

Heidegger e Marx: Pensamento, Práxis e Mundo¹

Não é o mundo o título para o universo do ente em geral?²

Husserl

Mundo é aqui, manifestamente, a denominação do ente na sua totalidade.³

Heidegger

Somente o materialismo dialético, a única concepção de mundo verdadeiramente científica (...)⁴

Instituto Marx-Engels-Lênin

I

Heidegger, como todo clássico, é alvo de críticas diversificadas e oriundas de várias matrizes filosóficas. Entre as que se dirigem ao problema da *práxis* – por ora sumariamente definido como problema da ligação entre pensamento e mundo numa perspectiva de transformação – está a de ter elaborado uma filosofia alheia às coisas mundanas ou aos assuntos concretos. Isolado nas alturas do pensamento, Heidegger configuraria uma espécie de hipertrofia da tradição que, segundo a décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach, mais teria se preocupado em interpretar o mundo que em transformá-lo. Na sua radical ocupação com o “pensamento do Ser”, ele seria a pura expressão do habitante da torre de marfim, sequer equivocado, como os “jovens hegelianos”,⁵ em relação aos caminhos de transformação do mundo.

É quase isso o que se pode depreender do elogioso texto comemorativo dos seus oitenta anos de vida de Heidegger, simultâneos ao jubileu de ouro como professor, no qual Hannah Arendt se refere aos rumores que cercavam seu início docente falando de um “rei secreto do pensamento”, capaz de ir além da inércia

¹ Agradeço a João da Penha pelas conversas e indicações de leitura sobre Marx e o marxismo.

² HUSSERL 1929, p. 14.

³ HEIDEGGER 1938, p. 89 (tr. fr., p. 116). Tr. minha.

⁴ Prefácio de responsabilidade do Instituto Marx-Engels-Lênin à edição russa (1953) de Marx-Engels, *Obras Escolhidas*, 3 vols., São Paulo, Alfa Ômega, s/d.

⁵ Cf., por exemplo, MARX-ENGELS 1845, *A Ideologia Alemã*.

acadêmica e concretizar o projeto do mestre Husserl de voltar-se para as coisas mesmas e tornar viva a experiência do pensar. Melhor seria, ela sugere, que Heidegger jamais tivesse cedido à tentação de deixar a dimensão do puro pensar para meter-se, a exemplo do Platão de Siracusa, em assuntos políticos. Mas, a despeito de toda a sua grandeza – ou talvez por causa dela –, o pensamento de Heidegger padeceria da mesma “*déformation professionnelle*” ou vocação teórica para a tirania que se encontra em quase todos os grandes pensadores.⁶

Arendt, sabe-se que perseguiu até o fim da vida⁷ uma ligação entre os âmbitos do pensar e do agir que não passasse pela concepção tradicional do pensamento como criador – ao modo de uma produção (*poiesis*) metafísica – de modelos teóricos para o agir (*praxis*), modelos, no caso, hoje vitimados por um verificável esfarelamento. Autor de uma boa história desse esfarelamento e da paralela emergência de uma dominação técnica, Heidegger não teria ido além de constatações e chegado a enfrentar o desafio concreto posto pela resultante “crise de autoridade”. Pode-se dizer, em outras palavras, que tanto Arendt quanto Heidegger entenderam o projeto ocidental original de ligação entre pensamento e ação como sendo o da produção metafísico-teórica de modelos para o agir; e que a “crise de autoridade” ou o “fim da metafísica” por eles descritos correspondem justo à falência desse projeto. Arendt sugere pertencerem a esse fracasso tanto a possibilidade de se pensar para além dos grandes modelos da tradição quanto o desafio de encontrar uma outra práxis em meio ao vácuo e ao risco inerentes à ruptura, vácuo por ela posto na base das experiências totalitárias que marcaram o século XX;⁸ também Heidegger recorre a Hölderlin e seu dito de que “onde está o perigo cresce também aquilo que salva” para atestar essa mesma ambigüidade.⁹ Apenas registre-se que, para Arendt, os apelos heideggerianos de espera, serenidade e atenção a um pensar meditativo são entendidos como preferência, em tempos sombrios, a permanecer na salvaguarda do pensamento.¹⁰ De fato, seria ela mesma a camponesa trácia revivida na pena de Marx se, ao final do ensaio citado, não aludisse enigmaticamente a tempestades vindas de tempos imemoriais, realizadas justo no pensamento de alguns poucos filósofos.

⁶ ARENDT 1969, p. 178 (tr. br, p. 230). Registre-se a exceção feita a Kant.

⁷ Cf. ARENDT 1970/75.

⁸ Devo essa formulação a Eduardo Jardim de Moraes. Cf. MORAES 2001.

⁹ HEIDEGGER 1953, p. 36 (tr. fr., p. 38). Tr. minha.

¹⁰ Cf. a esse respeito LYRA 2001: “Arendt e Heidegger - Pensamento e Juízo”.

*

Importa, contudo, sair do eixo Arendt-Heidegger em busca de uma problematização mais ampla da questão da práxis. A idéia é recorrer a algum entendimento substancialmente diferente do problema, entendimento esse que pode ser encontrado num autor como o marxista Georg Lukács. Num texto como *A Destruição da Razão* (1954), a filosofia de Heidegger é tomada como nada tendo de politicamente alheada, configurando-se o filósofo como um “ativista contra-revolucionário”,¹¹ envolvido numa espécie de “atividade reacionária desesperada”,¹² típica do “filisteu intelectual em época de crise do período imperialista”.¹³ O texto esclarece tratar-se da espécie de filisteu que, “nas proximidades de um estado socialista cada vez mais vigoroso e atrativo”,¹⁴ dissemina um relativismo ou irracionalismo capaz de “afastar o homem da ação na sociedade e das decisões sociais, fixando-o ao mesmo tempo e de tal forma num estado de desesperada desorientação e falta de caminhos, que fomentaria ao máximo uma conversão à observância do ativismo reacionário do hitlerismo”.¹⁵

Aqui tem menos importância o tom estridente da crítica que a interpretação feita por Lukács do caráter contemplativo-reacionário da filosofia de Heidegger, definido por afastamentos da “realidade social objetiva”¹⁶ e da “história real, objetiva”.¹⁷ O cerne da crítica liga-se, obviamente, ao entendimento que Lukács tem do *materialismo histórico* e ao seu engajamento revolucionário em prol de uma sociedade mais justa. Chega ele a dizer que *Ser e Tempo* teria o intuito primeiro de opor-se ao materialismo histórico, apesar de “não se dignar a citar o nome de Marx” e de “intrinsecamente sumir com todas as categorias objetivas da realidade econômica”.¹⁸ Heidegger mostraria acima de tudo um desprezo flagrante pelo âmbito das relações sociais, identificando-o com a esfera da inautenticidade e acabando por difamar toda a atividade pública. No fim, *Ser e Tempo* propagaria uma filosofia do desespero piorada em relação à de Kierkegaard, posto que dissimulada por trás de um pseudo-objetivismo e de um

¹¹ LUKÁCS 1954, p. 441 (tr. esp., p. 409). As trs. desse texto são minhas.

¹² Ibid., p. 441 (tr. esp., p. 410).

¹³ Ibid., p. 436 (tr. esp., p. 405).

¹⁴ Ibid., p. 452 (tr. esp., p. 420).

¹⁵ Ibid., p. 452 (tr. esp., p. 421).

¹⁶ Ibid., p. 439 e 444 (tr. esp., p. 408 e 413).

¹⁷ Ibid., p. 448 (tr. esp., p. 417).

desenvolvimento pretensamente não-teológico. Note-se que ao “filisteísmo” a que Lukács reiteradamente se refere pertence a aspiração profunda, explícita ou dissimulada, à salvação da alma individual.

*

Àqueles que têm algum apreço pelo texto de *Ser e Tempo* e suas possibilidades de releitura, essa interpretação lukacsiana pode parecer estreita ou até grosseira. Fato é que ela encontra eco em autores recentes, como Jürgen Habermas, distante da ortodoxia marxista¹⁹ e dono de uma leitura bastante mais refinada do mesmo livro. Esse autor refaz, em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), uma linha crítica bastante semelhante à de Lukács, mas dirigida ao conjunto mais amplo da filosofia de Heidegger e com certo deslocamento no foco de interesse. Habermas estende a questão da angústia até momentos posteriores a *Ser e Tempo*, nos quais se fala de amor, serenidade e gratidão, e junta todas essas disposições afetivas sob a rubrica de uma “convivência com poderes pseudo-sacrais”,²⁰ espécie de “fundamentalismo invertido”²¹ afirmador de uma “autoridade aurática” mas “indefinida” capaz de “predispôr à obediência”.²² Ele repete ainda a crítica à redução do âmbito público à inautenticidade, porém concentra-se no prejuízo que isso representaria para o desenvolvimento de uma “ação comunicativa”. O mote, algo deslocado em relação à defesa do “rigor científico histórico-materialista”, é a defesa da esfera crítico-argumentativa contra a espécie de “messianismo dionisíaco”²³ capaz de negar à razão a diferenciação entre suas várias dimensões, e, conseqüentemente, de “não distinguir entre os conteúdos universalistas do humanismo, do iluminismo e até mesmo do positivismo e, por outro lado, as concepções particularistas de auto-afirmação do racismo, do nacionalismo, ou de tipologias retrógradas do

¹⁸ Ibid., p. 439 (tr. esp., p. 407).

¹⁹ Vale contrapor, a quem possa evocar o mimetismo ideológico que permitiu a Lukács permanecer vivo até idade bem avançada, que em pleno período de desestalinização ele ratificou a referida interpretação de Heidegger – cf. CHACON 1985. Para uma descrição mais geral da sua relação com o patrulhamento soviético, cf. LUKÁCS 1967: *Pensamento Vivido: Autobiografia em Diálogo - entrevista a István Eörsi e Ersébet Vezér*.

²⁰ HABERMAS 1985, p. 139.

²¹ Ibid., p. 149.

²² Ibid., p. 139.

