar de Paul Celan há inúmeras anotações que atestam sobre sua leitura atenta de *Ser e tempo*; conforme Safranski (2000, p. 490) “ele conhecia as interpretações que Heidegger fizera de Hölderlin, Trakl, Rilke”.

seus poemas, provenientes possivelmente da leitura de *Beiträge zur Philosophie*, como naqueles publicados em *Grade de Palavras*, de 1959. Se de um lado Celan acompanhava o trabalho de Heidegger, de outro lado, Heidegger, desde os anos 50, acompanhava atentamente as obras de Paul Celan.

As contribuições do filósofo para com o poeta e do poeta para com o filósofo, ou de outra maneira, o modo de fazer-se presente de um para com o outro se deu de muitas maneiras. Quando Otto Pöggeler encontrou-se pela primeira vez com Heidegger, em 1959, soube que este não só conhecia o trabalho de Celan, mas também que investira para que o mesmo pudesse continuar com sua obra na República Federal.

De outra parte, Celan foi influenciado determinantemente no seu discurso *Der Meridian*<sup>62</sup>, na oportunidade do Prêmio Büchner, por uma polêmica entre Heidegger e Buber sobre a linguagem no célebre ciclo de conferências da Academia Bávara de Belas Artes (1959-1960).

Após muitos encontros entre Pöggeler e Celan, em fevereiro de 1963, aquele perguntou ao poeta se poderia lhe dedicar o livro *Der Denkweg Martin Heideggers*<sup>63</sup>, pois, em muitos encontros conversaram sobre o que no livro é tratado. Celan, com certa relutância, não aceitou o convite. O aparecimento dos primeiros sintomas graves de sua doença serviu de justificativa para a recusa do convite, mas não queria ter seu nome vinculado ao de Heidegger sem antes esclarecer algumas questões com o filósofo. O último encontro de Pöggeler com

---

<sup>62</sup> Discurso pelo qual Heidegger manifestou interesse, solicitando a seu livreiro uma cópia da edição de Büchner. Como era seu interesse, segundo Pöggeler (1993, p. 486), “discutir os pormenores com exatidão”, seu exemplar encontra-se repleto de anotações.

<sup>63</sup> Consultamos a versão intitulada *El camino del pensar de Martin Heidegger*.

Celan se deu em 1969<sup>64</sup>, ocasião em que o poeta estreitou sua ligação com Heidegger.

O encontro entre Martin Heidegger e Paul Celan aconteceu em 24 de julho de 1967. Heidegger recebera uma carta do germanista Gerhart Baumann com a notícia de que este estava preparando uma leitura de Paul Celan. Heidegger respondeu:

há muito desejo conhecer Paul Celan. Ele é o que está mais à frente e se mantém mais afastado. Conheço tudo dele, sei também da grave crise da qual emergiu tanto quanto pode emergir disso um ser humano... Seria um bálsamo mostrar também a Floresta Negra a Paul Celan (apud SAFRANSKI, 2000, p. 490).

Nessa leitura ocorrida no *auditorium maximum* da Universidade de Freiburg, Celan esteve à frente “do maior público de sua vida” (490), mais de mil ouvintes. Desse primeiro encontro entre Martin Heidegger e Paul Celan, após alguns instantes de conversa, temos a repetição da ambígua relação, aproximação e distância, do poeta para com o filósofo, manifesta já em 1963. Nessa ocasião, quando alguém fez menção de tirar uma foto dos dois - Heidegger e Celan - , o poeta reagiu imediatamente dizendo não querer ser fotografado lado a lado. Após afastar-se por alguns momentos, o poeta retorna, tentando minimizar o ocorrido. Enquanto tomavam um cálice de vinho, depois da leitura, Heidegger convidou Paul Celan para que fossem na manhã seguinte à Floresta Negra, passear num campo de turfa e em sua cabana em Todtnauberg. Tão logo Heidegger foi embora, Celan dirigiu-se a Gerhart Baumann e

---

<sup>64</sup> Durante uma conversa no começo de 1969 Celan comunicou entusiasmado a Pöggeler sobre sua primeira conversação com Heidegger. Mas também, conta-nos Pöggeler (1993, p. 487) “seguiu sofrendo a profunda desilusão de que houvera chegado a bom porto a buscada prestação de contas sobre o passado”.

começou a levantar objeções e escrúpulos quanto à sugestão que já havia aceito. Disse que lhe era difícil encontrar-se com um homem cujo passado não conseguia esquecer. [...] relata Baumann, que lembrou a Celan seu desejo expresso de encontrar-se com Heidegger e estar com ele. Celan não tentou desfazer essas contradições. Suas reservas permaneciam; de outro lado a obra e pessoa de Heidegger o impressionavam. Sentia-se atraído e ao mesmo tempo censurava-se por isso. Procurava a presença do outro e a proibia a si mesmo (SAFRANSKI, 2000, p. 491).

No livro de hóspedes que havia na cabana em Todtnauberg, os que ali chegavam deixavam sua inscrição. Celan deixou registrado “No livro da cabana, vendo o Poço das Estrelas, no coração a esperança de uma futura palavra” (apud SAFRANSKI, 2000, p. 491). Do encontro com o filósofo descreve-nos Gadamer,

Passeou com o pensador pelos prados suaves, isolados ambos, como isoladas crescem as flores (‘Orchis e orchis’). Só mais tarde, de volta para casa, tornou-se claro o que ainda lhe parecera tosco nos sussurros de Heidegger. Começou a entender. Entendeu o arriscado de um pensamento que outro (‘o homem’) pode escutar e não entender, o arriscado de caminhar como por sendas de troncos sobre um solo vacilante sem poder chegar até o final (GADAMER, 1996, p. 258).

O inesperado, dadas as resistências de Celan, aconteceu pois, segundo Safranski (2000, p. 491), Baumann encontrou Heidegger e Celan numa estalagem, após poucas horas do início do passeio, ambos “em excelente disposição”. Essa surpresa foi sentida também por Marie Luise Kaschnitz, quando no dia seguinte encontrou o amigo Paul Celan em Frankfurt. A isso refere: “o que foi que fizeram com ele em Freiburg, que lhe aconteceu por lá? Ele está irreconhecível” (apud SAFRANKI, 2000, p. 491).

Como fruto desse enigmático encontro, Paul Celan legou-nos o poema *Todtnauberg*<sup>65</sup>, escrito em 1º de agosto de 1967.

Arnica, consolo dos olhos  
beber do poço com  
a constelação,

na cabana,  
e no livro  
- de quem o nome acolhido  
antes do meu? -,  
a frase inscrita no livro de  
uma esperança, hoje,  
de uma palavra  
pensante  
futura no coração

Prado no bosque, não conformado,  
orchis e orchis, isoladas

O tosco, depois, ao viajar,  
claro,

Ele que nos conduz, o homem,  
que também o escuta,  
a senda  
de troncos,  
meio  
calcado sobre o lado  
úmido,  
muito.

Estabeleceu-se uma ligação amigável donde resultou a troca de correspondência e um segundo encontro. O último encontro entre Heidegger e Celan ocorreu na quinta-feira santa de 1970, tendo por testemunho Baumann. Celan leu alguns de seus poemas, conversaram sobre eles. Tal foi a atenção de Heidegger que conseguiu citar versos inteiros, mas para Celan isso não era

---

<sup>65</sup> Arnika; Augentrost, der/ Trunk aus dem Brunnen mit dem/ Sternwürfel drauf, // in der/ Hütte, / die in das Buch/ - wessen Namen nahms auf/ vor dem meinen? -, / die in dies Buch/ geschriebene Zeile von/ einer Hoffnung, heute, / auf eines Denkenden/ kommenden/ Wort/ im Herzen // Waldwasen, uneingeebnet, / Orchis und Orchis, einzeln, // Krudes, später, im Fahren, / deutlich, // der uns fährt, der Mensch, / der's mit anhört, / die halb-/ beschrittenen Knüppel-/ pfade im Hochmoor, / Feuchtes, viel ( apud GADAMER, 1996, p. 259).

suficiente, acusou-o de falta de atenção<sup>66</sup>. Quando Heidegger convidou Celan para, no verão de 1970, visitarem juntos os arredores onde vivera Hölderlin<sup>67</sup>, mesmo tendo arranjado as condições para tal, o passeio não aconteceu: Celan suicidou-se em Paris na primavera de 1970.

O que Celan esperara de Heidegger? Provavelmente o próprio Celan não sabia. A palavra de Heidegger, *clareira* (Lichtung) era para ele uma esperança; ele aguardava a sua realização. Talvez a expressão de Celan 'Lichtzwang'<sup>68</sup> (coerção da luz contenha a impaciente resposta) (SAFRANSKI, 2000, p. 492).

Richardson indicou<sup>69</sup> a presença forte da Elfride Heidegger e falta de coragem do filósofo para conversar com o poeta sobre a sua adesão ao partido nacional-socialista. Celan, durante o jantar na cabana de Todtnauberg, teria esperado uma justificativa de Heidegger, que parecia estar disposto a tal, mas no dia seguinte - após ter passado a noite com sua mulher – teria voltado atrás. Celan ficou sem a resposta tão esperada.

Detivemo-nos um pouco sobre a aproximação do poeta Paul Celan e do filósofo Martin Heidegger, pois isso demonstra o intercâmbio das áreas, onde um procurava na investigação do outro elementos que contribuíssem para a construção de seu pensamento.

<sup>66</sup> Desta vez “separaram-se num estado de espírito opressivo” (SAFRANSKI, 2000, p. 492).

<sup>67</sup> De acordo com Pöggeler (1993, p. 488), antes do encontro com Heidegger colocou Celan como lema no poema *Wenn ich nicht weiss, nicht weiss* (Se eu não sei, não sei) as palavras de Hölderlin 'E ninguém sabe'. Neste poema surgido em dezembro de 1966 em Paris, utiliza o termo hebreu *laschrej*, que é o 'Salve' dos Salmos. Palavra que se transforma em saudação de um ditador (*Heil*). 'E ninguém sabe', escrevia frequentemente Hölderlin. Fica-nos pendente as idéias que teriam trocado Heidegger e Celan sobre isso.

<sup>68</sup> Coleção de poemas que no Brasil foi traduzido como *Pressão da Luz*. Desta coletânea Celan enviara, em 1968, um poema a Heidegger.

<sup>69</sup> William Richardson concedeu entrevista a Mario Fleig, em 18.05.2003, na UNISINOS.

Se indicamos anteriormente que para Gadamer a linguagem heideggeriana cumpria função importante, Paul Celan esteve atento às reflexões de Heidegger acerca da linguagem.

O enigma talvez estivesse no ‘tipicamente humano’ que um representava para o outro. Heidegger oferecia a Celan um passeio pela Floresta Negra, um lugar que tanto lhe inspirava, um lugar que proporcionava beleza e exigia de quem passeasse por ali o ‘descobrir’ do caminho trilhado. Celan ofereceu o poema *Todtnauberg*, poema que fazia menção do encontro entre o mais profundo e o mais elevado.

O que era que nos atraía a mim e a outros até Heidegger? Então não soube dizer, obviamente. Hoje vejo assim [...]. As questões compreendidas não são meros objetos de conhecimento. Convertem-se em verdadeiras perguntas. [...] Só quando aprendi em Heidegger a conduzir o pensamento histórico à recuperação dos delineamentos da tradição, as velhas questões em verdadeiras perguntas. O que estou descrevendo é a experiência hermenêutica fundamental, como chamaria hoje (GADAMER, 1998, p. 379-380).

#### 4.2 TESTEMUNHOS DE HANNAH ARENDT

A aproximação de Hannah Arendt com Heidegger começou em Marburg<sup>70</sup> no ano de 1924, quando ela tornou-se aluna dele. Com as inúmeras correspondências trocadas por ambos, entre 1925 e 1975, descobrimos além do desenvolvimento da relação pessoal, os elementos do pensar de cada um. Empreender uma pesquisa na *Correspondência*<sup>71</sup> significa buscar os

<sup>70</sup> Martin Heidegger fora convidado em junho de 1923 para atuar como professor regular *ad personam* na Universidade de Marburg e lá começou a lecionar no semestre de inverno de 1923/24. Hannah Arendt ingressou na mesma Universidade para dar início a sua graduação em Filosofia, Teologia (protestante) e Filologia Clássica no semestre de inverno de 1924/25.

