



Traduções

O pensar de Heidegger: notas sobre a história da recepção da filosofia

Heideggers Denken: Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte der Philosophie

DOI: 10.12957/ek.2021.56818

Peter Trawny¹

Philosophisches Seminar / Martin-Heidegger-Institut

Bergische Universität Wuppertal

petertrawny@aol.com

Tradução, revisão e notas:

Felipe Maia da Silva²

Universidade de São Paulo

felipe.maia.silva@usp.br

<https://orcid.org/0000-0002-4367-3331>

Deborah Moreira Guimarães³

Universidade Federal de São Paulo

deborahmoreiraguimaraes@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-2459-9559>

¹ Peter Trawny é filósofo, professor na Universidade de Wuppertal e diretor do Instituto Martin Heidegger, na mesma universidade. Editou vários volumes das Obras Completas de Martin Heidegger, publicados pela Editora Vittorio Klostermann, e é autor de inúmeros livros e artigos não apenas acerca da filosofia heideggeriana como também sobre outros autores e temas pertencentes à tradição filosófica.

² Doutorando em Filosofia pela USP. Possui mestrado em Filosofia pela mesma universidade. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Áreas de interesse: fenomenologia e hermenêutica.

³ É mestre e doutora em Filosofia pela UNIFESP. Áreas de interesse: fenomenologia, hermenêutica e metafísica.

* Agradecemos ao Professor Dr. Peter Trawny a gentileza em compor conosco a presente edição, remetendo este seu escrito inédito, de valor inestimável. Na edição do artigo, decidimos manter as citações conforme o material que nos foi originalmente enviado. No entanto, foi necessário padronizar alguns aspectos pré-textuais e formais, como a inserção do resumo e das palavras-chave, e a formatação geral do texto. As referências bibliográficas serão mantidas conforme o manuscrito original: nas notas de rodapé.

** Um agradecimento especial ao amigo Claudio Cardinali, pela discussão sobre a tradução de determinadas passagens do texto, e ao professor Marco Casanova, pelo auxílio prestado durante o processo de tradução deste artigo.

RESUMO

Este artigo explicita a problematização da recepção do pensamento de Heidegger e o modo pelo qual a prática filosófica tem sido realizada no ambiente universitário. Trata-se de sustentar a tese de que a grande relevância do pensamento heideggeriano consiste em defender a autonomia do pensar em relação às demais formas de manifestação da existência. Nesse sentido, a História da Filosofia foi consolidada, apesar do que buscamos defender aqui, como uma história de recepções, fortemente determinada pela objetificação do pensar e pela manutenção de estruturas fixas de atuação. Portanto, nosso objetivo é mostrar que a filosofia de Heidegger preserva um importante instrumento de combate à sedimentação do pensamento em obras e à estagnação da atividade filosófica em si mesma.

Palavras-chave: Heidegger. História da Filosofia. Recepção filosófica

ABSTRACT

This article approaches the problematizing of the Reception of Heidegger's thought and the way in which philosophical practice has been carried out in the university environment. It is about supporting the thesis that the great relevance of Heidegger's thought consists in defending the autonomy of thought in relation to other forms of manifesting existence. In this sense, the History of Philosophy was consolidated, in spite of what is sought to defend here, as a history of receptions, strongly determined by the objectification of thinking and the maintenance of fixed actuation structures. Thus, we intend to show that Heidegger's philosophy preserves an important instrument to fight against the sedimentation of thinking into works, against the stagnation of philosophical activity itself.

Keywords: Heidegger. History of Philosophy. Philosophical Reception.

A história da filosofia é – à primeira e à segunda vista – uma história de textos e recepções. Filósofos e, desde aproximadamente um século, filósofas são remetidos ao meio da escrita para assegurar e arquivar seus pensamentos frente ao esquecimento. A crítica de Platão à escrita e a recusa socrática a ela tornaram possível, de fato, uma consciência crítica em relação à forma escrita [*Schriftlichkeit*] do pensar; a filosofia institucionalizada não pode existir, porém, sem textos e sua elaboração filológica – sem o arquivo de sua história.

Isso não é de pouca importância: a filosofia, seja qual for, reconhece a necessidade de se manifestar em textos. Somente assim ela pode, de modo constante e invariável, ser acessível a quaisquer leitores, somente assim ela pode ser sempre a cada vez recebida, por meio de traduções, em outros países, em outros continentes, em outras línguas. Não indevidamente, Marx fala, no lugar mais destacado, do advento da “literatura mundial” [*Weltliteratur*]⁴. Dessa forma, seria o caso de questionar, o que certamente já foi feito, se a colonização do mundo pela Europa também não foi uma colonização por meio da escrita (Derrida) – e qual papel os textos filosóficos desempenharam nessa colonização. Sobretudo, seria o caso de questionar qual significado o texto, o livro, teve ou ainda tem para a disseminação de uma determinada concepção de espírito e formação [*Bildung*] no mundo. A discussão prosseguiu, entretanto, rumo à pergunta pelas vantagens e desvantagens da digitalização. Sem dúvida, a *world wide web* é um meio diverso em relação à escrita e ao livro. As transformações na recepção da filosofia e da literatura são ainda difusas, mas palpáveis. Mas isso deve ser refletido em outro lugar.

O estabelecimento da história da filosofia como uma história de texto e escrita significa em si o favorecimento da “obra” ou também do “discurso” como suas formas centrais de manifestação. Assim, a filosofia se *objetifica* [*vergegenständlicht sich*],⁵ deve mesmo se objetificar, a fim de poder se tornar, em geral, o objeto de uma recepção.

⁴ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei. Grundsätze des Kommunismus*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2010, p. 23s.: “A burguesia, por meio da exploração do mercado mundial, configurou de modo cosmopolita a produção e o consumo de todos os países. [...] A unilateralidade e a estreiteza nacionais tornam-se cada vez mais impossíveis, e, a partir das muitas literaturas nacionais e locais, forma-se uma literatura mundial”.

⁵ [N.T.]: Optamos por traduzir “*sich vergegenständlichen*” por “objetificar-se”, tendo em vista que o contexto explicita bem o que o autor quer dizer: algo como o processo de “tornar-se [para si mesma] objeto”. Cabe observar aqui que o professor Peter Trawny utiliza bastante as variantes de *Objekt*, *Ding*, etc., termos que foram por nós traduzidos pelas variantes de “reificação”, “coisificação” ou “objetificação”, dependendo do contexto em questão.

