

## HEIDEGGER, LEITOR DA RETÓRICA ARISTOTÉLICA \*

[HEIDEGGER, READER OF ARISTOTELIAN RHETORIC]

Jesús Adrián Escudero \*\*

**RESUMO:** O presente trabalho analisa a assimilação produtiva heideggeriana da retórica aristotélica que encontramos em suas lições de 1924, *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*, e sua posterior repercussão nas análises do impessoal cotidiano e do falatório em *Ser e tempo*. Primeiro se apresentam as linhas básicas da interpretação do jovem Heidegger dos escritos práticos e políticos de Aristóteles (1). Em seguida se perfila com mais detalhe sua releitura com explicação ontológica da *Retórica* de Aristóteles, com especial atenção para o plano da comunicabilidade das opiniões (2). E, finalmente, se mostram os aspectos positivos e negativos contidos no fenômeno do falatório analisado em *Ser e tempo*, um fenômeno que condensa boa parte das interpretações da retórica aristotélica (3).  
**PALAVRAS-CHAVE:** fala, falatório, linguagem, opinião.

**ABSTRACT:** The present article analyses Heidegger's productive assimilation of the Aristotelian rhetoric, paying special attention to his lectures of 1924, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, and its later influence on the phenomenon of everydayness and the idle talk exposed in *Being and Time*. First, I outline Heidegger's early interpretation of Aristotle's politic and practical writings (1). Second, I show in more detail his ontological reading of Aristotle's *Rhetoric*, focusing on the sphere of communicability of opinions (2). And third, I describe the positive and negative aspects related to the phenomenon of idle talk sketched out in *Being and Time*, a phenomenon which condensates a good portion of his interpretations of Aristotelian rhetoric.  
**KEYWORDS:** discourse, idle talk, language, opinion.

A figura de Aristóteles desempenha um papel fundamental no desenvolvimento do pensamento de Heidegger. Sua radicalização da filosofia prática de Aristóteles e sua reinterpretação hermenêutica da fenomenologia de Husserl constituem dois dos pilares básicos que sustentam a complexa estrutura temática e metodológica de seu programa filosófico de juventude. As interpretações de Aristóteles são um motivo recorrente no transcurso de seus cursos universitários na primeira metade dos anos vinte e, como é assinalado pelo próprio Heidegger em diferentes declarações autobiográficas, seu passo pela filosofia aristotélica foi decisivo para a elaboração de seu próprio pensamento<sup>1</sup>.

Desde sua chegada em Freiburg como assistente de Husserl em janeiro de 1919, Heidegger se concentrou em elaborar um método de acesso ao fenômeno da vida. Inicialmente ele encontrou na religiosidade cristã um primeiro paradigma histórico para

\* Tradução de Robson Costa Cordeiro. \*\* Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia, Faculdade de Letras, Universidade Autônoma de Barcelona. [m@ilto:jesus.adrian@uab.es](mailto:m@ilto.jesus.adrian@uab.es)

seu projeto de uma ciência originária da vida. No entanto, esta primeira tentativa não causou o efeito esperado. Talvez por razões filosóficas ou talvez por causa de diferenças pessoais com Husserl, que o havia encorajado a desenvolver uma fenomenologia da religião<sup>2</sup>. Todavia, em maio de 1919 Heidegger considerava a fenomenologia da consciência religiosa como um tema central de sua investigação. Porém, no curso de 1920-1921, *Introdução à fenomenologia da religião*, já deixou entrever que "apenas há esperança de chegar ao nexos de realização da vida cristã"<sup>3</sup>. A possibilidade de realizar uma análise verdadeiramente fenomenológica da vida ocorreu com o redescobrimto de Aristóteles, tal como testemunha o escrito programático de 1922, *interpretações fenomenológicas de Aristóteles. Indicação da situação hermenêutica*, mais conhecido como *Informe Natorp*. O saber prático da prudência (φρόνησις) substitui aqui a religiosidade primitiva. Obviamente não se trata de uma simples virtude que dirige nosso comportamento, mas de uma certa abertura da vida, de um modo de ser fundamental do ser humano que Heidegger condensará no conceito de "cuidado" (*Sorge*).

Qual é a verdadeira natureza da vida humana? Qual é o conceito de homem que utiliza a filosofia? Tradicionalmente se tem definido o homem como um animal dotado de razão (ζῷον λόγον ἔχον), *animal rationale*). Se hoje tivéssemos que encontrar um equivalente para a definição grega do homem como ζῷον λόγον ἔχον, se pergunta Heidegger nas lições do semestre de verão de 1924, *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*, poderíamos dizer que "o homem é um vivente que lê periódico"<sup>4</sup>. Para começar, a equivalência resulta realmente surpreendente, quando não desconcertante. Porém, se considerarmos que no contexto dessas lições Heidegger traduz a definição do homem como ζῷον λόγον ἔχον no sentido de que "o homem é um ser vivo que tem o seu próprio ser no diálogo e na fala"<sup>5</sup> talvez se compreenda melhor a ideia que está por trás da imagem "o homem é um vivente que lê periódico". Se quiséssemos traduzir essa imagem em termos contemporâneos, poderíamos dizer sem maiores problemas que o homem realiza sua existência no horizonte dos meios discursivos e comunicativos. E essa realização se pode produzir tanto própria como impropriamente. A partir desta abordagem geral, o presente trabalho se estrutura nas seguintes três partes.

Em primeiro lugar, se oferece uma breve panorâmica da produtiva assimilação heideggeriana da filosofia de Aristóteles, especialmente dos seus escritos práticos e políticos. Grande parte do intenso trabalho de interpretação dos escritos aristotélicos se concentra na pergunta pelo ser da vida humana que, desde a perspectiva do jovem Heidegger, constitui o fio condutor do seu próprio programa filosófico e o centro de sua hermenêutica da facticidade. Como se pode apreender conceitualmente a vida humana sem deformar e coisificar seu genuíno caráter dinâmico? O modelo aristotélico permite dar conta tanto do comportamento teórico como do comportamento poiético e prático da vida. Esta dimensão eminentemente prática da vida e do correspondente cuidado que mostra pelas coisas e pelas pessoas que a rodeiam talvez seja o elemento mais produtivo da apropriação heideggeriana da filosofia aristotélica.

Em segundo lugar, se presta uma especial atenção ao significado da revalorização da retórica aristotélica que encontramos nas citadas lições de 1924, *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*. A interpretação de Aristóteles nessas lições não só permite compreender melhor o papel dos estados de ânimo e da fala em *Ser e Tempo*, senão que também põe em questão alguns trabalhos que acusam Heidegger de abstrair-se totalmente da ética e da política. Diferentemente da dialética platônica, centrada na conexão entre o discurso e a verdade das proposições, Heidegger ressalta que a retórica aristotélica se coloca de um modo explícito no plano da

comunicabilidade do que o orador diz ao seu auditório. Em concordância com essa tese, o elemento de referência dos discursos não são os objetos ideais do pensamento puro, senão as opiniões o sistema comunitário de crenças, os quais se convertem assim no único critério de argumentação. Nesse sentido, a opinião (*doxa*) e a crença (*pistis*) encerram, do mesmo modo que o falatório (*Gerede*), que Heidegger tematiza em *Ser e tempo*, um sentido eminentemente positivo na medida em que nos abrem o mundo e nos descobrem aos outros no meio comum da linguagem (*logos*).

E, em terceiro lugar, se mostra como a interpretação heideggeriana do *logos* aristotélico leva-o a compreender a fala (*Rede*) não só como linguagem ou discurso, mas como a condição ontológica do falar enquanto tal. Os falantes podem falar das mesmas coisas pelo fato de compartilhar uma mesma linguagem natural; nesse sentido, as pessoas podem falar de algo que não conhecem diretamente de primeira mão. Mas, por outro lado, correm o risco de serem apanhados nas redes de discurso público e, portanto, de não alcançar nunca uma compreensão genuína das coisas. Em *Ser e tempo*, Heidegger analisa as conseqüências positivas e negativas desse fenômeno em sua detalhada interpretação fenomenológica da fala cotidiana, designada tecnicamente com o nome de “falatório” (*Gerede*).

