

IMPLICAÇÕES ÉTICAS E EXISTENCIAIS DA NOÇÃO DE CONFIABILIDADE (*VERLÄSSLICHKEIT*), PRESENTE NA *ORIGEM DA OBRA DE ARTE**

ETHICAL AND EXISTENTIAL IMPLICATIONS OF THE NOTION OF RELIABILITY (*VERLÄSSLICHKEIT*) FROM *THE ORIGIN OF THE WORK OF ART*

RICARDO VIEIRA **
COLÉGIO PEDRO II, BRASIL

Resumo: O trabalho consiste em uma interpretação das implicações éticas e existenciais da noção de confiabilidade (*Verlässlichkeit*), que aparece na *Origem da Obra de Arte* de Heidegger. Estabelece-se o contexto desta noção inicialmente a partir da noção de serventia, da qual ela seria a essência. Em seguida, faz-se uma interpretação da reivindicação de uma obra de arte como lugar de evidência privilegiado do fenômeno em questão, em conexão com as ideias de fenomenologia e hermenêutica. O trabalho prossegue indicando a conexão entre as noções de confiabilidade, Mundo e Terra. Relações entre a *Origem da Obra de Arte* e *Ser e tempo* são feitas através de todo este percurso, culminando com uma análise comparada das noções de Terra e ser-para-a-morte, que relaciona a confiabilidade à noção de certeza da morte. Por fim, o trabalho procura indicar implicações e desdobramentos para sua questão em outros textos de Heidegger e em um trecho de um poema de Rilke.

Palavras-chave: confiabilidade, ser-para-a-morte, serventia, Terra.

Abstract: The paper consists in an interpretation of the ethical and existential implications of the notion of reliability (*Verlässlichkeit*) from Heidegger's *The Origin of the Work of Art*. It starts from the context of the discussion of usefulness, a notion whose essence would lie in the reliability. Then, we interpret the claim that a work of art would be the privileged source of evidences about the investigated phenomena, connecting this topic with the notions of phenomenology and hermeneutics. Next, we indicate the connections between reliability, World and Earth. Relations between *The Origin of the Work of Art* and *Being and Time* are made throughout the text, taking to a comparison between the notions of Earth and being-towards-death, and between reliability and certainty of death. Finally, the paper indicates further developments of these questions in other texts by Heidegger and in a poem by Rilke.

Keywords: reliability, being-towards-death, usefulness, Earth.

* Artigo recebido em 25/10/2017 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 08/06/2018.

** Professor do Colégio Pedro II, Brasil. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/5104974422093622>. E-mail: ricardopvieira@gmail.com.

I – Introdução: a investigação do fenômeno da serventia como o contexto de origem da noção de confiabilidade.

O objetivo deste trabalho é procurar esboçar os fundamentos para uma interpretação própria do significado de uma indicação de pensamento presente no texto de Heidegger intitulado *A Origem da Obra de Arte*. Trata-se da noção de *Verlässlichkeit*, que Silva e Castro traduzem por “confiabilidade” e Costa traduz por “solidez”¹. Deixemos para discutir a tradução um pouco mais tarde. Em primeiro lugar, vamos à definição da noção, em sua primeira aparição no texto, segundo a tradução de Silva e Castro:

O ser-utensílio do utensílio consiste certamente na sua serventia. Porém, esta mesma repousa na plenitude de um ser essencial do utensílio. Nomeamos isso a confiabilidade. (HEIDEGGER, 2010, p.83).

O primeiro passo para nos aproximarmos do significado do termo “confiabilidade” deve ser, portanto, um esclarecimento destas ideias de utensílio e serventia, para então procurarmos pensar, com Heidegger, o que é isto que ele indica como a essência “plena” do utensílio, isto é, a essência mais profunda sobre a qual repousa a própria serventia.

A princípio, o termo “utensílio”, *das Zeug*, parece indicar o mesmo que em nosso cotidiano: é um objeto manufaturado pelo homem, um objeto que “chega ao ser através de nosso próprio produzir (*Erzeug*)”. (HEIDEGGER, 2010, p. 77). Contudo, o “ser-utensílio” do utensílio, sua essência, consiste em sua serventia. Significa: quando utilizamos uma cadeira para sentar, a essência deste ente, a cadeira, é sua serventia para sentar. Cadeira que não serve para sentar não é cadeira – na melhor das hipóteses, é algo que compreendemos como uma cadeira quebrada, ou algo que apenas parece uma cadeira mas não é. O ente “cadeira” se mostra para nós, cotidianamente, como este poder-sentar que utilizamos quase sem perceber. Quase não pensamos na cadeira, quase sequer olhamos para ela, a despeito das horas que passamos nela apoiados. Do ponto de vista da fenomenologia, este é um modo de aparecer da cadeira. Ela também pode aparecer de outras formas. Por exemplo: agora mesmo, quando fazemos dela exemplo de um conceito e refletimos sobre ela, ela já não é aquela mesma cadeira em que nos sentamos. Agora ela é um objeto teórico em nossa imaginação. Este é um outro modo, totalmente diverso, pelo qual a cadeira pode aparecer. A cadeira que imaginamos é um objeto em geral, mais ou menos separado de qualquer

¹Cf. respectivamente HEIDEGGER, 2010 e HEIDEGGER, 2007.

contexto. Ela poderia estar em qualquer lugar, ter outras dimensões ou cores, e ser contemplada segundo vários pontos de vista: por exemplo, com relação à sua composição química, sua forma geométrica, seu preço, etc. Também podemos, de maneira teórica, atribuir à cadeira a serventia, mas esta atribuição refletida e consciente nunca acontece nem precisa acontecer a cada vez que identificamos uma cadeira como cadeira em nosso dia a dia e nela sentamos. A serventia enquanto uma propriedade de um objeto teórico não é o mesmo fenômeno que a serventia real, aquela que experimentamos no uso irrefletido. A diferença entre estes dois tipos de fenômeno é o que Heidegger chama, em *Ser e tempo*, a diferença entre *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*, “ser simplesmente dado” e “manualidade”.

Não é exato entender esta diferença como uma versão da tradicional oposição entre teoria e prática. Pois nosso entendimento usual do que seja a prática é profundamente teórico: pensamos nela como uma atividade em que um sujeito aplica conceitos ou planejamentos conscientes, realizando um evento particular cuja produção é regulada por ideias universais. Ou, ainda, entendemos a prática como um resultado de um conjunto de causas, conscientes ou não para aquele que age, mas que podem tornar-se conscientes para a reflexão de alguém que a analisa, compondo assim um campo teórico cujo horizonte reflete o fundamento a partir do qual a prática se constituiu. Em ambos os casos, pensamos a prática como realização daquilo que é acessível à teoria. Isso não impede que se procure redesenhar a teoria frente a uma prática dotada de elementos a princípio incompreensíveis; ao contrário, a teoria que então puder ser obtida será confirmada à medida que se mostrar como o horizonte que aquela prática realizou. Por isso, quando pensamos em teoria e prática, é comum pensarmos em uma dialética, na qual, alternadamente, uma teoria orienta a prática e depois a prática modifica a teoria, de tal maneira que se fabrica uma convergência entre ambas. No entanto, tudo isso bloqueia nossa visão para o fenômeno da manualidade, da serventia à qual Heidegger se refere como um modo distinto de aparecer das coisas, ao qual corresponde um modo distinto de existência humana, a saber, a existência imersa na ocupação.

Há, contudo, aparentemente, uma diferença importante entre a manualidade descrita em *Ser e tempo* e a serventia do utensílio descrito em *A Origem da Obra de Arte*. Pois a manualidade não é uma relação existencial restrita ao manuseio de utensílios fabricados pelo

homem, e sim uma relação com a totalidade dos entes no mundo². Por outro lado, é forçoso observar que, a rigor, Heidegger não afirma que a serventia encontra-se circunscrita exclusivamente à esfera do utensílio. A serventia é a essência do utensílio, isto é, o utensílio não pode ser o que é sem a serventia. Isto não implica a relação oposta, isto é, não implica que a serventia só é serventia no âmbito do utensílio. Assim, é possível interpretar que a serventia consiste na mesma relação existencial que outrora Heidegger tentara pensar através da noção de manualidade. A noção de utensílio, naquilo que tem de diferente e específico no interior do texto de *A Origem da Obra de Arte*, precisaria ser considerada do ponto de vista do interesse em estabelecer um diálogo entre a manualidade e a concepção tradicional da coisa como composto de matéria e forma. Todavia, não pretendemos seguir o caminho desta discussão em particular aqui.