Essa tendência da filosofia para sua própria objetificação [*Verobjektivierung*] é um problema. Faz recordar a pergunta pelo que é a filosofia.

Interessa-me qual atitude de recepção e qual hábito de recepção decorreu e decorre dessas objetificações para a filosofia; como, portanto, já há séculos sedimenta-se um acesso à filosofia que coloca em seu centro a(s) escrita(s), o texto, a “obra”, o “discurso”. Além disso, eu gostaria de perguntar – de maneira evidente – se o mais íntimo da filosofia mesma, aquilo que ela não apenas quer ser, mas que *propriamente* também deve ser para ser ela mesma, é abrangido ou ainda ao menos tocado nessa sedimentação da recepção. Com isso, eu não me refiro aqui, de modo algum, exclusivamente a uma compreensão europeia de uma filosofia tendente ao saber (*epistème*). Estou consciente de que o modo de falar de um “mais íntimo da filosofia” – de sua alma, por assim dizer – não é desprovido de problemas. Gostaria, contudo, de me fixar nele.

Para tornar mais próximas essas questões, eu gostaria de me referir a um processo que, de fato, não se deixa encontrar tão frequentemente na história da filosofia dos séculos XX e XXI. Quero tratar da recepção sobretudo institucional da filosofia de Martin Heidegger; uma recepção que, todavia, teve também um efeito para além das fronteiras da percepção institucional-acadêmica. Minha tese é a de que a publicação dos *Cadernos negros* e também das muitas anotações a *Ser e tempo* (sobretudo no volume 82 da Obra Completa)⁶ modificaram, de modo muito singular, a recepção dessa filosofia. Por seu turno, esse processo ou essa modificação lança luz sobre o problema aludido do modo como a filosofia é, em geral, recebida e do modo como ela pode ser recebida.

Quando em 2013/14 vieram a lume os primeiros *Cadernos negros*, assim posteriormente denominados pelo próprio Heidegger, a discussão frenética girava sobretudo em torno das declarações antissemitas neles presentes. Elas cindiram os debatedores em mais ou menos três campos: estavam presentes os apologistas ortodoxos

⁶ HEIDEGGER, Martin. *Zu eigenen Veröffentlichungen*. GA 82. Hsrg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018.

de Heidegger, que, como Friedrich-Wilhelm von Herrmann⁷, colocavam em dúvida, em geral, o status dos *Cadernos negros* como uma peça a ser levada a sério no interior do pensar heideggeriano e que prontamente consideravam como justificada “crítica aos judeus”⁸ as passagens que se referem aos judeus e ao judaísmo; e havia também os críticos ortodoxos de Heidegger que, como Emmanuel Faye⁹, faziam simplesmente culminar no antissemitismo e no nacional-socialismo a totalidade do pensar heideggeriano; uma terceira via de acesso tentou considerar seriamente os pensamentos antissemitas (ou não-antissemitas)¹⁰ sem elevá-los ao critério de uma prestação geral de contas. Ela foi classificada pelas outras duas interpretações como pertencente, respectivamente, ao lado rival. É impossível não ver momentos ideológicos em ambas as posições dogmáticas. Não é improvável que elas pertençam a uma mais ampla cisão social.

A disputa mesma em torno do posicionamento de Heidegger a respeito do judaísmo teve uma influência sobre a recepção acadêmica desse pensar. Em tempos de *Political Correctness*¹¹ e de *Cancel Culture*¹² é improvável que a repreensão [*Abkanzelung*] inicialmente pública de um filósofo permaneça sem efeito sobre sua recepção acadêmica. Por isso, tornou-se mais difícil estudar na Alemanha o pensar heideggeriano para além de preconceitos ou juízos político-morais. Isso pode ser diferente em outros países, em outras culturas universitárias. Na China, as discussões sobre o antissemitismo têm um outro significado que na Europa.

Eu sou da opinião, todavia, de que a recepção de Heidegger foi abalada menos pelas posições político-morais do filósofo do que pelo novo estilo do pensar testado nos

⁷ von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm; ALFIERI, Francesco. *Die Wahrheit über die „Schwarzen Hefte“*. Berlin: Duncker & Humblot, 2017. Já o título anuncia um dogma que nada tem a ver com o pensar de Heidegger.

⁸ VIETTA, Silvio. „Etwas rast um den Erdball...“ [Algo corre ao redor do globo]. HEIDEGGER, Martin. *Ambivalente Existenz und Globalisierungskritik*. Paderborn: Fink Verlag, 2015, já no Prefácio, depois, por exemplo: p. 119ss. Para se obter um panorama sobre as diversas posições na discussão aproximadamente atual, indica-se a coleção de ensaios *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*. Hrsg. von Walter Homolka und Arnulf Heidegger. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2016.

⁹ FAYE, Emmanuel. *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris: Albin Michel, 2005.

¹⁰ CHIGHEL, Michael. *Kabale. Das Geheimnis des hebräischen Humanismus im Lichte von Heideggers Denken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2020. Quem deseja compreender e criticar minha interpretação a respeito do “antissemitismo onto-histórico” [*seinsgeschichtlichem Antisemitismus*] de Heidegger deve ler esse excelente livro, que traduzi do inglês.

¹¹ [N.T.]: Do inglês: *politicamente correto*.

¹² [N.T.]: Do inglês: *cultura do cancelamento*.

Cadernos negros e sua nova, até então desconhecida, forma de expressão. Pois com a publicação dos nove volumes dos *Cadernos negros* na Obra Completa de Heidegger (assim como suas próprias interpretações de *Ser e tempo*) fica evidente que o posicionamento do pensar heideggeriano em torno de uma ou duas obra(s) principal(ais), em torno de *Ser e tempo* e das *Contribuições à Filosofia*, não corresponde ao caráter desse pensar.

Heidegger havia, desse modo, começado desde cedo a criticar sua recepção. No curso “O início [*Anfang*] do pensamento ocidental”, do verão de 1932, ele anuncia:

Eu não tenho rótulo algum para minha filosofia, e, de fato, não o tenho justamente porque não possuo nenhuma filosofia própria. No entanto, em meus esforços, trata-se apenas de conquistar e preparar o caminho, de modo que vindouros possam, talvez, recomeçar a partir do oportuno início da filosofia¹³.