<sup>71</sup> ARENDT, Hannah ; HEIDEGGER, Martin. *Correspondência 1925/1975*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. Todas as cartas doravante mencionadas foram consultadas nesse livro.



acontecimentos do ponto de vista dos implicados. Pretendemos, já que vida e obra se relacionam, mais do que buscar dados, procurar pela imersão em suas tarefas.

A estudante judia de Königsberg, Hannah Arendt, aos 18 anos chegara a Marburg com a vontade de estudar com Bultmann<sup>72</sup> e Heidegger. Segundo Safranski (2000), aos quatorze anos, ela já havia despertado sua curiosidade filosófica. Desde jovem foi formando sua biografia clássica, como exemplo, antes mesmo de completar os exames finais do liceu, dominava o grego e o latim, fundara, aos 16 anos, um círculo de estudos e leitura de literatura antiga, ouvira Romano Guardini<sup>73</sup> em Berlim e lera Heidegger.

Era uma estudante que despertava a atenção, e assim, em diversas ocasiões em que esteve na cantina dos estudantes, pessoas de mesas vizinhas interrompiam suas conversas a fim de prestar atenção na fala daquela universitária. Para seu amigo e colega no seminário de Bultmann, Hans Jonas, o que viam em Arendt era “uma intensidade, uma tenacidade, um faro para a qualidade, uma busca do essencial, uma profundidade que lhe conferiam algo de mágico” (apud SAFRANSKI, 2000, p. 175). Dentre os admiradores estava o professor Martin Heidegger que, dois meses após o inicial interesse pela Senhorita Arendt, convidou-a em fevereiro de 1924 para que fosse a seu escritório.

#### **4.2.1 Ascendência e reciprocidade entre M. Heidegger e H. Arendt**

---

<sup>72</sup> Rudolf Bultmann (Wiefelstede, 1884–Marburg, 1980), exegeta e teólogo bíblico protestante. Como principal representante da escola da história das formas literárias abriu novos caminhos para o historiador do cristianismo. Escreveu *Jesus* (1926), *Novo Testamento e mitologia* (1942), *Teologia do Novo Testamento* (1948-1953), *Comentário sobre o Evangelho de João* (1941), *O cristianismo no contexto das religiões antigas* (1949), *História e escatologia* (1956).

Nesta seção nos serviremos de algumas cartas enviadas por Arendt para Heidegger tendo em vista o influxo de um sobre o outro. Nossa intenção é acompanhar, pela voz de Arendt, as trocas estabelecidas entre ela e Heidegger, do reconhecimento e das influências que recebeu, assim como das contribuições de sua parte.

Hannah Arendt<sup>74</sup>, uma filósofa, por ocasião de diversas incursões para preleções nas maiores universidades americanas era confrontada pelo enorme interesse, com perguntas que lhe colocavam sobre a filosofia de Heidegger. Preocupada com algumas incompreensões que poderiam advir, manifestou sua alegria ao saber de uma versão inglesa de *Ser e tempo* que estava sendo preparada pelo Prof. Robinson, da Universidade de Kansas, necessária embora alguns professores e alunos soubessem um tanto de alemão. Assim, dado esse interesse crescente pela obra de Heidegger, Arendt (2001, p. 105) “talvez tenha sido e ainda seja exageradamente precisa na revisão do texto”.

Podemos ler em uma carta<sup>75</sup> um agradecimento, portanto, um reconhecimento pelo que Arendt aprendera com Heidegger. Nessa carta Arendt diz que o livro que escrevera, *A condição humana*, “surgiu imediatamente a partir dos primeiros dias de Freiburg e deve assim quase que tudo a você em todos os

---

<sup>73</sup> Romano Guardini (Verona 1885–Munique 1968), padre e escritor. Sua teologia, de inspiração agustiniana, mais do que uma doutrina dogmática é uma evocação da vida na fé. Sua principal obra é a *Essência do cristianismo* (1950).

<sup>74</sup> Carta 85, 29 de abril de 1954. Nessa época residia nos Estados Unidos. Hannah Arendt (Hannover, 1906 – Nova York, 1975) e Martin Heidegger (Messkirch, 1889 – Messkirch, 1980); diferença de 17 anos de idade.

<sup>75</sup> Carta 89, 28 de outubro de 1960.

aspectos” (2001, p. 109), por isso solicitou à editora alemã (Kohlhammer) que enviasse a Heidegger um exemplar.

Se partimos na busca de quais influências exerceram o trabalho do professor Heidegger em alguns alunos, cumpre-nos ver a afinidade. Numa troca de cartas<sup>76</sup>, quando Heidegger, ao congratular Arendt pelo seu aniversário, evoca o *Sofista* de Platão ao falar da tarefa do pensamento num *mundo confuso* e da alegria do pensar quando se recoloca, diz Arendt, “meus pensamentos também estiveram muitas vezes em torno da preleção sobre o Sofista. Como me parece, o que permanece está onde se pode dizer: ‘começo e fim continuam sendo sempre o mesmo” (2001, p. 113). Circularidade: entrar *na* filosofia é deixar-se ir junto com o movimento da circularidade do diálogo com o outro, o texto, enfim, o pensar. Por momentos algo em comum ocupava Heidegger e Arendt, cada qual com suas investigações, seria questão de ascendência ou base filosófica comum?

A correspondência trocada em 1967 era plena de observações sobre arte, literatura e filosofia. O impacto do pensamento de Heidegger foi descrito<sup>77</sup> por Arendt:

O que você escreve sobre as ‘modalidades’ [refere-se ao ensaio sobre Kant] é para mim mais importante do que posso dizer. A coisa atormenta-me há muitos anos; a conseqüência para nosso pensamento parece-me em múltiplos aspectos completamente extraordinária. [...] Seu conceito de verdade é único porque não tem mesmo nada a ver com necessidade (ARENDR ; HEIDEGGER, 2001, p. 118-119).

Se por um lado o pensamento de Heidegger contribuía para Arendt, de outro, a colaboração de Arendt, que estava inserida no meio editorial<sup>78</sup>, foi

<sup>76</sup> Carta 92, de Arendt, Nova York, 19 de outubro de 1966 em resposta a Carta 91, de 06 de outubro de 1966.

<sup>77</sup> Carta 100, Nova York, 27 de novembro de 1967.

<sup>78</sup> Arendt foi aceita em 1958 como membro correspondente na *Academia Alemã para Linguagem e Poesia*; recebeu em 1967 o *Prêmio Sigmund Freud para prosa científica*; recebeu da Loyola

fundamental nas traduções e publicações de Heidegger nos Estados Unidos. Assim, por vezes, dava informações editoriais em primeira mão a Heidegger, como por exemplo, de quando Fred Wieck esteve em sua casa e comentaram da firme intenção de Harper em “prosseguir o projeto Heidegger. Eles querem liquidar porém todo o resto da seção de filosofia” (119).

Na esteira das cartas de 1967, na primeira carta de 1968<sup>79</sup> tem-se um modo de como um texto pode chegar a alguém.

*As Marcas do caminho* foram um consolo e um facho de luz neste inverno intensamente cinzento. Li tudo lentamente ainda uma vez mais; só não conhecia os dois últimos capítulos sobre Leibniz e a Física de Aristóteles. Acho que sei o que você tem em vista com o aprendizado durante a oportunidade da correção. [...] Ainda tenho o livro sobre a escrivainha. Em parte como um talismã, por mera superstição, em parte também porque agora, uma vez que estou a meio caminho de apreender o todo, gosto de abrir aleatoriamente o livro e experimentá-lo através da leitura (ARENDRT ; HEIDEGGER, 2001, p. 120).

Mais do que uma simples ou casual forma de leitura, o exemplo do *livro sobre a escrivainha*, é profundamente revelador de uma disposição do pensador diante do texto. Ao permitir-se ler ou do início ao fim, ou cada fragmento isoladamente, ou abrir aleatoriamente o livro, indicava que não existe uma forma linear, pré-configurada de trabalhar com o que se tem à frente.

A surpresa e o reconhecimento diante do produzido por Heidegger ocorria uma vez mais. Depois da releitura de *Para a coisa do pensamento*, sobretudo do texto o *Fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Arendt assim expressou<sup>80</sup> a inestimável contribuição de Heidegger para a filosofia,

---

University o título de honra; recebeu o Prêmio Sonning; de 1949 a 1952 foi diretora executiva da *Jewish Cultural Reconstruction*.

<sup>79</sup> Carta 101, Nova York, 17 de março de 1968.

<sup>80</sup> Carta 120, 12 de março de 1970.

você realmente abriu um espaço para o pensamento através do pensar-até-o-fim a metafísica e a filosofia. Um espaço sem qualquer ponto de apoio para o movimento de ascensão, supostamente também sem especulação, mas em meio à liberdade (ARENDDT ; HEIDEGGER, 2001, p. 144).

A situação mencionada e que fora também apontada por Heidegger na *Introdução à metafísica* refere-se ao fim das tentativas positivistas e neopositivistas.

Vejamos uma comparação feita nos anos setenta, passados quase cinqüenta anos desde que fora aluna de Heidegger, entre o estilo de dois professores. Diz Arendt<sup>81</sup>:

O estilo de Fink me é antes estranho. Você é muito mais o professor do que no *Séminaire du Thor* e eu aprendi muito; mas as tentativas francesas são mais uniformes e também mais concentradas. Isto reside na natureza da coisa (ARENDDT ; HEIDEGGER, 2001, p. 146-7).

Nessa carta temos brevemente duas épocas confrontadas. Arendt<sup>82</sup> recebeu de Heidegger a notícia de que ele dedicara e enviara a Bultmann a conferência *Fenomenologia e teologia*, ocorrida em Marburg 35 anos antes. O confronto dos dois textos, salienta, poderia ser muito instrutivo. Lembrou que, passado esse tempo, embora alguns interesses tinham mudado, embora os alunos já não se interessassem por questões teológicas como outrora, ainda havia interesse pelo que Heidegger desenvolvia. Tal o interesse, como aponta Arendt (2001, p. 150) que muitos universitários estudavam o alemão com o objetivo de “poderem ler Heidegger”.

Hannah Arendt, nos anos setenta, trabalhava em “uma espécie de segundo volume da *Vita Activa*. Sobre as atividades humanas não ativas: pensar, querer,

<sup>81</sup> Carta 124, 28 de julho de 1970.

<sup>82</sup> Carta 128, Nova York, 20 de março de 1971, referindo a escrita por Heidegger em 9 de novembro de 1970.

julgar” (2001, p. 151) e foi nessa época que, de um modo ainda vacilante assume perante Heidegger, sua autoria.

Se houve a fase de titubeio para com Heidegger, Arendt<sup>83</sup> passou a ter firmeza e dar sugestões quanto a publicações. O editor de muitas obras de Hannah Arendt e de Karl Jaspers, Hans Piper, estava em negociações para a publicação no ‘volume de reflexão’<sup>84</sup>, em homenagem a Karl Jaspers. De Heidegger cogitava-se a publicação de sua, ainda inédita, recensão *Observações sobre Psychologie der Weltanschauungen de Jaspers (1919/1921)* e de uma outra contribuição na Série Piper.

Diante à resistência de Heidegger quanto à inserção de seu artigo no meio literário e no mesmo volume de uma contribuição de Habermas<sup>85</sup>, Arendt argumentou:

Aí é antes de mais nada de significação acentuada o ‘ambiente literário’. [...] Não conheço a polêmica de Habermas contra você, mas de modo algum ele representa um ambiente – como se você fosse aparecer entre ruidosos artigos da Escola de Frankfurt. Mas se você só quer aparecer entre os seus iguais, então você só pode publicá-lo separadamente e sozinho; você mesmo certamente sabe que não há pessoas iguais a você (ARENDR ; HEIDEGGER, 2001, p. 156).