²³ Ibid., p. 131.

estilo das de Spengler e Jünger”.²⁴ O que se percebe na última parte desse texto e, muito mais, em *A Obra e o Engajamento* (1988) – ensaio escrito logo após a publicação do livro de Vitor Farias, *Heidegger e o Nazismo* (1987) –, é que, provavelmente devido ao impacto dos acontecimentos de 1933 e de seus desdobramentos, a leitura de Habermas não prima pela paciência necessária a uma caracterização aprofundada dessa dimensão da razão que Heidegger chama de não-calculativa, sintonizada com o *pathos* da serenidade (*Gelassenheit*), e tende a considerá-la apenas no seu caráter de exclusão ou interdição das possibilidades de identificação dos “outros caminhos que conduzem para além da filosofia do sujeito”.²⁵ Ainda que se possa entender e valorizar a crítica de Habermas como defesa da pluralidade crítico-reflexiva, chama a atenção a negação reiterada dos desdobramentos intrínsecos da ontologia heideggeriana em julgamentos sempre afeitos a deduzi-los a partir da correlação com “fatos concretos” posteriores à “*grosse Dummheit*”²⁶ do reitorado, silenciosos ou não. Como Lukács, Habermas fala reiteradamente de uma “história real”,²⁷ de uma história concreta deixada de lado em prol da atenção a uma sublimada história do Ser.²⁸

*

Pode-se perfeitamente entender do que Habermas está a falar ao restabelecer categorias do que seria um “realismo histórico” para reclamar que a “história do Ser”, no seu vezo ontológico, carece de “análise empírica”²⁹ e padece de “uma ruptura com a realidade histórica imediata”.³⁰ Sem que isso signifique veto à possibilidade de discussão das responsabilidades de Heidegger, é necessária especial cautela quanto ao recurso de esvaziar de conteúdo a tão falada “história do Ser”, pela sua transformação em mero subterfúgio político. Conquanto baste aqui a alusão a um texto de outro filósofo filiado à Escola de Frankfurt, Walter Benjamin e suas *Teses sobre o Conceito de História* (1940), para recuperar a problemática político-interpretativa implícita em qualquer “história concreta”, é

²⁴ Ibid. p. 133.

²⁵ Ibid. p. 136.

²⁶ O termo é de Heidegger. Cf. FÉDIER 1988, p. 164.

²⁷ HABERMAS 1988, p. 13.

²⁸ HABERMAS 1985, p. 155.

²⁹ HABERMAS 1988, p. 41.

³⁰ Ibid. 1988, p. 52.

digno de nota que mesmo autores ditos "simpáticos" a Heidegger, como Rüdiger Safranski em sua recente e muitíssimo lida biografia intelectual, após procederem recuperações até entusiasmadas dos vários dos caminhos trilhados pelo filósofo, acabem por livrar-se do problema histórico-ontológico que perpassa a contemporaneidade filosófica – pelo menos na figura de uma pluralidade de “concepções de mundo” – recorrendo a essa mesma idéia de “história concreta”.³¹ Salta mais ainda aos olhos o uso de expressões como “palco imaginário da metafísica”³² e “fantasia ontológica”,³³ particularmente estranhas quando se leva a sério a aludida problemática – o que, aliás, o próprio Safranski parece fazer nas recuperações anteriores realizadas no mesmo texto. Como seja, o problema maior desse salto repentino para fora do novelo da interrogação heideggeriana é a ameaça de redução subreptícia de todo um pensamento, repleto de tensões, internas e externas, a mero palavrório vazio, descolado da “realidade real”. Conquanto não passe despercebido que tais argumentos fazem parte de um esforço do biógrafo para esclarecer os descaminhos políticos de um então voluntarioso Heidegger (anos 30), não deixa de ser insigne o retorno ao tal “realismo histórico”; pois real mesmo acaba sendo a história que ele, Safranski, no esforço do seu recorte historiográfico, brilhante, mas diferente de outros, como os de Vitor Farias, François Fédier, Hugo Ott e Zeljko Loparic, recupera e prioriza, biográfica e intelectualmente.³⁴ A consistência do pensar afere-se logo em seguida, na sua relação com fatos que, sobrepondo-se ao problema do seu sentido, da sua possibilidade histórico-ontológica, passam a reclamar uma postura realista, não fantasiosa. Cabe insistir, são momentos singulares do pensamento que se perdem nessa desqualificação.

*

³¹ Cf., por exemplo, SAFRANSKI 1999, p. 378.

³² Ibid., p. 282.

³³ Ibid., p. 343.

³⁴ Cf. FARIAS 1987: *Heidegger e o Nazismo*; FÉDIER 1988: *Heidegger - Anatomia de um Escândalo*; OTT 1988: *Martin Heidegger - A Caminho da sua Biografia*; e LOPARIC 1990: *Heidegger Réu - um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia*. Registre-se a ausência no texto de Safranski – incoerente num texto e bibliografia que primam pelo acatamento da pluralidade de vozes – da contestação às teses de Vitor Farias feita por François Fédier. Note-se que não se trata de condenar ou absolver Heidegger, mas de apontar a lacuna, relevante dentro do contexto da discussão.

Vale citar ainda outro autor bastante influente na mídia recente, Peter Sloterdijk – cujas conferências e livro, *Regras para o Parque Humano: Uma Resposta à Carta de Heidegger sobre o Humanismo*, têm tido grande repercussão –, que enfrenta com peculiar ironia os desdobramentos do pensar heideggeriano. Interessante é vê-lo recuperar a questão da ligação pensamento-mundo enfocando o problema da vigência de algum novo princípio de “domesticação” capaz de substituir a comunidade de amigos dos mesmos livros que constituiu, ao seu ver, o humanismo clássico. A dificuldade, no que toca a Heidegger, está na instauração da sonhada “sociedade de vizinhos do ser”,³⁵ estranha resposta à pergunta por aquilo que, diante do atual crescimento da violência e da barbárie, ainda pode representar algum princípio de contenção, especialmente quando “o humanismo naufragou como escola de domesticação humana”. Apesar de reconhecer em Heidegger “o mérito de ter articulado a questão da época”, Sloterdijk passa a falar de “uma história – resolutamente ignorada – da saída dos seres humanos para a clareira”, repetindo-se, assim, a alusão a uma “história real”, agora “história da clareira”, entendida como espécie de relato antropológico-evolutivo contra o qual o autor *Ser e Tempo* manteria uma “obstinada reserva”.³⁶

O fato de Heidegger não ter adentrado *cientificamente* o campo antropológico – posto que é inegável que filosoficamente o tenha feito – pode por certo ser objeto de análise posterior, mas aqui cede lugar ao levantamento dos motivos que, mais uma vez, marcam o esvaziamento da possibilidade de pensar a “história do Ser” para além de uma “bucólica pastoral ontológica”. Anacrônico, desagradável e excêntrico³⁷ é, para Sloterdijk, o critério de constituição da comunidade de vizinhos do ser, por requerer um “ser humano mais quieto e mais domesticado que o humanista ao ler os clássicos”, enfim, “um homem mais servil que um mero bom leitor”. Heidegger, alçado ao papel de relator das mensagens enviadas pelo ser, não consegue gerar em torno de si nenhuma significativa sociedade de amigos do remetente. Lê-se: “Tanto quanto podemos ver, nenhuma nação, e nem mesmo escolas alternativas se formam do círculo desses co-pastores e amigos do ser (...)”.³⁸ O que incomoda o autor é a espécie de quietismo – a serena falta de atitude, pode-se pensar – que enxerga na filosofia do segundo

³⁵ SLOTERDIJK 1999, p. 29.

³⁶ Ibid., p. 32-34.

³⁷ Ibid. p. 31.

³⁸ Ibid. p. 28-29.

Heidegger, postura inconcebível frente ao atual momento técnico-político, para alguém que chega a sugerir a possibilidade de “assumir de forma ativa o jogo e formular um código de antropotécnicas”³⁹, ou fazer apologia de um necessário deslocamento, pela intelectualidade atual, da “mitomotricidade européia”.⁴⁰ Volta, assim, Heidegger à torre de marfim do início do ensaio, apenas agora sem as “tempestades imemoriais”.

II

É possível, certamente, recorrer a muitos outros leitores de Heidegger neste inventário de críticas, mas a recuperação até aqui empreendida já é suficiente para a decantação de algumas questões bastante importantes no que toca a uma consideração mais abrangente e atual do problema da práxis. Primeira e rusticamente vem à tona o problema do *efeito* do pensamento filosófico sobre o mundo. Hannah Arendt, ao contrário de Lukács e Habermas, não atribuiria especial responsabilidade a Heidegger pela “corrosão crítico-metafísica do racionalismo ocidental”, assim como não responsabilizou Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard ou Nietzsche, em suas especulações, desacordos ou rebeliões contra a tradição, pela crise de autoridade hoje experimentada.⁴¹ O desmoronamento da racionalidade moderna teria percorrido caminhos próprios, e Heidegger não faria senão iluminar esses percursos ao seu modo, insistindo na pergunta pelas raízes histórico-ontológicas do momento presente.

Fato é que semelhante confronto interpretativo, mais do que dar razão a Arendt ou Habermas (e Lukács) acerca da responsabilidade e da eficácia pensante de Heidegger ou dos filósofos em geral, denuncia um conflito que envolve a própria noção grega de *praxis*, no caso em sua relação com a *lexis*, o discurso, mostrando um Habermas interessado numa revitalização da normatividade do espaço público de discussão, pela qual os pensadores deveriam empreender um esforço crítico-reflexivo comum, enquanto Arendt vê esfarelarem-se inexoravelmente os imperativos, mesmo que, nas suas próprias especulações sobre

³⁹ SLOTERDIJK 1999, p. 45.

⁴⁰ Cf. SLOTERDIJK 1994: *Se a Europa Despertar*, especialmente o Capítulo 4, para a noção de mitomotricidade (*Mythomotorik*).

