

Liberdade Fenomenológica e Liberdade Hermenêutica

Phenomenological Freedom and Hermeneutical Freedom

Dr. Rainri Back
rainri_bach@yahoo.com.br
Doutor em filosofia pela UERJ

Segundo Heidegger, em uma fase mais madura de seu pensamento, a maneira como os seres humanos compreendem as coisas apenas corresponde àquilo que ele, Heidegger, chama de “destino do ser”. Não seriam os seres humanos quem decide se e como os entes aparecem, mas sim a maneira como o próprio ser *enquanto ser* arruma o espaço-de-jogo-temporal onde os entes se tornam manifestos. A fim de replicar o modo como Heidegger pensa, o presente artigo busca mostrar como duas espécies distintas de liberdade mantêm entre si uma tensão essencial. Por um lado, há a liberdade fenomenológica do ser das coisas e, por outro lado, a liberdade hermenêutica da existência humana – *ambas com igual força de imposição*. Assim, eis o que importa mostrar no artigo, nenhuma delas pode determinar a outra tal como o “destino do ser”, segundo Heidegger, determinaria a compreensão humana.

PALAVRAS-CHAVE Liberdade Fenomenológica; Liberdade Hermenêutica; Tensão; Linguagem; Destino do ser

According to Heidegger, in a more mature phase of his thought, the way in which humans understand things just corresponds to what Heidegger calls “fate of be-ing”. Human beings would not be who decides whether and how things appear, but the way in which being as such arrange the temporal-play-space where things become man-ifest. In order to replicate Heidegger’s point of view, this article aims to show how two different species of freedom remain essential tension between themselves. On the one hand, there is the phenomenological freedom of being and, on the other hand, hermeneutical freedom of human existence – *both with equal force of imposition*. So, here’s what is important to show in the article: none of them can determine the other as the “fate of being”, according to Heidegger, determines human understanding.

KEY-WORDS Phenomenological Freedom; Hermeneutical Freedom; Tension; Language; Fate of being.

1. Considerações introdutórias

Este artigo está dividido em duas partes. Na primeira, a finalidade fundamental é apresentar o que deve ser compreendido aqui por liberdade fenomenológica do ser das coisas e, então, expor o problema em virtude do qual este artigo foi escrito. Na segunda, o propósito básico consiste em apresentar o que deve ser compreendido por liberdade hermenêutica da existência humana e, depois, a fim de responder o problema, mostrar como ela se relaciona com a liberdade fenomenológica do ser das coisas. O fim geral do artigo pode ser resumido assim: replicar a perspectiva de Heidegger segundo a qual a maneira como os seres humanos compreendem as coisas apenas corresponderia ao “destino do ser”. Segundo ele, os seres humanos não decidem se e como os entes aparecem, o que caberia à maneira como o próprio *ser enquanto ser* arruma o espaço-de-jogo-temporal onde os entes se tornam manifestos.

Eis, enfim, o problema motivador do artigo. Todavia, o que, exatamente, o torna problemático? Ora, ao menos para mim, não faz qualquer sentido pensar que o próprio *ser enquanto tal* organiza o espaço-de-jogo-temporal, determinando, conseqüentemente, o modo como os entes se tornariam manifestos para os seres humanos. A fim de se contrapor a tal perspectiva, toda a exposição sobre como se relacionam liberdade fenomenológica e liberdade hermenêutica visa precisamente mostrar que nenhuma das liberdades pode determinar a outra, ao contrário do que Heidegger pensa, haja vista a maneira em que ele compreende “o destino do ser”. A liberdade hermenêutica apenas se encarrega de compreender os modos *possíveis* nos quais os entes se tornam manifestos, enquanto a liberdade fenomenológica do ser trata de suscitar a interpelação primordial a partir de onde pode haver uma compreensão.

Eu não ambiciono esgotar todos os desdobramentos possíveis que podem decorrer da maneira como compreendo a relação entre aquilo que chamo de liberdade fenomenológica do ser e aquilo que chamo de liberdade hermenêutica da existência humana. Igualmente, não pretendo responder todos os questionamentos que poderiam ser apresentados contra a posição em favor da qual intenciono advogar; também, o admito abertamente, apesar de todo o meu empenho, não pretendo preencher todas as lacunas da exposição, o que, aliás, me parece impossível. Estou disposto a admitir tais falhas. Contudo, se há alguma coisa realmente importante neste artigo, é a *atitude*, creio, em relação ao que me proponho discutir aqui: não me parece possível fazer filosofia, sem se dispor a debater com aqueles a quem devemos tão profícua tradição. Se este artigo for recebido assim, como um debate crítico, então, espero, terá sido realizado o propósito mais importante graças ao qual eu o escrevi.

2. Liberdade fenomenológica do ser das coisas

A cunhagem da expressão “liberdade fenomenológica” se inspira em uma passagem de *Hegel e os gregos*, onde Heidegger conclui uma série de considerações críticas sobre como Hegel determina o fenômeno do ser:

[...] Hegel experimenta o ser quando o concebe como o indeterminado imediato, como posto pelo sujeito que determina e compreende. Consequentemente *não* é ele capaz de libertar o ser no sentido grego, o *einai*, da referência ao sujeito para entregá-lo à liberdade de seu próprio acontecer fenomenológico. Este, porém, é o pre-sentar, quer dizer, o surgir contínuo *desde* o velamento *para* o desvelamento. (HEIDEGGER, 1983, p. 212, grifo do autor).

Portanto, conforme Heidegger sugere em tal passagem, a liberdade do acontecimento fenomenológico do ser consiste em uma relação dinâmica, designada por meio da palavra grega *alétheia*, onde ele, o ser, se vela para somente assim desvelar o ente. Haja vista a finalidade desta seção de determinar o que deve ser compreendido aqui por “liberdade fenomenológica”, é importante destacar um detalhe do posicionamento de Heidegger em relação a Hegel. Enquanto a compreensão do ser se pautar na referência a um sujeito, conforme pensa Hegel, de acordo com a maneira como Heidegger o interpreta, não seria possível *entregar* o ser “à liberdade de seu próprio acontecer fenomenológico”. Então, eis um ponto importante aqui, a liberdade do acontecimento fenomenológico do ser está sendo compreendida como alguma coisa que precisa ser *entregue* a ele próprio, ao ser – o que Heidegger considera a tarefa de um projeto filosófico, na verdade, do projeto mais autêntico da filosofia em geral.

Neste artigo, porém, a expressão “liberdade fenomenológica” não significa algo a ser entregue às coisas, de sorte que tal entrega devesse ser considerada a finalidade do mais profundo e sério projeto filosófico. Em outras palavras, “liberdade fenomenológica”, justamente por se tratar de *liberdade*, não designa algo sujeito ao domínio humano, a quem caberia entregá-lo ao ser das coisas como se ela, a liberdade, pudesse ser roubada para, depois, ser devolvida. Aqui, “liberdade fenomenológica” significa, antes, um fenômeno absolutamente abrangente, em cujo âmbito se encontra qualquer coisa com a qual um

ser humano possa se defrontar. “Liberdade fenomenológica” significa apenas *o fato bruto* pelo qual a simples presença de algo, qualquer coisa, constringe e interpela a existência humana, independentemente da maneira como ela, a existência humana, elabora em linguagem tal constringimento e interpelação.

Especificamente, a palavra “liberdade” assume aqui um significado substancialmente mais forte, porque, por meio dela, está sendo designada *a autonomia* pura e simples em virtude da qual a subsistência de algo se impõe *a partir de si mesma*, mesmo quando se trata de um artefato humano. Aí reside toda a importância do caráter *fenomenológico* de tal liberdade, pois a mera subsistência pela qual um instrumento se impõe e, portanto, interpela e constringe alguém se realiza de uma maneira tão autônoma, tão livre, quanto o faz a subsistência de uma pedra. Contudo, por se tratar de uma liberdade *fenomenológica*, a livre subsistência de cada um deles interpela e constringe *de uma maneira diferente* de como a outra coisa o faz, em conformidade com um modo próprio de ser, exigindo de quem está sendo interpelado uma resposta condizente com tal diferença. Enfim, “liberdade fenomenológica” designa a autonomia pela qual uma coisa qualquer se impõe a partir de si mesma e, justo porque se impõe *a partir de si mesma*, portanto, *livremente*, ela interpela de uma maneira distinta de como interpelaria qualquer outra coisa diferente dela.

Aqui, obviamente, para quem já conhece *Ser e tempo*, o conceito de fenômeno está sendo compreendido sob a inspiração do modo como Heidegger (2002, p. 61) o define no sétimo parágrafo, seção A, com base na raiz grega da palavra “fenômeno”: “[...] o que se mostra em si mesmo”. Contudo, embora se trate de uma liberdade *fenomenológica*, propositalmente, está sendo desconsiderada a referência ao *lógos*, implícita na palavra, enquanto discurso apofântico, enquanto “puro deixar e fazer ver [...] o ente”, conforme Heidegger (*ibid.*, p. 64) o define. – Por quê? Ora, porque não se deve negligenciar uma divergência de orientação entre fenomenologia e hermenêutica, que Heidegger (*ibid.*, p. 68) simplesmente não vê ou apenas ignora em *Ser e tempo*, quando, sem mais, subsume ambas no âmbito da ontologia. Mas é um ponto merecedor de maior atenção só mais adiante, na próxima seção.

A fim de evitar uma confusão básica, convém dar mais alguma atenção ao significado um tanto quanto inusual da palavra “liberdade”, na expressão “liberdade fenomenológica do ser das coisas”, o qual, decerto, não condiz com a maneira em que tal palavra geralmente é compreendida. Parece ser uma convenção amplamente aceita compreender por “liberdade” um aspecto exclusivo da existência humana, que, por ser consciente de si, pode se distanciar de si

mesma e se defrontar com as várias possibilidades relativas à situação onde ela se encontra para, enfim, escolher uma delas. Ora, coisas inumanas, por não serem conscientes de si, não podem ser consideradas livres, já que elas não dispõem daquela condição necessária, a consciência de si, para se distanciar de uma situação e escolher uma dentre várias possibilidades. Então, como eu poderia aqui atribuir liberdade a coisas que, manifestamente, não podem ser livres, uma vez que, convém reforçar, não são conscientes de si?

Ora, é importante notar a que fenômeno está sendo relacionada aqui a liberdade, pois, não por acaso, a expressão diz: “liberdade fenomenológica *do ser das coisas*”, em vez de dizer: “liberdade fenomenológica das coisas não humanas”. Justamente porque se refere ao *ser das coisas* – vale reforçar, ao ser de *qualquer coisa*, a liberdade em questão aqui visa o aspecto de um fenômeno absolutamente abrangente, relativo a *qualquer coisa à qual aconteceu a possibilidade de ser*, incluindo, portanto, até mesmo os próprios entes humanos. Logo, a expressão “liberdade fenomenológica do *ser das coisas*” não concerne apenas àquela liberdade tipicamente humana, enquanto autodeterminação de escolha, mas sim a uma liberdade mais abrangente, relativa à manifestação do ser mesmo, pela qual uma coisa, graças ao simples fato de ser, *se impõe a partir de si mesma* e, assim, exige uma resposta de quem ela interpela. Parece fazer sentido, sim, reconhecer algo como liberdade em tal fenômeno, porque ele dispõe de uma autonomia digna de nota, já que o fato mesmo de algo *ser* simplesmente não é uma concessão humana¹, mas um acontecimento absolutamente autônomo, cuja determinação última remonta a si próprio e não depende de nada diferente de si. Para resumir em poucas palavras, algo é, simplesmente porque é. Ponto final.