Mesmo reconhecendo a autenticidade (diferencialidade e a unicidade) do pensamento de Heidegger, de que não há quem tenha produção semelhante nem mesmo alguém que tenha pertencido ao seu círculo de alunos com quem poderia unir os artigos e publicá-los, Arendt sustenta que o que está em questão é a

<sup>83</sup> Carta 133, 28 de julho de 1971.

<sup>84</sup> Posteriormente publicada como *Karl Jaspers in der Diskussion* (org. Hans Saner). Munique: Piper, 1973.

<sup>85</sup> Carta 132, 15 de julho de 1971. Refere-se ao artigo de Jürgen Habermas *As Figuras da Verdade*, que saiu no *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22 de fevereiro de 1958 e ao *Pensar com Heidegger contra Heidegger: Para a Publicação de Preleções de 1935*, de 25 de julho de 1953, pela *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

homenagem a Jaspers, “Os co-autores foram escolhidos objetivamente: o ponto de ligação é Jaspers. Isso me parece totalmente em ordem” (2001, p. 156).

Arendt foi enfática em suas análises e considerou ainda outro ponto de ligação: o texto. Defendeu que se leve em consideração quem escreve o texto, o texto em si e o que ele pode vir a suscitar no leitor. Diz Arendt (2001, p. 157) “em se tratando de um texto seu, o ponto de ligação não pode ser apenas Jaspers – antes de tudo não, uma vez que se trata aqui de um manuscrito<sup>86</sup> que, segundo me parece, é de uma significação decisiva para uma compreensão de seu desenvolvimento”.

Sobre esse manuscrito,

só se poderia dizer objetivamente o que você mesmo já ponderou, que em verdade também não foi nenhum acaso, que justamente a *Psicologia das visões de mundo* o tenha levado a enunciar coisas (quando não mesmo a vir a público com elas), para as quais você não tinha encontrado quase nenhuma ocasião na vida pública acadêmica da época. Por fim, foi esse manuscrito que sustentou em certa medida uma amizade sua por muitos anos com Jaspers. E abstraindo-se de todas as coisas pessoais, abstraindo-se também do curso ulterior dessa amizade, tudo isso pertence à história da filosofia na Alemanha em nosso século. Neste sentido, tendo a achar que o seu trabalho pertence a uma coletânea, cujo ponto de ligação é necessariamente Jaspers (ARENDDT ; HEIDEGGER, 2001, p. 157).

Estando em Nova York, Arendt<sup>87</sup> comenta com Heidegger sobre seu esgotamento pelo semestre trabalhoso que tivera. Estivera a trabalhar cursos<sup>88</sup>, sobre a história da vontade – de Paulo/Carta aos Romanos até a Tranqüilidade

<sup>86</sup> Manuscrito de 1919/1921 citada na página anterior.

<sup>87</sup> Carta 140, 2 de fevereiro de 1972.

<sup>88</sup> Os dois cursos foram anunciados a Graduate Faculty da New School for Social Research como History of Will.

heideggeriana. Podemos perceber a presença do pensamento heideggeriano e do cuidado que lhe exigia tal empreendimento.

Além do que temos visto (ascendência, reciprocidade, troca de informações) estabeleceram-se comentários sobre a situação atual. Ao passo que Heidegger numa carta anterior a esta<sup>89</sup> comentava que “a profusão tardia e atual em livros e ‘Obras Completas’ é um sinal fatídico” (2001, p. 167), Arendt amplia a idéia de Heidegger quanto à inexistência de “tantas coisas dignas de pensamento” (2001, p. 167) com a situação da universidade da época. Diz, “as universidades estão realmente perecendo. Aqui as coisas se encontram diversas do que na Alemanha, na França e na Itália; mas à *la longue* também é provável que se encaminhe lentamente para a destruição” (ARENDR ; HEIDEGGER, 2001, p. 168). Referem-se somente à situação das universidades naquela época: Parece-nos que não, que também é apontado a crise pela qual passa o pensamento.

Arendt continuava uma leitora atenta de Heidegger, que sempre lhe enviava ou cópia de manuscritos ou publicações. Numa ocasião, enquanto Arendt escrevia a carta que estamos mencionando, o correio lhe entregou o livro sobre Schelling. Manifestava seu agradecimento e despedia-se às pressas, pois “quero ler. Já percebi que ele será fundamental para a minha problemática da vontade, principalmente agora, depois da leitura de seu livro sobre Nietzsche” (169).

Contudo, antes de encerrar se tornou portadora de algo que poderia vir a ajudar muito Heidegger. Recebeu um telefonema de Heinz Lichtenstein<sup>90</sup>, que lhe

---

<sup>89</sup> De Arendt, Carta 144, Nova York, 27 de março de 1972. Em resposta a Carta 143 de Heidegger, de 10 de março de 1972.

<sup>90</sup> Heinz Lichtenstein estivera em Marburg e pertencera ao grupo de Königsberg, destacando-se, segundo Hannah Arendt como o mais simpático. Tornara-se psiquiatra.



pedia conselho sobre o destino das anotações de colegas das preleções de Heidegger em Marburg<sup>91</sup>. Heinz Lichtenstein tinha em planos sua aposentadoria e, dizendo-se muito velho, “seus herdeiros não saberiam o que fazer com esse material. Disse-lhe que iria lhe perguntar se você teria algum desejo em relação aos volumes” (168-69). Podemos supor que Lichtenstein soubesse dos estreitos vínculos entre Heidegger e sua antiga colega e que esta encaminharia ao antigo professor o seu pedido.

Efeitos de um aprendizado, o exemplo do mestre eficazmente apreendido?

Em 1972<sup>92</sup> a aluna e então filósofa política não apenas lia um texto mas debruçava-se sobre o texto. E o que isso a fez lembrar? Vejamos em suas palavras:

O livro sobre Schelling: acabo de dedicar-me por duas vezes ao estudo do livro junto com o escrito sobre a liberdade. E senti-me como há quase cinquenta anos, quando aprendi a ler consigo. É incomparável como a opacidade rara e profunda do pensamento schellingiano ilumina-se aí e se torna por fim totalmente transparente. Ninguém lê ou jamais leu como você (ARENDR ; HEIDEGGER, 2001, p. 171).

Hannah Arendt cotejava,<sup>93</sup> mais explicitamente,

tenho girado muito em torno de uma idéia. Se o pensamento, como acontece consigo, se levanta toda manhã de maneira própria e nova, ele não pode fazer outra coisa senão impedir o surgimento de resultados. Este é o preço que a ‘oralidade’ originária da atividade pensante exige à escrita (ARENDR ; HEIDEGGER, 2001, p. 173).

E não se furtava em dividir suas descobertas, “há quanto a isso uma observação espirituosa de Kant que gostaria de enviar-lhe [...]. Kant disse mais ou

---

<sup>91</sup> Do *Sofista*, possui o segundo volume das anotações; do *Conceito de Tempo*, dois volumes completos; de *Lógica*, dois volumes completos; de *Problemas fundamentais da fenomenologia*, um volume muito denso e de *Introdução à filosofia*, dois volumes.

<sup>92</sup> Carta 146, Nova York, 18 de junho de 1972.

<sup>93</sup> Carta 148, 21 de julho de 1972.

menos o seguinte: os resultados são contrários à razão, ela sempre os dissolve novamente” (173).

Na penúltima carta que se tem notícia<sup>94</sup>, enviada por Arendt a Heidegger, ela agradecia pelas cópias de duas preleções - *Da Essência da Liberdade Humana* e *Pensar e Poetar* - que logo começara a ler e enviaria de volta com o correio especial. Da primeira preleção ela colheu a interpretação de Kant sobre a liberdade e comenta,

Decisivamente importante para mim foi a minuciosa interpretação de Kant no manuscrito sobre a liberdade. Como você lê, ninguém lê e também ninguém leu antes de você. Deixei Kant provisoriamente muito de lado em meio à problemática da vontade; em contraposição ao pensar e ao judicar ele parecia-me aí antes improdutivo. Agora precisarei refletir sobre tudo isso ainda uma vez mais (ARENDR ; HEIDEGGER, 2001, p. 181).

Como estava preparando as preleções de um ciclo de conferências, as Gifford Lectures na University of Aberdeen, na Escócia, a leitura *Da Essência da Liberdade Humana* propiciou algo. Em seu trabalho partiu

do fato de a Antigüidade grega não ter conhecido nem a vontade nem o problema da liberdade (enquanto problema). Começo, portanto, a própria discussão em verdade com Aristóteles (*proairesis*), mas apenas para mostrar como determinados fenômenos se apresentam quando a vontade enquanto faculdade autônoma é desconhecida, e vou então de Paulo, Epiteto, Agostinho e Tomás de Aquino até Duns Scot (ARENDR ; HEIDEGGER, 2001, p. 181).

A essa leitura *Da Essência da Liberdade Humana*, particularmente lhe interessou, “e do que nunca ouvi ou li ainda algo em sua obra, é o ‘caráter de pega da filosofia’, o fato de ela ‘ir até as raízes’ para nós. Será que passei por cima deste ponto?” (180-181). Quanto a isso se pode indicar especialmente os cinco primeiros parágrafos do texto em questão.

---

<sup>94</sup> Carta 161. Tegna, 26 de julho de 1974.

As correspondências se interromperam inesperadamente, pelo segundo infarto de Hannah Arendt e conseqüente falecimento em 4 de dezembro de 1975.

O que se pode observar na troca de correspondência entre Hannah Arendt e Martin Heidegger, além da amizade duradoura, são as profundas marcas da aprendizagem, tanto pela recorrência a leituras dos textos de Heidegger e o empenho na difusão, mas sobretudo quanto ao modo de trabalhar com a coisa filosófica.

#### **4.2.2 Vestígios do caminho de Heidegger, confiados por ele a Arendt**

Acompanhamos a importância que teria tido Heidegger, mais especificamente, seus textos, suas aulas e sua amizade para Arendt. Tendo em vista descobrir aspectos do entender e do fazer filosóficos de Heidegger trouxemos alguns depoimentos de sua aluna. Procuramos ter indicado marcas que permaneceram no pensar de sua aluna e que influenciaram decisivamente na sua atuação profissional, no seu entender e fazer filosóficos.

Na correspondência que Martin Heidegger trocara com Hannah Arendt, tratando-se de escritos informais e para uma pessoa de confiança, encontramos material que assinalam as fases preparatórias de seus manuscritos. Aquele confia a esta, entre vários assuntos, preocupações, observações quanto à vida acadêmica e cultural de sua época, textos que estava lendo, textos que estava

preparando, questões com as quais estava envolvido, enfim, é um material<sup>95</sup> que nos faz compreender seu pensar; algo que não está explícito em seus textos, mas que os compõem.

Heidegger destinou<sup>96</sup> a Arendt algumas considerações sobre a sua atividade docente. Manifestou seu interesse em trabalhar com os jovens, e uma maneira seria a formação de um círculo de alunos não formado em função de um tema e sim pelas pessoas que o compusessem. Diz

Gostaria de prepará-los de tal modo para o meu pensamento, que pudesse uma vez mais ousar com eles alguma coisa. Tenho me lembrado agora freqüentemente dos semestres de Freiburg; muito do que tentei ali era imaturo e precipitado. O trabalho como atividade docente foi para mim a princípio algo como uma entrega passiva ao movimento; agora ele se transformou em uma condução e em uma introdução ao próprio pensamento. Mas sei que as coisas não permanecerão dessa forma. Sei que o trabalho propriamente dito sempre precisará acontecer na solidão do questionamento (ARENDR ; HEIDEGGER, 2001, p. 11).

Heidegger, nas linhas acima citadas, ao fazer um breve balanço de sua atividade docente, assinalou qual a tarefa do seu ensinar filosofia. Apontou dois momentos: se nos primeiros semestres agira afoitamente, já em 1925 entendia o momento de encontro docente-discente como uma oportunidade para conduzir e introduzir ao pensamento. Contudo, esse trabalho necessário de condução e introdução ao pensamento não é o suficiente, é preciso o questionamento.