Heidegger não apenas não possuiria “nenhuma filosofia própria”, mas “filosofia alguma em geral”. Ele diz isso cinco anos depois de, com a publicação de *Ser e tempo*, ter-se alçado ao topo não apenas da filosofia alemã e europeia. Além disso, começou-se a receber Heidegger na América do Sul e no extremo Oriente.

O fato de um filósofo não representar “filosofia alguma em geral” soa, de início, retórico. Não era Heidegger o célebre professor de filosofia da Universidade de Freiburg, cujo reitor ele deveria se tornar no ano seguinte? Multidões de estudantes não assistiam às suas preleções e aos seus seminários, acompanhando suas palavras? Suas conferências não eram eventos de um imediato interesse público? Heidegger pertencia à instituição da universidade alemã, ao “*Establishment*”¹⁴, e, todavia, não são falsas suas palavras quando diz que não representava “filosofia alguma em geral”. Sua indicação segundo a qual ele trabalharia para “que vindouros possam, talvez, recomeçar a partir do oportuno início da filosofia”, que assim, “em geral”, se poderia reiniciar com a filosofia, refere-se àquela diferença no pensar da qual se falou, de passagem, no começo deste texto.

Heidegger não foi apenas, no começo dos anos 1930, frequentemente identificado, num só fôlego, junto de Karl Jaspers como “filósofo da existência”. Que

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. GA 32. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012, p. 83.

¹⁴ [N.T.]: Do inglês: *estabelecimento*.

Heidegger, no verão de 1932, tenha se referido ao fato de não ter “rótulo algum” para seu pensar pode ser uma reação à publicação em três volumes da *Filosofia* de Jaspers no mesmo ano. Por outro lado, já se reconhece de maneira geral que os projetos de Heidegger e Jaspers divergem fortemente. Mas Heidegger quer mais do que se despojar de um discurso modista. Ele enfatiza que a objetificação da filosofia no texto apresenta um problema. Com ela, origina-se um objeto, uma “obra” passível de ser apropriada no processo de leitura. Se, no entanto, essa atividade torna-se profissão e a técnica dessa profissão consiste em conectar umas com as outras as leituras de textos, então perde-se aquilo que acontece a cada vez antes e depois da sedimentação do pensamento na obra: *o pensar mesmo*.

De fato, era isso que Platão queria dizer com sua crítica à escrita no *Fedro*: “ó engenhosíssimo Theuth. Um sabe trazer à luz aquilo que pertence às artes; um outro, julgar quanto dano e benefício elas trazem àqueles que vão usá-las. E assim tu também, por amor, disseste agora, como pai das letras, o contrário daquilo que elas provocam. Pois, antes, essa invenção infundirá nas almas aprendizes esquecimento a partir da negligência da memória, pois elas, na confiança da escrita, se recordarão apenas por fora, por meio de signos alheios, e não internamente a si mesmas e de modo imediato” (tradução de Schleiermacher, 274e/275a)¹⁵. Dessa forma, Sócrates relata uma história egípcia do encontro entre o deus Theuth e o rei Thamos, sem dúvida um mito venerável para os filósofos gregos. A escrita traz esquecimento (*léthe*), ela impede o recordar (*anámnesis*) - e o que é o pensar senão recordar? Não seria, então, o “esquecimento do ser” [*Seinsvergessenheit*] um tipo de “esquecimento do pensar” [*Denk-Vergessenheit*], um equívoco do pensar que já precocemente, no início da filosofia, começou a operar?

Surpreende que naquela declaração de Heidegger do verão de 1932 já aparece, *en passant*, a palavra que ele, posteriormente, empregou de maneira variada para a caracterização de seu pensar: tratar-se-ia, “em meus esforços, apenas de conquistar e preparar o *caminho* [*Weg*], de modo que vindouros possam, talvez, recomeçar a partir do oportuno início da filosofia (grifo meu)”. Aproximadamente, desde a metade dos

¹⁵ [N.T.]: Peter Trawny utilizou no texto original a tradução de Schleiermacher da obra de Platão para a língua alemã. Fizemos aqui a tradução livre do trecho citado em alemão.

anos 1950, Heidegger começa a elaborar o campo semântico do “caminho”, do “movimento” [*Bewegung*], também do “andar” [*Gehen*] e da “passagem” [*Gang*]. O lema da Obra Completa “Caminhos – não obras”¹⁶ remete a uma longa ocupação e a um abundante uso dessa oposição.

O que é a “mais íntima movi-mentação”¹⁷ do pensar”¹⁸ [*innerste Be-wēgnis des Denkens*], assim como aludida em *Acenos I* [*Winke I*] do fim dos anos 1950? Heidegger levou bastante a sério os significados de “caminho” até mesmo nos títulos de suas “obras” (*Caminhos de floresta*, *Marcas do caminho*, *O caminho do campo*, *A caminho da linguagem* etc.). O também marcado graficamente “en-caminhar”¹⁹ [*Be-wēgen*] abre caminhos do pensar que não são definidos por destinações. Heidegger está consciente da peculiaridade de uma tal concepção de filosofia quando escreve:

Caminhos – talvez o pior obstáculo para um diálogo frutífero com minhas tentativas de pensar seja a cegueira para algo como *caminhos* do pensar *para* o pensar que, *como* pensar, *está a caminho* – e construindo caminhos. Não se é capaz de se entregar ao *caminho* –. Quer-se resultados e, de fato, na direção de algum critério qualquer de segurança.²⁰

De fato, o discurso sobre “caminhos”, por esclarecedora que seja sua retomada do significado grego de método, não parece ser livre de problemas. Primeiramente, não

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Frühe Schriften*. GA 1. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, n.p.

