

DUTRA, Luiz Henrique de A. *Pragmática de modelos: natureza, estrutura e uso dos modelos científicos*. São Paulo: Loyola, 2013. 343 p.

O livro de Luiz Henrique de A. Dutra, intitulado de “*Pragmática de Modelos: Natureza, estrutura e uso dos modelos científicos*” tem o objetivo de fazer uma análise do que são e como são usados os **modelos científicos**, especialmente observados como os “principais instrumentos da pesquisa científica” (p.15). Para cumprir esse intento, Dutra divide seu argumento em dez capítulos, que se comunicam muito bem e são acessíveis ao leitor com boa experiência na filosofia da ciência e lógica.

Esse livro vem para dar continuidade à obra anterior de Dutra intitulada *Pragmática da Investigação* e apesar desta obra não ser necessária para a leitura do livro atual, é interessante observar como os dois livros podem ser pensados em continuidade. Tal obra oferece à comunidade acadêmica brasileira de Filosofia da Ciência um trabalho essencial, ao analisar a tradição e indicar novos caminhos para a compreensão dos modelos.

Dutra tem uma gama enorme de referências no seu livro, e embora ele retome alguns clássicos como Popper, ele se foca especialmente na recente bibliografia sobre o tema. Apesar de não se tratar propriamente de uma revisão bibliográfica, este livro acaba por apresentar os argumentos de autores influentes na temática como Suppe e Cartwright.

Dutra não se prende aos usos da ideia de modelo a partir da matemática e das

ciências naturais, merecendo destaque os capítulos finais onde ele traz à baila as ciências humanas. Contudo, não percebemos se os argumentos apresentados podem ser igualmente utilizados pelas ciências da vida, tal como foi abordado com a Física, mas tal ponto não é essencial para a obra.

Como indica o título, o livro de Dutra se foca em uma análise pragmática do problema dos modelos. Isso ocorre porque sua investigação se concentra especialmente na questão da *aplicabilidade* dos conceitos de “modelo”, “natureza” e “estrutura”. Sua resposta envolve mostrar que embora o ponto focal seja o uso dos modelos, não podemos nos furtar à sua compreensão estrutural. O que para ele não é aceitável é que o foco da análise se localize apenas neste aspecto estrutural. Ao contrário, teremos uma perspectiva muito mais rica dos modelos ao pensarmos também em sua pragmática.

Em resumo, Dutra apresenta as seguintes características para os modelos:

- 1) Os modelos são criações nossas, de nossa perspectiva, para diferentes propósitos;
- 2) São entidades abstratas;
- 3) Podem ser comparados com sistemas concretos, mas não se localizam no espaço e no tempo;
- 4) São máquinas nomológicas abstratas;
- 5) Os modelos são projetos de outras máquinas nomológicas;
- 6) Os modelos são situações (ou sistemas) possíveis no sentido contrafactual;

7) A similaridade entre os modelos e sistemas concretos pode variar em grau de abstração;

8) Os modelos são representantes (e, nesse sentido, representações) de outros sistemas<sup>1</sup>.

A partir destes oito pontos, passemos para uma análise mais detida do seu argumento. Para descortinar com maior clareza o argumento de Dutra, retomaremos capítulo a capítulo os debates desenvolvidos ao longo da obra. Aqui é importante ressaltar o caráter mais técnico da análise de Dutra, que busca novos caminhos de pesquisa.

No **primeiro capítulo** intitulado “Modelos semânticos e matemáticos”, Dutra mostra como funcionam os modelos semânticos e matemáticos, destacando especialmente a importância de entendermos nos modelos semânticos a contribuição de Kripke com sua ideia de “mundos possíveis”, não enquanto mundos de faz de conta, mas como uma reflexão sobre a abstração diante de possibilidades de ocorrências de eventos. Com relação aos modelos matemáticos, Dutra recorre à proposta de Max Black, indicando como estes modelos são versões mais simples e abstratas do objeto a ser examinado. Ao final do capítulo Dutra chega à conclusão de que os modelos matemáticos e os semânticos são versões simplificadas ou econômicas dos modelos teóricos, os quais serão examinados por toda a extensão do livro.

O **segundo capítulo** examina dois dos conceitos mais importantes para a teoria dos modelos, a saber “metáfora” e “analogia”. Para explicá-los, Dutra segue de perto as posições de Black e Hesse. Apesar das diferenças entre eles, podemos pensar que as metáforas e as analogias são tentativas de com-

paração de dois conjuntos de coisas com o propósito de esclarecimento. É quase sempre razoável pensar que se comparamos um conjunto de coisas mais conhecidas com um conjunto menos conhecido teremos o chamado “problema da assimetria”, que indica a dificuldade de comparação entre os conjuntos de coisas. Ao examinar estas questões, na verdade parece-nos que Dutra está pensando como modelos teóricos se relacionam com o mundo, e é inegável que tanto metáforas, analogias e modelos são estruturas argumentativas fundamentais para entendermos o mundo.

Num certo sentido, o **capítulo três**, intitulado “Modelos Nômicos”, funciona como um capítulo de ligação. Neste capítulo Dutra apresenta as posições de Hempel e Nagel, especialmente a partir do que eles chamaram de “modelos analógicos” e de “modelos nômicos”, sendo o primeiro exemplo de modelos que aproximam partes dos sistemas, e o último como “...aquele sistema cujo comportamento ajudaria a compreender o comportamento de outro sistema estabelecendo o isomorfismo entre as leis que dirigem os sistemas comparados” (Pág. 95). Ao final, Dutra indica que os modelos nômicos tem uma maior importância para a ciência, porque sua função pragmática é mais profunda, o que não descarta, obviamente, a relevância, ainda que menor, dos modelos analógicos.

No interessante **quarto capítulo** intitulado “Sistemas Físicos Ideais”, Dutra mergulha na chamada “abordagem semântica de modelos”, que ele caracteriza como o “...entendimento das teorias científicas como coleções de modelos” (Pág. 99). Para examinar tal concepção, ele recorre principal à Suppe, mas também à Van Fraassen para elucidar a ideia da abordagem semântica como abstrata. Este capítulo mostra de modo

---

<sup>1</sup> Trecho adaptado da Pág. 261.

muito claro como a concepção semântica de modelos é estabelecida a partir de abstrações.

O **capítulo cinco** apresenta um dos conceitos mais recorrentes ao longo do livro, a saber, a ideia das “máquinas nomológicas”. Nele, Dutra examina dois autores, Giere e Cartwright. Num certo sentido, ambos parecem muito próximos de Suppe já discutido no capítulo quatro. No entanto, os argumentos de Giere e de Cartwright são bastante diversos. Se por um lado Giere aposta em uma reflexão do papel da linguagem e da cognição nos modelos, por outro lado Cartwright trata especialmente das relações da posição dela em relação à de Suppe no que tange às diferenças entre as ideias de abstração e de idealização. O tema que dá o título a esse capítulo é tratado diretamente só na parte final do capítulo e de modo um tanto quanto breve. A ideia de máquinas nomológicas como quis Cartwright é que “uma máquina nomológica (...) é uma máquina que exibe determinada(s) leis(s).” (Pág.153). Apesar do desenvolvimento nas páginas seguintes, não fica claro para o resenhista qual é realmente a importância da pragmática em tais máquinas. Nos capítulos seguintes essa ideia será retomada.

No **capítulo seis** intitulado de “Mediadores”, Dutra avança bastante em sua concepção pragmática dos modelos científicos ao examinar a proposta de Morgan e Morrison, que pensaram os modelos como mediadores entre as teorias e o mundo. Segundo esta ideia os modelos teriam certa autonomia diante do mundo e da teoria, o que implica na possibilidade inicial de pensá-los por eles mesmos e também pensar nos modelos a partir da necessidade de desenvolvimento da teoria. Apesar de concordar com Morgan e Morrison, Dutra se pergunta sobre a limitação desta abordagem, que, embora interessante,

não deixa claro como realmente ocorre tal mediação.

No **capítulo sete** Dutra faz uma grande revisão bibliográfica sobre o tema das “simulações” e dos chamados “experimentos de pensamentos”. Sua análise versa sobre o significado destes termos, e especialmente como podemos vê-los todos como parte de uma atividade que em certo sentido se assemelha ao dos modelos e em outro se afasta. Sobre isto ele nos diz: “Ora, num sentido mais vago, um modelo pode ser identificado com um experimento imaginário (...). Mas num sentido mais específico, um modelo é um projeto de experimento imaginário, já que é um projeto de máquina nomológica, sendo também, como já dissemos, um projeto de experimento concreto” (Pág. 221).

O **capítulo oito** discute um dos temas mais estimulantes acerca da caracterização dos modelos, a saber, a natureza ontológica deles. De uma maneira ou outra, este tema sempre apareceu ao longo do livro e é tematizado de modo explícito neste capítulo. Dutra defende que os modelos teóricos têm uma natureza abstrata e real, e com isto ele se aproxima da ideia do “terceiro mundo” de Popper. Em adição a Popper que ressaltava a realidade a partir da autonomia dos objetos abstratos, Dutra acrescenta a institucionalidade e a normatividade como funções da realidade dos modelos.

No **nono capítulo** da obra, Dutra nos apresenta uma compreensiva tipologia dos modelos e sua aplicação. Esse capítulo se estabelece como o resultado da investigação realizada no livro, não apenas retomando algumas ideias, mas estabelecendo as condições de uso pragmático dos modelos.

No **décimo capítulo**, intitulado de “Modelos nas Ciências Humanas”, Dutra nos apresenta sua reflexão

sobre a problemática dos modelos quando pensamos exclusivamente as ciências humanas. O foco do capítulo é a apresentação de “(...) um modelo geral para a geração de modelos nas ciências humanas - ou um metamodelo, digamos - que privilegia o aspecto propriamente social ou cultural, mas que não se pretende reducionista (...)” (Pág. 308).

O livro não conta com uma conclusão. Mas em grande medida esta pode ser percebida mais no capítulo nove no que no dez. Ele tem vários destaques, dentre os quais podemos indicar o grande domínio da bibliografia, o desenvolvimento da própria tese de Dutra e especialmente uma reflexão de grande

qualidade sobre um tema fundamental da Filosofia da Ciência.

Um das forças do livro é o profundo exame técnico realizado por Dutra de todo um problema que é essencial à Filosofia da Ciência. No entanto, em alguns momentos a linguagem do livro veda a entrada de leitores com pouca experiência no assunto. Um capítulo mais introdutório teria auxiliado a tais leitores. Contudo, para os especialistas no tema, o livro apresenta uma riqueza ímpar e deve ser lido como um guia para a questão dos modelos.

Bruno Pettersen - FAJE

DRAWIN, C. R., OLIVEIRA MOREIRA, J. de, PAIVA, M. A. de, VELIQ, F. (org.). *Destinos da religião na contemporaneidade: um diálogo com a psicanálise, a filosofia e as ciências da religião*. Editora CRV: Curitiba, 2015, 213 p.