Entretanto, alguém ainda poderia insistir: “Mas uma coisa só vem a ser, quando há alguém como o ser humano para reconhecer que tal coisa tem sido aí, de sorte que, para ser, uma coisa depende, sim, de algo diferente dela própria”. Contudo, gostaria de defender uma compreensão diferente do fenômeno de ser, pois tal objeção partiria da pressuposição segundo a qual ser necessariamente requer o *reconhecimento* de alguém cujo modo de existência fosse tal como o modo de existência humana. Sob tal perspectiva, esta mesa sobre a qual me apoio deixaria de ser quando eu não me encontrasse diante dela para reconhecê-la como algo aí sendo, o que me parece uma compreensão bastante estreita de ser e até mesmo anti-intuitiva. Aqui, neste artigo, por “ser” compreendo a

¹ Certamente, eu parto de uma perspectiva laica, onde não está em questão a existência ou mesmo a inexistência de um deus.

possibilidade de algo, a partir da sua simples “presença”, interpelar alguém e dele exigir uma resposta, o que pode perfeitamente acontecer entre entes não humanos. Um rio interpela um jacaré quando ele nada em suas águas assim como uma árvore interpela um pássaro quando ele pousa em um de seus galhos, pois, em ambos os casos, o rio e a árvore exigem do jacaré e do pássaro uma resposta específica, correspondente a especificidade do ser de cada um deles.

Sem dúvida, a expressão “liberdade fenomenológica” não encontra respaldo nas obras de Heidegger, se por „respaldo” está sendo compreendido um trabalho conceitual exaustivo no intuito de delimitar bem o sentido de uma expressão e, assim, fazer jus à importância que ela possui em um projeto filosófico. Quem utilizasse tal expressão deveria assumir como tarefa primeira o cuidado de não se afastar do sentido que o filósofo cuidadosamente conferiu à expressão, a fim de que a maneira como ele confere sentido à expressão corresponda à maneira como o filósofo lhe conferiu sentido, originalmente. Ora, tal não parece ser o caso da expressão “liberdade fenomenológica”, pois Heidegger, até onde me lembro, a utiliza, com tais palavras, apenas na conferência *Hegel e os gregos*, especificamente, na passagem citada no início desta seção, e o sentido dela fica muito mais ao encargo de uma breve sugestão. Então, por que utilizar uma expressão sem qualquer importância aparente para Heidegger?

Por uma razão: ela aponta para aquele que, assim me parece, pode ser considerado o intuito filosófico mais fundamental de Heidegger, que, inclusive, resume a maneira como ele compreende o lema que sintetiza o projeto essencial da fenomenologia: “Às coisas mesmas!”. Não por acaso, tal expressão não parece ter recebido de Heidegger um tratamento conceitual mais atento, pois, ao designar uma orientação fundamental, ela diz respeito a algo que não se torna facilmente tema de uma interpretação consciente, mas tende a se manter ativo em um ponto cego. Porém, é possível vislumbrá-la, tal orientação, em comentários marginais, quando, por exemplo, Heidegger observa, ao diferenciar compreensão e interpretação em *Ser e tempo*:

O compreendido, estabelecido numa posição prévia e encarado numa visão “previdente” (*vorsichtig*) torna-se conceito através da interpretação. A interpretação pode haurir conceitos pertencentes ao ente a ser interpretado *a partir dele próprio*, ou então *forçar conceitos contra os quais o ente pode resistir em seu modo de ser*. (HEIDEGGER, 2002a, p. 207, grifo nosso).

Trata-se de uma passagem aparentemente inócua, um comentário marginal, e, todavia, o que Heidegger diz aí nas entrelinhas traduz todo o projeto da fenomenologia, tal como ele a herdou de Husserl. Interpretar um ente segundo conceito hauridos “a partir dele próprio” equivale, assim penso, a entregar o ser de tal ente “à liberdade de seu próprio acontecer fenomenológico”, como Heidegger diria mais tarde em *Hegel e os gregos*, na passagem citada no início desta seção. Em contrapartida, interpretar um ente por meio de conceitos forçados, “contra os quais ele pode resistir em seu modo de ser”, significa, por assim dizer, “roubar” a liberdade pela qual o ser desse ente acontece fenomenologicamente. O propósito fundamental de toda a filosofia de Heidegger pode ser assim resumido: entregar o ser dos entes ao seu próprio acontecimento fenomenológico; ou ainda, haurir conceitos contra os quais ele, o ser, não precise resistir, mas possa se mostrar por si próprio, a partir de si próprio.

Enfim, a expressão “liberdade fenomenológica do ser”, embora, assim formulada, talvez não encontre respaldo nas obras de Heidegger enquanto um conceito bem definido, parece, sim, apontar para um aspecto importante do projeto filosófico de Heidegger, chegando até a perpassá-lo em geral. Mas, convém reforçar, não assumo aqui o compromisso de ser fiel ao modo como Heidegger parece compreender tal expressão, já que parto do princípio segundo o qual não seria possível “roubar” a liberdade fenomenológica do ser das coisas para, então, ser possível devolvê-la. Como já esclareci, e reforço, “a palavra ‘liberdade’ assume aqui um significado substancialmente mais forte, porque, por meio dela, está sendo designada a *autonomia* pura e simples em virtude da qual a subsistência de algo se impõe *a partir de si mesma*”; a expressão “liberdade fenomenológica” designa a autonomia pela qual uma coisa qualquer se impõe *a partir de si mesma* e, justo porque se impõe a partir de si mesma”, ela não o faz por força de algo diferente dela própria, mas sim *livremente*.

Por ora, a fim de definir mais claramente a posição aqui defendida, convém reconstituir a perspectiva desde a qual Heidegger compreende aquilo que ele chama de liberdade do acontecimento fenomenológico do ser e, então, saber por qual razão seria necessário *entregá-la*, tal liberdade, ao ser. Para ele, todo o problema começa quando Descartes encontra aquilo que, aos olhos de Hegel, deveria ser considerado a “terra firme” onde a filosofia poderia aportar depois de uma longa e tempestuosa jornada: a máxima “penso, logo sou”. Enquanto princípio de todas as certezas, o sujeito somente teria sido compreendido de modo mais profundo, quando Kant eleva a estrutura e o movimento da subjetividade “para dentro” de um saber de si, conforme o esboço de Heidegger (1983, p. 206), em *Hegel e os gregos*. Assim, o sujeito passa a assumir uma po-

sição decisiva: o que ele sabe a respeito de si “condiciona toda a objetividade”, tornando-se, a partir de Hegel, “o absoluto mesmo”, de sorte que “o verdadeiro ser é o pensamento que se pensa a si mesmo absolutamente” (*loc. cit.*).

Depois desse bem resumido esboço histórico, Heidegger se detém nos aspectos determinantes do pensamento de Hegel, em quem “o processo de produção da subjetividade do sujeito absoluto” teria chegado ao ápice:

A subjetividade é, como *ego cogito*, a consciência que representa algo, que se refere retrospectivamente (*zurück-bezieht*) ao representado, e assim o recolhe junto a si. Recolher, em grego, significa *λέγειν*. Recolher a multiplicidade para dentro do eu significa, expresso medianamente, *λέγεσθαι*. O eu pensante recolhe o representado, enquanto ele, o eu, o atravessa, perpassa-o em sua representabilidade. “Através de algo” significa, em grego: *διά*. *Διαλέγεσθαι*, dialética, significa aqui que o sujeito traz à tona: produz, a sua subjetividade em tal desdobramento (processo), e enquanto ele mesmo o é, tal processo. (HEIDEGGER, 1983, p. 206-207, com adaptações)

Então, Heidegger descreve os três momentos da dialética, compreendida, vale frisar, enquanto a ação necessária pela qual, e somente por ela, se realiza “o processo de produção da subjetividade do sujeito absoluto”:

De acordo com a estrutura da subjetividade, o processo de produção possui três níveis. Primeiramente, o sujeito, enquanto consciência, se refere imediatamente ao seu objeto. Hegel também denomina de “ser”, o geral, o abstrato, isso que é representado de maneira imediata e, porém, indeterminada. Pois aí ainda está sendo abstraída a referência do objeto ao sujeito. Somente por meio dessa referência retrospectiva (*Rückbeziehung*), a reflexão, o objeto é representado *enquanto* objeto para um sujeito e este para si mesmo, isto é, enquanto se referindo ao objeto. Porém, enquanto nós apenas distinguimos, um em oposição ao outro, objeto e sujeito, ser e reflexão, e enquanto nós persistimos nessa distinção,

o movimento do objeto para o sujeito ainda não evidenciou toda a subjetividade *para* si própria. É certo que o objeto, o ser, está mediado pelo sujeito por meio da reflexão, mas a mediação em si mesma ainda não está representada *como* o movimento mais inerente do sujeito *para* si próprio. Somente quando a tese do objeto e a antítese do sujeito forem perscrutadas em sua necessária síntese, o movimento da subjetividade da relação-objeto-sujeito estará totalmente em seu percurso. O percurso consiste na saída da tese, no avanço até a antítese, na travessia para dentro da síntese e a partir dela, enquanto totalidade, na redução (*Rückgang*) a si própria do posicionamento posto. Este percurso recolhe toda a subjetividade em sua unidade desenvolvida. Assim ela concrece, *con-crescit*, torna-se concreta. (HEIDEGGER, 1983, p. 207, com adaptações).

Agora, enfim, talvez se torne mais clara uma observação de Heidegger (p. 212, grifo meu) feita antes, logo na primeira passagem citada aqui, nesta seção, extraída da conferência *Hegel e os gregos*, quando ele diz assim: “[...] Hegel experimenta o ser quando o concebe como o indeterminado imediato, como *posto pelo sujeito* [...]”. O que parece motivar a necessidade de entregar o ser ao seu próprio acontecimento fenomenológico é justamente o processo dialético pelo qual o sujeito *põe* o ser das coisas, ao produzir a subjetividade do sujeito absoluto. Na perspectiva do idealismo alemão, segundo a interpretação de Heidegger, somente quando o sujeito *o põe* para si mesmo, o ser pode se tornar algo efetivamente concreto, deixando para trás aquela condição imediata de fenômeno abstrato, geral, indeterminado.

Em *O princípio do fundamento*, quando se empenha em mostrar o sentido profundo do princípio *reddendae rationis*, no qual, segundo Leibniz, se baseiam todas as demonstrações, Heidegger (1997, p. 41) desenvolve uma abordagem mais rica sobre como a subjetividade do sujeito se apodera do ser das coisas. Aqui, é necessário um esforço particular para desemaranhar a maneira intrincada pela qual o princípio *reddendae rationis* parece urdir a relação do caráter reconhecedor da representação do sujeito com aquilo que ocorre em um processo de demonstração (*Beweisgang*). Pois bem. A coisa submetida à prova não necessita em si mesma de prova alguma ou, para dizê-lo com Heidegger (1999a, p. 59), em referência ao verso de um poema de Angelus Silesius: a rosa

floresce, simplesmente *porque* floresce. Quem busca provas das coisas é apenas o sujeito, que, diante da temida possibilidade da dúvida, precisa apresentar *a si mesmo* algo – para dizê-lo mais claramente, um *fundamento* – graças ao qual ele possa ter certeza de que o modo como a coisa aparenta ser não diverge daquilo que ela efetivamente é. Em outras palavras, ele, o sujeito, precisa *reconhecer* a coisa como algo que realmente é, e, para tanto, ele deve apresentar a si mesmo o fundamento em virtude do qual a coisa vem sendo tal como tem sido.

A expressão latina *rationem reddere* significa, segundo Heidegger (1999a, p. 40), “dar de volta (*zurückgeben*) o fundamento”. Mas aí é necessário responder à seguinte pergunta, seguindo o fio condutor da exposição de Heidegger: “por que de volta e de volta para onde?”. Não parece possível apresentar uma resposta satisfatória sem considerar o significado profundo da palavra alemã *Vorstellen*, o qual se revela mais claramente, segundo Heidegger (*loc. cit.*) mesmo adverte, quando se a traduz pela palavra latina *re-praesentatio*, em português, re.presentação. Assim, em uma demonstração, o sujeito deve re.apresentar *para si mesmo* uma coisa já presente, porém, submetida à prova, no intuito de *entregar*, ou ainda, de *dar de volta* para si mesmo, o fundamento em virtude do qual a coisa vem sendo tal como tem sido. Ora, *Vor.stellen* significa por (*stellen*) aí diante (*vor*) alguma coisa – no caso de uma demonstração, *por diante* do sujeito o fundamento da coisa submetida à prova, de sorte que, somente assim, ela possa ser considerada como algo aí sendo:

Somente aquilo que assim se apresenta à nossa representação, assim nos confronta (*be-gegnet*), e que se assenta ao seu fundamento e é posto, vale como algo seguramente permanente, isto é, como objeto. Somente algo assim permanente é tal que dele podemos dizer com certeza: *é*.

