

ARTIGO

Como Gumbrecht leu Heidegger?
A NOÇÃO DE PRESENÇA
COMO ESQUECIMENTO DO
ESQUECIMENTO DO SER

GABRIEL BARROSO VERTULLI CARNEIRO

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brasil
gabrielvertulli@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8687-1151

O objetivo do presente artigo é questionar um ponto específico da leitura de Martin Heidegger feita por Hans Ulrich Gumbrecht. Trata-se de problematizar a afirmação de Gumbrecht de que haveria uma convergência entre a sua noção de “presença” e o conceito heideggeriano de “ser”. A partir de um exame da interpretação feita por Heidegger do termo *ousia*, visamos demonstrar que ser e presença não poderiam convergir na medida em que presentificar o primeiro seria ignorar a diferença ontológica – isto é, a diferença entre ser e ente. Se o intuito de Gumbrecht foi de fato presentificar o ser, ele acaba por torná-lo substancializável e, por consequência, a sua noção de presença operaria a partir de um “esquecimento do esquecimento do ser”.

*Martin Heidegger – Hans Ulrich Gumbrecht –
ser – presença – ousia*

ARTICLE

How has Gumbrecht read Heidegger?
THE NOTION OF PRESENCE
AS FORGETTING OF THE
FORGETFULNESS OF BEING

GABRIEL BARROSO VERTULLI CARNEIRO

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brazil
gabrielvertulli@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8687-1151

The objective of this article is to question a specific point of Hans Ulrich Gumbrecht's reading of Martin Heidegger. The aim is to problematize Gumbrecht's statement that there would be a convergence between his notion of "presence" and Heidegger's concept of "being". From an examination of Heidegger's interpretation of the term *ousia*, we aim to demonstrate that being and presence could not converge insofar as making the being present would be ignoring the ontological difference – that is, the difference between being and beings. If Gumbrecht's intention was in fact to present being, he ends up making it substantializable and, consequently, his notion of presence would operate based on a "forgetting of the forgetting of being".

*Martin Heidegger – Hans Ulrich Gumbrecht –
being – presence – ousia*

*A metafísica, com efeito, sempre saltou por cima do problema da relação ser-tempo
ao conceber, pura e simplesmente, o ser como presença*
(Gianni Vattimo)

O HEIDEGGER DE HANS ULRICH GUMBRECHT UMA CONVERGÊNCIA ENTRE SER E PRESENÇA?

Heidegger é um autor que possibilita diversas leituras. A partir dessa premissa, podemos começar esse texto com uma espécie de aviso. Ao colocarmos a questão sobre como Gumbrecht leu Heidegger, não pretendemos taxar a leitura gumbrechtiana como “errada” e a nossa como “certa”. Esse tipo de abordagem seria de uma grande ingenuidade da nossa parte – afinal, textos complexos vão muito além da categorização certo-errado. Ao mesmo tempo, também não pretendemos apresentar uma “leitura sobre a leitura” de Gumbrecht. Nesse sentido, a pergunta que propomos em nosso título – “como Gumbrecht leu Heidegger?” – não será respondida nas páginas que seguem. Com efeito, essa pergunta vem à tona apenas como um questionamento, lançá-la não significa “fechar as portas” para certas interpretações – muito pelo contrário, significa abrir horizontes para outras possibilidades interpretativas. Em última instância, entendemos aqui que o exercício de problematização que o lançar da pergunta proporciona é mais significativo do que apresentar uma resposta.

Como é de se imaginar, não somos os primeiros a examinar a relação Heidegger-Gumbrecht. Sabrina Ruggeri, em seu artigo *Substancialidade e presença: acenos de Gumbrecht para o conceito heideggeriano de ser* (2015), nos apresenta uma consistente apresentação do projeto gumbrechtiano para as ciências humanas que tem como epicentro a noção de presença. Em resumo, Gumbrecht defende que haveria uma primazia do sentido na cultura hermenêutico-metafísica ocidental que deixaria em segundo plano o aspecto espacial dos fenômenos. Dito em outras palavras, a hegemonia da interpretação nas ciências humanas teria promovido uma espécie de *esquecimento da dimensão espacial* em nossa cultura (Cf. Ruggeri 2015, 120) e, portanto, seria preciso “resgatar o aspecto material de nossa existência e de nossa relação com o mundo” (Cf. Ruggeri 2015, 118). No que diz respeito à relação Heidegger-Gumbrecht, apesar de tocar no tema, Ruggeri não avança de forma incisiva no ponto que nos interessa: a suposta convergência entre ser e presença.

Um outro trabalho que poderíamos mencionar é o artigo de Wellington Amâncio da Silva, *Hans Ulrich Gumbrecht Leitor de Martin Heidegger: concepção de produção de presença* (2017). Ele é certo ao assinalar que os dois autores buscam ultrapassar as barreiras do paradigma cartesiano ancorado na concepção dualista sujeito/objeto. Heidegger, por exemplo, lança o conceito de *Dasein* e não usa o conceito de sujeito com esse intuito.¹ Gumbrecht, por sua vez, usa a noção de presença por acreditar que ela possibilitaria a abertura de um caminho para uma relação mais significativa com as “coisas do mundo” (uma relação que teria sido inviabilizada pela primazia da consciência iniciada pelo *cogito* cartesiano). Em suma, os dois autores visariam abolir a dualidade estabelecida entre a *res cogitans* e a *res extensa* e, por conseguinte, analisar o ente como um *ser-no-mundo*. Todavia, levando em conta esse parentesco, Silva nos diz que Gumbrecht defenderia uma convergência entre *Dasein* e presença (Cf.