O tema do livro é a religião abordada desde o olhar da psicanálise, psicologia, filosofia e ciências da religião. É um olhar interdisciplinar. Como todo diálogo, trata-se de escutar, argumentar e procurar compreender. O fruto deste diálogo não é previsível, mas é um esforço honesto para dar razão de uma realidade que o entusiasmo racional ilustrado tinha destinado a ser uma peça de museu. A pergunta que perpassa as diferentes aproximações é a dos futuros da religião. Chama atenção o uso deste plural, será uma tarefa do leitor procurar futuros ou o futuro.

Na primeira parte do livro, a perspectiva é a da psicanálise, psicologia e ciências da religião. O primeiro artigo de Carlos Roberto Drawin percorre a crítica freudiana da religião como uma

ilusão, projeção e reflexo do mundo psíquico (p. 25). A ilusão está vinculada com a narrativa da secularização que esvazia de sentido esta ilusão e conseqüentemente a deixa sem futuro. Sem sentido e sem futuro, a experiência religiosa perde-se na privacidade de uma diversidade de experiências subjetivas marcadas pela soberania do sujeito que escolhe segundo seus desejos e necessidades. O autor sugere que esta crítica contundente da religião se confronta com as descobertas da Psicanálise que, paradoxalmente, desembocam no reconhecimento de uma racionalidade divergente e em conflito com a consciência epistemológica de Freud. Trata-se de “uma racionalidade aberta ao reconhecimento da legitimidade e irredutibilidade de uma racionalidade psíquica não discernível empiricamente como física ou biológica e, no entanto, capaz de interferir objetivamente na vida dos sujeitos” (p. 21). O triunfo do “deus logos” (ciência) sobre a ilusão (religião) parece se desencontrar com esta realidade. O autor traz a colação a lucidez de

Lacan quem postulou que o progresso da ciência implicava também o triunfo da religião “por ofertar um suplemento de sentido num mundo dele esvaziado, mas também dele sempre carente” (p. 28). Se a religião é portadora de sentido ela também tem futuro na construção de uma identidade que não se reconheceria sem ele. Drawin suspeita que a crítica à religião próxima com a análise freudiana corresponde mais a uma crítica às configurações históricas e que a sua obstinada presença na construção da identidade humana pode continuar a ser um estímulo para o pensamento ao invés de ceder à tentação de abdicarmos dele (Cf. p. 29).

Na mesma perspectiva da psicanálise, o artigo de Luis Flávio S. Couto se pergunta pelo real da experiência mística e da experiência da psicanálise para concluir que as experiências do sujeito dependem da cultura na qual ele se encontra inserido e que ele será levado a circunscrever suas experiências reais nos diferentes campos significantes ofertados pela cultura. Tanto na mística como na experiência psicanalítica o real pertence ao “indizível”, “indecifrável”, ele escapa a toda pretensão de apreensão categorial, ele se dá como um ausente-presente. Os caminhos oferecidos à psicanálise e à religião para lidar com esse real permanecem em aberto.

Fabio Veliq propõe o complexo de Telêmaco como uma terceira via para pensar a Religião. A busca do sujeito hipermoderno não se encontra estacionada nem prisioneira entre duas alternativas, aquela de uma espiritualidade mais centrada de forma extrema no sujeito (nova era) e aquela de uma adesão a discursos rígidos e totalitários (pentecostalismos católicos e protestantes). Esta terceira via vista desde a psicanálise representaria uma recuperação da figura do Pai, que não é visto por Telêmaco como um obstáculo,

mas como a possibilidade do restabelecimento da ordem e a recuperação de um sentido humano que se coloca para além do desejo ilimitado dos pretendentes de Penélope. Telêmaco revela uma inconformidade com a ordem de sua casa e por isso é portador de uma esperança que não se abala com a realidade que vive. Visto desde Telêmaco, o indivíduo hipermoderno conserva uma referência mínima, sua relação com o próximo. Esta referência mínima seria o húmus de uma “Religião mínima, que não tem a pretensão de postular um sentido último para a existência do indivíduo, mas traz consigo apenas uma promessa, um dizer de uma esperança”. (p.68)

No artigo “Da ilusão ao real da verdade histórica”, Claudia Moreira aborda duas obras importantes de Freud, *O futuro de uma ilusão* e *O homem Moisés e a religião monoteísta*. A questão fundamental é a verdade da religião e sua força sobre as massas. Partindo dos conceitos de “verdade material”, o factual, e “verdade histórica”, tal como são entendidos por Freud, a força da religião encontra explicação no fato dela veicular um fragmento de verdade esquecida. Este fragmento de verdade esquecida não libera a religião do estigma do irracional, ao *credo quia absurdum*. A razão continua sendo superior enquanto ela incorpora a noção de inconsciente e está atrelada à verdade histórica: “Trata-se de absurdo, mas um absurdo que possui uma lógica outra que opera a despeito da própria vontade do sujeito e diz respeito à sua própria história”. (p.80) A força da religião estaria justamente no fato dela conter um núcleo de verdade histórica e a “convicção compulsiva” é o resultado de uma dinâmica da psique humana que vai do trauma à fantasia (lugar do real), dinâmica que pode ser descrita como a tentativa de substituir a verdade histórica pelo oposto desejável. Ao identificar Moisés como um egípcio

(trauma), Freud estaria inserindo o real do trauma que aparece na verdade histórica, verdade esquecida e afastada, mas que insiste: “A verdade histórica é a forma pela qual cada povo, cada nação, cada sujeito vai inscrever o real do trauma”. (p.82)

“A religião e a dimensão do imaginário: o triunfo da religião”, um artigo a duas vozes (Jacqueline de Oliveira Moreira e Paula Melgaço Rocha) se propõe vincular o triunfo da religião à dimensão de imaginário desenvolvida por Lacan. A questão é como explicar o triunfo da religião na contemporaneidade apesar dela ser localizada, a partir da crítica freudiana, no campo da ilusão. Esse retorno triunfante pode ser explicado a partir da hermenêutica da categoria lacaniana de imaginário. Segundo esta interpretação, o imaginário é aquilo que cria sentido e este tem a função de ser uma resposta que dá conta da falta de sentido. Ele se opõe ao real (sem sentido), ao simbólico (duplo sentido) para criar um sentido único. O real (sem sentido) cria uma dor, um vazio, uma angústia que o imaginário ajuda a suportar. O retorno do religioso parece estar limitado a duas manifestações opostas, a fundamentalista e a light. Ambas apontam ao sentimento de perda, de angústia, de falta de sentido e é justamente aí onde a religião, sob o registro do imaginário, pode criar sentido.

O artigo de Marco Heleno Barreto, “Niilismo e experiência religiosa: pensando a dimensão religiosa da modernidade a partir de Jung”, vai colocar a questão do destino da religião, na contemporaneidade marcada pelo niilismo, a partir de uma aposta sugerida por Jung. Se o niilismo, ao destruir os símbolos da tradição da qual nasce, provoca um estado de pobreza espiritual e perde o benefício do sentido que estes símbolos proporcionavam, ele acaba deixando

a consciência moderna diante de um nada que longe de liberar o indivíduo o coloca numa angustiante situação. (Cf. p.96) A saída lógica desta situação pareceria ser o combate ao niilismo. A partir da aposta de Jung, a solução vai pelo lado oposto. Não se trata de combater o niilismo, mas de assumi-lo. Para Jung o problema do sentido da vida não é só uma questão ético-metafísica, mas um problema também de natureza religiosa e neste sentido a terapia tem uma valência religiosa. Isto é explicado por Jung a partir da categoria “experiência imediata, a experiência de fatores numinosos que se manifestam na interioridade psicológica”. (p.97) É através da experiência imediata ou experiência da realidade simbólica que a consciência moderna pode recuperar o sentido perdido e sair de seu “mal-estar espiritual/existencial”. Todas as formas de religiosidade – tradicional, New age e ateia – apontam para isso, mas ao encontrar-se submergidas na lógica niilista não conseguem escapar dela e pelo contrário a confirmam. Combater o niilismo é mantê-lo vivo. O caminho contrário, antes aludido, seria “examinar a possibilidade de a modernidade niilista possuir uma dimensão religiosa própria, a possibilidade de que a pobreza espiritual apresente um sentido religioso de fundo... o evento histórico do niilismo guarda um sentido... abre-se à possibilidade de pensá-lo como um evento civilizacional ao qual corresponda uma significação religiosa”. (p.99) Este significado só é alcançado pela via do sacrifício onde o “interesse egoico” é sacrificado e desde esse sacrifício abrir a possibilidade de um sentido outro, uma verdadeira experiência incondicional do absoluto ou a experiência do “transcendente enquanto realmente transcendente”. (p.104) A experiência de Jó seria o paradigma desta possibilidade.

A primeira parte deste livro se fecha com o artigo de Luiz Henrique Lemos Silveira: “Círculo de Eranos: uma hermenêutica de entendimento do fenômeno religioso na contemporaneidade”. O Círculo de Eranos propõe “uma hermenêutica que enfatiza um retorno aos mitos para uma compreensão dos símbolos. Através dos mitos é possível reviver experiências que dão sentido e significado às coisas”. (p.120) Trata-se de uma reação ao irracionalismo e às interpretações reducionistas vinculadas à religião. O símbolo é uma mediação coletiva do ser humano através do qual ele manifesta suas crenças e o sentido da sua existência. A atividade simbólica é fundamental e ela encontra expressão especial nos símbolos religiosos. Seguindo M. Eliade, o autor afirma a permanência desta atividade simbólica no homem contemporâneo. Resgatar o símbolo é o modo de recuperar a maneira como o ser humano estrutura seu mundo de significado e significações, é o modo de vincular o ser humano a seu passado e ao fio que conduz e tece sua identidade. Como espaço simbólico, a religião pertence à condição do ser humano, ela encontra sua base no próprio homem, ele é por natureza *homo religiosus*. Aqui se encontraria, segundo o autor, ao mesmo tempo, a explicação ao ré-encantamento e retorno do religioso e a sua necessidade para “suavizar o vazio propagado na contemporaneidade”. (p.124)

A segunda parte do livro se abre com um artigo de João A. Mac Dowell: “Heidegger: da rejeição da religião ao pensar religioso do sagrado”. A partir do modo como Heidegger apresenta na sua obra a questão de Deus, o autor se autoriza a colocar os destinos da religião na contemporaneidade como um desaparecer da religião. Paradoxalmente, este desaparecimento da religião toma figura religiosa, mas com características opostas pois “o mundo

atual já está projetado pela técnica na sua essência, de modo que dá lugar apenas a determinadas possibilidades e atitudes que não são autênticas possibilidades, enquanto se expressam em uma ânsia incansável de efetivação, voltada puramente para o ente e sua manipulação, que obscurece a abertura constitutiva do homem ao ser”. (p.138) Segundo Heidegger, “tão somente um Deus pode ainda salvar-nos”, mas este “último Deus” não se identifica, ele acena, recusa-se, retrai-se no silêncio e deste modo ele comanda seu próprio des-ocultamento ao revelar-se nos seus traços fundamentais. Por esta característica da divindade, os destinos da religião são incertos, mas a incerteza não nos exonera da espera (não garantida) e da acolhida do “último Deus” como “a única oportunidade da oferta de possibilidades de existência autêntica para toda a humanidade envolvida por tal evento”. (p.139)