Somente aquilo trazido à permanência em uma representação fundamentada pode valer como ente. Porém, uma representação é fundada quando, em cada caso, o fundamento enquanto fundamentador é entregue ao sujeito representante. (HEIDEGGER, 1999a, p. 48, com adaptações).

Não por acaso, Leibniz também considera essencial outra característica do *principium rationis*, para a qual Heidegger chama a atenção: a necessidade de

o fundamento ser *suficiente*, ou seja, a necessidade de ele garantir plenamente a consistência do objeto enquanto algo aí permanente. De modo análogo, na investigação sobre “as condições de possibilidade *a priori*”, em verdade, Kant busca as condições que *possibilitariam* a própria permanência das coisas – projeto onde se exprime, segundo Heidegger (*ibid.*, p. 108-109), aquela mesma necessidade de entregar o fundamento suficiente. Portanto, para retomar o significado mais profundo da expressão latina *rationem reddere*, em português, “dar de volta o fundamento”, as duas perguntas: “por que de volta e de volta para onde?”, poderiam ser assim respondidas, resumidamente. *Porque* seria uma demanda da própria experiência de re. apresentação, cuja essência consiste em re(a) apresentar os objetos, a fim de, por meio do processo de demonstração, dar de volta *para o sujeito* o fundamento suficiente em virtude do qual eles podem ser seguramente considerados enquanto algo aí permanecendo.

Enfim, o posicionamento do ser por meio da produção da subjetividade do sujeito realiza “o método” graças ao qual a modernidade prepara a época em que o ser das coisas sucumbe ao domínio da calculabilidade:

Hegel também nomeia a “dialética especulativa” apenas de “o método”. Ele visa por meio desse título nem um instrumento da representação nem somente um modo específico de a filosofia se realizar. “O método” é o movimento mais inerente da subjetividade, “a alma do ser”, o processo de produção pelo qual se cumpre o tecido de toda a realidade do absoluto. [...]

Quando a física moderna ruma em busca da fórmula do mundo, então aí se demonstra: o ser do ente se dissolveu no método da total calculabilidade. O primeiro escrito de Descartes, pelo qual, segundo Hegel, a filosofia e, com ela, a moderna ciência pisaram terra firme, adota o título: *Discours de la méthode* (1657). O método, ou seja, a dialética especulativa, é para Hegel o rasgo essencial de toda a realidade. Como tal, o método determina, portanto, o movimento de qualquer ocorrência (*alles Geschehen*), ou seja, a história (*die Geschichte*). (HEIDEGGER, 1983, p. 207, com adaptações).

Então, qual alternativa Heidegger poderia apresentar em resposta ao domínio que a subjetividade do sujeito exerce sobre o ser das coisas, quando o recolhe e

o põe para si própria no intuito de supostamente lhe conferir alguma efetividade? O propósito deste artigo não é questionar a justeza do problema com o qual Heidegger se preocupa, mas sim a alternativa que ele apresenta como possibilidade de livrar do jugo da subjetividade do sujeito a liberdade do acontecimento fenomenológico do ser. Para resumi-la, parece haver apenas uma inversão do problema: em lugar da subjugação do ser pelo sujeito, Heidegger elabora uma perspectiva onde o sujeito moderno se revela alguém submisso ao ser, às “ordens do ser”, como ele (1999a, p. 125) o diz em *O princípio do fundamento*. Somente assim, como supõe Heidegger, a liberdade do acontecimento fenomenológico do ser seria entregue a si própria, já que, sob tal perspectiva, estaria sendo “posto de lado” exatamente o que antes a subordinava: “a representação do ser humano como sujeito” (HEIDEGGER, 1997, p. 128).

Portanto, se conveio reconstituir a razão pela qual Heidegger considera necessário entregar ao ser a liberdade do seu acontecimento fenomenológico, convém reconstituir agora a perspectiva devido a qual ele confere ao ser toda a primazia sobre o suposto poder da subjetividade do sujeito. No fim da sexta aula de *O princípio do fundamento*, Heidegger realiza uma inflexão decisiva, quando ele acentua o verbo “ser” e o substantivo “fundamento”, na leitura do princípio. Ao invés de ler: “*Nada é sem fundamento*”, Heidegger passa a ler: “*Nada é sem fundamento*”, de maneira que faz ouvir um aspecto importante do princípio do fundamento: ele não diz respeito ao ente, propriamente, mas sim ao ser do ente. Então, Heidegger conclui:

O “é” nomeia, mesmo que de um modo totalmente indeterminado, o ser do ente caso a caso. O princípio do fundamento, que agora se apresenta como afirmação sobre o ente, diz: ao ser do ente pertence algo como o fundamento. Assim, o princípio do fundamento se evidencia não apenas como uma afirmação sobre o ente. Nós avistamos muito mais isso: o princípio do fundamento fala do ser do ente. O que diz o princípio? O princípio do fundamento diz: *ao ser pertence ao algo como o fundamento. O ser é de cunho fundamental (grundartig), de modo fundamental (grundhaft)*. (HEIDEGGER, 1999a, p. 78, com adaptações).

A mudança na maneira como vinha sendo feita a leitura do princípio “Nada é sem fundamento” resulta em uma inflexão decisiva na exposição de Heidegger, pois, a partir de agora, ele julga ter descoberto aquilo devido ao qual o fundamento pode receber a sua essência. – “Ser “é” na essência: fundamento”, de sorte que “o ser jamais pode ter um fundamento, que deva fundamentá-lo”, o que conduz diretamente à seguinte conclusão: “o ser “é” o sem-fundamento” (*Ab-Grund*) (*ibid.*, p. 81). Apenas o ente requer fundamentação, ao passo que o ser *enquanto ser* se mantém fora do âmbito de influência do princípio do fundamento e, assim, acaba se revelando como algo fundamentado em si mesmo. A mudança de entonação na leitura do princípio prepara um salto na exposição, como Heidegger mesmo o caracteriza, de sorte que ele começa a introduzir a interpretação do ser enquanto destino (*Geschick*).

Aqui é importante dedicar alguma atenção aos exemplos de Heidegger (*ibid.*, p. 81, 85). Na primavera, podemos caminhar na relva verdejante, ou seja, naquele ente que costumamos chamar de “relva”, embora aí a natureza não se amostre propriamente *enquanto natureza*, pois apenas o ente é, mas este “é” em si mesmo, ou seja, o próprio ser, não é. Analogamente, a parede atrás de mim é, como diz Heidegger, mas não parece possível saber onde está aquilo que, relativamente à parede, o verbo flexionado “é” está indicando; não parece possível saber onde está a própria apresentação² deste ente que costumamos chamar de “parede”. Em suma, o escondimento³ é o modo como o ser no ente *se volta para, se remete ao* ser humano: eis o ponto do qual Heidegger parte ao determinar a palavra *Geschick* e, a partir daí, a primazia da liberdade do acontecimento fenomenológico do ser sobre o ser humano.

A respeito da palavra *Geschick*, Heidegger esclarece:

[...] “destinar” quer dizer originariamente: “preparar”, “ordenar”, “levar cada um para onde ele pertence”, e daí também “arrumar” e “iniciar”; abastecer (*beschi-cken*) uma casa, um recinto, significa: manter arrumado e aprontado na ordem correta. [...]

Quando nós dizemos a palavra “destino” do ser, então nós queremos dizer que o ser se envia a nós e se clareia e, ao clarear, arruma o espaço-de-jogo-temporal (*Zeit-*

²No original: *Anwesen*.

³No original: *das Sichverbergen*.

-*Spiel-Raum*) onde o ente pode aparecer. (HEIDEGGER, 1999a, p. 94-95, com adaptações).

Portanto, conforme Heidegger (ibid., p. 114) a define mais adiante, a expressão “destino do ser” significa: “o ser como arrumar-se assertivo e iluminante do espaço-de-jogo-temporal para cada um que, de uma maneira ou de outra, aparece: o ente”. Ora, haja vista tal perspectiva, não surpreende a escolha de uma palavra substancialmente mais forte: *Geheiß*, em português, “ordem” ou “comando”, para determinar conceitualmente o teor da relação que o ser estabelece com o ente. Heidegger a acrescenta mais adiante, ao rerepresentar a expressão “destino do ser” em uma formulação ligeiramente distinta: “[...] ser perdura”, diz ele (ibid., p. 125), “como remeter-se furtivo do espaço-de-jogo-temporal em prol do aparecimento daquilo que, correspondendo ao destino e sua ordem (*Geheiß*), se chama a cada vez o ente”.

Enfim, fundamental mesmo é a compreensão de ser humano resultante da maneira como Heidegger elabora o destino do ser:

Nós somos, enquanto nos mantemos no âmbito de iluminação do ser, aqueles que são abastecidos (*Beschickten*), aqueles que são organizados (*Eingeräumten*) no espaço-de-jogo-temporal. Isso significa: nós somos aqueles que são utilizados nesse espaço de jogo e para ele, e utilizados para construir e para formar na clareira do ser, em amplo e múltiplo sentido: para preservá-lo. [...]

Compreensão do ser significa que o ser humano, segundo a sua essência, se encontra na abertura do projeto do ser e suporta tal compreensão assim considerada. Por meio da compreensão do ser assim experimentada e pensada, é posta de lado a representação do ser humano como um sujeito, para falar com Hegel. Apenas enquanto o ser humano, segundo a sua essência, se encontra na clareira do ser, é ele um ser pensante. Pois, desde tempos imemoriais, em nossa história, pensar significa tanto quanto: corresponder às ordens do ser e, a partir dessa correspondência, discutir pormenorizadamente o ente em seu ser. (HEIDEGGER, 1999a, p. 128, com adaptações).

Não por acaso, haja vista tal maneira de compreender o ser humano, se o pensamento de Kant, por exemplo, se manteve circunscrito à “objetividade do objeto da experiência”, tal circunscrição se deveu à maneira como *o ser mesmo* se enviou (*zugeschickt*) ao pensamento dele, como Heidegger (*ibid.*, p. 129) o diz um pouco depois. Em outras palavras, Kant não pensou tal como pensou devido à maneira como *ele mesmo* elaborou os conceitos então herdados, mas sim porque se manteve suficientemente aberto para se submeter à maneira como *o próprio ser* ordenou o espaço-de-jogo-temporal onde o ente acabaria sendo compreendido como “objetividade”. Até mesmo antes de *O princípio do fundamento*, em 1946, quando da *Carta sobre o humanismo*, já é possível encontrar passagens onde Heidegger mostra de modo bem claro essa curiosa primazia do ser *enquanto ser* sobre o pensamento humano:

Sem dúvida, a quintessência do ser humano não se funda em que ele seja a substância do ente enquanto “sujeito” dele, para que, na qualidade daquele que detém todo o poder (*Machthaber*) sobre o ser, deixe se dissolver a essencialidade (*das Seiendsein*) do ente na tão alardeada e glorificada “objetividade”.

Ao contrário, o ser humano é “lançado” *pelo próprio ser* na verdade do ser, de sorte que ele, assim existindo, cuide da verdade do ser, para que, na luz do ser, apareça o ente como o ente que ele é. Se e como ele aparece, se e como deus e os deuses, a história e a natureza entram na clareira do ser, e aí aparecem e desaparecem, *não é o ser humano quem decide*. (HEIDEGGER, 1967, p. 50-51, grifo meu, com adaptações).