Na mesma carta Heidegger compartilhou sua preocupação com seu trabalho filosófico, de sua ocupação com as conferências de Cassel. Importava-se em não deixar brechas para que o público pensasse a filosofia como uma salvação às suas perguntas. “Em filosofia, a busca da simplicidade é uma

---

<sup>95</sup> Mesmo sendo um vasto material abordaremos o que diz respeito ao nosso tema, qual seja, a especificidade do filosofar, o ensino e a transmissão da filosofia.

<sup>96</sup> Carta 6. De 21 de março de 1925.

estranha ocupação: quanto mais simples as coisas se tornam, tanto mais enigmáticas permanecem”, disse Heidegger (2001, p. 12). Dessa forma, preocupava-se em deixar claro para o seu público genérico a distinção “entre a formação de visões de mundo e a investigação científico-filosófica; e isso a partir da pergunta concreta pela essência e o sentido da história”. Era crítico quanto a sua posição e aponta um contra-senso; mesmo ao dirigir-se a um público genérico, as suas análises deviam ser feitas, tal a natureza do esclarecimento, “pela via científico-conceitual” (2001, p. 12).

Hannah Arendt havia escrito a Heidegger sobre suas dúvidas quanto ao estudo que empreendera na teologia e este, em sua resposta<sup>97</sup>, teceu algumas considerações sobre o processo de aprendizagem, levando em conta a curiosidade, seriedade, compreensão e entusiasmo.

É de perguntar apenas se você está distribuindo corretamente a dose de seriedade: isso é uma ‘arte’. Talvez você ainda precise, nesse aprendizado, a ir além do mero entusiasmo; o que não deve ser confundido com a ‘curiosidade’ nem com uma recepção extrínseca, antes revelando-se como um manter-se aberto para possibilidades de compreensão (ARENDDT ; HEIDEGGER, 2001, p. 30).

Mesmo que o entusiasmo se mostre um componente na busca movida pela interrogação, não é suficiente no processo de aprendizagem. O que mais seria necessário no processo de aprendizagem? Conforme Heidegger indicou-nos é necessário também seriedade e propensão para compreender, ou, em outras palavras, empenho e disposição para o que pode advir da investigação. Quanto ao trabalho de investigação, observou que essa seriedade não precisaria ser aquela que o meio acadêmico parecia exigir, de uma seriedade que se aproxime da

---

<sup>97</sup> Carta 25. De 24 de julho de 1925.

tensão, não permitindo o inesperado. Fez uma comparação: de um lado, diz Heidegger (2001, p. 30) “as pessoas jovens levam muito a sério sua ‘seriedade’. Não conhecem nenhuma aventura” - aqui devemos entender aventura do pensar -, essas pessoas não compreendem o que, de outro lado, sucede com o trabalho de Bultmann e Heidegger (2001, p. 31) “uma história de desenvolvimento totalmente diversa. Esquecem que podemos nos entusiasmar com nossos descaminhos e que chegamos mesmo a criar a partir daí a força de uma intensidade de trabalho, que hoje desapareceu”.

Como estamos procurando entender o *corpus* do pensamento heideggeriano, sobretudo no que diz respeito ao ensino e transmissão da filosofia, se buscamos os testemunhos de Hans-Georg Gadamer e de Hannah Arendt, cabe-nos considerar as palavras de Heidegger acerca de um lugar que lhe despertava o pensar, qual seja, a cabana de Todtnauberg, na Floresta Negra. Para Hannah Arendt, expressou<sup>98</sup> Heidegger (2001, p. 31): “minhas montanhas devem me dar quietude, silêncio e impulso para que tudo saia como trago comigo.” Indicou-nos novamente o que considerava necessário para levar a termo a tarefa filosófica: recolhimento e trabalho. Recolhimento porque é preciso atentar-se para o que está em questão, trabalho porque a resposta não está pronta, exige interrogação, movimento.

No contato com a natureza, observava o movimento de plantas e animais, mas também lá “sentindo os pensamentos crescerem” (2001, p. 32) podia perceber a diferença na consistência do trabalho realizado nesse ambiente ou quando produzido “entre professores brigões e intrigantes” (2001, p. 32).

Mencionamos que Heidegger destacou o isolamento como necessário no processo de pensar, e então perguntamo-nos, a que isolamento se referia: a isolamento físico ou um isolamento para o interior de si mesmo? Encontramos<sup>99</sup> uma descrição de como se davam esses dois modos de isolamento para Heidegger. Precisava afastar-se das pessoas, inclusive das mais queridas, sempre

ao atingir o caminho da última concentração do trabalho. Isso não é coisa de horas nem dias, mas um processo que se prepara através de semanas e meses e então se extingue uma vez mais.

Em relação à criação, este afastamento de tudo o que é humano e esta ruptura com todas as ligações é o mais grandioso que conheço nas experiências humanas. Em relação às situações concretas, o mais infame que pode suceder a alguém. Em plena consciência, o coração é aqui arrancado do corpo (ARENDETT ; HEIDEGGER, 2001, p. 39).

Temos aí trabalho e processo, trabalho que se constrói paulatinamente. E esse trabalho, se por um lado acentua o que é próprio do humano, exige, por outro lado, o afastamento de outras situações tipicamente humanas. Como estabelecer o isolamento? Conforme Heidegger (2001, p. 39) “o que é mais difícil: este isolamento não pode se desculpar através de uma indicação do que é aí empreendido, porque não há critérios para tanto e porque isso não pode ser simplesmente equiparado com uma renúncia a ligações humanas”.

Por que então isolar-se? Porque a vida que solicita interrogar exige o afastamento dos que são caros. Assim, de acordo com Heidegger (2001, p. 40), “uma tal vida resume-se então a uma constante exigência, sem que esta venha algum dia a alcançar justificação. Haver-se positivamente com isso, não evadir para um dos lados, significa existir como filósofo”.

---

<sup>98</sup> Carta 27. De 02 de agosto de 1925.

<sup>99</sup> Carta 35. De 10 de janeiro de 1926.

Se existir como filósofo implica dedicação e renúncia, implica ir além dos consagrados empenhos enquanto estudante de filosofia. Heidegger observou nas pessoas jovens “o fato de elas não ganharem a força para ir embora. É um sinal de que a liberdade dos instintos se dissipou e de que elas, por isso, mesmo quando permanecem, não crescem mais positivamente” (2001, p. 40). Como poderiam empreender-se numa investigação se não livres para o pensar? Mas se todos os estudantes agissem de maneira pouco ousada no pensar, não haveria pesquisa. Heidegger presta atenção quanto ao que se produz no ambiente acadêmico, enquanto um proporcionar algo. Se aquele

tipo de estudante estraga todos os que repentinamente aparecem e desde o princípio os retira justamente de minhas mãos. Posso imaginar muito bem que os ‘alunos de Heidegger’ se constituam como um fenômeno em verdade pouco animador. O que se expande e se torna angustiante é uma espécie totalmente rígida de pensamento, questionamento e disputa. Tais cunhagens do meio são mais persistentes do que o singular e a resistência contra elas não produz outra coisa senão autodilaceração (ARENDETT ; HEIDEGGER, 2001, p. 41).

Trouxemos alguns exemplos do que o filósofo Martin Heidegger pensava acerca de assuntos como a formação do círculo de alunos, que pretendia que a seleção se desse não pelo tema, mas pelo aluno; da atividade docente, na qual deveria estar implicada a condução e introdução ao próprio pensamento e de sua vontade em ousar com os jovens. Abordamos a atenção de Heidegger com seu público, como quando de um público genérico, deixou claro que filosofia não é o mesmo que visão de mundo, distinguindo entre visão de mundo e investigação científico-filosófica. Apresentamos que no processo de aprendizagem Heidegger, considerava importante, além de elementos como curiosidade, seriedade, compreensão, entusiasmo, o estar aberto à investigação. Dentre os assuntos dos



quais o Filósofo se ocupou, destacamos a intensidade do trabalho, o isolamento como determinantes para o existir como filósofo e ainda, quanto ao meio acadêmico, chamava-lhe atenção a rigidez de pensamento e as disputas.

As considerações de Martin Heidegger confiadas a Hannah Arendt sobre uma conferência em Munique<sup>100</sup> revelavam astúcia ao perceber que a hostilidade do ambiente era relativa à recepção de seu pensamento. Atesta Heidegger (2001, p. 80): “pressenti imediatamente e com múltiplos sentidos o que havia de dissonante e ofensivo na atmosfera. Por sorte, a meu pedido, os jovens estavam presentes”. A solicitada presença dos jovens parece indicar-nos que Heidegger acreditava em novas possibilidades do pensamento.

No mesmo documento, o filósofo escreveu acerca da tarefa do pensamento. Na noite da referida Conferência em Munique, participara de uma discussão com um círculo pequeno, e, mesmo que a tenha considerado boa, confidenciou Heidegger (2001, p. 80): “o mais aflitivo é perceber que somente uns poucos atinam para o fato de o pensamento ser um ofício austero, mesmo quando não se aponta imediatamente para as suas oficinas”. Uns poucos, ofício, oficinas, o que queria dizer com isso?

Tenho meditado constantemente se ainda há um meio de manter duas coisas juntas e discretamente presentes: por um lado, o fato de o ofício mais longo e rigoroso pertencer ao pensamento; por outro, o fato de o pensamento ser em si ação, uma vez que prossegue lado a lado com a essência do ser (ARENDDT ; HEIDEGGER, 2001, p. 80).

Os acontecimentos em Munique evidenciaram a distância para com as demais representações filosóficas, pois, conforme Heidegger (2001, p. 80), “noto

---

<sup>100</sup> Carta 65, 27 de junho de 1950. Conferência sobre a coisa, dada em Munique no dia 06 de junho de 1950.

que falo desde um outro lugar e não encontro mais acolhimento nas representações correntes, mesmo da filosofia”.

Ainda em 1950<sup>101</sup>, Heidegger recebeu notificação da universidade sobre sua aposentadoria parcial, donde ficava decidido que não pertenceria mais à universidade mas recebera também um contrato de trabalho. Por esse contrato lhe seria permitido manter exercícios. As atividades desenvolvidas por ele, como conferências, preleções, seminários, exercícios e colóquios eram procuradas por muitas pessoas, assim, se mantinha a dificuldade de outrora, a formação da turma que freqüentasse os exercícios<sup>102</sup>.

A única opção de atividades profissionais para Heidegger eram os exercícios? Não, recebia convites para muitas conferências, mas por que, mesmo com tantas críticas ao meio acadêmico, mesmo não se adaptando mais ao meio acadêmico permanecia com atividades lá? Disse-nos Heidegger (2001, p. 84) “Sinto que não me adapto mais ao meio universitário. Por outro lado, também vejo com evidência que a palavra expressa e rigorosamente não é passível de ser substituída por nada”.

Atento ao movimento intelectual de sua época e ao meio em que se produzia, Heidegger observava, nos anos 50, uma inquietação e um anseio por obter respostas mais evidentes que pelo empenho de pensamento. Dessa forma, preparava-se para trabalhar em sua casa em Freiburg – não no meio acadêmico - durante um semestre, com um círculo muito pequeno de pessoas. Mesmo com

---

<sup>101</sup> De acordo com carta 68, de 05 de setembro de 1950.

<sup>102</sup> A intenção de Heidegger era de que os grupos se formassem com, no máximo, vinte pessoas, e dentre essas pessoas, conforme Heidegger (2001, p. 84) “a partir de alguns problemas-chave, acolher somente os mais antigos, que são recomendados junto aos recém-ordenados como os

esse cuidado, em ter um círculo de discussão fora da universidade, com um grupo pequeno de pessoas, naqueles dias em que esperavam pensamentos como receitas, diz Heidegger (2001, p. 86) “tenho a impressão de que não encontrarei mais o ponto de contato [não é tempo de] exigir agora de outros um empenho de pensamento que não se contente com receitas e não propicie satisfação.”

