

## A HISTÓRIA DA FILOSOFIA EM HEIDEGGER E MERLEAU-PONTY

Franklin Leopoldo e Silva\*

Pretendemos aqui indicar alguns aspectos que possam nos ajudar a esclarecer a relação entre Filosofia e História da Filosofia em Heidegger e Merleau-Ponty. O que justifica pôr em contacto estes dois filósofos não é apenas a aparente filiação filosófica, a incontestável afinidade em muitos pontos, mas exatamente a diferença que esta continuidade ensejará, isto é, a maneira pela qual a posição heideggeriana perante a História da Filosofia será retomada criticamente por Merleau-Ponty, resultando em diferenças que teremos ocasião de avaliar. Em todo caso, podemos considerar como premissa ou pano de fundo de nossas considerações a seguinte afirmação de caráter geral: a revisão da História da Filosofia é condição para a compreensão plena do filosofar; ou ainda: a investigação histórica do sentido do questionamento histórico abre a possibilidade da autêntica posição da questão filosófica. Isto significa a inseparabilidade entre filosofia e história da filosofia ao menos para um questionamento que se realiza de dentro da história da ontologia. O que coloca desde logo no horizonte do filósofo que a liberdade do filosofar autêntico se conquista com a superação do desvio historial representado pela vigência da história da ontologia. Até aqui podemos assumir, grosso modo, as mesmas afirmações para os dois filósofos. Mas a superação do desvio histórico é exatamente o limite ao qual podemos conduzir a leitura convergente dos dois autores, já que a relação entre história e temporalidade existencial é vista de maneira diversa por cada um deles.

O que temos de ver em primeiro lugar, então, é a superação da história da ontologia, em Heidegger, como tarefa da reflexão que deseja abrir-se para a questão original e originária - a questão do ser. A questão, como se vê, se confunde com a reinterpretação da história da filosofia, uma vez que esta não é senão a história da metafísica. A epígrafe de *Ser e Tempo*<sup>1</sup> remete à perplexidade platônica ante o ser. A recolocação da questão almeja uma recuperação desta perplexidade para que a questão volte a ocupar o pensamento ou ao menos constituir seu horizonte. Isto porque a filosofia, hoje, não é capaz desta perplexidade, uma vez que se dá sob a égide do esquecimento de tal questão. O problema, portanto, se desdobra para nós: o acesso à questão original da filosofia passa por colocar em questão a maneira pela qual a filosofia perdeu contato com a sua

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da USP

<sup>1</sup> "Pois evidentemente estais já há muito familiarizado com o que quereis dizer quando usais a expressão *ente*, enquanto nós acreditávamos antes compreendê-la, mas agora estamos perplexos". (PLATÃO. *Sofista*. 244 a)

origem, e esta é uma questão eminentemente histórica, cujo sentido só pode ser recuperado através de uma investigação histórica.

No entanto esta mesma investigação histórica se acha de antemão desencorajada por equívocos interpretativos que contribuíram decisivamente para afastar a filosofia de sua questão original. Isto não significa que a questão não tenha sido tratada: antes, pelo contrário, o tratamento que se lhe deu é que provocou a transformação da questão até o ponto do seu desaparecimento enquanto tal. Heidegger enumera, na introdução de *Ser e Tempo*, estes equívocos. O primeiro diz respeito à *transcendentalidade* do ser. Transcendental, no sentido medieval da palavra, significa aquilo que está acima dos gêneros. Este estar acima dos gêneros não constitui, por sua vez, um gênero: significa que o ser está acima da articulação genérica, daquilo que permite articular o real em gênero e espécie. O ser é aquilo que tudo que é tem em comum: a unidade da analogia, diria Aristóteles, a compreensão do ser incluída na compreensão de cada ente, diriam os medievais. Esta inclusão, no entanto, não significa aquilo que é por si indefinível devido à sua clareza e universalidade, mas o mais obscuro pela mesma razão da universalidade. A questão da definição é o segundo dos equívocos interpretativos: a universalidade do ser impede a predicação restritiva, o que faz com que tenhamos que inverter a relação quando predicamos: o ser é substância significa a substância é ser, pois do contrário estaríamos ontologizando, isto é, tomando o ente pelo ser. O ser se diz do ente, mas o ente não se diz do ser. Por conseguinte não podemos encontrar forma de especificação e diferenciação para o ser, o que significa que ele é indefinível pelos padrões lógicos. A impossibilidade de predicar restritivamente é a contrapartida da inclusão da compreensão do ser em toda e qualquer definição dos entes. Mas esta compreensão inclusa não significa que seja ocioso perguntar pelo ser: significa que a dimensão da questão supera os padrões lógico-metafísicos de questionamento.<sup>2</sup> Ou, de outra forma: não é por excesso de compreensibilidade que o ser está ausente de nosso questionamento: é porque o fato de estarmos mergulhados vivencialmente na compreensão do ser transformou-o num enigma presente, sempre presente mas nunca decifrado. Isto quer dizer que toda a nossa compreensão dos entes, por mais clara que seja, repousa numa obscuridade, num enigma que a história do pensamento tem-se recusado sistematicamente a considerar. E, ainda mais, significa que a consolidação dos padrões lógico-metafísicos impede a própria formulação da pergunta, por obscurecer a nitidez da diferença ontológica. Ou seja, o esforço de pensamento deve dirigir-se primeiramente ao estabelecimento das próprias condições de formulação da questão.

---

2 "La indefinibilidad del ser no dispensa de reiterar la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente a ello." (HEIDEGGER, M.. *El ser y el tiempo*. Tradução espanhola Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1951. p. 13)

Estas condições envolvem uma reflexão sobre a estrutura da própria questão, ou seja, a elucidação da própria interrogação, por um lado, e a constituição do horizonte da exegese que, no caso, é a analítica existencial. Estes dois conjuntos de condições não nos interessam aqui. Existe, no entanto, uma condição de elucidação da interrogação que diz respeito diretamente à história da filosofia e que está descrita no § 6 de *Ser e Tempo* como o *problema da destruição de uma história da ontologia*. O termo *destruição* não significa obviamente uma anulação da tradição, mas a delimitação do seu significado frente à pergunta pelo ser - que se há de formular. Significa, portanto, muito mais a destruição da imposição tradicional da circunscrição do problema do *ser* ao problema do *ente*: através do exame das etapas privilegiadas da história da ontologia, se tratará de aclarar aquilo que, embora implícito, não é explicitamente tematizado devido à ausência de radicalidade metafísica que propicia uma certa continuidade das linhas básicas de interrogação. A história da ontologia é um processo interrogante cuja *razão de ser* necessita de esclarecimento crítico para que se possa fazer a necessária revisão histórica que contribua para abrir o horizonte da interrogação ao problema do ser. Somente o estudo da *razão* do processo histórico-metafísico permitirá compreender seus efeitos relativamente àquilo que ele descobre e àquilo que ele encobre. No *plano* de *Ser e Tempo* Heidegger menciona três etapas da destruição da história da ontologia: 1) exame da doutrina do esquematismo kantiano como via para a descoberta dos problemas da temporalidade; 2) o fundamento ontológico do *Cogito* cartesiano e a ausência de analítica na determinação do *sum* do *cogito ergo sum*; 3) exame da Física de Aristóteles como via de acesso aos limites da ontologia antiga e à sua concepção de Tempo, que sobreviveu historicamente até Bergson. Não necessitamos seguir este plano, nem podemos fazê-lo porque ele não foi sistematicamente desenvolvido por Heidegger. *Ser e Tempo* contém apenas os dois primeiros itens da primeira parte do plano e o livro sobre Kant realiza parcialmente o primeiro item da segunda parte. Descartes e Aristóteles não foram objeto de apreciação sistemática, o que, além de razões conjunturais, sugere outras que poderemos examinar.

Qual a razão pela qual o caminho do pensamento na busca da questão original da filosofia passa pela destruição da história da ontologia na forma da revisão destas etapas mencionadas? A razão é que o ato de abrir-se para a verdade da interrogação é próprio do *Dasein* e este tem como elemento básico desvendado pela analítica existencial a temporalidade, portanto a historicidade. A historicidade, traço essencial da estrutura existencial do *Dasein* significa, no plano que nos interessa aqui, a tradição dentro da qual se desenvolve a compreensão que o *Dasein* tem de si. Tradição não significa apenas a influência que o passado tem no presente, mas significa que o *Dasein* é estruturalmente, antes de mais nada, o seu passado, porque a historicidade determina seu ser de forma decisiva. No entanto o *Dasein* é livre perante a tradição. Pode assumir perante ela pelo

menos duas posturas: problematizá-la ou aceitá-la como contexto natural e óbvio da compreensão que tem de si mesmo e do próprio passado. Neste último caso a tradição trivializa o passado, tornando o tradicional algo óbvio e naturalmente compreensível, facilidade esta que impede o acesso ao passado na autenticidade das suas fontes<sup>3</sup>. A tradição, vista desta maneira, resulta no esquecimento das origens e não permite um diálogo fecundo com o passado. A abundância e positividade da historiografia não significam, no caso, uma compreensão autêntica do passado; elas podem se dar exatamente dentro do campo desta pseudo-compreensão que encobre a originalidade e a origem do próprio filosofar. É precisamente o que ocorre, na medida em que a história ocidental coincide com o advento do interrogar na forma do desvelamento e logo em seguida com o esquecimento da interrogação fundamental<sup>4</sup>. A tradição em que vivemos é, pois, encorajadora do esquecimento que se fez eixo da história da filosofia no ocidente. Neste sentido a destruição da história da ontologia é a recuperação da determinação histórica, a qual, passando por Kant, Descartes, Aristóteles, chega ao ponto de detectar na ambigüidade da metafísica em seus inícios, o jogo do desvendamento e da ocultação que é próprio da identificação entre o que é e o que é *verdadeiro* - o manifestar-se. Diga-se aqui de passagem que há também uma estreita relação entre esta revisão histórica e a recuperação da essência da verdade, ou seja, a superação da noção de verdade como *adequação*: somente o exame da origem do problema para além da cristalização da tradição pode detectar o sentido da interrogação, ou a busca pelo verdadeiro, no *deixar-ser* que caracteriza a posição do *Dasein* frente aquilo que se manifesta.

Explicitemos um pouco a revisão histórica contida neste projeto de destruição da história da ontologia. Este projeto tem um fio condutor: é a própria pergunta que interroga pelo ser. Este fio condutor nos leva, através das etapas da revisão histórica, à experiência original grega onde foram formuladas as primeiras determinações que se tornaram a base de todas as formulações posteriores. Este caminho regressivo tem sua primeira estação de parada em Kant. E o que há de fundamental no critério de escolha de Kant é enunciado pelo próprio Heidegger: "O primeiro e único que se moveu durante um trecho do caminho da investigação na direção da dimensão da temporalidade, ou que se deixou empurrar nesta direção pela

3 "(...) el 'ser ahí' no tiene solo la propensión a 'caer' en su mundo, en cual es, e intrepetarse reflejamente desde él; el 'ser-ahí' 'cae', a una com ello, en su tradición más o menos expresamente tomada. Estale quitata dirección de si mismo, el preguntar y elegir." (HEIDEGGER. *Ob.cit.* p. 31)

4 "Somente onde o próprio ente é expressamente elevado e mantido em seu desvalamento, somente lá onde tal sustentação é compreendida à luz de uma pergunta pelo ente enquanto tal, começa a história." (HEIDEGGER, M.. *Sobre a Essência da Verdade*. Trad. de Ernildo Stein. Duas Cidades, São Paulo, 1970. p. 34)

força dos próprios fenômenos foi Kant." (*Ser e Tempo* - p. 33). O que já nos mostra que há uma estreita ligação entre a visão do que está encoberto nas interrogações das ontologias tradicionais e a questão da temporalidade, certamente porque a temporalidade, como modo de *Dasein*, fixa a maneira pela qual o ser-aí se situa perante o ser. Kant constitui uma etapa importante na revisão histórica porque o projeto analítico aponta para muito mais do que ele realizou: aponta substancialmente para uma analítica ontológica do ser-aí, ou seja, uma análise da subjetividade para além do plano lógico-categorial, o que desembocaria numa visão da questão temporal do sujeito: daí a importância estratégica do *esquematismo* na Crítica da Razão Pura. Por que Kant não realizou esta análise? Devido a duas razões principais: por ser tributário da concepção tradicional de *Tempo*, que ele interiorizou num sujeito não analisado, e por ser tributário também da concepção cartesiana da subjetividade, o que o dispensava de uma análise desta subjetividade em termos de uma afirmação existencial. Esta análise tampouco Descartes a realizou, embora tenha posto os termos analisáveis: *cogito ergo sum*. A ênfase na *certeza* do *ego* enquanto *cogito* dispensou Descartes de problematizar ontologicamente o *sum* deste *cogito*, ou seja, o ser do *ego cogito*<sup>5</sup>. E para isto contribui também o fato de Descartes entender a finitude da alma em relação à infinitude de Deus, ou seja, ser dependente da ontologia medieval que caracteriza o *animus* como *ens creatum*. Por isto a revisão histórica deve, através da ontologia medieval, buscar a última etapa da chamada destruição da história da ontologia, que se situa na concepção aristotélica do tempo, a qual fornece elementos para "discriminar a base e os limites da ciência antiga do ser". E por que a concepção do tempo é essencial para a compreensão da "ciência antiga do ser"? Não porque Aristóteles tenha formulado claramente as relações entre o ser e o tempo; mas porque, na filosofia grega, o ser se compreende, já para Parmênides, menos para Platão, e fortemente para Aristóteles, como *presença* (ousia). Há portanto que se desvendar a estrutura temporal do visar o ser para apropriarmos-nos das bases da ontologia antiga, já que o próprio Aristóteles não concebe o tempo como aquilo em que se visa o ente, mas sim como um ente ao lado de outros. De qualquer forma o tratado aristotélico do Tempo determinou, segundo Heidegger, as concepções filosóficas do tempo até Bergson.

Assim se esboça a revisão histórica ou a tarefa em que a destruição da história da ontologia é imanente ao estabelecimento da interrogação pelo ser. A filosofia grega se mostra o ponto nevrálgico deste projeto, pois é em Platão e Aristóteles que se pode detectar o movimento de ocultamento

---

5 Descartes "se forjó la opinión de estar, con el absoluto "ser cierto" del *cogito*, dispensado de preguntar por el sentido del ser de este ente." (HEIDEGGER, M.. *El Ser y el Tiempo*. Ob. cit. p. 35)

da interrogação. De forma geral, qual o significado da história da filosofia? Em primeiro lugar é possível ver um significado negativo, na medida em que a história do pensamento é o desenvolvimento de um processo sistemático de ocultamento da origem, processo com o qual, podemos dizer, a própria estrutura da verdade colabora, na medida em que se constitui no jogo do velar e desvelar. Em segundo lugar, existe um significado positivo, que é a persistência da pergunta pelo ser na recusa ou no impensado das filosofias que se sucederam. A partir daí a tarefa do historiador é dialogar com o inaparente, com o que se oculta por trás das soluções históricas, para descobrir através disto o caminho secreto para as origens. Não há, a bem dizer, nenhuma solução histórica a ser recuperada. A volta ao passado, a volta aos gregos não significa a tentativa de encontrar a resposta à pergunta pelo ser. Significa, no máximo, encontrar a experiência original de uma interrogação não governada pela subjetividade e, assim, entender a possibilidade da abertura ou a experiência da verdade como *deixar-ser* o que é na forma de sua eclosão ou manifestação.

A idéia do desenvolvimento histórico como perda que resulta na indigência de um pensamento que perdeu a dimensão da universalidade real não se encontra em Merleau-Ponty. Entre outras razões, porque nele não existe, como em Heidegger, a concepção da história como determinação epocal, para além da história eventual ou gestas dos acontecimentos humanos. Trata-se, portanto, na consideração da historicidade, de uma diferença fundamental, ainda que ambos liguem a história da filosofia à historicidade no plano existencial. E esta diferença resulta, ao menos em parte, da dimensão que possui a Práxis para cada um desses filósofos. Na verdade, é preciso que se diga que, vista por este aspecto, a diferença se acentua enormemente devido à modalidade de retrospectão que cada um deles pratica. A revisão histórica heideggeriana procura reencontrar a origem da tradição como lugar histórico de uma tensão vivida no pensamento grego, tensão esta própria à tarefa estrutural que confere o modo do próprio destino do *Dasein*: a manutenção do ente no seu manifestar-se, tarefa esta que não deriva da força instituinte da subjetividade, mas da liberdade que possui o *Dasein* de deixar-se possuir pela verdade na visão *ek-stática* da *teoria* em sentido original. Esta visão da presença, do *aspecto* do ser, logo transformada em Platão no *eidos* enquanto idéia e disciplinada ontologicamente na categorização aristotélica, na generalização aristotélica, transforma-se no dualismo que governará a metafísica ocidental, fixando-se doutrinariamente na oposição medieval entre o *ens creatum* e o *ens increatum*, que já mencionamos, bem como nas posteriores formulações modernas de Descartes e Kant. Em termos nietzscheanos, os quais, como se sabe, não são de forma alguma estranhos à visão heideggeriana da história da filosofia, poderíamos dizer que o desenlace sócrático da tensão trágica constitutiva do pensamento grego em suas origens, determinou historialmente aquilo que se desenvolveu historicamente como a metafísica

ocidental. Existe, portanto, em Heidegger, um critério externo à história a partir do qual se considera a história da filosofia. E este critério vale também para considerar a própria história da civilização ocidental. E é neste sentido que a analítica existencial que descobre a temporalidade do *Dasein* é trabalho preparatório que visa situar o ser-aí perante o problema fundamental, quer dizer, visa relativizar o peso filosófico da ontologia e o sentido da antropologização da filosofia. Isto significa que o valor de conhecimento filosófico da analítica existencial, da tematização expressa da Existência deriva da posição filosófica do problema na totalidade do projeto de revisão histórica, como se pode ver pelo plano de *Ser e Tempo*. Por isso as filosofias modernas que não tematizaram a Existência são antropologia e a tematização expressa da Existência em Heidegger não é antropologia. A visão heideggeriana não vincula a realidade da questão filosófica à história.

Em Merleau-Ponty temos uma relação muito mais íntima e constitutiva entre Existência e História, e, neste sentido, uma vinculação constitutiva entre Práxis e pensamento filosófico. Esta vinculação, no entanto, não pode ser entendida como determinação direta do pensamento filosófico pelo contexto histórico. E isto não só devido às mediações necessariamente presentes entre o autor e o contexto sócio-histórico, mas sobretudo devido às duas grandes mediações de caráter geral: a universalidade e o símbolo<sup>6</sup>. A compreensão histórica da filosofia exige dois tipos de articulação: a do filósofo com o seu tempo e a do presente filosófico com seu passado. A primeira articulação é necessária porque aquilo que uma obra filosófica apresenta de universal deita raízes na contingência, isto é, o universal é simbólico e resultado de um trabalho onde se integram múltiplos elementos, todos aqueles que constituem a tessitura da concretude histórica que o filósofo apreende em contato com o seu tempo. Não há, portanto, oposição entre o universal e o singular, entre o contingente e o necessário, porque a filosofia brota da Existência que é a integração desses elementos<sup>7</sup>.

A segunda articulação é necessária porque a compreensão histórica da filosofia busca naturalmente a unidade, busca a filosofia através dos filósofos. Tal articulação, no entanto, não deve ser buscada à maneira hegeliana, numa integração de todas as filosofias numa doutrina que seria a verdade totalizadora do movimento histórico do pensamento. Supor que um sistema possa integrar todas as filosofias significa supor que, ao

---

6 A filosofia "vive de tudo o que acontece ao filósofo e ao seu tempo, porém descentrando-o, transportando-o para a ordem do símbolo e da verdade proferida, de modo que não há mais sentido em julgar a obra pela vida, do que a vida pela obra". (MERLEAU-PONTY. *Em toda e em nenhuma parte*. Trad. Brasileira, Abril Cultural (Pensadores), São Paulo, 1980, p. 211)

7 "Ninguém entra para o Panteón dos filósofos por se dedicar somente a ter apenas pensamentos eternos, pois o tom da verdade só vibra longamente quando o autor interpela sua vida." (Id. *ib.* p. 210-211)

repensá-las nesta totalidade integradora, o sistema é capaz de concebê-las na essência racional historicamente determinada de cada uma, significa supor que o que se deixa de lado não faz verdadeiramente parte da expressão histórica de uma filosofia de um dado período. E a ilusão hegeliana se mostra quando refletimos que, para compreender Hegel, temos que recorrer às filosofias que ele inclui, o que significa que o sistema que se quer totalizador e absoluto acaba remetendo também para fora si próprio<sup>8</sup>. Os momentos que constituem a filosofia na sua história não estão organizados em vista de um *telos*, porque a própria história não possui um sentido decifrável *a priori*. Estaríamos, então, a partir daí, condenados à descontinuidade e ao relativismo? A resposta de Merleau-Ponty é não, e isto não se deve a qualquer pressuposto de *filosofia perennis*, mas simplesmente a uma outra concepção de unidade. Para pensá-la há que considerar o jogo da repetição e da diferença na história da filosofia. Nenhum filósofo repete outro, nenhum filósofo repete o seu tempo, nenhuma filosofia é direta e imediatamente determinada pela História. A unidade não reside na persistência literal das questões, pois cada filósofo as formula diferentemente. Muito menos reside, como se sabe, numa identidade das respostas. Interrogação e resposta são, a cada momento, determinadas pela maneira como cada filósofo vive a apreensão do passado e do presente, e manifesta suas inquietações. A unidade reside em que podemos encontrar sempre, através da maneira como os filósofos manifestaram e responderam às suas inquietações, a maneira como manifestamos e respondemos às nossas. Isto não significa separar o "espírito" da "letra" de uma filosofia. Significa encontrar na linguagem de cada uma delas o modo determinado, contingente, histórico pelo qual cada época buscou situar-se perante o ser. A filosofia é, então, arriscar-nos-íamos a dizer, relação com o ser. A abstração e generalidade desta fórmula não a tornam vaga e inútil se soubermos separar esta relação, enquanto atitude definidora do filosofar, da linguagem que a exprime em cada caso. Neste sentido, o sistema do século XVII é uma linguagem, assim como o foi a *Summa* medieval, o diálogo platônico, o Poema parmenídico, e como são, contemporaneamente, as formas mais diretas de expressão filosófica; como o é o romance, a poesia, a arte em geral enquanto forma de "inscrição do ser"<sup>9</sup>.

8 "É na escola dos outros que aprendemos todo o sentido da filosofia hegeliana, que pretende ir além. O movimento dos contraditórios que passam um no outro, o positivo que explode em negação, e o negativo que se verifica positivo, tudo isto começa com Zenão, com os Sofistas, com a dúvida de Descartes." (Id. *ib.* p. 210)

9 "(...) o sistema, a explicação, a dedução, nunca foram o essencial. Esses arranjos exprimiam - e escondiam - uma relação com o ser, os outros e o mundo. Malgrado a aparência, o sistema nunca foi mais do que uma linguagem (e a este título, preciosa) para traduzir uma maneira cartesiana, espinozana ou leibniziana de situar-se com respeito ao ser e, para que a filosofia dure, basta que esta relação permaneça problemática, que não seja tomada como óbvia, que subsista o colóquio do ser com aquele que, em todos os sentidos da palavra, sai dele, julga, acolhe, afasta, transforma e, finalmente, o deixa." (Id. *ib.* p. 236)



A relação com o ser não é, entretanto, uma questão esquecida e obscurecida, como para Heidegger, porque não existe *uma* pergunta pelo ser que se institua como paradigma e como parâmetro regulador para avaliar a história da filosofia. A interrogação é historicamente constituída, de múltiplas formas, sem nunca deixar de ser ela mesma, porque a filosofia consiste justamente em recusar a obviedade do estar no mundo. A interrogação filosófica que expressa a maneira pela qual cada época vive a relação com o ser, é necessariamente situada, sem no entanto esgotar-se nos limites de cada situação. A dimensão eternitária da relação filosófica com o ser não se opõe à temporalidade, à historicidade e às diversas configurações da Práxis. O equilíbrio entre o indivíduo e a história é demasiado instável para que a História, de um lado, o determine totalmente, e para que ele, de outro, escape inteiramente para uma dimensão que o torne imune às determinações.

Arriscando uma fórmula necessariamente imprecisa, à guisa de conclusão, poderíamos dizer que, para Heidegger, a história da filosofia vale como indício de uma origem perdida que nos indicaria o que a filosofia deveria ser, pensando o "digno de ser pensado"; para Merleau-Ponty, a história da filosofia é indício do que a filosofia é, enquanto realização histórica, sempre incompleta e situada do filosofar como relação com o ser, o mundo, e os outros.