Finalmente, para livrá-lo da subjetividade do sujeito absoluto, Heidegger confere ao ser toda a primazia sobre o ser humano, ao qual restaria apenas corresponder ao modo como o próprio ser *enquanto ser* ordena o espaço-de-jogo-temporal onde qualquer coisa pode se tornar manifesta. Apenas assim, conforme Heidegger sugere, parece possível entregar ao ser toda a liberdade do seu acontecimento fenomenológico, já que, sob tal perspectiva, não seria mais o ser humano quem decide sobre como aparecem as coisas das quais ele supõe compreender algo. Contudo, ao definir a expressão “destino do ser” com base na etimologia do verbo alemão *schicken*, do qual deriva o substantivo

Geschick, Heidegger não faz nada além de esclarecer o que significa aquela expressão – como se *aquilo mesmo* ao qual ela remete pudesse falar e convencer por si mesmo. Em outras palavras, Heidegger se limita a indicar o que deve ser compreendido por “destino do ser”, sem demonstrar fenomenologicamente algo que pudesse me coagir a assumi-lo eu mesmo tal como Heidegger o compreende.

Aparentemente, alguém talvez pudesse objetar em defesa de Heidegger, requerer algo como “uma demonstração fenomenológica”, com um poder de coerção capaz de me compelir a considerar verdadeiro aquilo que se mostra pela expressão “destino do ser” – tal exigência, enfim, parece retroceder justamente ao problema que Heidegger pretende denunciar e resolver a respeito da subjetividade do sujeito absoluto. À primeira vista, tal objeção poderia ser considerada justa, caso não fosse igualmente justa a seguinte réplica: se a filosofia deve abandonar qualquer compromisso com demonstrações para não correr o risco de recair no problema da subjetividade do sujeito absoluto, então ela não descambaria para a mais pura arbitrariedade? O que estou buscando mostrar aqui é que a perspectiva segundo a qual caberia ao ser *enquanto ser* decidir como e se as coisas aparecem ao ser humano não faz nenhum sentido *para mim*, de modo que escrevo este artigo na esperança de encontrar outras pessoas para quem tal perspectiva também não faça qualquer sentido. Só quando uma perspectiva passa a ser defendida em comum com outros, só assim uma coisa pode se afigurar efetivamente verdadeira – o que pretendo chamar, mais adiante, de *liberdade hermenêutica da existência humana*, distinguindo-a da subjetividade do sujeito absoluto.

Por fim, haja vista tudo o que tem sido exposto até aqui, não parece totalmente sem razão o questionamento feito a Heidegger (1983, p. 213), mencionado de passagem em *Hegel e os gregos*, segundo o qual ele, Heidegger, correria o risco de “hispotasiar” a alétheia, o desvelamento do ser, em um “mundo (*Weltwesen*) fantástico”; não poderia haver “um desvelamento em si”, já que ele é sempre desvelamento *para alguém*, o que inevitavelmente o subjetivaria, tal desvelamento. Em resposta, Heidegger (1976, p. 442) pergunta inteligentemente: “Todavia, deve o ser humano, no qual se pensa aqui, ser determinado necessariamente como sujeito? “Para o ser humano” já significa incondicionalmente: posto *pelo* ser humano?”. Todo o empenho da seção seguinte pode ser resumido no propósito de fazer jus à crítica de Heidegger à subjetividade do sujeito, sem desconsiderar a justeza da objeção feita contra ele, conforme ele mesmo a apresenta em *Hegel e os gregos*, visto que é realmente difícil não considerar uma hipóstase o que Heidegger compreende por “destino do ser”.

3. Liberdade hermenêutica da existência humana

O posicionamento desde onde eu intenciono abrir a minha perspectiva nasce de algumas considerações de Heidegger mesmo sobre a origem do *lógos apophantikós*, apresentadas em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, das quais certo aspecto, creio, parece ter sido negligenciado. O *lógos apophantikós* surge com o acontecimento de um *sýmbolon*, que, em geral, significa, segundo Heidegger (2003, p. 352), “ser-retido-um-junto-com-o-outro, e, ao mesmo tempo, se mostrar como comum-pertencente; ou [...] o acordo em meio a um ser tomado conjuntamente, a um manter um em relação ao outro”. Mas Heidegger determina a palavra “acordo” de um modo algo ambíguo, pois ela significa, a princípio, uma concordância essencial “dos homens entre si”, palavras de Heidegger (*ibid.*, p. 353), acepção cuja importância, porém, logo se esmorece diante de outra: acordo enquanto ser-mantido-junto ao ente.

Pois bem. De fato, Heidegger (*loc. cit.*, grifo do autor), em um primeiro momento, apresenta as duas acepções em uma relação aparentemente íntima: “As palavras surgem a partir daquele *acordo essencial* dos homens entre si, segundo o qual eles *são abertos em sua convivência para o ente que os circunda*”. Mas, após duas seções, ele (*ibid.*, p. 368) simplesmente assim determina o *lógos apophantikós*: “Se todo e qualquer enunciado é assim *mostração do ente segundo o que ele é e como ele é*, então em tal discurso enunciativo já sempre se tem necessariamente o discurso sobre o *ser* do ente [...]”. Em suma, na determinação conclusiva do *lógos apophantikós*, já não há qualquer referência explícita à primeira acepção da palavra *sýmbolon*, àquele “acordo essencial dos homens entre si”, ao qual Heidegger sobrepõe a significação de *sýmbolon* enquanto ser-mantido-junto ao ente. Por quê? Ora, porque a referência ao ente em geral permite a Heidegger, creio, concretizar mais facilmente a sua predisposição para mostrar como, em toda a experiência, já está sempre em questão a “compreensão diretriz do ser”, à luz da qual qualquer coisa deve ser compreendida.

Em vez de diluir a especificidade do acordo entre os seres humanos em algo como “o ente em totalidade”, pretendo esboçar uma posição da qual tendo a partir e pela qual a experiência com as coisas se mostra segundo uma *patência* que me induz a defendê-la como algo de validade geral. O ser *enquanto* ser, ou seja, em si mesmo e a partir de si mesmo, não ordena nada em específico a ninguém, mas requer sempre a mediação daquele acordo entre os seres humanos, que Heidegger desdenha para enfatizar a importância da “compreensão diretriz do ser” na lida com o ente. Qualquer um só pode compreender o fato primordial de *que* algo é e *como* ele é, caso uma tradição o preceda e lhe legue

alguma compreensão, portanto, preestabelecida, mediante a qual seja possível compreender *que* as coisas são e, assim, *como* elas são. Em outras palavras, o ser de algo, qualquer coisa, só se impõe a mim, se eu puder *notar* tal imposição, constatando: “tal coisa é”, e tal constatação, eis tudo, só me parece possível *mediante* a minha adesão iniludível às significações de uma linguagem.

Mas como se realiza tal acordo e, principalmente, a respeito de que os seres humanos entram em acordo? Quanto à segunda parte da pergunta, convém partir daquele ponto que Heidegger negligenciou em sua exposição, justamente onde ele chega a indicar a possibilidade de haver uma relação íntima entre os dois significados da palavra “acordo”. Sim, a princípio, os seres humanos concordam a respeito do fato primordial de que há algo em comum entre eles: todos estão “abertos em sua convivência para o ente que os circunda”; cada um deles reconhece nos outros a possibilidade de compreender todas as coisas com as quais eles devem lidar de imediato. Quanto à primeira parte da pergunta, ninguém pode realizar, sem a ajuda dos outros, a sua própria possibilidade de compreender, pois necessita do reconhecimento alheio apenas mediante o qual é possível instituir uma linguagem e convencionar como devem ser compreendidas as coisas para as quais cada um e todos estão abertos.⁴

Apesar de necessária, a pluralidade essencial do acordo não é suficiente, caso tal acordo seja compreendido sob a perspectiva da instituição de uma linguagem por meio da qual os seres humanos podem concordar a respeito de como compreender aquilo para o qual eles se mantêm abertos. No ensaio *Semântica e hermenêutica*, Gadamer apresenta algumas indicações sobre como a singularidade de cada um deve ser considerada tão imprescindível para a constituição da linguagem quanto as regras estabelecidas por meio de convenções. O que define a “vida da linguagem”, segundo Gadamer, é uma tensão constante entre duas tendências inclinadas para direções diametralmente opostas: por um lado, a tendência de cada um para conferir às palavras da linguagem uma significação singular e, por outro lado, a tendência de cada um para aceder às convenções preestabelecidas a respeito delas. Como se trata de uma tensão, cada tendência não pode ser nem mais nem menos essencial do que a outra, mas ambas regem a “vida da linguagem” com o mesmo grau de intensidade:

O que constitui a vida da linguagem é o fato de jamais

⁴Aqui, não é possível retomar o assim chamado “argumento contra a linguagem privativa”, de cujas intuições essenciais estou partindo aqui. Cf. WITTGENSTEIN, 2000, p. 98-110, § 243-315.

podermos nos afastar completamente das convenções da linguagem. Aquele que fala uma língua particular, que ninguém entende, simplesmente não fala. Por outro lado, *quem só fala uma língua inteiramente assolada pela convencionalidade*, tanto na escolha dos vocábulos quanto na sintaxe e no estilo, *perde o poder de interpe-lação* e de evocação, apenas alcançável pela individualização do acervo e dos recursos da linguagem. (GADAMER, 2004, p. 208, grifo meu).

Há algo deveras importante na descrição de Gadamer, que, por ser demasiado concisa, não lhe faz jus, plenamente. Ele apenas afirma: “[...] quem só fala uma língua inteiramente assolada pela convencionalidade [...] perde o poder de interpelação [...]”. Mas uma questão essencial permanece em aberto: por que a convencionalidade da linguagem, caso fosse absoluta, privaria cada um da possibilidade de interpelar? Ora, se a linguagem se baseasse absolutamente em convenções, cada ser humano em particular seria uma espécie de autômato, pois, para falar, na hipótese de ser mesmo possível falar sob tal condição, bastaria aplicar regras gramaticais ao léxico de uma língua que, por ter sido preservada de modo tão mecânico, seria totalmente anistórica. Na verdade, eis a consequência mais importante, uma linguagem fundada plenamente em convenções seria tão impossível quanto uma linguagem privativa.

Para participar de uma convenção, eu devo dar meu próprio consentimento ao acordo proposto, e, para consentir, deve ser possível para mim *interpelar* os outros no sentido de lhes mostrar que eu mesmo pude compreender aquilo que está em questão no acordo. Em outras palavras, meu consentimento apenas acontece, caso me seja possível fazer *eu mesmo* a experiência com aquilo sobre o qual há um acordo previamente estabelecido; *experiência inalienável*, vale frisar, que ninguém mais pode fazer por mim, já que sou eu quem deve assentir. Somente então, *me reconheço* – assim como os outros passam a me reconhecer – enquanto participante de um ambiente comum, onde, a despeito de tal comunidade, é possível realizar projetos com a *marca da minha singularidade*,

pois, de outro modo, eu não poderia reconhecê-los como *meus*. Analogamente, tal experiência também deve ter sido possível para cada um daqueles que me propuseram o acordo, visto que, se assim não fosse, teria sido impossível o próprio estabelecimento de uma convenção entre eles antes de mim.

Enfim, eis a maneira como, segundo penso, o acordo entre os seres humanos se relaciona com aquele outro acordo no sentido de ser-mantido-junto ao ente: alguma coisa só pode se tornar plenamente compreensível para cada ser humano em particular, caso ele esteja participando de um acordo com os outros com os quais ele coexiste. É justamente da relação, vale frisar, da íntima e essencial relação, entre uma e outra forma de acordo que desponta uma tensão essencial entre as duas liberdades em questão neste artigo: a liberdade fenomenológica do ser e a liberdade hermenêutica da existência humana. Em resumo, além da tensão no interior da linguagem, enquanto fator determinante do que está sendo chamado aqui de liberdade hermenêutica, há também a tensão entre, de um lado, as coisas a respeito das quais se estabelece um acordo e, de outro lado, aqueles que podem concordar entre si sobre tais coisas.