Nilo Ribeiro Junior apresenta, em “A religião e seu futuro na contemporaneidade: um diálogo com a filosofia”, as possibilidades da religião na trilha da viragem fenômeno-ontológico da filosofia. Na perspectiva desta viragem o destino da religião está suspenso ao destino do homem na sua autenticidade e vice-versa. (Cf. p.147) Em outras palavras, a religião seria ontológica e a ontologia religiosa. Mas esta suspensão ou dependência, desde a ótica das “ciências eidéticas descritivas” corre o risco de fazer depender a experiência do sagrado da “intencionalidade da consciência. Para sair ao encontro deste risco ou aporia, o autor trás a colação as reflexões dos filósofos J-L Marion e Michel Henry. Para o primeiro, a partir da categoria “fenômeno saturado” e do ineditismo implicado nele, a religião pode escapar ao pensamento de ser considerada como mero fruto da imaginação. O fenômeno saturado é o que se doa à consciência e como doação

extravasa a consciência, o fenômeno não é um aparecer, mas um dar-se (amar) no que aparece. O dom surpreende a consciência, a habita. A experiência do dom (amor), - passividade da consciência -, procede de uma afetividade e sensibilidade pré-originais que libera a religião da intencionalidade da consciência sem poder prescindir dela. M. Henry propõe, para sair ao encontro do risco representacional do fenômeno religioso, a “fenomenalidade da vida”. A vida por sua imanência absoluta, isto é “sendo afetividade originária e originante”, não se submete ao aparecer do fenômeno, ela “é o que se manifesta em sua essência de si mesma”. (p.151-152) Mas a fenomenalidade da vida está ligada à “carnalidade onto-fenomenologicamente vivida”. Isto significa que a carnalidade coincide com a subjetividade (corpo subjetivo ou corpo vivo habitado por uma carne) e por esta razão a carnalidade escapa à representação, trata-se de uma carnalidade originária. Associada à imanência da vida e à sua carnalidade, a religião escapa à representação, ela é vida e não mera abstração ou gnose. Avançando na sua reflexão, o autor do artigo nos coloca de frente à problemática do incompreensível e do enigma subjacentes à experiência religiosa. Seguindo a Ricoeur, o convite é de entrar na trilha da hermenêutica da linguagem religiosa caracterizada como poesia. A novidade da experiência religiosa é acessível através da leitura poética dos textos, leitura capaz de provocar uma inovação semântica e heurística que abre ao leitor ao outro e o insere na economia do dom que subjaz na experiência religiosa. Desde esta perspectiva, “o destino da religião depende da apropriação de sua literatura (poética)” como um modo de refundar a própria experiência e renovar a relação com outras. Na ótica levinasiana, a novidade que carrega a experiência religiosa só é acessível

desde o “Rosto do outro humano” que nos faz alcançar o Infinito. No evento da relação (evento ético), o Rosto revela o outro como incompreensível, indecifrável e inapreensível (Santo). O futuro da religião e seu sentido só pode ser assegurado na medida em que ela se erige como lugar do encontro e de passagem de Deus no face a face com o outro.

Em “Nietzsche entre a moral e religião da vida”, Ibraim Vitor de Oliveira propõe um paralelo entre a mística e a religião da vida nietzschiana como o espaço no qual se poderia incluir a reflexão do filósofo no tocante ao estudo da religião. Nietzsche se interessa pela religião por uma questão ontológica. De fato a religião e a moral, enquanto invenções para controlar, dirigir, organizar e hierarquizar a vida, são fruto do cálculo racional. A única dimensão religiosa próxima com a natureza do homem é aquela que o “religa” com o divino que ele mesmo é. É essa divindade que a religião moral usurpa do ser humano deixando-o na carência, no medo, na angústia, na submissão e no arrebanhamento. O ser humano pode se tornar o que ele realmente é matando essa divindade inautêntica para abrir-se à religião da vida. Este é o homem do futuro, um “místico da vontade de potência que tem diante de si um horizonte sempre aberto”. (p.171) O místico reza para ser liberado de Deus (divindade conceitualizada) para unir-se ao que Deus era antes de ser Deus. O místico da vontade de potência se esvazia de Deus para tornar-se o que era antes de ser, tornar-se divino.

“Vattimo e o futuro da religião” se propõe como uma releitura do filósofo italiano em que Marcio Antônio Paiva e Ibraim Vitor de Oliveira revisitam algumas teses onde o pensador se debruça sobre o fenômeno religioso a partir de sua experiência cristã. Sua proposta

de um “pensiero debole” se apresenta como a possibilidade para o cristianismo de entrar na trilha hermenêutica, de retorno ao livro (Bíblia) e de abandono de toda pretensão de sistematização numa perspectiva dogmática. O “pensiero debole” abre a possibilidade de uma redescoberta de um Deus mais amigável, próximo, um Deus que se abaixa na encarnação (*kénosis*), um Deus amor (digno de fé) e não mais fundamento último (verdade). O futuro da herança cristã, segundo o filósofo, depende de sua adesão a este modo de filosofar provisório, “na meia luz e até contraditório... Trata-se de um caminho que questiona a tradição, sem dela se despedir. Um caminho que permanece aberto”. (p.178) Tudo isto abre uma trilha para a renovação da experiência religiosa, para a passagem da verdade ao amor. Os autores questionam as posturas do filósofo, mas reconhecem que ele identifica tendências no cenário religioso contemporâneo que convidam ao diálogo.

O artigo de Flávio Senra, “Elementos para uma reflexão sobre o senso religioso na contemporaneidade a partir de Nietzsche”, situa a posição da filosofia da religião ocidental desenvolvida pelo filósofo alemão como uma crítica da cultura socrático-platônica instalada no ocidente. Neste sentido, a proclamada morte de Deus não é outra coisa que a proclamação da falência do modelo platônico-cristão de Ocidente. Tudo o que está fora do mundo não tem sentido e pode ser considerado como pura vacuidade. O que vale, o verdadeiro é a vida, o jogo, o devir, o mutável, a vontade de poder (criação). O modelo da nova humanidade é Dionísio e não o Crucificado. A postura de Nietzsche pode gerar vazio, lamentação e ressentimento, mas ela se apresenta como uma alternativa para pensar o senso religioso na contemporaneidade que implica uma crítica dos valores, implica

levantar uma suspeita em relação à própria filosofia e o filósofo e implica pensar a verdade.

A segunda parte do livro se fecha com um artigo de Elton Vitoriano Ribeiro: “Uma possível narrativa para pensar os destinos da religião no mundo contemporâneo”. Por um lado, a partir da reflexão de Charles Taylor, busca-se compreender o lugar da religião numa era secular e por outro lado, inspirando-se nas intuições de dois teólogos católicos, K. Rahner e H. U. Balthasar, propõe-se uma possível narrativa da experiência religiosa como lugar propício para um florescimento humano que vai além de um imaginário excessivamente referido a um “quadro imanente”. Com Taylor, pensa-se a secularização como uma mudança cultural onde Deus não está mais garantido. Esta mudança não elimina Deus do horizonte da busca humana, mas obriga a buscá-lo num novo lugar. Esta busca afirma a persistência da sede humana de transcendência e que parece encontrar satisfação “menos na força das instituições e mais na valorização das intuições transformadoras” (p.204) A consequência é uma multiplicidade de opções, onde a maioria flutua entre os extremos do fundamentalismo religioso e os materialismos reducionistas. Nesta situação, Rahner propõe a religião como um caminho mistagógico onde a tarefa fundamental é a de propor ao ser humano um “itinerário salvífico” como abertura ao mistério de Deus e à sua acolhida generosa. Em Balthasar, o ser humano, sempre interpelado por Deus, reconhece e responde a essa interpelação, o ser humano se aventura a caminhar com o mistério, é um caminho de luta, movimento, liberdade, mas de disponibilidade e reverência. Para Ribeiro, o fato da religião estar ligada com o simbólico, com o imaginário, com a beleza, com a afetividade, com a pergunta pelo sentido e pela vida humana na sua integralidade a con-

verte num espaço e num caminho de florescimento humano (feição ética), espaço onde a racionalidade crítica filosófica ocupa um lugar importante nesta tarefa comum.

A proposta desta obra é um convite ao diálogo, faz pensar. A interdisciplinariedade é sua carteira de identidade.

GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*; tradução Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

Jean Grondin é professor titular do Departamento de filosofia na Universidade de Montréal (Canadá), conhecido notadamente por seus trabalhos em torno da hermenêutica. É justamente pelo viés da hermenêutica que Grondin busca introduzir o leitor na obra do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005) que é considerado por muitos como um dos mais importantes filósofos franceses do século XX. Para o autor, o pensamento de Ricoeur significou uma filosofia das possibilidades do humano, filosofia que influenciou de maneira marcante as ciências humanas. Nada do que é humano foi estranho a Ricoeur, de modo especial nada do que foi dito a respeito do ser humano pelos mitos, pelas religiões, pela história, pela psicanálise, pelas ciências jurídicas e obviamente pela filosofia. Como destaca o autor na introdução de sua obra, todo trabalho de Ricoeur “consistiu em integrar o que estes saberes poderiam trazer para um pensamento responsável e refletido do esforço humano”, o esforço humano para ser e existir.

Jean Grondin apresenta Ricoeur como filósofo e historiador da filosofia de um tipo particular. Ricoeur era para ele um universitário, um pedagogo apaixonado, um homem sempre aberto ao diálogo e preocupado em fazer

As aproximações não pretendem ser homogêneas nem concordistas, nem harmônicas, elas provocam. Vale a pena ler o livro ficando atento aos erros de edição que não poucas vezes comprometem a compreensão da leitura.

*Eugenio Rivas - FAJE*

justiça à complexidade dos fenômenos humanos que deveriam ser esclarecidos por todos os ângulos possíveis. O autor vê nesta característica ricoeuriana uma dimensão fundamental, ou seja, a desconfiança com relação a explicações de caráter definitivo e unilaterais, bem como no tocante à pretensão de descobrir a verdade de maneira isolada. Para Grondin, esta filosofia da escuta pode ser sintetizada em uma palavra: hermenêutica, ou seja, “uma escuta racional e refletida das narrativas e abordagens que reconhecem um sentido e uma direção ao esforço humano para existir”. Neste sentido, o ser humano é tido como aquele que pode interpretar seu mundo e a si mesmo.

A obra de Grondin está dividida em cinco capítulos. No primeiro – *Uma tripla descendência* – o autor mostra como a filosofia de Ricoeur, caracterizada por uma retomada reflexiva sobre si, configura-se como uma tríade formada pela filosofia reflexiva, pela fenomenologia e pela hermenêutica. A ideia principal de uma filosofia reflexiva nesta tríade ricoeuriana é a de que somente se pode compreender o ser humano tendo em conta a autorreflexão que a caracteriza sem, contudo, fazer do humano um fundamento inabalável de uma autocompreensão. O autor lembra que para Ricoeur o humano é um cogito ferido, frágil, vulnerável, condição que coloca o ser humano em busca de uma

justa compreensão de si mesmo e de suas possibilidades. No que concerne a fenomenologia, Ricoeur é tido como aquele que permanece na esfera da influência de Edmund Husserl, apesar de possuir algumas reservas para com o pensamento husserliano. Para o autor, a hermenêutica ricoeuriana, terceira parte da tríade, conheceu uma significativa evolução que pode ser estruturada em três perspectivas. Uma que emana dos estudos de Ricoeur em torno do fenômeno do mal e da vontade maligna. Outra que marca a ruptura com a filosofia reflexiva clássica e a fenomenologia de Husserl, uma vez que para Ricoeur o ser humano deve passar pela via longa da interpretação dos símbolos se quiser conhecer a si mesmo. Esta concepção da hermenêutica se ampliará para se estender à esfera da linguagem e das narrativas nas quais se contam as experiências do sujeito, caracterizando a terceira perspectiva da evolução da visão ricoeuriana sobre a hermenêutica.

No segundo capítulo – *Uma filosofia das potências e impotências da vontade* – o autor apresenta a reflexão ricoeuriana sobre a Filosofia da vontade que busca desvendar as possibilidades fundamentais do ser humano no que concerne a emoção e a paixão na medida em que o ser humano é essencialmente um esforço para ser e existir no mundo. Se o primeiro volume desta Filosofia da vontade – *O voluntário e o involuntário* – insiste sobre a questão do método para descrever e compreender as possibilidades do ser humano, o segundo volume – *Finitude e culpabilidade* – é dedicado à reflexão sobre a falibilidade humana e a simbólica do mal. O autor lembra que um terceiro volume, tratando da transcendência, fora anunciado pelo próprio Ricoeur, mas jamais veio à luz. Uma tese central de Ricoeur é o fato que a vontade humana não é jamais soberana, sendo perpassada pelo involuntário que se manifesta tanto na

corporeidade quanto na hesitação que caracteriza nossa vontade. O sujeito não é mestre absoluto de sua vontade, a existência é ao mesmo tempo padecida e conduzida.

O autor destaca, ainda, que ao desenvolver uma ontologia fundamental do querer, Ricoeur apresenta uma ontologia da natureza humana bem distinta daquela de Sartre e de Heidegger, estas duas muito mais centradas em fenômenos de negatividade como a angústia e a morte. Esta negatividade acabaria por obnubilar a possibilidade que possui o ser humano de se reconciliar com sua condição finita. A morte, por exemplo, seria para Ricoeur uma intrusa no forte sentimento que é a vontade de existir. Por isso, o autor ressalta as seguintes palavras de Ricoeur: “*a morte não é eu (moi) como a vida – como também o sofrimento, o envelhecimento e a contingência – ela permanece sempre a estrangeira*”. Grondin destaca igualmente que a primeira parte da reflexão ricoeuriana – *O voluntário e o involuntário* – repousa sobre três verbos principais: decidir (a escolha e os motivos), agir (a moção voluntária e os poderes) e consentir (o consentimento e as vontades). Três verbos que titulam as três partes do primeiro volume da Filosofia da vontade. Como lembra o autor, este volume se encerra com uma ideia fundamental: a vontade aceita a sua finitude, e reconhece ao mesmo tempo como inevitável e como dom a tensão entre o voluntário e o involuntário, o que caracteriza a condição da nossa própria existência.

Entre a publicação dos dois volumes da Filosofia da vontade (1950 e 1960, respectivamente), Jean Grondin recorda que Ricoeur publicou uma vasta coletânea de ensaios sob o título *História e Verdade*, em 1955. Isto porque para Ricoeur a história representa a encarnação por excelência do involuntário e o lugar de toda a nossa ação. Esta

obra apresenta uma parte mais metodológica, marcada pelo entrecruzamento entre historiografia e epistemologia do conhecimento histórico, e outra parte que se volta mais para questões éticas, ou seja, a necessidade de uma luta contra a injustiça.

A segunda parte de *Filosofia da vontade – Finitude e culpabilidade* – é composta por duas partes: *O homem falível* e *A simbólica do mal*. Trata-se, na verdade, de uma análise antropológica do ponto de vista da falibilidade. O ser humano é visto como sendo aquele que é capaz de dar existência ao mal na história. O autor afirma que para Ricoeur a falta é aquilo no qual pode cair a liberdade e que é a transcendência que a liberta de sua falta. A ideia do homem falível aponta para a fraqueza constitucional que faz com que o mal seja possível, mas isto não é suficiente para compreender a presença do mal na história. A via de compreensão que Ricoeur julga fundamental é aquela que conduz à interpretação das narrativas míticas e das obras da cultura. Nesta análise, Grondin retoma uma ideia cara a Ricoeur: por mais radical que seja o mal, ele jamais será mais originário que a bondade.

No início do terceiro capítulo – *Do sentido às vezes esquecido da primeira entrada de Ricoeur na hermenêutica* – Jean Grondin afirma que a simbólica do mal significa um grande esforço hermenêutico, mas que não justifica o porquê e nem a necessidade de tal esforço. O autor se justifica ao recordar que o termo hermenêutica não está presente no primeiro volume da *Filosofia da vontade* (1950) e se torna onipresente a partir de 1960, ganhando sempre novas conotações ao longo das demais obras ricoeurianas. O grande esforço de Ricoeur no segundo volume da *Filosofia da vontade* consistiria, pois, em introduzir a simbólica do mal em um discurso filosófico como expressão de

um exercício hermenêutico. Isto porque “o símbolo dá a pensar”, o símbolo é doação de sentido e o discurso filosófico é intenção de compreensão deste sentido doado. O autor destaca, ainda, que para Ricoeur a modernidade significa a perda do ser humano enquanto pertencente ao sagrado. Nesta perda do vínculo com o sagrado, Ricoeur não denuncia apenas a desdivinação, mas também uma desumanização do ser humano. A modernidade não é somente o esquecimento do sagrado, mas igualmente a perda do ser humano na medida em que este pertence ao sagrado.

Para Grondin, em Ricoeur, o caminho para recuperação da noção desta pertinência passa pela recuperação da hermenêutica do símbolo, como consequência da dissolução do mito-explicação e restauração do mito-símbolo. Uma ação tornada possível porque para Ricoeur na hermenêutica se entrecruzam a doação de sentido (símbolo) e a iniciativa inteligível da decifração. A hermenêutica ricoeuriana, para Grondin, aponta para a condição de crer na época moderna como superação do esquecimento do sagrado por parte da modernidade.

No quarto capítulo – *O arco dos possíveis da interpretação* – Grondin faz uma incursão pela obra ricoeuriana intitulada *Da interpretação. Ensaio sobre Freud*. Apesar do título de conotação freudiana, esta obra seria, na verdade, um grande tratado sobre a interpretação, no qual Ricoeur realiza uma apropriação crítica do pensamento de Freud. Novamente está em questão a hermenêutica dos símbolos, uma vez que a interpretação é necessária para decifrar expressões de duplo sentido como é o caso do símbolo que fornece um sentido segundo a partir de um sentido aparente. Ricoeur vê no símbolo até mesmo uma hierofania, uma manifestação do vínculo do humano com o sagrado. Nesta trajetória hermenêutica

de Ricoeur, o autor destaca a proposta de uma via longa em oposição à via curta de Heidegger. No lugar de uma ontologia direta deste existente que é o ser humano, Ricoeur propõe a via longa da interpretação de textos e de obras da cultura como caminho para a compreensão de si que permanece sempre como terra prometida.

Para Grondin, a trajetória hermenêutica de Ricoeur conhece, contudo, uma mudança de paradigma no contexto do estudo em torno da metáfora (viva) que manifesta a associação da hermenêutica ao campo do discurso, mais precisamente ao mundo do texto que abre ao leitor novas possibilidades de ser e existir no mundo. É o que aparece de maneira explícita na obra *Do texto à ação* (1986). A leitura de um texto é ao mesmo tempo uma leitura de si mesmo que fornece novos sentidos para o agir humano.

No quinto e último capítulo – *A hermenêutica de si nas sumas da maturidade* – o autor lamenta não poder fazer justiça à grandeza da obra ricoeuriana, particularmente no que ele chama de último período ricoeuriano (1983-2005), composto por obras como *Tempo e Narrativa*, *Si mesmo como um outro*, *A memória, a história e o esquecimento*, e *O percurso do reconhecimento*. Grondin vê nestas obras as consequências de uma abordagem hermenêutica elaborada ao longo dos primeiros cinquenta anos de atividade filosófica de Paul Ricoeur. O autor divide este quinto capítulo em três partes, unidas pela perspectiva hermenêutica. Na primeira parte – *A hermenêutica da consciência histórica do tempo narrado porque contado* – o autor destaca a reflexão ricoeuriana sobre a tragicidade da temporalidade humana e a réplica da atividade narrativa que confere um sentido à epopéia humana no tempo. Tudo isto caracteriza o esforço para existir de um ser temporal e

finito, cujas aspirações não se limitam à própria finitude. Grondin insiste na forte presença de uma hermenêutica da consciência histórica em *Tempo e narrativa*, que é igualmente o centro da última parte de *A memória, a história e o esquecimento*, que veio à luz cerca de quinze anos depois da trilogia de *Tempo e narrativa*. A hermenêutica ricoeuriana parte da ideia de que a compreensão que temos de nós mesmos é fruto das narrativas que nos constituem, o que permite a Ricoeur falar de nossa identidade narrativa.

Na segunda parte – *A hermenêutica torna-se ética* – Grondin conduz inicialmente o leitor por uma análise da obra *Si mesmo como um outro* que recapitula o essencial do trabalho de Ricoeur. Nesta obra, encontra-se aquilo que Ricoeur chamou de sua pequena ética: a visada da vida boa com e para o outro em instituições justas. É nesta ideia de instituições justas que Ricoeur ancora suas reflexões sobre a justiça e o direito que estarão presentes de forma mais sistematizada em obras posteriores: *Amor e justiça* (1990), *O justo I* (1995), *O justo II* (2001). Grondin ressalta, por fim, que o si mesmo como um outro está relacionado à ideia do cogito ferido: o ser humano não é o sujeito dono de si mesmo dos modernos e nem o fantasma evanescente dos pós-modernos. A ferida da qual fala Ricoeur diz respeito a três modalidades da alteridade ou da passividade que afeta a nossa identidade: a) a do corpo que sofre; b) a de ser afetado ou solicitado por outrem; c) a do apelo da consciência pelo qual me reconheço orientado a viver com e para o outro em instituições justas, e a me estimar portador deste desejo e capaz de realizá-lo.

Esta ideia do *ser capaz de* é retomado por Grondin na terceira parte – *A hermenêutica do homem capaz de memória e esquecimento* – ao falar de um deleite

inesperado: a publicação da obra *A memória, a história e o esquecimento*, quando Ricoeur já ultrapassava os 85 anos. Nesta obra, é retomada a reflexão sobre a relação do ser humano com sua temporalidade, na qual mais uma vez emerge a antropologia do homem capaz: um ser capaz de se lembrar graças à memória, capaz de fazer história e mesmo a história, e capaz de esquecimento. Do contrário, se não fosse esta capacidade, a tirania da memória poderia comprometer a ação e mesmo dificultar a reconciliação ou ainda a visada ética da vida com e para o outro em instituições justas.