Se até o momento vínhamos trazendo exemplos pontuais de questões que tomavam Heidegger, podemos também, através das cartas escritas a Hannah Arendt, ter noção do “pano de fundo” de como aquele ocupava-se com as questões de cunho investigativo. Mesmo que se tenha acesso à publicação de vários manuscritos de Heidegger, salientamos suas observações sobre aquilo que ia lhe fazendo questão.

Explicitou<sup>103</sup> a Arendt que sua investigação dos gregos se dava sob caminhos plurais e que se ocupando com o *Fragmento 16*<sup>104</sup>, de Heráclito, dizia Heidegger (2001, p. 87) “este fragmento *ainda* precisa falar de maneira mais simples e ao mesmo tempo mais ampla”. O que buscava no Fragmento 16? Procurava ali uma releitura da *A-Letheia* de tal modo que essa releitura, se “experimentada mais originariamente” pudesse conduzir e “preparar uma nova morada para o homem”.

Se carregamos conosco a idéia de que não adentramos numa questão por acaso, ou pelo contrário, acreditamos que cada área de conhecimento está como que compartimentalizada, temos um exemplo de como acontecia para Heidegger.

---

melhores”. Podemos acompanhar, conforme anexo, que Heidegger, posteriormente, desenvolveu seminários privados, o que não ocorria antes de 1950.

<sup>103</sup> Carta 71, de 8 de dezembro de 1950.

<sup>104</sup> “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita?” (HERÁCLITO, *Fragmentos: origem do pensamento*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980).

Das leituras de Goethe empreendidas ao longo de anos, mais especificamente, como diz Heidegger (2001, p. 87) “sua luta [de Goethe] contra Newton em nome do fenômeno foi estabelecida [...] com o intuito de salvar a terra do mero cálculo e de abri-la para o mundo” influenciaram em seus exercícios de leitura.

Essa experiência de Heidegger nos indica o movimento do pensamento e sua amplitude. Movimento do pensamento porque as idéias oriundas das diversas leituras de Goethe não ficaram estanques, e amplitude porque o que fora primeiramente esboçado por um literato podia ser considerado, conforme Heidegger (2001) em contraposição ao que os gregos e Aristóteles diziam acerca da *aitia* (causa) e ao que os físicos expunham do princípio de causalidade. A leitura de Goethe inspirou para o trabalho da noção de causalidade (Aristóteles, *Physik B3*).

Nos exercícios não digo nada sobre minhas coisas; aprendo com os estudantes e acolhi iniciantes. Apenas seguir em frente e ver que eles aprendem: como o pensamento já se apresenta da maneira mais essencial junto ao menos aparente. De modo que ele não precisa começar falando arrogantemente sobre grandes problemas. Alegro-me por ver que hoje consigo empreender esta mera condução ainda mais simplesmente e com mais abrangência do olhar do que há trinta anos. Uma outra pergunta é sem dúvida se os estudantes, que escutam palestras sobre Deus e o mundo, Kierkegaard, Pascal e Hegel, e imediatamente contabilizam tudo como uma visão de mundo, encontram o gosto correto em meio a tais andanças. Por vezes vejo nos olhos que um e outro podem se alegrar com o esclarecimento de uma coisa simples. Quando alcançamos um tal começo do pensamento, fico satisfeito (ARENDDT ; HEIDEGGER, 2001, p. 88).

Pensamento e aprendizagem são termos que receberam destaque na correspondência de Heidegger para Hannah Arendt, portanto temas que não eram tratados exclusivamente pro-forme, mas temas enraizados. Outro exemplo<sup>105</sup> da dimensão que adquiria uma questão para o filósofo que escreveu “de um só

fôlego” (2001, p. 89) seu ensaio sobre o *logos* heraclítico. A idéia de complementação e de movimento do pensamento se expressaram também quando Heidegger anunciou que o ensaio sobre o *logos* heraclítico surgia como um contraponto à sua palestra sobre a linguagem , tendo dito “ambos *precisam* agora se elevar reciprocamente, para que possa ficar um dia satisfeito” (2001, p. 89).

Se Heidegger estava atento para sua investigação filosófica, para o pensamento que advinha de suas diversas investidas, estava atento também para o trabalho de seus alunos. No tocante aos exercícios de leitura (Aristóteles, *Physik B3*) alguns dos pupilos, conforme Heidegger (2001, p. 89) “parecem estar crescendo [...] ainda há de chegar o dia em que precisaremos ousar algo totalmente incompreensível no dizer, sem nos preocuparmos com a inteligibilidade que se estende de modo sempre mais palpável” .

Concomitante ao desenvolvimento dos exercícios de leitura sobre a Física de Aristóteles, Heidegger ocupava-se com a preparação de sua conferência<sup>106</sup> “Construir – Habitar – Pensar”. Se tendemos a considerar como tranqüilo o desenvolvimento simultâneo de duas tarefas, outra situação nos revelou Heidegger (2001, p. 92) “Se fosse apenas a conferência, tudo bem. O problema é que em tais ocasiões todo o caminho de pensamento perde o equilíbrio. Muito cai por terra”. Dessa forma, alguns problemas lhe exigiam atenção, de um lado, ao preparar a conferência, “como queria manter tudo simples e não muito longo, o trabalho se tornou ainda maior do que o comum”. Por que tornou-se maior do que

---

<sup>105</sup> Carta 72, de 6 de fevereiro de 1951.

<sup>106</sup> Conferência apresentada no colóquio de Darmstadt (O Homem e o Espaço) no dia 5 de agosto.

o comum se pretendia o simples? Possivelmente porque o pensar que vai em direção ao mais originário – postura filosófica de Heidegger – era muito distinta da postura filosófica corrente. De outro lado, durante um exercício de Aristóteles (*Física B1*), conforme Heidegger (2001, p. 92) “um adiamento [em responder cartas de amigos] e uma dispersão acentuados introduziram-se no curso de meu pensamento [...] em meio ao qual tive um certo êxito com alguns jovens”. Com essas simples passagens, escritas numa ocasião que não demandava justificativas<sup>107</sup>, temos noção da entrega para com suas atividades. Um outro problema ainda se apresentava para Heidegger (2001, p. 92) ao ter de conduzir duas atividades, “mesmo agora que só chego a tocar bem à margem a atividade docente [...] esta atividade perturba para mim acentuadamente o próprio no crescimento de seu estilo – por mais importante que ela possa ser por si”. Estava proporcionalmente aposentado e tinha tarefa docente como condução e introdução ao pensamento.

Numa época marcada pela técnica e pelo esquecimento do ser, Heidegger, dentre tantas conferências<sup>108</sup>, passou a ler durante uma hora por semana o texto *O que significa pensar*. A leitura realizada no auditório central, transmitida para dois anfiteatros, era ouvida por 1.200 pessoas. Mas será que 1.200 pessoas já haviam tido alguma aproximação com o pensamento heideggeriano, de modo que pudessem compreender aquela preleção?

Dentre esses, a preleção toca com certeza um ou outro desconhecido. Falo de modo simples, imediato. Isso exige de mim contudo muito mais empenho na preparação, onde tive aliás oportunidade de exercitar a arte de *cortar*. Muitos ouvintes se deixarão iludir pela simplicidade; *pois*

---

<sup>107</sup> Carta 74 de 14 de julho de 1951.

<sup>108</sup> Ensaios, escritos e conferências do início dos anos 50 são encontrados em HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

*somente agora chego à correta proximidade em relação às coisas propriamente dignas de serem pensadas* (ARENDDT ; HEIDEGGER, 2001, p. 96).

Numa carta<sup>109</sup>, em que foram feitos comentários, podemos reconhecer nitidamente imbricadas as idéias que foram trabalhadas em *Que significa pensar?*, onde encontramos principalmente acerca do aprender a pensar, do que merece ser pensado, do abismo necessário entre ciência e pensamento. Na carta citada, ao comentar que nos exercícios sobre Aristóteles (*Physik*), constatou Heidegger (2001, p. 96) que “as pessoas não aprenderam muito nos últimos cinco anos. [...] Todos argumentam, todos se metem de tal modo nas ciências que perdem a intimidade com o ar livre do pensamento”.

Outro trecho da carta se aproxima do escrito *Que significa pensar?*, diz Heidegger (2001, p. 96) “Não parece haver em parte alguma algum aprendizado. Mas como é que se poderia esperar mesmo por um tal aprendizado, uma vez que há razões para se supor que é preciso aprender primeiramente o aprender”.

Atento a seu pensamento e a sua tarefa, crítico consigo, das dificuldades encontradas o filósofo e professor procurava superá-las. Uma das dificuldades relativa ao ensino, compartilhada com Hannah Arendt,<sup>110</sup> dizia respeito aos desconhecidos pressupostos para a leitura de Aristóteles trazidos pelos ouvintes.

O que consigo experimentar desses pressupostos indica muito zelo e solicitude. Não tenho contudo nenhum jovem educado por mim mesmo, de modo que quase tudo permanece muito difícil. Ao menos temos acesso a um bom texto através da versão inglesa da Física presente da Edição de Aristóteles de Ross: apesar do custo elevado, várias pessoas adquiriram o texto. É certo, porém, que precisaria de quatro horas de leitura e de oferecer dois exercícios para voltar a colocar algo em movimento. Em função de minhas forças, não estou mais em condições de fazer isso hoje; ainda mais porque as outras coisas não devem ficar paradas (ARENDDT ; HEIDEGGER, 2001, p. 97).

<sup>109</sup> Carta 77, de 14 de dezembro de 1951.

<sup>110</sup> Carta 78, de 17 de fevereiro de 1952.

Para ilustrar a dedicação de Heidegger aos gregos e para enfatizar a noção de movimento do pensamento, destacamos algumas cartas<sup>111</sup> nas quais isso está claramente expresso. Escreveu em 1922 o projeto<sup>112</sup> de uma ontologia fenomenológica que se dedicava ao estudo de Aristóteles e em 1953, conforme disse Heidegger (2001, p. 101) “continuo sempre com os gregos e as coisas vão ficando paulatinamente mais claras. Pelo menos, é o que penso”.

Na carta seguinte podemos entender um pouco da leitura, ou melhor, de um modo de trabalhar filosofia. Disse Heidegger,

por hora estou novamente com Heráclito. Quanto mais fica claro para mim o tipo de diálogo que tenho com ele e com Parmênides, tanto menos consigo me livrar deles. Nosso diálogo está pautado na percepção de uma delimitação fundamental e na compreensão do modo como ao mesmo tempo perguntamos diferentemente o mesmo. Neste sentido, sempre se entende mal os meus diálogos com os dois quando são tomadas como ‘interpretações’ (ARENDE ; HEIDEGGER, 2001, p. 101).

Leitura filosófica não é assimilação de idéias de pensadores consagrados, não é pura transmissão de conceitos, esquemas, estruturas de pensamento. Leitura filosófica requer trabalho. Trabalho de quem lê, portanto, de quem procura algo na descoberta desse algo dialogando com o texto. Então é assim simplesmente? O diálogo com o texto, a descoberta do que se busca, não se dá imediatamente, tal como a apreensão de algo. Vejamos um exemplo desse processo, de acordo com Heidegger.

O que tenho feito? Sempre o mesmo. Gostaria de percorrer uma vez mais meus trabalhos sobre Platão, começando pelo *Sofista* (1924/25), e de ler Platão novamente. Acima de tudo começo justamente agora a ver algo mais clara e livremente o que sempre busquei. [...]

<sup>111</sup> Carta 82 (06.out.1953), carta 83 (21.dez.1953), carta 87 (10.out.1954) e carta 91 (06.out.1966).

<sup>112</sup> *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* [Informe Natorp].



Se você acompanhar a reunião dos textos neste novo livro<sup>113</sup>, você notará o quão construído ele foi, o quão a primeira parte evoca a última e vice-versa. Por momentos cheguei a pensar em ajudar expressamente o leitor nos saltos. Mas é melhor que aquele, a quem o livro diz respeito, salte por si próprio (ARENDETT ; HEIDEGGER, 2001, p. 107).