A primeira espécie de tensão eu gostaria de chamá-la *tensão horizontal*, porque ela acontece entre entes com o mesmo modo de ser: os seres humanos, ao passo que a segunda espécie de tensão eu gostaria de chamá-la *tensão vertical*, porque ela acontece quando uma coisa interpela outra: de um lado, os seres humanos, tentando responder, de outro lado, aos apelos das coisas sobre as quais eles buscam concordar entre si. Digo “quando uma coisa interpela outra”, ao invés de “entes com distintos modos de ser”, porque aquilo sobre o qual se busca um acordo a respeito de como compreendê-lo pode ser o próprio ser humano, e não necessariamente alguma coisa diferente dele. A liberdade fenomenológica do ser das coisas é bem mais abrangente em comparação com a liberdade hermenêutica da existência humana, chegando até a incluí-la sem, contudo, reduzi-la a si própria – eis um ponto importante.

Então, como a liberdade fenomenológica do ser poderia conter a liberdade hermenêutica da existência humana sem reduzi-la a si? Não seria um evidente

contrassenso lógico incluir um conjunto de coisas em outro e, ao mesmo tempo, distingui-lo daquele conjunto no qual ele está contido? Na verdade, não, mesmo na perspectiva de quem pensa em conjuntos, já que, se os seres humanos, por exemplo, pertencem ao conjunto dos animais, tal condição não os reduz, os seres humanos, à mesma condição ontológica dos animais com os quais eles parecem compartilhar algo comum. Enfim, a liberdade hermenêutica da existência humana também se encontra no âmbito da liberdade fenomenológica do ser, simplesmente porque ela, a liberdade hermenêutica, *é*, ou seja, pode se mostrar para alguém, contudo, tal como qualquer outro fenômeno, ela o faz a partir de si mesma e, portanto, de um modo próprio.

Afinal, o que caracteriza o modo próprio de ser da liberdade hermenêutica da existência humana, em contraste com a maneira pela qual eu determinei a liberdade fenomenológica do ser das coisas em geral, já na abertura deste artigo? Para dizê-lo de uma só vez, a liberdade hermenêutica da existência humana *é liberdade*, porque nada a determina absolutamente, por exemplo, algo como “o destino do ser”, e *é hermenêutica*, porque pode transformar o modo *como interpreta as coisas* para as quais os seres humanos se mantêm abertos. Decerto, antes de alguém objetar, embora seja livre, ela não pode ignorar o modo como as coisas mesmas se impõem para ela; por exemplo, ela não pode ignorar o fato de uma árvore se apresentar a partir de si mesma de tal e tal maneira, em vez de outro modo qualquer. Contudo, *um modo* de os seres humanos interpretarem uma coisa nunca chega a ser a única maneira possível de interpretá-la, o que significa: *o ser das coisas, inclusive, do próprio ser humano, admite sempre várias interpretações*, embora elas possam encontrar limites no exato momento em que se confrontam com a liberdade fenomenológica do ser das coisas.

Um exemplo? Mais uma vez, Heidegger me concede a posição desde a qual é possível mostrar como algo pode ser interpretado de modos diferentes sem abdicar da própria particularidade, quando, em *Ser e tempo*, ele trata da suscetibilidade da estrutura-como de uma coisa para sofrer modificações:

O ente sustentado na posição prévia, por exemplo, o martelo, de início, está à mão como um instrumento. Se ele se torna “objeto” de uma proposição, já se realiza previamente com a sentença proposicional uma mudança na posição prévia. Aquilo *com que lidava manualmente* o fazer, isto é, a execução, torna-se aquilo “sobre” o que a proposição demonstra. A visão prévia visa algo simplesmente dado no manual. *Através* da visualização e *para* ela o manual entranha-se como manual. Dentro deste descobrir do ser simplesmente dado que encobre a manualidade, determina-se o encontro de tudo que é simplesmente dado, em seu modo de dar-se. Só agora é que se abre o acesso às *propriedades*. O conteúdo com que a proposição determina algo simplesmente dado é haurido do ser simplesmente dado como tal. *A estrutura-“como” da interpretação se modificou* [grifo meu]. O “como” já não basta para cumprir a função de apropriar-se do que se compreende numa totalidade conjuntural. No tocante às suas possibilidades de articular relações de remissão, o “como” separou-se da significância, constitutiva do mundo circundante. O “como” é forçado a nivelar-se com o ser simplesmente dado. (HEIDEGGER, 2002, p. 215-216, grifo do autor).

Aquele instrumento interpretado, a princípio, a partir do manuseio, o martelo, agora, ao se tornar tema de uma proposição, passa a se manifestar de outra maneira, mais exatamente, *como* outra coisa, *como* um “objeto” dotado de certas “propriedades”, tais como peso, dimensão, forma, textura etc. Em outras palavras, *o próprio modo de ser da coisa em questão se transforma*, à medida que aquele para quem tal coisa se mostra reestrutura a posição prévia, a visão prévia e a conceituação prévia da sua compreensão. Outro bom exemplo: quando um artista olha para um mictório, tal como o fez Marcel Duchamp, a partir da posição prévia, da visão prévia e da conceituação prévia que passaram a configurar a arte contemporânea, *aquilo*, o mictório, também deixa de ser o que era, um instrumento, e *passa a se mostrar como outra coisa*, uma obra de arte. Em suma, o ser humano dispõe sempre da liberdade de rever a posição prévia e, a partir dela, a visão prévia e a conceituação prévia a partir de onde as coisas em redor de si têm sido interpretadas para, então, redescobri-las segundo outras possibilidades pelas quais elas mesmas podem se manifestar para ele.

Pode parecer um abuso dizer: “elas mesmas”, pois, no caso do mictório, tende a ser mais plausível considerar o cunho artístico da obra *A fonte*, de Duchamp, uma atribuição arbitrária do artista a uma coisa cujo modo de ser, em si mesmo, parece complementemente indiferente a qualquer espécie de caracterização estética. Não por acaso, eu trouxe à tona como exemplo a obra *A fonte*, porque, se há algum equívoco na maneira como eu pretendo compreender a relação entre liberdade fenomenológica e liberdade hermenêutica, a arte parece ser o fenômeno mais apto a denunciá-lo. Afinal, se havia o risco de reduzir a liberdade hermenêutica à liberdade fenomenológica, não pode haver o risco contrário de reduzir a liberdade fenomenológica à liberdade hermenêutica, como o exemplo da obra de arte contemporânea talvez pudesse sugerir? A possibilidade de uma coisa ser arte não se deve única e exclusivamente ao *modo* pelo qual um artista a vê, de sorte que, em tal caso, talvez não faça sentido supor qualquer liberdade fenomenológica do ser de uma coisa considerada arte?

Ora, convém compreender melhor a perspectiva em questão neste artigo, pois, como já disse antes, por “liberdade fenomenológica” está sendo compreendido apenas *o fato bruto* pelo qual a simples presença de algo, *qualquer coisa*, constrange e interpela a existência humana, independentemente da maneira como ela, a existência humana, elabora em linguagem tal constrangimento e interpelação. Ademais, vale repetir: seria absurdo ignorar o modo como as coisas elas mesmas se impõem ao interpelar a compreensão humana, por exemplo, o fato simples de um mictório se mostrar a partir de si mesmo *como* um mictório, em vez de outra coisa qualquer. Contudo, eis justamente a razão de eu defender aqui uma *tensão essencial* entre as ambas as espécies de liberdade, o que torna a obra de arte contemporânea um exemplo bem mais instrutivo em comparação com qualquer outro. A exigência de usar o advérbio “como” para modificar o verbo “mostrar”, em “o mictório se mostra como”, já indica por si mesma o fato de a manifestação da coisa demandar sempre de um “como”, *cuja natureza é essencialmente hermenêutica*, visto que decorre da posição prévia, da visão prévia e da conceituação prévia de quem interpreta a coisa *como* tal e tal coisa.

A arte contemporânea apenas parece acentuar um dos pólos da tensão, no sentido de tornar mais evidente a maneira como a liberdade hermenêutica pode se comportar em relação à liberdade pela qual as coisas aí subsistentes interpelam a compreensão humana. O mictório transformado em *A fonte* não deixa de interpelar a existência humana, porém, agora o faz *como* algo diferente de um mero mictório, precisamente porque ele não se impõe soberano, mas deve conviver com outra espécie de liberdade, graças à qual ele pode se mostrar *como* algo em particular. Um bom indício do que estou buscando mostrar aqui é a

irresistível desconfiança dos espectadores menos afeitos à arte contemporânea em relação ao estatuto artístico da obra *A fonte*, já que o mictório não deixa de se impor a eles *como* alguma coisa particular. O que lhes falta é exatamente a liberdade para mudar de posição, de maneira que, em vez de se aferrar na posição em virtude da qual aquilo ali se lhes mostra *como* algo cujo significado se funda na instrumentalidade cotidiana, eles possam compreendê-lo desde a posição a partir da qual aquilo possa se manifestar *como* obra de arte.⁵

As ciências naturais parecem se encontrar na situação oposta em relação à arte, já que, dos dois pólos, elas supostamente acentuam mais o pólo relativo à liberdade fenomenológica das coisas, haja vista a sua pretensão de renunciar qualquer posição prévia para deixar a coisa se manifestar *objetivamente*. Todavia, como Heidegger (2002b, p. 40, 48-50) bem o mostra na conferência *Ciência e pensamento do sentido*, as ciências sempre partem de uma posição prévia, assim como qualquer outra investigação teórica, cuja finalidade última consiste em se assegurar daquilo que elas mesmas chamam de “realidade”. Em suma, as ciências naturais também se valem de uma posição prévia, de onde decorrem uma visão prévia e uma conceituação prévia, a qual orienta a maneira *como* as coisas se manifestam, a despeito de tais ciências almejarem olhar para a natureza a partir uma posição onde o ser humano *enquanto ser humano* não exercesse nenhuma influência sobre o conhecimento científico.

Contudo, tanto no caso da arte como no caso das ciências naturais, o que prevalece é aquela tensão essencial entre a liberdade hermenêutica da existência humana e a liberdade fenomenológica do ser das coisas, que, por se tratar de uma tensão, jamais pode ver suprimido um de seus pólos. De maneira geral, não faz qualquer sentido atribuir à ciência menos liberdade hermenêutica quando comparada com a arte, pois ambas, arte e ciência, não passam de modos diferentes nos quais se faz valer aquela tensão essencial entre as duas espécies de liberdade. Enfim, há uma pressuposição, ou ainda, uma posição prévia, a partir de onde tem sido compreendida a tensão entre liberdade hermenêutica e liberdade fenomenológica, que deve ser explicitamente apresentada agora: *qualquer coisa sempre se manifesta a partir de si mesma para alguém*. Mas não se trata, convém observar enfaticamente, de uma afirmação pura e simples de algo como um “relativismo histórico” ou mesmo de um “subjetivismo radical”, já que, não por acaso, tomo o cuidado de dizer: *a partir de si mesma*.

⁵ Aliás, em um sentido puramente objetivo, a condição da obra de Duchamp não é muito diferente de qualquer obra do renascimento, talvez mais agradável e compreensível para o senso comum, pois uma pintura de Parmigianino, por exemplo, não passaria de inúmeros pigmentos aglutinados com óleo de linhaça e sobrepostos em uma tela de tecido segundo certa disposição.

Em contrapartida, a expressão “a partir de si mesma” não aponta, aqui, para nenhuma espécie de realismo, mas apenas indica aquilo que Heidegger (2002b, p. 53), em *Ciência e pensamento do sentido*, chama de “incontornável”, ou seja, “a vigência do vigente”, a fim de advertir: “[...] a objetividade da natureza é, apenas, *um modo em que a natureza se ex-põe*” (*loc. cit.*, grifo do autor). Em outras palavras, o ser humano não *põe* as coisas aí manifestas, mas sempre *pré-supõe* a liberdade pela qual elas se mostram por si mesmas e a partir de si mesmas, de modo que, seja lá qual for a posição desde a qual ele venha a compreendê-las, tal compreensão sempre visará algo aí vigente por si mesmo. Em compensação, todavia, mesmo quando um filósofo como Heidegger almeja compreender o ser *enquanto ser*, ele não pode se livrar de uma condição: a sua compreensão também parte de uma posição prévia que jamais pode se arrogar o privilégio se apresentar como porta-voz das próprias coisas.