O livro de Jean Grondin tem como propósito realizar uma introdução à complexa obra de Paul Ricoeur. E ao fazê-lo, tendo como fio condutor a hermenêutica, possibilita ao leitor uma boa inserção no pensamento ricoeuriano, demarcando os principais momentos do percurso filosófico de Ricoeur. A

partir de 1960, Paul Ricoeur tornou-se, sem dúvida, o principal representante da filosofia hermenêutica na França. O leitor deve, contudo, estar atento ao fato de não ser possível reduzir a vastidão de sua obra à hermenêutica. Temas como, por exemplo, a antropologia, a leitura da Bíblia, a ética, a justiça e a fenomenologia do homem capaz são caminhos igualmente legítimos trilhados por outros especialistas.

Em todo caso, a introdução feita por Jean Grondin é de grande ajuda àqueles que desejam dar os primeiros passos no estudo do pensamento de Paul Ricoeur. Esta obra certamente servirá como guia de leitura para aqueles que desejam se lançar na árdua tarefa de caminhar pelas veredas filosóficas abertas por Ricoeur e que ainda hoje nos dão a pensar.

Walter Salles  
Universidade Católica de Campinas, SP

MAC DOWELL, J. A. (Org.). *Heidegger: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

O volume intitulado *Heidegger: a questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*, organizado e apresentado por João A. Mac Dowell, veio a público no ano de 2014 através da *Via Verita* Editora (RJ), sendo composto por oito escritos inéditos, pelos quais são responsáveis uma estudiosa brasileira e sete estudiosos brasileiros do pensamento heideggeriano; escritos originalmente lidos pelos autores em abril de 2013 por ocasião de colóquio homônimo ao título da publicação, sediado na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) em Belo Horizonte (MG). Enquanto publicação resultante

de evento filosófico vivo, parte dialógico, convenientemente contém a transcrição dos debates travados entre os próprios palestrantes convidados e entre estes e os seus ouvintes ao término de cada uma das comunicações, de modo que as leitoras e os leitores encontrarão ali a oportunidade para eventuais esclarecimentos sobre pontos específicos das suas reconstruções, análises e interpretações. A grande variedade de temas abordados pelo conjunto das contribuições compreende boa parte das facetas pertencentes à questão central da verdade do ser, elaborada por Heidegger tanto no contexto de uma investigação fenomenológico-hermenêutica acerca do sentido do ser em geral, característica da fase ontológico-fundamental do seu pensamento, quanto no contexto de uma difícil meditação pós-filosófica,

poética, cujo centro de gravidade é o acontecimento-apropriador (*Ereignis*), dominante no segundo período de sua produção. Explorando o inabitual conceito ontológico de verdade (desvelamento) a partir da sua relação com o fenômeno da arte, o problema do relativismo epistêmico, o papel da antropologia filosófica, a historicidade da filosofia, a essência técnica da nossa época histórica, a questão de Deus e do sagrado, assim como elaborando problemas de ordem puramente exegética, o conjunto é pródigo em revelar a riqueza e a consistência das indicações heideggerianas, que, como marcas, foram deixadas para, seguindo-as, aprendermos a transitar com relativa segurança nos caminhos do nosso próprio ser-aí; tal revelação, porém, só se tornou possível pela consistência e riqueza mesmas com as quais esse *jeito* de pensar têm sido tratado no âmbito da pesquisa científico-filosófica no Brasil, as quais os estudos aqui reunidos refletem de maneira exemplar. A presente resenha esforça-se por apresentá-los por meio do que considera suas teses fundamentais e das posições hermenêuticas que as sustentam.

Abrindo o volume com *Heidegger e a desestetização da arte*, Virgínia Figueiredo (UFMG) discute, através de um diálogo com dois reconhecidos intérpretes de Heidegger, a saber, o brasileiro Benedito Nunes e o francês Philippe Lacoue-Labarthe, o sentido e a meta primordial do pensamento heideggeriano acerca do fenômeno artístico, concebendo-o não como um capítulo à parte ou mesmo uma aplicação especial de suas teses ontológicas gerais sobre a arte e a verdade, mas alocando-as no todo do projeto de destruição da metafísica. Nas palavras da autora, se trata de “um prolongamento” deste projeto mesmo e, portanto, circunscreve-o como uma atitude destrutiva com relação à estética, pois esta é compre-

endida por Heidegger como disciplina metafísica. Ainda que testemunhemos na tradição clássica e no romantismo uma relação explícita da arte com a verdade, a intérprete mostra que estas “doutrinas” não podem ser confundidas com a posição heideggeriana. De acordo com tese amplamente conhecida deste filósofo, a arte deve ser vista como o *acontecimento* da verdade e não enquanto sua *expressão*. E toda dificuldade de interpretação dessa tese reside, é evidente, no difícil significado temporal-ontológico da ideia de “acontecimento” (*Ereignis*), o *leitmotiv* do pensamento do assim chamado “segundo Heidegger”, não acidentalmente o primeiro passo da análise da autora, antecipado, porém, por breve discussão sobre o conceito heideggeriano de verdade, seu afastamento da tradicional concepção teórica, proposicional e sua ambiguidade: desvelamento/velamento.

Uma vez que o conceito heideggeriano de verdade afasta esse fenômeno do âmbito teórico representacional, então a compreensão da arte como o *pôr-se-em-obra-da-verdade* haverá também de dar um passo atrás em relação ao domínio das representações subjetivas. Acentua, em sua análise da operação de deslocamento da concepção da arte para a esfera ontológica ante-representacional, a própria “(...) liberação do predomínio do conhecimento (...) intrinsecamente relacionado com a estrutura sujeito/objeto imposta pela metafísica moderna” (p. 18), tal como o sentimento de prazer ou desprazer que, porventura, possa causar no espectador. Mas não apenas isso. Direcionado para uma fixação “prático-experiencial” da obra de arte, a defendida hipótese da “desestetização” se tornará patente no caráter fundamentalmente político, instalador ou fundador de mundo possível, mundo histórico, na qual não falta a indicação ao “combate entre mundo e terra”, difícil de seguir.

Se em diálogo com a interpretação de Benedito Nunes, a desestetização da arte exhibe uma face prática, histórico-política, a análise do ensaio *A verdade sublime* de Lacoue-Labarthe, pelo qual a autora mostra imenso apreço, a impulsiona a apresentar e explorar ainda uma segunda face, tão radical quanto a primeira e igualmente ligada ao tema ontológico da verdade, exibida na recusa heideggeriana explícita, em seu ensaio *A origem da obra de arte*, do par conceitual matéria-forma para pensar o fenômeno artístico, justamente o fio condutor aparentemente inquestionável das mais diferentes teorias estéticas (incluindo as estéticas nietzscheana e wagneriana), cuja origem encontrar-se-ia, segundo Heidegger, na interpretação platônica, isto é, metafísica, do ente, pela via do seu aspecto (eidos/idea), interpretação à qual Lacoue-Labarthe adere, porém, não sem reservas. Diverge no que diz respeito à tese segundo a qual o aparecer do ente, *phainestai*, depende de tal apreensão eidética, pois é o inverso que se dá “i. é, a apreensão eidética do ente depende de que haja aquele aparecimento com esplendor (*ekphanéstaton*)” (p. 28). Interditado encontra-se, pois, o caminho para pensarmos a arte a partir de uma apreensão do *eidos* do ente, porém, mostra a autora, libera-se uma via para pensá-la a partir da “apreensão fântica da presença”, interdição e liberação simultâneas, nas quais surge a interpretação labartheana da noção de *Ereignis* enquanto o supracitado *ekphanéstaton*, para surpreendentemente identificá-lo com o *sublime*. O “aparecimento com esplendor” como ideia chave para refletirmos sobre a essência da arte conduz, pois, ao caráter radicalmente *antimetafísico* do seu acontecimento, o que neste contexto trai o seu caráter profundamente não-estético.

Tendo como meta refletir sobre o significado da relação de manifesto

etensionamento entre a totalidade do questionamento heideggeriano pelo sentido do ser em geral e a tradicional disciplina ôntico-objetiva “antropologia filosófica”, assim como o papel da tensão mesma na divisão em (pelo menos duas, segundo estabelecido pela literatura científica) fases do questionamento, a contribuição intitulada *A (der)rota de Heidegger: uma possível antropologia é sempre possível*, de autoria de Ibraim Vitor de Oliveira (PUC-Minas), fixa como ponto de partida das suas considerações um certo posicionamento hermenêutico frente às várias auto-interpretações de Heidegger acerca do período fundamental-ontológico do seu pensamento – fartamente encontradas nas *Beiträge zur Philosophie*, mas que comparecem também em outros escritos da mesma época e com menor frequência em períodos imediatamente posteriores –, a saber, uma interpretação que ouvirá nessas auto-avaliações um tom confessional. Nelas, assim considera o intérprete, Heidegger francamente “confessa (...) certa falência no seu projeto”, constatando, talvez, “uma decisiva derrota” (p. 48), pois, uma vez eleita enquanto estratégia conceitual da busca pelo sentido do ser em geral a elaboração de uma analítica existencial do ser-aí, o ente que eu mesmo sou, cuja constituição ontológica inclui com necessidade a compreensão de ser, o projeto fenomenológico de *Ser e tempo* estaria acometido por uma insuficiência co-responsável pelo seu amplamente discutido inacabamento: *a antropologia*. Tal experiência de “derrota” provocada por problemas internos ao modo como foi estruturada a própria investigação, lançaria Heidegger no mais profundo silêncio, em meio ao qual emerge a conhecida *viragem* ou *meia-volta* no pensamento ontológico: não se trata mais de buscar a verdade (âmbito de desvelamento) do ser via “características antropológicas” (p. 50), porém, agora,

se deve pensar “o próprio ser, que, por primeiro, se mostra vindo ao encontro do *Dasein*.” (p. 51) e por isso designado como o *próteron*, o em si mesmo precedente, o *a priori*. Esbarrando, assim, a questão fundamental com a temporariedade (*Temporalität*) do ser, o significado derradeiro da viragem, como finamente observado pelo autor, estaria guardado no seio do *evento* (*Ereignis*), do acontecimento-apropriador, isto é, enquanto o movimento de *oscilação* no interior da *mútua apropriação de ser e compreensão de ser*, e não como mera ocorrência externa à dinâmica de uma certa questão, pertencente a um dado momento da história de uma investigação filosófico-teorética.

Se a consequência da viragem assim compreendida, segundo o autor, é o recrudescimento da reação heideggeriana à antropologia, legível através de suas incisivas e influentes críticas à técnica, à maquinação, ao cálculo, características da segunda fase de sua produção, aí ele também verá o fundamento da resposta existencial aos “ditames objetivísticos de uma ‘antropologia tecnicada’” (p. 53), concentrada na decisão por simplesmente deixar-ser, que nada tem a ver com passividade e inação, cuja *Befindlichkeit* fundamental é *moderação* (*Verhaltenheit*), ou contenção, compreendida como a paciente e silenciosa demora questionadora diante do que primeiramente vem ao encontro do ser-aí, num envio de si mesmo, numa doação, de modo a acolhê-lo em sua singelíssima verdade (desvelamento): o ser. Espécie de *phármakon* contra a superficialidade invasiva, violenta, da era da técnica, determinante dos comportamentos humanos junto ao ente intramundano, assim como em relação ao ente propriamente *mundano*, quem o ser-aí mesmo é. Contenção se revela, pois, como estado de ânimo pertencente ao “outro começo” pós-metafísico do pensamento, ou que, pelo menos, há

prepara-lo através do embate histórico com o “primeiro começo” grego, “afeto” cuja condição de possibilidade é ainda outro estado de ânimo, certamente familiar aos leitores do período tardio da meditação heideggeriana: *Gelassenheit* (serenidade). Se será possível para as mulheres e os homens futuros compreenderem-se em seu ser, isto é, projetarem-se em seu poder-ser de fato, para usar a terminologia “antropológica” de *Ser e tempo*, enquanto guardiões da verdade do ser, é coisa para a qual o autor afirma não ter resposta alguma. Pois uma “antropologia segura é sempre possível ou requisitada” (p. 61). E se a derrota de Heidegger for inevitável, apesar das mudanças em sua rota, a derrota será a da própria humanidade *no ente*, que a antropologia filosófica há muito definira como um animal que se distingue pela racionalidade, como o vivente que calcula.

Em sua contribuição *Questões histórico-ontológicas na Origem da obra de arte*, Fernando Fragozo (UFRJ) discutirá a influente conferência heideggeriana desde a perspectiva da *liberação* de problemáticas, as quais, em uma primeira leitura, não se encontram imediatamente à mão das leitoras e dos leitores, dividindo-as em dois grupos: problemas de ordem *exegética*, concernentes à estrutura interna do pensamento de Heidegger e problemas de ordem *fenomenológico-hermenêutica*, concernentes à força das capacidades teóricas da ontologia fundamental para refletir sobre a arte, ou seja, sobre o seu modo de ser. O esforço da contribuição concentrar-se-á nas questões pertencentes ao segundo grupo, ainda que discussões sobre problemas exegéticos sejam constantemente levadas a cabo em uma clara relação com as questões teóricas. As primeiras problemáticas liberadas dizem respeito a uma possível *incompatibilidade* entre um impulso universalista da “ontologia objetual”,

que dividirá os entes encontráveis no mundo de maneira rígida, segundo diferenças de essência, em *arte*, *utensílio* e *coisa*, e a “ontologia histórica”, cujo desenvolvimento, encaminhado através da ontologia objetual acima referida, visa a apreender a dinâmica do acontecimento de mundo, *a cada vez diverso*, em sua íntima conexão com a constituição ontológica da obra de arte. Esta tensão no interior da conferência, – que só pôde ser vista em virtude de determinada posição hermenêutica prévia do autor acerca do pensamento ontológico-fundamental de *Ser e tempo*, que sobrevive e se desdobra em *A origem da obra de arte*, segundo a qual o conceito de “(...) *Dasein* visa abarcar a universalidade do fenômeno que corresponde a esse “ente que nós mesmos somos” e que “compreende ser”” (p. 72) –, poder-se-ia, parece-me, ser expressa como uma outra versão do tradicional problema metafísico da *methéxis*: como é possível compatibilizar a universalidade típica das essências com a mutabilidade própria do domínio da história? É dessa perspectiva que se alimenta a disjunção proposta pelo intérprete: ou afirma-se a universalidade do modo de ser-obra para quaisquer mundos históricos possíveis, abdicando de pensar a essência histórica da obra de arte, ou afirma-se a historicidade do acontecer da própria obra de arte, acolhendo, pois, a sua irrecusável mutabilidade, abdicando, portanto, da possível afirmação de uma essência universal.

O segundo conjunto de problemas fenomenológico-hermenêuticos posto à luz por Fragozo diz respeito às possibilidades descritas por Heidegger dos modos de abertura do ente “par de sapatos” figurado no popular quadro de Van Gogh, a saber, o abrir-se da essência da *utensiliaridade* do instrumento da camponesa em seu *uso* cotidiano, em sua *presentificação* e em sua apresentação

*artística*, no quadro. O questionável, na visão do autor, é em que medida ele mesmo, assim como cada um de nós, poderíamos experimentar, por nós mesmos, a possibilidade de abertura lírico-poética do mundo por nossos próprios recursos. A resposta negativa é clara e se expressa em tom pessoal: “O que quero dizer é que, provavelmente, ao me colocar diante do quadro de Van Gogh, sem ter lido Heidegger, eu não veria aquilo que Heidegger viu (...) não foi a pintura que falou, como Heidegger afirma na conferência. Para *mim*, quem falou foi o próprio Heidegger (...) O que isso quer dizer?” (p. 75). Na perspectiva do autor – e decerto com fundamento nas próprias análises heideggerianas das estruturas *existenciais* da compreensão e interpretação –, isso significa que é sempre necessária uma postura hermenêutica prévia, gestada antecipadamente ao próprio encontro com a obra de arte, para que, no quadro, e nisto consiste a sua essência artística, se manifeste a *abertura* fenomenologicamente descrita, ou seja, o *desencobrir*, a verdade do ente, pôr-se-em-obra-da-verdade. A mesma objeção recairá sobre a interpretação heideggeriana do templo-obra encontrada em *A origem da obra de arte*, porém, em direção distinta. O templo-obra não abre a *mundanidade* do mundo ela mesma ou a utensiliaridade do utensílio *enquanto tais*, como no caso do quadro de Van Gogh (abertura que o intérprete qualifica como “transcendental”), porém abre *um* mundo e o mantém em estada reinante; ser-obra, nesse segundo caso, é instalar um mundo (abertura que o intérprete qualifica como “histórico-instauradora”) de um povo histórico, distinção essa não elaborada explicitamente por Heidegger, e talvez nem mesmo percebida por ele em sua necessidade, e cujas consequências problemáticas da indistinção, aquilata Fragozo, são da mesma ordem das problemáticas anteriormente abordadas

em relação à “abertura transcendental” do quadro de Van Gogh, ou seja, da improbabilidade da *experiência*, por este povo histórico em sua cotidianidade mediana, da abertura de um mundo proporcionada pelo templo, ficando esta tarefa guardada aos “criadores e guardiões”, aqueles cuja existência é caracterizada pelo “questionamento essencial”.

Antes de desenvolver tematicamente a difícil relação fixada no título de sua contribuição *Verdade e linguagem em Heidegger*, João Bosco Batista (UFSJ) percorrerá, na primeira parte do seu estudo, *A verdade do ser como alétheia e errância*, diversas obras do pensamento heideggeriano mostrando a riqueza de nuances e a diversidade de estratégias conceituais adotadas pelo pensador para elaborar a relação íntima entre ser e verdade tanto em sua primeira abordagem ontológico-fundamental quanto histórico-ontológica pós-viragem, segundo conhecido recorte, assim como o fenômeno do *erro*, intrinsecamente ligado aos anteriores e cujo desenvolvimento se dará de maneira tardia. O autor estrutura sua exposição optando por reconstruir três diferentes perspectivas pelas quais Heidegger avança sobre o problema, sendo as duas primeiras determinadas pelo embate histórico com o pensamento grego antigo, cujo intuito é sempre o de liberar potências guardadas na tradição filosófica: a) a interpretação heideggeriana da compreensão metafísica do ser enquanto *presentar-se*, cujo significado guarda conexão estreita com o conceito de *alétheia*, verdade enquanto *desvelamento*, ressaltando a sua essencial referência ao fenômeno do *velamento*, ambivalência que se exprime no alfa privativo que compõe esta palavra fundamental; b) na esteira da reapropriação heideggeriana das palavras originárias, ou seja, daquelas palavras que exprimem *ser* sempre numa conexão com o conceito ontológico de verdade, o

autor mostrará como “O ser no seu significado de apresentar-se (*einai*) é coerente com o conceito de *physis*” (p. 95), interpretado por Heidegger como o surgir, aparecer, provir desde o que se acha velado, explorando o caráter ambivalente da verdade, porém, agora, nos termos da distinção entre *ser* e *aparência* (*Schein*), tomada esta última palavra tanto no sentido de aparecer e apresentar quanto no sentido de dissimulação e velamento, e, por fim, c) retornando ao período ontológico-fundamental de *Ser e tempo*, J. Batista reconstrói a estratégia heideggeriana de ressaltar a essência da verdade enquanto desvelamento a partir do contraste com o tradicional conceito derivado de verdade enquanto adequação. *Alétheia* seria pensada na analítica existencial do ser-aí em forte conexão com a própria constituição ontológica de abertura do ser-no-mundo; o ser-aí é *na* verdade e esta se mostrará como uma condição apriorística de possibilidade da verdade proposicional, da adequação dos enunciados a objetos, assim como condição apriorística de possibilidade dos comportamentos práticos e poéticos do ser-aí pré-teórico, cotidiano mediano.

Será nesse âmbito de interpretação filosófico-transcendental do fenômeno da verdade como estrutura existencial, que Heidegger pensará existencialmente a liberdade, vista ontologicamente como o *deixar-ser* o ente enquanto ente naquilo que ele é e naquilo que ele não é (mera aparência). É esse contexto, em conexão com essência ambivalente da verdade, que permite ao autor mostrar a essência *existencial* do erro em sentido puramente ontológico e não epistêmico. Na medida mesma em que o ser-aí *ek-siste* compreensivo-afetivamente disposto em meio ao desvelamento (verdade) do ente no todo, ele já sempre *in-sistiu* no âmbito do ente assim revelado, de tal modo que o ser ele mesmo se oculta. Transitando no ocultamento

do ser, ocultamento pelo qual a relação com o ente ganha consistência, o ser-aí *erra*. Errância é o jeito de ser do ser-aí *ek-sistente in-sistente*; petrifica-se apoiado no que o ente oferece. Petrificado junto ao ente, o ser-aí existe como tal no esquecimento do ser, afastando-se do seu mistério, movendo-se dentro da errância, que participa da constituição da abertura do ser-aí histórico, de modo que o caminhar historial do ser humano em sua relação com a verdade do ser é essencialmente livre e errante, ou seja, sendo “na” verdade, o ser-aí é como ele é simultaneamente “na” não-verdade, velamento. Realizado este trabalho reconstrutivo, o próximo e último passo do autor será mostrar, na segunda parte de sua contribuição, o papel desempenhado pelo fenômeno da linguagem de acordo com as referências antes mencionadas.

Após recuperar a via heideggeriana negativa para pensar a linguagem, ou seja, dizer aquilo que ela não é e nem pode ser originariamente, apoiando-se em várias referências documentais, o autor mostra o caminho positivo para o sentido da verdade sendo construído através do diálogo com os pensadores gregos do período pré-metafísico, dos quais Heidegger toma indicações para pensar este fenômeno tradicionalmente dominado pela lógica. Que diz *Logos*? Deixando-se ensinar pelos fragmentos de Heráclito, Heidegger explora o termo através do significado do verbo correspondente *legein*, cujo significado é *ler* no sentido de colher, recolher, coletar. *Logos* pode então ser traduzido, e isso quer dizer, interpretado, como “colheita”. O pensador fixa o sentido desta palavra enquanto *deixar-estendido-conjuntamente-diante*. Reluz, nessa interpretação, a conexão originária de *Logos*, colheita e *alétheia*, desvelamento, o que o leva à conhecida tese heideggeriana de que a linguagem é a “casa do ser”, inserindo ainda na discussão o achado

da diferença ontológica, diferença entre ser e ente, de tal maneira que, segundo o autor, “o sentido do ser do homem, a sua essencialização, surge como aquele que deve corresponder, por meio da linguagem, ao apelo dessa duplicidade.” (p. 120).

Concebendo a viragem do pensamento heideggeriano como desdobramento em certa medida *reativo* à sua primeira fase ontológico-fundamental – que encontraria na analítica existencial do ser-aí desenvolvida no tratado *Ser e tempo* o ponto mais elevado –, Marco Antônio Casanova (UERJ), em seu escrito *Pensamento em transição: Heidegger e a ideia do outro início*, discutirá o caráter *transicional* da ulterior fase histórico-ontológica da questão pelo sentido do ser em geral em estreita conexão com as ideias do “outro início” pós-metafísico do pensamento, no qual é posta em jogo a viabilidade desta outra forma de pensar se construir através de “obras”, tal como a filosofia se expressara desde o “primeiro início”, com a sua fundação entre os antigos gregos, ainda que aquele apenas possa se desenvolver através de um diálogo com este. Formulado em um só questionamento, eis o problema-guia, parece-me, da contribuição: “Por que é que não faz mais sentido se empenhar por escrever uma obra assim?” (p. 137).

Para responder a esta pergunta, o autor, partindo de uma outra determinada interpretação das auto-interpretações tardias de Heidegger acerca de suas próprias reflexões ontológico-fundamentais primevas, constatará um outro problema estrutural no seio do projeto de *Ser e tempo*, no que diz respeito à elaboração de uma alternativa fenomenológico-existencial para explicar o sentido unitário da historicidade do mundo, mundo no qual o ser-aí a cada vez sempre é, posto que, ontológico-existencialmente, é “ser-no-mundo”.

Segundo o intérprete, haveria uma incompatibilidade interna não superável no ato de fundação da citada unidade “por sobre” uma modulação da temporalidade *ekstática*, nomeada ali “processual”, que caracteriza o ser-aí *singularizado*, isto é, angustiado, se compreendendo (se projetando) em seu *ser* enquanto ser-para-o-poder-ser mais próprio, ser-para-a-morte, pois a *estabilidade* do mundo – que em *Ser e tempo* surge como “medida vinculadora” para todas as formas adequadas de comportamentos do ser-aí *junto ao ente* – está fundada “por sobre” a modulação temporal-*ekstática* do ser-aí *cotidiano mediano*, ser-aí *expropriado* (*uneigentliches*). Na apropriação de si mesmo, isto é, no ser-aí *singularizado*, em direção inversa, assim compreende Casanova, dar-se-ia uma *desestabilização* desse horizonte histórico mundano, desde o qual o ente que eu mesmo sou é como ele é e pode ser: “a singularização trabalha fundamentalmente contra a unidade do mundo e contra a experiência de sua historicidade” (p. 136), e justamente por isso o tratado heideggeriano não se encontrará “em condições de fazer frente ao problema da historicidade do seu próprio mundo.” (p. 136). Porém, não apenas a obra *Ser e tempo* fracassaria ao enfrentá-lo em virtude desta ou daquela incompatibilidade ou insuficiência pontuais, mas a própria ideia de confecção de “obras filosóficas” se mostraria inadequada para refletir acerca da historicidade da história e sobre a própria *irrupção* de um mundo histórico.

É sobre essa base, que Casanova articulará a sua própria interpretação do significado da *Kehre* no pensamento heideggeriano e a *necessidade interna* do surgimento do *Ereignisdenken*. Não mais determinada modulação especial da temporalidade *ekstática*, mas o acontecimento-apropriador será visualizado como a origem da totali-

dade, da abertura do mundo histórico enquanto espaço total e uno, isto é, do “aí”, enquanto ambiência na qual irrompe o ente denominado ser-aí e sobre a qual ele não exercerá nenhuma forma determinante de controle do seu acontecimento histórico: “O todo acontece apropriadamente como um rasgo repentino, que rompe o fluxo do devir e abre um campo de jogo particular do ser, campo esse que funciona como um espaço a cada vez hermenêutico e fenomenológico enquanto um espaço epocal.” (p. 150). Pensamento metafísico, produtor de obras, cujo intuito é apreender o ser do ente no todo, surge a cada vez, em cada época, como uma espécie de vocalização do acontecimento-apropriador, é o seu rebento, e por isso não será capaz de pensar a irrupção mesma desse espaço ou totalidade, desde o qual nascem todas as filosofias como formas de elaboração conceitual do que, pela verdade do ser, ao ser-aí filosófico é epocalmente doado. Assim, expõe Casanova o sentido primordial do *outro início* do pensar como retorno ao fundamento abissal da metafísica e, portanto, um pensar erigido em um diálogo com a tradição iniciada pelo *primeiro início*; não uma outra forma de fazer filosofia, mas apenas o trazer à tona o primeiro início enquanto determinação conceitual do ente na totalidade *em sua estrutura fundamental*, para a filosofia mesma necessariamente velada e, com isso, a elaboração do sentido acontecimental-apropriador da própria historicidade da história e dos mundos históricos; um modo transitório de pensar, e assim o é apenas para “resguardar o acontecimento apropriador possível em sua alteridade constitutiva” (p. 154).

Como exposto no título de sua contribuição, *Verdade e Liberdade: horizonte do relativismo?* Márcio Antônio Paiva (PUC-Minas) explora a inusitada relação que Heidegger estabelece entre os

fenômenos da verdade e da liberdade. Ao reconstruí-la, o autor tem o intuito de oferecer resposta à “acusação” de *relativismo*, recorrente, e certamente não sem fundamento, a partir de uma primeira leitura da posição heideggeriana acerca do significado originário da verdade enquanto abertura (*Erschlossenheit*), fenomenologicamente apreendida como constituição ontológico-existencial do ser-aí. Para isso, reconstruirá a supracitada relação através de importantes escritos pertencentes ao período ontológico-fundamental do questionamento sobre o sentido do ser. Tomando *Ser e tempo* como ponto de partida (“o relativismo da dependência?” (p. 162)), e aliado à influente perspectiva de interpretação da primeira fase do pensamento heideggeriano, que vê na analítica existencial do ser-aí uma variante teórica do modelo filosófico-transcendental de investigação, Paiva reconstrói a descrição fenomenológica do fenômeno da verdade enquanto condição de possibilidade apriorística da verdade em sentido derivado, da verdade predicativa, ainda que Heidegger não a interprete como adequação de juízos a objetos, acentuando seu caráter *apofântico*: proposição deixa ver, manifesta, *descobre*. A descoberta do ente, verdade derivada, seria, porém, reconduzida por Heidegger àquele âmbito de desvelamento (verdade em sentido ontológico-existencial) constituinte do próprio ser do ser-aí, sua abertura, de modo que se insinua aqui a impressão de relativismo. Pois, de uma maneira ou de outra, o pensador estabelecerá uma relação de “dependência” entre verdade e compreensão de ser. Para dissipá-la, o autor recorre ao conceito ontológico-existencial de liberdade, identificando-o, nesta primeira fase da argumentação, com a noção modal de poder-ser, que “constitui o principal fio de desenvolvimento de *Sein und Zeit*” (p. 164).

A segunda estratégia do autor para dissipar a eventual impressão de relativismo produzida pela conexão *ontológica* entre verdade e liberdade no pensamento heideggeriano concentrar-se-á na análise do escrito *Do essencial do fundamento* (“o relativismo do *Abgrund?*” (p. 166)). Neste, o fenômeno da verdade ontológica não se ligará diretamente à noção de poder-ser, da possibilidade existencial, mas ao fenômeno da *transcendência*. E nesse contexto analítico, liberdade será descrita por Heidegger como a ultrapassagem do ente em direção ao ser; horizonte dessa ultrapassagem é o mundo enquanto totalidade, isto é, a liberdade como fenômeno *transcendental* pertence à estrutura ontológica mais básica do ser-no-mundo, em cuja constituição está incluída a compreensão de ser como determinante de todos os comportamentos em relação a nós mesmos e aos entes que nos vêm ao encontro e, portanto, transcendência/liberdade relacionada ao âmbito do desvelamento, isto é, verdade em sentido ontológico-existencial. “Em *Sein und Zeit* verdade e liberdade se implicam no projeto do poder ser do *Dasein*; aqui, do problema da verdade se vai àquele do fundamento; logo, mais uma vez será a liberdade a desvelar o fundamento.” (p. 168).

Em terceiro momento de discussão acerca do pretense relativismo existencial, M. A. Paiva voltar-se-á para a mesma relação, porém explorando o significado de liberdade não como poder-ser nem como transcendência, mas o espaço de jogo de desvelamento (verdade) e (não verdade), ou seja, velamento ontológico, abrindo o caminho para a exposição da própria antiessência da verdade concebida como *mistério* e não falsidade, tradicionalmente compreendida enquanto inadequação das proposições a objetos, de modo que, afirma o autor “numa tal filosofia, assim entendida, não há espaço para relativismo ou subjetivismo, para

niilismo ou ceticismo. Há sim uma estética e uma mística, uma sede do originário e uma dose de ambiguidade histórica, poder-se-ia dizer.” (174).

*A atualidade da Gestell heideggeriana ou a alegoria do armazém*, contribuição de Edgar Lyra (PUC-Rio), explora as diversas indicações fixadas por Heidegger na fase histórico-ontológica do seu pensamento para meditar acerca da essência da técnica moderna, nomeada pelo filósofo com o termo alemão *Gestell*; e o autor o faz não tanto para catalogá-las e torná-las disponíveis para as leitoras e os leitores de maneira sinóptica, mas antes de tudo para “seguir sua trilha e confrontá-la com as novas faces do mundo técnico” (p. 185). A *primeira indicação* heideggeriana seguida por E. Lyra possui caráter negativo e afirma a insuficiência da determinação antropológica instrumental da técnica. Segundo essa perspectiva hegemônica, pré-filosófica, de interpretação, o homem é pensado como ente autônomo que da técnica faz uso, uso que, vez em quando, pode escapar-lhe o controle. Esquece-se, porém, nessa posição, que o homem ele mesmo é um ente *tecnicamente* determinado *em seu ser*, invertendo-se, aqui, a relação homem-técnica. Ligada a esta, o autor apresenta *segunda indicação*, igualmente de caráter negativo, a qual direciona o leitor para a recusa heideggeriana da afirmação da técnica atual enquanto uma continuidade ou desenvolvimento da técnica antiga. *Esta*, poésis, é o “(re) conhecimento das relações de ancestral cumplicidade entre a luz, a terra, a água, o tempo, as formas de vida vegetais e animais [que] permitiria ao lavrador definir o momento de semear (...)” (p. 186); *aquela* não trata de “nenhum manuseio cúmplice, mas de exigir, de impor, de obrigar as potências do ser a atualizarem-se, fazerem-se disponíveis, unilateral e subservientemente, sem esperas enfadonhas ou incertezas indesejáveis” (p. 187).

A *terceira indicação* diz respeito aos múltiplos fenômenos abertos pelo termo escolhido por Heidegger para dizer a própria *essência* da técnica, *Gestell*, que pode traduzido por “(...) armação, composição, enquadramento, arrazoamento, imposição, instalação, dispositivo, cada uma dessas soluções com seu *parti pris*, cada uma delas parcialmente indicativa do campo de significados aberto pelo esforço de Heidegger (...) assumidamente precário, de pensar a técnica como destino do ser.” (p. 184). Tamanha variedade de significados reunidas sob uma única palavra, segundo o autor, evoca uma síntese, que pode ser expressa pela alegoria mencionada no título de sua contribuição: *a alegoria do armazém*. Ou seja, “um projeto de disposição conjunta e ordenada de diversos entes em escaninhos, prateleiras, gavetas, compartimentos” (p. 187), de modo a, detalhada e organizadamente estocados, tornarem-se acessíveis e sempre a postos para atenderem às demandas humanas, sendo, porém, os humanos eles mesmos, em seu ser-ai, peças disponíveis desse gigantesco (afinal, se trata aqui da totalidade do ente!) estoque. Essa caracterização leva E. Lyra a perseguir ainda uma *quarta pista* fixada pelo termo *Gerät*: dispositivo, aparelho, equipamento. Ao recorrer ao termo, argumenta o intérprete, Heidegger indica, concomitante ao caráter de estocagem do ente no todo, a rapidez, a eficiência, das iterações entre os diversos compartimentos, um imperativo de aceleração e eficiência que se torna, por fim, de modo assombroso, um fim em si mesmo.

Fixadas as referências fundamentais acerca da essência multifacetada da técnica, o autor passará ele mesmo a seguir, na terceira parte do seu estudo *A atualidade da Gestell*, as indicações heideggerianas, de modo a realizar uma compreensão filosófica própria de determinados fenômenos contem-

porâneos, os quais não se encontravam disponíveis para Heidegger quando da elaboração de suas reflexões sobre a era da ciência e da técnica. Nos sistemas operacionais, nos sistemas de busca da rede mundial de computadores, que permitem o acesso irrestrito, via toque de botão, a mundos inteiros, reconhecerá “*a face disponibilizante da Gestell*” (p. 190); nos velozes processadores que sustentam comandos de respostas rápidas, que permitem, num átimo, conectarmo-nos, sem demora, sem perdas, ao gigantesco acervo de entidades, verá “*a face frenética da Gestell*” (p. 191). Este “armazém cibernético”, na feliz expressão do autor, privado de pátria, como bem se deixa ver a partir de Heidegger, não pode ser pensado ao se adotar como ponto de partida uma concepção antropológico-instrumental da técnica, “até porque essa rede já define, através de seus algoritmos, o que “existe” e o que “não-existe” (p. 191); no desenvolvimento da novíssima nanotecnologia, cuja decisão pelo engajamento, segundo seus desenvolvedores, decide quais nações triunfarão no mundo porvindouro que se avizinha, E. Lyra reconhecerá “*a face dinâmica da Gestell: não é possível não desenvolver, não aprimorar, não acelerar*” (p. 195). Como última ilustração do amplo domínio da *Gestell* enquanto manifestação epocal do ser, o autor nos chama a atenção para as promessas das neurotecnociências, nas quais se apaga aquela antiquíssima fronteira entre o natural e o artificial. O intérprete finaliza a contribuição reafirmando a atualidade do pensamento heideggeriano e apresenta uma série de questionamentos simples e incisivos, questionamentos esses que se impõem como um incômodo nesse “deserto interrogativo”. (p. 198), que marca a nossa época, a era da técnica.

Na contribuição que fecha o volume, *Martin Heidegger e a questão de Deus*, João A. Mac Dowell (FAJE-BH) apresentará

um quadro global de sua investigação, “ainda em curso, sujeita a aprofundamentos e retificações”, acerca da questão de Deus no pensamento de Martin Heidegger através de seis teses acerca do tema. A *primeira tese*, de caráter mais abrangente – e que, esclarece o intérprete, poderá ser demonstrada em sua completude mediante a apresentação e discussão das demais teses – qualifica a questão de Deus como uma questão *fundamental no todo* da trajetória do pensamento heideggeriano, pois intimamente ligada à questão da verdade do ser. Essa conexão, à primeira vista inaparente, finca suas raízes na religiosidade cristã e católica de Heidegger, expressa nas escolhas de sua formação teórica de juventude direcionada aos estudos teológicos; conexão, porém, antes de tudo, assentada de maneira concreta vital, assim compreende Mac Dowell, em uma verdadeira “interiorização pessoal da mensagem cristã” (p. 211). Recorrendo a elementos histórico-biográficos, assim como à leitura da produção científica (artigos em revistas católicas, escritos de doutoramento e habilitação) e até mesmo à produção poética do jovem filósofo assim como as suas correspondências de maturidade, abrir-se-á o caminho para a *segunda tese*, não menos abrangente que a primeira: as intuições que serviram de alicerces para a constituição do questionamento sobre a verdade do ser, *em suas duas fases*, têm inspiração na experiência bíblico-cristã da existência humana. Para demonstrá-la, em um primeiro momento, o autor refletirá sobre o absoluto *ineditismo* da questão pelo sentido do ser em geral; *ex nihilo nihil fit*, como gosta de citar Heidegger, mesmo que o faça para se contrapor a este importante princípio metafísico.

Convicto de que a intuição heideggeriana mais primeva se refere ao fato de que ser pode ser compreendido em sentido distinto daquela compreensão adotada

pela tradição filosófico-metafísica desde Platão, a saber, *Vorhandenheit*, presença constante, Mac Dowell, de maneira consequente, perguntará “Donde vem, porém, a convicção de Heidegger de que ser tem outro sentido e mais originário do que o sentido tradicional” (p. 219), e responderá, reconstruindo em seus traços mais gerais alguns passos da analítica existencial do ser-aí (o intérprete traduzirá *Dasein* por “aí-ser”, justificando a escolha nas pp. 217-218), que fora o impulso para uma apreensão radicalmente outra da “essência” do ente humano, proporcionada pelo conceito *fenomenológico-hermenêutico* de existência, um *modo de ser* irreduzível à mera presentidade, que lançou Heidegger na aventura do questionamento ontológico-fundamental. A compreensão heideggeriana alternativa da humanidade das mulheres e dos homens, que o levaria à questão do ser, por sua vez, se encontra ancorada na experiência da vida cristã descrita pelo apóstolo Paulo e por Santo Agostinho, cujas interpretações de Heidegger estão documentadas nos seus primeiros cursos em *Freiburg*, anteriores à publicação de *Ser e tempo*. A concepção bíblico-cristã da existência humana, segundo o intérprete, também é determinante no próprio momento da viragem do pensamento da verdade do ser, assim como em seu posterior desenvolvimento, no qual a análise do ser-aí perde o privilégio para que o sentido do ser possa ser meditado a partir dele mesmo enquanto o que, em relação ao ser-aí, “manda e destina (*schicken*), doa (*geben*), apela e convoca (*rufen*) (...), permite falar de mandatos (*Schickungen*), dom (*Gabe*), favor (*Gunst*), benevolência (*Huld*), proteção (*Hut*)” (p. 230), termos nos quais o autor escutará uma tonalidade próxima à da linguagem bíblica, ainda que exclua a possibilidade de identificação imediata do ser com o Deus criador ou com quaisquer outras entidades divinas.

O desenvolvimento da *terceira tese* mostra que a ausência da questão de Deus nos escritos imediatamente anteriores e posteriores a *Ser e tempo* não trai o desinteresse de Heidegger por esse questionamento, se tratando de um ateísmo de caráter eminentemente metodológico e motivado, antes de tudo, pela *indisponibilidade* de uma linguagem não-metafísica para expressar o divino. Mac Dowell nos revela como essa posição de Heidegger foi maturada através de reflexões internas acerca das possibilidades da fenomenologia e acerca da própria natureza do pensamento filosófico. A primeira abertura para o dizer apropriado, isto é, pós-metafísico, do sagrado e de Deus, segundo a *quarta tese* defendida pelo escrito, se daria na já comentada viragem do pensamento heideggeriano, em meio ao isolamento de sua cabana na floresta negra, porém em companhia de Nietzsche e Hölderlin, ambos pensadores da ausência do divino no mundo moderno, nos termos da “morte de Deus” e surgimento da nova humanidade do supra-homem, para o primeiro, e, para o segundo, nos termos da “fuga dos deuses” e da espera do Deus porvindouro. Entre a interpretação de Nietzsche como o último grande pensador a responder a questão *metafísica* pelo ser do ente na totalidade e o dizer de Hölderlin assumido enquanto expressão poética do mistério e do vestígio do sagrado, seria gestado, entre 1936 e 1938, o escrito *Contribuições à filosofia*, e, com ele, uma nova concepção da verdade do ser como *Ereignis*, acontecimento-apropriador, o próprio marco do *outro começo* para o pensar, somente agora capaz de proporcionar a ambiência espiritual e linguística para recolocar a questão de Deus a partir de outro fundamento, isto é, fora das referências conceituais estabelecidas pelo *primeiro começo* do pensamento ocidental como pensamento filosófico teórico-metafísico. Essa

ambiência será explorada na *quinta tese* defendida: “é a partir da verdade do Ser que se pode pensar a essência do sagrado, do divino e de Deus ou dos deuses, como três momentos na expressão de uma mesma experiência, interior ao próprio acontecer da verdade (*Ereignis*)” (p. 243).

O intérprete reconstrói como, nesta fase do pensamento heideggeriano, o acontecimento da verdade do ser abre o espaço luminoso pelo qual o ente se torna acessível ao ser-aí e pelo qual o ser-aí se torna para si mesmo acessível enquanto o ente que ele mesmo é. Exposto ao ente no todo assim desvelado e *sendo para o ente*, e somente para ele, ao modo de suas irrestritas exploração científica e planificação técnica, impera na humanidade moderna o esquecimento do ser e, com ela, se dá não somente a experiência da ausência do divino no mundo dessacralizado, mas o próprio vestígio do sagrado agora ausente, o sinal da fuga dos deuses, desaparece. Mac Dowell mostra que é justamente

aí, em meio ao reinar absoluto do niilismo, que Heidegger entreverá a possibilidade de deixar que a essência do sagrado se manifeste através de um voltar-se meditativo para o mistério do desocultamento do ser desde o âmbito do seu ocultamento; a ambiguidade da *alétheia* será pensada em conjunção com o próprio fenômeno do sagrado, pois este “corresponde (...) ao escondido, ao retirado, indisponível, a região que, de algum modo, precede e origina a claridade do espaço aberto, constitutivo do aí-ser. Experienciá-lo implica, não considerar a claridade do Ser diretamente em seu luzir, mas como um clarão que surge na escuridão” (p. 246). Desse modo caracterizado o fenômeno do sagrado, o divino corresponderá, conclui o autor, à *experiência* mesma dessa região invisível sob a forma do *último Deus*, o qual não assume figura individual, nem objeto de fé, nem de culto.

*Prof. Sandro Sena (UFPE)*