⁴¹ Cf., por exemplo, ARENDT 1954, p. 54.

outras possibilidades de ligação entre os âmbitos do pensamento e da ação, ela chegue a tangenciar – apenas tangenciar – caminhos caros a Habermas.⁴²

Ainda mais relevante é notar que ambos, Arendt e Habermas, concedem particular importância à arena pública de discussão, e que esse privilégio indica um entendimento da práxis não exatamente coincidente com aquele que norteia os pais da versão moderna desse conceito, Marx e Engels, quanto mais não seja pelo seu pouco apreço pela discussão filosófica em si mesma, e pela pouca atenção concedida ao problema da linguagem, conquanto dita “realidade imediata do pensamento”.⁴³ Pode-se dizer que tanto Arendt, na sua análise da condição humana, separando as esferas do “trabalho” (*labor*), da “obra” (*work*) e da “ação” (*action*), para priorizar a última em sua relação com o debate, a narração e a criação, quanto Habermas, com sua distinção entre “trabalho” (ou ação instrumental) e “interação” (ou “ação comunicativa”), empreendem uma tentativa de depuração e redirecionamento político da abrangente idéia de práxis, tão abrangente que mesmo não tendo sido tratada de forma mais temática ou pontual na obra de Marx, valeu-lhe o rótulo de “filosofia da práxis”.⁴⁴

*

Nota o marxista Gajo Petrovic (Escola Iugoslava) que desde sua nomeação pelos gregos, a noção de práxis não tem um sentido preciso. Mesmo Aristóteles, o primeiro a realizar uma distinção explícita entre *theoria*, *praxis* e *poiesis* (*Metafísica, livro Gama*), não teria seguido essa distinção com muito rigor, misturando às vezes o âmbito da *praxis*, da ação, com o da *poiesis*, da produção. Petrovic alerta também para o fato de que Aristóteles, após subdividir a *praxis* nos segmentos econômico, ético e político, mistura-os por vezes ou mesmo pretere um deles em detrimento dos outros. Por fim, chamando a atenção para o problema da *eupraxia* (boa *praxis*) ou *dyspraxia* (má *praxis*), conclui que seria “inoportuno considerar como indício de confusão todas essas complicações, que antes expressam um entendimento profundo da complexidade dos problemas”.⁴⁵

⁴² Por exemplo na abordagem da idéia kantiana de comunicabilidade (*Mittelbarkeit*). Cf. ARENDT 1979/75 e Lyra 2001.

⁴³ MARX-ENGELS 1845, p. 432 (*Die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens ist die Sprache*).

⁴⁴ A expressão é de Gramsci. Cf. KONDER 1992, p. 113.

⁴⁵ In BOTTOMORE 1983, p. 292.

Esse autor inventaria no mesmo trabalho inúmeras interpretações da noção de práxis, anteriores e posteriores ao nascimento do marxismo, chegando a mencionar a aproximação entre Heidegger e Marx realizada por Herbert Marcuse na década de 1930⁴⁶. Petrovic, sabe-se, como boa parte dos chamados marxistas ocidentais, defendeu um marxismo “criativo e não-dogmático”, contestando diametralmente algumas das teses centrais da ortodoxia stalinista.⁴⁷ Relevante é a sua oposição à interpretação de Engels, em *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (1888), da práxis como “experimentação e indústria” (*Experiment und Industrie*),⁴⁸ ou seja, em moldes “científico-produtivos”, interpretação posteriormente acolhida por Lênin e Plekhanov e posta na base da passagem do materialismo histórico para o “materialismo dialético finalmente canonizado por Stalin”,⁴⁹ compreensivelmente, em seu projeto de industrialização e atualização científica da União Soviética.

Também digna de nota é a contestação de Petrovic da simplificação dualista que freqüentemente se aloja por trás do termo “materialismo” (e da práxis materialista), segundo ele uma “incompreensão do que seja realmente a pragmática humana”.⁵⁰ Sustentada por outros autores, por exemplo, pelo brasileiro Leandro Konder a partir da análise da primeira tese sobre Feuerbach,⁵¹ em *O Futuro da Filosofia da Práxis* (1992), essas contestações fazem lembrar o Heidegger de *Sobre o Humanismo*, ao colocar como condição para “um diálogo fecundo com o marxismo” a necessidade de libertação das “idéias ingênuas sobre o materialismo e das refutações baratas que pretendem atingi-lo”.⁵² Apenas ocorre que Heidegger – pode-se ler em seguida no mesmo texto –, pensando o materialismo histórico como colocação do *trabalho* no centro de determinação de todo ente, mais do que esmiuçar ou enobrecer essa noção marxiana,⁵³ procura a razão dessa centralidade no fenômeno contemporâneo da técnica, abordando Marx

⁴⁶ Cf. BOTTOMORE 1983, p. 294. No "Seminar in Le Thor" (1969), in HEIDEGGER 1966/73, p. 90-91 está dito a respeito dessa aproximação: “Invertendo a seu modo o idealismo, Marx exige que ao ser seja dada a hegemonia em face da consciência. Já que em *Ser e Tempo* não há consciência, poderia se pensar que aqui se leria algo heideggeriano! Marcuse ao menos entendeu assim *Ser e Tempo*.” (citado a partir de STEIN 1988, p. 114).

⁴⁷ Cf., por exemplo, PETROVIC 1967: *Praxis*.

⁴⁸ ENGELS 1888, p. 276 (tr. br, p. 180).

⁴⁹ In BOTTOMORE 1983, p. 294.

⁵⁰ PETROVIC 1967, p. 183.

⁵¹ KONDER 1992, p. 113-116.

⁵² HEIDEGGER 1946, p. 27 (tr. br. 1973, p. 360).

⁵³ Aqui se adota a convenção mais ou menos corrente de usar “marxiano” para o que é relativo à Marx e “marxista” para seus leitores.

não numa perspectiva diretamente política, e sim de desconstrução da sua “metafísica”.⁵⁴

*

Embora esta não seja a ocasião para entrar a fundo no mérito das interpretações de Petrovic e de outros marxistas ocidentais especialmente preocupados em preservar o lado criativo da práxis⁵⁵, posto que isso forçaria uma análise, aqui impossível, da presença textualmente esparsa e, ao mesmo tempo, incrivelmente ramificada desse conceito na obra de Marx, algo que pode ser pinçado dos textos e autores mencionados é o fato de a práxis e a conotação revolucionária que lhe é imanente terem a ver com uma “transformação radical tanto do homem quanto da sociedade”, sendo o “objetivo da revolução” definido como a abolição da alienação e a criação de “uma pessoa verdadeiramente humana e uma sociedade humana”.⁵⁶ É certamente nesse sentido que se fala de uma práxis criativa e não-dogmática, e não em algum outro como o aludido por Roger Garaudy, por exemplo, que ao pensar uma “evolução” no pensamento de Marx após os *Manuscritos* de 1844, diz: “A *reconversão* dos conceitos de alienação, de *práxis*, de homem total, de comunismo, será acabada quando a necessidade da revolução aparecer clara e unicamente (independente de toda especulação sobre a essência *verdadeira* do homem) como uma necessidade histórica engendrada pela contradição entre o estado das forças produtivas e as relações de produção.”⁵⁷

Um parêntese: a despeito do compartilhamento de um forte sentimento de injustiça frente às enormes desigualdades sociais hoje espalhadas pelo mundo, aqui não se abandona a necessidade de pensar uma transformação que não tenha por custo “justificável” o silenciamento de dissidências, ou a promoção de uma igualdade de direitos e deveres entre autômatos, donde a insistência nos que insitiram no problema da "essência do homem".

⁵⁴ Autores com diferentes encaminhamentos percebem nas alusões de Heidegger a Marx, distribuídas pelos seus textos, esse vetor interpretativo. Cf., por exemplo, AXELOS 1956/66, GIRARDOT 1968, JANICAUD, 1983, STEIN 1988.

⁵⁵ Vale consultar também VAZQUEZ 1967: *Filosofia da Praxis*, onde o autor alarga a noção de práxis para abrigar desde a *poiesis* até a *praxis revolucionária*.

⁵⁶ In BOTTOMORE 1983, p. 296.

⁵⁷ GARAUDY 1964, p. 70. Grifos do autor.

Como seja, com o cuidado de não forçar uma aproximação apressada, e mesmo impossível em pontos importantes, da filosofia de Heidegger com o marxismo de Petrovic,⁵⁸ ou mesmo com o de Marcuse, com a sua chamada de atenção para a proximidade entre as noções de alienação (*Entfremdung*) em Marx e decadência (*das Verfallen*) em Heidegger, importa notar nesses filósofos a especial preocupação com as noções de “homem” e sociedade “humana”. E mesmo, seja o que for que se decida a respeito do caminho a trilhar até uma hipotética sociedade sem classes, percebe-se estar aí implícita uma pletera de questões que se organiza em torno do problema de um homem ligado do começo ao fim ao mundo, um homem, inclusive, levando-se às últimas consequências o sentido da palavra “egoísmo”, interpelado sobre seu primado em relação aos outros entes, enfim, sobre o estatuto do seu direito irrestrito, como espécie, de auto-preservação.

Ainda nessa trilha encontra-se em Merleau-Ponty – outro filósofo empenhado em impedir que se cavasse um fosso entre o existencialismo e o marxismo, sobretudo que se reduzisse este último ao cientificismo ou ao mecanicismo – a alusão em epígrafe a um trecho muito citado do jovem Marx: “Ser radical é apanhar as coisas pela raiz. Ora, para o homem a raiz é o próprio homem”.⁵⁹ Também Sartre, na mesma época, diz que “o homem é aquilo que ele faz de si mesmo”⁶⁰ e que “vivemos num plano onde há somente homens”.⁶¹ É verdade que Heidegger, cobrado em *Sobre Humanismo* sobre ética e ação, recusa os rótulos de existencialista e “humanista”, e retruca, contra Sartre, que, “pensando a partir de *Ser e Tempo*, dever-se-ia dizer: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l’Être*”.⁶² Percebe-se, todavia, por detrás dessa discordância, que é uma preocupação de repensar o homem, no caso na sua relação com o Ser, o que está por trás de tudo desde *Ser e Tempo*. Lá, certamente, a questão da relação entre homens não pode ser pensada às custas do descarte da pergunta pelo homem, na sua diferença específica em relação aos demais entes.

Seja como for, o que de mais importante tudo isso sugere é que, *colocar a questão da práxis sem perder de vista os embates que em torno dela se*

⁵⁸ Seria necessária uma leitura cuidadosa de PETROVIC 1970: “Der Spruch des Heidegger”.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY 1947, p. 71.

⁶⁰ SARTRE 1946, p. 22. Tr. minha

⁶¹ Ibid., p. 36.

⁶² HEIDEGGER 1946, p. 22 (tr. br. 1973, p. 356).

aglutinam acaba sendo uma forma de evocar a questão inteira da filosofia. A pergunta pela possibilidade de transformação do mundo, se levada às suas últimas conseqüências, não só através de inventários histórico-interpretativos, mas também de procedimentos mais analíticos, desemboca fatalmente em interrogações sobre o homem (ou homens) em suas necessidades, responsabilidades, diferenças, potencialidades, liberdades e vocações. Também será fatalmente acionada a pergunta pelo mundo mesmo, na figura de uma hierarquização e disposição dos diversos entes (sejam eles coisas, relações ou âmbitos), que, constituindo-o e definindo a plástica da sua transformação, perfazem o estofa no qual se pode desenhar alguma história. Essas duas frentes interrogativas, inclusive, podem misturar-se num pensamento da relação entre homem e mundo no nível de uma mútua constituição, pelo que se pode insistir que o problema da práxis, se colocado na sua dimensão radical, jamais será separadamente um problema ético, político ou econômico, mas sempre, também, um problema ontológico e antropológico, a contragosto, certamente, de todos aqueles que vêem nesse adensamento apenas entraves para um ação realista, imediata e eficaz.