Nem realismo, nem idealismo; nem objetivismo, nem subjetivismo; nem absolutismo dialético, nem relativismo. Estou buscando determinar uma posição para além de qualquer outra que corra o risco de suprimir ou mesmo tender para um dos pólos em questão aqui, no intuito de abrir uma perspectiva fiel àquela tensão que considero essencial a qualquer experiência humana. Eis a tarefa de um pensamento passível de ser considerado, de uma só vez, fenomenológico-e-hermenêutico.

A fim de retomar o problema mais fundamental da exposição feita anteriormente, o fato mesmo de o ser das coisas só se manifestar a partir de si *para alguém*, mais especificamente, sob a mediação de um acordo entre os seres humanos – tal fato, enfim, redundando na subjetivação do ser, no sentido de uma subjetividade do sujeito absoluto? Pretendo falar em favor de uma perspectiva desde a qual essa questão deve ser respondida negativamente: não, o acordo entre os seres humanos não redundando necessariamente na subjetivação do ser, conforme Heidegger sugere, e com razão, ao responder às críticas segundo as quais ele estaria hipostasiando o ser. O acordo entre os seres humanos não precisa ser compreendido como uma representação, coletiva, talvez, cuja dinâmica consistisse em *por diante de si* o ser das coisas, no intuito de re(a)presentá-lo a partir do fundamento em virtude do qual seria possível se assegurar de que o ser realmente é, para, só então, considerá-lo um fenômeno concreto.

Antes, o acordo em questão aqui até necessita pressupor sempre a liberdade fenomenológica das coisas aí vigentes, já que, somente quando há uma interpelação, há também a necessidade de um acordo a respeito de *como* as coisas aí manifestas vigem em si mesmas. Contudo, elas, as coisas aí vigentes, não interpelam, não constroem os seres humanos de uma maneira definitivamente

articulada, como se elas pudessem por si mesmas arrumar, organizar, ditar, para dizê-lo à maneira de Heidegger, uma maneira específica de compreendê-las em cada época histórica. Não. Apesar de toda a liberdade pela qual elas interpelam os seres humanos pelo simples fato de se apresentarem aí para alguém com a possibilidade de compreendê-las, elas, no máximo, “gesticulam”, por assim dizer, mas sempre de um modo ambíguo e obscuro. Para que tais “gestos mudos” se convertam em palavra e deem luz aos possíveis nexos de significação entre as coisas, é necessária outra espécie de liberdade, aquela que até aqui vem sendo chamada de *liberdade hermenêutica da existência humana*.

Parece-me bem ilustrativa a seguinte experiência. De relance, meu olhar passa por algo para o qual, a princípio, não disponho de um nome; algo, portanto, estranho a qualquer pré-compreensão disponível em meu “acervo hermenêutico”, por assim dizer. Tal estranhamento me incomoda e, rapidamente, busco uma posição desde a qual tal coisa possa se afigurar familiar, em uma palavra, compreensível. Em tal lapso de tempo, onde me encontro suspenso em um total estranhamento, a coisa aí diante de mim não deixa *ser*, não deixa de se manter aí vigente e, portanto, interpelante. Enfim, o estranhamento, embora geralmente bastante curto, é a experiência onde melhor se mostra o que estou chamando aqui de liberdade fenomenológica do ser. Ao mesmo tempo, também ele, o estranhamento, é a experiência onde melhor se mostra o que estou chamando aqui de liberdade hermenêutica. O incômodo derivado do estranhamento me impele a buscar uma posição desde onde a coisa passe a se mostrar de um *modo* familiar, compreensível, ou seja, *como* tal e tal coisa específica.

Ademais, a liberdade hermenêutica não pode sobrepujar a liberdade fenomenológica do ser das coisas a ponto de se arrogar o direito de determinar quais coisas realmente são e quais não são, pois, quando algo a interpela, qualquer coisa, ela, a liberdade hermenêutica, não pode recusar a concretude daquilo que está sendo aí para ela. Em suma, a liberdade fenomenológica não precisa ser entregue ao ser das coisas, como se houvesse uma espécie de liberdade hermenêutica que pudesse se apresentar como o mais autêntico e absoluto porta-voz do ser. Então, a posição desde onde Heidegger pensa resulta em uma perspectiva tão “verdadeira” quanto a perspectiva resultante da posição desde onde pensam as ciências naturais, já que nenhuma delas pode se arrogar o título de verdadeiro porta-voz das coisas mesmas? Ora, em nenhum momento da exposição, defendi uma posição cuja consequência seria o abandono completo do compromisso com a verdade, visto que, quando duas posições divergem, a coisa se revela tão patente, tão verdadeira, tanto para uma quanto para a outra.

Não é a finalidade deste artigo mostrar, haja vista um conflito entre duas posições divergentes, qual deve ser o critério para por fim a uma contenda, pois, se tivesse de responder, a solução seria bem simples e, ao mesmo tempo, totalmente complexa: apenas a própria coisa pode atestar quem está ao lado da verdade. Mas é justamente aí onde a hermenêutica difere da e, ao mesmo tempo, complementa a fenomenologia, o que Heidegger negligencia em *Ser e tempo*. Enquanto investigações distintas, a hermenêutica se detém no *eixo horizontal*, enquanto a fenomenologia olha para o *eixo vertical* da tensão entre liberdade fenomenológica e liberdade hermenêutica; em outras palavras, a hermenêutica visa o que acontece no acordo entre os seres humanos, ao passo que a fenomenologia visa o que acontece no acordo entre os seres humanos e as coisas. “Fenomenologia do [ser-aí] é hermenêutica”, como diz Heidegger (2002a, p. 68, grifo do autor, com adaptações), não apenas porque “[...] o sentido metódico da fenomenologia é interpretação”, mas, sobretudo, porque uma constatação fenomenológica precisa passar pelo crivo hermenêutico do acordo com os outros.

Tal como duas faces da mesma moeda, embora diferentes, uma investigação não pode subsistir sem a outra, pois o que *eu* considero verdadeiro precisa sê-lo *para outro também*, senão – aí, sim! – qualquer posição filosófica ou científica estaria fundada na mais pura arbitrariedade. Ao invés da tradicional representação subjetiva ou mesmo da subjetividade do sujeito absoluto, está em questão aqui um intenso diálogo, cuja experiência não pode ser superada em nome daquela ciência em que finalmente se consumaria uma suposta identidade absoluta entre sujeito e objeto, como Gadamer (2003, p. 464) bem observa em *Verdade e método*, visando Hegel. Mas se trata de uma questão que não pode ser desenvolvida aqui, de sorte que já me parece minimamente cumprido o fim devido ao qual me dispus a escrever este artigo: “o destino do ser” não determina a compreensão humana, já que ela desfruta de uma liberdade própria, em constante tensão com a liberdade fenomenológica das coisas.

4. Excurso

Apesar de considerar suficientemente realizado o propósito geral deste artigo, para concluí-lo mais plenamente, seria importante considerar algumas possíveis objeções à interpretação da perspectiva de Heidegger, tal como a expus aqui. Alguém poderia muito bem considerá-la falsa e, assim, julgar ilusório o adversário contra o qual e a partir do qual erigi a minha própria perspectiva, de sorte que a legitimidade reivindicada para ela poderia ser parcialmente mina-

da. Digo “parcialmente”, porque, para defendê-la, não me parece necessário apresentar uma interpretação irrefutável da perspectiva de Heidegger, uma vez que pode falar por si mesmo o fenômeno visado no decorrer do artigo, a saber, a tensão entre a liberdade fenomenológica do ser das coisas em geral e a liberdade hermenêutica da existência humana. Em contrapartida, a legitimidade de tais possíveis objeções também não perde a força, já que, em um diálogo, é igualmente importante respeitar a exigência de levantar contestações com base em uma interpretação tão justa quanto possível da perspectiva criticada.

Pois bem. De maneira geral, a seguinte objeção formal poderia ser feita: embora a crítica apresentada no artigo pareça visar a perspectiva de Heidegger *em geral*, que, como bem sabemos, é bastante complexa e sutil em muitos pontos, a interpretação aqui exposta dessa perspectiva se concentra em poucos textos e, inclusive, os considera aleatoriamente. Apesar da formalidade, tal objeção parece atingir o conteúdo mesmo da crítica, que, exatamente porque economiza na quantidade abordada dos textos e os traz à tona aleatoriamente, acabaria reconstituindo uma perspectiva ilusória, que talvez não corresponda àquela que Heidegger *de fato* propôs. A fim de ser mais direto, ignoro aqui o problema hermenêutico decorrente da pressuposição segundo a qual haveria *a* interpretação verdadeira do pensamento de alguém, à qual todos os intérpretes deveriam corresponder em seus respectivos empreendimentos hermenêuticos. O que me parece realmente importante em tal objeção é a exigência – plenamente legítima, reconheço – de apresentar uma interpretação crítica suficientemente à altura da complexidade e da sutileza da perspectiva criticada.

Primeiramente, se a palavra “economia” se refere à *quantidade* de textos abordados em uma interpretação, me parece importante uma advertência: uma interpretação não pode ser considerada insuficiente, apenas porque aborda poucos textos de certo filósofo. Em tal sentido, uma interpretação pode muito bem ser “econômica” e, contudo, *profunda*, pois profundidade se refere a uma dimensão diferente da extensão numérica dos textos interpretados; à busca daquele âmbito mais recôndito da perspectiva interpretada, onde se encontram as pressuposições e os detalhamentos conceituais graças aos quais alguém diz algo e como o diz. Quem escreve um texto nem sempre apresenta claramente tais pressuposições e detalhamentos, de sorte que, caso o intérprete se interesse exatamente por aquilo que lhe parece sugestivo, mas não está expressamente esmiuçado no texto, lhe cabe a tarefa de trazê-lo à tona. Neste artigo, não me furtei a conferir tanta precisão quanto me pareceu possível a cada aspecto relevante do problema, sobretudo, quando tratei de expor as razões de Heidegger para criticar a subjetivação do ser por meio da produção da subjetividade do sujeito absoluto.

Quanto à suposta aleatoriedade da escolha dos textos, o critério utilizado para escolher o momento em que esta ou aquela conferência, esta ou aquela preleção, deveria ser abordada foi simplesmente quão bem ela poderia se adequar a um bem exposto desenvolvimento do problema. Como parece claro, o critério para estabelecer qual deveria ser o melhor fio condutor da exposição não foi historiográfico, pois o intuito do artigo não consistiu em apresentar o desenvolvimento histórico de certo conceito ao longo da obra de Heidegger. Uma vez que mais importante para mim era expor bem um problema, claro, dentro dos limites de um artigo, me concentrei mais naquela preleção onde ele, o problema, se apresenta de modo mais patente, ou seja, em *O princípio do fundamento*. A partir daí, trouxe à tona uma ou outra passagem de outros textos de Heidegger, escritos em outras fases de seu pensamento, por exemplo, *Carta sobre o humanismo* e *Os conceitos fundamentais da metafísica*, a fim de mostrar como o problema pode concernir a uma tendência *geral* do seu pensamento.

Mas é justamente quando a extensão numérica de textos abordados revela uma vantagem particular: ela tende a abranger mais aspectos da perspectiva interpretada e, quando se trata de uma interpretação crítica, evita o risco de deixar à margem algum ponto que, depois, poderia ser lembrado em defesa da perspectiva criticada. Em particular, embora me interesse pelo fenômeno da liberdade, em nenhum momento eu apresentei a maneira como Heidegger mesmo o compreende, a liberdade, de sorte que remanesce ao menos uma questão. Não seria possível encontrar no conceito de liberdade uma interpretação alternativa que desdissesse aquela apresentada neste artigo, segundo a qual, vale frisar, *Heidegger* ele próprio interpretaria o ser como aquilo que, por si e a partir de si mesmo, determinaria o modo como os seres humanos, em cada época da história, compreendem as coisas?