Ciente da árdua tarefa que consiste a leitura, Heidegger sentiu-se tentado a ajudar o leitor, mas deu-se conta de que o referido trabalho deve ser empreendido por cada um.

Aprendizagem era algo presente em Heidegger. Passados quarenta anos de sua interpretação do *Sofista* (1924/1925) reconhecia que ainda tinha o que aprender. De semelhante situação experienciada quando de seu trabalho com Kant, mais especificamente o ensaio sobre Kant, temos o depoimento<sup>114</sup> de Heidegger (2001, p. 117) “a passagem sobre as modalidades é dita no sentido kantiano. Meus próprios pensamentos quanto a esse ponto estão há trinta anos em constante revolvimento”.

Nos anos 70 Heidegger ainda persistiu no seu diálogo com Parmênides e nessa época da informação, mostrava-se<sup>115</sup> descontente com a literatura filosófica. O que lhe causava desagrado? O excesso de informação, a superficialidade, a falta de pressupostos para inclusive elaborar questões primordiais.

Debruçar-se sobre os gregos, manter o empenho nas atividades filosóficas constituía para Heidegger, com então 84 anos, motivo para reflexão. Escreveu<sup>116</sup>:

O pensar continua sempre me alegrando. Precisa-se envelhecer para visualizar algo neste campo. E a visão panorâmica e a reconsideração de todo caminho propiciam o reconhecimento de que o curso é conduzido pelo campo do caminho de *uma mão invisível* e de que só se faz por si próprio pouca coisa quanto a isso (ARENDETT ; HEIDEGGER, 2001, p. 178).

<sup>113</sup> Refere-se ao livro *Ensaio e Conferências*.

<sup>114</sup> Carta 99, de 30 de outubro de 1967. O ensaio mencionado é *A tese kantiana sobre o ser*.

<sup>115</sup> Carta 154, de 9 de julho de 1973.

<sup>116</sup> Carta 157, Freiburg, 19 de novembro de 1973.

### 4.2.3 Homenagem a Martin Heidegger

Numa espécie de celebração da vida, da obra, dos laços afetivos, Hannah Arendt, *pelo dia 26 de setembro de 1969. Depois de quarenta e cinco anos*, dedicou algumas palavras a Martin Heidegger pelos diversos aspectos de sua trajetória no pensar. “Martin Heidegger faz hoje oitenta anos e festeja no seu octagésimo aniversário o jubileu de sua atividade pública como professor” (2001, p. 130).

No texto mais longo da *Correspondência* encontramos o discurso que Arendt<sup>117</sup> dedicou a Heidegger por ocasião de seu octogésimo aniversário<sup>118</sup>. Nessa ocasião pôde publicamente, demonstrar seu apreço para com o mestre, amigo e colega. Tratava-se de focar o privado na esfera pública. O que fez esse homem que merecesse a homenagem?

A homenagem prestada<sup>119</sup> tem, significativamente, como data de referência o ano de 1919, ano em que Heidegger tornou-se professor, passando a ter um papel na vida pública acadêmica alemã. A grande recepção e repercussão da obra *Ser e tempo*, publicada em 1927, pode ser em parte atribuída ao trabalho deste como docente na Universidade de Freiburg. Seu renome foi se construindo, evidente que pelo seu trabalho, mas através das anotações de seus cursos que se

---

<sup>117</sup> Carta (doc.) 116. Arendt enviara (batido à máquina xerocopiado e, numa folha extra uma dedicatória escrita à mão) a Heidegger o discurso que proferiu em 25 de setembro de 1969 no rádio em Nova York; transmitido da estação de rádio da Baviera. A primeira versão impressa apareceu no caderno 10 da *Merkur* sob o título *Martin Heidegger fez oitenta anos*.

<sup>118</sup> Heidegger nasceu em Messkirch no ano 1889.

faziam circular. Ênfase nas anotações, porque não se tratava nos cursos de estabelecer uma nova doutrina ou um novo sistema filosófico, eram trabalhados textos conhecidos e consagrados. Segundo Arendt (2001, p. 131) “não estava presente aí mais do que um nome, mas o nome viajou através de toda a Alemanha como o rumor acerca de um rei secreto”.

Esse rumor que circulava entre os estudantes acontecia num período em que, nas universidades alemãs pós Primeira Guerra Mundial havia um mal-estar acerca do ensinar e do aprender. Nos cursos não destinados à profissionalização, como era o caso do curso de filosofia, embora não soubessem exatamente o que queriam da universidade, os alunos sabiam que não queriam um mero preparo para o exercício profissional.

Diz-nos Arendt (2001, p. 131) que “para quem o sentido estava posto na elucidação de todos os enigmas, encontrava-se disponível um rico sortimento de ofertas de visões de mundo [...] a escolha de uma delas não carecia de nenhum estudo filosófico”.

Um movimento no sentido contrário estava sendo proposto, anteriormente a Heidegger, por Husserl<sup>120</sup> e seu apelo “para fora das teorias, para fora dos livros” e por Jaspers<sup>121</sup> com questões como liberdade e morte. Esse último ligou-se ao primeiro pela insatisfação, como diz Arendt (2001, p. 132), “porque o caráter

---

<sup>119</sup> Houve muitas homenagens, mas como nosso objetivo é o testemunho de Hannah Arendt, vamos trabalhar aqui com a homenagem de Arendt (nota 26). Para outras homenagens, ver *Correspondências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 259-262.

<sup>120</sup> Professor, amigo fraterno e protetor de Heidegger, Edmund Husserl (1859 – 1938) desde 1916 foi professor regular de filosofia na Universidade de Freiburg, na qual Heidegger tornara-se seu assistente de 1919 a 1923.

<sup>121</sup> Karl Jaspers (1883 – 1969), estudou medicina e psiquiatria, desde 1920 professor de filosofia na Universidade de Heidelberg.

rebelde dos intuitos heideggerianos o tocavam como algo originariamente filosófico em meio ao falatório acadêmico sobre a filosofia”.

Destacava-se, no meio acadêmico, entre os ‘rebeldes’, a diferenciação : falar *sobre* filosofia – pensar filosofia; a coisa pensada (erudição) – a coisa do pensamento. Os rumores que fizeram muitos se matricularem em Freiburg e depois em Marburg, diziam que Heidegger atingia aquilo que Husserl apontava, como refere Arendt (2001, p. 132) “que sabia que elas não são nenhuma questão acadêmica, mas sim o desejo do homem pensante”.

Heidegger, sob esse novo olhar, conduzia suas aulas “não por sobre alguma coisa mas buscava a coisa”. Assim, ao invés dele trabalhar durante todo um semestre sobre um grande pensador, por exemplo Platão ou Aristóteles, apresentando a doutrina de idéias correspondente a cada um, desenvolvia nos Cursos um diálogo “acompanhado e questionado passo a passo [...] até que não houvesse mais nenhuma doutrina milenar, mas antes uma problemática elevadamente atual” (2001, p. 132).

Dizia-se “há um pensador: talvez se possa aprender a pensar” (132). Heidegger foi chamado naquela época de *o rei secreto no reino do pensamento*, pois em sua filosofia sempre se tratava de reconhecer o **pensar algo**, em contraposição ao modo de trabalhar convencional da filosofia, como um pensar **sobre** algo.

Nesse discurso comemorativo Hannah Arendt enfatizou, na esteira do que Heidegger entendia como trabalho filosófico, *o pensamento heideggeriano*. Ao enfatizar *pensamento* não deixou espaço para que se pensasse o conjunto de suas reflexões filosóficas como um sistema ou teoria filosófica. O que importava

aqui, no discurso era “que [o pensamento heideggeriano] codeterminou tão decisivamente a fisionomia espiritual do século” (2001, p. 133).

Nesta atividade absolutamente não contemplativa, ele se crava na profundidade. Não para encontrar nesta dimensão – da qual se poderia dizer que não tinha sido simplesmente descoberta antes desta maneira e com esta precisão – um fundamento último e assegurador ou quiçá para trazê-la à luz. Ao contrário, ela vai ao fundo para instaurar caminhos e para estabelecer ‘marcas do caminho’<sup>122</sup> (ARENDRT ; HEIDEGGER, 2001, p. 133).

O que constitui o problema, a questão sobre a qual debruça-se o filósofo será trabalhada, na proposta de Heidegger e em seus termos<sup>123</sup>, ao modo do lenhador. Ou seja, o lenhador, que entra na floresta em busca de madeira, não pode se furtar a experiência de fazer seu caminho. O lenhador sabe que, embora trechos do trajeto lhe sejam familiares, a cada novo adentrar-se na floresta ela será portadora de um desconhecido (natureza é viva; tem mutações). O pensamento, entendido e trabalhado por Heidegger, conforme Arendt “é ininterruptamente ativo e mesmo o afastamento de algo serve antes à abertura de uma dimensão como uma meta vista de antemão e orientada por uma tal abertura” (133).

Ao instaurar a ‘abertura’, Heidegger desestabilizou o tido seguro domínio da metafísica. Contribuiu na concretização, “de uma maneira dignificadora do passado, pela metafísica ter sido pensada até o fim e não ter sido como que apenas atropelada pelo que lhe sucedeu”. Esse ‘fim da filosofia’ proclamado por ele, segundo Arendt (2001, p. 134) é “um fim que honra a filosofia e a mantém em

<sup>122</sup> *Marcas do caminho* é o título de uma coletânea de textos e preleções de 1929 a 1962.

<sup>123</sup> Metáfora dos ‘caminhos da floresta’, ou a expressão ‘caminhos no bosque’. *Caminhos da Floresta* é o título de uma coletânea de ensaios de 1935 a 1946.

meio a uma tal honra: o fim preparado pelo que estava preso a ela mesma da maneira mais profunda”.

Se anterior a Heidegger tínhamos a contraposição razão-paixão, espírito-vida, temos nele “a representação de um pensamento apaixonado, no qual pensar e viver se unificam” (134). Uma referência a tal aproximação se constata quando de uma introdução a Aristóteles, no dizer de Heidegger, “Aristóteles nasceu, pensou e morreu “- frase que indica a existência pensante.

Este pensamento que se alça enquanto paixão a partir do simples fato do ter-nascido-em-um-mundo e então ‘procura seguir com o pensamento o sentido que vige em tudo o que é [...] o homem [...] vive porque é uma essência vital; e ele não pensa por causa de um resultado qualquer, mas porque é uma essência ‘pensante, isto é, meditativa’ (ARENDT; HEIDEGGER, 2001, p. 134).

O que vemos aí não é um ir em direção ao conhecimento, o que move o homem no pensamento não é a busca pelo saber enquanto algo externo a ser apreendido, não se trata de um eu pensante como o eu da consciência. Trata-se, antes de tudo, de um mover-se no pensamento porque aí [é onde] o homem é: pensar e existir estão unificados. “O fato de existir algo assim é em verdade [...] a condição de possibilidade da filosofia em geral” (2001, p. 134).

Como dizer de outra maneira o proceder de Heidegger no pensamento?

Todos os escritos de Heidegger podem ser lidos, apesar das ocasionais remissões ao já publicado, como se ele começasse do princípio e só se apossasse a cada vez da linguagem por ele cunhada, da terminologia portanto, em meio à qual os conceitos são porém ‘marcas do caminho’, a partir das quais se orienta um novo curso do pensamento (ARENDT ; HEIDEGGER, 2001, p. 135).

Aponta Arendt (2001, p. 135) que muitos filósofos ficam a construir sistemas filosóficos e a querer descobrir aquilo que foi pensado nas escolas filosóficas desde a Antiguidade. Com Heidegger ter-se-ia a possibilidade de aprender a

pensar. Como? Começando por admitir o “caráter de um retorno” do pensamento como uma característica do pensamento. Arendt aludiu a isso comparando o pensamento com a conhecida história de Penélope:

Se quiséssemos medir o pensamento em sua vitalidade imediata e apaixonada segundo os seus resultados, então se daria com ele o mesmo que com o manto de Penélope. O que se tivesse tecido durante o dia se desmancharia por si mesmo à noite, para poder recomeçar no dia seguinte (ARENDDT ; HEIDEGGER, 2001, p. 135).

Seu curso de pensamento sofreria assim uma retração, de se voltar sobre a própria obra, exigindo ainda um sair do lugar-comum ao considerar as relações entre distância e proximidade, presente e ausente, velar e desvelar.

Considerada a partir da perspectiva da morada do pensamento, a ‘retração do ser’ ou o ‘esquecimento do ser’, a retração disto com o que o pensar que se detém segundo sua natureza no ausente tem a ver, vige de fato nas redondezas da morada que se constrói ‘em meio à ordem habitual do cotidiano’ e em meio ao interior das coisas humanas (ARENDDT ; HEIDEGGER, 2001, p. 138).

Em relação ao mundo cotidiano, ao chamado “munda” das coisas humanas, Arendt situa Heidegger ao lado de Platão. Ambos, tocados pela conjuntura histórica, cada qual de seu tempo, obtiveram “abrigo junto a tiranos e líderes” (2001, p. 139), com a desvantagem para aquele “porque o tirano e suas vítimas não se encontravam no além-mar, mas na sua própria terra” (2001, p. 139). Passados dez meses nesse interlúdio, Heidegger “volta para a sua morada natural, enraizando e acolhendo o experimentado no interior de seu pensamento” (2001, p. 139).

Pois a tempestade que atravessa o pensamento heideggeriano – como a que sopra na direção contrária há milênios ainda a partir da obra de Platão – não é fruto do século. Ela vem do tempo primevo e o que deixa para trás é algo levado ao acabamento; algo que, como tudo o que provém de um acabamento, pertence também ao âmbito primevo (ARENDDT ; HEIDEGGER, 2001, p. 140).

Qual o balanço que fizeram, por ocasião do octogésimo aniversário, os contemporâneos do professor, do mestre e do amigo? Tentando prestar contas<sup>124</sup> da contribuição de Martin Heidegger para a vida de cada um, para o mundo e para o tempo. Por certo que a resposta de cada um não seria a mesma, mas cada resposta tentaria

ao menos, em certa medida, fazer justiça à plenitude apaixonada desta vida: à plenitude de que a sua obra nos dá um testemunho.

Parece-me que vida e obra nos ensinaram aqui o que é PENSAR e que os escritos permanecerão paradigmáticos para tanto. Paradigmáticos também para a coragem de se arriscar no interior do extraordinário ainda não desbravado, de se expor completamente ao ainda impensado que precisa ser peculiar àquele que não se dedicou senão ao pensamento e à sua profundidade (ARENDETT ; HEIDEGGER, 2001, p. 140).

Na *Tabula gratulatoria* foi dada atenção ao que ficaria para a posteridade. Ali foi manifesto o desejo de que, aos sucessores e aos que lembrarem das contribuições e daqueles que cooperaram em seu século, “assim como ao tentarem se manter fiéis a eles, não esqueçam também as tempestades de areia desertificantes que nos rodearam a todos, cada qual à sua maneira, e nas quais, no entanto, algo assim como este homem e sua obra se tornaram possíveis” (2001, p. 140).

Teria Heidegger concordado com as palavras de Hannah Arendt a respeito de sua vida, de seu pensamento? Não podemos deixar de incluir a versão de Heidegger<sup>125</sup>.

Meus agradecimentos pela sua rica homenagem ao meu octogésimo aniversário [...]. Você tocou antes de todos os outros o movimento interno

<sup>124</sup> No doc 117 temos, cf. consta na p. 260 de *Correspondência a versão da Tabula gratulatoria* (entregue a Heidegger em setembro de 1969) impressa após a morte do filósofo em *Dem Andenken Martin Heideggers: Zum 26.Mai 1980*, Frankfurt-sobre-o-Meno: Klostermann, 1977, p. 9.

<sup>125</sup> Carta 118, 27 de novembro de 1969.



de meu pensamento e de minha atividade docente. Ele permaneceu o mesmo desde a preleção sobre o Sofista (ARENDR ; HEIDEGGER, 2001, p. 141).

## CONCLUSÃO

Acompanhando considerações sobre a filosofia, seu ensino e sua transmissão nos sofistas, em Sócrates, em Platão, em Martin Heidegger, podemos observar que, embora variações quanto ao significado de conceitos, embora a(s) questão(ões) central(is) não fossem necessariamente as mesmas, manteve-se, ao longo da história da filosofia, a distinção de filosofia e ciência. A filosofia se ocupa com a totalidade ao passo que as ciências particulares se ocupam com partes do todo. Além disso, manteve-se também ao longo da história, grosso modo, o objetivo da filosofia, ou seja, o amor desinteressado ao saber.

Vimos que a concepção de educação adotada pelo ocidente teve origem com os sofistas. Os sofistas faziam da filosofia sua profissão. Se receberam críticas por ensinarem em troca de remuneração, reconhece-se também que contribuíram, não se fixando em suas cidades, com o ideal pan-helênico. Seus ensinamentos objetivavam fortalecer o exame dos argumentos e as refutações. Os sofistas fundamentavam seu ensino sobre o saber, em discursos breves e o saber estava no mestre. Ainda, sendo posteriores aos filósofos da natureza, foram os primeiros a problematizar questões relativas ao homem.

Sócrates, que se ocupara com os problemas da filosofia da natureza, e fora educado por um sofista, dedicou-se à filosofia não por profissão, mas por missão. Partiu da problemática não resolvida pelos sofistas: o que é o homem?

O método dialético socrático baseava-se em interrogar seu interlocutor e exigir dele as respostas, e assim, ao empenhar-se durante o diálogo na exigência em esclarecer o que era dito, evidenciava o uso corrente de noções sem análise e

ainda evidenciava o saber em cada um. Qual a função do mestre? Interrogar e conduzir o aluno a transformar as reminiscências em conhecimento.

Heidegger, filósofo incansável, pesquisador dedicado, foi buscar no início da filosofia, com os gregos, o significado desta. Dedicou-se ainda a pensar os fundamentos da metafísica, tidos até aquele momento como seguros. Voltou ao início do emprego do termo metafísica, revisitou o pensamento de Aristóteles sobre a *prima philosophia*, descaracterizou a metafísica como disciplina filosófica escolar e estabeleceu uma equivalência entre metafísica e filosofia. De seu pensamento não pretendeu fazer obra, mas como característica, deixou “as marcas do caminho”.

Os alunos de Heidegger testemunharam a respeito de suas aulas, e sobre o ambiente acadêmico e cultural da Alemanha do século XX. Com os depoimentos de Gadamer vislumbramos diversos estilos de ensinar e transmitir filosofia. Gadamer inclusive questionava se realmente aprendia filosofia com alguns de seus professores. Mas do professor Heidegger, observou o interesse despertado nele e em seus colegas pelo vigor, pela seriedade, pelo modo deste trabalhar filosofia que, ao invés de falar sobre um assunto, conduzia os pensamentos a partir da própria questão.

As correspondências de Hannah Arendt e Martin Heidegger revelaram a entrega deste ao fazer filosófico, assim como o caráter de movimento do pensamento, por exemplo, quando com 80 anos dizer então começar a entender os gregos, ou quando comentava estar há 30 anos revolvendo uma questão trabalhada por Kant.

Se a filosofia, desde os gregos, não se submete a qualquer utilização pragmática, quando é trabalhada no espaço de uma sala de aula, devemos ali ter o cuidado para não submetê-la a outros fins que não o cultivar o amor desinteressado ao saber.

Heidegger indicou-nos que na filosofia busca-se: o ente na totalidade; o ente propriamente dito e, também o questionante. Alerta-nos que se abordamos um problema como um pensar sobre algo, a fixidez imposta impede o filosofar. O filosofar, sendo algo propriamente humano, requer uma nova concepção de homem. Por quê? Porque se temos como pressuposto que o sujeito está separado do objeto, negamos o próprio modo de ser do homem.

Heidegger desenvolve uma linguagem própria de seu filosofar, por exemplo, o homem é um *ser-aí*, um *ser-no-mundo*, um *ser-com*. O existir humano compreende o homem em seus diversos modos de lidar (*Zuhandenheit*, *Vorhandenheit*). O homem está no mundo, por isso o mundo o interroga.

O homem é um ser filosofante porque interrogar é próprio dos homens. Viver implica questionar e questionar-se.

Heidegger alerta-nos da diferença entre o *pensar sobre algo* e o *pensar algo*. Na primeira forma de trabalhar corremos o risco de estarmos enganados quanto ao caráter próprio da filosofia. A segunda forma, de procurar a verdade de cada coisa naquilo que nos é ainda desconhecido parece manter a especificidade do filosofar: o questionar incessante.

## REFERÊNCIAS

ABAGGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Correspondência 1925/1975*. Trad. de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Rosario B. Augier e Juan F. T. Samsó. Barcelona: Iberia, 1974.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

BORNHEIM, Gerd A. *Introdução ao filosofar, o pensamento em bases existenciais*. Porto Alegre: Globo, 1973.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1997.

FLEIG, Mario ; PIMENTEL, Felipe Garrafiel. Heidegger, through phenomenology to thought, de William J. Richardson. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 5, n. 9, p. 251-260, jul./ dez. 2004.

FLEIG, Mario. Como começam o brincar e o pensar? In: HELFER, Inácio et alii (orgs). *O que é filosofia?* São Leopoldo: UNISINOS, 2003. p. 147-153.

\_\_\_\_\_. *O tempo é a força do Ser: lógica e temporalidade em Martin Heidegger*. 1999. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

GADAMER, Hans-Georg. *Mis años de aprendizaje*. Trad. de Rafael Fernández de Maruri Duque. Barcelona: Herder, 1996.

\_\_\_\_\_. *Verdad y Metodo II*. Salamanca: Sígueme, 1998.

\_\_\_\_\_. *Verdad y Metodo*. Trad. de Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1993.

\_\_\_\_\_. *I sentieri di Heidegger*. Trad. de Renato Cristin. Genova: Marietti, 1988.

HEIDEGGER, Martin. Einleitung in die Philosophie. In *Gesamtausgabe 27* (Wintersemester 1928/29). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1996. (*Introducción a la filosofía*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra Universitat de València, 2001).

\_\_\_\_\_. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit. In *Gesamtausgabe 29/30*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1992. (*Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.)

\_\_\_\_\_. Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. In *Gesamtausgabe 33*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1990.

\_\_\_\_\_. Zur Bestimmung der Philosophie. In *Gesamtausgabe 56/57*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1999.

\_\_\_\_\_. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Edición y traducción de Jesús Adrian Escudero. Madrid: Trotta, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002b.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*; ed. Medard Boss. Trad. de Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo* (Parte I). Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.

\_\_\_\_\_. Que é Isto – A Filosofia? Trad. de Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973a. p. 205

\_\_\_\_\_. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. Trad. de Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

\_\_\_\_\_. Que é metafísica? Trad. de Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973c.

\_\_\_\_\_. Meu caminho para a fenomenologia. Trad. de Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973d.

\_\_\_\_\_. *Da experiência do pensar*. Trad. de Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969.

HEIDEGGER, Martin; JASPERS, Karl. *Correspondencia (1920-1963)*, Madrid: Síntesis, 2003.

HERÁCLITO. *Fragmentos: origem do pensamento*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*. Paris: Albin Michel, 2001.

MACDOWELL, João Augusto A. *Amazonas. A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

PESSANHA, José A M. Vida e obra. In: Sócrates. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. VII-XXII.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. p. 267–316.

\_\_\_\_\_. Defesa de Sócrates. Trad. de Jaime Bruna. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 3-27.

\_\_\_\_\_. Laques. Introdução geral de Emilio Lledó Íñigo. Trad. de C. García Gual. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1985a. p. 445-485.

\_\_\_\_\_. Protágoras. Trad. de C. García Gual. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1985b. p.487 – 589.

\_\_\_\_\_. Menón. Trad. de F. J. Olivieri. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1983. p.275-337.

\_\_\_\_\_. Carta VII. Trad. de Conceição Gomes da Silva. In: \_\_\_\_\_. *Cartas*. Lisboa: Estampa, 1980. p.47-93.

PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. e notas de Félix Duque. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia antiga*, vol. I. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

RICHARDSON, William J. *Heidegger, through phenomenology to thought*. Preface by Martin Heidegger. New York: Fordham University, 2003.

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

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.



\_\_\_\_\_. *A questão do método na filosofia, um estudo do modelo heideggeriano*. Porto Alegre: Movimento, 1991.

\_\_\_\_\_. *Seis estudos sobre 'Ser e tempo'*. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. Introdução ao método fenomenológico heideggeriano. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

WOLIN, Richard. *Los hijos de Heidegger*. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse. Madrid: Cátedra, 2003.

## ANEXO – TEMAS TRATADOS POR MARTIN HEIDEGGER NOS SEUS 40 ANOS DE MAGISTÉRIO

A primeira aula de Heidegger, aos 27 de julho de 1915, esteve orientada [pel]O *conceito de tempo nas ciências históricas*, momento necessário e válido como prova didática após ter obtido aprovação como docente livre. Exerceu sua atividade como docente: em Freiburg, de 1915 a 1923, na qualidade de livre-docente; em Marburg, de 1923 a 1928, na qualidade de professor e, em Freiburg novamente, a partir de 1928, como professor.

O pensamento de Heidegger pode ser apreciado por outros sobretudo na forma de preleções, seminários, colóquios, conferências e ensaios. Heidegger escreveu apenas um livro, *Ser e tempo* e ocupou-se na organização das Obras Completas (ainda não traduzido para o português).

Para que se tenha um panorama dos temas que ocuparam o Filósofo, sempre orientados pela questão do sentido do ser, apresentamos<sup>126</sup> cronologicamente seus trabalhos .

Para indicar o tipo de trabalho, usamos, de acordo com Stein (2002, p. 40) as seguintes abreviações: PSI (Preleções semestre inverno), PSV (Preleções semestre verão), S (Seminário), Sp (Seminário para principiantes), SM (Seminário para médios), SA (Seminário para adiantados), E (Exercícios) e C (Colóquios).

1915-1916

- Sobre os pré-socráticos: *Parmênides* (PSI)
- Sobre Kant, *Prolegomena* (C)
- Kant e a Filosofia alemã do século 19 (PSV)
- Exercícios sobre textos dos escritos lógicos de Aristóteles (S)

1916-1917

- Verdade e Realidade: *Sobre a Doutrina da Ciência*, de Fichte de 1794 (PSI)
- Hegel (PSV) – não dadas por causa da guerra

1917-1918

- Platão (PSI) – não dadas por causa da guerra

---

<sup>126</sup> De acordo com STEIN (2002).

## 1918-1919

- Lotze e o desenvolvimento da lógica moderna (PSI) – não dadas por causa da guerra
- Fenomenologia e Filosofia Transcendental dos valores (PSV)
- Sobre a essência da universidade e do estudo acadêmico (PSV)

## 1919-1920

- Problemas escolhidos da Fenomenologia atual (PSI)
- Fundamentos filosóficos da mística medieval (PSI)
- Exercícios sobre a Psicologia Geral de Natorp (S)
- Fenomenologia da intuição e da expressão (PSV)
- Colóquio em conexão com a preleção

## 1920-1921

- Introdução à Fenomenologia da Religião (PSI)
- Exercícios fenomenológicos sobre as *Meditações* de Descartes (Sp)
- Agostinho e o Neoplatonismo (PSV)
- Exercícios fenomenológicos sobre o *De Anima*, Aristóteles (Sp)

## 1921-1922

- Interpretações fenomenológicas (*Física* de Aristóteles) (PSI)
- Exercícios fenomenológicos (Sp)
- Interpretação fenomenológica de tratados escolhidos de Aristóteles sobre Ontologia e Lógica (PSV)
- Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, exercícios fenomenológicos (Sp)

## 1922-1923

- O ceticismo na filosofia antiga (Interpretações Fenomenológicas sobre o *Hypotyposion*, III, de Sextus Empiricus) (PSI)
- Exercícios fenomenológicos sobre a *Física* de Aristóteles, IV e V (S)
- Husserl, *Idéias*, I (Sp)
- Ontologia ou Hermenêutica da Faticidade (PSV)
- Exercícios fenomenológicos (*Investigações Lógicas*, de Husserl, Vol. II) (Sp)
- Colóquio sobre os fundamentos teológicos de Kant, em *A Religião nos limites da razão pura*, conforme textos escolhidos (S)

## 1923-1924

- O começo da filosofia moderna (Interpretações de Descartes) (PSI)
- Em conexão com a preleção (E)
- Aristóteles, *Retórica*, II (PSV)
- Exercícios fenomenológicos: A Alta Escolástica e Aristóteles (Sp)

## 1924-1925

- Interpretação de diálogos platônicos (*Sofista*) (PSI)
- Exercícios sobre a Ontologia da Idade Média (S)
- História do Conceito de Tempo (PSV)
- Exercícios sobre Descartes, *Meditações* (S)

## 1925-1926

- Lógica (PSI)
- Exercícios fenomenológicos (Kant, *Crítica da razão pura*) (Sp)
- Exercícios fenomenológicos (Hegel, *Lógica*, I) (Sp)
- Os conceitos básicos da filosofia antiga (PSV)
- Exercícios sobre História e Conhecimento Histórico, sobre *Esboço básico da Ciência Histórica* de J. B. Droysen (S)

## 1926-1927

- História da filosofia, de Tomás de Aquino a Kant (PSI)
- Problemas escolhidos da Lógica (Conceito e formação de conceitos) (S)
- Os problemas fundamentais da Fenomenologia (PSV)
- A Ontologia de Aristóteles e a Lógica de Hegel (AS)

## 1927- 1928

- Interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura*, de Kant (PSI)
- Conceito e formação de conceitos (Sp)
- Schelling, *Sobre a Essência da Liberdade Humana* (SA)
- Lógica (PSV)
- Exercícios fenomenológicos: Interpretação da *Física* de Aristóteles, II (S)

## 1928-1929

- Introdução à Filosofia (PSI)

- Exercícios fenomenológicos: Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes* (Sp)
- Exercícios fenomenológicos: Os princípios ontológicos e o problema das categorias (SA)
- O idealismo alemão (Fichte, Hegel, Schelling) e a situação dos problemas filosóficos do presente (PSV)
- Introdução ao estudo acadêmico (PSV)
- Sobre idealismo e realismo em conexão com a lição principal (*Prefácio à fenomenologia do Espírito*, de Hegel) (Ep)
- Da essência da vida, com especial atenção voltada para o *De anima*, *De animalium motione*, e *De animalium incessu*, de Aristóteles (EA)

1929-1930

- Os conceitos básicos da metafísica (o conceito de mundo) (PSI)
- Sobre certeza e verdade em conexão com Descartes e Leibniz (EMA)
- Introdução à filosofia (*Sobre a Essência da Liberdade Humana*) (PSV)
- Capítulos escolhidos da *Crítica do Juízo*, de Kant (Ep)

1930-1931

- *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel (PSI)
- Agostinho, *Confissões*, XI (de tempore) (Ep)
- Platão, *Parmênides* (EA)
- Interpretações da filosofia antiga: Aristóteles, *Metafísica*, IX (*Dýnamis – Enérgeia*) (PSV)
- Kant, *Sobre o Progresso da Metafísica* (Ep)

1931-1932

- Da essência da verdade (*O mito da Caverna* e *Teeteto*, sobre *Pseudos*) (PSI)
- Kant, *Crítica da Razão Prática* (E)
- O começo da filosofia ocidental: Anaximandro e Parmênides (PSV)
- Platão, *Fedro* (SM)

1932-1933

- As questões fundamentais da filosofia (A essência da verdade: *O Mito da Caverna*) (PSV)

- O princípio da contradição (SA)

- O conceito de ciência (Sp)

1933-1934

- Da essência da verdade (PSI)

- Fichte, *A doutrina da Ciência, de 1794* (AS)

- Leibniz, *Monadologia* (SMp)

- Lógica (PSV)

- Partes principais da *Crítica da Razão Pura*, de Kant (S)

1934-1935

- Os Hinos de Hölderlin (O Reno e Germania) (PSI)

- Hegel, *Sobre o Estado* (Sp)

- Hegel, *Fenomenologia do Espírito* (SA)

- Introdução à Metafísica (PSV)

- Hegel, *Fenomenologia do Espírito* (EA)

1935-1936

- Questões fundamentais da metafísica (PSI)

- A superação da Estética na pergunta pela Arte (C)

- O conceito de mundo de Leibniz e o Idealismo Alemão (SM)

- Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, continuação (SA)

- Schelling, *Sobre a Essência da Liberdade Humana* (PSV)

- Kant, *Crítica do Juízo* (SA)

1936-1937

- Nietzsche, *A vontade de poder* (como arte) (PSI)

- Partes escolhidas dos escritos filosóficos de Schiller sobre a arte (Sp)

- A posição metafísica de Nietzsche no pensamento ocidental: A doutrina do retorno eterno do mesmo (PSV)

- Círculo de trabalho para complementação da preleção: Nietzsche, *Sobre ser e parecer* (S)

1937-1938

- Questões básicas da filosofia: Da essência da verdade (Alêtheia Poíêsis) (PSI)

- Círculo de trabalho para elucidação da preleção (S)

1938-1939

- Introdução à filosofia (PSI)
- A formação filosófica e científica dos conceitos (Sp)
- A doutrina de Nietzsche sobre a vontade de poder (como conhecimento) (PSV)
- Sobre a essência da linguagem (SA)

1939-1940

- Arte e Técnica (PSI)
- *A metafísica da história*, de Hegel (SMA)
- Nietzsche, *A vontade de poder* (II: O niilismo europeu) (P primeiro trimestre 1940)
- Sobre a *Phýsis* em Aristóteles (S)
- Sobre a essência da verdade (P segundo trimestre 1940)

1940-1941

- Questões básicas da filosofia (P terceiro trimestre 1940)
- Leibniz, *Monadologia* (SA)
- A metafísica do idealismo alemão: Schelling: análise filosófica sobre *A Essência da Liberdade Humana* (P primeiro trimestre 1941)
- Sobre o começo da Filosofia ocidental (E)
- Conceitos básicos (PSV)
- Kant, *Prolegômenos* (Sp)

1941-1942

- A metafísica de Nietzsche (PSI)
- Schiller, *Sobre a Educação Estética do Homem* (Ep)
- Platão, *Sétima Carta* (SA)
- Hölderlin, *Lembrança* (PSV)
- Os conceitos básicos da metafísica de Kant (Ep)
- Hegel, *Fenomenologia do Espírito* e Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10 e VI (EA)

1942-1943

- *Parmênides* (PSI)
- Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, continuação (EA)
- O início do pensamento ocidental (Heráclito) (PSV)

- Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, Seção B: A autoconsciência (EA)

1943-1944

- Lógica (A doutrina de Heráclito sobre o LÓGOS) (PSV)
- Aristóteles, *Metafísica*, IV (EA)

Previsto mas não dado:

- Sobre a essência da verdade (PSI)
- Exercícios (SA)

1944-1945

- Pensar e poetar (PSI) (interrompidos depois da terceira lição)
- Leibniz, *As 24 Teses* (S) (interrompido depois da primeira reunião)

Previsto mas não dado:

- Questões básicas da metafísica (PSI)
- Aristóteles, *Metafísica*, IX (EA)

1950-1951

- Exercícios na leitura: Aristóteles, *Física* II, 1 e III, 1-3 (SE privados)

1951-1952

- Que significa pensar? (PSI)
- Exercícios na leitura: Aristóteles, *Metafísica*, IV e IX, 10 (S privado)
- Que significa pensar? (PSV)

1955-1956

- O princípio do fundamento (da razão) (PSI)
- Sobre a Lógica de Hegel: *A Lógica da Essência* (E)

1956-1957

- Sobre a Lógica de Hegel: *Sobre o Começo da Ciência* (EI)