*

Dois desdobramentos podem ser esperados do resgate desses cruzamentos hermenêuticos: primeiro, uma consideração da forma como Heidegger entende a palavra “mundo” ao longo da sua obra, potencializando o problema da sua possível transformação à procura de indicações e possibilidades a explorar, entre elas o crescimento da preocupação com a linguagem e com a técnica, após o “fracasso” do projeto da *ontologia fundamental*; paralelamente, nesse confronto com Heidegger, volta-se a atenção para as muitas leituras e possíveis releituras de Marx, tanto no que toca às noções de práxis, homem e mundo, quanto no que se refere aos silêncios deixados pela sua pouca atenção, pode-se dizer, aos reflexos da superestrutura sobre a base e, particularmente, ao problema da linguagem. Note-se que mesmo o resgate do lado criativo da práxis marxista não traz a veia política da linguagem, muito presente em enfoques posteriores, como os de Arendt e Habermas, para o primeiro plano de considerações. Nesse último sentido, acrescentem-se os vários desdobramentos do

marxismo em teorias críticas, da ideologia, da sociedade, da cultura, e considere-se, posto que muitas das “categorias” do pensamento marxista servem hoje de base, diretamente ou através daqueles que delas se apropriaram e desenvolveram, de base em várias áreas das ciências humanas – da sociologia à história ou à pedagogia –, que tais atenções, sobretudo no que possam recuar aos pressupostos político-ontológicos desses pensamentos, não de revelar-se “transformadoras”.

O recurso a um trecho inicial e conhecido de *A Ideologia Alemã* pode ser ilustrativo. Lê-se: “As premissas de que partimos não são bases arbitrárias, dogmas; são *bases reais* de que só podemos abstrair na imaginação. São os *indivíduos reais*, sua ação (*Aktion*) e suas condições materiais de existência, tanto as que eles já encontram prontas como aquelas engendradas por sua própria ação, essas bases são pois, *verificáveis por via puramente empírica*”.⁶³ Tomado o conteúdo dessa citação sem maiores problematizações, sem maiores cruzamentos com outros momentos da obra, ocorre de esse Marx assemelhar-se a uma espécie de Aristóteles das “substâncias individuais concretas” despido da interrogação vertiginosa que é a *Metafísica*. É o marxista Lukács, em *História e Consciência de Classe* (1923), posteriormente tido pela ortodoxia como “livro maldito do marxismo”,⁶⁴ que diz: “(...) a mais simples enumeração de ‘fatos’, a justaposição mais isenta de comentário é já uma ‘interpretação’, (...) já nesse nível os fatos são apreendidos a partir de alguma teoria, de um método (...)”.⁶⁵

III

Uma das formas de retomar o mote inicial do trabalho, após tudo o que foi dito, é perguntar pela “concepção de mundo” embutida na décima primeira das *Teses sobre Feuerbach* (1845), a partir da qual pode se dar algo como uma cisão entre *interpretar* e *transformar*. Mais arbitrário, neste momento histórico, que formular tal pergunta – e assim permanecer na “metafísica” – seria pressupor, ou mesmo forçar, alguma concepção de mundo “verdadeiramente científica” ou

⁶³ MARX-ENGELS 1845, p. 20 (tr. br., p. 10). Grifos meus; tr. ligeiramente modificada.

⁶⁴ Prefácio de Kostas Axelos, in LUKÁCS 1923, p. 1.

⁶⁵ LUKÁCS 1923, tr. fr., p. 22. Tr. minha do francês.

“real”, alienada dos conflitos histórico-interpretativos vigentes, de onde se pudesse desqualificar esse esforço pensante como “alienante” ou “filisteu”.

Como tomar, hoje, esses conflitos todos como mero fenômeno "superestrutural"? Dada a própria crônica do marxismo, com suas inúmeras vertentes e discussões, inclusive acerca das relações dialéticas entre base e superestrutura, torna-se um evento de incontornável importância o problema da possibilidade de haver divergentes concepções de mundo e da dificuldade de atribuí-las a classes. Mesmo porque, que modelo ou método pode erguer-se a um status de consenso em meio a tantas divergências? Vale lembrar que a já referida *Ideologia Alemã* começa com a alusão a uma “luta encarniçada” (*erbitterten*)⁶⁶ entre filósofos, alusão bastante mais contundente, conquanto semelhante em termos de diagnóstico, que a referência ao “teatro das infindáveis disputas” feita por Kant no primeiro prefácio da *Crítica da Razão Pura* (1981). Mais é dizer que é a própria dificuldade de pensar as relações base-superestrutura – quer no mérito do princípio de partição do mundo que nela está pressuposto, quer na dificuldade de encaixar nessa divisão âmbitos como o da linguagem, quer, por fim, na dificuldade de pensar seu princípio de ligação ou interação – que acaba por repor, no presente ensaio, a atenção ao problema de uma "práxis filosófica", pensada como "trabalho" de constituição do campo onde tudo isso pode tornar-se questão.

*

Sem grandes dificuldades verifica-se que o projeto ontológico de *Ser e Tempo* se ergue sobre um cenário de concepções de mundo fortemente conflitantes entre si,⁶⁷ não só quanto ao substrato do mundo, mas também quanto aos agentes, aos limites e aos fins das transformações mundanas. É daí que vem o privilégio concedido por Heidegger, dentro da fenomenologia, ao fenômeno do mundo. Vêm também dessa atenção, mais precisamente, da intenção primeira de pensá-lo, o mundo, como totalidade estruturada capaz de acomodar inclusive seus paradoxos e tensões, os desdobramentos e reviravoltas que permitem que se fale de um segundo Heidegger. Note-se, enfim, que a síntese inicial feita em *Ser e*

⁶⁶ MARX-ENGELS 1845, p. 18. (tr. br., p. 6).

⁶⁷ Cf. HEIDEGGER 1927, § 3. Vale também consultar a breve reconstrução da discussão intelectual à época, em SAFRANSKI 1999, caps. 2-5.

Tempo, do mundo como totalidade de coisas entrelaçadas numa rede de significados (*Bedeutsamkeit*),⁶⁸ já é radical a ponto de ter de incluir nessa rede a própria possibilidade de haver divergências em torno da noção de mundo, ou seja, da ocorrência de outras ontologias.

Importa, a partir dessas constatações, acolher a suspeita de que tanto na base dos vereditos de alheamento que descolam o pensar heideggeriano da sua possibilidade de transformação do mundo, quanto na daqueles que relegam ao status de filisteísmo sua insistência em assim “pensar”, possa estar uma necessidade de melhor trabalhar o sentido da indefinição que hoje, mais do que nunca, reveste a noção de mundo. “Mais do que nunca”, diga-se, porque esse não saber bem o que é o mundo, há muito encarnado como falta de consenso filosófico em torno do sentido ou da articulação da totalidade de coisas dotadas de sentido, avança hoje sobre a compreensão comum de forma *assustadora*, em figuras como as da globalização, da virtualização, da automação, da produção em série, da duplicação técnica, da clonagem, do encurtamento de tempos e distâncias, enfim, de um movimento planetário que, ao mesmo tempo que tende a levar todos os entes a alguma forma de disponibilidade garantida, solapa as referências mais usuais ou familiares sobre as quais se costumava assentar algo como uma teia mundana de referências.

Se os filósofos, em outras palavras, não chegaram a termo nas suas tentativas de, pensando, produzir uma concepção sólida e unificada de mundo, e, a partir dela, definir os meios e fins a serem perseguidos para bem transformá-lo, deve-se perguntar a partir de qual representação de mundo – incluídas aí as representações dos seus modos de transformação e, portanto, a práxis e a dialética de Marx – se pode afirmar o erro da permanência numa investigação que é, ao mesmo tempo, histórica e ontológica. Heidegger, diga-se, acaba denunciando a presença do Marx filósofo na décima primeira tese sobre Feurbach, apontando-o primeiramente como intérprete do mundo por cuja transformação clama.⁶⁹

É, enfim, diante dessa vertigem ético-política que hoje ameaça e instiga o pensar que as singulares nuances adquiridas pela noção de mundo na obra de Heidegger adquirem relevância, “concretude” e singularidade. Longe de alguma

⁶⁸ HEIDEGGER 1927, § 18.

⁶⁹ Cf. "Seminar in Le Thor" (1969), in HEIDEGGER 1966/73, p. 90 (tr. fr., p. 441) e também HEIDEGGER 1969b, p. 69 (tr. br., p. 12).

pretensão subreptícia de produzir novas e melhores referências ou direções prévias para o agir, que pudessem, inclusive, abrandar a impotência que tanto incomoda o ímpeto ativista,⁷⁰ se vai delineando um pensamento estranho que, diante da recusa histórica do mundo em ser objeto de consenso, escolhe a tarefa de refazer-se continuamente, não com o projeto de dobrar essa recusa para instaurar, final ou progressivamente, um mundo ideal e inequívoco, e sim, ao contrário, visando conferir a essa recusa uma dignidade e um papel ontológico, ou seja, colocando-a justamente como condição da profundidade, da pluralidade, da plasticidade e da possibilidade de transformação, que permitem, inclusive, que possa haver algo como “concepções de mundo”.

A propósito, é necessário esclarecer que o termo “concepções de mundo” (*Weltbilde*), aqui usado em sentido lato, é empregado por Heidegger no texto *A Época das Concepções de Mundo* (1938) num sentido moderno, em que o mundo é pensado como algo posto diante de um sujeito como uma espécie de representação orientadora.⁷¹ Some-se, por conseguinte, à variedade de “modernas concepções de mundo”, ainda aquelas formas de relação com a totalidade dos entes que são anteriores à emergência do binômio subjetividade-objetividade. O fato é que a imbricação entre o mundo e a impossibilidade de uma representação definitiva a que pudesse corresponder uma linguagem e uma ação certa, despida de qualquer hesitação, livre de qualquer liberdade, é dita e redita por Heidegger, de muitos modos, após o colapso do seu projeto de ontologia fundamental.

Para fins desta análise da práxis, a novidade é a possibilidade de essa recusa – no que acolhida em seu papel ontológico – fazer-se acompanhar de uma espécie de *espanto não recusado*, passível de ser colocado na base de novas motivações e direções para o agir. Textos como *O que é isto – a Filosofia?* (1955) mostram que, para Heidegger, o direcionamento transformador que caracteriza o projeto ocidental está ancorado na “decisão” de não suportar o espanto do mundo, quer dizer, na intenção cada vez mais cristalizada de confiná-lo, o espanto, pela produção de saberes capazes de tudo explicar.

A atribuição de uma dignidade ontológica a essa recusa, em contrapartida, equivaleria à disposição de pensar o mundo como algo

⁷⁰ Cf. a íntegra da entrevista ao Spiegel, HEIDEGGER 1966, para verificar a insistente cobrança dos entrevistadores Augstein e Follf, por uma indicação filosófica clara para solução dos agudos problemas da época. Cf. também a entrevista ao professor Wisser (HEIDEGGER 1969b).

⁷¹ HEIDEGGER 1938, p. 89 sq. (tr. br., p. 116 et seq.).

essencialmente resistente à condição de coisa aí disponível – teórica ou praticamente dada -, a ser usada e administrada segundo vontades fundadas em certezas ou projeções justificadas. E, de fato, a experiência mais própria do ente, o *Ereignis*, como Heidegger a chama, envolve a relação com algo que, apesar de sempre aí, jamais se deixa inteiramente apreender. Mais ainda, o *Ereignis* envolve o acolhimento dessa recusa como condição mesma de todo o acontecer, ou seja, envolve a experiência da doação ou permanência de alguma coisa, que é, ou que continua a ser, quando nenhuma razão controladora poderia garantir que fosse. Essa experiência, enfim, que Platão e Aristóteles puseram no começo da filosofia, reaparece em Heidegger como disposição inerente à experiência daquilo que “é”, na sua possibilidade de ser.

*

Bem se vê que esta recuperação inicial das direções histórico-ontológicas do pensamento de Heidegger corresponde em grande medida àquela feita por autores como Lukács e Habermas, mas aqui está ligada à predisposição de aprofundar suas injunções e mostrar que, de todo, a história do Ser pode ser pensada em termos bem “concretos”, bastando para isso que não se descole dos impasses teóricos, históricos, políticos ou hermenêuticos, impasses de um mundo que teima em se subtrair a uma compreensão inteira, impasses cuja diluição desemboca, via de regra, em insólitas promessas de redenção técnico-político-científica, hábeis em nutrir-se do esquecimento de catástrofes acontecidas quando tudo parecia absolutamente sob controle.

Ressalte-se, enfim, a voz de outros leitores frankfurtianos de Marx como Adorno e Horkheimer, perplexos em 1947 diante dos desastres do nazismo, das bombas atômicas e do stalinismo, referindo-se ao esclarecimento (*Aufklärung*) como “radicalização da angústia mítica”,⁷² e a uma traição desse mesmo esclarecimento pela redução da Razão ao seu segmento positivo-instrumental, a expensas do crítico-reflexivo. Tendo claro que Heidegger teme tanto quanto os frankfurtianos essa redução da Razão ao âmbito positivo-instrumental, mas que não se detém exatamente na esfera crítico-reflexiva, ou mesmo dialética, será o caso de empreender esforços, em ocasião oportuna, para falar da importância e da

textura que tem o espanto na sua filosofia, ou seja, para distingui-lo da atitude “pseudo-sacral” a que se refere Habermas e que, de todo, haveria de estar definitivamente contida na resposta a Sartre: “Vivemos num plano onde há principalmente Ser” – como se esse “Ser” fosse o correlato indubitável de uma nefasta tendência ao deslumbramento, ao irracionalismo e à submissão.

IV

A continuação desta investigação sobre a práxis revolucionária, transformadora, tem necessariamente que passar por uma consideração mais detida da reflexão heideggeriana sobre o mundo, sobretudo identificar-lhe a espécie de ambivalência que, não aceitando reduzir-se nem aos idealismos nem aos materialismos, oferece oportunidade singular para o desenvolvimento das questões em pauta. O caminho escolhido é o da reconstrução sumária do solo conceitual mais imediatamente precedente à síntese de *Ser e Tempo*.

Senão, vejamos, é difícil negar que, num dado momento, a partir da ameaça de prevalência da simples lei do mais forte – ou do mais técnico, como se dirá depois –, dada num cenário relativizado por concepções de mundo conflitantes, Heidegger seguisse a trilha de Husserl⁷³ (e mesmo de Hegel e Marx, com suas soluções teleológicas ou metodológicas), trabalhando numa ontologia que pudesse reabsorver todas as outras. Sua tentativa foi a de acomodá-las como concepções regionalizadas, definidas pelos vetores de interesse de cada uma das ciências e mesmo das filosofias precedentes. Ocorre que, além de Husserl, Heidegger absorve e sintetiza muitas outras influências, entre elas as de Kierkgaard e Dilthey,⁷⁴ além, claro, daquilo que propriamente com ele vem à luz.⁷⁵ Kierkgaard, com o problema das decisões existenciais e Dilthey, com a historicidade da consciência, levam-no a uma espécie de problematização da

⁷² ADORNO-HORKHEIMER 1947, p. 29.

⁷³ Cf., por exemplo, o Prefácio do opúsculo *A Filosofia como Ciência do Rigor* (HUSSERL 1911).

⁷⁴ Cf. HEIDEGGER 1927, § 40, nota sobre Kierkgaard, e § 77, considerações sobre Dilthey e o Conde York. Cf. também SAFRANSKI 1999, cap. 5, e KISIEL 1995, p. 315 et seq.. Vale consultar também HEIDEGGER 1924.

⁷⁵ Não se entra aqui no mérito da tese exposta em GOLDMANN 1973, de uma possível dívida de Heidegger com o Lukács de *A Alma e as Formas* (1911) e *História e Consciência de Classe* (1923).

noção husserliana de consciência transcendental, quer dizer, da consciência para a qual (ou na qual) algo como um “mundo” pode ser formar.

Lugar comum é que a consciência transcendental de Husserl, à diferença do Kant da primeira crítica,⁷⁶ é uma consciência intencional, sempre consciência de algo e, portanto, ligada a uma mobilidade ou liberdade dentro de algum contexto em relação ao qual faça sentido dizer que ela visa algo intencionalmente. Mas isto apenas indica que a problematização histórico-existencial de Heidegger é mais radicalização que ruptura com Husserl, e que se origina do modo ambíguo de ser que a noção de intencionalidade imputa à consciência. Longe de significar uma mera deficiência conceitual, essa ambiguidade ou ambivalência deriva do fato de a consciência, na sua relação com o mundo, tornar-se simultaneamente constituidora e constituída, descobrindo-se lançada num mundo que, paradoxalmente, só nela, ou em relação a ela, adquire sentido.

Boa referência ao caráter explícito dessa preocupação com o mundo se encontra numa carta a Husserl, de outubro de 1927, enviada logo após Heidegger ter colaborado com o verbete “fenomenologia” para a Enciclopédia Britânica. Essa carta é aqui recortada: “(...) o problema que se coloca imediatamente é o de saber qual o modo de ser do ente no qual o “mundo” se constitui. Esse é o problema central de *Sein und Zeit* – a saber, o de uma ontologia fundamental do *Dasein*. Trata-se de mostrar que o modo de ser do *Dasein* humano é totalmente diferente do dos outros entes, e que é precisamente em razão desse modo de ser singular que ele guarda em si a possibilidade de uma constituição transcendental.”. Logo adiante, como que para reforçar a ambigüidade dessa espécie de consciência-do-mundo-no-mundo que é o *Dasein*, Heidegger insiste em que “o elemento constituinte não é um nada” e em que a questão do seu modo de ser é “incontornável”.⁷⁷

Na linguagem cujos limites levaram o autor de *Ser e Tempo* a aposentar a noção de consciência e trocá-la pela de *Dasein*, isso pode ser dito assim: o

⁷⁶ A consciência analisada na *Crítica da Razão Pura* (1781/87), com seu projeto de demarcação dos diversos conceitos quanto às suas pretensões de legitimidade, não é pensada – ao menos explicitamente –, como sendo intencional. Mais se assemelha a um receptáculo que processa dados que a ele chegam, sem que se esclareça como são selecionados esses dados. É certo que a *Crítica da Razão Prática* (1788) vai lidar incisivamente com vontade e liberdade; mas é também certo que mesmo aí, Kant mais estará preocupado com questões de validade e, sobretudo, que essa divisão teórico-prática vai gerar o problema futuro de explicar a ligação entre os dois âmbitos, com recurso a idéias dilatadas de natureza, fim, etc.

⁷⁷ HEIDEGGER 1927a, tr. fr. p. 66-69. Tr. minha do francês.

problema central para a possível elaboração de uma ontologia fundamental é o de dar conta do modo de ser de uma consciência que já se pensa sempre imersa num contexto, mais explicitamente, num contexto que precisa dela para articular-se como contexto e, assim, ser nomeado pela palavra “mundo”.

Esta é provavelmente a espinha dorsal de *Ser e Tempo*, aquela que ao longo do livro já vinha se desbobrando e continua a se desdobrar em binômios vários, como o "ôntico-ontológico", o "fático-existencial", e assim por diante. O §12, por exemplo, reintroduz a questão com o subtítulo *Caracterização prévia do ser-no-mundo a partir do ser-em como tal*. O que então se coloca é o problema do significado da preposição “em”, implícita na expressão “ser-em-um-mundo”. Heidegger descaracteriza qualquer possibilidade de abordagem feita a partir de critérios espaciais tradicionalmente pensados, quer a partir de um espaço prévio que contivesse a consciência que pensa, quer a partir de alguma justaposição na qual *Dasein* e mundo se encontrassem, sem ficar decidido “onde” se encontram. Na centralidade adquirida pelo sentido desse “em”, fica claro que apesar de não perder de vista o problema da constituição transcendental – agora existencial –, Heidegger passa à margem de qualquer redução do mundo a mero conteúdo da consciência. Pode-se mesmo propor que a imbricação sustentada nesse co-pertencimento entre constituído e constituinte é tão farta de tensões que nela já subjazem as transformações posteriores na obra do autor.

*

Mas deixando os referidos desdobramentos por ora apenas indicados, é importante notar que esse co-pertencimento entre homem e mundo, que já em *Ser e Tempo* se mostra, é prenhe de sentido para a questão em pauta. Vê-se que o mundo depende, em alguma medida, dos modos de o homem visá-lo e acolhê-lo e, simultaneamente, que essas visadas são limitadas pela teia de significações que, sedimentadas e modificadas ao longo de uma história, se oferecem como rede de referências com a qual ele já se encontra sempre às voltas. Percebe-se, ainda, que mesmo que *Ser e Tempo* trate do “*Dasein* individual”, a capacidade de esse *Dasein* constatar, dizer e lidar com algo como um “mundo” já está sempre impregnada de hábitos que são os do *mundo de muitos Dasein* no qual ele já sempre está lançado.

Três coisas podem ser percebidas nesta recuperação: 1) a latência da questão da linguagem, na acepção ampla posteriormente adotada por Heidegger; 2) que o problema da transformação se liga com o da estabilidade dessa teia contextual, ou seja, desse algo que, resistindo factualmente a possibilidades meramente combinatórias de remoldagem, leva a pensar em idéias reguladoras, dialéticas, sentidos últimos, durações, apriorismos, estruturas, formas de vida, destinos, e por aí fora; 3) que o problema da liberdade em relação a esse algo põe questões de limites, possibilidades, modos e direções de “ação”, capazes de modificar esse plasma contextual.

Repõe-se, em suma, numa possível interpretação de Heidegger, a teia de problemas até então agrupados em torno da noção de práxis.

V

É preciso ainda falar do privilégio ontológico que acaba sendo concedido ao homem nessa relação heideggeriana com o mundo, antes de retomar a questão do poder humano de transformação. Isso é necessário, sobretudo, para precisar o vetor ontológico-interpretativo que define o desenvolvimento aqui empreendido, que acabará, como já se prenuncia, por desembocar no problema da linguagem.

O ponto é: se para Marx já não há propriamente natureza sem história, a relação mundo-homem nele é pensada prioritariamente a partir da dimensão da vida ativa, isto é, tendo como ponto de partida a sua categoria ontológica básica que é o *trabalho*, com o envolvimento das esferas da produção, do comércio e das relações sociais, o que traz de novo à cena o problema do esfumamento de contornos entre *poiesis* e *praxis* no seu pensamento. Como seja, esse ponto de abordagem da relação homem-mundo é textual em passagens como “(...) essa atividade, esse trabalho, essa criação material incessante dos homens, essa produção, em uma palavra, é a base de todo o mundo sensível tal como existe em nossos dias, a tal ponto que se fossem interrompidas, mesmo por apenas um ano, Feuerbach não somente encontraria uma enorme modificação no mundo natural, como bem depressa deploraria a perda de todo o mundo humano e de sua própria

faculdade de intuição, e até de sua própria existência”.⁷⁸ Mais pontualmente ainda, ele pondera: “(...) como se o homem já não se achasse sempre em face de uma natureza que é histórica e de uma história que é natural”.⁷⁹

Ilustrativamente, pode-se especular: de que forma outros entes, um morcego ou mesmo um bebê, colocariam a questão do mundo? Esse tipo não tão óbvio (e possivelmente assombroso) de indagação, que num primeiro momento apenas separa Heidegger e Marx de qualquer realismo ingênuo, logo força a distinção entre ambos. Se o mundo, enquanto assim dito, é para Heidegger sempre mundo humano, não o é, estrita ou privilegiadamente, por ser modificado por obras em última instância necessárias à sobrevivência dos homens capazes de dizê-lo, e sim, mais imediatamente, porque visado por eles, sempre, é claro, a partir de significados, costumes, disposições e horizontes de expectativa que são os seus, o mundo lhes aparece multifário, ora como reservatório de “matérias primas”, possibilidades de trabalho e uso, ora como coleção enciclopédica de objetos, animados e inanimados, ora como processo histórico a caminho de alguma redenção ou, até mesmo, como “totalidade” capaz de comportar as alternativas anteriores, mas simultânea e paradoxalmente caracterizada por uma incompletude constitutiva.

De fato, num dos extremos do inventário fenomenológico realizado em *Ser e Tempo* está um homem inserido numa teia de significados, hábitos, relações, necessidades e preocupações, já sempre com alguma compreensão do ser das coisas que o cercam e familiarizado com um mundo mais à mão, com o qual estabelece as suas trocas mais comuns, trocas, diga-se, nas quais não há propriamente cisão entre saber e fazer, ou seja, nas quais o manuseio do martelo não se separa do saber (*Umsicht*) que permite esse manuseio. Na outra ponta, passando por relações sociais, afetivas e epistemológicas, aparece um homem capaz, a partir da experiência radical da sua própria situação existencial, de se colocar tanto diante do problema da diferença “categorial” que marca os diversos entes – pedra, animal, número, cor, sinal, sonho, Deus, história, dor ... – quanto da questão da unidade dos seus modos de, como homem, visar esses entes e conferir-lhes sentido num mundo.

⁷⁸ MARX-ENGELS 1845, p. 44 (tr. br., p. 45).

⁷⁹ Ibid., p. 43 (tr. br., p. 44).

Pode-se perguntar, sem dúvida, em que medida a dimensão extremamente alargada que a compreensão adquire em *Ser e Tempo* comporta ou não uma significativa fenomenologia da vida ativa. Mais relevante, todavia, é indagar se essa presumível fenomenologia se faz atenta ao mundo histórico-linguístico-destinal do qual mesmo o *Dasein* cotidiano não pode se subtrair, e que hoje se revela cada vez mais técnico ou cibernético, fazendo da radiodifusão algo tão comum quanto uma colher. A conexão da reviravolta (*Kehre*) de Heidegger com uma reavaliação da força desse estofa técnico-epocal, catalizada pela leitura do texto de Ernst Jünger – *Mobilização total* (1930) – foi, inclusive, enunciada por Zeljko Loparic, que o fez pela primeira vez no artigo *Heidegger e a Pergunta pela Técnica* (1996). Seja como for no tocante ao grau dessa influência, o cerne da questão liga-se certamente ao tipo e ao nível de predeterminação que pode esse estofa representar, pois é nitidamente no crescimento da atenção a esse solo histórico, linguístico e destinal – ou seja, às instâncias que reúnem aquilo que o *Dasein* experimenta como “dado” (e que torna sua sina não apenas uma questão de “decisão”) –, que se fará a filosofia do segundo Heidegger.

*

Marx talvez tenha razão ao dizer, referindo-se aos problemas filosóficos (entre os quais se acha o das concepções de mundo), que “para a massa dos homens, isto é, para o proletariado, não existem (estas) representações teóricas e, portanto, para ele, elas não precisam ser resolvidas”.⁸⁰ Cabe aí a palavra “talvez”, porque um pouco antes o mesmo Marx havia dito, como lembra Lukács, que “a teoria se torna força material desde que alcance as massas”.⁸¹ Além disso, é certo que essa massa de homens lida com uma linguagem que retém, em extratos e tempos diversos, escolhas ou direcionamentos históricos em relação àquilo que tem ou não importância, predefinindo, em graus variados, o modo como o conjunto de entes lhes aparecerá a cada vez.

Sabe-se como o segundo Heidegger lida com esse problema: trabalhando com uma concepção ampla de linguagem, dita “casa do Ser”, ou seja, voltando-se para o acolhimento que terá a totalidade dos entes numa situação qualquer.

⁸⁰ MARX-ENGELS 1845, p. 40 (tr. br., p. 40).

⁸¹ LUKÁCS 1923, p. 18.

Partindo para uma exemplificação, praticamente ausente em Heidegger, pode-se fazer menção a uma linguagem repleta dos mais incríveis signos e, ao mesmo tempo, inexoravelmente presa a modos interrogativos simples e incontornáveis como o da pergunta “o que é isso ou aquilo?” – o *ti esti?* grego. Trata-se, simultaneamente, de uma linguagem na qual se fala de um “primeiro mundo” e de um “outro mundo”, na qual há expressões regionais como “programa de índio” e “serviço de branco”, na qual uma palavra como “mercadoria”, que à primeira vista parece ser coisa trivial, refere-se na verdade a “algo muito estranho, cheio de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas”.⁸² Trata-se de uma linguagem na qual são hoje freqüentes qualificativos do tipo ultra-super-hiper-mega, na qual cyborgs poderosíssimos povoam o universo das representações infantis e na qual se fala, a reboque da ciência ou contra ela, em energias cada vez mais formidáveis ou “sutis”. Trata-se, enfim, de uma linguagem milenarmente regida por uma gramática em que predicados pertencem a sujeitos, e na qual se sabe, inequivocamente, que o “mapa-mundi” representa-se com a América do Sul virada com a ponta para baixo.

*

Pode-se, nesse torvelinho, sem preocupações imediatas com distinções entre língua, linguagem, ideologia e cultura, entre sintaxe, semântica e pragmática, rastrear o crescimento da importância do binômio linguagem-técnica na obra de Heidegger, à medida que ele digere e se afasta da ontologia fundamental ou, em outras palavras, na medida em que seu interesse migra do plano estrutural para o “material”.

Insistindo na comparação com Marx, pode-se dizer que Heidegger interessa-se progressivamente mais pela “base”, a ponto de afirmar em *Sobre o Humanismo* – mesmo texto em que anuncia retroativamente a reviravolta no seu pensamento – que a concepção marxista de história, na sua atenção à importância “disso” que a cada tempo se encontra “dado” ou, mais textualmente, enquanto é capaz de nomear uma alienação em relação a essa “base”, é superior às “outras historiografias”.⁸³ Entretanto, para o segundo Heidegger, fazem parte dessa

⁸² MARX 1867, p.85 (tr. br., p.79).

⁸³ HEIDEGGER 1946, p. 27 (tr. br. 1973, p. 360).

“base”, além de relações de produção e troca, em pé de igualdade, também aspirações coletivas, vigências ideológicas e práticas linguísticas, num intrincado complexo que ele problematiza na famosa pergunta pela “essência da técnica”.⁸⁴ Sabe-se que a *Gestell*, esboço de desenvolvimento dessa pergunta, alude a um anseio de disponibilização de todos os entes como se estocáveis num grande armazém cibernético, guardados com segurança e acessíveis a toque de botão, se não por comandos cerebrais. "Controle", "precisão", "eficácia", "desempenho" e "garantia" são, decerto, palavras de ordem nos léxicos recentes.

Mas, retomando o último dos exemplos, o do mapa-mundi, enxerga-se o cosmos organizado segundo um critério de relevância política, imposto notoriamente pelo histórico colonialismo dos países do hemisfério norte. Pode-se reencontrar aí o diagnóstico geral de Marx e Engels, de que as classes dominantes não só produzem representações acordes com a base produtiva que as perpetua como tais, mas que insistem na universalidade dessas representações, enunciando-as sempre como se não fossem apenas representações adequadas a uma realidade que lhes é favorável, e sim fundadas em direitos impessoais, em verdades metafísicas.

Ora, por que as classes dominantes haveriam de insitir nessas universalidades, não fosse para disseminar essas representações por toda parte e assim reger o modo como as classes dominadas vêm e lidam com o mundo? Parece claro, apesar de Marx e Engels terem privilegiado a influência de uma base *material* sobre a superestrutura no seu método de análise da história – e fortemente a ponto de escreverem o que escreveram nas primeiras linhas de *A Ideologia Alemã*, sobre a proposta de ação dos jovens hegelianos –, que está implícita ou latente, nessa formulação, o problema da “influência recíproca” da superestrutura sobre a base.⁸⁵

*

⁸⁴ Ainda uma outra questão, que aqui não se aborda, é se essa saída do plano estrutural se faz suficientemente ampla a ponto de abrigar, por exemplo, traumas capazes de impedir o desdobramento do “cuidado” do *Dasein* em “decisão” ou “desalienação”, questão que evoca diretamente uma discussão com a psicanálise e mesmo uma triangulação com o marxismo.

⁸⁵ Cf. o verbete “base-superestrutura” de Jorge Larrain, in BOTTOMORE 1983, para uma identificação pontual dos sítios esparsos, principalmente na obra de Engels, em que o problema da “influência recíproca” da superestrutura sobre a base é tratado.

Parêntese necessário, a historicidade dos juízos ligados à práxis marxiana é notória a ponto de admitirem, ele e Engels, no prefácio à edição alemã de 1872 do *Manifesto Comunista* (1848), que "as condições teriam mudado muito nos últimos 25 anos" e que, embora as linhas gerais do manifesto ainda fossem válidas, "não se deveria atribuir muita importância às medidas revolucionárias enumeradas no fim do segundo capítulo",⁸⁶ precisamente, enfatize-se, aquelas que mais rejeição e polêmica causaram, devido à violência nelas implícita.

Hoje, por conseguinte, num tempo de mídia, cibernética e publicidade cada vez mais sofisticada, em que a acelerada circulação de clichês ideológicos é eventualmente capaz de alterar ou desestabilizar mesmo as bases econômicas das sociedades, tornou-se sobremodo razoável repensar a distribuição dos pesos atribuídos por Marx aos vários modos de visar o ente em geral, quer numa revisão das promessas e rumos da técnica, quer numa reavaliação dos efeitos ideológico-culturais sobre as sociedades, quer através de uma análise em profundidade do papel do pensamento, via linguagem, na constituição do mundo, ou, ainda, de uma reinterpretação das relações entre as classes e da responsabilidade histórica pela revolução.⁸⁷ Trata-se, mesmo a última, conquanto seja difícil pensar numa "classe" de pensadores, das mesmas necessidades que põem o segundo Heidegger no centro da discussão atual sobre possíveis transformações do mundo, tanto quanto aqueles que mais tradicional ou diretamente dialogaram com Marx.

*

No que toca mais diretamente à linguagem, encontra-se ao final da primeira parte de *A Ideologia Alemã* uma "promessa" curiosa de tratamento amplo da questão. Está escrito: "Uma das mais difíceis tarefas para os filósofos é a de descer do mundo do pensamento ao mundo real. A linguagem é a realidade imediata do pensamento. Do mesmo modo que os filósofos deram ao pensamento uma existência independente, tiveram que dar um reino próprio à linguagem. Esse é o mistério da linguagem filosófica, na qual os pensamentos tem conteúdo próprio na forma de palavras. O problema de descer do mundo do pensamento ao

⁸⁶ MARX-ENGELS 1872, p. 95 (tr. br., p. 13).

⁸⁷ Cf., por exemplo, MARCUSE 1972, para especulações sobre o predomínio da consciência anti-revolucionária no proletariado, e para considerações sobre o lumpen e os estudantes. Cf. também, por exemplo, PENHA 1979, para uma crítica marxista às posições de Marcuse.

mundo real se torna assim problema de descer da linguagem para a vida”. Ainda: “Os filósofos teriam apenas que dissolver sua linguagem na linguagem ordinária, da qual ela foi abstraída, para reconhecê-la como distorção do mundo real, e para conceber que nem pensamentos nem linguagem em si mesmos formam um reino separado, mas que são *manifestações* da vida real”.⁸⁸

Qualquer que seja o sentido em que se fale aí de “vida real”, percebe-se um libelo contra a segmentação da linguagem e do pensamento, em particular contra uma autonomia conceitual da linguagem filosófica, enfim, uma tomada de posição em favor da sua interpenetração com a linguagem ordinária e a “vida real”. Fato é que outros pensadores, ainda que não muito prontamente, perceberam essa latência do problema da linguagem em Marx. Pode-se perfeitamente especular que o crescimento da atenção tenha acompanhado a passagem de um momento histórico em que a grande novidade era o aparecimento da grande indústria para uma outra em que a mídia passa gradativamente para o primeiro plano de atenções. Seja como for, é relevante notar que o livro de Mikhail Bakhtin, *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, concluído em 1929 e hoje um clássico em várias áreas, começa com a frase: “Não existe, atualmente, uma única análise marxista no domínio da filosofia da linguagem. Nem sequer há trabalhos marxistas relativos a outras questões, próximas daquelas da linguagem (...)”.⁸⁹ Sabe-se também que, junto com Volochinov, colaborador (ou discípulo) não se sabe ao certo por que responsável pela assinatura de sua primeira edição, esse livro levou sumiço em 1930, só tendo reaparecido, o livro, em 1963.⁹⁰ Note-se, enfim, que as concepções sociolinguísticas de Nikolai Marr e seus discípulos, combatidas por Stalin em *Marxismo e Problemas de Linguística* (1950), datam da década de 1930.

Curioso é ver Stalin, que alude às passagens de Marx e Engels acima reproduzidas, reduzir a linguagem ao âmbito da língua, isto é, ao sentido léxico-gramatical, para retirá-la do binômio base-superestrutura e da sua relação com as classes sociais, dizendo que ela “não difere dos instrumentos de produção e das máquinas”,⁹¹ que servem indistintamente às várias classes, ou que ela, a

⁸⁸ MARX-ENGELS 1845, p. 432-433. Trs. minhas.

⁸⁹ BAKHTIN 1929, p. 25. Cf. ainda SCHAFF 1960, para a renovação, mais de trinta anos depois, da reivindicação da necessidade de empreender pesquisas marxistas sobre a linguagem.

⁹⁰ In BAKHTIN 1929, Prefácio de Roman Jakobson.

⁹¹ STALIN 1950, tr. ing., p. 4. Tr. minha do inglês.

linguagem, é “um meio, um instrumento com auxílio do qual as pessoas se comunicam, trocam pensamentos e se entendem”.⁹² Fala ainda de um estoque básico de palavras e de uma gramática que, mudando muito lentamente, garantem a coesão das sociedades mesmo em meio às revoluções. Tal gramática, segundo ele, é o “resultado de um processo de abstração desenvolvido pela mente humana durante um longo período, indicação de um tremendo acúmulo de pensamento”.⁹³ Mas não há nenhuma consideração mais detida sobre o caráter complexo desse processo de "acúmulo de pensamento", tampouco algum estranhamento em face do caráter tão "abstrato" desse instrumento capaz de servir às várias classes.

É, inclusive, bem provavelmente nesse sentido que Heidegger diz, no texto *Zeichen*, publicado pela primeira vez no *Neue Zürcher Zeitung* de 21-9-1969: “Apresentada como pura circulação de sinais (*Zeichengebung*), a linguagem oferece o ponto de partida para o tecnicismo teórico-informativo. A organização da relação homem-linguagem que aí se origina consoma da forma mais sinistra (*unheimlichste*) a exigência de Karl Marx – Trata-se de transformar o mundo”. Ainda no mesmo texto, depois de fazer alusão a uma espécie de imbricação grega entre *logos* e *ontos*, a uma contenção, a uma espécie de gentileza com uma linguagem sequer especificamente nomeada, e, mais adiante, também a Hegel, como base insuficientemente explorada do pensamento marxista, ele termina dizendo: “A dialética é a ditadura do indiscutível (*Fraglosen*). Na sua rede toda questão (*Frage*) é sufocada”.⁹⁴

Heidegger, no caráter incisivo dessa última frase, não se refere nominalmente a nenhuma das tentativas de rever a noção de dialética, por exemplo, às de Walter Benjamin e Theodor Adorno⁹⁵, de livrá-la da teleologia hegeliana. Apenas ele denuncia a dialética recente como "moinho rodando em vazio",⁹⁶ longe da metafísica teológico-cristã que a sustentava. Sem essas nomeações, enfim, somente pode-se detectar uma crítica contra a sufocação do livre e profundo enftretamento das questões mais agudas da época, motivada por compromissos *a priori* com alguma "boa" práxis.

⁹² Ibid., p. 14.

⁹³ Ibid., p. 16.

⁹⁴ Cf. HEIDEGGER 1910/76, p. 212. Trs. minhas.

⁹⁵ No caso de Benjamin, é preciso averiguar se Heidegger tinha conhecimento dos textos mais importantes, até em virtude das dificuldades envolvidas na publicação da sua obra; no de Adorno, pode-se especular que haja no tom de Heidegger algum revide à desqualificação sumária da sua obra representada pelo *Jargão da Autenticidade* (1964).

Outra formulação do conteúdo dessas passagens pode ser: depois de a revolução comunista ter eclodido duas vezes, na Rússia e na China, ao contrário das previsões, em países de economia agrária, pouco industrializados, depois de o progresso tecnológico ter gerado condições de destruição do próprio “mundo”, tanto em países capitalistas quanto comunistas, depois de a concentração de renda e poder, junto com a internacionalização, ter atingido cifras estratosféricas e se revelado extremamente elástica – hoje decerto muito mais que em 1969 –, enfim, depois disso tudo, não haveria ainda lugar para nenhuma pergunta genuína, para nenhum espanto mais duradouro, para nenhuma real perplexidade diante da história, para nenhum recuo que nos permitisse conversar num tom mais despojado sobre nossos destinos?

Parece ser mesmo na sustentação dessa distância, da contenção correspondente a uma vertigem suportada, que pode emergir a pergunta pela diferença essencial entre uma *revolução* propriamente dita e uma transformação num sentido mais ordinário. Essa pergunta, sabe-se, transformar-se-á em Heidegger na questão da “superação” de uma metafísica tornada técnica, isto é, na pergunta pela possibilidade de alguma modificação substancial na postura diante do ser dos entes em geral, em particular do ser dos homens e daquilo que neles acontece.

VI

Dados os inúmeros problemas até aqui formulados, apenas é possível firmar a relevância de pensar a linguagem sem perder de vista o problema político-ontológico, quem sabe, como espécie de terceiro fio de uma trança que, unindo pensamento e ação, constitua a plasticidade do mundo e sua possibilidade de transformação. Acontece que isso leva ao trabalho enorme de posicionar o pensamento heideggeriano da linguagem em relação aos outros estudos que mais e mais se ocuparam da linguagem no século XX, sejam concepções sociolinguísticas e semióticas, sejam teorias de atos de fala, ação comunicativa e demais filosofias analíticas da linguagem – das mais sintáticas às mais

⁹⁶ Cf. HEIDEGGER 1910/76, p. 212

pragmáticas –, seja, em outra vizinhança, a hermenêutica praticada por leitores seus, como Gadamer, Vattimo ou Derrida.

Também, na medida em que se delineia a necessidade de busca de um melhor entendimento, a partir das próprias reformulações heideggerianas, do trinômio pensamento-linguagem-mundo, ergue-se mais um novo e grande problema, posto que o segundo Heidegger, conforme a referência, em *Sobre o Humanismo*, a um pensamento que “age enquanto pensa”,⁹⁷ não se interessou em fazer nenhuma analítica dessa triangulação, preferindo “aprender a habitar o falar da linguagem”⁹⁸ e, na indigência desse esforço, trabalhar a medida do tensionamento transformador a ela aplicável. Dizendo de outra forma, seus protestos contra a planificação instrumental esvaziam qualquer idéia de metodização ou idealização desse seu pensamento-ação.

Apenas o que se insinua, na idéia de uma experiência do pensar, é que ao aceitar as interpelações a ele dirigidas pelo Ser, como mundo, história e mesmo linguagem, o pensamento acabaria por levá-la, a linguagem, aos seus limites, transformando-a de modos simultaneamente sutis, profundos e impossíveis de serem tratados em nível de causação ou efeito mecânico. Talvez por isso Heidegger tenha obstinadamente evitado falar em resultado (*Ergebnis*) ou efeito (*Wirkung*) desse pensar.⁹⁹

Postas tamanhas dificuldades, sobra a opção por uma forma mais interrogativa e aberta de finalização, deixando para outra ocasião uma pesquisa mais detida nos textos de Heidegger que, ao longo da sua obra, passando por *Ser e Tempo* e pelo desatino dos discursos da época do reitorado, versam mais ou menos diretamente sobre a linguagem, bem como as possíveis remissões a outras matrizes desse pensamento. São razoáveis as perguntas: o que é que se predetermina a partir dos modos vigentes de pensar e organizar, na linguagem, a diversidade dos entes? Como pensar algo como a plasticidade e a abrangência dessa linguagem? De que modo, em que medida e em que direção se pode esperar que o pensamento atento à linguagem reflua sobre, e altere os modos dominantes de organização da diversidade dos entes em algo como “um mundo”?

⁹⁷ HEIDEGGER 1946, p. 5, tr. minha.

⁹⁸ HEIDEGGER 1950, p. 33 (tr.fr., p. 36-37): “(...) das Wohnen im Sprechen der Sprache zu lernen”. Tr. minha.

⁹⁹ Cf. HEIDEGGER 1946, p. 42 (tr. br. 1973, p. 370).

O que neste escopo se pode indicar é que o desdobramento dessas questões está ligado, em Heidegger, em boa parte à vigência de cortes ontológicos seminais, historicamente cristalizados na linguagem em pares como objetividade-subjetividade, realidade-irrealidade, essência-existência, substância-acidente, sensível-inteligível, teórico-prático, abstrato-concreto, base-superestrutura, etc. Em torno daquilo que assim se decide, depreende-se de *Sobre o Humanismo* que a lei (o *nomos*), como algo que tem essencialmente que durar ou vigor, já está sempre primeiro, e de alguma forma, inscrita nessa linguagem dita casa do Ser.¹⁰⁰ Mas que lei, inspiração ou capacidade precisaria observar o pensador contemporâneo para "agir" em camadas tão profundas?

Uma pista, acha-se num texto da coletânea *A Caminho da Linguagem* (1950/59) uma especulação sobre qual expressão japonesa equivaleria à “linguagem” (*Sprache*), conforme pensada hoje no Ocidente. Chega-se, hesitantemente, através da palavra *Koto ba*, a uma florescência germinada no encanto (*Entzücken*) de um silêncio que chama, florescência que é simultaneamente capaz de remeter a essa fonte original de encanto¹⁰¹ – algo, note-se, bem mais "estético" que instrumental. Outra indicação, na entrevista de 1969 a Richard Wisser lê-se que a tarefa do pensamento “exige um novo cuidado com a linguagem, e não a invenção de termos novos como eu pensava outrora”.¹⁰² Essa última afirmação, inclusive, que contrasta meridianamente com o tom de *Ser e Tempo*,¹⁰³ renova o agudo problema do tensionamento aplicável à linguagem por um pensamento que, se por um lado não pode resignar-se ao solo preferencialmente instrumentalizado sobre o qual se move, por outro não pode tornar-se hermético ou separado do mundo.

Face à profusão de indicações que assim se faz, e por muito precária que seja toda esta caracterização – que pretende tudo menos insinuar uma leitura exaustiva de todas as referências citadas para denunciar-lhes a insuficiência e propor uma superação –, cumpre-se aqui a tarefa de indicar de que forma afirmações emblemáticas do tipo “a linguagem é a casa do Ser”, tradicionalmente

¹⁰⁰ A discussão sobre a linguagem na op.cit. concentra-se nas p. 9-10 (tr. br. 1973, p. 350) e p. 44 - 45 (tr. br. 1973, p. 371). A questão do *nomos* aparece na p. 44 (tr. br. 1973, p. 371). Cf tb. Lyra 1999, p. 119-122 e p. 179-185, para uma análise detalhada das passagens citadas.

¹⁰¹ HEIDEGGER 1954, p. 142 (tr. fr., p. 131). Tr. minha.

¹⁰² HEIDEGGER 1969b, p.77, (tr. br., p. 17).

sinônimas do alheamento ou do reacionarismo imputados a Heidegger, podem converter-se em "questões práticas", ainda que por caminhos bastante inabituais e, em princípio, não tão promissores.

Fique claro, não se trata aqui de negar ao pensador-no-mundo a possibilidade de fazer críticas mais fatuais à política, à cultura ou aos costumes, ou aos mecanismos localizados de produção de verdade, ao modo, por exemplo, do “intelectual específico” de Foucault,¹⁰⁴ e sim de perguntar se há ainda alguma outra possibilidade de existência para esse nível “mais profundo” ou “mais filosófico” de interrogação, que não seja a da insistência na exaurida tentativa de produção de modelos de ação. Trata-se, em todo caso, de rever o estatuto e a possibilidade de sobrevivência desse lugar pensante a partir do qual coisas como um “intelectual específico” podem receber sua luz e nome.

Num esforço final, pergunta-se: em que medida e tempo, na sua lida de dobrar-se continuamente, a partir da linguagem vigente, sobre os seus próprios pressupostos, o pensamento influi ou pode influir nas cristalizações que se alojam na base de toda relação ao mundo? Em que medida, tempo e modo essas modificações profundas podem reorientar as demais opções linguísticas, ideológicas, políticas, culturais, e mesmo filosóficas? Em que medida elas podem gerar uma postura mais atenta, menos alienada, enfim, um cuidado em relação àquilo que, já sempre e silenciosamente concedido, possibilita falar de tudo o mais?

Claro está, a práxis não é algo simples como, segundo a ironia marxiana, parece ser a proposta dos jovens hegelianos de livrar os homens “das quimeras, dos dogmas, dos seres imaginários sob o jugo dos quais eles se estiolam (...)” para fazer desmoronar a “realidade atual”.¹⁰⁵ Tampouco é esse mundo a ser transformado algo cuja “plástica” possa ser capturada por alguma concepção “verdadeiramente científica” da matéria histórica. E, talvez, por isso mesmo Heidegger tenha passado de uma ambivalente e tensa estrutura, primeiro acomodada na elasticidade de um horizonte temporal (*Ser e Tempo*), ao pensamento de estofos históricos, lingüísticos ou destinais, tateados em aberturas,

¹⁰³ HEIDEGGER 1927, p. 327 (tr. br., vol 2, p. 121). Falando da terminologia empregada Heidegger diz: "Nesse campo de investigação a violência não é arbitrariedade mas uma necessidade fundada nas coisas elas mesmas".

¹⁰⁴ FOUCAULT 1979, p. 8-14.

¹⁰⁵ MARX-ENGELS 1845, p. 13 (tr. br., p. 3).

clareiras, eclosões, paisagens e topologias, acima de tudo em reiteradas indagações.

Seja como for, é preciso voltar ao início do ensaio e insistir no problema do modo como aquilo que tem origem no âmbito de um pensamento como o de Heidegger seria capaz de penetrar e transformar o “mundo comum”. Curioso é perceber a possibilidade de divergência aguda a respeito do tema. A seguir Sloterdijk, tal discurso filosófico acabaria numa impotência frente à ação e ao mundo; para Arendt, seus ventos se fariam sentir efetivamente em temporalidades imemoriais; e segundo Lukács e Habermas, ou o Adorno posteriormente citado, esse pensamento seria capaz de muitas, imediatas e todavia nefastas conseqüências.

Fato digno de nota é que essas indagações todas dizem especial respeito àqueles que, em meio às imposições tecnológicas e comunicativas do século XXI, insistem em dedicar seus dias à leitura e ao diálogo com os chamados filósofos.