Não obstante, para podermos compreender melhor a especificidade do que Heidegger designa por “manualidade” ou “serventia”, precisaremos procurar pensar, junto com esta noção, aquilo que é indicado pelo termo “confiabilidade” - e aqui, por um outro viés, o texto de *A Origem da Obra de Arte* parece ter alguma coisa própria a desdobrar relativamente ao que é pensado em *Ser e tempo*. Isso se dá porque a noção de confiabilidade é indicada, por sua vez, como alguma coisa ainda mais essencial, que torna possível haver a serventia enquanto este modo de ser e de aparecer distinto. O trecho que lemos define a confiabilidade como “a plenitude de um ser essencial do utensílio”. A princípio, isso parece significar, em consonância com *Ser e tempo*, que, ao utilizarmos um utensílio, confiamos em sua serventia, a menos que ele quebre e sejamos atingidos pelo fenômeno da surpresa³. Todavia, o texto de *A Origem da Obra de Arte* parece querer explicitar mais e melhor um pressuposto que precisaria estar contido ou velado também no livro que é seu predecessor: que toda nossa interação com o mundo estaria permeada por um certo confiar. Este confiar seria uma estrutura existencial profunda, e não apenas alguma coisa restrita à lida com este ou aquele utensílio. O que é, em si mesmo, este confiar? Como ele se situa mais especificamente, não apenas em relação aos utensílios, mas em relação à existencialidade da existência? Que significaria atribuir, não simplesmente aos utensílios enquanto entes abertos

²Cf. p.ex. a referência ao sol como um ente que aparece na perspectiva da manualidade: “Assim, por exemplo, o sol cuja luz e calor são usados cotidianamente possui os seus lugares marcados e descobertos pela circunvisão, a partir da possibilidade de emprego variável daquilo que ele propicia: o nascente, o meio-dia, o poente, a meia-noite.” (HEIDEGGER, 2006a, §22, p.157).

³Cf. HEIDEGGER, 2006a, ou HEIDEGGER, 2006b, §16, o conceito de “surpresa” (*Auffallen*).

na manualidade, mas à própria existência, uma confiabilidade, isto é, um mostrar-se a partir da possibilidade de ser confiável?

II – A tentativa de exposição da confiabilidade através da referência a uma obra de arte e o contexto fenomenológico-hermenêutico desta tentativa.

A noção de utensílio ou apetrecho (*das Zeug*) aparece, em *A Origem da Obra de Arte*, no contexto da famosa análise de um quadro de Van Gogh, em que se retrata um par de sapatos de camponesa. O par de sapatos é um utensílio. Ao descrevê-lo tal como o mostra o quadro de Van Gogh, que se supõe que seja uma obra de arte, Heidegger procura atingir uma exposição da própria essência mais plena do utensílio. Esta essência seria a confiabilidade.

Fica implícito, então, que uma obra de arte – no caso, o quadro – tem um poder peculiar e até privilegiado de favorecer a visualização de fenômenos. Um objetivo central do texto *A Origem da Obra de Arte* é realizar uma análise hermenêutica de seu título, e analisar o que significam os termos “origem”, “obra” e “arte”, e o modo como aí se conectam. Uma das preocupações iniciais é tentar compreender o termo “obra”. Uma obra é então designada preliminarmente como um tipo de coisa⁴. Cabe então perguntar: o que é uma coisa? O utensílio é indicado como o fenômeno que, por estar em uma posição intermediária (*Zwischenstellung*) entre a obra e a coisa, pode lançar luz sobre ambos (HEIDEGGER, 2010, p.77). Isso significa que a investigação da essência do utensílio não trará resultados retritos apenas a este tipo de ente, mas carregará outras implicações muito mais amplas. Em seguida, o texto observa que, tal como já indicamos, a tradição do pensamento filosófico dificulta o acesso ao fenômeno porque pergunta de um modo caracteristicamente teórico. Heidegger propõe, então, uma tentativa de construir um *pensamento não-teórico* sobre o fenômeno em questão; uma descrição fenomenológica, que procura nos conduzir a uma experiência de nossa imersão em meio às coisas: “Como devemos experienciar (*erfahren*) o que o utensílio é em verdade? (...) Estamos mais seguros em relação a isso, quando descrevemos simplesmente (*einfach beschreiben*) um utensílio sem um teoria filosófica (*ohne eine philosophische Theorie*).” (Idem, p.77). A partir destas afirmações, torna-se possível começar a entender por que, algumas páginas antes, Heidegger afirmara que o tipo de pensamento que ele se propõe

⁴Cf. HEIDEGGER, 2010, p.41. Algumas páginas adiante (p.45), inicia-se a seção “A coisa e a obra”, “*Das Ding und das Werk*”.

a realizar é um trabalho manual (*Handwerk*)⁵. Talvez pudéssemos até mesmo ousar e traduzir: o pensamento, um artesanato. Certamente, todo este campo semântico se mostra bem diverso daquilo que Heidegger menciona de passagem quando, referindo-se à tradição filosófica, alude a um representar (*das Vorstellen*) que se arma de uma mecânica conceitual (*Begriffsmechanik*)⁶.

A princípio, parece uma proposta estranha: quer dizer que, além da teorização e da ocupação com o uso, temos ainda um terceiro modo de aparecer das coisas, a saber, ao modo de um pensamento não-teórico? Não seria isto uma espécie de meio termo confuso dos outros dois modos de ser? Ou talvez uma síntese de ambos? Nada disso. Pois, justamente, aqueles dois modos de ser não se encontram contrapostos ao modo de uma dicotomia, nem se articulam dialeticamente. Teorização e imersão no uso são duas experiências de realidade. Para podermos compreender as duas coisas, tanto em sua diferença quanto no fato de serem igualmente modos de experiência, é preciso supor que sejamos capazes de compreender a experiência. Ora, é este o esforço de um pensamento não-teórico: compreender as experiências que temos e nas quais podemos nos inserir, sua diversidade e sua dinâmica. Mesmo que não seja explicitamente tematizado, este modo de pensar precisa estar sempre pressuposto em todo pensar fenomenológico em sentido heideggeriano.

Continuemos a acompanhar resumidamente o percurso de Heidegger em direção ao ponto que nos interessa na *A Origem da Obra de Arte*. Ele observa, por fim, que a abordagem teórica tradicional da reflexão sobre as coisas se aproxima de uma experiência peculiar das coisas como utensílio, sem que, no entanto, tal abordagem esteja ciente desta sua afinidade ou capacitada para pensá-la. É preciso então pensar o ser do utensílio, por um lado, como um elemento na gênese da possibilidade teórica de apreensão das coisas, e, por outro, como uma região ontológica anterior e mais essencial do que a apreensão teórica – é neste segundo sentido que iremos concentrar nossos esforços neste trabalho. Não obstante, para ambos os fins está pressuposto um esforço por um modo de pensar que não pode ser teórico. É então que, para proceder à descrição não-teórica do utensílio em sua essência, Heidegger recorre ao tal quadro, sob o inocente pretexto de que se trata apenas de uma “representação pictórica” cujo fim é “facilitar a visualização” (HEIDEGGER, 2010, pp.77-78).

⁵Tanto Souza e Castro quanto Costa traduzem este termo por “ofício”. Cf. p.ex. HEIDEGGER, 2010, p.39.

⁶Cf. HEIDEGGER, 2010, p.63.

Quão espantoso é todo este percurso textual! Toda esta sequência de conexões facilmente parece arbitrária, especialmente quando apresentada indiretamente, por meio de um relato resumido, tal como fizemos agora. Isso demonstra que as conexões em questão dispõem de um estilo de desenvolvimento, dotado de um valor cognitivo positivo e próprio, que se perde quando é substituído por um mero relato de conteúdos. É por isso que é difícil dialogar com um pensador: é preciso fazer aparecer o seu estilo, o movimento de construção de seu pensamento. É isto que dá ao texto o seu rigor, que faz aparecer cada passagem como algo necessário e intenso. O estilo do texto geralmente nos passa despercebido, porque não é ele mesmo um conteúdo temático do texto, e tendemos a só ter olhos para este conteúdo, que procuramos fixar teoricamente. O texto deixa o seu próprio estilo fluir silencioso, sem tematizar, explicar ou justificar, através de seu conteúdo, cada um dos passos que são dados. Se descuidamos de dar atenção ao estilo, o texto começa a parecer erudição vazia e jogo arbitrário de termos técnicos.

Se formos longe o bastante nesse descuido, é provável que cheguemos ao ponto de, ao contrário, nos surpreendermos de que o texto pareça tão espantosamente pouco rigoroso. O quadro de Van Gogh, tão crucial para a análise de Heidegger: que quadro é esse? Não sabemos. O próprio texto nos diz, de passagem, que Van Gogh pintou várias vezes o par de sapatos. Há vários, diferentes quadros dos pares de sapatos de Van Gogh. Heidegger não parece preocupado em estabelecer objetivamente qual é o quadro a que se refere. Tampouco justifica por que escolher determinado quadro dentre estes vários que Van Gogh haveria pintado sobre o mesmo tema: seria um deles tecnicamente mais sofisticado, enquanto pintura? Disporia de alguma característica especial? Ou, ao contrário, Heidegger estaria insinuando que pouco importa qual quadro se há de analisar, que são todos iguais? Além disso, por que os pares de sapatos? Por que Van Gogh? Por que um quadro? Em vez de todas estas perguntas, somos brindados apenas com a afirmação de que o quadro vai facilitar a visualização do problema. Diante disto, tendemos a objetar, talvez sem perceber em que exatamente consiste nosso incômodo: nós queremos saber qual é o objeto exato a que o discurso de Heidegger quer se referir, e lamentamos sua impressionante falta de cuidado técnico com a exatidão de suas referências. Por quê? Porque de outro modo poderíamos então analisar o grau de adequação entre enunciado e coisa e julgar a veracidade do pensamento de Heidegger. Com sua omissão silenciosa, Heidegger ironiza essa nossa possível expectativa. Pois objeções deste gênero se equivocam no ponto de partida: estão

presas à perspectiva teórica, presas às limitações do modo de pensar derivado da tradição da filosofia ocidental e à tendência dela subsequente a um certo tecnicismo. É possível permanecer tolhido por estas limitações, ainda que ao mesmo tempo se faça feroz ataque à tradição filosófica ou à técnica: por exemplo, caso se acuse a linguagem aparentemente vaga e imprecisa de Heidegger de ser, ela mesma, expressão da influência desta tradição e de suas pretensões metafísicas. Certamente, qualquer tentativa de lutar com esta tradição ou com a metafísica precisa ter a lucidez de que se arrisca a estar sob o domínio daquilo com que luta, talvez em grau muito maior e mais velado do que possa encontrar naquilo que acusa. Além disso, é imprescindível considerar se a aparência de imprecisão e incoerência da linguagem de Heidegger advém, não de defeitos nestas formulações, mas de que avaliamos o texto a partir de pressupostos inadequados, dos quais talvez sequer tenhamos consciência inicialmente.

Por que, então, Heidegger não estabeleceu logo nas primeiras linhas do texto os pressupostos adequados para acompanhar seu pensamento, de preferência retomando-os sistemática e didaticamente a cada passo, ao invés de omitir-se e tornar o trabalho mais árduo para seus leitores? Se persistimos em perguntas assim, insistimos em exigir do texto que se exponha inteiramente no interior do âmbito de seus conteúdos, isto é, de elementos fixáveis em representações teóricas; que traga à tona todos os seus pressupostos e transforme em linha toda e qualquer entrelinha. Toda a questão, porém – e isto é indicado muitas vezes inclusive pelo próprio conteúdo do texto, embora não seja algo genuinamente compreensível *apenas* a partir da observação do conteúdo – é rastrear e compreender um nível de experiência irreduzível a qualquer representação teórica. No âmbito do próprio texto em sua concretude fática, trata-se de sua *prática de pensamento*. O desafio é: não apenas praticar o pensar, mas também pensar esta própria prática, partindo da advertência de que não se trata daquela prática usualmente contraposta, de modo dialético, à teoria. Esta prática não pode ser objetivada e reduzida a um conteúdo ou tema; ela é sempre, primordialmente, ainda que se procure falar algo sobre ela, alguma coisa que se realiza nas entrelinhas do que é dito. Assim, mais que falar dela, e sobretudo quando se fala dela, cumpre procurar exercê-la, precisamente, nas entrelinhas. Consequentemente, atentar para este desafio significa não apenas procurar assumir uma postura hermenêutica diante do texto de Heidegger, mas também perceber que este texto, no seu modo de fazer-se e concretizar-se, é hermenêutico, tem um *estilo hermenêutico*. “Entrar” neste estilo, compreendê-lo e dialogar com ele

corresponde ao desafio de fazer, também, hermenêutica. Deste ponto de vista, compreender é um fazer, e assim um vir a ser junto com aquilo com que se lida neste fazer⁷.

Deste ponto de vista, o texto começa a transformar-se, de algo surpreendentemente hermético e desconexo, em algo surpreendentemente coerente, ainda que não sistemático ou desprovido de incógnitas. Heidegger faz hermenêutica: a força do processo de pensar é desencadear o aparecimento de pressupostos ocultos e condicionantes do próprio processo, que podem se apresentar como obstáculos a serem superados, mas também sinais do desconhecido que habita as entrelinhas do pensar e requer constante e insuperável cuidado. O círculo hermenêutico é o movimento de irrupção de pressupostos constitutivos da própria experiência, que, ao emergir, transformam a experiência – não em direção à meta de uma compreensão definitiva ou absoluta da realidade, nem em direção a meta alguma, mas em direção apenas à própria experiência e seu próprio vir a ser. Além disso, ao mesmo tempo que faz hermenêutica, Heidegger faz fenomenologia. Onde está o quadro de Van Gogh? Na experiência. Implicitamente, a referência ao quadro já fez a “redução fenomenológica” que desconsidera qualquer suposição a respeito de um quadro “real”, constituído independentemente da experiência e que deva ser o paradigma do qual a experiência se faça a cópia. O quadro é o quadro que aparece. Muito bem: como é, então, este aparecer?

III – A exposição da noção de confiabilidade através das noções de Mundo e Terra.

A curiosa e enigmática referência ao quadro de Van Gogh é apenas um exemplo de movimento estilístico desconcertante que ocorre no texto de Heidegger. Ele está repleto deles. Foge ao escopo deste nosso trabalho buscar um número maior destes movimentos e tentar entender sua coesão intrínseca mais ampla. Em vez disso, tomemos este exemplo e procuremos conectá-lo à determinação do conteúdo da noção de confiabilidade. Não temos certeza sobre qual é o quadro de Van Gogh a que Heidegger se refere. Não podemos olhar para o quadro, que, assim, enquanto “recurso pictórico” para “facilitar a visualização” se

⁷Nesta direção interpretamos as indicações de Ser e tempo a respeito dos conceitos de fenomenologia e hermenêutica e seu entrelaçamento mútuo. Cf.: HEIDEGGER, 2006a, §7, p.ex.: “A expressão fenomenologia significa, antes de tudo, um conceito de método. Não caracteriza a quiddidade real dos objetos da investigação filosófica, o quê dos objetos, mas o seu modo, o como dos objetos.” (p.66) “Da própria investigação resulta que o sentido metodológico da descrição fenomenológica é interpretação”. (p.77).

mostra realmente um tanto irônico. Só podemos acompanhar o texto em que o próprio Heidegger descreve o quadro – *este*, o quadro *da descrição*, é que é o quadro em questão. É estranho. Nos sentimos logo um tanto à mercê de alguma especulação fantasiosa e pueril. Para aumentar ainda mais o clima de indeterminação, lemos a certa altura: “Pela pintura de Van Gogh nunca poderemos sequer estabelecer onde estes sapatos ficam. Em volta deste par de sapatos de camponês não há nada que indique para que servem e a qual lugar podem pertencer (...) E contudo...” (HEIDEGGER, 2010, p.81). O tal quadro mostrava uns sapatos de camponesa. A mesma objeção feita à descrição heideggeriana do quadro poderia ser feita ao próprio quadro, caso estivéssemos diante dele: que sapatos são esses? De onde vieram? Como determinar com segurança como seriam utilizados? Etc, etc. A tudo isso, Heidegger simplesmente contrapõe este “E contudo...”. Com reticências!

As reticências são eloquentes. Em seguida, o texto oferece uma descrição do quadro.

Da escura abertura do interior gasto dos sapatos, a fadiga dos passos do trabalho olha firmemente. No peso denso e firme dos sapatos se acumula a tenacidade do lento caminhar através dos alongados e sempre mesmos sulcos do campo, sobre o qual sopra contínuo um vento áspero. No couro está a umidade e a fatura do solo. Sob as solas insinua-se a solidão do caminho do campo em meio à noite que vem caindo. Nos sapatos vibra o apelo silencioso da Terra, sua calma doação do grão amadurecente e o não-esclarecido recusar-se do ermo terreno não-cultivado do campo invernal. Através deste utensílio perpassa a aflição sem queixa pela certeza do pão, a alegria sem palavras da renovada superação da necessidade, o tremor diante do anúncio do nascimento e o calafrio diante da ameaça da morte. À *Terra* pertence este utensílio e no *Mundo* da camponesa ele está abrigado. A partir deste pertencer que abriga, o próprio utensílio surge para seu repousar-em-si.” (HEIDEGGER, 2010, p.81)

O que significa esta descrição? Os sapatos usados por uma camponesa não são uma mera coisa, destacada de todo contexto, pairando no ar. Os sapatos aparecem no uso, para o uso. O contexto mais próprio do uso é o contexto da totalidade da existência humana. O recorte conceitual que pensa em uma camponesa qualquer usando um sapato qualquer de um jeito qualquer é totalmente abstrato. O uso concreto carrega implicitamente a relação daquele ser humano com todos os entes, com sua história, com seus afetos, com o tempo, a vida e a morte. Esta totalidade está vigente nos próprios sapatos, pois eles não pré-existem ou sub-existem em algum âmbito objetivo e neutro, ao qual se acrescentaria a interpretação humana – em um não-lugar assim, sapatos não seriam sapatos.

A descrição resiste a uma decomposição intelectual, porque ela evidentemente tem um apelo “estético”. Ela não enumera características para uma teorização do utensílio. Em vez disso, ela empreende uma narrativa que procura seduzir o leitor a desarmar-se de sua postura teórica e deixar-se ficar, sem pressa de “entender”, diante de imagens que evocam experiências. Já na primeira frase, encontramos uma figura de linguagem peculiar, uma personificação: a fadiga dos passos do trabalho nos olha firmemente. A fadiga dos passos do trabalho olha desde o interior escuro e gasto dos sapatos. É evidente que isso não significa que Heidegger está atribuindo subjetividade ou comportamento humano aos sapatos ou à fadiga. O que, então ele quer dizer? Só podemos conjecturar e interpretar, por nossa própria conta – provavelmente, é isso mesmo que Heidegger quer que aconteça.

“Da escura abertura no interior gasto dos sapatos, a fadiga dos passos do trabalho olha firmemente.” Esta frase condensa tudo que será desdobrado na descrição. Tudo se recolhe em um firme e direto olhar. *Quem* olha firmemente? Resposta: a fadiga dos passos do trabalho. A gramática nos ensina que um sujeito, um “fulano de tal”, que sente isso e aquilo, sente também, por vezes, uma certa fadiga. Por detrás da fadiga, sustentando o ser deste fenômeno, encontra-se o “fulano”. Ou será, ao contrário, o “fulano”, ele, a “mera personificação” da fadiga? A fadiga de um fazer: os passos do trabalho, os passos que habitam *dentro* dos sapatos. A fadiga dos passos do trabalho: é ela quem olha, *desde dentro* dos sapatos, *para* os sapatos. *Este olhar* é o lugar em que a *coisa*-sapato aparece, *como* sapato.

O olhar, dirigido aos sapatos, não provém de nenhum sujeito nem visa nenhum objeto teórico. Ele olha a coisa, desprevenido. Em torno dos sapatos, insinuações de memória e de história acenam, como pontas de fios que se poderia puxar e desenrolar, caso houvesse disposição em perder o foco do olhar e deixar-se voar em recordações. Estes reflexos e ecos permanecem latentes e implícitos, apenas pressentidos, na presença dos sapatos. Os sapatos tornam próximas e sensíveis as passadas. O sentir reaparece e transparece em um certo pensar, ainda que, evidentemente, os sapatos já não estejam nos pés e já não se esteja ocupado em andar vigorosamente. Pensar é, aqui, semelhante a um sentir amplo e concentrado. Contudo, o que se sente não é nenhum “objeto sensível”. Trata-se de sentir o *sentido*. Por isso, a coisa experimentada não está separada do seu contexto; ela *é* o seu contexto. O sapato aflora e desabrocha, desde o interior escuro, mostrando-se como o que foi desgastado pela experiência do uso. A coisa sapato é experiência, é contexto de história e memória, de afeto, de aceno e possibilidades; o olhar que desponta nela é o nosso, porque

nela nós mesmos estamos recolhidos, criptografados. A coisa da experiência antecede toda filtragem intelectual que cataloga suas características, que distingue nela o que é subjetivo ou objetivo, que a desmembra em peças de um quebra-cabeça articulado pelo intelecto, que faz dela “estrutura”, “sistema” ou “soma” de relações. Da escura abertura no interior gasto dos sapatos, não olha nenhum reflexo de sujeito, de personalidade ou de estrutura mental. Quem olha, firme, séria, real, é apenas a fadiga: afeto do fazer.

Nos sapatos, aparece o Mundo enquanto o contexto finito e determinado, mas não delimitado e nem decomponível em relações enumeráveis, que é o próprio ser dos sapatos em seu movimento de vir a ser e aparecer em nossa existência. Tudo que aparece e transparece nos sapatos, se mostra apenas a um pensar-sentir, um pensamento do sentido⁸, que nada tem a ver com um catálogo de características que caberia então fixar e deixar anexado à ideia de sapato, como um conteúdo que a explica ou um resultado a que por fim se chega.

Tal como a camponesa, também nós usamos sapatos cotidianamente. Sabemos o que eles são sem jamais tê-los estudado cientificamente. Nunca sentimos necessidade de recorrer ao *Google* para poder lidar com eles. Eles são um *pressuposto* sobre o qual – literalmente! - nos apoiamos. Assim como eles, inúmeros outros entes compõem nossas ocupações da maneira mais modesta e discreta. Confiamos nestes entes. Confiamos que os sapatos nos protegerão os pés, sem sentir a necessidade de nenhuma prova teórica disto, nenhuma estatística, nenhum experimento. E por mais que, para desmentir esta afirmação, resolvêssemos buscar estas precauções antes de sair de casa amanhã, nunca conseguiríamos mediar *toda* a nossa relação com a existência através da teorização, de tal modo que a totalidade da existência pudesse ser reduzida a um objeto teórico previsível e controlável. Pertence à existência humana sempre, em algum grau, confiar, da maneira mais espontânea, vulnerável e ingênua – *confiar sem nenhuma certeza*. É constitutiva da existência uma *confiabilidade*, isto é, um apresentar-se espontaneamente como algo confiável, como algo que se oferece como sustentáculo de possibilidades a serem desenvolvidas. Toda experiência de realidade envolve um aparecer de realidade; mas este “aparecer” não é nada semelhante a uma imagem fluindo friamente em uma espécie de tela da existência. Aparecer é uma doação de um solo de possibilidades incertas nas quais nos apoiamos precária e no entanto incontornavelmente,

⁸Nesta direção entendemos a noção heideggeriana de *Besinnung*, “meditação” ou “pensamento do sentido”, isto é, enquanto uma indicação daquele esforço de pensamento não-teórico que aqui retomamos. A este respeito cf. p.ex.: *Ciência e pensamento do sentido*, in: HEIDEGGER, 2012, p.39.

em geral sem sequer ter consciência disto. Significa: o Mundo dos fenômenos aparece desde a Terra. O que aparece são possibilidades que o humano cultiva com mais ou menos cuidado, mas que nunca produz ou determina unilateralmente, porque seu cultivar de possibilidades e todo o seu ocupar-se se apoiam em uma confiança primária, não apenas em referência a este ou aquele ente do uso, mas à própria Terra.

A Terra é a “calma doação do grão amadurecente e o não-esclarecido recusar-se do terreno não cultivado do campo invernal”. Certamente, esta frase soa difícil de compreender em uma era em que, por exemplo, a genética pretende esquadrihar os seres vivos até um tal grau de exaustão que permita ao homem produzir ao seu bel prazer todas as possibilidades da vida, de tal maneira que fazer germinar um simples grão pareça uma trivialidade e sem dúvida nada de misterioso. Pode até mesmo soar como obscurantismo ou misticismo insistir que permanece e resiste na vida alguma coisa de misterioso. É talvez apenas no âmbito do eventual fracasso de um experimento, quando a malha da previsibilidade científica dá em nada e ninguém sabe imediatamente explicar por quê, que ainda se experimente hoje algum “não-esclarecido recusar-se”. Estamos em geral bem distantes da esperança humilde de um simples camponês que, sem qualquer conhecimento científico, sabe que a cada vez que cultiva um alimento, do qual depende tão ardentemente, precisa não apenas dedicar-se à exaustão, mas também, por mais que tenha se esforçado ou por mais “mérito” que haja em seu trabalho, precisa reconhecer que talvez a safra simplesmente não se dê, embora ele talvez nem saiba por quê. Ao mesmo tempo, é somente a partir de uma disposição afetiva deste tipo que a doação da vida, mesmo quando dotada de calma regularidade e perturbada só raramente por infortúnios, pode ser recebida *como* doação, isto é, como algo que poderia não ser, e no entanto misteriosamente se dá. A Terra, entendida como doação e retração de possibilidades, é irreduzível até mesmo à matematização de probabilidades, esta pequena astúcia de prever o imprevisto.

É isso que não compreendemos quando o incompreendido não desperta nada a não ser o afã ansioso de fazer “avançar” infinitamente a teoria a fim de prevenir toda e qualquer outra ruptura de sua malha de previsibilidade. Trata-se de correr para agarrar a própria sombra. Não se percebe neste caso que, não importa o quão avançada e poderosa seja a capacidade intelectual humana, ou quão legítimos e bem utilizados possam ser os seus dotes, jamais é possível, em qualquer dado momento, intermediar toda a relação humana com a existência através do intelecto, a ponto de fazer de nossa experiência uma espécie de

consciência absoluta desprovida de qualquer ponto cego. Se e em que medida este não seria o ideal oculto da tradição filosófica, particularmente como vem à tona no pensamento de Hegel, e de que maneira ou em que medida os ideais científicos ou supostamente pós-metafísicos podem ser interpretados como uma radicalização ainda maior e mais sutil deste ideal, são questões que não temos condições de discutir aqui. Em todo caso, já chamamos a atenção anteriormente para o Mundo enquanto dimensão de experiência, caracterizada por dinâmica distinta daquela da teorização, e que não se submete à reivindicação de certeza, embora envolva confiança. Contudo, a caracterização do fenômeno do Mundo não está completa sem levar em consideração uma tentativa de pensar, não apenas o tipo de compreensibilidade que constitui a experiência, mas também o que seria aquele “ponto cego” constitutivo da experiência, isto é, sua dimensão de não-compreensão, de velamento, de mistério. *A Terra é o ponto cego*. Ela constitui o ver aparecer que é o vir a ser do Mundo com suas coisas, das quais nos ocupamos e sobre as quais teorizamos, assim como – em uma analogia imperfeita, mas útil - o universo indefinido ou meramente presumido do que está fora de nosso campo de visão em qualquer momento constitui nosso campo de visão em seus limites e é o lugar de origem das coisas que adentram repentinamente este campo. Assim, Mundo e Terra se constituem mutuamente e são inseparáveis, exigindo uma tentativa de pensá-los em conjunto. Além disso, uma vez que a confiabilidade constitui o Mundo em sua dinâmica mais essencial, é preciso procurar pensar também a relação entre confiabilidade e Terra.

Quando confiamos nas coisas que se abrem no interior do Mundo, quando mergulhamos em nosso Mundo e percorremos seus caminhos mais ou menos familiares, confiamos também, de outro modo, na Terra. Nos expomos à Terra e ao seu poder de nos sustentar ou derrubar, totalmente vulneráveis, gostemos disso ou não. Toda confiança que vivemos, por exemplo, nas convivências cotidianas, é assim, ingênua. Quando acreditamos na palavra de alguém, confiamos na lealdade de um amigo ou na fidelidade de um amor, não exigimos provas; ou, se exigimos, nunca são provas cabais. Alguém que se coloque como condição para confiar em outra pessoa a posse de provas incontestáveis de sua confiabilidade embarca em um tormento sem fim: nem a vigilância mais obsessiva será suficiente ou satisfatória, sempre pode haver um engano oculto, algo que não se deu conta de prever ou dominar, algo que pode de repente emergir e trair a confiança. Por mais que precisar confiar chegue a aparecer como um tormento, será um tormento precisamente porque é algo de que

não se pode escapar, algo que não é possível substituir por uma certeza resolvida teoricamente e que, uma vez estabelecida, é imune à possibilidade de qualquer reviravolta, a não ser que se mergulhe patologicamente na fantasia subjetiva a ponto de tornar-se insensível a todas as evidências contrárias àquilo que se quer. Mesmo a confiança mais cautelosa, maliciosa e arguta ainda é ingênua, ainda que a contragosto ou sem lucidez a este respeito, e duas vezes mais ingênua se acreditar que não tem ingenuidade alguma, isto é, que não é vulnerável e que, como se diz, “tem tudo sob controle”. Isto também deixa claro que confiar não significa um afeto em que se está inteiramente fechado à possibilidade da confiança ser rompida. Ao contrário, quanto mais lúcida a confiança, mais ela compreende que se expõe ao risco de um jogo de possibilidades, por amor a alguma possibilidade que a encanta e seduz, e pela qual se deixa atrair para uma história que pode, a cada passo, redefinir tudo.

Assim, a confiança, inspirada de diferentes formas e em diferentes graus de intensidade pela confiabilidade inerente à existência, não é nada de logicamente oposto à desconfiança, de modo a formar com ela um par dicotômico de duas coisas bem distintas e separadas. Confiar e desconfiar, em nível pré-teórico, são oscilações e tonalizações que permeiam a afetividade. Não há desconfiança absoluta, assim como não há confiança absoluta. Estes dois absolutos só existem como ficções teóricas: de um lado, a certeza ideal e definitiva; de outro, a abstração que atinge um ponto de partida sem pressupostos para o pensamento, onde ele não se assenta em nada, não confia em nada, para poder produzir suas certezas a partir apenas de si mesmo e conforme o seu projeto ideal de certeza.

De volta ao que mostra a descrição do quadro de Van Gogh: confiamos nos sapatos, e deles esquecemos. Eles vão para as entrelinhas de nosso dia, implícitos, tácitos. Geralmente, tal como observou *Ser e tempo*, só os vemos reaparecer quando quebram, quando surpreendem e rompem a expectativa que neles depositáramos. Por exemplo, quando rasgam e expõem nossos pés à sujeira da rua. Mas o fato de que os sapatos podem romper a confiança que neles depositamos de modo algum nos demove da necessidade e do vínculo inalienável da confiança. Compramos outro par de sapatos, calçamos, e, por eles envoltos, continuamos a nos envolver em tudo o mais, como se este par novo, ao contrário do antigo, não tivesse a menor possibilidade de nos frustrar. Não se trata neste caso de negação ressentida desta possibilidade, mas simplesmente de um saudável esquecimento, vulnerável, até mesmo “tolo”, se se quiser. A mesma dinâmica dos sapatos acontece com cada crença, expectativa, com cada compreensão em geral. O compreender não se resume a representações teóricas;

ao contrário, ele é, em primeiro lugar, compreensão tácita, evidência em que se confia, e só quando “quebra”, isto é, esbarra no incompreendido, espouca sob a forma de pergunta, de raciocínio, de divagação por hipóteses, de teorização. A pergunta é o lugar limítrofe, nem claro nem obscuro, irreduzível a qualquer dicotomia entre saber e não-saber; o lugar de comunhão e de tensão entre compreender e não compreender, familiaridade e estranheza. É o ponto de contato originário entre a teoria e a compreensão pré-teórica, mas não é nenhuma junta ou dobradiça entre duas coisas bem separadas e bem definidas ou já constituídas. Em vez disso, é onde se experimenta a indeterminação e a abertura de transformação da compreensão, seja sob o modo da cotidianidade ou da teorização. A pergunta não se reduz à formalização gramatical de uma interrogação. Aquilo que emerge para a clareza temática e dá oportunidade para longos desdobramentos reflexivos é apenas o discurso cujas entrelinhas, caladas e vivas, agem nele e fora dele, abrindo sua possibilidade a partir de afinações afetivas fundamentais. É por isso que, quando levamos uma pergunta no coração – ainda que talvez não saibamos formulá-la –, e nos mantemos concentrados, dispostos e abertos a ela mesmo no cotidiano mais trivial, ideias “vêm” e irrompem intensamente nos momentos mais inesperados, como continuções de um diálogo interrompido, ou, para ser mais exato, não-interrompido, tácito.

O horizonte da totalidade destes entes, que compreendemos de maneira não-teórica em todas as nossas experiências de realidade, e que mesmo na experiência teórica não se extingue, mas apenas se transforma, é o Mundo. O Mundo constitui nossa compreensão e a ela se mostra sempre de um modo não-teórico. É deste manancial de pressupostos, de extensão indefinível, que retiramos os objetos temáticos que por vezes nos ocupamos de elaborar teoricamente. O âmbito do Mundo, enquanto fonte da compreensão, nunca tem a mesma clareza, exatidão e previsibilidade do âmbito das coisas que compreendemos teoricamente, e nunca é em si mesmo alguma coisa que possa ser objetivada teoricamente. Ao Mundo pertence um dinamismo de clareza e obscuridade que corresponde ao modo pelo qual a compreensão se constitui e transforma no tempo. O Mundo é um vir a ser e aparecer de entes. É a superfície clara do aparecer, irreduzível a isto ou aquilo que aparece em particular, mas permeante de tudo que aparece. Esta superfície, contudo, só se sustenta a partir de um fundo que não aparece diretamente, que apenas transparece. Não se trata de nenhum outro mundo além do aparecer que lhe servisse de substrato ou causa. Porém, é um elemento que compõe o aparecer da forma mais sutil e menos óbvia, e que mais desafia a

possibilidade de ser pensado sem que se cometa o mal-entendido de associá-lo ou reduzi-lo a alguma coisa que aparece no Mundo. É o que Heidegger indica com a palavra “Terra”.

Quando confiamos em entes de nosso uso, confiamos ao mesmo tempo e mais ainda no Mundo e na Terra. Significa: confiamos no aparecer das coisas. Seguimos o que aparece para nós, ora fascinados pela sua clareza, ora intrigados pela sua estranheza. Somos seduzidos pelo que compreendemos, mas também despertados, desafiados e assombrados pelo que não compreendemos. Somos nós mesmos feitos, desfeitos e transformados pelo misterioso e elusivo verbo aparecer.

Assim, invariavelmente, mesmo quando desejamos que pudesse ser diferente ou procuramos nos iludir neste sentido, e mesmo quando procuramos nos defender de nossa ingenuidade perseguindo o ideal da certeza teórica, continuamos a confiar na existência – a articulação de Mundo e Terra –, nem que seja enquanto aquilo que nos concede a possibilidade de lutar contra ela em seu modo de ser. Nosso arbítrio não tem o poder de anular inteiramente esta confiança. Ela não é uma escolha pontual e arbitrária, mas uma força – a força - que pode se intensificar ou enfraquecer. Ela é essencialmente um deixar a existência ser assim como é e aparece. Em alemão, “deixar” se diz: *lassen*. É o radical do termo *Verlässlichkeit*, que significa um insistente deixar, sempre repetido e renovado (*Ver-*) em todas as alterações que possa sofrer. Nos deixamos cair sobre a existência e ela sempre, em algum nível e de alguma maneira, nos sustenta. É sólida. Confiabilidade, solidez; estas palavras, em português, tentam exprimir esta mais simples e abrangente forma de confiança, que condiciona toda confiança em qualquer coisa e toda possível tentativa de convertê-la em certeza: a confiança que inspira a existência.

Para compreendermos melhor esta ideia, precisamos perguntar, com maior minúcia: como a confiabilidade que perpassa a existência se diferencia da certeza teórica? E em seguida, caberia ainda perguntar: como se modifica nosso agir compreensivo no mundo à luz destes diferentes modos de orientar-se na existência e conforme diferentes modos de relacionar-se com eles?

IV – Aprofundamento da noção de confiabilidade através de um diálogo entre a noção de Terra, proveniente de *A Origem da Obra de Arte*, e a noção de ser-para-a-morte, de *Ser e tempo*.

Em *Ser e tempo* emerge uma diferenciação decisiva entre toda e qualquer certeza e aquela certeza especial que temos respeito da morte. Estar-certo da morte não exige qualquer prova nem se submete a qualquer refutação. Mesmo que a ciência lograsse transformar a genética humana a ponto de nos conferir vidas indefinidamente longas, tal hipótese não seria nenhum contra-argumento à noção heideggeriana de ser-para-a-morte. Supor que a certeza da morte é uma espécie de hipótese sobre a realidade, originada por uma certa estrutura psicológico-existencial, mas não necessariamente correspondente de fato à realidade e que portanto ainda precisa de verificação, sustentação argumentativa ou provas, é confundir o significado desta certeza marcada como “especial” com o sentido ordinário de certeza.

Em *Ser e tempo* lemos:

Assim como o termo 'verdade', a expressão 'certeza' possui um duplo significado. Originariamente, verdade diz a atitude descobridora da presença. (...) Em sentido derivado, também o ente do qual a presença pode ter certeza é chamado de 'certo'. (HEIDEGGER, 2006a, §52, p.332).

Aqui, podemos identificar a diferença à qual já nos referimos, entre uma certeza relativa a um ente, a princípio aberto a partir da manualidade, e que se pode tomar como objeto teórico; e uma “certeza”, ou, em nossa linguagem, uma confiança, peculiar à atitude de descobrir aquilo que aparece, que constitui a existência. Aquilo que aparece, tal como aparece, é uma “certeza” no sentido mais simples e modesto, isto é, no sentido de que se pode admitir este aparecer assim e assim. Ir além de admitir o aparecer de algo para afirmar alguma coisa sobre o “ser” (em sentido tradicional) deste algo, isto é, sua constituição permanente ou independente da experiência, seu comportamento futuro, etc, já é dar um passo além da simples descrição de uma descoberta e procurar teorizar sobre o que aparece. A atitude descobridora da presença descobre a verdade e tem certeza desta verdade. Apesar desta terminologia, herdada da tradição filosófica, ser capciosa e perigosa, entendemos que ela indica aqui a experiência pré-teórica das coisas, na qual uma dinâmica de aparecer e vir a ser é atravessada por uma certa confiança, semelhante à que Heidegger pretende investigar mais detalhadamente e com outras palavras quando medita sobre a confiabilidade.

Mais adiante, acrescenta-se: “Se a compreensão 'impessoal' da morte é a de um acontecimento que vem ao encontro dentro do mundo, então a certeza a ela relacionada não diz respeito ao ser-para-o-fim. (...)” (Idem, p.333). Significa: a compreensão impessoal da morte é aquela que identifica o morrer como um evento dentre outros dentro do mundo –

na linguagem específica de *Ser e tempo*, como um “ente intramundano” - e que por isso mesmo sempre se pode imaginar em outra data ou outro contexto, sempre se pode abstrair e adiar. A certeza da morte que constitui a existência nada tem a ver com esta compreensão da morte enquanto um evento qualquer, que acontece em um dia qualquer, mas que, por isso mesmo, não tem muito a ver com o resto da vida. Mais adiante, o texto explica e completa: “O impessoal encobre o que há de característico na certeza da morte, ou seja, que é possível a todo instante.” (Idem, p.334). A certeza da morte é uma certeza a respeito da *possibilidade* da morte enquanto constituidora da existência humana a cada instante, e não uma certeza do fato da morte enquanto um evento localizado em tal ou tal momento no decurso da vida.

O que significa saber que a morte é sempre possível? A cada momento, esta realidade aqui presente poderia desaparecer. As coisas familiares à volta, a companhia dos outros, as expectativas do amanhã, as lembranças; em suma, tudo que aparece, poderia não aparecer. E não apenas hoje ou amanhã a morte poderia vir, mas *poderia* ter vindo ontem ou anteontem. Assim, isto que aparece não apenas poderia desaparecer, mas poderia nunca sequer ter aparecido. *O aparecer de realidade, em si mesmo, não é necessário*: não há nenhuma lei, causa ou razão que garanta que deve ou deveria haver realidade. É possível postular causas, leis ou razões para o vir a ser de tais ou tais fenômenos, mas o aparecer de realidade em si não pode ser um objeto deste tipo de considerações, porque é uma condição que as antecede e possibilita. Além disso, a própria possibilidade de considerar alguma coisa sob o ponto de vista da necessidade ou da explicação causal é uma perspectiva sobre o real que precisa primeiramente ser descoberta e aparecer.

Assim, o aparecer do real é uma possibilidade absolutamente extraordinária e gratuita, que simplesmente se dá. Uma vez que a essência do aparecer é dar-se, isto é, vir a ser enquanto uma possibilidade e não uma necessidade, enquanto um fenômeno que não dispõe de nenhum fundamento firme e seguro para existir, pertence a todo aparecer um simultâneo retrair-se ou ocultar-se. Significa: isto que aparece mostra, como constitutivo disto que é, que isto que é *poderia* não ser. Não apenas no sentido de que *poderia* não haver realidade alguma, mas também no sentido de que *poderia* não haver esta realidade em particular: esta coisa, esta companhia, este projeto ou lembrança poderiam cessar de existir ou mesmo jamais sequer terem aparecido. Portanto, a realidade *poderia* também não ser esta realidade determinada, *poderia* ser outra realidade distinta desta que se mostra. Cada possibilidade de realidade que se mostra oculta toda outra possibilidade, mas não ao modo

de uma negação; outras possibilidades de realidade permanecem latentes, podem vir a aparecer e reconfigurar todo o perfil do real. Especular sobre alguns exemplos é necessário para procurar tornar palpável esta ideia.

Estamos lendo um texto. Ao realizar esta ocupação, estamos absortos na leitura. À medida em que estamos absortos, sequer nos ocorrem outras coisas, como almoçar, fazer ginástica ou tomar uma bebida com alguns amigos. Nestas circunstâncias, é só quando a fome aperta que perdemos a concentração e pensamos em um prato de comida; é quando as costas doem que lembramos que seria útil exercitar-se, ou quando a saudade dos amigos ou o tédio da leitura pesam que pensamos em dar uma pausa e sair. Em todo caso, a concentração precisa se quebrar. Enquanto estamos absortos, ler o texto e acompanhar o que ele mostra não apenas faz com que coisas apareçam, mas também obscurece outras possibilidades, que não aparecem. Quando estamos extraordinariamente absortos, inclusive, nos arriscamos a esquecer a tal ponto todas as outras possibilidades, que poderíamos colocar a nós mesmos em risco: passamos o dia a estudar e esquecemos de dar atenção ao que comemos, limitando-nos a devorar algum lanche; passamos semanas sem lembrar de fazer exercícios ou encontrar com os amigos, e quando nos damos conta nossa saúde se deteriorou e deixamos coisas importantes serem negligenciadas. Analogamente, cada dia estudando filosofia é um dia em que não estudamos engenharia mecânica ou medicina, nem jogamos futebol ou fizemos qualquer outra coisa. Não fizemos uma lista de infinitas possibilidades de atividades em nossa mente para então eleger o estudo da filosofia naquele dia, ao contrário, sequer pensamos nem por um minuto em uma infinidade de outras coisas que poderíamos estar fazendo. Cogitamos talvez brevemente uma ou outra possibilidade em algum momento, mas em todo caso quase não lhes demos atenção. Mergulhar em uma possibilidade faz outras possibilidades desaparecerem.

Em outro nível e sob outro aspecto: estamos estudando um texto de um pensador. De repente, uma ideia emerge do fluxo da leitura e nos atinge com violência. Algo em que de algum modo nunca havíamos pensado aparece, embora já conhecêssemos as palavras que compõem a frase na qual o pensamento foi enunciado ou talvez já tivéssemos mesmo lido e compreendido a frase outras vezes, mas sem atentar para certas conotações e implicações. Aquela mesma concentração que fez desaparecer o ato de comer um hambúrguer e infinitas outras possibilidades foi um dos fatores decisivos para deixar aparecer uma possibilidade de pensamento que, até então, nunca havia aparecido em nosso horizonte. Ainda que a ideia

nos faça sofrer ou seja perturbadora, o fascínio que exerce sobre nós envolve um certo prazer em explorar um quinhão de realidade que se mostra irreduzível a tudo que conhecíamos até então, e que portanto prenuncia outras possibilidades mais, ocultas e latentes nos confins dos desdobramentos daquela ideia. Neste horizonte nevoento e talvez confuso que até certo ponto tolhe e limita nossa compreensão a respeito de algo, mas que ao mesmo tempo insinua alguma coisa e desperta uma atração, mostra-se um ocultamento. Não enquanto uma coisa dada e ao mesmo tempo oculta em algum tipo de dimensão além da experiência, mas enquanto um tipo peculiar de experiência de indefinição e de vir a ser, de fazer-se e tornar-se. Neste ocultamento, experimenta-se um não-saber, mas, ao mesmo tempo, daí pode emergir uma evidência nova a respeito do real. O ocultamento retrai, mas também doa possibilidades.