¹ Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger afirma que “sujeito” e “objeto” são “títulos insuficientes da metafísica” (Heidegger 1967, 25).

Silva 2017, 513). No entanto, Gumbrecht em nenhum momento fala de uma convergência entre esses dois conceitos – a convergência que ele sublinha é entre a sua noção de *presença* e a noção heideggeriana de *ser*. Se formos na própria referência usada por Silva (a edição original em inglês de *Produção de presença*), veremos que o termo usado por Gumbrecht é *Being*, e não *Dasein* (Gumbrecht 2004, 72). Trata-se, portanto, de um equívoco – mas que precisávamos sublinhar porque nos permite trazer à tona o ponto que é do nosso interesse. Ora, se Gumbrecht se aproximasse de Heidegger apenas com o intuito de robustecer a sua crítica à metafísica cartesiana que opera a partir do par sujeito-objeto, não restaria dúvida de que essa aproximação seria oportuna. Contudo, Gumbrecht nos diz que haveria uma conformidade entre a sua noção de presença e a noção de ser tal como trabalhada por Heidegger – e é esse o ponto que queremos problematizar.

Vamos dar a palavra a Gumbrecht. No seu livro *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*, ele afirma que “Ser pertence à dimensão das coisas” – e “se o Ser tem o caráter de coisa, quer dizer que tem substância” (Gumbrecht 2010, 93). Algumas páginas mais adiante, ele continua:

Por mais provisória que seja minha tentativa de revelar a complexidade do conceito heideggeriano de Ser, não há dúvida de que o conceito está muito próximo do de “presença”. [...] Ambos os conceitos, Ser e presença, implicam substância; ambos estão relacionados com o espaço (Gumbrecht 2010, 103).

No livro *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*, ele segue essa mesma linha e reitera que acredita “numa convergência entre o conceito de Ser de Heidegger e a noção de presença” (Gumbrecht 2015, 30). A partir dessas passagens, Gumbrecht esboça um raciocínio que nos parece contribuir para a entificação do ser e, nesse sentido, a sua interpretação do conceito heideggeriano se mostraria, no fim das contas, anti-heideggeriana. Como Ruggeri bem resume, “o critério eleito por Gumbrecht para fixar a aproximação entre Ser e presença” é o “aspecto da substancialidade” (Ruggeri 2015, 126). Ora, a questão é saber se tal aproximação seria de fato conforme os argumentos de Heidegger. Algumas dificuldades rapidamente podem surgir: afinal, ser realmente implica substância? Ser está relacionado com o espaço? A relação fundamental não seria, de acordo com Heidegger, com o tempo?

Não há dúvidas de que uma das virtudes de Gumbrecht é escrever de forma clara. Os seus críticos podem desaprovar diversos aspectos dos seus argumentos, mas precisam admitir que uma das suas qualidades é tratar de assuntos complexos com uma prosa simples. Contudo, cabe perguntar, será que Gumbrecht não teria “simplificado” a noção heideggeriana de ser? Será que é possível, como ele nos diz, sustentar uma convergência entre a sua noção de presença e a noção heideggeriana de ser? Para tratar dessa questão, entendemos que um caminho interessante é examinar o que Heidegger nos diz sobre a noção aristotélica de *ousia*. Ao fim do trajeto, pretendemos ter apresentado argumentos suficientes para indicar que ser e presença não poderiam convergir porque, na perspectiva heideggeriana, o ser não é presentificável.

A CRÍTICA DE HEIDEGGER AO PRIMADO DA *OUSIA* O PROBLEMA DOS MÚLTIPLOS SIGNIFICADOS DO SER

Nas páginas que seguem, analisaremos como Heidegger compreende a noção de *ousia*. Mais especificamente, trataremos da crítica que ele faz ao privilégio dessa noção para ditar todo o discurso sobre o ser. Dado que existem outros significados do ser apontados pelo próprio Aristóteles, Heidegger defende que não seria adequado reduzir o projeto ontológico aristotélico a uma ousiologia, ou, colocado em outros termos, a uma “doutrina da substância”. No entanto, antes de qualquer passo nesse sentido, precisamos investigar o solo teórico em que desponta o primado da *ousia* denunciado por Heidegger. Afinal, primado sobre o que? A partir desta pergunta, uma breve introdução a um problema que advém da *Metafísica* de Aristóteles nos parece necessária – nos referimos ao conhecido argumento de que “o ser se diz de várias maneiras”:

O ser, entendido em geral, tem múltiplos significados: (1) um destes – dissemos anteriormente – é o ser accidental; (2) outro é o ser como verdadeiro e o não-ser como falso; (3) ademais, existem as figuras das categorias (por exemplo a essência [*ousia*], a qualidade, a quantidade, o onde, o quando e todas as outras); e, ainda, além destes, (4) existe o ser como potência e ato (Aristóteles 2005, 273 [METAFÍSICA, E, 2, 1026 a 32-37]).