## 1. O REDESCOBRIMENTO HEIDEGGERIANO DE ARISTÓTELES

Aristóteles está constantemente presente no horizonte do pensamento de Heidegger, desde a sua leitura no bacharelado da dissertação de Franz Brentano, *Os múltiplos significados de ser em Aristóteles* (1862), até o seu último seminário dedicado ao conceito aristotélico de *physis*<sup>6</sup>. No entanto, a fase decisiva da confrontação com o estagirita e apropriação produtiva do sua filosofia prática ocorre nos anos anteriores à publicação de *Ser e tempo* (1927). Na primeira metade da década de vinte, a figura de Aristóteles ocupa um papel central no programa heideggeriano de uma ontologia da vida humana que se nutre em boa medida das reflexões contidas na *Ética a Nicômaco*. A Publicação das preleções de juventude, recentemente concluída, oferece uma base textual que permite rastrear semestre por semestre a crescente presença e importância concedida a Aristóteles. O (re)descobrimento da obra aristotélica por parte de Heidegger, especialmente os tratados que desenvolvem toda a sua filosofia prática, resulta ainda mais surpreendente em uma atmosfera intelectual dominada pelo neokantismo, pela hermenêutica, pela neo-escolástica e fenomenologia.

A primeira aproximação a Aristóteles se produz nas lições do inverno de 1921-1922 e nas detalhadas interpretações dos primeiros capítulos do livro primeiro da *Metafísica* e do livro primeiro da *Física*, que encontramos nas lições do semestre de verão de 1922<sup>7</sup>. A partir desse momento a leitura de Aristóteles se intensifica no âmbito de um vivo interesse pela *Ética a Nicômaco*. Este interesse responde a questões eminentemente filosóficas relacionadas com o incipiente projeto heideggeriano de uma hermenêutica da facticidade, também designada pelo nome de ontologia fenomenológica da vida. Heidegger encontra nos escritos práticos de Aristóteles uma fonte inesgotável de inspiração para o seu próprio programa filosófico, o qual se articula pela primeira vez no conhecido *Informe Natorp* de 1922<sup>8</sup>. Neste escrito de tom programático, que no início era apenas esboço de uma monografia mais ampla sobre Aristóteles que finalmente não chegou a escrever, Heidegger elabora uma ontologia da vida humana a partir de uma primeira interpretação de várias passagens da *Ética a Nicômaco*, da *Metafísica* e da *Física*. Por um lado, esta interpretação é logo ampliada com as análises fenomenológicas realizadas nas preleções do semestre de verão de

1924, *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*, sobre o papel dos sentimentos (πάθη) e da fala (λόγος) como modos básicos de ser do homem e, por outro lado, acaba de se completar com a ampla introdução das preleções de inverno de 1924-1925, que antecede a exegese do *Sofista de Platão*, nas quais se mostram os modos fundamentais de desvelamento da vida humana, de acordo com uma pormenorizada interpretação do livro sexto da *Ética a Nicômaco*<sup>9</sup>.

Uma leitura atenta da *Ética a Nicômaco* mostra que a teoria e a atitude contemplativa representam apenas uma das diferentes possibilidades e modalidades pelas quais o ser humano apreende os entes e pode compreender o ser. A filosofia prática de Aristóteles oferece um modo de tratamento alternativo, muito mais rico e fenomenologicamente mais consistente, que parte das relações cotidianas nas quais comumente nos encontramos no mundo. A exposição das virtudes intelectuais na *Ética a Nicômaco* oferece uma ampla gama de comportamentos da vida humana que Husserl, em seu projeto de filosofia como ciência rigorosa, não chegou a levar em consideração. A rejeição da atitude teórica em Husserl e assimilação produtiva do pensamento ético de Aristóteles constituem dois ingredientes insubstituíveis da análise heideggeriana da existência humana.

Na mencionada introdução do curso do semestre de inverno de 1924-1925, Platão: O *sofista*, é oferecida uma detalhada interpretação fenomenológica do livro sexto da *Ética a Nicômaco*<sup>10</sup>. O ponto de partida não é outro senão o ser do ente. Qual é o fio condutor da investigação ontológica? A verdade, a *aletheia* (ἀλήθεια) no sentido de desocultamento. Qual é o ente que permite um acesso apropriado ao âmbito de abertura da verdade? A vida humana, o Dasein, que ao estar ontologicamente determinado pela verdade permite o desvelamento do ser. A partir deste delineamento se analisam os cinco modos como, segundo Aristóteles, a alma humana possui a verdade, a saber: “a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria e o intelecto”<sup>11</sup>. A questão que intriga Heidegger é descobrir qual desses modos de conhecimento permite uma manifestação mais originária do mundo e do ser. Com este propósito se realiza um exame sistemático dos seguintes três modos fundamentais de desvelamento da alma: *theoria* (θεωρία), *poiesis* (ποίησις), e *práxis* (πράξις) e suas respectivas formas de conhecimento: *episteme* (ἐπιστήμη), *techne* (τέχνη) e *phronesis* (φρόνησις). A assimilação produtiva dos conceitos da filosofia prática de Aristóteles permite estabelecer diversos níveis de correspondência com boa parte das determinações ontológicas de *Ser e tempo*<sup>12</sup>. A primeira e talvez mais clara é a que se dá entre o estar-à-mão e a *poiesis*, assim como entre o estar-aí-diante e a *theoria*, respectivamente.

É possível resumir esquematicamente as principais características da *theoria*, da *práxis* e da *poiesis* como se mostra na tabela.

O aspecto mais interessante da assimilação heideggeriana do livro sexto da *Ética a Nicômaco* radica na ênfase posta no potencial ontológico dessas determinações e, sobretudo, na alteração da hierarquia aristotélica. A *theoria*, projetada em direção ao ideal da vida contemplativa, já não se considera a atitude do homem por excelência. Heidegger converte a *práxis* na estrutura ontológica fundamental do Dasein, enquanto que a *poiesis* e a *theoria* se consideram duas modalidades de comportamento que Heidegger equipara respectivamente com o estar-à-mão (*Zuhandenheit*) e o estar-aí-diante (*Vorhandenheit*), ambas unificadas na ocupação (*Besorgen*).

A distinção entre *poiesis* e *praxis* tem um papel decisivo na articulação da ontologia fundamental durante o período de Marburgo. A *poiesis* é uma atividade produtiva que representa o resultado externo da ação. A *práxis*, por outro lado, remete diretamente à ação mesma do homem que possui a capacidade de fabricar e produzir e que, além disso, se realiza através da ação. Esse traço dinâmico de realização da *práxis*

humana, a *dynamis*, se opõe à atualidade do já produzido, a *energeia*<sup>13</sup>. Com isso se estabelece uma distinção hierárquica pela qual a *práxis* governa a *poiesis*: “A reflexão por si nada move, senão a reflexão por causa de algo e em vista de alguma prática”<sup>14</sup>. Qual é essa causa final? A ação do homem mesmo que delibera com prudência. Desde essa perspectiva se compreende melhor por que Heidegger exclamou a propósito da *phronesis*: “Isto é a consciência”<sup>15</sup>! Obviamente se trata da consciência (*Gewissen*) como instância que testemunha ao Dasein seu ter que ser (*Zusein*). O movimento de individuação que emana da consciência na caída no impessoal habilita a passagem da existência imprópria para a própria. O Dasein torna-se, desse modo, o fundamento ôntico da ontologia fundamental, a qual repousa estruturalmente na diferença entre propriedade (*Eigentlich-keit*) e impropriedade (*Uneigentlichkeit*) que, sem muitas dificuldades, se pode retroagir à distinção *poiesis-praxis* do livro sexto da *Ética a Nicomaco*<sup>16</sup>.

## 2. A INTERPRETAÇÃO HEIDEGGERIANA DA RETÓRICA DE ARISTÓTELES

Contra a sistematização medieval que a partir do século IX incluiu a retórica no *trivium* das artes liberais, Heidegger afirma que “a Retórica de Aristóteles deve ser concebida como a primeira hermenêutica sistemática da cotidianidade do conviver”<sup>17</sup>. Esta afirmação, que se produz no contexto da análise da disposição afetiva de *Ser e tempo*, resulta novamente assombrosa: por uma parte, porque recuperou um Aristóteles esquecido pelas correntes neo-escolásticas imperantes na Friburgo católica do início do século e, por outra parte, porque se produz em um momento em que a retórica caiu em um profundo esquecimento. Heidegger remete especificamente a este esquecimento no início do terceiro capítulo das mencionadas lições do semestre de verão de 1924, onde caracteriza a retórica como “a disciplina em que se realiza expressamente a auto-interpretação do Dasein. A retórica não é nada mais que a interpretação do Dasein concreto, a hermenêutica do Dasein mesmo. Este é o sentido que Aristóteles dá à retórica”<sup>18</sup>. A partir da possibilidade fundamental da convivência, Heidegger completa uma interpretação do Dasein que toma como fio condutor a retórica aristotélica. A convivência só é possível no plano da comunicabilidade ou, como o formula Ricouer, na dimensão intersubjetiva e dialógica do uso público da linguagem<sup>19</sup>.

A retórica apela basicamente à comunicação entre os homens: “Se é vergonhoso — exclama Aristóteles — que alguém não possa ajudar-se com seu próprio corpo, seria absurdo que não fosse assim também no que se refere à palavra (*logos*), pois esta é mais específica dos homens que o uso do corpo”<sup>20</sup>. Esse delineamento dota a retórica e, por fim, a dialética, de uma especificidade própria: A existência de uma dialética aristotélica que, embora diferente da platônica, guarda conexão com aspectos centrais da teoria platônica da predicação e da definição. De fato, a teoria aristotélica dos predicáveis e, no que diz respeito a ela, a relação ordenada dos gêneros e das espécies, guarda uma relação direta com a concepção platônica da divisão, além da crítica de Aristóteles às Ideias concebidas como entidades separadas<sup>21</sup>. A contingência das coisas e das situações da vida cotidiana não pode ser adequadamente apreendida desde a necessidade das Ideias.

No caso concreto da retórica não nos movemos no âmbito de princípios e axiomas puros, mas no das opiniões (*doxai*). Este ponto de vista modifica drasticamente o delineamento platônico: O plano de referências das opiniões não é já o plano real das coisas, mas sim o plano lingüístico. Enquanto que a dialética se fixa nos enunciados desde o ponto de vista da função designativa da linguagem, da qual resultam conclusões

sobre a verossimilhança de tais enunciados, a retórica centra seu interesse nesses mesmos enunciados desde o ponto de vista das competências comunicativas da linguagem, do que se desprendem agora conclusões sobre sua capacidade de persuasão. A retórica se apresenta assim como um instrumento que determina os requisitos que devem cumprir as argumentações, como um instrumento de seleção e de justificação de enunciados persuasivos.

Isto quer dizer que o resultado da definição se produz na ordem do que se diz: as fórmulas dialéticas remetem a outras formas de uma linguagem preexistente e de um corpo de crenças. A *doxa*, como elemento comum a todos os indivíduos de uma comunidade, constitui o ponto de partida dos discursos morais, das argumentações filosóficas, das disputas científicas, das discussões políticas, etc<sup>22</sup>. A *doxa*, portanto, expressa um fundo real de sabedoria em uma linguagem já construída e reconhecível. Nesse sentido, a retórica possui uma clara dimensão política que remete ao espaço de convivência intersubjetivamente compartilhado com os demais. Contra as interpretações que sustentam que Heidegger simplifica a análise das virtudes éticas e que dissolve a *práxis* aristotélica de sua relação com a comunidade política<sup>23</sup>, encontramos em seus comentários da *Retórica* um inusitado interesse pela dimensão política. Heidegger explica que esta dimensão retórico-política mostra outra cara do ζῶν λόγον ἔχον: “Na medida em que o homem se deixa dizer algo, se encontra em uma modalidade do λόγον ἔχον: o homem se deixa dizer algo enquanto escuta; o homem escuta não no sentido de aprender algo, senão de dispor de uma diretiva para a ocupação prática”<sup>24</sup>. Os gregos, e de modo concreto Aristóteles, viram com maior clareza que nós que o *logos* constitui a determinação fundamental do ser do homem; além disso, a definição grega do homem em termos de ζῶν λόγον ἔχον não é uma casualidade, mas reproduz o modo como os gregos se compreendem primariamente a si mesmos no marco de sua convivência<sup>25</sup>.

A provocativa transposição heideggeriana da linguagem filosófica grega ao vocabulário contemporâneo nos convida a compreender o fenômeno do *logos* como uma articulação específica da vida humana. Heidegger se declara contra a tradição metafísica que restringe o *logos* de uma maneira unilateral à sua dimensão proposicional e categorial. Em consequência, Heidegger não pode aceitar a definição clássica do homem como animal dotado de razão, pois esta reduz a humanidade do homem à sua racionalidade. Uma rejeição, por certo, que já parte de Kant, que pensa que a natureza do homem não se determina nem por sua racionalidade (*Vernünftigkeit*) nem por sua animalidade (*Tierheit*), mas por sua espiritualidade (*Geistigkeit*), quer dizer, por sua personalidade. Contra a definição tradicional, que reduz o homem a uma coisa entre coisas, Heidegger destaca os componentes práticos, afetivos, comunicativos e dialógicos da vida humana. Nesse sentido, interpreta o *logos* primariamente como linguagem, como a capacidade de falar e, sobretudo, como a modalidade de descobrir por excelência. Em todos os textos desse período se vê com clareza que Heidegger define a função da linguagem desde a determinação aristotélica do *logos*, interpretado como uma abertura e um acesso privilegiado ao ente, quer dizer, como uma forma primordial de abertura da vida humana. Em suas diferentes exegeses do tratado *De interpretatione* efetuadas nas lições dos anos 1923–1924, 1925–1926 e 1929–1930, todas as noções lingüísticas de Aristóteles se interpretam como determinações ontológicas. Heidegger considera a proposição, e em geral a linguagem, como um ato de descobrimento, como um comportamento desvelador que a vida humana põe em marcha em sua relação com os entes<sup>26</sup>.

Esta determinação do *logos* como abertura, afirma Heidegger, inclui “um modo de ser do homem realmente peculiar e fundamental, caracterizado como ‘ser-um-com-

o-outro' (quer dizer, como convivência), *κοινωνία*. Este ente, que fala com o mundo, é um ente que é no ser-com-outros<sup>27</sup>. Evidentemente, não se trata de um simples estar-colocado-um-a-lado-do-outro, mas de um “estar-falando-um-com-o-outro (*Miteinandersprechendsein*) no modo da comunicação, da refutação, da confrontação<sup>28</sup>. O *logos*, enquanto falar, é o fundamento ontológico da convivência (*κοινωνία*) no estar-na-*polis*. A este respeito a interpretação heideggeriana da retórica aristotélica lança nova luz sobre a dimensão política da existência humana.

Até agora se escreveu muito sobre o papel que desempenham os estados de ânimo (*πάθη*) nessas lições de 1924<sup>29</sup>, já que remetem diretamente às análises da disposição afetiva (*Befindlichkeit*), dos estados de ânimo (*Stimmungen*) e da estrutura temporal do *Dasein* presentes em *Ser e tempo*<sup>30</sup>. Nesse contexto, basta recordar que lugar ocupam as (*πάθη*) na interpretação heideggeriana da *Retórica*.

As (*πάθη*) — que Heidegger traduz por afetos (*Affekte*) — não são estados do anímico, mas dizem respeito a um encontrar-se do vivente em seu mundo, no modo em que está disposto até algo, no modo em que se deixa interpelar por uma coisa. Os afetos desempenham um papel fundamental na determinação do estar-no-mundo, do estar-com-e-em-direção-aos-outros<sup>31</sup>.

Em nosso caso, nos parece mais interessante destacar a interpretação heideggeriana do *logos* e da *doxa*. No parágrafo 15 das mencionadas lições do semestre de verão de 1924 se volta a insistir que “o *λόγος* tem a função fundamental de tornar manifesto aquilo em que se mantém a vida como estar-no-mundo<sup>32</sup>. A retórica, que para Heidegger “não é nada mais que a interpretação do *Dasein* com respeito à possibilidade fundamental do falar-um-com-o-outro<sup>33</sup>, se ocupa sobretudo da *doxa*, pois — como ele mesmo diz — “a *δόξα* é o modo em que a vida sabe de si mesma”. Dito em outras palavras, “ela é o modo em que temos a vida em sua cotidianidade”. E isto significa que o *logos* se mantém na esfera retórico-política das opiniões (*doxai*) como o verdadeiro meio e objeto do conversar. Esta é precisamente a interpretação que sustenta Heidegger quando afirma que “a *δόξα* é o lugar do qual nasce o conversar, o lugar de onde toma seu impulso<sup>36</sup>.”

Nesse sentido, a *doxa* encerra um aspecto positivo que Heidegger analisa fenomenologicamente. A *doxa* não se limita ao mundo prático, mas “se estende ao mundo inteiro<sup>37</sup>, quer dizer, nos abre primeiramente o mundo e nos descobre às outras pessoas: “O mundo está aí para nós como falar-um-com-o-outro no estado de descoberto, na medida em que vivemos na *δόξα*. Viver em uma *δόξα* significa: tê-la com outros. À opinião pertence o fato de que também outros possam tê-la<sup>38</sup>. A opinião é algo por natureza compartilhado e, por tanto, algo que remete à convivência (*κοινωνία*). Assim mesmo, a credibilidade da opinião depende de quem a mantenha.

Na *ἐπιστήμη* é indiferente quem a possua; no caso de uma proposição verdadeira é indiferente quem sou eu, pois isto não aporta nada ao ser-verdadeiro do sabido. Contudo, para a *δόξα* resulta decisivo o portador da opinião como tal. [...] Conforme a isso, a consistência de uma *δόξα* não se funda no conteúdo objetivo que transmite, mas naquele que tem a *δόξα*<sup>39</sup>.

A razão que explica a importância de quem sustenta a opinião reside na *κοινωνία*, no fato de que vivemos em uma comunidade na qual se faz distinção entre homens e na qual o caráter moral (*ἦθος*) de um orador resulta mais veraz e crível que o de outro. Estas diferenças são superáveis. À opinião pertence — como assinala Heidegger — a capacidade de revisão: “Seu sentido é deixar aberta a discussão<sup>40</sup> e permitir “a possibilidade fundamental do falar-um-contra-outro<sup>41</sup>.”

Contudo, tampouco pode se perder de vista o perigo de ficar preso das opiniões que circulam na esfera pública da *polis*. A possibilidade da caída reside precisamente no

fato de que o homem existe no diálogo e na fala:

Se a fala é a possibilidade própria do Dasein, na qual este se desenvolve concreta e regularmente, então este falar é também a possibilidade em que se *enreda* o Dasein, a possibilidade de ficar absorvido por uma tendência peculiar, pela imediatez, pela moda, pelo rumor, e de deixar-se levar por aí. Este processo da vida consistente em ficar *absorvido* naquilo que é habitual no mundo, em *cair* no mundo em que se vive, se converte para os gregos mesmos em um *perigo fundamental de sua existência* através da linguagem. A demonstração disso é a existência da sofística<sup>42</sup>.

Assim, pois, a esfera retórico-política em que vivemos possibilita tanto uma primeira compreensão do mundo como uma compreensão imprópria: por uma parte, a *doxa* nos abre de antemão o mundo em nosso já estar familiarizado com ele e, por outra parte, essa mesma familiaridade com o mundo pode acabar determinando nossas formas de comportamento. A *doxa* encerra a possibilidade de exercer um peculiar domínio por meio do impessoal indeterminado e cotidiano (*Man*)<sup>43</sup>. A *doxa*, em definitivo, proporciona a base e o impulso do conversar (do falar—um—com—o—outro); dito de outro modo, a *doxa* é a fonte do “domínio que comanda o conviver no mundo”<sup>44</sup>. Nesse contexto se fazem especialmente patentes as homologias entre a *doxa* aristotélica e o *Gerede* heideggeriano.

### 3. A REDE E A DUPLA FUNÇÃO PECULIAR DO GEREDÉ

Em *Ser e tempo* a fala (*Rede*) constitui, junto com a disposição afetiva (*Befindlichkeit*) e a compreensão (*Verstehen*), um dos traços ontológicos fundamentais do ser humano. *Rede* é um termo técnico, que não significa a simples capacidade de falar. A *Rede* é a articulação da compreensibilidade que os seres humanos possuem em virtude de sua competência comunicativa, a qual lhes permite compartilhar o mesmo mundo com os outros<sup>45</sup>. Diferentemente do conceito habitual de linguagem entendido exclusivamente como transmissão de conteúdos proposicionais, Heidegger destaca os componentes dialógicos, comunicativos, expressivos e performativos da fala. A fala convida à ação. Por isso não estranha que Heidegger inclua os fenômenos do escutar e do calar como elementos discursivos, pois ambos os fenômenos remetem ao mundo compartilhado intersubjetivamente e às práticas lingüísticas em que já estamos socializados.

Em qualquer caso, de acordo com Heidegger, a peculiaridade da capacidade humana de usar a linguagem para a comunicação é sua função de abertura do mundo. Ao compartilhar uma linguagem natural, os falantes não só compartilham um sistema convencional de signos. Muito mais importante é que compartilham a mesma maneira de falar sobre as coisas que podem mostrar-se em seu mundo. Por isso, compreender uma linguagem não é nunca uma questão de ouvir sons, mas de compreender a articulação significativa do mundo. O conhecimento do mundo e o conhecimento da linguagem são dois elementos inseparáveis. Isto explica por que os falantes podem adquirir através da comunicação uma compreensão sobre o mundo que vá além de sua própria experiência pessoal. Contudo, pela mesma razão, podem ser desinformados, enganados e manipulados através da comunicação. Os falantes podem falar de algo que não conhecem ou que não compreendem plenamente. Para mostrar as consequências positivas e negativas deste inovador ponto de vista da comunicação lingüística, Heidegger oferece uma detalhada análise fenomenológica de fala cotidiana, que designa com o termo técnico de “falatório” (*Gerede*)<sup>46</sup>.

A análise do *Gerede* em *Ser e tempo* resulta fascinante e problemática por

diferentes razões. Por uma parte, o falatório como a forma de falar no marco do impessoal público (*das Man*) regula e nivela primeiramente toda interpretação do mundo. Esta ideia, por exemplo, foi frutiferamente desenvolvida pelos representantes da Escola de Frankfurt, em particular por Herbert Marcuse, que escreveu sua tese doutoral sob a tutela acadêmica de Heidegger. E, por outra parte, resulta problemática a função do *Gerede* no marco do que Heidegger chama “a decadência do Dasein”. Isso responde por que Heidegger proporciona duas definições diferentes do termo e, além disso, o utiliza para referir-se a dois fenômenos diferentes, embora inter-relacionados, sem nenhuma advertência preliminar<sup>47</sup>.

Vejamos primeiro as duas definições que Heidegger oferece de *Gerede*:

- 1) “O falatório se constitui nessa repetição e difusão [do dito]”<sup>48</sup>;
- 2) “O falatório é a possibilidade de compreender o todo sem uma apropriação prévia da coisa”<sup>49</sup>.

Uma primeira e clara diferença entre as duas definições consiste em que a primeira assinala um tipo particular de ato comunicativo que os falantes podem executar *ativamente*, a saber, o de “repetir e difundir o dito”, enquanto que a segunda remete somente à capacidade *passiva* da compreensão lingüística que os falantes possuem simplesmente pelo fato de conhecer uma linguagem. Sem dúvida, estes dois fenômenos estão internamente relacionados, porém não são idênticos. A competência lingüística é uma condição necessária para qualquer tipo de comunicação lingüística (como a de “repetir e difundir o dito”), embora o contrário não ocorra. Um falante lingüisticamente competente poderia decidir não executar o ato de “repetir e difundir o dito”, em compensação não poderia decidir não ter uma compreensão do significado dos termos disponíveis em sua linguagem e seguir tendo plena competência lingüística.

Estamos, pois, diante de duas concepções de *Gerede*: uma passiva e outra ativa. A forma passiva de *Gerede* (falatório), que não envolve nenhum ato comunicativo, é o que Heidegger chama *Rede* (fala), isto é, a articulação da compreensibilidade do todo significativo em que previamente vive o Dasein<sup>50</sup>. Em seu sentido passivo, *Gerede* remete a uma possibilidade específica contida na *Rede*, a saber, a possibilidade de ter uma compreensão de algo *sem* uma apropriação prévia. Segundo Heidegger, isso é possível porque em virtude da compreensibilidade média já implícita na linguagem expressada, a fala comunicada pode ser compreendida em boa medida sem que o ouvinte tenha uma compreensão originária do ser daquilo de que se fala. Mais do que compreender ao ente do qual se fala, se presta ouvidos só ao falado enquanto tal. O compreendido é o falado; porém aquilo do que se fala se compreende só aproximada e superficialmente; se nomeia a *mesma coisa*, porque todos compreendem o dito no marco da *mesma* mediania<sup>51</sup>.

Heidegger aponta aqui ao fato óbvio de que os falantes podem falar da mesma coisa e compreender em certo grau o que se diz porque compartilham uma linguagem comum, mesmo sem estar diretamente familiarizados com aquelas coisas das quais se fala. Por exemplo, alguém pode estar informado dos riscos de um câncer de pulmão sem necessidade de ter que adquirir previamente um conhecimento médico desta enfermidade.

Portanto, cabe distinguir entre uma compreensão originária e uma compreensão de termo médio. A compreensão de termo médio que se possa ter sobre o câncer de pulmão não é *por si* negativa. Pelo contrário, o propósito da comunicação lingüística é “permitir ao ouvinte a participação no estar aberto até o dito na fala”<sup>52</sup>. O propósito da comunicação é tornar possível compartilhar experiências e informações entre os falantes que estes anteriormente não tinham, do contrário a comunicação seria redundante. Em princípio não há nada contra essa prática, em particular na medida em

que a aquisição da informação e do conhecimento provenha daqueles que têm uma compreensão originária do que se fala, quer dizer, dos especialistas na matéria, daqueles que não tem uma simples compreensão média. Enquanto este seja o caso, nosso “repetir e difundir” está perfeitamente justificado pela referência àqueles que dispõem de tal autoridade. De fato, só podemos esperar adquirir a compreensão primária que tem os especialistas aprendendo com eles. Contudo, às vezes surge a questão de como a compreensão do especialista se distingue da compreensão média se todos os falantes que compartilham a mesma linguagem dispõem — como se disse no início da seção dedicada ao falatório — dos mesmos conceitos. O que é diferente entre os falantes em virtude de suas diferentes competências, experiências, crenças, é a riqueza de sua respectiva compreensão desses conceitos.

Agora, as coisas não são tão simples. Por trás desses aspectos positivos do modo cotidiano de comunicação encontra-se o pressuposto heideggeriano de que o sentido ativo de *Gerede* não é tão opcional e, por conseguinte, totalmente independente do sentido passivo do termo. Com efeito, os atos comunicativos do *Gerede* não são tão livres como poderia parecer à primeira vista. A comunicação não nos permite expandir nosso conhecimento além de nossa experiência individual. De fato, muito do que sabemos procede desta fonte, quer dizer, nossa compreensão de termo médio sempre excede nossa compreensão direta e originária: “Esta forma de interpretar as coisas, própria do falatório, já está instalada desde sempre no Dasein. Muitas coisas são aquelas que nunca irão além de semelhante compreensão média”<sup>53</sup>. Nesse sentido, o termo *Gerede*, como uma possibilidade estrutural, é um traço necessário da *Rede* e, por fim, da abertura do Dasein. No entanto, como se apressa a apontar Heidegger, uma vez que a comunicação está em marcha, “logo se torna impossível discernir entre o que foi e o que não foi aberto em uma autêntica compreensão”<sup>54</sup>. Isto fica especialmente claro no caso da comunicação escrita, onde “a compreensão média do leitor não *poderá* discernir *já* entre o que foi conquistado e alcançado originariamente e o meramente repetido”<sup>55</sup>.

Aqui é onde começa a manifestar-se o aspecto negativo do *Gerede*, que, na medida em que alcança cada vez círculos mais amplos, perde a “relação primária de ser com o ente do que se fala”<sup>56</sup>. O *Gerede* acaba assim cobrando um caráter autoritário e normativo que decide de antemão o modo de interpretar as coisas: “O Dasein não consegue liberar-se jamais do estado interpretativo cotidiano em que primeiramente cresceu. Nele, a partir dele e contra ele se realiza toda genuína compreensão, interpretação e comunicação, todo redescobrimto e toda reapropriação.” Agora o *Gerede* se interpreta como um existenciário, quer dizer, um modo de ser do Dasein, próprio da queda e da condição de ser lançado do Dasein: “É o Dasein mesmo quem, no falatório e no estado interpretativo público, confere a si mesmo a possibilidade de perder-se no impessoal e de cair na carência de fundamento”<sup>58</sup>. E quanto mais se submerge no *Gerede*, mais profunda é a decadência e a perda do impessoal. Desta maneira, o *Gerede* perde sua neutralidade inicial e se converte em um elemento negativo pelo qual o Dasein passa da inicial falta de fundamento a total carência de fundamento (*Bodenlosigkeit*), que representa o grau máximo de desenraizamento, quer dizer, esse estado ao qual se chega quando se perdem inclusive de vista os entes dos quais se fala.

A carência de fundamento da cotidianidade imprópria remete a dois aspectos internamente relacionados com o sentido ativo e passivo de *Gerede*. No que diz respeito ao *sentido ativo*, a participação do Dasein na comunicação cotidiana lhe abre a possibilidade de generalizar e justificar suas opiniões. Porém, desta maneira o impessoal, ao “prescrever o modo de ser da cotidianidade”<sup>59</sup>, priva e dispensa o Dasein

de uma apropriação genuína do falado: as coisas são desse modo porque assim diz o impessoal. Esta é uma forma através da qual o Dasein pode se perder a si mesmo e cair na carência de fundamento por meio do *Gerede*. O outro aspecto deste processo de decadência está internamente relacionado com o *sentido passivo* de *Gerede*, a saber, a compreensão média que a comunicação põe à disposição do *Dasein*. Com isso o Dasein assume que não há necessidade de uma compreensão genuína e primordial, dado que não precisa de tal compreensão para participar satisfatoriamente em qualquer conversação:

A compreensão média nem sequer quer fazer semelhante distinção nem terá necessidade dela, posto que já compreendeu tudo. A carência de fundamento do falatório não é um obstáculo para que ele tenha acesso ao público, antes o favorece. [...] O falatório, que está ao alcance de qualquer um, não só exime a tarefa de uma compreensão genuína, mas desenvolve uma compreensibilidade indiferente, para a qual nada está fechado<sup>60</sup>.

Esta é a outra forma da decadência.

Porém, por que motivos se sente o Dasein tentado a cair na possibilidade negativa que abre o *Gerede*? Logo após a definição de *Gerede*, entendido como “a possibilidade de compreender tudo sem uma apropriação prévia da coisa”, Heidegger acrescenta que “o falatório protege de antemão do perigo de fracassar em semelhante apropriação”<sup>61</sup>. Uma vez que não se tem nenhuma garantia de sucesso na hora de alcançar uma compreensão primordial das coisas, inclusive da própria existência, o Dasein se vê tentado a se conformar com a compreensão média que proporciona o *Gerede*. Conforme está exposto no parágrafo dedicado à decadência e à condição de estar-lançado, falatório e ambigüidade, o haver visto e compreendido tudo cria a presunção de que o estado de aberto assim disponível e dominante do Dasein seria capaz de lhe garantir a certeza, a autenticidade e plenitude de todas as possibilidades de seu ser. Através da auto-segurança e determinação do impessoal se propaga uma crescente falta de necessidade de uma compreensão afetiva própria. A presunção do impessoal de alimentar e dirigir a “vida” plena e autêntica dá ao *Dasein* uma *tranquilidade* para a qual tudo está “em perfeita ordem” e todas as portas estão abertas. O decadente estar-no-mundo que é para si mesmo tentador é, ao mesmo tempo, *tranquilizante*<sup>62</sup>.

É plausível aceitar esta interpretação das possibilidades de decadência contidas no *Gerede*, porque este, como um modo de comunicação cotidiano, não é por si mesmo um fenômeno negativo que condene necessariamente o Dasein à impropriedade pelo mero fato de participar na fala cotidiana. Como assinala Lafont, deve-se ter em vista que, para Heidegger, os aspectos negativos e positivos do *Gerede* formam parte de um contínuo e que não se trata de um assunto de tudo ou nada<sup>63</sup>. A mesma escolha das palavras de Heidegger para caracterizar o passo da forma neutra do *Gerede* à forma negativa deixa claro que se trata de um assunto de grau, quer dizer, de um processo em que “a *inicial* falta de enraizamento se acrescenta até uma *total* carência de fundamento”<sup>64</sup>. A banalização e a simplificação são os verdadeiros responsáveis pela decadência e pela impropriedade do *Dasein*, e não a referência à autoridade do saber dos especialistas que possuem uma compreensão genuína da coisa da qual se fala. E se é certo que a compreensão média é um traço essencial da abertura do *Dasein*, a compreensão genuína requer, além disso, o desenvolvimento de novas formas de “interrogação e discussão” que rompam com a autoridade anônima do estado público de interpretado. O erro do Dasein consiste em tomar a compreensão média como um ponto final e não como um simples ponto de partida. O fato de que o Dasein compartilha uma linguagem comum não o impede de alcançar uma relação primordial com os entes e

com seu próprio ser<sup>65</sup>. O caráter social da linguagem mostra que o Dasein já sempre compartilha uma compreensão do mundo aberto no *Gerete*, a qual se converte necessariamente no ponto de partida de toda atividade interpretativa e comunicativa. Porém, como assinala Heidegger, a inevitabilidade de se conectar com a compreensão pública e mediana do impessoal *não* exclui a possibilidade de transformar tal compreensão. *Ser e tempo* é o exemplo perfeito de tal possibilidade<sup>66</sup>.

Em suma, o caráter social da linguagem não conduz, por si mesmo, à falta de fundamento. Na análise preliminar da definição de *logos* oferecida por Heidegger nos primeiros parágrafos das lições de 1924, *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica*, já encontramos esta dupla possibilidade negativa e positiva. No *logos*, como possibilidade de “falar sobre algo e com alguém”<sup>67</sup>, está dada “uma *compreensibilidade geral* que tem o caráter peculiar da mediania”<sup>68</sup>, porém esse *logos* também é utilizado pelos gregos “para determinar o ser do homem mesmo em sua peculiaridade”<sup>69</sup>. Desde a perspectiva dessas lições, se aprecia melhor até que ponto as análises heideggerianas sobre *Rede* e *Gerete* e sua concepção da comunicação cotidiana se nutrem de uma densa interpretação e uma estimulante apropriação da retórica aristotélica. Talvez agora se compreenda melhor o horizonte a partir do qual foi realizada em sua época a surpreendente e desconcertante afirmação de *Ser e tempo* de que “a Retórica de Aristóteles deve ser concebida como a primeira hermenêutica sistemática da cotidianidade do conviver”<sup>70</sup>.

## REFERÊNCIAS

- Adrián, J. "Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana", *Taula: Quaderns de Pensament*, nos. 33–34, 2000, pp. 91–106.
- Adrián, J. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912–1928*, Herder, Barcelona, 2009.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, trad. Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1985 (Biblioteca Clásica Gredos, 89).
- \_\_\_\_\_. *Retórica*, trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1990 (Biblioteca Clásica Gredos, 142).
- \_\_\_\_\_. *Tópicos*, en *Tratados de lógica I (Organon)*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos, 51).
- Bien, G., Th. Kobusch y H. Kleger, "Praxis, praktisch", en J. Ritter y K. Gründer (comps.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, Schwabe, Basilea, 1989, pp. 1277–1307.
- Brogan, W., "Heidegger and Aristotle. Dasein and the Question of Practical Life", en A. Dallery y Ch. Scott (comps.), *Crisis in Continental Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1990, pp. 137–146.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, Albany, 2005.
- Carman, T., "Must We Be Inauthentic?", en M. Wrathall y J. Malpas (comps.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 2000, pp. 13–28.
- Chantraine, P., "πραξις", en *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vols. 3–4, Klincksieck, Paris, 1984, pp. 932–940.
- Courtine, J.-F. (comp.), *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, Paris, 1996.
- Denker, A., G. Figal, F. Volpi y H. Zoborowski (comps.), *Heidegger Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Friburgo/Munich, 2007.
- Dreyfus, H., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time (Division I)*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1991.
- Elm, R., "Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität? Aristoteles' Differen-zierung von φρόνησις und σόφονία und ihre Transformation bei Heidegger", en Denker, Figal, Volpi y

- Zoborowski (comps.), *Heidegger Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles*, pp. 255–288.
- Gadamer, H.–G., *Heideggers Wege*, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1983.
- Gross, D., "Being–Moved. The Paths of Heidegger's Rhetoric Ontology", en D. Gross y A. Kemmann (comps.), *Heidegger and Rhetoric*, State University of New York Press, Albany, 2005, pp. 1–45.
- Heidegger, M., "Antrittsrede Martin Heideggers bei der Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften" (1957), *Jahreshefte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*, 1957/58, Heidelberg, 1959, pp. 20–21 (reproducido en M. Heidegger, *Frühe Schriften* (GA 1), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1978, pp. 55–56).
- \_\_\_\_\_. "Brief an Richardson" (1963), en W. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974, pp. vii–xxiii.
- \_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1929–1930) (GA 29–30), 2a. ed., Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1992. [Versión en castellano: *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad*, trad. de Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2007.]
- Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1923–1924) (GA 17), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1994. [Versión en castellano: *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. de Juan José García Norro, Síntesis, Madrid, 2008.]
- \_\_\_\_\_. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1920–1921), en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno. [Versión en castellano: *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. de Jorge Uscatescu, Siruela, Madrid, 2005.]
- \_\_\_\_\_. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1924) (GA 18), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1926) (GA 22), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1925–1926) (GA 21), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1976. [Versión en castellano: *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. de Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2004.]
- \_\_\_\_\_. *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, 1976, pp. 81–90.
- \_\_\_\_\_. *Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1921–1922) (GA 61), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation" (Natorp Bericht 1922), *Dilthey–Jahrbuch*, vol. 6, 1989, pp. 237–274 (reeditado en GA 62). [Versión en castellano: *interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. indicación de la situación hermenéutica*, trad. Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002.]
- \_\_\_\_\_. *Phänomenologische interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1922) (GA 62), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Platon: Sophistes* (Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1924–1925) (GA 19), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925) (GA 20), 2a. ed., Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1988. [Versión en castellano: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, trad. de Jaime de Aspiunza, Alianza, Madrid, 2006.]
- Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927), 16a.ed., Max Niemeyer, Tubinga, 1986 [Versión en castellano: *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Sudamericana, Santiago de Chile, 1998.]
- \_\_\_\_\_. "Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles' Physik B, 1" (1939), en *Wegmarken*

- (GA 9), 3a. ed., Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 2004, pp. 239–301. [Versión en castellano: "Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles, *Física B*, 1", en *Hitos*, trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés, Alianza, Madrid, 2000, pp. 199–250.]
- \_\_\_\_\_. "Vorwort", en *Frühe Schriften* (GA 1), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1978, pp. 55–57.
- Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles, 1993.
- Lafont, C., "Was Heidegger an Externalist?," *Inquiry: An interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 48, no. 6, 2005, pp. 507–532.
- McNeill, W., *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, State University of New York Press, Albany, 1999.
- Metclaff, R., "Aristoteles und *Sein und Zeit*", en Denker, Figal, Volpi y Zaborowski (comps.), *Heidegger-Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles*, pp. 156–169.
- Platón, *Cármides*, en *Diálogos*, I, Gredos, Madrid, 1993 (Biblioteca Clásica Gredos, 37).
- \_\_\_\_\_. *Fedro*, en *Diálogos*, III, Gredos, Madrid, 1992 (Biblioteca Clásica Gredos, 93).
- Pöggeler, O., "Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie", en *Heidegger und seine Zeit*, Fink Verlag, Munich, 1999, pp. 244–258.
- Rese, F., "Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* und Heideggers *Sein und Zeit*", en Denker, Figal, Volpi y Zaborowski (comps.), *Heidegger Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles*, pp. 170–198.
- \_\_\_\_\_. *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in "Nikomachischer Ethik", "Rhetorik" und "Politik"*, J.C.B. Mohr, Tubinga, 2003.
- Ricoeur, P., *La metáfora viva*, trad. de Agustín Neira, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.
- Rosen, S., "Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger", en R. Pozzo (comp.), *The impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004 (Studies in Philosophy and The History of Philosophy, 39), pp. 248–265.
- Schüssler, I., "Le *Sophiste* de Platon dans l'interprétation de Heidegger", en J.-F. Courtine (comp.), *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*, pp. 91–112.
- Smith, P.Ch., "The Uses and Abuses of Aristotle's Rhetoric in Heidegger's Fundamental Ontology: The Lecture Courses, Summer, 1924", en B. Babich (comp.), *From Phenomenology to Thought. Errancy and Desire*, Kluwer, Dordrecht, 1995, pp. 315–333.
- Taminiaux, J., *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, State University of New York Press, Albany, 1991.
- Taminiaux, J., "La Reappropriation de l'*Ethique a Nicomaque*: *poiesis* et *praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale", en *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1989, pp. 153–155.
- Volpi, F., "*Being and Time*: A Translation of the *Nichomachean Ethics*?", en Th. Kisiel y J. Buren (comps.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 195–212.
- \_\_\_\_\_. "Dasein as *Praxis*: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle", en Ch. Macann (comp.), *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, Routledge, Londres/Nueva York, 1992, pp. 91–129.
- \_\_\_\_\_. "Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Plato und die Vorsokratiker im Dienste der Seinsfrage", en D. Thöma (comp.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Verlag Metzler, Stuttgart/Weimar, 2003, pp. 26–35.
- \_\_\_\_\_. "La Question du *lóγος* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote", en J.-F. Courtine (comp.), *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*, pp. 33–65.
- \_\_\_\_\_. "*Sein und Zeit*. Homologien zur *Nikomachischen Ethik*", *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 96, 1989, pp. 225–240.
- Weigelt, Ch., "*Logos as Kinesis*. Heidegger's Interpretation of the *Physics* in *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*", *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, vol. 9, no.

1, 2004, pp. 101–116.

\_\_\_\_\_. *The Logic of Life. Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos*, Coronet Books, Estocolmo, 2002.

## NOTAS

- 1 Veja-se, por exemplo, a conhecida carta a Richardson (M. Heidegger, "Brief an Richardson"), o retrato de seu itinerário filosófico de *Mi camino en la fenomenología* (*Mein Weg in die Phänomenologie*) e o prólogo à primeira edição de seus primeiros escritos ("Vorwort"). Sem dúvida, Aristóteles é um dos autores aos quais Heidegger dedicou mais estudos, desde suas primeiras lições até seus últimos seminários, incluído o projeto inacabado de escrever um livro sobre Aristóteles, como testemunha o conhecido *Informe Natorp* de 1922.
- 2 Como recorda Pöggeler, em 1920 Heidegger expressou a seu aluno e posterior discípulo, Karl Löwith, sua indignação pelo fato de que Husserl o considerara todavia um teólogo e pela escassa atenção que este prestava ao seu trabalho filosófico (cfr. O. Pöggeler, "Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie", pp. 249–252).
- 3 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 121.
- 4 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 108.
- 5 *Ibid.*, p. 108.
- 6 Cfr., respectivamente, "Antrittsrede Martin Heideggers bei der Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften", e "Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles' Physik B, 1".
- 7 Cfr. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung und Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*.
- 8 Cfr. "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen situation". Heidegger tinha previsto publicar o texto na revista de Husserl, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, porém este projeto foi interrompido. Inclusive depois se perdeu o manuscrito que, afortunadamente, foi descoberto em 1989 no legado de Josef König e publicado com uma introdução de Hans-Georg Gadamer.
- 9 Cfr., respectivamente, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, pp. 113160 e 191–207, y *Platon: Sophistes*, pp. 21–187. Uma avaliação global das lições e dos escritos mencionados permite afirmar que a apropriação heideggeriana da filosofia aristotélica gira em torno de três perguntas básicas: a pergunta pela verdade, a pergunta pelo *Dasein* e a pergunta pelo tempo. E estas três perguntas se colocam no horizonte unitário da pergunta pelo sentido do ser (cfr. F. Volpi, "Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Plato und die Vorsokratiker im Dienste der seinsfrage").
- 10 Cfr. *Platon: Sophistes*, esp. pp. 21–118. Para uma exposição da estrutura e do conteúdo destas lições, veja-se: J. Adrián, "Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana"; W. McNeill, *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, pp. 17–54; y, sobre tudo, o artigo da editora destas lições em i. schüssler, "Le *Sophiste* de Platon dans l'interprétation de Heidegger".
- 11 Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI 3, 1139b15–17.
- 12 Nesse sentido, como mostrou Franco Volpi em diferentes ocasiões, se comparamos a analítica existencialista e a filosofia prática se podem observar surpreendentes e numerosas homologias entre o delineamento de Heidegger e o de Aristóteles, até o ponto de se poder defender a provocativa tese de que *Ser y tempo* é uma versão modernizada da *Ética a Nicómaco*. Contudo, não há de se perder de vista que a apropriação heideggeriana *ontologiza* os conceptos fundamentais da filosofia prática, quer dizer, os destitui de seu caráter prático para convertê-los em modos de ser da existência humana. A filosofia prática se transforma assim em uma ontologia da vida humana (veja-se, por exemplo, F. Volpi, "*Sein und Zeit*. Homologien zur *Nikomachischen Ethik*"; "*Dasein as Praxis*: The

- Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle"; *"Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?"*).
- Contra a linha de interpretação de Franco Volpi e a favor da manutenção da diferença entre as proposições de Aristóteles e Heidegger, veja-se F. Rese, "Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* und Heideggers *Sein und Zeit*". Assim mesmo importa destacar as posturas encontradas de Walter Brogan, por um lado, e de Jacques Taminiaux e Stanley Rosen, por outro. Brogan lê Aristóteles desde a perspectiva de Heidegger e vê naquele um precursor deste (cfr. W. Brogan, "Heidegger and Aristotle. Dasein and the Question of Practical Life", e *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, pp. 138–157), enquanto que Taminiaux e Rosen criticam a assimilação heideggeriana do conceito da *phronesis* ao extraí-lo de seu originário contexto político e ético (cfr. J. Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, pp. 111–143 y S. Rosen, "Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger"). Finalmente, para uma boa panorâmica bibliográfica da relação Heidegger–Aristóteles veja-se Ch. Weigelt, *The Logic of Life. Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos*, pp. 12–19.
- 13 Cfr. *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, pp. 179–182. Estas duas determinações ontológicas fundamentais da possibilidade (*dynamis*) e da realidade (*energeia*) ocupam um lugar central na analítica existenciária de *Ser e tempo* enquanto abrem passagem a dois modos de existir: o da propriedade e o da impropriedade, respectivamente.
- 14 Aristóteles, *Ética nicomáquea* VI 2, 1139b1–2. Desde o ponto de vista histórico, a diferença *poiesis* y *praxis* já está presente em Homero (*Iliada* i, 608; Vii, 339; XX, 147) e recebe um primeiro tratamento filosófico no *Cármides* de Platão (Car. 163b1–e11). Para a etimologia da noção de *praxis*, veja-se as entradas do dicionário de P Chantraine, "πραξις", pp. 934 y ss., y G. Bien, Th. Kobusch y H. Kleger, "Praxis, praktisch".
- 15 H.–G. Gadamer, *Heideggers Wege*, p. 32.
- 16 Cfr., a respeito, J. Taminiaux, "La reappropriation de *Ethique a Nicomaque: poiesis* et *praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale", pp. 153–155 y R. Elm, "Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität? Aristoteles' Differenzierung von φρόνησις und σοφία und ihre Transformation bei Heidegger".
- 17 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 138 (adiante, incluo a referência à tradução para o castelhano entre colchetes [p. 162]; em algumas ocasiões me distancio ligeiramente das soluções de tradução de Rivera). Nesse sentido, Heidegger não concebe a retórica tanto em termos de uma técnica (*techne*) como de uma possibilidade (*dynamis*), de uma possibilidade de falar de determinadas maneiras (cfr. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, pp. 114–119).
- 18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 110.
- 19 Cfr. E Ricoeur, *La metáfora viva*, p. 49.
- 20 Aristóteles, *Retórica* I 5, 1355b1–2. Textos paralelos em Pol. I 1, 1253a9–18, e Pol. VII 12, 1332b5.
- 21 Assim, por exemplo, nos livros VI e VII de *Tópicos* se nega que as ideias possam servir de plano de referencia ontológica das definições (cfr. Aristóteles, *Tópicos* VI 10, 148a14–22).
- 22 Como reconhece o próprio Heidegger a propósito de seu comentário do capítulo quarto do livro primeiro de *Tópicos*, a *doxa* estabelece a base tanto da conduta prática como também do comportamento teórico. A *doxa* é a forma específica do estar–no–mundo ou, dito em outras palavras, na *doxa* está presente o mundo (cfr. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, pp. 152–154).
- 23 Cfr., respectivamente, S. Rosen, "Ehronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger", e J. Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, p. 131. Para uma refutação desta crítica, veja-se W. McNeill, *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, capítulos 2–4.
- 24 M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 111. Para uma leitura retórico-política da interpretação heideggeriana do texto aristotélico, veja-se R. Metclaff, "Aristoteles und *Sein und Zeit*". E para a noção heideggeriana de retórica, cfr. D. Gross,

- "Being–Moved: The Eathos of Heidegger's Rhetorical Ontology", pp. 1–45.
- 25 Cfr. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 110. Heidegger retoma aqui a ideia ampliada em *Ser e tempo* de que o λόγος é em seu significado originário ὀποφανσις “deixar ver o ente desde ele mesmo” (*Sein und Zeit*, p. 154 [p. 178]). Esta ideia de que a fala (*Rede*) articula em significações a abertura prévia do mundo se desenvolve no parágrafo 34, onde se escreve: “A compreensibilidade afetivamente disposta do estar-no-mundo *se expressa como fala*. O todo de significações da compreensibilidade *vem à palavra*” (*Sein und Zeit*, p. 161 [p. 184]). A partir disso, Heidegger trata de mostrar que as distintas traduções de (razão, juízo, definição, conceito, fundamento, proposição) derivam do sentido originário de ὀποφανσις. Porém, como sucede em outras passagens de *Ser e tempo*, esta referência a Aristóteles é realmente simples e apenas deixa entrever as complexas interpretações de Aristóteles que estão na base de suas análises da função da linguagem, da disposição afetiva, da verdade, da temporalidade e do cuidado, apenas para citar alguns exemplos.
- 26 Cfr., respectivamente, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, pp. 1341, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, pp. 162–170, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, pp. 441–473. Fica claro, pois, que Heidegger não aborda a problemática do tratado *De interpretatione* desde um sentido lingüístico ou lógico, mas desde uma ótica fortemente ontologizante. Para uma análise mais detalhada da peculiar função do *logos* na obra do jovem Heidegger, véase F. Volpi, “La Question du λόγος dans l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d’Aristote”.
- 27 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 46.
- 28 *Ibid.*, p. 47. Para mais informação sobre este particular significado de *logos*, veja-se F. Rese, *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in "Nikomachischer Ethik", "Rhetorik" und "Politik"*, y Ch. Weigelt, “*Logos as Kinesis*. Heidegger's Interpretation of the *Physics* in *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*”.
- 29 Cfr., em particular, os parágrafos sobre o papel fundamental dos afetos (πόθη) na vida humana e a análise concreta do medo (φόβος) em *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, §§ 18 y 21, respectivamente.
- 30 Cfr., por exemplo, E.Ch. Smith, “The Uses and Abuses of Aristotle's Rhetoric in Heidegger's Fundamental Ontology: The Lecture Courses, Summer, 1924”, e Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, pp. 276–308.
- 31 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 122.
- 32 *Ibid.*, p. 139.
- 33 *Ibid.*
- 34 *Ibid.*, p. 138.
- 35 *Ibid.*
- 36 *Ibid.*, p. 151.
- 37 *Ibid.*, p. 150.
- 38 *Ibid.*, p. 149.
- 39 *Ibid.*, p. 150 e ss..
- 40 *Ibid.*, p. 151.
- 41 *Ibid.*, p. 138.
- 42 *Ibid.*, p. 108.
- 43 *Ibid.*, pp. 150–151.
- 44 *Ibid.*, p. 151.
- 45 *Sein und Zeit*, pp. 161–162 [pp. 184–185].
- 46 Cfr. *ibid.*, pp. 167–170 [pp. 190–193]. O falatório é a modalidade imprópria da fala (*Rede*). Junto à ambigüidade (*Zweideutigkeit*) e à curiosidade (*Neugier*), constitui uma das formas de ser que caracterizam o *Dasein* na cotidianidade. Literalmente, *Gerede* significa o conjunto (como denota o prefixo coletivo *Ge-*) do que se fala (*Rede*), quer dizer, *Gerede* é o falar comum do que se diz, se comenta, se pensa, se discute no difuso contexto da opinião pública. Por isso, deveria se evitar interpretar *Gerede* de maneira pejorativa, no sentido de “mexerico”, “tagarelice”, “murmuração”, “conversa à toa”, “loquacidade”, “conversação ruidosa”, “conversa frívola”. Para mais informação sobre o significado do

- termo *Gerede*, veja-se J. Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912–1928*, pp. 98–99.
- 47 Para uma apresentação mais detalhada deste duplo significado de *Gerede*, veja-se C. Lafont, "Was Heidegger an Externalist?", pp. 511–520.
- 48 *Sein und Zeit*, p. 168 [p. 191].
- 49 *Ibid.*, p. 169 [p. 192].
- 50 *Ibid.*, p. 161 [p. 184].
- 51 *Ibid.*, p. 168 [p. 191].
- 52 *Ibid.* [p. 191].
- 53 *Ibid.*, p. 169 [p. 192].
- 54 *Ibid.*, p. 173 [p. 196].
- 55 *Ibid.*, p. 169 [p. 191].
- 56 *Ibid.* [p. 192].
- 57 *Ibid.* [p. 192].
- 58 *Ibid.*, p. 177 [p. 199].
- 59 *Ibid.*, p. 127 [p. 151].
- 60 *Ibid.*, p. 169 [pp. 191–192].
- 61 *Ibid.* [p. 192].
- 62 *Ibid.*, p. 177 [pp. 199–200].
- 63 *Cfr.* Lafont, "Was Heidegger an Externalist?", p. 517.
- 64 *Sein und Zeit*, p. 169; os itálicos são meus [p. 191].
- 65 Aqui me separo abertamente da tese de Dreyfus, que rejeita a possibilidade da propriedade (*cfr.* H. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time (Division I)*, p. 229). Uma tese similar também foi defendida por T. Carman, "Must We Be Inauthentic?", p. 21.
- 66 Nas lições do semestre de verão de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Heidegger reconhece explicitamente que a linguagem pode contribuir de uma maneira positiva para uma compreensão originária e própria: "Porém inclusive os significados criados de maneira relativamente originária e as palavras cunhadas a partir daí estão, enquanto articuladas, relegadas ao falatório. Uma vez expressada, a palavra pertence a qualquer um, sem a garantia de que sua repetição permita também uma compreensão originária. Contudo, esta possibilidade de entrar genuinamente na fala existe e está documentada especialmente no fato de que o estado de descoberto que vem dado com uma palavra pode ser retificado e ampliado com determinadas proposições. Com efeito, a fala articulada pode ajudar a apreender pela primeira vez possibilidades de ser que antes se tinham experimentado já sempre de forma implícita. O estado de descoberto do *Dasein*, em particular a disposição afetiva do *Dasein*, pode se fazer manifesta por meio da palavra de tal maneira que certas novas possibilidades do *Dasein* fiquem livres. Desta maneira, a fala, sobretudo a poesia, pode inclusive deixar livres novas possibilidades de ser do *Dasein*. Aqui a fala se mostra positivamente como um modo de temporalização do *Dasein*" (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, pp. 375–376).
- 67 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 19.
- 68 *Ibid.*, p. 20.
- 69 *Ibid.*
- 70 *Sein und Zeit*, p. 138 [p. 162].