

Sobre a serenidade em Heidegger: uma reflexão sobre os caminhos do pensamento

*Lígia Saramago**

Resumo: O presente texto tem como objetivo apresentar algumas colocações de Heidegger sobre o pensar, em especial o que ele chama de “outro pensamento”. Serão tratados aqui apenas dois de seus escritos, *Para a discussão da serenidade: de uma conversa sobre o pensamento que teve lugar num caminho de campo* (1944-1945) e *Serenidade* (1955), buscando fazer um contraponto com importantes declarações feitas pelo autor em sua famosa entrevista a *Der Spiegel* (1966). Os pensamentos calculador e meditativo serão aqui considerados, bem como a crucial noção de serenidade, no contexto da reflexão heideggeriana sobre esta questão.

Palavras-chave: Pensamento. Representação. Serenidade

On Heidegger's *gelassenheit*: a reflection on the paths of thinking

Abstract: The present paper aims to present some of the Heidegger's statements on the thinking issue in two of its writings, *Conversation on a country path about thinking* (1944-1945) and *Memorial address* (1955), looking forward to making a counterpoint with important declarations by the author in his famous interview to *Der Spiegel* (1966). Here will be considered the calculative and

* Doutora em Filosofia e Professora do Departamento de Filosofia e do Curso de Arquitetura e Urbanismo da PUC-RJ. E-mail: ltsaramago@hotmail.com

meditative thinkings, as well as the crucial notion of serenity, in the context of the heideggerian reflection on this question.

Key words: Thinking. Representation. Serenity

Dois caminhos do pensamento

A reflexão heideggeriana sobre a natureza do pensar não se restringe a considerações sobre aquela forma de pensamento que se pretende estrita e propriamente filosófica, tal como usualmente a entendemos, mas evidencia a absoluta necessidade de adentrar certos âmbitos tidos como “estranhos” a este pensar, tradicionalmente concebido, segundo Heidegger, tanto como *representação* quanto como *querer*. O que se pretende aqui é apresentar alguns aspectos de um segmento bastante específico da reflexão heideggeriana sobre esta temática, aquele que é demarcado por dois de seus escritos: *Serenidade*, de 1955, e *Para a discussão da serenidade: de uma conversa sobre o pensamento que teve lugar num caminho de campo*, de 1945, onde Heidegger narra um longo diálogo entre três personagens, o Investigador, o Erudito e o Professor, sobre a questão do pensar.¹ É o pensamento em sua essência, que constitui o fio condutor da discussão, e o cenário onde tal diálogo tem lugar não poderia ser mais indicativo de seu conteúdo: pensar o caminho do pensamento significa *já estar percorrendo* este mesmo caminho.

A discussão que ganha corpo nas vozes dos três personagens de *Para a discussão da serenidade* – o Investigador, o Erudito e o Professor – parte da premissa, aparentemente paradoxal, de que só quando desviamos nosso olhar do próprio pensamento somos capazes de perceber sua essência. Tomando, então, uma direção contrária àquela que identifica esta essência do pensamento à representação e ao querer, o diálogo entre os três personagens se estenderá por um outro caminho – seguindo, como diz Heidegger, a “direção invisível” que os leva

¹ *Serenidade* reproduz o discurso proferido por Heidegger durante as celebrações do 175º aniversário de nascimento do compositor Conradin Kreutzer, em Messkirch, em 30 de outubro de 1955. Os dois escritos mencionados, por sua profunda afinidade temática, foram reunidos numa única obra, intitulada *Serenidade (Gelassenheit)*, publicada em 1959.

pela mão –, explorando regiões outras do pensar. Este difícil caminho através do não-habitual, caminho “longe das habitações dos homens”, marcado pelo desafio de “nos desabituar da vontade”, como o expressa o Professor, parece levar a uma outra atitude, ou uma outra direção do pensamento; esta não representacional e, principalmente, não voluntarista, que Heidegger identifica à *serenidade* (*die Gelassenheit*). Essencialmente vinculado a esta atitude está o que Heidegger chama de *pensamento meditativo*, ou seja, o pensamento reflexivo que se recusa a toda e qualquer representação, e tampouco se deixa guiar pelo querer.

Contudo, afirma Heidegger, “o homem atual está ‘em fuga do pensamento’”. Tal fuga, ainda que negada ou questionada, ainda que não reconhecida, se apresenta, ela própria, porém, *como* pensamento, mas um pensamento de um gênero bastante específico: esta fuga do pensar Heidegger identifica ao domínio contemporâneo do *pensamento calculador* (*das rechnende Denken*). É o pensamento que, tendo diante de si um objeto a ser investigado ou um objetivo a ser atingido, se lança em inúmeras conjecturas, em planos e antecipações. Opera no terreno da práxis, visando sempre ao controle de processos que levarão, inescapavelmente, aos resultados esperados. O pensamento calculador, no que põe diante de si seus objetos, os reduz à enumeração das possibilidades de satisfazer aos fins previamente delineados pelo querer. Tal forma do pensamento é a que domina no mundo técnico, bem como em todas as formas de controle e de abordagem do real pela tecnologia contemporânea.

Já em 1943, no posfácio a *Que é metafísica?*, escrito de 1929, Heidegger afirmara que “de modo nenhum é o pensamento exato o pensamento mais rigoroso”, justamente por se prender ao objetivo último do cálculo, o qual “reduz todo o numerável ao enumerado, para utilizá-lo na próxima enumeração. O cálculo não admite outra coisa que o enumerável”.² O pensamento calculador, ao consumir continuamente seus objetos – ou os entes então tornados objetos –, revela também o caráter destruidor do cálculo, que usualmente assume o aspecto contrário,

² HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* In: _____. *Os Pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 247-248.

o da produtividade máxima. Obediente à lógica auto imposta de tudo abarcar e submeter, o pensamento calculador “não é capaz de suspeitar que todo o calculável do cálculo já é, antes de suas somas e produtos calculados, num todo cuja unidade, sem dúvida, pertence ao incalculável que se subtrai a si e sua estranheza das garras do cálculo” (HEIDEGGER, 1943, p. 248). E, em *Serenidade*, Heidegger (1955, p. 13-14) conclui:

Existem, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão (*das Nachdenken*) que medita. [...] Um pensamento que medita surge tão pouco espontaneamente quanto o pensamento que calcula. O pensamento que medita exige, por vezes, um grande esforço. Requer um treino demorado. Carece de cuidados ainda mais delicados do que qualquer outro verdadeiro ofício. Contudo, tal como o lavrador, também tem que saber aguardar que a semente desponte e amadureça.

“Estar desperto para a serenidade”

A relação metafísica entre *pensamento* e *vontade* – tema recorrente num período de intensa meditação sobre a obra de Nietzsche³ – é evocada logo nas primeiras linhas de *Para a discussão da serenidade*: considerado segundo a tradição, o pensamento representacional já seria, em si, uma das formas da vontade. Nesta obra, Heidegger busca, nas vozes de seus três personagens, conceber um outro pensamento, capaz de liberar-se essencialmente desta natureza voluntarista. Coloca-se, então, diante do Investigador, do Erudito e do Professor a tarefa de clarificar o *como* desta liberação do pensamento, que possibilitaria uma forma outra de aproximação das coisas, uma aproximação não objetificadora, não apropriadora, marcada, antes, por um “estar desperto para a serenidade” (*wachbleiben für die Gelassenheit*). Esta serenidade, é importante frisar, não remete a qualquer idéia de passividade, ou a uma permissividade nascida da fraqueza: o *agir* que se oculta no âmago da serenidade é de uma ordem mais elevada do que a das usuais maquinacões humanas e não implica obrigatoriamente *atividade*, tal como esta é correntemente compreendida.

³ De meados da década de 30 a meados da década de 40.

Situada, de fato, além da dicotomia entre atividade e passividade – sendo esta última, em geral, erroneamente associada a uma debilidade do querer –, a serenidade, como *caminho* do pensamento meditativo, é apresentada por Heidegger como a mais elevada forma do agir humano. Isto se explica pelo fato de que a serenidade, aqui, escapa por completo ao domínio da vontade, servindo, assim, de solo para uma outra forma de pensamento, que não nos remete mais à ordem dos objetos e instrumentos em geral, mas àquilo que sempre e já permite o aparecer dos mesmos enquanto tais. Este pensamento, como não poderia deixar de ser, não resulta de um *ato de vontade* de algum “sujeito”, mas, como diz Heidegger, depende antes de um *aguardar*. A partir da perplexidade gerada nos três interlocutores por esta desconcertante constatação, irá se desenrolar uma das partes mais significativas do diálogo de *Para a discussão da serenidade*.

Falar sobre a serenidade, ou sobre o pensamento meditativo, bem como sobre este aguardar, não é tarefa das mais fáceis, como constatam os três debatedores. Mesmo porque a tematização da serenidade por Heidegger se afasta, como ele mesmo coloca, de outras já realizadas, como a de Meister Eckhart, por exemplo, a quem ele tanto admirava. Para Heidegger, o conceito eckhartiano de serenidade estaria ainda inserido no domínio da vontade, no sentido de um abrir mão da vontade própria em nome de um auto abandono à vontade divina. Em ambos os casos – o do abandono de si e do não abandono de Deus – a serenidade permaneceria como um “estado” diretamente referido ao próprio homem, ou referido a seu próprio querer.⁴ E apenas quando nos desabituaamos deste querer, diz Heidegger, abrimo-nos à possibilidade de despertar para a serenidade. É interessante observar que

⁴ Reiner Schürman, em seu escrito *De “tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki”*, afirma que: “O conceito transcendental de abandono em Meister Eckhart continua sendo um conceito relacional: a verdadeira relação com Deus é a *gelassenheit*, tanto de Deus, como do homem. Deus e o homem são um, anônimos, neste idêntico abandono. Em Heidegger, o pensamento da *Gelassenheit* deve ser compreendido como um ‘passo atrás’ na categoria da relação e de seu caso extremo, a identidade. [...] A profundidade da *Gelassenheit* em Heidegger parece residir no fato de que ele não a pensa, em última instância, nem a partir do homem, nem, especialmente, com vistas ao homem. Neste sentido, seu pensamento difere radicalmente do pensamento do ‘velho mestre do ler e do viver’, que é para ele Meister Eckhart, e de Suzuki, que, segundo Heidegger, expressa ‘o que tive a intenção de dizer em todos os meus escritos’”. Tradução minha, a partir da versão em espanhol realizada por Carolina Soto, em *Heidegger y la mística*. Córdoba: Paidéia, 1995, p.53-70.

este estar desperto para a serenidade não é, obviamente, algo que possa ser planejado ou provocado por quaisquer meios, mas, nas palavras do filósofo, a serenidade pode apenas ser *permitida*, “ela desperta quando ao nosso ser lhe é permitido aceder a algo que não é um querer”.⁵ A serenidade (*die Gelassenheit*) traz já em si um *deixar* (*lassen*) não passivo, e contudo não ativo, que se aproxima, antes, de um não esquecimento atento, que simplesmente aguarda.

A serenidade envolve, pois, um aguardar, e mesmo se identifica a este. É um aguardar de uma natureza única, que implica uma espécie de abertura ao que quer que sobrevenha, de maneira livre e não direcionada para qualquer objeto. A própria representação de um objeto pelo pensamento já escaparia a esta atitude de livre aguardar. Este livre aguardar nos franquearia, de uma maneira mais aberta, a proximidade do que é longínquo, independente de suas representações. O que se aguarda, portanto, é a essência mesma do pensamento, sendo a serenidade – em uma de suas possíveis definições – o caminho para se chegar a esta essência.

O movimento do pensar: do horizonte à região

A partir da temática do aguardar, em *Para a discussão da serenidade*, Heidegger dará continuidade a uma elaboração densa e abrangente – e, de certa forma surpreendente também – do conceito de *região*. Este conceito, que já vinha sendo elaborado desde seus escritos da década de 1920, e que fora retomado em seus cursos sobre Heráclito⁶, ganhou neste diálogo uma especial vinculação ao pensamento mesmo, vinculação esta mais explícita e intensa. A intenção de trazer este conceito para a presente exposição não é outra senão a de apresentar o contraponto escolhido por Heidegger, em 1945, para o pensamento representacional, no contexto específico de sua discussão da serenidade.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, p. 34.

⁶ Os dois cursos, reunidos na obra Heráclito (*Heraklit*), vêm a ser *A origem do pensamento ocidental* (*Der Anfang des abendländischen Denkens*) e *Lógica. A doutrina heraclítica do logos* (*Logik. Heraklits Lehre vom Logos*), ministrados nos semestres de verão de 1943 e 1944 respectivamente.

A partir de uma consideração tradicional do pensar como representação horizontal-transcendental – onde a noção de horizonte diz respeito ao campo de visibilidade, o “pano de fundo” do pensamento que permite ao sujeito localizar, pôr e dispor dos objetos diante de si – os três interlocutores serão levados, em sua discussão, não apenas a considerar insatisfatória esta forma de abordagem dos fenômenos, como a se indagar sobre a possibilidade de uma instância ainda mais originária no âmbito do pensar. Tal instância seria *anterior ao próprio horizonte*, pois o horizonte se refere exclusivamente aos objetos e às nossas representações destes. É precisamente no contexto deste questionamento que este conceito de *região* passa a ser compreendido, então, num outro nível, sendo introduzido na seguinte passagem:

Professor – Dissemos que nós olhamos para dentro do horizonte. Contudo, o campo de visão (*der Gesichtskreis*)⁷ é um aberto, mas sua abertura não se deve ao nosso olhar para dentro deste.

Erudito – Da mesma forma, nós não colocamos a aparência dos objetos, que a vista dentro de um campo de visão nos oferece, dentro deste aberto...

Cientista – [...] antes, ela sai deste e vem ao nosso encontro.

Professor – O que é evidente, então, do horizonte é o lado voltado para nós de uma abertura que nos rodeia; uma abertura repleta de vistas daqueles que, para nossa representação, aparecem como objetos.

Cientista – O horizonte é, pois, algo mais além de um horizonte. Mas depois do que foi dito, este algo mais é o outro lado de si mesmo, e assim, é ele mesmo. O senhor diz que o horizonte é a abertura que nos rodeia. Mas o que é essa abertura enquanto tal, se desconsiderarmos que ela também pode aparecer como o horizonte de nossas representações?

⁷ Tanto *Horizont* quanto *Gesichtskreis* poderiam ser traduzidos como “horizonte” mas, para marcar o uso alternado dessas duas palavras por Heidegger, optei por seguir aqui a solução adotada na tradução para o inglês, que usa “Horizon” para *Horizont* e “field of vision” para *Gesichtskreis*.

Professor – Ela se me afigura como uma *região* (*eine Gegend*), um encanto para o qual tudo o que lhe pertence retorna, no qual repousa.

Erudito – Não estou certo de ter compreendido o que o senhor disse agora.

Professor – Eu não o compreendo tampouco, se por “compreender” o senhor quer dizer a capacidade de representar o que se coloca diante de nós, como se estivesse abrigado em meio ao familiar e assim seguro; pois eu também careço do familiar no qual possa colocar o que tentei dizer sobre o aberto como região (*das Offene als Gegend*).

Cientista – Isto é, talvez, impossível aqui porque, presumivelmente, o que o senhor chama de região é aquilo que, em si somente, permite todo abrigo.

Professor – Eu disse algo assim, mas não apenas isto.

Erudito – O senhor falou de “uma” região na qual tudo retorna a si mesmo. Uma região para todas as coisas não é uma região dentre outras, mas a região de todas as regiões (*die Gegend aller Gegenden*).

Professor – O senhor está certo, o que está em questão é a região.

Cientista – E o encanto desta região deve por certo ser o reinar de sua essência, o [seu] regionar (*das Gegnende*)⁸, se assim posso dizer.⁹ (HEIDEGGER, 1945, p. 38-40).

A abertura do campo de visão a que se faz alusão aqui não é fruto da iniciativa de algum sujeito, que tampouco deteria o poder de aí inserir seus objetos. Antes, o *movimento* desencadeado pela região, e que propicia o encontro – ou a compreensão – de qualquer fenômeno a

⁸ Optei aqui por verbalizar a palavra “região”, por não encontrar nenhum termo satisfatório em nossa língua que traduzisse “*das Gegnende*”, sem que com isso se acrescentassem outras conotações estranhas ao sentido que Heidegger atribuiu a esta palavra. A tradução para o inglês adotou a expressão “its regioning”.

⁹ Tradução minha, a partir da versão em inglês (p. 36-39).

partir de determinado horizonte, é inerente a esta mesma abertura. Mas o horizonte, diz Heidegger, é apenas “o lado voltado para nós de uma abertura que nos rodeia”. Esta abertura que tudo abarca é o que aqui recebe o nome de *região*: não se trata de uma região dentre outras, tal como em *Ser e Tempo*, mas da “região de todas as regiões”, a região que é capaz de acolher em si não apenas os “objetos” de nosso pensamento, mas também o próprio pensamento. *É a região que abarca a abertura: o aberto (das Offene) é rodeado pela região.*¹⁰

É antes de tudo para dar conta desta nova concepção de região que Heidegger vai recorrer – num gesto característico seu – à forma mais antiga desta palavra, substituindo, então, *Gegend* por *Gegnet*. Tal mudança de terminologia visa a sublinhar o fato de que este último termo, *Gegnet*, ou seja *Região*¹¹, só se deixa compreender por um pensamento não representacional, onde a contraposição sujeito-objeto, aqui identificada ao conceito de horizonte, dá lugar a um movimento de *vir ao encontro*. Este vir ao encontro, formulação desde sempre presente no pensamento de Heidegger, apresenta em *Para a discussão da serenidade*, uma novidade: o encontro é abordado a partir do que o autor identifica como *um movimento mais originário*, que desencadeia este encontro, um movimento que *antecede e envolve* a própria abertura, ao qual ele denomina *die Gegnet: a Região*. Este termo arcaico foi escolhido justamente para diferenciar-se do atual; para que, trazendo consigo um significado renovado, pudesse traduzir este “vir ao encontro”, expressão que implica tanto “movimento”, como “reunião” (ambas noções associadas à idéia de região, ou, melhor ainda, a um “movimento regionador”). O horizonte está envolvido pela região. Segundo Jean-Philippe Milet¹², a região é o ser mesmo do horizonte, sua essência e verdade originária. O horizonte se apresenta, porém, numa estrutura de antecipação, o que não ocorre com a *Região*: recusando qualquer antecipação, esta escapa, igualmente, a toda possibilidade de apropriação temática e objetificadora.

¹⁰ O conceito heideggeriano de “aberto” (*das Offene*) é usado por Heidegger para expressar, basicamente, abertura de sentido, ou de compreensão. Para o autor, o mundo é o próprio aberto, é a “totalidade do que não se opõe” a nós, sendo o homem o próprio agente desta abertura.

¹¹ A palavra “região”, quando estiver, no presente contexto, traduzindo *Gegnet* – esta forma arcaica do termo alemão *Gegend* –, aparecerá com maiúscula (*Região*).

¹² Cf. MILET, J. P. – *Horizon et contrée chez Heidegger*, p. 592-593.

A compreensão da natureza da *Região* – ou seja, desse movimento de vir ao encontro que “dissolve” a dualidade sujeito-objeto – é um passo fundamental aqui. A *Região* é, em si, um movimento envolvente e pulsante, de expansão e recolhimento, e repousa na constância deste seu movimento. Abarca não apenas o mundo material, mas também o próprio pensamento. Isto não significa que a *Região* não possa ser pensada, mas que esta escapa por completo ao pensamento representacional. Mas como se daria, então, um pensamento sem objetos, sem representações e, principalmente, livre de toda *vontade* de apreensão e representação? Na *serenidade*, diz Heidegger, *onde se é capaz de aguardar*. A natureza deste *aguardar* não se identifica a um “esperar por” – que já implicaria, por si, algum interesse subjetivo, um querer ou expectativa –, mas a um “esperar em”¹³, ou seja, um sereno aguardar, pelo pensamento, por aquilo que é dado, o que se abre como dádiva.¹⁴ Aguardar tem aqui o sentido positivo de abandonar-se, de permanecer serenamente receptivo ao que vem a nós no movimento da *Região*.

Serenidade é, portanto, a atividade mais elevada do pensamento, atividade na qual, como diz Heidegger, ocorre um liberar-se *de (losgelassen aus)* uma relação transcendental para com o horizonte. Este primeiro aspecto da serenidade, porém, não esgota sua essência, e sequer exprime o que há nela de mais crucial. A serenidade prescinde, inclusive, deste “estar liberado *de*”, e se mostra num segundo aspecto de sua natureza, quando Heidegger alude a um “estar liberado *para*”, já implícito na expressão “*die Gelassenheit zur Gegend*”, como condição para a serenidade em seu sentido mais autêntico. Há um claro caráter de *decisão* aqui implicado, em vista do qual a natureza da serenidade se deixa perceber em toda a sua complexidade, uma vez que desta decisão ficam excluídos quaisquer traços de voluntarismo e subjetividade. O poder de decisão que

¹³ “Warten, woblan; aber niemals erwarten [...]”

¹⁴ John M. Anderson, em sua introdução a *Gelassenheit*, explicita claramente a distinção entre estas duas formas do esperar nos seguintes termos: “Normalmente, quando esperamos, esperamos por algo que nos interessa ou que pode nos dar o que desejamos. Quando esperamos neste modo humano, a espera envolve nossos desejos, objetivos e necessidades. Mas o esperar não precisa ser tão decididamente colorido por nossa natureza. Há um sentido no qual podemos esperar sem sabermos pelo que esperamos. Esperamos, neste sentido, sem esperar por nada; por nada, isto é, o que pode ser apreendido e expresso em termos humanos e subjetivos”. (Cf. *Discourse on Thinking*, p. 22-23).

se enraíza na serenidade concerne a um abrir-se deliberado do homem para o aberto, este compreendido como inerente à própria *Região*. O pensamento, em seu sentido mais elevado, identifica-se, portanto, a um deixar-se levar serenamente pelo movimento congregador de *Região* (*Gegnet*). E as palavras do professor e do Erudito resumem bem esta premissa:

Professor – A serenidade seria, então, não apenas o caminho, mas também o caminhar / movimento.

Erudito – Para onde vai este estranho caminho e onde repousa o caminhar que lhe é próprio?

Professor – Para onde poderia ser, senão para/na região (*Gegnet*), em relação à qual a serenidade é o que é? (HEIDEGGER, 1945, p. 45).¹⁵

O caráter de decisão, ou de resolução, implícito no conceito heideggeriano de serenidade – que, ao mesmo tempo em que marca sua diferença em relação à vontade, evoca também a não passividade, a “energia ativa” (*die Trätkraft*) inerente a ela – encontra-se intimamente ligado à tematização do pensamento em *Para discussão da serenidade*. Isto fica bastante evidente quando, pela boca do Cientista, Heidegger afirma que “a essência do pensamento, a saber, a serenidade em relação a Região, seria a resolução pela verdade”¹⁶, colocação esta completada pelo Professor com as seguintes palavras:

[...] na serenidade poderia ocultar-se uma persistência que consiste simplesmente no fato de a serenidade interiorizar cada vez mais claramente sua própria essência e nela se instalar persistentemente (HEIDEGGER, 1945, p. 58).

Trata-se aqui de uma “persistência contida”, que vem a ser a condição mesma para um repousar da serenidade em sua própria

¹⁵ Transcrição ligeiramente modificada.

¹⁶ Segundo Michael Inwood, *Gegnet* seria “quase equivalente à verdade, em sentido heideggeriano” (*Dicionário Heidegger*, p. 37).

essência. Como resume Heidegger, numa única palavra: *insistência* (*Inständigkeit*); isto é, insistência da serenidade em relação à *Região*.

Um outro pensamento

Em 1944, em seu curso de verão *Lógica. A doutrina heraclítica do lógos*, Heidegger viria a tematizar uma certa “prontidão” do pensamento, onde se observa uma profunda afinidade com o que viria a ser desenvolvido no ano seguinte, em *Para a discussão da serenidade*. Esta prontidão responde ao fato de que, segundo Heidegger, os pensamentos produzidos pelo homem – aqueles que são provocados pela vontade e “corretamente” construídos pelas regras da “lógica”, tal como esta é usualmente compreendida – não dariam conta da realidade. A complexidade desta última não se deixaria dominar por “pensamentos corretos” apenas, mas demandaria, para uma mais plena compreensão, de uma outra dimensão da lógica: a “*lógica interna das coisas*”, as quais nos conduziriam conscientemente para pensamentos não propriamente “produzidos”, mas *dispensados* a nós. A prontidão do pensamento corresponde, então, à atitude que aguarda atentamente, na serenidade, que a lógica interna às coisas nos seja dispensada.¹⁷ O que fica clara aqui é a recusa por Heidegger da idéia de que a ânsia por um domínio objetificador da realidade, que marca o pensamento calculador, nos levaria ao conhecimento verdadeiro. Antes, tal atitude do pensamento deixaria escapar o mais essencial.

Será interessante observar que mais de duas décadas depois, na famosa entrevista concedida por Heidegger a *Der Spiegel* em setembro de 1966 – mas apenas publicada postumamente, em 1976, por expressa exigência do filósofo –, ele retoma suas considerações sobre a questão do

¹⁷ Numa passagem de *Lógica. A doutrina heraclítica do lógos*, Heidegger (1944, p. 200) deixa isto bem claro, quando diz: “Alguém pode dominar inteiramente a ‘lógica’ sem, no entanto, jamais produzir um pensamento verdadeiro. Pensamentos verdadeiros são, porém, muito raros. [...] Os pensamentos verdadeiros e raros não surgem do pensamento auto-produzido. Também não se encontram nas coisas, da mesma maneira que uma pedra se encontra no campo, ou uma rede na água. Os pensamentos verdadeiros são dis-pensados ao homem, e isso somente quando ele se encontra na correta com-pensação, ou seja, na prontidão exercida para o pensamento, que vem ao seu encontro como o a-se-pensar”.

pensar, não mais usando a terminologia que encontramos em *Serenidade*, mas trazendo as mesmas posições de antes para um contexto mais atual. Respondendo a uma pergunta de seus entrevistadores acerca do poder da filosofia de influenciar a “rede de inevitabilidades” do mundo contemporâneo, ou de guiar o indivíduo – ou muitos indivíduos – para alguma ação específica e eficaz, Heidegger responde:

[...] A filosofia não estará apta a efetuar uma transformação imediata na presente condição do mundo. Isto é verdadeiro não apenas para a filosofia, mas para todo pensamento meramente humano e empenho. Só um deus pode nos salvar. A única possibilidade que nos é deixada é a de preparar uma espécie de prontidão, através do pensar e do poetar, para o aparecimento do deus ou para a ausência do deus em tempo de decadência; pois perante a face do deus ausente, nós naufragamos.¹⁸

Nesta passagem, Heidegger faz alusão a alguns elementos significativos no que tange às questões que vêm sendo aqui tratadas. Em primeiro lugar, desincumbe a filosofia – ou o pensamento, de um modo geral – de *produzir efeitos*, ou seja, de efetuar transformações de ordem prática no mundo, apontando assim para uma independência do pensamento, ou do “valor” do pensamento, em relação a quaisquer expectativas de mudanças concretas na realidade. Na verdade, ele constata, antes, uma insuficiência do pensamento por si só – tanto o filosófico quanto outras formas do pensar – para levar a cabo tal empresa. Em segundo lugar, faz uma ressalva: isto é válido para “todo pensamento meramente humano”, fazendo em seguida uma surpreendente menção ao sagrado, que veio a se tornar a frase mais comentada de toda a entrevista: “só um deus pode nos salvar”. Antes de se atribuir, apressadamente, a esta frase um caráter puramente religioso, deve-se considerar que o que está em questão aqui é, mais do que isto, uma espécie de apelo à dimensão não objetivável da existência, ao que não é meramente humano, não dominável pelo cálculo. Trata-se de dimensões que escapam ao controle da lógica corrente, tais como o

¹⁸ *Philosophy Today*, Inverno de 1976, p. 277, tradução minha.

da poesia em sentido amplo, e do próprio pensamento, por exemplo, daquele pensamento não “produzido”, mas dispensado ao homem. A consideração desta situação leva Heidegger a concluir que a única atitude do pensar que se nos oferece como confiável é, mais uma vez, “uma espécie de prontidão”, que nos remete ao aguardar atento.

Ao ser indagado, ainda na entrevista, se haveria alguma relação causal entre seu pensamento e o advento do deus antes mencionado, Heidegger afirma que tanto por parte do homem, como da filosofia, o que se pode fazer, na melhor das hipóteses, é dar o primeiro passo com a preparação desta prontidão, isto é, estar aberto para a chegada ou a ausência do sagrado.¹⁹

Mas um fator que está diretamente implicado em tudo o que vem sendo colocado até agora, e que ainda não foi mencionado, é a relação contemporânea entre pensamento e técnica, ou tecnologia, tema marcante no pensamento de Heidegger, principalmente a partir da década de 1950. Segundo ele, o papel até então reservado à filosofia vem sendo gradativamente assumido pelas ciências, ou, mais precisamente, vem “se dissolvendo” em ciências particulares, tais como a psicologia, a lógica ou a ciência política. O que parece ficar evidente é uma sensação de insuficiência do pensamento propriamente filosófico, tal como desenvolvido ao longo da tradição, para dar conta das demandas contemporâneas. Numa passagem de especial interesse para a presente discussão, a entrevista prossegue nos seguintes termos:

Der Spiegel – E agora, o quê ou quem toma o lugar da filosofia?

Heidegger – A cibernética.

Der Spiegel – Ou o [homem] pio, que se mantém aberto.

Heidegger – Mas isto não é mais filosofia.

Der Spiegel – O que é, então?

Heidegger – Eu chamo isto o “outro pensamento”.²⁰

¹⁹ Heidegger explica esta ausência com as seguintes palavras: “Ademais, a experiência desta ausência não é senão a liberação do homem daquilo que chamei ‘queda em meio aos entes’, em *Ser e Tempo*. Uma meditação acerca do que ocorre hoje pertence à preparação para a prontidão a qual nos referimos”. *Ibidem*, p. 278, tradução minha.

²⁰ *Ibidem*, p. 279, tradução minha.

É importante registrar que, para Heidegger, o lugar destinado ao pensamento nesta época de ausência do sagrado e de uma presença cada vez maior da tecnologia precisará, obrigatoriamente, se transformar. O que se mantém expectante e aberto, não é mais a “filosofia”, mas o que Heidegger chama de “outro pensamento”. Este “outro pensamento” nada tem a ver com a interpretação da filosofia ocidental empreendida por Heidegger, ou com seu regresso aos fundamentos históricos do pensamento, ou mesmo com seu atravessar as questões ainda não respondidas desde os tempos da filosofia grega. O outro pensamento tenta, como afirma o próprio Heidegger, abrir “alguma possibilidade para que se experimente, de uma forma reflexiva, os traços fundamentais da era tecnológica, uma era que mal começou”.

É importante registrar mais uma vez que Heidegger se recusa, na entrevista, a apontar os “efeitos” deste outro pensamento, e fala, então, do *silêncio*, como aquilo que é requerido para preservar o próprio pensamento de ser completamente obstruído. O sentido deste silêncio, tão facilmente mal interpretado – ora como consentimento às injustiças do mundo, ora como negação a uma participação ativa em assuntos relevantes, ou mesmo como uma incapacidade de resposta às questões mais prementes –, remete, antes, a uma outra postura do pensamento, já fora do registro dualista marcado pela polaridade *agir/não agir*, onde este segundo termo tem permanecido tão incompreendido por nós ocidentais. Pode ser também compreendido como o assumir pelo pensamento desta atitude de não se identificar a seus efeitos; em outras palavras, uma não identificação do agir com os frutos ou resultados deste agir. As palavras de Heidegger, que se seguem, respondem às insistentes indagações de seus interlocutores de *Der Spiegel*, no sentido de obter do filósofo indicações claras e precisas para o pensamento, diante dos impasses e desafios do mundo contemporâneo. Diz ele:

Não é o caso de se esperar, simplesmente, até que algo ocorra ao homem nos próximos 300 anos, mas de pensar adiante (sem proclamações proféticas) a respeito do tempo que está por vir, pensar do ponto de vista das características fundamentais

da era presente, ainda muito pouco pensadas. Pensar não é inatividade, mas é, em si mesmo, o agir que permanece em diálogo com o destino do mundo (*das Weltgeschick*). Parece-me que a distinção, que provém da metafísica, entre teoria e prática, e a representação de algum tipo de transmissão entre ambas, obstrui o caminho para uma percepção do que eu compreendo por pensamento.²¹

A passagem acima deixa claro que este outro pensamento busca ultrapassar as duras distinções metafísicas entre teoria e prática, atividade e inatividade, bem como da idéia de representação, como já vimos. É fundamental frisar que a complexidade e a sutileza que marcam este outro pensamento levam igualmente a uma atitude que não se define por alguma espécie de resistência ingênua ao domínio tecnológico, mas, antes, a um lidar muito próprio com o mundo técnico, lidar este que podemos identificar ao pensamento meditativo. Este último, por escapar às dualidades e às polarizações tão caras ao pensamento representacional, se permite transitar “pelo meio”, ou seja, por uma via capaz de conciliar o que, a princípio, parece inconciliável. No que diz respeito especificamente à técnica e à tecnologia, ou, mais precisamente, à nossa *absoluta dependência* da tecnologia, Heidegger propõe uma “atitude de sim e não simultâneos ao mundo técnico”. Em *Serenidade*, admitindo a insensatez de um pensamento que invista contra este mundo técnico, ele aponta para a busca e uma liberdade aparentemente muito simples e singela, muito afim com a natureza do pensamento meditativo, mas que, de fato, propõe um imenso desafio para a atual relação do mundo contemporâneo com a tecnologia. Diz Heidegger (1955, p. 23-24):

Podemos utilizar os objetos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que os 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 de mais próprio. Podemos dizer “sim” à utilização

²¹ Ibidem, p. 280, tradução minha.

inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer “não”, impedindo que nos absorvam e, deste modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem nossa natureza (*Wesen*).

[...] Deixamos os objetos técnicos entrar em nosso mundo cotidiano e ao mesmo tempo deixamos-os fora, isto é, deixamos-os repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior. 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 (die Gelassenheit zu den Dingen)*.

* * *

A questão que naturalmente se coloca para nós é: até que ponto estas idéias de Heidegger poderiam encontrar eco no mundo contemporâneo, especialmente no campo da educação, onde se lida não apenas com o pensamento, mas também com a preparação do ser humano, de qualquer idade, para enfrentar desafios de toda sorte? Tais desafios parecem demandar um “preparo” pessoal voltado para o pleno cumprimento de metas, onde o querer é fundamental; onde os efeitos de nosso agir devem ser evidentes e imediatos; onde o cálculo é a base que antecede qualquer empresa. Idéias como as de um pensamento meditativo que aguarda por algo a ser a nós dispensado, de uma ausência do querer que põe e dispõe das coisas, de uma serenidade livre em relação a todo um aparato tecnológico cuja falta é inimaginável para nós soam, no mínimo, estranhas e em descompasso com realidade. Mas talvez a resposta do pensamento a este impasse já esteja muito clara: um caminho não exclui o outro e esta é, afinal, a premissa de Heidegger, a conciliação do sim e do não. Se o mesmo poderá ocorrer com o que hoje identificamos ao pensamento calculador dominante, isto é, se este poderia acolher em si *o seu outro*, é talvez a questão que ainda espera por uma resposta. Resta-nos aguardar.

Referências bibliográficas

ANDERSON, John M. **Discourse on Thinking [Introdução à tradução em inglês de Gelassenheit]**. Nova York: Harper & Row, Publishers, 1999, p. 7-39.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget.

_____. Que é metafísica? In: _____. **Os Pensadores**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Heráclito**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. Only a god can save us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger. **Philosophy Today**, Chicago, n. 4, v. 20, 1976, p. 267-284. Entrevista a Rudolph Augstein e Georg Folff, para o periódico Der Spiegel, em 1966, e publicada postumamente em 1976.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. **Heidegger**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MILET, Jean-Philippe. Horizon et contrée chez Heidegger. **Archives de Philosophie** 59. Paris: Beauchesne Éditeur, 1996.

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

SCHÜRMAN, Reiner. **De “tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger, Susuki”**. Versão em espanhol realizada por Carolina Soto, em Heidegger y la mística. Córdoba: Paidéia, 1995, p. 53-70.

ZIMMERMAN, Michael. Heidegger and Heraclitus on Spiritual Practice. **Philosophy Today**, v. 27, n. 2/4, p. 87-103, 1983.

Recebido em: 10 de novembro de 2007.

Aprovado em: 21 de novembro de 2007.