Em 1930, Heidegger profere uma conferência intitulada *Sobre a essência da verdade*, cujo texto passou por várias revisões até finalmente ser impresso pela primeira vez em 1943, onde o propósito consiste em determinar aquilo que, segundo ele, deveria ser considerado a essência mesma da liberdade. Aí Heidegger submete a uma crítica visceral aquela tradicional compreensão da verdade enquanto correspondência entre o que alguém diz, a proposição, e aquilo mesmo sobre o qual ele diz alguma coisa. Não me parece necessário expor a conferência desde o começo, bastando, a princípio, reconstituir o contexto a partir de onde Heidegger introduz o conceito de liberdade. Ora, somente parece possível haver uma correspondência entre proposição e coisa, quando ela, a proposição, “se submete à ordem (*Weisung*)”, diz Heidegger (1999b, p. 159), “de exprimir o ente assim como é”, pois, caso não exprima o ente tal como ele é, obviamente não poderia haver correspondência entre ambos.

O ponto decisivo para onde Heidegger aponta é o fato de a correspondência necessitar de um comportamento aberto (*das offenständige Verhalten*) para o ente, visto que, somente ele, tal comportamento, acaba fazendo jus à condição de “medida diretora” (*das Richtmaß*) daquilo que está aí manifesto (*das Offenbares*), o ente. O comportamento aberto é exatamente o que permite a vigência da “medida diretora”, o ente mesmo, pela qual o processo de correspondência deve se orientar. Enfim, Heidegger começa a introduzir o que ele compreende por liberdade:

Liberar-se para uma medida que vincula somente é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto. Maneira semelhante de ser livre se refere à essência até agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade. (HEIDEGGER, 1999b, p. 160).

Mais adiante Heidegger determina melhor o que ele compreende por “liberdade”, e, para deixá-lo falar por si, se algo assim for possível, me limito a destacar algumas partes da conferência *Sobre a essência da verdade*:

A liberdade foi primeiramente determinada como liberdade daquilo que é manifesto no seio do aberto. [...] O manifesto ao qual se conforma a enunciação apresentativa, enquanto lhe é conforme, é o ente assim como se manifesta para e por um comportamento aberto. A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. *A liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente.* (*Ibid.*, p. 161, grifo nosso).

Mas o que significa, afinal, deixar-ser (*Sein-lassen*)?

A palavra aqui necessária para expressar o deixar-ser do ente não visa, entretanto, nem a uma omissão nem

a uma indiferença, mas ao contrário delas. *Deixar-ser significa entregar-se ao ente*. Isto, todavia, não deve ser compreendido apenas como simples ocupação, proteção, cuidado ou planejamento de cada ente que se encontra ou que se procurou. Deixar-ser o ente – a saber, como ente que ele é – significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo. [...] Semelhante deixar-ser significa que *nós nos expomos ao ente enquanto tal* e que transferimos para o aberto todo o nosso comportamento. *O deixar-se, isto é, a liberdade, é, em si mesmo, exposição ao ente [...]*. (*loc. cit.*, grifo nosso).

Então, qual a diferença entre o que Heidegger compreende por “liberdade” e aquilo que o senso comum compreende por tal palavra?

A liberdade não é somente aquilo que o senso comum faz com facilidade circular sob tal nome: a veledade que de vez em quando se manifesta em nós, de oscilarmos em nossa escolha ora para este, ora para aquele extremo. A liberdade também não é a ausência pura e simples de constrangimento relativa às nossas possibilidades de ação ou inação. A liberdade também não consiste somente na disponibilidade para uma exigência ou necessidade (e, portanto, para um ente qualquer). Antes de tudo isto (antes da liberdade “negativa” ou “positiva”), *a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal*. (*Ibid.*, p. 161-162, grifo nosso).

É importante ressaltar aí um aspecto essencial da liberdade, tal como Heidegger a compreende: ela não significa “a ausência pura e simples de constrangimento”; aliás, uma advertência já feita um pouco antes: “[...] não significa que, para levar a termo uma enunciação, para comunicá-la ou assimilá-la, se deva agir sem constrangimento” (*ibid.*, p. 160). Ora, tal constrangimento parece ser mesmo necessário, porque, para haver concordância entre proposição e coisa, quem a enuncia, a proposição, deve “se submeter à ordem (*Weisung*) de exprimir o ente assim como é”, conforme Heidegger (*ibid.*, p. 159) salienta nessa

passagem já citada. Em alemão, *Weisung* se encontra no mesmo campo semântico da palavra *Geheiß*, que se revelou sumamente importante para a crítica apresentada a Heidegger neste artigo, já que ela se encarrega de nomear aquele poder prescritivo pelo qual o ser *enquanto ser* – não os seres humanos! – organizaria o espaço-de-jogo-temporal onde o ente se torna manifesto.

Em *Sobre a essência da verdade*, Heidegger não tece nenhum esclarecimento sobre o caráter de tal constrangimento, expresso na palavra alemã *Weisung*, de sorte que não parece nenhum absurdo preencher tal lacuna com a interpretação apresentada aqui sobre o significado da palavra *Geheiß*. Ademais, liberdade, de acordo com Heidegger, também não parece significar aquela bem conhecida autodeterminação pela qual nós, os seres humanos, não consideramos suficientemente autônomos para escolher uma dentre outras possibilidades disponíveis em uma situação. A propósito, em outra passagem de *Sobre a essência da verdade*, Heidegger acaba reduzindo ao nível ontológico a noção mesma de liberdade – e, assim, ele praticamente anula a relação tradicional entre liberdade e autodeterminação da escolha humana:

Se, entretanto, o ser-aí ekistente, como deixar-ser do ente, libera o homem para a sua “liberdade”, quer oferecendo à sua escolha alguma coisa possível (ente), quer impondo-lhe alguma coisa como necessária (ente), *não é então o arbítrio humano que dispõe da liberdade*. O homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas, antes, pelo contrário: *a liberdade*, o ser-aí, ekistente e desvelador, *possui o homem*, e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal [...]. (*Ibid.*, p. 162, grifo nosso).

Naturalmente, a liberdade, compreendida enquanto “exposição ao ente”, enquanto “entregar-se ao ente”, é um acontecimento sobre o qual o ser humano não pode arbitrar, até porque, no momento exato em que passa a existir, ele não pode simplesmente decidir ignorar o ente aí manifesto, que, mesmo a contragosto, o interpela ora como algo possível, ora como algo necessário. Mas, enquanto mera “exposição ao ente”, a liberdade não parece constranger ninguém a compreender o ente de uma maneira específica, restando ao ser humano a alternativa de interpretá-lo de um modo diferente, afinal, conforme Heidegger observa mais adiante:

Porque a verdade é liberdade em sua essência, o homem historial pode também, deixando que o ente seja, *não* [grifo do autor] deixá-lo-ser naquilo que ele é e assim como é. O ente, então, é encoberto e dissimulado. A aparência passa assim a dominar. Sob seu domínio surge a não-essência da verdade. Pelo fato de a liberdade ek-sistente como essência da verdade não ser uma propriedade do homem, e ainda *pelo fato de o homem não ek-sistir a não ser enquanto possuído por esta liberdade e somente assim tornar-se capaz de história* [grifo nosso], a não-essência não poderia nascer subsidiariamente da simples incapacidade e da negligência do homem. (*Ibid.*, p. 163).

Portanto, como alguém talvez pudesse alegar em defesa de Heidegger, se é possível não deixar o ente ser “naquilo que ele é e assim como é”, então o ser *enquanto ser* não ordena nada, cabendo apenas ao ser humano a tarefa de deixar ou não deixar o ente ser o que ele é tal como ele é. Todavia, o encobrimento ou a dissimulação do ente só se torna possível, exatamente porque, como Heidegger esclarece na passagem citada, a liberdade não é “uma propriedade do homem”, de sorte que a “não-essência da verdade” *não se deve* a uma negligência humana. Então, a que se deve tal encobrimento, tal dissimulação do ente, que não o deixa ser tal como ele é em si mesmo, visto que não se trata de nenhum equívoco propriamente humano? Há uma passagem no prólogo à conferência *Tempo e ser*, proferida em 1962, portanto, trinta anos depois da conferência *Sobre a essência da verdade*, onde Heidegger revela *a que se devem* as diversas maneiras pelas quais ocorreu na história tal encobrimento:

Quando Platão representa o ser como *idéa* e como *koinonía* das ideias, Aristóteles como *enérgeia*, Kant como *posição*, Hegel como *conceito absoluto*, Nietzsche como *vontade de poder*, não se trata de doutrinas produzidas ao acaso, mas *palavras do ser*, que *respondem a um apelo que fala no destinar que a si mesmo se oculta*, que fala no “Se dá ser”. Cada vez retido na destinação que se subtrai, o ser se liberta da retração para o pensamento com sua multiplicidade epocal de transformações. O

pensamento permanece ligado à tradição das épocas do destino-do-ser, lá mesmo e justamente onde se aprofunda no fato de *como e a partir de onde o próprio ser recebe cada vez suas próprias determinações, a saber, a partir do: Se dá ser. O dar mostrou-se como um destinar*. (HEIDEGGER, 1999b, p. 257, grifo nosso).

Pois bem. Eu estava dialogando com Heidegger a partir de uma conferência escrita em 1930 e publicada, depois de várias revisões, em 1943, e, na urgência de responder a uma questão importante, houve a necessidade de passar ao prólogo de uma conferência escrita trinta e dois anos depois, na década de sessenta. Em um espaço de trinta anos, parece possível encontrar nos textos de Heidegger interpretações do ser que, até onde posso notar, não diferem em nada, ou, pelo menos, não substancialmente, da maneira como o seu pensamento tem sido apresentado neste artigo com base em preleções escritas em meados da década de cinqüenta. Em suma, no transcurso das décadas de trinta, cinqüenta e sessenta, é possível encontrar passagens onde, em todas, Heidegger mantém aquele ponto crítico sobre o qual incidem as minhas argumentações contra ele. Qual seria tal ponto crítico? Não seriam os seres humanos quem decide se e como os entes aparecem, mas sim a maneira como o próprio ser *enquanto ser* arruma o espaço-de-jogo-temporal onde os entes se tornam manifestos.

A fim de retomar a passagem supracitada do prólogo a *Tempo e ser*, convém perguntar abertamente: como Heidegger caracteriza os conceitos fundamentais de cada filósofo mencionado – Platão, Aristóteles, Kant etc.? Como ele o diz, todos os conceitos não passam de “palavras do ser”, cuja motivação fundamental foi responder “a um apelo”, de maneira que outra pergunta deve ser feita aqui: como fala tal apelo? Ora, por meio do “destinar que a si mesmo se oculta”, conforme grifei na passagem citada, de onde parece necessário fazer uma nova pergunta: a partir de onde tal apelo acontece? Novamente, a partir do “destinar que a si mesmo se oculta”, daquilo que Heidegger chama de dá-Se (*Es gibt*), “em que aquilo que destina retém-se a si mesmo e nesta suspensão se subtrai a desocultação” (*ibid.*, p. 267).

Portanto, não se deve a uma negligência humana os constantes encobrimentos históricos do ser, porém, antes, à própria destinação do ser – conforme o mostra claramente, ao menos assim me parece, a passagem supracitada. A despeito do prólogo à conferência *Tempo e ser* e da maneira como o articulo com a conferência *Sobre a essência da verdade* e com os vários trechos das preleções

de *O princípio do fundamento*, textos escritos, vale frisar, em diferentes fases do pensamento de Heidegger, algo ainda pode incomodar. A maneira determinante como o ser aborda a compreensão humana talvez não passasse do modo como *eu* interpreto Heidegger, o que talvez exigisse, não obstante a precisão e a abrangência histórica das citações feitas até aqui, um confronto mais direto com o ponto realmente inquietante na maneira como eu o interpreto. De todos os textos de Heidegger aos quais já me dediquei, me lembro apenas de uma passagem da conferência *A questão da técnica*, escrita em 1953, onde ele trata mais especificamente do modo como o destino do ser se impõe à e, por conseguinte, constrange a compreensão humana. Aí ele diz sem rodeios:

O homem não tem, contudo, em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde. *Não foi Platão que fez com que o real se mostrasse à luz das ideias. O pensador apenas respondeu ao apelo que lhe chegou e que o atingiu.* (HEIDEGGER, 2002b, p. 21, grifo nosso).

Se a interpretação apresentada neste artigo deve ser considerada um equívoco, então como entender uma afirmação tão direta quanto surpreendente: “Não foi Platão que fez com que o real se mostrasse à luz das ideias. O pensador apenas respondeu ao apelo que lhe chegou e que o atingiu”?! Enfim, o que atingiu Platão com um apelo, a fim de que ele compreendesse as coisas à luz das ideias – salvo o que Heidegger subsume por meio da expressão “destino do ser”? Já a respeito da técnica, em particular, Heidegger observa de modo igualmente direto:

Realizando a técnica, o homem participa da disposição, como um modo de desencobrimento. O desencobrimento em si mesmo, onde se desenvolve a disposição, nunca é, porém, um feito do homem [...].

O desencobrimento já se deu, em sua propriedade, todas as vezes que o homem se sente chamado a acontecer em modos próprios de desencobrimento. Por isso, desvendando o real, vigente em seu modo de estar no desencobrimento, o homem não faz senão responder ao apelo do desencobrimento, mesmo que seja para contradizê-lo. (Ibid., p. 22).

Porém, decisiva mesmo para o problema em questão aqui parece ser a seguinte passagem, onde Heidegger começa a enfrentá-lo:

De novo, se impõe a seguinte pergunta: será que este desencobrir-se se dá, em algum lugar, fora de toda a ação e qualquer atividade humana? De forma alguma! Mas também não acontece apenas *no (im)* homem e nem decisivamente *pelo (durch)* homem. Com-posição é a força de reunião daquele “por” que im-põe ao homem des-cobrir o real, como dis-ponibilidade, segundo o modo da dis-posição. [...]

A essência da técnica moderna põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à dis-ponibilidade. Por a caminho significa: destinar. Por isso, denominamos *destino* a força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento. É pelo *destino* que se determina a essência de toda história. (Ibid., p. 27).

Em outras palavras, assim como Platão apenas respondeu a um apelo do destino do ser e, assim, compreendeu as coisas à luz das ideias, os seres humanos em geral também apenas responderam ao apelo do ser e, conseqüentemente, passaram a compreender as coisas à luz da técnica. O desencobrimento característico da técnica não se dá “*pelo* homem”, conforme Heidegger observa com firmeza, mas sim “*pelo destino*”, ao qual cabe determinar “a essência de toda a história”. Entretanto, o ponto crítico mais inquietante apresentado neste artigo: o suposto poder determinante do destino do ser, ainda não parece ter sido abordado, o que só ocorre mais adiante, quando, a propósito, Heidegger volta a abordar o conceito de liberdade:

O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser *mas nunca é a fatalidade de uma coação*. Pois o homem só se torna livre num envio, *fazendo-se ouvinte e não escravo do destino* [grifo nosso].

A essência da liberdade não pertence *originariamente*

[grifo do autor] à vontade e nem tampouco se reduz à causalidade do querer humano.

[...] A liberdade tem seu parentesco mais próximo e mais íntimo com o dar-se do desencobrimento, ou seja, da verdade. [...] Todo desencobrimento provém do que é livre, dirige-se ao que é livre e conduz ao que é livre. *A liberdade do livre não está na licença do arbitrário* [grifo nosso] nem na submissão a simples leis. A liberdade é o que aclarando encobre e cobre [...]. A liberdade é o reino do destino que põe o desencobrimento em seu próprio caminho. (*Ibid.*, p. 27-28).

Não parece haver nenhuma diferença significativa quanto ao conceito de liberdade, caso o modo como Heidegger o expõe aqui seja comparado com o modo como ele o expõe em *Sobre a essência da verdade*, exceto sob um aspecto: a relação entre verdade e destino. Portanto, se o destino não se encontra sob o jugo da escolha humana, a liberdade, mais uma vez, também não, o que, assim parece, só reforça o ponto crítico tantas vezes reiterado até aqui e tão bem expresso na passagem onde Heidegger diz: “Não foi Platão que fez com que o real se mostrasse à luz das ideias”. Contudo, convém lembrar, a passagem tinha começado com uma asserção importantíssima: “O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser, mas nunca é a fatalidade de uma coação”, e depois continua assim:

A essência da técnica moderna repousa na com-posição. A com-posição pertence ao destino do desencobrimento. Estas afirmações dizem algo muito diferente do que a frase tantas vezes repetida: a técnica é a fatalidade de nossa época, onde fatalidade significa o inevitável de um processo inexorável e incontornável.

Quando pensamos, porém, a essência da técnica, fazemos a experiência da com-posição, como destino de um desencobrimento. Assim já nos mantemos no espaço livre do destino. Este não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. Ao contrário,

abrindo-nos para a *essência* [grifo do autor] da técnica, *encontramo-nos, de repente, tomamos por um apelo de libertação* [grifo nosso]. (Ibid., p. 28).

Decerto, Heidegger não considera a técnica uma fatalidade, até porque seria uma afirmação demasiado obtusa para um filósofo tão refinado como ele, porém, se por “fatalidade” está sendo compreendido um acontecimento tanto inevitável quanto insuperável, não havendo alternativa senão a resignação. Todavia, se há alguma coerência no pensamento de Heidegger, é necessário se certificar em qual sentido ela, a técnica, não é uma fatalidade: sim, ela não é uma fatalidade, porém, não o é assim como jamais foi uma fatalidade compreender as coisas à luz da representação do ser enquanto *idéa*, como pensava Platão. Heidegger nunca compreendeu de uma maneira *unívoca* o poder determinante do destino do ser sobre a compreensão humana, nem mesmo em *O princípio do fundamento*, mas sempre o apresentou segundo as múltiplas variações pelas quais ele se tornou manifesto historicamente. Enfim, nada disso parece desdizer o ponto crítico em questão aqui: o suposto poder *determinante* do destino do ser, já que qualquer possibilidade aberta no âmbito de desvelamento do ente não se deve a uma escolha humana, ou ainda, não acontece “pelo homem”, para usar as palavras de Heidegger, e sim *pelo modo como o próprio ser se envia em um apelo*.

A exigência feita a uma posição crítica de reunir em um conjunto coerente os vários momentos da perspectiva de um filósofo também deve valer para quem duvida da crítica e considera possível defender o filósofo em questão. A conclusão de Heidegger, na passagem supracitada: “Ao contrário, abrindo-nos para a *essência* da técnica, *encontramo-nos, de repente, tomamos por um apelo de libertação*”, ela também deve ser interpretada com base no modo como ele compreende aquilo que determina a essência de toda a história, o destino do ser. Assim como a forma de desencobrimento característica da técnica não se dá *pela* ação humana, a libertação também não se dá “pelo homem” e, não por acaso, ela acontece “de repente”, ou inesperadamente (*unverhofft*), quando o ser humano se encontra *tomado por* um apelo ao se abrir para a essência da técnica. Não me parece um exagero ou um mero subterfúgio retórico insistir na expressão “ser tomado por”, afinal, ela é um indício importante com base no qual parece possível compreender em qual sentido a técnica não é uma fatalidade.

Se, ao contrário, alguém considerasse uma livre decisão *humana* a libertação visada aqui, por Heidegger, no intuito de supostamente defendê-lo contra

as críticas expostas neste artigo, ele ou ela deveria também mostrar como tal afirmação se coaduna com aquela outra segundo a qual a liberdade não é uma propriedade dos seres humanos, mas, muito ao contrário, os possui; ou ainda, com aquela outra segundo a qual o destino, onde reina a liberdade, determina a essência de toda a história; ou ainda, com aquela outra segundo a qual cabe ao próprio dá-Se destinador entregar as várias determinações pelas quais o ser tem sido compreendido ao longo da história; ou, por fim, com aquela outra segundo a qual não foi Platão quem fez com que o real se mostrasse à luz das ideias, o que também vale para Aristóteles, Kant, Hegel etc.

Mesmo se todas essas exigências fossem satisfeitas, seria imprescindível esclarecer, então, como deve ser compreendida aquela afirmação de Heidegger, em *Carta sobre o humanismo*: “Se e como ele [o ente] aparece, se e como deus e os deuses, a história e a natureza entram na clareira do ser, e aí aparecem e desaparecem, não é o ser humano quem decide”. Ela parece resumir muito bem o que Heidegger defende nas preleções reunidas na obra *O princípio do fundamento*: “Nós somos, enquanto nos mantemos no âmbito de iluminação do ser, aqueles que são abastecidos (*Beschickten*), aqueles que são organizados (*Eingeräumten*) no espaço-de-jogo-temporal”; ou ainda, como ele (1999a, p. 129) complementa logo depois: “Nós somos aqueles que são utilizados nesse espaço de jogo e para ele, e utilizados para construir e para formar na clareira do ser, em amplo e múltiplo sentido: para preservá-lo”.

Finalmente, me empenhei para considerar um conjunto de textos escritos em diferentes fases do pensamento de Heidegger a partir da década de trinta, a fim de justificar a pretensão da minha crítica de visar não exatamente um conjunto particular de preleções, mas sim um aspecto mais *geral* do seu pensamento. Sem dúvida, ainda restam os textos relativos à década de vinte, que representam a primeira fase do pensamento de Heidegger, o que talvez pudesse ser considerado um defeito, que, para mim, seria perfeitamente admissível. Não pretendi, como já disse, esgotar toda a obra de Heidegger, empreendimento impossível para um artigo, mas sim apontar para uma orientação geral do seu pensamento, do qual, assim me parece, é possível vislumbrar fortes indícios até mesmo na década de vinte. Ninguém negaria, imagino: Heidegger confere, desde sempre, tamanha primazia à questão do ser a ponto de subordinar a ela qualquer outra questão, de modo que a perspectiva desenvolvida nas décadas seguintes não passa do desdobramento de uma orientação geral.

Se, mesmo assim, ainda subsistir alguma dúvida, se tudo o que expus não passa do modo como eu interpreto Heidegger, sem qualquer relação com o que *ele mesmo* pensa, mais eu não consigo apresentar por agora. É quando o texto

precisa ceder lugar ao diálogo oral, onde os interlocutores têm a oportunidade única de apresentar, em pessoa, as suas respectivas argumentações com aquela dinamicidade e eficiência que somente o discurso oral poderia proporcionar. De qualquer maneira, jamais foi uma presunção minha impor o modo pelo qual interpreto Heidegger como a *única* interpretação verdadeira, mas simplesmente me empenhei para não relegá-la à infeliz possibilidade de ser considerada mera arbitrariedade. Como já disse, fundamental mesmo foi ensinar, tanto quanto me pareceu possível, a oportunidade de abrir um debate *crítico* com um filósofo como Heidegger, pois, somente assim, terá sido realizada a finalidade mais importante em virtude da qual escrevi este artigo.

Recebido em: 22.11.2013 | Aprovado em: 22.01.2014

Referência Bibliográfica

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5. ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2003.

_____. *Verdade e método II: complementos e índice*. 2. ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2004.

GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm auf CD-ROM und im Internet*. Disponível em: <<http://dwb.uni-trier.de/de/>>. Acesso em: 26.10.13.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores)

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1999b. (Coleção Os pensadores)

_____. *Ensaio e conferências*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2002b.

_____. *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976. Der Satz vom Grund. Band 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

_____. *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970. Wegmarken. Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976. Vorträge und Aufsätze. Band 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. *O princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Ser e tempo*. v. I. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes;
Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2002a.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São
Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores)