



TRADUÇÃO – TEXTO CLÁSSICO

**HEIDEGGER**

JAN PATOČKA\* (1999)

**Crise e história: o “Sócrates de Praga” lê a Heidegger\*\***

Jan Patočka (1907-1977) é um pensador que finalmente começa a conquistar cada vez mais espaço e atenção no cenário filosófico contemporâneo, o que é devido não só à sua elevada figura ético-política de resistência e oposição ativa aos totalitarismos do século XX, mas também pela sua imensa obra filosófica, que o consagra como uma das principais figuras do “movimento fenomenológico”<sup>1</sup>, na companhia de autores como Merleau-Ponty, Fink, Landgrebe e Ricoeur, situados não somente após, mas também de alguma forma *além* de Husserl e Heidegger. Patočka, um dos últimos discípulos de Husserl em Freiburg sob a supervisão de Fink, e um dos principais entusiastas do famoso *Cercle philosophique de Prague pour les recherches de l’entendement humain*, do qual foi também secretário. O círculo filosófico foi fundado em 1934 por iniciativa do filósofo Emil Utitz, discípulo de Brentano e de Jan Blahoslav Kozák, o qual foi também professor de Patočka na Universidade Checa. O objetivo desse movimento era apoiar o já famoso “Círculo linguístico” no qual, graças à influente atuação de Roman Jakobson,<sup>2</sup> as *Investigações Lógicas* (1900/01) de Husserl tiveram grande ressonância.

Nesse contexto de envolvimento com os ambientes filosóficos de Praga, Patočka foi um dos promotores das famosas palestras ministradas por Husserl em 1935 sobre *A filosofia e a crise da humanidade europeia*,<sup>3</sup> que representam o núcleo do trabalho póstumo de Husserl sobre *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*.<sup>4</sup> O “mundo da vida” [*Lebenswelt*], conceito central desta obra, representa também o tema ao qual o jovem Patočka dedicou a sua tese de habilitação, publicada em 1936 com o título *O mundo natural como problema filosófico*. Patočka, de acordo com Husserl, assinala a crise do homem contemporâneo, reduzido a viver num mundo duplo, não mais homogêneo: por um lado, um mundo de construções e teorias científicas, o único a ser considerado objetivamente “verdadeiro”; por outro lado, o mundo “natural” da experiência quotidiana, o qual – no movimento da modernidade – tende a ser preterido como algo não-essencial diante da “objetividade” do mundo científico.

Dessa cisão derivam, segundo Patočka, a dificuldade da filosofia contemporânea em compreender as condições e os pressupostos do conhecimento, bem como, em um nível ético, sua incapacidade de responder à pergunta sobre o sentido do mundo e, finalmente, de fundamentar filosoficamente a responsabilidade e a *práxis* humana. A partir do reconhecimento da importância fundamental da fenomenologia, cujo mérito principal foi ter evidenciado o modo como cada objetividade é constituída na consciência somente a partir da experiência originária do mundo da vida, já neste primeiro trabalho Patočka destaca o fato de que a totalidade do mundo natural, enquanto correlato da experiência pura (ou transcendental), não se resume ao horizonte de dados apercebidos passivamente, mas diz respeito a uma esfera na qual a constante escolha de perspectivas e a adoção de uma postura ativa por parte do indivíduo é não só possibilitada como também *exigida*. Nesse sentido, enquanto constante exigência de escolhas e determinações – e em última instância, de uma postura ética –, a *Lebenswelt* (e a sua constituição) se configura como um in-

1 Cf. Sepp, H. R. (ed.). *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1988; e também GADAMER, H. G. *Die Phänomenologische Bewegung*. In *Gesammelte Werke III*. Tübingen: Mohr, 1987, pp. 105-146.

2 Cf. Jacobson, R. *Curriculum vitae de um filósofo checo (posfácio ao “Essais hérétiques: sur la philosophie de l’histoire” de Jan Patočka)*. Trad. W. Holzer. Tradução publicada em 2016 na *Revista de Abordagem Gestáltica*, 22 (2), p. 239-241. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672016000200017](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672016000200017)

3 Cf. Husserl, E. *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. Trad. P. Alves. Lisboa: Centro de Filosofia / Phainomenon, 2006, pp. 119-152.

4 Husserl, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. D. Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\* Apresentação da tradução de Jan Patočka: “Heidegger” (In *Texte, Dokumente, Bibliographie*. Freiburg/München: Karl Alber; Praga: Oikoymenth, 1999, p. 397-340). Tradução: Anna Luiza Coli (Bergische Universität Wuppertal/Charles University Prague), Giovanni Jan Giubilato (Universidade Estadual de Londrina) & José Fernandes Weber (Universidade Estadual de Londrina), feita no contexto das atividades do Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia (<https://nucleodefemenologia.wordpress.com>), na Universidade Estadual de Londrina (UEL). Email: [giovannijangiubilato@hotmail.com](mailto:giovannijangiubilato@hotmail.com)

\*\* Apresentação à Tradução, pelos tradutores.



cessante movimento existencial a ser adequadamente analisado e interpretado pela fenomenologia. Justamente o aprofundamento deste aspecto, somado à crítica progressiva da “subjetividade transcendental” de Husserl, levarão Patočka a formular, em escritos posteriores, uma proposta original de uma “fenomenologia a-subjetiva”.<sup>5</sup> Na segunda metade dos anos trinta, entretanto, a situação política se deteriora rapidamente e, em 1938, Hitler invade a Checoslováquia e aniquila a fervilhante atividade cultural e intelectual que encontrara terreno fértil em Praga: a comunidade cultural, científica e intelectual que reuniu alemães, judeus e checos é brutalmente coibida. As escolas de língua checa são fechadas e muitos intelectuais optam por deixar o país; o rico tecido de relações e intercâmbios que tinha alimentado e movimentado a filosofia proveniente da Europa Central é dilacerado para sempre. Certamente aí tem origem a sua – até há pouco tempo – quase total invisibilidade.

Patočka não tem mais permissão para ensinar, e só voltará a fazê-lo por alguns poucos anos depois de 1945, e por um curto período em 1968. Imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, Patočka começou a lecionar na Universidade Karlova de Praga, ministrando uma série de cursos que traçam a evolução da filosofia grega desde os pré-socráticos até Aristóteles.<sup>6</sup> Essa fase de trabalho e ensino foi interrompida abruptamente em 1949, quando o filósofo é demitido da universidade. A tomada do poder pelo partido aliado aos Soviéticos representa o segundo grande golpe para os movimentos intelectuais da Checoslováquia, novamente ameaçados e marginalizados. Patočka é então afastado das atividades acadêmicas e docentes por quase vinte anos, até a *Primavera de Praga* de 1968. A revolução cultural representada pela Primavera de Praga criou condições para que ele voltasse a ensinar, muito embora apenas por um curto período. A repressão não tardou e logo ele se viu tendo novamente que enfrentar a repressão e a marginalização, dessa vez ainda mais brutais. Ele se viu forçado a ministrar seminários privadamente a um pequeno grupo de discípulos, enquanto os seus escritos só podiam circular clandestinamente. Fundador e porta-voz da “Charta 77”, um movimento que reivindicou o respeito pelos direitos humanos consagrados na Constituição, mas negados pelo regime, Patočka morreu após uma série de interrogatórios brutais pela polícia no dia 13 de março de 1977, mesmo ano de criação do movimento. Para além do âmbito da filosofia, a sua figura aparece para a opinião pública mundial como a de um “filósofo resistente” – segundo a expressão de Ricoeur – sucessivamente desafiado pelos mais cruéis regimes totalitários do século XX e, portanto, exemplo respeitável de um “socratismo político” que testemunha, com sua vida e sacrifício, a dedicação inabalável à livre busca da verdade: expressão máxima da essência da *práxis* filosófica.

\*

Na sua fenomenologia da existência humana Patočka destaca, como dado primário, o carácter corpóreo e prático-social da condição humana e, conseqüentemente, articula a sua análise em torno de três “movimentos” fundamentais. O primeiro é o movimento da aceitação. A existência não é só “dejeção” [*Geworfenheit*]<sup>7</sup> no mundo, mas também um “estar introduzido” nele, ser acolhido e aceito, estar nele enraizado. Aquilo que para as coisas e para os produtos da natureza aparece como uma mera adaptação mecânica ou uma harmonização recíproca, para o ser humano se transforma na necessidade de ser introduzido na comunidade inter-humana, portadora dos caracteres da familiaridade, historicidade e tradicionalidade, em suma, de tudo aquilo que faz do “estar-no-‘mundo” um habitar o *oikos* (casa, grupo familiar) comum. Desta forma, a relação com o outro é introduzida desde o início. O segundo movimento responde à aceitação: o movimento da defesa e do trabalho. Só é possível aceitar o outro se nos expormos, se atendermos às suas e às nossas necessidades, isso é: trabalhando. O trabalho corresponde a este colocar-se à disposição dos outros e, ao mesmo tempo, dispor deles e colaborar com eles, cujas raízes remonta à própria vida.

Estes dois primeiros “movimentos” da existência, o estar enraizado e acolhido no mundo e o estar trabalhando (e colaborando) para sobreviver, para aceitar e defender a vida, são dois elementos correlativos e caracterizam o humano desde sua pré-história. Mas mesmo o homem pré-histórico tem já a intuição – muito embora obscura, não explícita – de uma forma de existência superior e mais justa, que se apresenta a ele como uma espécie de “metáfora ontológica” nas formas do *mito* e do *sagrado*. Mesmo no homem primitivo existe, portanto, o terceiro movimento fundamental da existência: o ser para a verdade, a busca do sentido de si mesmo e do mundo, o esforço incessante da compreensão. A filosofia “herética” da *história*<sup>8</sup> de Patočka é a filosofia desta luta, uma luta que envolve a experiência da “travessia do deserto”

5 Cf. Patočka, J. “Der Subjektivismus der Husserlischen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie”. In *Philosophische Perspektiven* 2 (1970), ed. por R. Berlinger e E. Fink, pp. 317-334; “Der Subjektivismus der Husserlischen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie”. In *Sbornik prací filosofické fakulty brněnské university* 14-15 (1971), pp. 11-26.) Versão portuguesa: “O subjectivismo da fenomenologia husserliana e a exigência de uma fenomenologia assubjetiva” e “O subjectivismo da fenomenologia husserliana e a possibilidade de uma fenomenologia assubjetiva”. Trad. Pedro M. S. Alves. In: *Phaninomenon – Revista de Fenomenologia*, 4 (2002), pp. 123-165.

6 Cf. Patočka, J. *Nejstarší řecká filosofie [A mais antiga filosofia grega]*. Ed. I. Chvatík e P. Kouba. Praga: Vyšehrad, 1996 (cursos de 1945/46); *Sokrates [Sócrates]*. Ed. por I. Chvatík e P. Kouba. Praga: Státní pedagogické akladatelství, 1991 (curso do semestre de verão 1947); *Platón [Platão]*. Ed. por I. Chvatík e P. Kouba. Praga: SPN, 1992 (cursos dos anos 1947/48); *Aristoteles [Aristóteles]*. Ed. por I. Chvatík e P. Kouba. Praga: Vyšehrad, 1994 (cursos do semestre de verão 1949).

7 Cf. Heidegger, M. *Ser e Tempo*, Trad. F. Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 493 ss.

8 Cf. Patočka, J. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia. Seguido de Glosas*. Tradução de Alberto Clavería, prólogo de Paul Ricoeur. Barcelona: Península, 1988. Cf. também Ricoeur, P. *Prefácio ao “Essais hérétiques: sur la philosophie de l’histoire”, de Jan Patočka*. Tradução



da falta de sentido, do niilismo – este “mais perturbador de todos os *hóspedes*”<sup>9</sup> –, o confronto com a experiência global do mundo moderno que culmina na crise do nosso século, da qual são expressão as guerras do século XX tanto quanto a própria compreensão do século XX como uma grande guerra, como catástrofe. Esta luta, que é o *leitmotiv* da história, chegou agora a um ponto crítico decisivo. Para Patočka, a vida humana contém, em todas as suas formas, a semente de uma vida acolhida na verdade, verdade essa evidentemente *finita* – o que não significa uma verdade relativa –, mas que deve ser recuperada sempre e de novo na luta diária contra todas as tentativas de reduzir o homem a uma coisa, a um objeto manipulável.

Nessa vertente se insere, naturalmente, o grande confronto com Heidegger, que configura um dos elementos principais daquele movimento teórico que, com grande perspicácia, Serrano de Haro chamou de “trajetória de Husserl a Heidegger, de volta, e novo começo”<sup>10</sup> em sua apresentação dos ensaios fenomenológicos de Patočka sobre *O movimento da existência humana*. A ambição de Patočka de tematizar o ser do ser humano não só enquanto *existência* [*Dasein*], mas como *movimento da existência* (*kinesis tou biou*), pretende radicalizar também o regresso a Aristóteles – já operado pelo jovem Heidegger. Portanto, Patočka tenta reler a ontologia (fundamental) de Heidegger à luz de Husserl e de sua denúncia da profunda crise na qual se encontra a tradição ocidental. Tal como Heidegger, Patočka rejeita o conceito de subjetividade transcendental de Husserl, escla-recendo especificamente os muitos paradoxos que dele emergem. Com respeito à questão da verdade, dois são os textos fundamentais nos quais Patočka trata detalhadamente deste problema: a grande obra inacabada sobre *O Platonismo Negativo*,<sup>11</sup> e a série dos cursos universitários do começo dos anos 70, intitulada *Platão e a Europa*,<sup>12</sup> de grande importância para o desenvolvimento daquela que é provavelmente sua obra mais famosa, a saber, os mencionados *Ensaio heréticos da filosofia da história*. Segundo Patočka, toda a história da metafísica gira em torno do problema da verdade e, nesse sentido, a maioria dos problemas, aparentemente alheios ao problema da verdade estão, de fato, profundamente ligados a ele. Procurando entender os fundamentos do pensamento filosófico ocidental e encontrar o que é comum à ideia de verdade na metafísica, tal como Heidegger, Patočka volta aos Pré-socráticos enquanto primeiros fundadores dessa tradição.

Um denominador comum às filosofias Pré-socráticas seria a compreensão da verdade como “desvelamento”, a qual pôde ser sucessivamente transformada pela tradição grega até chegar à formulação latina da verdade como *adequatio rei et intellectus*. Contudo, neste contexto, Patočka argumenta que devemos interpretar o papel de Sócrates na nossa tradição de forma diferente das que nos legaram Heidegger e Nietzsche, uma vez que Sócrates seria classificado mais adequadamente como pertencente à tradição dos Pré-socráticos e não à tradição metafísica que se originaria, portanto, apenas com Platão e Aristóteles. O elemento de união e continuidade entre o pensamento dos assim chamados Pré-socráticos e o próprio Sócrates, seria a não-separação entre a questão do conhecimento (*noein*) e o problema do agir humano (da *práxis*). A tradição arcaica é inteiramente baseada sobre a intuição de que o *logos* não pode ser separado da ação, do agir humano (*ergon*), como denuncia de modo incontestável a tradição literária do período. Assim, se Platão foi o “criador” da metafísica com a sua teoria das ideias, ele teria, de certo modo, permanecido ainda vinculado ao solo pré-metafísico representado pelo elo de união Sócrates, e a verdadeira entrada na metafísica aconteceria então apenas com Aristóteles.

A partir dessas antigas polêmicas é que Patočka pode acentuar o papel essencial da *práxis*, que Heidegger teria ignorado na sua concepção da verdade enquanto *aletheia*. Ao interpretar o antigo conceito de *bios theoretikos*, da vida dedicada ao conhecimento e à procura da verdade, Patočka enfatiza então o substantivo *bios* (vida) como condição humana e, sobretudo, como forma de condução da existência.

Patočka responde à pergunta de Heidegger sobre a essência da verdade mostrando que o “desvelamento” por si só talvez não seja suficiente para pensar além da fundação [*Gründung*] grega da metafísica, e que a dimensão da *práxis* deve ser igualmente considerada, caso se queira empreender uma sondagem [*Ergründung*] nas profundezas daquilo que, para os gregos, permaneceu impensado.<sup>13</sup> A essência da verdade não deve derivar, portanto, apenas da estrutura do ser, mas deve também levar em conta o problema socrático da ação humana. A análise da verdade realizada por Patočka chama a atenção para algo que a própria análise de Heidegger deixa irrealizado e, nesse sentido, complementa a perspectiva de Heidegger. Também a aceção contemporânea da verdade como correspondência (*adequatio*) é interpretada por Patočka a partir de uma perspectiva diferente daquela heideggeriana. Por meio de um confronto próximo e proativo com a crítica à noção clássica de verdade levada a cabo por pensadores como Nietzsche e Kierkegaard, e especialmente em relação à noção de imaginação (que não se conforma totalmente aos ditames lógicos da *adequatio*), Patočka pode dizer que o problema das teorias modernas da verdade enquanto correspondência é, essencialmente, o fato de que elas negligenciam o papel da *liberdade* humana. Como se

publicada em *Phenomenological Studies – Revista da Abordagem Gestáltica*, 22 (2), p. 235-238, 2016. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672016000200016&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672016000200016&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt)

9 Nietzsche, F. W. “NF 12:2 [127] Herbst 1885 – Herbst 1886”. In: *Kritische Studienausgabe* (KSA), Vol 12. Ed. por G. Colli e M. Montinari. Berlin/New York: De Gruyter, 1988. p. 125.

10 Cf. Patočka, J. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004, p. 10.

11 *Negativni platonismus*, in: *Pece o dusi* (O cuidado da alma), vol. I, ed. por I. Chvatik e P. Kouba. Praga: Oikoymenth, 1996. Cf. também a tradução italiana: *Platonismo negativo e altri frammenti*. Milano: Bompiani, 2015, p. 261.

12 *Platon a Evropa*, in: *Pece o dusi* (O cuidado da alma), Vol 4, ed. por I. Chvatik e P. Rezek. Praga: Archivni soubor, 1979.

13 Patočka, J. *Platonismo negativo e altri frammenti*. Milano: Bompiani, 2015, p. 275.



afirma no ensaio sobre *O problema da verdade desde o ponto de vista do platonismo negativo*:

uma vez que, em sua essência, a verdade não é adequação, mas inadequação da liberdade, ela deve se manifestar constantemente como um movimento que não pode aderir a um resultado estático. A verdade fixada em si mesma é sempre uma mera aproximação que deve ser abandonada uma vez que ela tenha cumprido sua tarefa mais imediata.<sup>14</sup>

Patočka volta a discutir da relação entre a verdade como “desvelamento” e a liberdade, em seus escritos posteriores, sobretudo em *Platão e a Europa*. Conectando o problema da verdade com a questão da responsabilidade, ele indica o fundamento desta relação nas palavras socráticas *tes psyches epimeleisai* (o cuidado da alma). Patočka interpreta as palavras de Sócrates na *Apologia* de Platão como testemunho daquele desejo, tipicamente humano, de alcançar a unidade (ou a harmonia interna) consigo mesmo. Esta tensão até uma possível “totalidade” ou plenitude é o que define a condição humana e o “cuidado da alma” fundamenta-se ontologicamente, portanto, sobre a nossa liberdade. Assim, essa compreensão do ser humano baseada no relato da alma de Platão fornece o sentido mais primordial da verdade num sentido prático: o fato de *viver na verdade*. E se, para um pensador como Heidegger, qualquer problema é “essencialmente” ontológico, Patočka mostra a íntima correlação existente entre a questão da verdade e a questão prático-política: o universo espiritual do filósofo deve se distinguir radicalmente de qualquer forma trivial de intelectualismo que o leve ao distanciamento do mundo, excluindo os problemas mais estridentes da atualidade e da comunidade humana em favor de um espaço pessoal que se afirma impassível às forças externas. A componente espiritual, como a entende Patočka, corresponde certamente a uma tomada de distância crítica, mas sem nunca poder ser reduzida a um mero distanciamento. Como ele afirma: “é verdade que o filósofo, como tal, não está envolvido na luta política diária, na *práxis* quotidiana [...], mas a sua ação no mundo baseia-se no fato de ter uma ideia política, de *viver na ideia* política de Platão”<sup>15</sup>.

\*\*

Escrito em tcheco, o texto original da breve nota de Patočka sobre Heidegger desapareceu. Felizmente, contudo, Konstanty Michalski, estudioso polonês de Husserl, Heidegger e Nietzsche e diretor do *Instituto pelas Ciências Humanas* em Viena, traduzira já em 1974 o texto para o polonês, o qual fora então publicado na revista *Znak*.<sup>16</sup> Essa cópia preservada em polonês foi o texto base para a edição alemã de Patočka em *Texte, Dokumente, Bibliographie* (Freiburg/München: Karl Alber; Praga: Oikoymenh, 1999, pp. 397-40), utilizada para a presente tradução.

A despeito da brevidade do texto, a densidade das reflexões e dos pensamentos de Patočka o transformam em um verdadeiro campo de forças no qual se coagulam os grandes problemas do pensamento heideggeriano. Patočka reconhece imediatamente o caráter anti-acadêmico e antissistemático do pensamento de Heidegger, o que alguns dos maiores intérpretes e estudiosos de Heidegger, mesmo hoje, ainda se recusam a fazer. Se Volpi, por sua vez, já há dez anos chamava a atenção para o “caráter viático” da obra de Heidegger, configurada como um “caminho iniciático”,<sup>17</sup> mais recentemente foi Trawny quem, no seu estudo sobre a *filosofia esotérica de Heidegger*,<sup>18</sup> analisou as implicações do caráter anti-acadêmico e antissistemático no discurso filosófico desenvolvido por Heidegger. Na perspectiva de Patočka, portanto, Heidegger aparece como um pensador da crise, filho da grande crise que permeou todo o século XX, sendo também pensador da crise da própria filosofia, desafiada desde a modernidade a encontrar seu espaço dentro das Universidades, a definir o seu lugar nas Instituições e a compreender o lugar da própria fala na dimensão pública.

14 Ibidem, p. 261. Trad. própria.

15 Patočka, J. *Platonismus a politika*, in: *Sebrané spisy (Obras Completas)*, Vol. 1: *Péce o duši I (O cuidado da alma I)*. Praga: Oikoymenh, 1996, p. 23. Trad. própria. As *Obras Completas* de Patočka são preparadas no *Arquivo Jan Patočka* de Praga, e compreendem mais de trinta volumes, dos quais dezessete já foram publicados.

16 Revista *Znak* 26/6 (1974), pp. 713-716.

17 Volpi, F. *Goodbye, Heidegger! Mi Introducción Censurada a los Beiträge zur Philosophie*. In: *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 2008, p. 50 (online: <http://artesyhumanidades.unab.cl/wp-content/uploads/Publicaciones-Indice-Actas-I.pdf>). A confirmação desta precoce intuição de Volpi, que pretende fornecer uma chave de leitura geral para o imenso *opus* heideggeriano, pode ser referida à definição, dada pelo próprio Heidegger, do seu pensamento como “*be-wegendes Denken*”, pensamento do movimento em caminhos, e que faz do caminho (*Weg*) a própria prática. Cf. Heidegger, M. *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49-1951) (GA 98)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2018, p. 27. Sobre isso cf. também Giubiltao, G.J. & Weber, J. F. *Fenomenologias do começo. Sobre a essência da filosofia em Husserl, Heidegger e Fink*. In: *Hybris. Revista de Filosofia* 10/1 (2019), pp. 121-145.

18 A interpretação de Trawny constitui uma tentativa de traçar uma topografia do pensamento de Heidegger que oscila entre o “*adyton*” – o lugar mais recôndito dos antigos templos gregos, onde só os iniciados tinham acesso – e a “*errância*” [*die Irre*], princípio de an-archia, e portanto, imagem daquela ausência total de fundamento que o pensamento de Heidegger persegue. Mergulhado na dinâmica histórica entre “desvelamento” e “ocultação”, o pensamento não pode mais orientar-se na verdade em sentido lógico (a *adequatio rei et intellectus*), e a enunciação também não é mais o âmbito primeiro da verdade, não é mais o lugar da verdade. Mas, se a ausência de um critério universal de verdade pertence essencialmente à verdade mesma, enquanto *a-letheia*, então o pensamento deve, necessariamente, perder-se, errar e dispersar-se [*in die Irre gehen*]. E assim, seria o “errar” o signo de um pensamento que se relaciona autenticamente à verdade? Cf. Trawny, P. *Adyton - A Filosofia esotérica de Heidegger*. Trad. M. Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Mauad, 2011; *Saggi su Heidegger. Adyton e Fuga dell'erramento*. Trad. it. G. J. Giubiltato. Pisa: ETS, 2017.



Patočka aborda também a grande questão da história – que para Heidegger será a “história do ser”, sobretudo durante o intenso período de experimentações dos anos 30. A formulação “história do ser”, com a qual Heidegger produz uma colisão entre filosofia e história, significa primeiramente a história do ser no sentido de um *genitivo subjetivo*: a história [*Geschichte*], não como a série dos eventos no passado, mas como o acontecer [*Geschehen*] da verdade [*Wahrheit*] ou, melhor dito, como o “essenciar-se” [*Wesung*] histórico da verdade. Este acontecer se dá muito raramente e a cada vez de uma forma diferente, muito embora, na verdade, tenha acontecido efetivamente apenas uma única vez, com os primeiros pensadores gregos. Neles, o ser se manifesta como *physis*, como “manifestação”, “desvelamento”, *Un-Verborgenheit*, *A-letheia* – o que Heidegger reconhece como a primeira fundação [*Gründung*] do ser. Mas esta experiência dos gregos é, para Heidegger, uma resposta que “coloca uma pergunta” [*fragende Antwort*] ao mesmo tempo em que a deixa ainda em aberto, legando a nós, “os modernos”, a tarefa de uma sondagem [*Er-Gründung*] mais radical da resposta grega ao apelo do ser, i.e., a tarefa de pensar a origem e o fundamento do manifestar-se do ser na forma do pensar o encobrimento, o velamento, a *lethé*. Este outro e diferente acontecer da história do ser ainda não aconteceu. E então a formulação “história do ser” significa também “do ser” no sentido de um *genitivo objetivo*: a narração de uma grandiosa epopeia *do e no ser*, uma épica da verdade que seria, enfim, a totalidade da história da filosofia ocidental até a contemporaneidade. Essa narração se desdobra entre um “primeiro início” – representado por alguns pensadores pré-socráticos como Parmênides e Heráclito –, um longo e inacabado terminar, um agonizante “chegar ao fim” – que vai de Platão e Aristóteles até chegar ao ponto de culminação em Nietzsche –, e a esperança (ou a preparação) de um “outro início” que possa ser ainda mais inicial do que o primeiro.

A filosofia vem a ser então o lugar autêntico da história: tanto no sentido da narração, quanto no sentido do acontecer da verdade. A unidade paradoxal desses dois sentidos do genitivo – tanto o subjetivo quanto o objetivo – é característica do “pensamento onto-histórico”, e é contida no assim chamado “genitivo onto-histórico” [*seynsgeschichtliches Genitiv*], que Heidegger, em uma experimentação ulterior, concebe como expressão da superação dos limites metafísicos da gramática – e, portanto, da concepção meramente lógica da verdade.<sup>19</sup>

Outra indicação muito importante de Patočka a ser aqui considerada pode ser expressa pela seguinte afirmação: “a finitude é, tal como eu a compreendo, o tema condutor, tanto da filosofia inicial de Heidegger, quanto da tardia.” De fato, ele nos oferece aqui uma chave de leitura fundamental de todo o pensamento de Heidegger: o esforço incansável de pensar a finitude. A partir de uma crítica explícita à fenomenologia husserliana e à sua disposição metódica de base (a redução fenomenológica) – que, aos olhos de Patočka, permanece “a única resposta radical ao pensamento altamente especulativo da redução” –, juntamente com uma crítica igualmente violenta à tradição do pensamento ocidental como um todo, tipificada como tradição exclusivamente teoricista, o grande e indiscutível mérito de Heidegger é o de ter pensado a condição humana para além de qualquer garantia de transcendência – seja esta religiosa ou até mesmo científica – e de ter trazido o problema da existência, em sua radical finitude, para o centro do palco filosófico da contemporaneidade.<sup>20</sup> Apagadas todas as luzes da transcendência, dos valores absolutos e das verdades perenes, colapsadas todas as garantias onto-teológicas da tradição, todos os valores universais da antropologia humanista e seus grandes pilares conceituais – da tradição grega antiga bem como da judaico-cristã – a existência é pensada em sua finitude radical enquanto *Dasein*. Este conceito indica a modalidade originária do movimento da vida humana anterior a qualquer atitude teórica de pura especulação diante do mundo.

Justamente ao final de um percurso de intensa elaboração filosófica (1919-1926), o qual significou ao mesmo tempo uma ruptura com o horizonte teoricista tradicional e sua consequente reificação da vida humana como uma mera coisa dentre outras coisas, Heidegger apresenta, em *Ser e Tempo*, o modo de ser fundamental da *κίνησις τοῦ βίου* (a motilidade da vida) como *Dasein* e como poder-ser [*sein-können*]. Nesse sentido, Heidegger confronta os conceitos herdados acriticamente pela tradição metafísica,<sup>21</sup> bem como os fundamentos da antropologia humanística, questões estas que, segundo sua perspectiva, poderiam ser reunidas sob a guarida do que chamou de questão tradicional da filosofia, e reconduz o pensamento ao problema do ser no intuito de enfrentá-las a partir de uma perspectiva inteiramente nova, qual seja, a partir de uma análise da vida humana, de seu movimento e de sua dinâmica particulares, mas também de sua característica capacidade de se modificar e de se adaptar às condições de seu estar no mundo de maneira a tornar possível uma orientação crítica do próprio movimento da vida e da existência. A análise da existência que Heidegger apresenta em *Ser e Tempo* como seu modo alternativo de abordar a questão do ser e do sentido do ser é basicamente uma análise que, nascendo da própria experiência do humano no mundo por

19 Heidegger, M. *Besinnung* (GA 66). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997, p. 95.

20 Ainda que nos últimos anos o debate em torno do pensamento de Heidegger tenha sido quase totalmente dominado pelas temáticas dos *Cadernos Negros* e das ali expressas posições antisemitas, o filósofo francês Jean-Luc Nancy, ao menos em duas ocasiões, chama atenção para o fato de que a grandeza do pensamento de Heidegger reside justamente nos conceitos de *Existenz* e *Endlichkeit*. Cf. NANCY, J. L. *Das nackte Denken*, Zürich/Berlin: Diaphanes, 2014; *Banalité de Heidegger*, Paris: Galilée, 2015.

21 Crítica que se dirige fundamentalmente às duas raízes principais do pensamento ocidental: por um lado, à concepção grega antiga que deriva da definição do humano como “animal político, dotado de razão e linguagem”, formulada por Aristóteles na *Política* (A1, 1253 a 2-3). Por outro, à concepção bíblica segundo a qual o humano é “pessoa” e por isso dotado de pensamento e vontade, i.e., capaz de compreender e querer, uma vez “criado à imagem e semelhança de Deus” (*Gênesis* I, 26).



ele habitado, retorna à existência a fim de orientá-la e conduzi-la à sua realização, ao seu desdobramento apropriado, à sua forma completa e acabada. Heidegger concebe a existência humana como uma obra de arte à qual a justa orientação pretende conferir uma bela forma, uma forma apropriada à sua natureza. A partir disso se compreende que o *status* de *Ser e Tempo* em nada condiz com o de uma teoria meramente abstrata que perdeu seus liames com a dimensão prática da existência humana mas, ao contrário, com o de uma verdadeira “filosofia prática”, a qual surge da vida e se volta a ela para realizá-la.

Assim, abre-se novamente a possibilidade de repensar a conexão entre o pensamento de Heidegger (ou pelo menos uma fase dele) e a centralidade da dimensão da *práxis* na filosofia de Patočka.

\*\*\*

## “HEIDEGGER”<sup>22</sup>

Jan Patočka

Heidegger não é um pensador acadêmico. Ele é um pensador da crise na qual vivemos, um pensador da nossa crepuscular época europeia, um pensador do recolhimento em um tempo de catástrofe. A “relação originária com a verdade”, que para ele está em jogo, situa-se, assim me parece, no início da Europa e, sobretudo, da História. Pois História é, antes de tudo, História europeia; todas as outras culturas e partes do mundo têm apenas secundariamente uma História. É preciso compreender e, do mesmo modo, também tentar descrever o significado disso.

No entanto, parece-me que a mais recente fase do desenvolvimento da Europa ainda continua a ser significativamente determinada por uma concepção da História para a qual ela apresenta uma lei férrea da autodescoberta da essência do humano. Uma consideração que concebe o homem como sujeito da técnica e, por conseguinte, como sujeito da dominação global, também está submetida a uma tal imagem da História. A emergência desta representação é clara: ela provém do idealismo alemão e da sua peculiar compreensão do infinito enquanto um vir a si mesmo do Espírito. Na maioria das vezes sem sabê-lo, o tempo presente ainda se enraíza nesta relação com o ser, que apareceu há mais de 170 anos.

Para os que buscam compreendê-la, a filosofia de Heidegger não é algo acadêmico, porque nela – como ela própria reivindica – se inaugura uma nova época da relação com o Ser e assim também uma nova época da História. E aquilo que hoje irrompe não é uma nova metafísica teológica da história, e sim a primeira tentativa radical e de profundo alcance de alicerçar a filosofia no terreno da finitude.

A finitude é, tal como eu a compreendo, o tema condutor, tanto da filosofia inicial de Heidegger, quanto da tardia.

A fenomenologia de Husserl se esforçou em fundar a infinitude do espírito de uma nova maneira: não por meio da dialética da história, senão sobre o fundamento de um olhar reflexivo, uma empiria transcendental muito peculiar. Essa tentativa mostrou que, numa época alheia a toda especulação, a filosofia nos alcança justamente por meio daquilo que pode legitimizá-la: do formalismo de uma teoria do conhecimento às “coisas mesmas”.

Com o auxílio da redução fenomenológica, Husserl tentou mostrar que, num sentido filosófico verdadeiro, os fenômenos são relativos à subjetividade transcendental, por meio da qual é alcançada a suspensão da crença no mundo, a suspensão da “tese geral da orientação natural”.

A posição de Heidegger me parece ser a única resposta radical ao pensamento altamente especulativo da redução. Considero que o sentido da ontologia fundamental de Heidegger seja o de mostrar de um modo fenomenológico, que a fenomenologia transcendental, tal como Husserl a compreendeu, não é possível. A ‘crença no mundo’ não é uma crença; a tese geral, nenhuma tese geral, nenhum ato (mesmo enquanto não-temático, ele permanece um ato de crença) que pudesse ser suspenso “intelectualmente”. Não se trata de uma “atividade” de fato fundamental, mas apenas de um dos muitos atos do sujeito, ou seja, de algo essencialmente substituível. Se anulássemos esta crença, não restaria nenhum conteúdo. Para Husserl, um ato intuitivo continua sendo um ato intuitivo mesmo depois da *epoché*. E justamente isso é o que Heidegger considera inteiramente impossível. A fenomenologia é uma fenomenologia da finitude, ou então não existe fenomenologia alguma.

Isso se apoia sobre um fenômeno muito simples e fundamental, o fenômeno da “facticidade” do *Dasein*. Reflitamos sobre esta facticidade, revelemos ao mesmo tempo a estrutura dinâmica do *Dasein*, o “lançamento” do estar lançado, que forma a base da “projeção” e, assim, da estrutura do mundo completamente desenvolvida.

A posição de Heidegger poderia ser assim apresentada: a compreensão do Ser, a compreensão que o mundo projeta, não é uma “crença”, uma “tese”, mas o modo no qual o Ser se presentifica. Tendo em vista

<sup>22</sup> Tradução feita por José Fernandes Weber, Anna Luiza Coli e Giovanni Jan Giubilate no contexto das atividades do Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia (<https://nucleodefemenologia.wordpress.com>), na Universidade Estadual de Londrina (UEL). Os tradutores agradecem ao Prof. Adriano Holanda por ter gentilmente acolhido esta tradução no presente volume da revista *Phenomenology, Humanities and Sciences – Fenomenologia, Humanidades e Ciências*, publicação internacional de abertura conceitual, diálogo e aprofundamento sobre a diversidade dos estudos fenomenológicos.



nossa “vida consciente”, não executamos nenhum ato de crença sobre a base de atos de crença gerais e não-temáticos, antes, o estar no mundo é precisamente nosso *Ser*. Sem isso nada somos, não existimos. A tentativa especulativa empreendida por Husserl de uma redução não revela o verdadeiro caráter do mundo – pois nossa relação com o mundo não é um ato de crença, nenhuma tese geral: ela revela apenas o caráter do idealismo da consciência e sua teoria do “Ato”.

A “facticidade” é inseparável da Nulidade da forma de ser do *Dasein*. A facticidade e o lance andam de mãos dadas. A facticidade do *Dasein* é uma manifestação da sua finitude, referida simultaneamente ao *Ser*, que está “por trás”, e que torna supérflua qualquer “prova” de um mundo exterior. Neste sentido, a filosofia de Heidegger é um abandono do idealismo alemão em direção a um aprofundamento da posição kantiana. Esse aprofundamento mostra a incompletude e o dogmatismo da posição kantiana – ao passo que a posição fenomenológica heideggeriana é completa em si mesma.

Por outro lado, é naturalmente possível afirmar ainda que a filosofia de Heidegger apresenta uma tentativa bastante problemática de se superar, com a ajuda dos meios fornecidos pela filosofia transcendental (interpretada como ontologia fundamental). Independentemente do fato de que o *Ser* apenas “é” na medida em que é compreendido, este compreender não será concebido enquanto fundamento do ser, sequer será concebido parcialmente como fundamento, mas, pelo contrário: o *Ser*, a verdade originária e inultrapassável, a abertura, são fundamentais para a compreensão do *Ser*. Pode ser que assim seja. Mas, então, seria necessário primeiramente alcançar uma clarificação da determinação essencial do humano enquanto uma tarefa filosófica autônoma. Precisamente por isso, parece-me, fenomenólogos como Merleau-Ponty, Ricoeur, de Waelhens, dentre outros, não podem se satisfazer com a posição heideggeriana. Que a filosofia de Heidegger, precisamente neste ponto, induza ao erro, é esclarecido pela sua posição a respeito dos problemas do corpo e da comunidade. Tudo isso é tratado apenas limitadamente por Heidegger e, por fim, conectado com a catástrofe da rejeição da metafísica.

Heidegger tampouco desenvolveu outros pontos da sua filosofia inicial, como por exemplo, a tentativa evidente e extremamente importante de uma interpretação da responsabilidade pelo fundamento do fenômeno da “facticidade”. A filosofia de Heidegger ontologiza a responsabilidade e elimina *ipso facto* a moderna distinção entre ética e ontologia, que tantos males gerou – esta distinção engendrou de modo significativo o falso moralismo moderno e foi uma das causas para o ataque de Nietzsche à moral. A responsabilidade não é uma relação com um ente qualquer, mas um impulso ontológico do próprio *Dasein*. Isto é da maior importância. Heidegger se movimenta parcialmente nos rastros de uma autêntica compreensão de Aristóteles. Porém, a inautenticidade não se torna demasiado restritiva e provavelmente algo descontextualizada quando relacionada com o problema do “impessoal” e quando a completa dinâmica do *Dasein* (enquanto fuga, enquanto antecipação para a morte, etc...) é interpretada a partir dessa perspectiva?

E há ainda outra coisa: de que modo se concilia a recusa heideggeriana de toda a metafísica com sua concepção do mundo como “Quadratura”, desenvolvida em *Ensaio e conferências*?

Assim, parece-me que a filosofia de Heidegger – significativa devido às novas perspectivas que abre – é mais um programa do que sua realização; ela é um fermento não utilizado, porque a filosofia é, no tempo em que vivemos, sobretudo, indesejada (ela é indesejada na medida em que fechamos os olhos perante a ruína da Europa).

Talvez se possa dizer que a filosofia de Heidegger sofre da doença oposta àquela de Husserl. A esta falta a compreensão da esfera ontológica, embora ela seja capaz de analisar uma quantidade de fenômenos ônticos, o que despertou grande interesse de psicólogos e sociólogos do pós-guerra. A filosofia de Heidegger ressalta uma vez mais a esfera ontológica, porém, não encontra mais o caminho de volta à antropologia.

No entanto, parece que a perspectiva aberta pela filosofia de Heidegger, na qual ele seguiu o caminho para a finitude do *Ser* e do *Dasein*, determina-nos a todos, queiramos ou não. Retorno ao início das minhas considerações. Uma singular relação com a História, difundida tanto no Ocidente como no Oriente, remete às mesmas fontes. As pessoas confrontam e continuam confrontando todos os tipos possíveis de opressão e degradação em massa com a alegre convicção de que elas estão isentas de toda responsabilidade, uma vez que a mudança da marcha da História, na inerente e transparente necessidade, torna este sacrifício obrigatório. Quando alguém, em qualquer canto esquecido, ainda espera pelo advento da divindade, ou quando, finalmente, compreende-se a História de modo exclusivamente humano, por meio da qual os homens se fazem portadores da lógica da História, de expressão das próprias estruturas, e, ao mesmo tempo, logo se degradam e se elevam demasiadamente – tudo isso é sem importância. Mas, em todo o caso, nestes motivos estão os momentos de nossa vida e de nossos pensamentos, que não foram concebidos por nós – mas que devem sua força precisamente a eles.

Por tudo o que foi exposto, perguntar pelo sentido do *Ser* (e da História) e, ao mesmo tempo, trazer à lembrança a finitude do *Ser* e do *Dasein* – isto é algo extraordinário.