Ora, uma consequência do caráter gratuito e extraordinário da experiência em si é que este nexo de transformações *da própria experiência* também é algo que nunca pode ser objetivado pela própria experiência e interpretado simultaneamente ao seu acontecer sob a forma de um nexo lógico-causal que permitisse prever, predeterminar ou esgotar por antecipação o vir a ser. Não se pode estar imerso em uma experiência e, ao mesmo tempo, estar de fora dela, compreendendo-a desde um campo de visão mais amplo. Podemos descobrir previsões e previsibilidades, mas nunca podemos prever descobertas, se entendemos por “descoberta” o aparecer de evidências inauditas que forçam uma transformação em todo o campo de visão.

Realidade é doação de possibilidade. Isto significa: pertence à realidade o poder de se mostrar de tal ou tal maneira, e, a cada vez, reconfigurar-se de maneira imprevisível e incontrolável para os seres humanos que a encontram. O ser-para-a-morte constitui a vitalidade da existência, à medida que a retração de possibilidades é constitutiva da doação enquanto tal. A morte, que sempre pode vir, não é um evento particular dentro do mundo, mas um desaparecer de mundo, que, não obstante, é uma condição do vir a ser e aparecer do mundo. A morte não é um evento isolado na fronteira final da vida, ela é uma estrutura constitutiva da vida. Todo viver é um constante morrer, de diferentes maneiras e sob diferentes aspectos, e isto não enquanto algo mórbido, debilitante ou “nihilista”, mas enquanto algo transformador, positivo e criativo. Isto não significa, tampouco, que o aparecer da realidade é algo confuso e caótico, sempre indefinido ou mutante, e só ilusoriamente dotado de algum sentido ou estabilidade. Todo aparecer de realidade é sempre, de diferentes

maneiras, constituído de sentido, seja em nível teórico ou pré-teórico. A atribuição de razões, explicações ou causas para os fenômenos também não é nada de ilegítimo. Heidegger não é um irracionalista. Ele pretende apenas apontar para o poder da experiência, cujas descobertas podem nos desafiar a transformar nossa compreensão a fim de acompanhá-las.

Acompanhar a realidade, tal como se mostra e à medida que se mostra: este é o imperativo da fenomenologia, é o sentido de seu apelo para ir ao encontro das “coisas em si mesmas”. O ser-para morte é um índice do caráter fenomenológico da própria experiência humana. É neste sentido que o imperativo da fenomenologia chama, não para fixar um determinado conjunto de coisas como paradigmas incontestáveis de realidade, mas para acompanhar um vir a ser fundamental que é o solo do aparecer das coisas.

Interpretado neste sentido, o ser-para-a-morte descrito em *Ser e tempo* é um aceno para o mesmo horizonte de questões que se encontra articulado em *A Origem da Obra de Arte* sob a forma da interrelação entre os termos confiabilidade, Mundo e Terra. É possível aproximar, nestes termos, o cuidado com a morte de um cuidado com a Terra. Modos diferentes de exercitar esse cuidado equivalerão a diferentes modos de deixar aparecer Mundo e de assumir a confiabilidade constitutiva da existência. A consequência última destes modos de ser serão diferentes atitudes e possibilidades de relacionamento com as coisas e com os outros. Assim, é possível compreender um sentido ético para os desdobramentos existenciais que extraímos, aqui, da noção de confiabilidade. Todavia, também é evidente que estes desdobramentos não podem ter sentido moral, isto é, não podem equivaler a regras ou prescrições que pudéssemos assumir como paradigmas teóricos para regular nossos comportamentos. Esta impossibilidade deriva do fato de, precisamente, a filosofia fenomenológico-hermenêutica da existência, tal como a entendemos aqui, apontar para a origem da eticidade no nível das experiências pré-teóricas. Em lugar de prescrições morais, pode-se, contudo, procurar desenvolver um pensamento não-teórico da experiência e esperar legitimamente que dele possam brotar aprendizados e indicações dotadas não apenas de interesse epistêmico ou metafísico, mas também ético.

V – Conclusão: desdobramentos da questão através de outros textos.

A implicação ético-existencial mais imediata e óbvia de nossa análise da noção de confiabilidade para além dos textos que abordamos é a possibilidade de retornar a *Ser e tempo*

com um olhar renovado e apto a aprofundar melhor a noção de ser-para-a-morte para, a partir dela, compreender melhor o capítulo imediatamente subsequente, a respeito do poder-ser próprio e a decisão (*eigentliche Selbstseinkönnen* e *Entschlossenheit*) (cap. 2, segunda seção). Este capítulo inclui ainda uma indicação até mesmo sobre um conceito existencial de consciência moral (*Gewissen*). Antes disso, mais preliminarmente, Heidegger indica:

Com a decisão conquistamos, agora, a verdade mais originária da presença porque a mais própria. (...) Essa abertura própria, porém, modifica, de forma igualmente originária, a descoberta do “mundo” e a abertura da co-presença dos outros nela fundada. Quanto a seu “conteúdo”, o “mundo” à mão não se torna um outro mundo, o círculo dos outros não se modifica, embora, agora, o ser-para o que está à mão, no modo de compreender e ocupar-se, e o ser-com da preocupação com os outros sejam determinados a partir de seu poder-ser mais próprio. (HEIDEGGER, 2006a, §60, pp. 378-379).

A decisão não altera o conteúdo do aparecer do mundo, mas modifica o modo deste aparecer a partir do poder-ser mais próprio cujo fundamento é o ser-para-a-morte. Haverá aqui um indício daquilo que Heidegger procura pensar alhures como o entrelaçamento entre Mundo e Terra? Neste caso, seria a decisão um fenômeno interpretável e passível de ser elaborado enquanto um modo de afinar-se e medir-se a partir de uma compreensão fundamental da confiabilidade? Este modo de ser não seria então nada de moral, uma vez que não corresponde a um conjunto predeterminado de comportamentos, nem tampouco exclui ou proíbe um certo conjunto de comportamentos. Ao invés disso, trata-se de um modo de concentrar-se, de sentir e de pensar, a partir do qual se pode abrir a possibilidade de descobertas que redefinem e redimensionam o “conteúdo” do que aparece no mundo, e então, por fim, possibilitam uma reorientação de comportamento. A decisão seria, neste sentido, não uma escolha entre um certo número de opções dadas de ser ou de agir, mas um esforço existencial de abrir-se para o aparecer de possibilidades que a princípio não estão dadas. A dificuldade de sustentar esta abertura consiste, entre outras coisas, em uma tentação de apressar-se em se deixar apoiar pelas possibilidades que já se abriram e parecem já estar solidamente à mão. É neste sentido que o ser-para o que está à mão e o ser-com os outros tende a não se deixar determinar facilmente pelo poder-ser mais próprio, mas, ao invés disso, tende a deixar-se determinar pelo que já está aberto na cotidianidade. É o “conteúdo” mesmo do mundo que consitui a tentação que desvia o olhar da luta pelo modo de ser que, por sua vez, poderia abrir e transformar os “conteúdos” do aparecer. Por isso insistimos (e pensamos

que também por isso Heidegger insiste) em escrever “conteúdos” entre aspas: a palavra evoca um pedaço de informação ou uma imagem solta no ar, e este fenômeno só se dá de um ponto de vista existencialmente impróprio; do ponto de vista da decisão, o aparecer se integra em uma dinâmica na qual não se pode falar propriamente em uma espécie de sequência de partes ou parcelas de aparecer, isto é, de “conteúdos”. É por isso também que o texto de Heidegger se apressa em aletar que a decisão não é nenhum mecanismo de substituição de um certo conjunto de “conteúdos” do mundo por outros. Seria preciso buscar uma outra linguagem, mais adequada, para descrever o fenômeno do aparecer e vir a ser mais próprio.

Uma meditação mais aprofundada sobre a decisão promete esclarecer melhor o entrelaçamento já mencionado por Heidegger entre ser-para-a-morte e descoberta. Consideramos provável que, para além do caminho linguístico-terminológico empreendido cada vez, trata-se aí do mesmo fenômeno exposto em outra parte como o entrelaçamento de Mundo e Terra.

O próprio termo “confiabilidade”, *Verlässlichkeit*, ecoa na palavra escolhida por Heidegger, mais tarde, para tentar pensar uma certa afinação de humor toda especial: a serenidade (*Gelassenheit*). Ambas as palavras são formadas a partir do verbo “lassen”, “deixar”. “Confiar em” diz-se em alemão: *sich verlassen*, isto é, deixar-se, no sentido de deixar-se apoiar sobre algo ou alguém. Este deixar-se apoiar exige uma certa medida, impossível de objetivar ou prescrever, mas sujeita a se perder e produzir uma certa perturbação. No discurso *Serenidade*, afirma-se a certa altura:

Estamos dependentes dos objetos técnicos que até nos desafiam a um sempre crescente aperfeiçoamento. Contudo, sem nos darmos conta, estamos de tal modo apegados aos objetos técnicos que nos tornamos seus escravos. Porém, também podemos proceder de outro modo. Podemos utilizar os objetos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que possamos a qualquer momento largar. Podemos utilizar os objetos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar estes objetos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e mais próprio. Podemos dizer “sim” à utilização inevitável dos objetos técnicos, mas podemos ao mesmo tempo dizer “não”, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza. (...) Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas. (HEIDEGGER, 1959a, pp.23-24).

O texto se refere à nossa relação com um tipo específico de objetos, os objetos técnicos. Contudo, esta relação não deve ser entendida como algo trivial; é preciso levar em conta que ela remete a um modo de descobrimento que Heidegger caracterizou como o problema da técnica⁹. No texto aqui citado, a relação com os objetos técnicos é indicada como da ordem do uso, e assim remetida a uma dinâmica existencial pré-teórica. Há uma certa afinação com o uso que, na relação com estes objetos, se expressa como um apego, um deixar-se moldar por (*sind wir fest geschmiedet*), que nos torna escravos, isto é, amarrados e arrastados por isso pelo que nos deixamos moldar (*wir in die Knechtschaft zu ihnen geraten*). Há nisto um certo “deixar-se”, no sentido de confiar, *sich verlassen*? Como este tipo de confiança pode “vergar” (*verbiegen*, prender, atar, distorcer), “confundir” (*verwirren*, enredar, obscurecer) e “esgotar” (*veröden*, desertificar, desolar) nossa “natureza” (*Wesen*, essência, ser)? Qual o nexo entre o modo de confiança predominante na experiência da técnica, a vontade de certeza teórica e a confiabilidade que constitui a existência? A técnica perturba a possibilidade da existência própria porque confunde e distorce a medida da confiabilidade? Como e a partir de onde, então, redimensionar esta confiabilidade? Em que consistirá, mais exatamente, a experiência da serenidade?

As questões se entrelaçam e se encadeiam, sem encontrar objeção nas diferenças terminológicas entre os textos ou entre as épocas do pensamento de Heidegger. Não significa que não possam haver nuances importantes de formulação ou de caminho de construção dos temas aqui e ali, mas o decisivo é conquistar o horizonte de questão e de pensamento que permita articular os textos, para evitar que eles se reduzam a uma sequência de opiniões mais ou menos arbitrárias, ainda que muito complexas. De um ponto de vista hermenêutico, seguir o fio das questões de Heidegger conduz à tarefa de procurar determinar a totalidade do caminho de pensamento deste pensador, em conexão com a totalidade do caminho da filosofia enquanto uma forma de pensar determinada. Por isso, toda questão filosófica pressupõe sempre a questão por “o que é filosofia?”. Todavia, estes horizontes de totalidade não são nada de fixável e solucionável. Eles se mantêm em movimento vivo e são apenas os contornos que corporificam nossa própria atividade de pensar, à medida que a promovemos.

Por fim, e para contribuir com mais um elemento para tentar evitar que o problema aqui indicado se deixe reduzir imperceptivelmente a um quebra-cabeças teórico, um verso

⁹Cf. p.ex. “A questão da técnica”, in: HEIDEGGER, 2012, p. 11.

de Rilke pode ajudar a intuir alguma coisa da experiência da confiabilidade e o caráter de questão que a envolve.

O verso encontra-se dentre os primeiros da primeira dentre as *Elegias de Duíno*:

Quem, se eu gritasse, entre as legiões dos Anjos
me ouviria? E mesmo que um deles me tomasse
inesperadamente em seu coração, aniquilar-me-ia
sua existência demasiado forte. Pois o que é o Belo
senão o grau do Terrível que ainda suportamos
e que admiramos porque, impassível, desdenha
destruir-nos? Todo Anjo é terrível.
E eu me contenho, pois, e reprimo o apelo
do meu soluço obscuro. Ai, quem nos poderia
valer? Nem Anjos, nem homens
e o intuitivo animal logo adverte
que para nós não há amparo
neste mundo definido. (RILKE, 1972, p.11)¹⁰

O verso que remete mais diretamente ao nosso tema é o penúltimo do seguinte trecho: “Ai, quem nos poderia / valer? Nem Anjos, nem homens / e o intuitivo animal logo adverte / que para nós não há amparo / neste mundo definido.”. “Para nós não há amparo”, em alemão lê-se: *wir nicht sehr verlässlich zu Haus sind*. Estamos em casa, amparados, confiantes, largados e bem acomodados (*verlässlich zu Haus*) - mas não muito (*nicht sehr*). A casa é o “mundo definido” (*bedeuteten Welt*), o mundo já significado, já compreendido, constituído. O mundo, sendo definido, é para nós um amparo sólido. Contudo, é no próprio amparo que se oculta um desamparo essencial: o próprio confiar é feito de fragilidade. Não é lá de fora, a partir de um outro e alheio lugar, que vem o que nos abala; ele se esconde no próprio amparo, e não para a ele se contrapor ou para corrobô-lo em segredo, nem para desmenti-lo como ilusão, mas para constituí-lo como tal e possibilitá-lo. Regiões separáveis de segurança e perigo são apenas fenômenos superficiais. No fundo, o mundo inteiro é, sempre e ao mesmo tempo, paradoxalmente, segurança e perigo.

¹⁰Cf.: Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel / Ordnungen? Und gesetz selbst, es nähme / einer mich plötzlich and Herz: ich verginge von seinem / stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts / als des Schrecklichen Anfang, den wir noch gerade ertragen, / und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh, / uns zu zerstören. Ein jeder Enger ist schrecklich. / Und so verhalt ich mich denn und verschlucke den Lockruf / dunklen Schluchzens. Ach, wen vermögen / wir denn zu brauchen? Engel nicht, Menschen nicht, / und die findigen Tiere merken es schon, / dass wir nicht sehr verlässlich zu Haus sind / in der bedeuteten Welt. (...).

Para nós, sempre há e não há amparo. O amparo que desampara é o sentido. Assim adverte o intuitivo animal (*die findigen Tiere*), o animal cheio de recursos (*findig*), a quem acontece criação (*Erfindung*) porque vai ao encontro (*finden*) das coisas que se dão. Ele assim adverte porque este é o seu modo de ser. Não há remédio nem resgate para o destino de ter de ser este modo de ser. Nenhuma astúcia ou prudência humana aqui pode valer. Nem mesmo Anjos, acontecimentos de infinito transbordamento e plenitude, podem apagar este modo de ser e substituí-lo por outro mais sólido – por outro, em que a própria solidez não apareça, em si mesma, como algo insólito! Ao contrário, todo Anjo é terrível (*schrecklich*), devastador, arrasador. O Anjo pode enlouquecer-nos. Não tanto por sua própria natureza, pois o Anjo só se mostra em uma simultânea contenção, que admiramos (*wir bewundern es so*) porque “desdenha destruir-nos” (*es gelassen verschmäht uns zu zerstören*), isto é, que não tem sanha, vontade ou cobiça, e por isso não repele, odeia ou se insurge contra (*gelassen verschmäht*) nosso modo de ser. O maior perigo do Anjo é despertar em nós o soluço obscuro (*dunkelen Schluchzen*), cujo apelo, a princípio contido, comedido (*Lockeruf*) quer romper a contenção e precisa, portanto, ser refreado, engolido (*verschluck*). O Anjo é o Belo (*das Schöne*). Mas o Belo é o princípio arrasador (*schrecklich Anfang*), que impõe ao homem a tarefa e o fardo de ter de aprender a contenção do Anjo ou ser destruído por ele. Por isso, é preciso suportar continuamente (*gerade ertragen*), em um esforço de comportar-se (*verhalt ich mich*) de se-gurar-se (*ver-halten*).

“Se eu gritasse...”. O grito seria um lamento pelo desamparo, invejoso pela impossibilidade da existência demasiado forte do Anjo, sôfrego por algum socorro da parte das astúcias dos homens. Em vez disso, as *Elegias* começam com um grito do avesso: um grito que não grita, que já superou a si mesmo, que se contém e transforma-se em silêncio. Mas não o silêncio reprimido de recusar-se a dizer, nem o silêncio vazio de não ter o que dizer, e sim um silêncio apertado, comedido, serenado. Este silêncio é a palavra do poeta. É que este tipo de palavra só fala nas entrelinhas. De onde vem a medida de cada uma de tais palavras? Como o poeta as encontra? E por que, apesar de tremer a cada palavra, humilde e eletrizado por estranhos perigos, ainda assim fala com a doçura de uma elegia - um elogio, uma fala de reverência e de gratidão?

Referências

- HEIDEGGER. *A Origem da Obra de Arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. *A Origem da Obra de Arte*. Trad. Idalina Azevedo da Silva e Manuel António de Castro. Edição bilíngue. Lisboa: Edições 70, 2010.
- _____. *Ensaaios e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Gelassenheit*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008.
- _____. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006a.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006b.
- _____. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.
- RILKE. *Elegias de Duíno*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Edição bilíngue. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



VIEIRA, Ricardo Pedroza. Implicações éticas e existenciais da noção de confiabilidade (Verlässlichkeit), presente na Origem da Obra de Arte. *Synesis*, v. 10, n. 1, p. 186-213, ago. 2018. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1406> . Acesso em: 06 Ago. 2018