Podemos dizer que esse trecho da *Metafísica* é uma espécie de antecâmara de grande parte das discussões acerca do(s) significado(s) do ser. Pierre Aubenque, em seu livro *O problema do ser em Aristóteles*, nos lembra que “essa classificação é a mais completa que nos dá Aristóteles, exceto no que concerne às categorias, cuja enumeração deve ser completada por dois textos do *Organon*” (Aubenque 2012b, 158). De acordo com a leitura heideggeriana, que Aubenque endossa, com o desenrolar da tradição filosófica ocidental, a *ousia* teria garantido uma primazia no que diz respeito aos outros três significados elencados acima. Em linhas gerais, esta prioridade seria justificada pelo argumento de que, apesar do fato de que o ser se diz de vários modos, todos estes modos seriam referentes a *ousia*. Ademais, na medida em que ela é a primeira das figuras categoriais, ela subordina todas as categorias que a seguem – ou seja, o seu primado já começa dentro do seu próprio modo de dizer o ser.

Aubenque adota a tese de que a questão dos múltiplos significados do ser irrompe na medida em que o projeto aristotélico se dá, entre outras coisas, a partir de um debate com os sofistas. À vista disso, ele defende que no interior da ontologia aristotélica operaria uma teoria da linguagem ou da significação.² Este ponto seria explicado com base no argumento de que foi justamente a partir do embate com a sofística que Aristóteles teria percebido a necessidade de colocar em evidência “unidades objetivas de significação” – isto é, a *ousia* – para fundamentar a “unidade de significação de uma palavra” (Aubenque 2012b, 171). Com isso, Aubenque pretende deixar claro o seu entendimento sobre o que seja e, do mesmo modo, qual o papel que a *ousia* representava no programa de Aristóteles: ela seria uma espécie de fundamento para

² Para Aubenque, a ontologia de matriz aristotélica nasce de uma reflexão sobre a linguagem na medida em que “ela não busca elementos, mas as significações do ser; e essas significações do ser são descobertas nessa forma privilegiada do discurso que é a predicação” (Aubenque 2012b, 346).

salvaguardar a unidade do discurso sobre o ser – independente da pluralidade de sentidos que este apresentasse:

De fato, a *ousia* é isso sem o que as outras significações não seriam, o que as mantém constantemente em seu ser, uma vez que não se pode conceber qualidade que não seja qualidade da essência, de relação que não seja relação entre essências etc. Nesse sentido, a *ousia* desempenha bem, em relação às outras categorias, o papel de fundamento do conhecer (Aubenque 2012b, 183-184).

Em outras palavras, a *ousia* garantiria a própria possibilidade do discurso sobre o ser: ela permitiria Aristóteles ir de encontro aos argumentos da sofística ao resguardar uma unidade de sentido para dizer o ser. Sendo assim, ela seria a noção fundamental que legitimaria a coerência do seu projeto ontológico como um todo.

Contudo, haveria um grande problema da *ousia* ser a encarregada de garantir a coerência do discurso sobre o ser. Este problema é apresentado por Aubenque a partir de um ponto de vista marcadamente heideggeriano. No seu entender, a partir do momento em que ela ganha o protagonismo para garantir a unidade de sentido para dizer o ser, os argumentos da *Metafísica* pareceriam trilhar caminhos não tão estáveis na medida em que o próprio texto de Aristóteles mesclaria a questão “O que é o ser?” com a questão “O que é a *ousia*?” (Cf. Aubenque 2012b, 186).

Dito isso, o problema oriundo das várias formas de dizer o ser se torna mais claro: como a *ousia* poderia garantir a unidade do discurso sobre o ser se o ser tem múltiplos significados? Da mesma forma, como, a partir da *ousia*, no seu papel de primeira das categorias, seria possível significar o ser se, em última instância, ela não é o ser? Ou, ainda, colocando a questão nos termos de Aubenque: se a *ousia* “significa imediatamente o ser, o que lhe confere um incontestável privilégio, por que ela não basta para o significar?” (Aubenque 2012b, 187).

É na trilha dessas questões que podemos começar a vislumbrar a forma pela qual Heidegger interpretou Aristóteles e o desdobramento histórico do aristotelismo. Em suma, a sua crítica à tradição metafísica ocidental parte da premissa de que o próprio Aristóteles assegurou que o ser se diz de vários modos e tem múltiplos significados. Heidegger coloca o acento na questão da multiplicidade de significações e vai de encontro à tese do primado da *ousia*. Grosso modo, a sua crítica é que ela seria apenas um dos significados do ser, logo, seria preciso levar em consideração que existem ainda outros três modos mencionados por Aristóteles.

Um texto específico de Tomás de Aquino, intitulado *O ente e a essência*, daria a margem necessária para Heidegger apontar o pensador medieval como um daqueles grandes marcos que contribuíram de forma significativa para a primazia da *ousia* – e, por conseguinte, para o esmaecimento (mas não para a negligência) dos outros significados do ser. No texto, é possível perceber a relevância que ele concede ao tema das categorias e, em particular, à primeira delas. Tal fato é notório uma vez que, ao tentar resumir o seu projeto metafísico em pouquíssimas páginas, Tomás de Aquino reserva vários parágrafos para meditar sobre a problemática das “substâncias” (tanto das simples como das compostas). Esse ponto, que é manifesto em *O ente e a essência*, demonstra a centralidade dessa temática e, consequentemente, a primazia da *ousia* quando o assunto é a ontologia ocidental de inspiração aristotélica.