¹⁷ [N.T.]: O termo *Be-wēgnis* é uma palavra antiquada na língua alemã (encontramos sua ocorrência apenas no dicionário dos irmãos Grimm) e que possui um sinal gráfico já em desuso. O emprego do hífen também possui relevância, pois refere-se ao aceno que Heidegger dá ao leitor acerca da importância de recorrer ao sentido originário dos termos em questão, isto é, ao sentido que está na base da construção dos significados, independentemente da sedimentação histórica dos termos. Assim, como ocorre diversas vezes no decorrer de seus textos, Heidegger aponta para os fenômenos que estão na base daquilo que está em jogo em seu filosofar recorrendo à etimologia e ao sentido originário das palavras. Certamente, o autor também joga aqui com os termos *Weg* (caminho) e, sobretudo, com a similaridade entre *Wegnis* e *Wagnis* (ousadia, risco), o que torna a palavra ainda mais difícil e rica. Uma opção de tradução seria *andejo*, ou *an-dejo*, na tentativa de realçar o movimento, o andar de lá para cá sem meta, só pelo “prazer no movimento”, pelo “deleite nos caminhos”, ao mesmo tempo em que também se trata de uma palavra antiquada em português. No entanto, optamos pelo emprego de “movi-mentação” para mantermos uma certa proximidade com os demais termos presentes neste texto, como *Bewegung* (movimento) e *Be-Wegung* (movimento do caminho). Além disso, a etimologia do termo *mento* é a seguinte: trata-se de um sufixo de origem latina usado na formação de substantivos derivados de verbos com o sentido de ação ou de seu resultado, que designa a ideia de um local ou área em que se realiza a ação. Dessa forma, tanto *-mento* (em português) como *-nis* (em alemão) evidenciam o resultado de uma ação, que no presente contexto é a ação desse mover-se por um caminho.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Winke I und II (Schwarze Hefte 1957 bis 1959)*. GA 101. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2020, p. 43.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, p. 199.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/53 bis 1957)*. GA 100. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2019, p. 190.

se deve ignorar que Heidegger fala de “caminhos” e não simplesmente do “caminho do pensar”²¹, como consta em um conhecido título de livro acadêmico. O pensar somente perfaz uma continuidade na medida em que forma e persegue, sincronicamente, diversos “caminhos”. Esse aspecto do trabalho filosófico concreto sedimentou-se, no caso de Heidegger, no fato de que ele frequentemente trabalhava em diversos manuscritos ao mesmo tempo, que exibiam muitas vezes grandes diferenças estilísticas entre si.

Além disso, a diferenciação entre “caminho” e “resultado”, isto é, destinação [Ziel], faz pairar o pensar em uma peculiar indecisão. Por que, afinal, nós pensamos se não se trata de solucionar determinados problemas do pensar? É justamente isso que o pensar heideggeriano enfatiza reiteradas vezes. Não se trata de resultados, de conhecimentos, mas do “movimento do caminho”²² [Be-Wegung]²³ mesmo:

Até agora as pessoas negligenciam insistentemente – consciente ou inconscientemente – duas dis-posições [Be-stimmungen]²⁴ em meu caminho:
1. o fato de que esse pensar, em toda parte e sempre, se põe à prova [versucht sich]²⁵ como *pro-visório* [vor-läufiges];
2. o fato de que a autocritica permanentemente originária está ancorada nessa detida provisoriedade²⁶,

²¹ PÖGGELER, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1963.

²² HEIDEGGER, Martin. *Vigiliae und Notturmo*. GA 100. *Op. cit.*, p. 214.

²³ [N.T.]: O autor aqui se refere à presença da palavra caminho (*Weg*) no termo movimento (*Bewegung*). Trata-se, portanto, de evocar uma espécie de substantivação oriunda da compreensão de *Weg* como verbo. Ou seja, recorre-se à junção de *Be* e *Wegung* na tentativa de elucidar que o movimento é oriundo do próprio ato de encaminhar, isto é, do movimento originado pelo exercício de entrar em um caminho, de prosseguir em um caminho ou de alterar caminhos. Não há movimento sem saída de um ponto a outro, tampouco há caminho se não houver pontos de deslocamento para que o movimento ocorra.

²⁴ [N.T.]: O significado mais comum, em contextos gerais, do termo *Bestimmung* é *determinação*. Contudo, como Heidegger destaca por meio do hífen a presença da palavra *Stimmung* na etimologia de *Bestimmung*, consideramos interessante destacar que *Stimmung* é amplamente utilizado na fenomenologia heideggeriana para designar uma espécie de modo como nos encontramos em sintonia com o nosso mundo, isto é, o modo como estamos dispostos na afinação que permeia a relação do ser-no-mundo no modo do ser-uns-com-os-outros. Nesse sentido, o uso do termo aqui se refere tanto às *determinações* que marcam indelevelmente o caminho mencionado por Heidegger quanto às *disposições* (e este significado está na base de formação daquele) que estruturam o modo pelo qual os próprios caminhos aparecem, isto é, permitindo a afinação dos caminhos com o mundo que é o deles.

²⁵ [N.T.]: O termo *sich versuchen* aqui significa “pôr-se à prova”. No entanto, por mais adequada que seja essa tradução, ela parece encobrir um aspecto simultâneo presente na passagem: o pensar heideggeriano como um pensar que se “tenta”, no sentido cristão da tentação (*Versuchung*). Assim, segundo nossa interpretação da passagem, o pensar heideggeriano não somente se põe à prova para ser comprovado ou rejeitado pela “comunidade filosófica”, ou pelas eventuais reformulações imanentes do próprio autor, mas esse pensar “se tenta”, mede as próprias forças, “se experimenta” a todo instante e sempre: de uma maneira até perigosa e “destrutiva”.

²⁶ *Ibidem*, p. 55.

escreve Heidegger em um dos *Cadernos negros* tardios. Um pensar “pro-visório” é um tal pensar que se movimenta “adiante” no caminho [*das sich “vor” bewegt*], que, nesse sentido, pensa-adiante [*vor-denkt*]. Ao mesmo tempo, ele é um pensar sempre revogável, jamais consumado. Esse pensar pode ser assim porque está “ancorado em uma autocrítica permanentemente originária”. Assim, a crítica não sobrevém posteriormente ao pensar, mas forma já seu início. A abertura, da qual Heidegger fala tão frequentemente, não é uma destinação do pensar. Ela é sua realização, sua consumação [*Vollzug*]. E se o pensar é crítica desde o começo, então ela é abertura. E o que de diferente deveria ser a crítica?

“A mais íntima movi-mentação do pensar” é o movimento pensante do caminho enquanto intimidade intelectual. Esse pensar encontra-se sempre “criticamente” em distância e diferença em relação a si mesmo, e toma sua forma linguística de expressão como campo daquele movimento do caminho. Daí origina-se, aliás, a manifesta incompreensibilidade desse pensar. Ele não cria “conceitos” estabilizantes, mas opera junto a “palavras” que experimentam uma transformação no movimento do caminho do pensar. Esse trabalho dentro e junto dos significados, que, por seu turno, manifestam-se como “palavras”, surge ocasionalmente como uma produção sem sentido de neologismos na qual se perde todo e qualquer *objeto* do pensar. Todavia, *esse* pensar não possui já de início objeto algum.

Heidegger modificou a máxima husserliana “às coisas mesmas” na medida em que fala da “coisa do pensar”²⁷ [*Sache des Denkens*]. O genitivo é ambíguo. Ele dá a entender que há uma “coisa” elaborada pelo pensar e também que essa “coisa” é o pensar mesmo. Como quer que Heidegger tenha ainda elucidado [*erläutert*] a “coisa”, a expressão idiomática parece, porém, constatar um significado que não pode haver no pensar heideggeriano.

Quando se leva a sério o que Heidegger diz sobre o “en-caminhar” [*be-wägen*] do pensar, então nem *Ser e tempo* nem as *Contribuições à Filosofia* podem ser “obras principais”, mas justamente “caminhos” entre muitos. Porém, pela primeira vez, aparece

²⁷ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*. GA 14. Hsrg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

em *Ser e tempo* aquele tropo da “pergunta pelo sentido de ser”²⁸. Quanto mais essa pergunta possui, por assim dizer, um significado dogmático, podendo ser ensinada, por exemplo, em contextos acadêmicos, como a “pergunta heideggeriana”, tanto menos tornou-se alguma vez distinto o que ela quer dizer.

De fato, com a indicação da “temporalidade” do “*Dasein*”, insinuou-se em *Ser e tempo* mesmo uma resposta. Mas rapidamente ficou claro que ela era apenas provisória. Certamente, o filósofo tentou elucidar a pergunta ao determinar o “sentido” como a “verdade do ser”. Nós compreendemos, porém, a “pergunta pelo sentido de ser”? Ele a compreendeu? No caso desse pensar, trata-se de “compreender”? Não foi justamente a obscuridade da pergunta de tal modo produtiva que um pensar pôde operar junto a ela ao longo de décadas? Não se trata apenas de compreender que o pensar é “incompreensível”²⁹, mas de que na “questão do ser” está implicado algo diferente da compreensibilidade. Assim, escreve Heidegger:

A questão do ser em *Ser e tempo* não busca, enquanto questionar [*Erfragen*] da verdade do ser, uma resposta a uma pergunta, mas busca o responder, próprio e inquestionável, como [um] pertencer [*Gehören*] à ‘verdade’ enquanto [um pertencer] ao ~~ser~~ do ser³⁰.

O pensar testemunha seu pertencimento [*Zugehörigkeit*] àquilo que ele deixa pensar. O pertencimento é “inquestionável” pois é ele que possibilita o pensar. No pensar, trata-se praticamente apenas dessa possibilitação. Em consequência, ela se mostra como “verdade” no sentido daquele jogo de alternância, ligado em mútua pertença [*zusammengehörenden Wechselspiels*], de ocultação e desocultação. Justamente o oculto (o *léthe*) – que não pode jamais vir à aparência – libera o pensar. O que já foi compreendido bloqueia o pensar. O que deverá ser compreendido, o bloqueará. Somente o incompreensível deixa pensar de modo plenamente desimpedido.

Um outro conteúdo doutrinário [*Lehrgehalt*] desse pensar é a “diferença ontológica” decorrente da “questão do ser” mesma. O “ser mesmo” não seria “nada de ôntico” [*“nichts Seiendes”*]. Por décadas a fio, essa “diferença” foi considerada como o

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. GA 2. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 1.

²⁹ A contestação de Heidegger da “compreensibilidade” do pensar é notória. Cf., por exemplo: “a incompreensibilidade é agora e para a próxima era um traço [*Zug*] necessário de todo dizer essencial – da escrita que resguarda” [*der wahren Schrift*]. HEIDEGGER, Martin. *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. GA 97. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015, p. 373.

³⁰ *Ibidem*, p. 274.

eixo central do pensar heideggeriano. A recepção da filosofia heideggeriana gira, não raramente, apenas em torno dela³¹. Posteriormente, porém, Heidegger também critica essa figura do pensar, ainda que a mantenha em aberto:

Assim, o caminho através da diferença é errôneo e, portanto, vão. Não obstante, o pensamento na diferença como tal tornou-se ocasião para abrir e manter livre a visão do pensar para o completamente diverso – o obscuramente buscado na ‘questão do ser’³².

Pensar o “ser mesmo” como o “completamente diverso” conduz a uma filosofia na qual a “reificação” [*Verdinglichung*] torna-se necessariamente um tema central. Já bem cedo, antes mesmo de *História e consciência de classe*, de Lukács, Heidegger alerta em uma preleção para a “reificação” científica da vida não-objetiva (da vida biográfica, não biológica) em sua realização constantemente autorreferente. Como é possível uma ciência necessariamente objetificante da vida quando esta não pode jamais ser objeto? Essa figura do pensar já é familiar dentro do contexto da “teologia negativa”. A “vida” ou o “ser mesmo” é – por estar além de toda objetividade, além de todo ente – *sem-nome*. Todo sentido a distorce, a aliena de si mesma³³.

³¹ Cf.: o meu próprio livro *Martin Heidegger — Eine kritische Einführung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016, pp. 59-68.

³² Martin Heidegger. *Winke I und II (Schwarze Hefte 1957 bis 1959)*. GA 101. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main, 2020. 87f.

³³ Heidegger interroga-se sobre os pressupostos necessários da ciência como forma de pensar e de linguagem. Assim, ele encontra uma “ideia condutora da ciência em geral e de toda ciência”. Em 1919/20 ele a denomina: “a ideia da coisidade” [*Dinglichkeit*] ou, melhor: “reificação” [*Verdinglichung*] (HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20). GA 58. Hrsg. von Hans-Helmuth Gander. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, p. 127). Cf. também HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*. GA 56/57. Hrsg. von Bernd Heimbüchel. Frankfurt am Main 2/1999, p. 66. “Reificação” - a proveniência desse conceito em Heidegger no inverno de 1919 é um enigma histórico. Ele o utiliza também em “Ser e Tempo”. Admitiu-se uma influência de “História e Consciência de Classe” de Lukács, porém este livro só foi publicado em 1923. Teria Heidegger lido Marx antes de 1919? Pouco provável. É indiscutível, todavia, que ele usa o conceito com bastante frequência e o considera importante. Aliás, Heidegger não é naturalmente o único que apontou para o caráter primariamente não-objetivo da filosofia. Todos aqueles filósofos que, como Pierre Hadot e, hoje em dia, aparentemente Giorgio Agamben, caracterizam a filosofia como “forma de vida” são, como Heidegger, críticos da objetificação do filosofar. Heidegger, porém, faz sua crítica de forma diversa – ainda que também para ele a “vida” tenha desempenhado desde o início um importante papel. Cf.: meu livro: *Heidegger-Fragmente. Eine philosophische Biographie*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2019.

Em sua preleção inaugural de 1929, intitulada *O que é metafísica?*, Heidegger acusou a ciência de não ter nenhuma ideia a respeito do “nada nadificante”³⁴. Naturalmente, isso é deveras correto. Uma ciência do nada chegaria rapidamente a seu fim. Na orientação [*Ausrichtung*] positivista da ciência moderna, uma tal formulação possui quase um caráter cômico, convidando a excessos absurdos (como um pedido de financiamento externo para uma pesquisa sobre o nada, que leva a nada). Para a filosofia vale o oposto. Ela tematiza o nada em sentido eminente.

O pensar heideggeriano movimenta-se no caminho do não-objetivo e encontra para isso sempre novas figuras de fala e de escrita. A “coisa do pensar” é, por isso, sem dúvidas, uma a-coisa ou uma não-coisa [*Un- oder Nicht-Sache*], nada para a qual o pensar poderia apontar ou sobre a qual ele poderia construir. É óbvio ver uma conexão entre a “mais íntima movi-mentação do pensar” e essa não-objetividade de sua “coisa” [*Sache*]. O pensar não chega, por isso, a resultados, uma vez que todo resultado coagula [*gerinnt*] em objeto. Não voltados a resultados, os “caminhos” desse pensar são sem destino.

Pode-se perguntar se esse pensar sem objeto gira em torno da apreensão das “condições de possibilidade” próprias ao “ente”. Essa parece ser, em última instância, uma forma metafísica de pensar, que Heidegger queria justamente contornar. Em *Ser e tempo*, ele deparou-se com uma tal fundamentação “transcendental” do filosofar, para então criticá-la. Um pensar que está interessado nas “condições de possibilidade” permanece referido a objetos. O pensar heideggeriano destrói tais figuras de fundamentação.

Mas talvez não em toda parte. Eu, porém, votaria a favor de que nos momentos em que Heidegger chega, por exemplo, a massivos comentários crítico-culturais, ele fica aquém de sua própria reivindicação de pensar o “ser mesmo” não-objetivo (qualquer que seja o significado, como o de “acontecimento apropriador” [*Ereignisses*]). Pois o modo como o “ser mesmo” (ou o “acontecimento apropriador”) se manifesta em formas específicas de cultura é uma questão que permanece dependente daquela figura de pensar “transcendental” que Heidegger rejeita. O “ser mesmo” não pode “fundamentar” cultura alguma ou a sua condição.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Was ist Metaphysik?* In: *Idem.: Wegmarken*. GA 9. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 106: “Do nada a ciência nada quer saber”. Diante de tais frases começo a duvidar da visão de que Heidegger não tenha sido um irônico.

O pensar heideggeriano é sem resultado e sem objeto. Isso não significa que ele não discuta tema algum. Os temas tardios da “com-posição” [*Ge-Stells*] e da “quaternidade” [*Ge-Vierts*] colocam demandas a esse pensar ao longo de décadas. A “mais íntima movi-mentação do pensar” evita e rejeita, contudo, uma dogmatização de eventuais resultados dessas tematizações. Quem quer encontrar doutrinas em Heidegger ignora a ausência de destino e objeto desse pensar. A única doutrina que, possivelmente, exista nele, seria aquela segundo a qual não há e não pode haver doutrina alguma.

Há ainda uma objeção que se coloca aqui de modo evidente. O objeto do presente texto são as considerações de Heidegger a respeito de um pensar sem destino e sem objeto. Mas, afinal de contas, Heidegger lhes deu forma escrita, deixando, assim, um rastro objetivo. Se Heidegger tivesse “apenas” pensado e, como Sócrates, evitado a escrita - não tendo havido, além disso, Platão algum para ele – nesse caso, então, o pensar seria verdadeiramente sem objeto e sem destino. Mas enquanto ele se expressa, permanece objetivo.

Heidegger se ocupou da escrita e do significado dela para seu pensar, sobretudo, nos *Cadernos negros*, tendo designado a “escrita do dito poetizante [*dichtenden Sage*] do ‘seer’” como o “ofício [*Handwerk*] do pensar”³⁵. Essa escrita é, para Heidegger, a “escrita manual”³⁶ [*Handschrift*]; um pensamento que sem dúvida se liga ao fato de que Heidegger redigia à mão tudo aquilo que escrevia. Ele jamais utilizou uma máquina de escrever.

Não quero me envolver na discussão sobre as propriedades e eventuais vantagens da escrita manual – evidentemente para além da grafologia -, ou sobre as propriedades técnicas da escrita maquinal. O mais importante é que Heidegger acrescenta: “quando ela auxilia na transcrição [*Nachschrift*] do ~~seer~~ para o interior da linguagem”³⁷. Na medida em que a escrita manual é “transcrição do ~~seer~~”, Heidegger retira dela a autossuficiência. O filósofo que escreve “corresponde” a uma outra escrita: “Toda escrita genuína é transcrição. Ela não apenas transcreve, copiando [*abschreiben*],

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Anmerkungen I-V*. GA 97. *Op. cit.*, p. 118.

³⁶ *Ibidem*, p. 347.

³⁷ *Ibidem*.

uma outra escrita, mas ela diz na medida em que corresponde à coisa”³⁸. E, então, prossegue:

Talvez seja bastante rara a escrita essencial; não porque o ser humano raramente a desempenha, mas porque a trans-crição como dito do seer permanece poupada [*gespart*]³⁹ no seer mesmo.

A “coisa” à qual “corresponde” a escrita do pensar é o “seer mesmo”. Nele permaneceria “poupada a trans-crição como dito do seer”. A “trans-crição” não é apenas nenhuma transcrição copiadora [*Abschrift*]. Ela, além disso, tampouco é jamais exaustiva, no sentido que o “seer mesmo” pudesse vir a se tornar escrita. O “seer mesmo” é inesgotável em seu sentido, em seus significados. Uma pista nessa direção é o fato de Heidegger ter podido apresentá-lo em formas gráficas tão diversas.

Disso teve origem, para Heidegger, um completo campo-de-escrita [*Schrift-Feld*], sobre o qual seu pensar pode “en-caminhar”(-se) em todas as direções. Em todos os movimentos quer dizer que Heidegger nunca desdobrou seu pensar, na forma escrita, em apenas uma direção. Por vezes, ele também trabalhava em diversos manuscritos ao mesmo tempo; esse trabalhar que, de fato, mais tinha a ver com a configuração de um campo do que com a configuração de uma “obra”.

A ausência de objeto e de destinação do pensar responde à inesgotabilidade de significados no “seer mesmo”. O pensar “en-caminha”-se nele na medida em que “trans-creve” sua inesgotabilidade. Esse “en-caminhar” é tão aberto que Heidegger chega mesmo a contestar a influência reguladora do “elemento gramatical” na escrita⁴⁰. A exigência de Heidegger da abertura do pensar e do escrever não se deixa mesmo limitar pela gramática, esta que é, para ele, regulação romana da linguagem. As peculiaridades da linguagem heideggeriana, frequentemente escarnecidas, originam-se de uma decisão consciente contra esse conjunto de regras.

Se o “seer mesmo” “poupa” em si todas as escritas possíveis, então toda e qualquer escrita objetiva não é nada mais que “pro-visória”. Compreendê-la como um

³⁸ *Ibidem*, p. 346.

³⁹ [N.T.]: Sobre o termo *gespart*: trata-se de uma retenção, de um resguardar daquilo que se poupa. Nesse sentido, optamos por *poupar*, pois indica tanto “resguardar e guardar” quanto “cautela e reserva”. Apesar de poupar ter se limitado, nos nossos dias, ao âmbito da economia e das finanças, consideramos que tal sedimentação histórica não caracteriza um problema, pois também é esse o caso em alemão no emprego do verbo *sparen*. “Resguardar” seria um termo bastante válido neste contexto, porém, já foi utilizado duas vezes no decorrer do texto para traduzir outras palavras que apareceram ocasionalmente: *hüten* e *wahren*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 358: “A essência da escrita como trans-crição [*Nach-schrift*] do ~~seer~~ permanece justamente oculta ao elemento gramatical”.

significado definitivo do poupado [*des Gesparten*] seria um erro brutal, uma alegação injustificável. E uma vez que o pensar sobre a escrita, sem objeto e sem destinação, abandona-se à inesgotabilidade dela, ele tende à *hyperbolé*. Em seu idioma, Heidegger certa vez escreveu:

Escreve o dito do pensar seu pensamento para os leitores? Ou a sua transcrição é inicialmente o inscrito [*Inschrift*] do ~~seer~~?, como o qual ele [o pensar] se inscreve no próprio esquecimento da usança [*Brauch*]?⁴¹ O inscrito mesmo essencializaria [*weste*], então, como o acontecimento desapropriador [*Enteignis*] na di-ferença [*Unter-schied*]^{42 43}

O escrito filosófico não se endereça a “leitores”, mas, sobretudo, ao “seer mesmo”, cuja “transcrição inicial” seria o “inscrito do ~~seer~~”. O “inscrito”, porém, não se inscreve em algum discurso público, mas “no próprio esquecimento da usança”, ou seja, no ocultamento do “acontecimento apropriador”, no “acontecimento desapropriador na di-ferença”. Esse extremo exagero do pensar sem objeto e sem destinação como “inscrito do ~~seer~~” para além de todo “leitor” é um daqueles gestos da filosofia heideggeriana que, aparentemente por ele despercebidos, transformava-se em um dogmatismo; no dogmatismo do único pensador vivo, que sabe a respeito do “inscrito do ~~seer~~” - Heidegger, o pseudopofeta. E, no entanto, deve-se realçar justamente para os surtos hiperbólicos desse pensar que eles não contradizem o caráter do “en-caminhar”. Também a *hyperbolé* é um caminho. Heidegger conscientemente a escolhe, novamente abandonando-a.

Da “pergunta pelo sentido de ser” originaram-se o “acontecimento apropriador”, o “seer mesmo”, o “~~seer~~”, entre outros. Eles desdobram o espaço e o tempo nos quais o pensar sem objeto e sem destinação pode (se) “en-caminhar”, nos quais ele pode

⁴¹ [N.T.]: Em relação ao termo usança, justificamos seu emprego por considerarmos o termo “uso” um tanto limitador no contexto em questão, pois o autor parece se referir aqui a algo “próximo” daquilo que chamamos “usos e costumes”. Ou seja, ele está inserindo um debate sobre o acontecimento historial do ser, enquanto “uso” em português tem o sentido imediatamente prático de “utilizar e usufruir”. “Prática” também poderia dar a entender um aspecto mais limitador (como se a teoria, por exemplo, não pertencesse a esse jogo histórico) ou que entenderia o jogo entre inscrição no ser e transcrição do ser como uma “prática”, isto é, um “hábito”. “Usança” é um termo antiquado, mas parece dar conta desses “usos” que se tornaram costumes históricos. Outra opção de tradução seria “costumes”, pois, uma vez que se trata do pensamento onto-histórico na filosofia heideggeriana, isto é, do acontecimento da história e do destino, costume é uma palavra que possui um fundo capaz de designar tanto o que é usual, habitual, como as tradições historicamente herdadas.

⁴² *Ibidem*, p. 401.

⁴³ [N.T.]: Acreditamos que o uso do hífen aqui serve para se referir à base de formação do termo diferença, que significa aquilo que está *sob* ou *entre* uma separação, isto é, o que repousa embaixo de algo que foi separado ou entre duas coisas distintas. *Unter* significa *embaixo de*, *sob* ou *entre*; *-schied* provém do verbo *scheiden*: separar algo, dividir.

revelar-se retórico e antirretórico, destrutivo e dogmático, poético e antipoético, exotérico e esotérico, científico e anticientífico, metapolítico e apolítico, cristão e anticristão, ético e antiético, bem como filosófico e antifilosófico. O filosofar de Heidegger busca praticar essa abertura do pensar e, praticando, deixar que ela se torne mais nítida.

De volta ao início. A história da filosofia é uma história das objetificações de significado. Ela se manifesta em textos que se tornam “obras” e que abastecem “discursos” com “argumentos”. Daí decorre uma forma institucional da filosofia e do filosofar que se perpetua também em sua popularização. Se a “obra” serve, no curso acadêmico, como objeto de estudo e pesquisa, serve igualmente como mercadoria na popularização da filosofia. Tudo isso dá à filosofia uma plataforma material à qual o pensar pode se referir na medida em que, ele mesmo, nela trabalha⁴⁴.

Essa tendência da filosofia ao objeto sedimenta-se não apenas na reflexão, no ensino e na reconstrução de suas histórias de texto, mas, para além disso, na conexão do filosofar com “discursos” sociais e políticos vigentes, como o avanço da pesquisa sobre inteligência artificial e sobre o cérebro, o racismo, a teoria de gênero ou o Coronavírus etc. Aqui, então, a filosofia torna-se um comentário autoobjetificante acerca de objetos, comentário que, por sua vez, objetifica sua própria história em textos. O mais massivo objeto de uma tal filosofia parece ser, aliás, a sociedade, na qual “debates” despontam e fenecem.

Seria demasiado simples interpretar essa materialização da filosofia como fenômeno de decadência ou como fraqueza narcisista. A ânsia por presença e permanência possui causas mais profundas que a economia do narcisismo, economia que é, todavia, o espaço de ressonância delas, das causas. Heidegger tentou decifrar isso em suas interpretações da época do filosofar por ele designada como “metafísica”. Mas,

⁴⁴ É conhecida a idiossincrasia de Heidegger com relação ao domínio público. Assim, ele escreve certa vez: “o cerco difamatório [*Kesseltreiben*] contra meu pensar, isto é, contra a representação que as pessoas fazem dele, toma força por toda parte e assume a forma de organização. Nesta trama [*Umtrieb*], o cerceamento [*Einkesselung*] deve ter êxito. Mas as pessoas encontrarão vazio o interior daquilo que assim foi cerceado”. HEIDEGGER, Martin. *Winke I und II*. GA 101. *Op. cit.*, p. 29. Se houve uma caçada ao pensar de Heidegger é uma questão que pode ser deixada em aberto. Mas é digna de nota a indicação da impossibilidade de tornar cativo o seu pensar.

apesar de seus indícios na direção da “com-posição”, continua a persistir a pergunta pela primazia de uma determinada concepção da realidade efetiva (realidade) [*Wirklichkeit* (*Realität*)] e de suas condições. Por que a filosofia se integra dessa forma mais ou menos irrefletida às estruturas vigentes?

O fato de que a tudo isso anteceda um acontecimento apropriador não-objetivo – o pensar – é algo conhecido por todos e todas – e, no entanto, pouca consideração é filosoficamente devotada a ele como tal. Certamente, Platão ou Hegel “pensaram” antes e enquanto produziam seus textos, mas isso não parece, como uma banalidade, desempenhar papel algum. Porém, isso é efetivamente *apenas* uma banalidade? Nesse ponto tem início a compreensão de Heidegger do pensar. Ele busca enfatizar precisamente esse evento que repousa antes de toda objetificação na medida em que tenta – tão longe quanto possível – separá-lo dela.

Com isso, põe-se em causa uma forma de filosofia determinada e muito impactante. Toda e qualquer sedimentação do pensar em “obras” e “discursos” prova ser uma distorção e um desmonte da abertura. Um filosofar que se apresenta em resultados de processos de conhecimento sujeitou-se às necessidades da institucionalização e da economia. Ali onde se deveria ensinar aos estudantes e às estudantes a pensar, se lhes ensina conhecimentos aparentemente fixos, extraídos da história da filosofia. Mesmo onde as coisas são arranjadas de forma a que ambos coadunem, o pensar mesmo não é tematizado mais amplamente.⁴⁵

Em contrapartida, a radicalidade com a qual Heidegger rejeita toda objetificação do pensar, bem como toda conexão com instituições e domínios públicos vigentes (pelo menos no pensar dos *Cadernos negros* e daqueles “tratados onto-históricos” não publicados em seu tempo), deve permanecer sendo aquilo que ela descrevia frequentemente a respeito de si mesma, a saber, [deve permanecer] “singular”⁴⁶ [*einzigartig*]. A decisão de deixar em confiança, desse modo, o pensar ao “en-caminhar”

⁴⁵ Poder-se-ia alocar o problema aqui apresentado também no contexto, repetidamente tematizado por Heidegger, da “lógica”. Heidegger trabalhou desde cedo em uma destruição da lógica tradicional, para formular uma outra lógica com a poesia. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. GA 36 A. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2020, p. 10. As elucidações tardias a respeito do “pensar” formam – consideradas objetivamente – um nexos com esses pensamentos prévios a respeito da “lógica”.

⁴⁶ “Pensar é no sentido singular; pois ele é aquilo que pro-vém [*ent-springt*] da essência do ~~seer~~, do acontecimento apropriador da usança e que é, no interior deles, na usança, resguardando-a [*ihn hütend*], e que por ela inter-vém [*für ihn ein-springt*]”. HEIDEGGER, Martin. *Anmerkungen I-V*. GA 97. *Op. cit.*, p. 398.

sem objeto e sem destinação é demasiadamente individual para que pudesse ser acolhida de imediato. Além disso, uma tal mimese contrariaria a própria motivação da decisão de Heidegger: seu caráter antidogmático se tornaria dogma.

E, não obstante, o pensar de Heidegger coloca o dedo na ferida. A concepção de que na filosofia tratar-se-ia especialmente de “obras” a serem ensinadas e estudadas prepara o terreno da institucionalização e da economização ou popularização da filosofia. Estas, por seu turno, fomentam aquela concepção, de modo que o mais íntimo da filosofia, o “pensar mesmo”, cai cada vez mais no esquecimento. Isso terá impacto, finalmente, sobre suas objetificações na própria “obra”. Entrementes, as “obras” mesmas parecem ser não mais que uma reminiscência daquilo que foram outrora. A filosofia tornou-se uma “sombra numa caverna”⁴⁷.

Tradução recebida em: 26/12/2020 | Aprovada em: 26/12/2020



⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. In: *Idem, Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Bd. 3. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München und Berlin: Dtv und De Gruyter, 1980, p. 467.