Segundo Heidegger, a tradição ocidental teria contribuído de maneira categórica para a ontologia em geral se converter majoritariamente em um estudo sobre a *ousia*. Nas suas palavras:

Já na Idade Média conclui-se que o primeiro significado fundamental e orientador do ser em geral – mesmo para os quatro modos juntos, e não só para aquele das categorias e sua multiplicidade – é a *ousia*, o que se costuma traduzir por “substância”. Como se também o ser-possível, o ser-real e o ser verdadeiro deveriam ser reconduzidos ao ser no sentido de substância. No século XIX essa tendência foi ainda maior (sobretudo em Brentano), visto que nesse meio tempo ser, ser-possível, ser-real haviam sido reconhecidos como categorias. Por isso, é uma opinião generalizada de que a teoria aristotélica do ser é uma “doutrina da substância”. Trata-se de um equívoco (Heidegger 2007, 51).

O seu ponto é que, ao se tornar consolidada a primazia da *ousia* e a sua interpretação como “substância”, o seu significado originário teria se perdido. Tanto para Heidegger como para Aubenque o acento deve ser colocado na multiplicidade de significações do ser, pois, em última instância, seria um equívoco reduzir todo o projeto ontológico aristotélico a uma ousiologia.

Ora, ao chegarmos até aqui, já podemos vislumbrar que, a partir de uma perspectiva heideggeriana, uma convergência entre ser e presença não seria provável. Afinal, para Heidegger, ao contrário do que nos dá a entender Gumbrecht, dizer que “o ser tem o caráter de coisa” e que, portanto, “implica substância” (Cf. Gumbrecht 2010, 93, 103), seria uma espécie de equívoco da tradição. O que precisamos entender agora é o porquê desse posicionamento.

A OUSIA COMO “SIMPLES PRESENÇA” A O “ESQUECIMENTO DO SER”

Para Heidegger, como vimos, o termo aristotélico *ousia* é o conceito fundamental da tradição para dizer o ser. Até este ponto, ele está simplesmente sublinhando um argumento que se tornou preponderante com o desenrolar da história da metafísica. Contudo, qual seria o problema que ele teria identificado no ato de se conceder total centralidade à noção de *ousia* para reger o discurso sobre o ser? À vista dessa pergunta, precisamos investigar mais detalhadamente a maneira pela qual ele interpretou esta noção aristotélica. A partir dessa investigação, estaremos em melhores condições para problematizar a convergência assinalada por Gumbrecht entre ser e presença.

De forma direta: a percepção heideggeriana da *ousia* está intimamente ligada à compreensão do ser como “simples presença”.³ Em inúmeros trabalhos seus ele aponta para este entendimento. Na sua *Introdução à metafísica*, por exemplo, ele nos diz: “No aspecto, o presente, o ente, se faz presente em sua qualidade e modalidade. É percebido e assumido. Está na posse de um tomar. É o que se tem nessa posse. É a presença (*Anwesen*) disponível do presente: *ousia*” (Heidegger 1978, 201). Quer dizer, a *ousia* seria aquilo que “é” enquanto vigora, aquilo que se “presenteia” em um surgir ou, o que dá no

³ Para evitar qualquer confusão, é preciso destacar que o entendimento de Heidegger da *ousia* como simples presença não tem qualquer relação com a tradução para o português do termo *Dasein* sugerida por Márcia Schuback. É preciso sublinhar este ponto pois, como é sabido por muitos, Schuback traduz o termo *Dasein* justamente por “presença”. Sobre a tentativa da tradutora de driblar qualquer mal-entendido, conferir o seu texto intitulado *A perplexidade da presença*.

mesmo, aquilo que se faz *presente* no aparecer. Em linhas gerais, “*ousia* pode significar ambas as coisas: presença de um presente e o presente na quididade de seu aspecto” (Heidegger 1978, 201).

Na mesma toada, no livro *A essência da liberdade humana*, Heidegger nos diz o seguinte:

Ousia não é nenhuma expressão técnica artificial, criada pela primeira vez na filosofia, mas pertence ao discurso e à linguagem cotidiana dos gregos. A filosofia acolheu simplesmente a palavra da linguagem pré-filosófica. Se isso pôde acontecer por assim dizer por si mesmo e sem causar estranhamento, então precisamos deduzir daí o fato de que a linguagem pré-filosófica dos gregos já era filosófica (Heidegger 2012a, 69).

O que Heidegger chamou de “linguagem pré-filosófica” diz respeito ao significado cotidiano do termo *ousia* – isto é, do significado que ela abarcava antes de se tornar, pela via da tradição, o conceito fundamental para dizer o ser. Este significado cotidiano seria “casa e corte” (Heidegger 2012a, 74), ou até mesmo “cortiço” (Heidegger 1978, 88). Na verdade, o uso cotidiano do termo fazia referência a um “estado de posse objetivamente dado” (Heidegger 1978, 212).⁴ O que Heidegger visava ao relembrar esse uso pré-filosófico era mostrar que, mesmo neste registro, a *ousia* já apontava para um algo que se presentia, ou seja, algo que está “à superfície do presente na presença” (Heidegger 1978, 89).

A partir desta perspectiva, a *ousia* quer dizer o ente – ou, de maneira mais precisa, ela traz à tona a sua principal característica: a “pres-entidade”.⁵ Aubenque sublinha este entendimento da seguinte maneira:

Com efeito, o que é a *ousia*? Se tentarmos compreender a palavra independente das implicações “substancialistas” das quais a tradição a encarregou, *ousia*, substantivo formado pelo particípio passado do verbo *einai*, pode significar apenas o ato do que é. Ora, esse ato jamais se dá a nós, não se *apresenta* nunca a nós com mais força do que na *presença* do que, no Céu, é eternamente o que é. O que vemos no Céu não é nem a Vida de um Deus nem o Trabalho de um Demiurgo, mas a pura presença do que é. [...] Então, o que significa no mundo sublunar a palavra *ousia*? Não significará outra coisa que o ato do que é, o acabamento do que é dado na realização da presença (Aubenque 2012b, 376).

Por certo, Aubenque está seguindo os passos de Heidegger ao compreender a *ousia* como a presença do que é. A título de exemplificação, no §6 da introdução de *Ser e tempo*, onde Heidegger versa sobre a “tarefa de uma

⁴ Pierre Aubenque nos diz também que “Dos primeiros capítulos do livro Z, há pouco a se dizer pela perspectiva que aqui nos situamos. A *ousia* se diz em muitos sentidos: ela pode significar o universal, o gênero, o sujeito ou ainda a quididade. Aristóteles não traz, nem aqui nem na análise propriamente semântica do livro Δ, o sentido popular e concreto do termo *ousia*, que significa o bem imobiliário, a propriedade ou ainda o lar. Esse sentido se encontra, no entanto, na mais concreta das significações eruditas da palavra: aquela em que ela designa o *hypokeímenon*, o sujeito ou substrato, isto é, o que jaz (*keitaí*) ante nós, sob nossos pés ou ainda no cerne de nossas palavras. Mas esse uso da palavra *ousia* é, ele próprio, ambíguo, pois o sujeito pode designar seja a matéria, seja a forma, seja o composto dos dois” (Aubenque 2012b, 424).

⁵ “Não se tem de fato outra coisa em vista com o termo *ousia* senão presentidade constante, e é isso justamente que se compreende por entidade” (Heidegger 2012a, 71).

destruição da história da ontologia”, ele deixa bem claro a forma pela qual, no seu entender, a *ousia*, em termos ontológico-temporais, significa *presença*:

Fica então manifesto que a antiga interpretação do ser do ente está orientada pelo “mundo”, isto é, pela “natureza” no sentido mais amplo, e que ela conquista de fato o entendimento do ser a partir do tempo. O documento externo desse entendimento – por certo que somente isso – é a determinação do sentido de ser como *παρουσία* ou como *οὐσία*, o que ontológico-temporalmente significa “presença”. O ente é apreendido em seu ser como “presença”, a saber, é entendido em referência a determinado *modus* do tempo – o “presente” (Heidegger 2012b, 95).

O que Heidegger parece querer chamar atenção é que a interpretação grega do ser perpassa o entendimento do ente como o estar presente – ele é apreendido a partir do *tempo presente*. O ente é concebido como presença e este conceber se manifesta no plano linguístico a partir da noção de *ousia*.⁶ Com vistas para isso, ele completa a reflexão destacada acima da seguinte maneira: “O ente que nele e para ele se mostra e é entendido como o propriamente ente recebe, portanto, sua interpretação em referência ao pre-sente (*Gegen-wart*), isto é, é concebido como presença (*οὐσία*)” (Heidegger 2012b, 97).

Em suma, na avaliação de Heidegger, a *ousia* desvelaria a entidade. Porém, é precisamente aí que, para ele, começam a transparecer os problemas – e, no nosso entendimento, é nesse transparecer que podemos problematizar a convergência defendida por Gumbrecht entre ser e presença. Queremos dizer com isso que, apesar da *ousia* ser tomada pela tradição como um conceito fundamental da ontologia de Aristóteles, ela, na verdade – justamente por desvelar a entidade – diz respeito à dimensão ôntica.

Tendo em vista que Heidegger traça uma espécie de parentesco entre as noções de *ousia*, presentidade constante e entidade, vislumbramos de forma mais nítida o fio condutor do seu argumento. Para ele, um certo uso da noção de *ousia* pela tradição seria responsável por obscurecer a percepção da experiência temporal constitutiva do *Dasein*. Tal perda, pensada a partir do interior do projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental, é bastante significativa na medida em que o tempo – ou a *temporalidade* – é justamente o “horizonte de todo entendimento-do-ser e de toda interpretação-do-ser” (Heidegger 2012b, 75). A *ousia*, como visto mais acima, na medida em que apontou em seu uso “originário” para a “presença do que é”, continha em si a compreensão do ser a partir do tempo – ela apontava para essa compreensão pelo modo do tempo *presente*. É com base nesta defesa do tempo como o “horizonte do entendimento do ser” que Heidegger nos diz:

⁶ Uma específica passagem escrita por Heidegger (e citada por Franco Volpi) resume grande parte do argumento que trazemos aqui: “Enquanto o ser for compreendido como presença e o ser-descoberto como presente, enquanto presença (*Anwesenheit*) e presente (*Gegenwart*) são presença (*Präsenz*), através da verdade, o ser como presença (*Anwesenheit*) pode, antes, deve ser determinado como presente (*Gegenwart*), de modo que o presente é o modo supremo da presença. Já Platão designa o ser como presente. E o termo técnico *ousia*, que na história da filosofia vem reportando de modo totalmente sem sentido como substância, não quer dizer nada mais do que presença, num sentido bem determinado. Decerto, é preciso sublinhar que os gregos, Platão e Aristóteles, determinaram o ser como *ousia*, mas achavam-se bastante longe de compreender que coisa signifique propriamente determinar o ser como presença e presente. O presente é um caráter do tempo. Compreender o ser como presença a partir do presente significa compreender o ser a partir do tempo” (Heidegger 1976, 193 *apud* Volpi 2013, 78).

Na claridade, na qual o ser compreendido como presentidade constante se encontra, vem à tona a luz, que doa essa claridade. Trata-se do próprio *tempo*. O ser é *compreendido*, tanto na compreensão vulgar de ser, quanto na problemática ontológica expressa na filosofia, *à luz do tempo* (Heidegger 2012a, 141).

O trecho acima guarda uma das principais ideias lançadas por Heidegger: a tese de que, desde os gregos, o ser seria interpretado a partir do tempo.⁷ Em síntese, “ser e tempo” sempre caminhariam lado a lado (e a própria noção de *ousia* em seu uso “originário” – como “presença” ou “presentidade constante” – nos ajudaria a perceber tal fato). Contudo, para os nossos propósitos, precisamos acrescentar uma observação a esse argumento. Segundo o próprio Heidegger, a relação entre ser e tempo, por mais fundamental que seja, foi paulatinamente sendo esquecida com o vagaroso desdobrar da tradição metafísica ocidental.⁸ Ele defende que um certo uso da noção de *ousia* pela tradição seria responsável por obscurecer a conformidade entre ser e tempo. Com isso, o significado primordial do termo, isto é, um significado capaz de desvelar esta conformidade, seria eclipsado e cairia no “esquecimento”: o vínculo entre a *ousia* e a dimensão temporal teria sido rompido.

Em suma, o “esquecimento” mencionado no parágrafo anterior diz respeito ao fato da *ousia* passar a significar, de forma cada vez mais intensa, um algo que “subsiste” e, mesmo assim, continuar como o conceito fundamental para dizer o ser. Este esquecimento é o problema que Heidegger identifica na iniciativa de fazer do termo a noção fundamental da ontologia – pois, ao final, a *ousia* significa um *algo*, uma simples presença: fazer dela a noção que resolve o problema da questão sobre o ser implicaria em resolver um problema ontológico a partir de uma operação que diz respeito unicamente à dimensão ôntica – ou seja, seria trocar o ser pelo ente. Logo, conceder primazia a um conceito que representa a entidade seria uma falsa solução para a questão sobre o sentido do ser – na verdade, ela conduz a questão para o seu velamento.

É importante destacar que a tradução da *ousia* por *substância* (justamente por querer indicar algo palpável, algo que “subsiste”) implica na não percepção da diferença ontológica: esta tradução converte a noção fundamental para dizer o ser em um *algo simplesmente dado*.⁹ O raciocínio de Heidegger é o seguinte: se a

⁷ Esta tese pode ser vislumbrada em vários dos seus textos – a seguinte passagem é, por exemplo, paradigmática: “a compreensão de ser humana precisa compreender o ser a partir do tempo. Por isso, onde quer que o ser se torne de algum modo o tema, aí a luz do tempo precisa vir à tona” (Heidegger 2012a, 95).

⁸ Apesar de Heidegger sustentar que o ser sempre foi compreendido, desde a Antiguidade, a partir do tempo, no seu entender, os próprios gregos e, claro, a posterior apreciação das suas obras, contribuíram para o velamento da relação entre ser e tempo. Em outras palavras, os gregos acenaram para a compreensão do ser a partir do tempo, porém, eles mesmos construíram a base filosófica para o esquecimento desta compreensão. Eles lançaram a questão sobre o ser e, no passo seguinte, teriam construído uma muralha teórico-filosófica para o seu esquecimento. A *ousia*, nesse sentido, é interpretada no interior do edifício heideggeriano como a sustentação da ontologia grega em geral, isso se dá porque ela é vista como a noção chave que “marca o surgimento de uma certa presença constante que será decisiva para a tradução posterior do termo e que encerra em si uma relação entre ser e tempo que permanecerá velada durante toda a tradição do pensamento metafísico” (Casanova 2009, 61).

⁹ A tradução latina do termo *ousia* acentuaria de forma desmedida o seu aspecto de “simples presença” e, dessa forma, entraria em marcha uma substancialização radical do termo que contribuiria para o esquecimento da relação entre ser e tempo. Nas palavras de Gianni Vattimo, que lançamos na epígrafe do nosso artigo, Heidegger entenderia que: “A metafísica, com efeito, sempre saltou por cima do problema da relação ser-tempo ao conceber, pura e simplesmente, o ser como presença” (Vattimo 1996, 59).

substância traduz e rege o discurso sobre o ser, este necessariamente se converte em um algo substancializável – logo, o discurso sobre o ser não trata mais do ser. Em síntese, a tradução latina de *ousia* por *substância* seria um acontecimento que contribuiria de forma significativa para a história da metafísica se converter, ao fim e ao cabo, na história do esquecimento do ser.

É precisamente no desenvolver dessa tese que, para Heidegger, uma compreensão radical da “filosofia aristotélica requer, portanto, antes de mais nada, uma desconstrução da tradução latina do termo *ousia*” (Casanova 2009, 62). É a partir desses argumentos que é possível sustentar a hipótese de que Heidegger se insurgiria contra essa tradução por acreditar que ela contribuiria para a redução da metafísica de Aristóteles a uma mera “doutrina da substância” (Heidegger 2007, 51) que apura apenas o ente em detrimento do ser. Dessa forma, o problema que ele teria identificado no ato de se conceder total centralidade à noção de *ousia* seria que, ao reduzirmos a ontologia à ousiologia, passaríamos despercebidos pela diferença ontológica. Em outros termos, reduzir a ontologia aristotélica a uma doutrina da *substância* seria acreditar que as questões “o que é o ser?” e “o que é a *ousia*?” são uma única e mesma questão.

A falsa solução para a questão sobre o sentido do ser, ou seja, a solução que toma o ser pelo ente, dá forma a narrativa que Heidegger denominou de “o esquecimento do ser”. A partir desta perspectiva, entendemos melhor a afirmação de Aubenque de que “o desvelamento do ser como *ousia*, presença, inevitavelmente ligado à sua expressão linguística é, ao mesmo tempo, o velamento do ser como temporalidade extática” (Aubenque 2012a, 56). Tocamos aqui em um grande paradoxo da metafísica: conseguimos discorrer sobre o ser ao lançar mão da noção de *ousia* (isto é, conseguimos, a partir dessa noção, uma unidade de sentido para tratar linguisticamente do ser), no entanto, o grande embaraço é que a *ousia* não é o ser, ela significa algo que “é” – uma “presença”.

Dito isso, conseguimos observar uma conformidade entre *ousia*, presença de um algo que *subsiste* e esquecimento do ser. Em poucas palavras, o cenário se mostra da seguinte maneira:

Para Heidegger, o esquecimento de ser se dá na determinação metafísica de ser como ser simplesmente dado, de substância, e com isso de uma muito determinada incompreensão e negligência do sentido de tempo. [...] O problema decisivo é a compreensão de ser como ser simplesmente dado, como substância, *Vorhandenheit* (Schuback 2012, 25).

A passagem acima funciona como um resumo do argumento que tentamos expor aqui: o esquecimento do ser cumpre-se a partir da compreensão do ser como algo simplesmente dado – isto é, como *substância* – pois esta compreensão toma o ser pelo ente e obscurece a relação fundamental entre ser e tempo.

Ora, levando em consideração tudo o que foi dito, as afirmações de Gumbrecht de que “ambos os conceitos, Ser e presença, implicam substância” e que “ambos estão relacionados com o espaço” (Gumbrecht 2010, 103) parecem ir na direção oposta da perspectiva heideggeriana. As afirmações soam inusitadas porque o conceito de ser que Gumbrecht diz se apoiar é justamente o conceito tal como concebido por Heidegger. Quer dizer, para este último, a presença implicaria substância – mas não o ser. Ademais, a percepção do ser estaria relacionada fundamentalmente com o tempo – não com o espaço. Ao fim, na ânsia genuína de adentrar o terreno não-hermenêutico onde haveria

algo que o sentido não conseguiria abarcar, Gumbrecht, sem perceber, parece trocar a dimensão ontológica pela ôntica. O problema é que, ao fazer isso, ele seguiria o roteiro que Heidegger delineou para a história da metafísica como a história do esquecimento do ser.

Apesar do árduo percurso que tomamos, o ponto que precisa ser questionado no trabalho de Gumbrecht é, na verdade, bem pontual e pode ser rapidamente vislumbrado a partir das seguintes palavras:

Quanto ao significado da substância, significado tradicionalmente considerado fundamental e sustentado como tal também por Brentano, pode-se presumir que Heidegger bem cedo tivesse se convencido da sua inadequação para funcionar como significado fundamental do ser, uma vez que ele, em vez de dar conta da riqueza dos significados do ser, os restringe ao horizonte metafísico da presença e da teoria (Volpi 2013, 154-155).

Enfim, não se trata de invalidar a busca de Gumbrecht por “efeitos de presença” nas diversas culturas, muito pelo contrário, o seu projeto continua sendo rico em possibilidades para repensar as práticas das ciências humanas. O que precisa ser problematizado é justamente a sua reiterada afirmação de que a sua noção de presença e o conceito heideggeriano de ser convergem – e, na mesma esteira, que ambos implicariam substância. Em suma, o grande obstáculo, como podemos perceber a partir da passagem acima em destaque, seria que Heidegger sempre foi um crítico da metafísica da substancialidade (ou, para falarmos como Derrida, de uma “metafísica da presença”).¹⁰ Por fim, ao conceber o ser como substância, Gumbrecht faz com que a sua noção de presença opere a partir de uma entificação do ser e, dessa maneira, ele parece promover uma espécie de esquecimento do esquecimento do ser.

¹⁰ “Foi Jacques Derrida quem cunhou a expressão ‘*metaphysique de la présence*’ para descrever a ontologia tradicional como esquecimento do ser” (Cf. Schuback 2012, 25).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como último argumento, podemos assinalar que Heidegger critica a metafísica da substancialidade pois, no seu entendimento, o ser é sempre abertura, possibilidade: o ser não seria substancializável na medida em que ele se daria sempre pelo fundamento originário da verdade – que é o desvelamento.

Como sabido, Heidegger trabalha no §44 de *Ser e tempo* a diferenciação entre verdade como adequação e verdade como desvelamento e, no mesmo passo, argumenta que “ser e verdade ‘são’ de igual originariedade” (Heidegger 2012b, 635). Essa temática volta a ser trabalhada por ele no ensaio *A origem da obra de arte* – um texto que Gumbrecht entende como capital para defender a convergência entre ser e presença (Cf. Gumbrecht 2010, 98-104). No entanto, parece que Gumbrecht deixa de lado um aspecto importante que envolve essa temática, a saber: a *linguagem* seria um fator fundamental para o entendimento do desvelamento como um aceno para a resposta da questão sobre o sentido do ser. Um trecho de um outro famoso ensaio pode nos ajudar a comentar rapidamente esse ponto:

A decadência da linguagem, ultimamente muito comentada – e com bastante atraso – não é a causa, mas já uma consequência do processo no qual a linguagem, sob o domínio da moderna metafísica da subjetividade, decai quase que inevitavelmente de seu elemento. A linguagem continua a recusar-nos a sua Essência, a saber, que é a casa da Verdade do Ser (Heidegger 1967, 33).

Esse trecho da *Carta sobre o humanismo* é relevante na medida em que ele deixa claro que a linguagem que opera no domínio da metafísica da subjetividade impede a apreensão de uma concepção outra de linguagem como “a casa da Verdade do Ser” – isto é, tomada como “o advento do próprio Ser que se clareia e se esconde” (Heidegger 1967, 45). Ora, quando Heidegger nos diz isso, ele está levando às últimas consequências a noção de verdade entendida como desvelamento. É nesse sentido que a linguagem – entendida aqui como o *logos* capaz de jogar luz ou sombra sobre os entes – é a “casa do ser” (Heidegger 1967, 24). Em última análise, é com vistas para essa reflexão que Heidegger lança mão do argumento de que “*aletheia* e *logos* são o mesmo” (Heidegger 2001, 195).

A partir dessa trilha, fica claro que, no final das contas, a crítica de Heidegger não é propriamente a Aristóteles ou à noção de *ousia*, mas sim a uma suposta conversão da *ousia* em noção chave que compreende o ser como objetividade dada – inviabilizando, deste modo, qualquer espaço para o entendimento do ser como *aletheia*. Com tal característica, o esquecimento do ser é, tanto quanto a não percepção da diferença ontológica, o esquecimento da noção originária da verdade como desvelamento. Nesse sentido, o primado da *ousia* e a preponderância da teoria correspondentista da verdade fariam parte do mesmo fenômeno: em ambos se apreende o ser como algo objetivamente dado – e a “subsistência” passa a ser “equiparada ao sentido do ser em geral” (Cf. Heidegger 2012b, 623).

Caminhando para o fim do artigo, só nos resta repetir que o nosso objetivo foi problematizar o argumento de Gumbrecht de que a sua noção de presença equivaleria à noção heideggeriana de ser. Para tanto, apresentamos uma leitura possível sobre como Heidegger lida com o conceito *ousia* para sublinhar que ser e presença não poderiam equiparar-se na medida em que o ser não se substancializa. Gumbrecht parece não ter atentado para isso e, por conseguinte, acaba por trocar a dimensão ontológica pela ôntica.

Digno de nota é que algumas outras incompatibilidades poderiam robustecer o desencontro entre a presença gumbrechtiana e o conceito de ser heideggeriano. Por exemplo, Gumbrecht está interessado naquilo que o *sentido* não consegue transmitir – Heidegger, na contramão, estava interessado na investigação sobre o *sentido* do ser. Na mesma esteira, Gumbrecht busca driblar a linguagem ao examinar possíveis “efeitos de presença” – Heidegger, como mencionado mais acima, dá papel privilegiado à linguagem ao fazer dela a “casa do ser”. Além do mais, Gumbrecht, mesmo não sendo “anti-hermenêutico” (Cf. Gumbrecht 2010, 22), busca abrir o caminho para lidarmos com o “não hermenêutico” – Heidegger, por outro lado, na condição de leitor de Dilthey e professor de Gadamer, ajuda a promover uma virada ontológica na hermenêutica e contribui de maneira significativa para essa tradição. Enfim, apesar disso tudo, esses são apenas alguns desencontros, não queremos dizer com isso que um diálogo entre os trabalhos dos dois não seria viável.¹¹

Por fim, cabe sublinhar que questionar a convergência entre ser e presença não quer dizer que o conceito gumbrechtiano passe a não ser mais operatório. Com efeito, a ideia de “efeitos de presença” realmente nos direciona para cenários ainda pouco explorados nas ciências humanas. Não obstante, como ficou claro nas páginas acima, o conceito de Gumbrecht não deve ser explorado a partir de um suposto parentesco com o conceito heideggeriano de ser – afinal, a noção de presença aponta para um horizonte eminentemente estranho à filosofia de Heidegger.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. Volume II. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- AUBENQUE, Pierre. *Desconstruir a metafísica?* Tradução de Aldo Vanucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012a.
- AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. Tradução de Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012b.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Tradução de Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Production of presence: what meaning cannot convey*. Stanford, California: Stanford University Press, 2004.

¹¹ Como foi feito nos artigos de Sabrina Ruggeri e Wellington Silva citados no início de nosso texto.

- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012a.
- HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução de Idalina Azevedo da Silva e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3: sobre a essência e a realidade da força*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- RUGGERI, Sabrina. Substancialidade e presença: acenos de Gumbrecht para o conceito heideggeriano de ser. *Kínesis*, 118 Vol. VII, n. 13, p.117-132, 2015.
- SCHUBACK, Márcia de Sá Cavalcante. A perplexidade da presença. In: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012. p. 15-32.
- SILVA, Wellington Amâncio da. Hans Ulrich Gumbrecht Leitor de Martin Heidegger: concepção de produção de presença. *Rev. Bras. Estud. Presença*, Porto Alegre, v. 7, n. 3, p. 505-522, set./dez. 2017.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Tradução de João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Tradução de José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

Como Gumbrecht leu Heidegger

Artigo recebido em 05/09/24 • Aceito em 15/10/24

DOI | doi.org/10.5216/rth.v27i2.78583

Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado