

## TRADUÇÃO

### Doze sentenças sobre o ceticismo de Heidegger em *Ser e Tempo*<sup>1</sup>

### Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers *Sein und Zeit*

Prof. Dr. István M. Fehér  
Eötvös Loránd University, Budapest<sup>2</sup>

Tradutora:  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Leila R. Klaus  
Universidade Federal do Paraná - UFPR<sup>3</sup>

Tradutor e revisor técnico  
Prof. Ms. Eduardo Henrique Silveira Kisse  
Ruhr-Universität Bochum<sup>4</sup>

## RESUMO

No § 44 de *Ser e Tempo* de Heidegger, achamos algumas concisas observações sobre ceticismo. O trecho, que inclui 12 sentenças, mais algumas formulações e linhas de pensamento pouco claras e obscuras; a 11ª frase experimentou, para além disso, na 7ª edição, uma modificação (no lugar de

---

<sup>1</sup> Este ensaio é parte de um longo trabalho que é dedicado ao problema do ceticismo no pensamento de Heidegger. O trabalho exposto aqui é uma tentativa de resolver este problema que prossegue principalmente em *Ser e Tempo*.

<sup>2</sup> Email: [feher.istvan@btk.elte.hu](mailto:feher.istvan@btk.elte.hu)

<sup>3</sup> Email: [leilaklaus@gmail.com](mailto:leilaklaus@gmail.com)

<sup>4</sup> Email: [ehskisse@hotmail.com](mailto:ehskisse@hotmail.com)

“nunca” se colocou “alguma vez”), por meio disso, o sentido do texto parece ter se tornado ainda mais confuso. O presente artigo se propõe submeter a dita passagem, partindo da modificada 11ª frase de uma cuidadosa interpretação, na qual a modificação do texto está no centro da discussão e se faz referência às outras frases para seu esclarecimento. – A interpretação resulta em que, na passagem do texto, formas igualmente significantes se aproximam de acordo com, se à linha de pensamento se adiciona “nunca” ou “alguma vez”. A ambas as variantes é comum que elas expressem uma insatisfação fundamental em relação ao ceticismo epistemológico; contra isso, existe uma diferença em relação ao fato de que, enquanto a variante de “nunca” tende a contrapor uma espécie de ceticismo existencial ao ceticismo tradicional, a variante de “alguma vez”, de modo oposto, move o sentido da frase modificada (e, com isso, também o sentido de toda passagem do texto) na direção de uma dissolução por excelência do ceticismo.

## PALAVRAS-CHAVE

Ceticismo; 12 sentenças; *Ser e Tempo*; Heidegger

## ABSTRACT

In § 44 of Heidegger's *Sein und Zeit* we find some concise remarks about scepticism. The passage, including 12 sentences, in addition to containing quite a few unclear and obscure formulations, has one sentence (n. 11) which underwent a significant reformulation in the 7th edition of the work (whereby „je“ took the place of „nie“), and this seems to have made the sense of the passage even more confused. The paper proposes to interpret this passage in detail, centering discussion around sentence 11, and drawing on the others mainly in function of its clarification. - The thesis is that both variants of sentence 11 can be read as being meaningful, and that, moreover, it is common to both of them to oppose epistemological scepticism. There is however, it is argued, a significant difference between the two variants: while the „nie“ variant tends to replace traditional scepticism by a sort of existential scepticism, the „je“ variant, by contrast, shifts the argument of the sentence (and thereby also of the whole passage) from a replacement of one sense of scepticism to its total dissolution.

189

## KEYWORDS

Scepticism; 12 sentences; *Being and Time*; Heidegger

## INTRODUÇÃO DOS TRADUTORES<sup>5</sup>

No ano de 2013, durante o curso de mestrado na Universidade Federal de Santa Maria (RS), na disciplina Tópicos de Fenomenologia e Hermenêutica I, cumpriu-se a tarefa de tradução do texto *Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers Sein und Zeit* para a língua portuguesa. Para a tradução desse importante texto de Fehér foi preciso ter em mãos diversos dicionários de alemão/português e alemão/inglês, mais a edição de 2006 de Max Niemeyer de *Sein und Zeit*, o apoio bibliográfico do livro *Martin Heidegger "Sein und Zeit"* do autor Andreas Luckner e o livro *Ser e Tempo* em português da tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback pela Vozes de 2009. Por um lado, apresentaram-se algumas dificuldades no decorrer da tradução de Fehér, como a transposição de certos termos do alemão para a língua portuguesa, o pouco estudo acerca do ceticismo no pensamento de Heidegger e a precária tradução de *Sein und Zeit* na própria língua portuguesa. Por outro lado, contudo, a tradução desse artigo enriquece e engradece os estudos de Heidegger no Brasil, pois o texto original é deveras valioso em termos de conhecimento filosófico, trazendo uma discussão atual sobre uma das mais importantes obras do século XX. O artigo original foi publicado no anuário de filosofia da sociedade Görres em 1998, contendo 20 páginas. O autor István Fehér, que é professor de filosofia, formado na Universidade de Eötvös Lorand (ELTE) em Budapeste (1974), apresenta um significativo número de trabalhos filosóficos. Seus escritos abordam, principalmente, a fenomenologia do século XX e a hermenêutica filosófica. O artigo *Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers Sein*

---

<sup>5</sup> In 2013 during Masters at Universidade Federal de Santa Maria (RS), in the subject Phenomenology and Hermeneutics Topics I, the text "Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers Sein und Zeit" was translated to Portuguese. For this important Fehér text's translation, it was necessary to confer many dictionaries in Portuguese, English and German, the 2006 Max Niemeyer's edition of *Sein und Zeit*, author Andreas Luckner's *Martin Heidegger "Sein und Zeit"* and the Portuguese translation *Ser e Tempo* by Marcia Sá Cavalcante Schuback (Vozes, 2009). On the one hand, some difficulties occurred, while translating Fehér, such as the transposition of certain words from German to Portuguese, the little study about skepticism in Heidegger's thought and the poor translation of *Sein und Zeit* to Portuguese. On the other hand, the translation of these article enrichens and enhance Heidegger's studies in Brazil, because the original text is very valuable in terms of philosophical knowledge, carrying an actual discussion about one of the XX century's most important works. The original article was published in the Görres Society's Philosophy Annuary, containing 20 pages. Author and Philosophy Professor István Fehér, graduated at Budapest's Eötvös Lorand University (ELTE) produced a significant number of philosophical works. His writings approach mainly XX century Phenomenology and Philosophical Hermeneutics. The article "Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers Sein und Zeit", which translates to "Twelve propositions about Skepticism in Heidegger's Being and Time" is part of Fehér's broad work on the problem of Skepticism in Heidegger's Philosophy, with emphasis on the work *Being and Time*. In this writing, Fehér discusses a shift occurred from the seventh edition of *Being and Time*. The shift from the term *nie* (never) to *je* (ever), according to Fehér, didn't cause the sentence to lose sense, but to change significantly its meaning. To Fehér this alteration is very significant, the modification of the sentences themselves didn't incurred loss of meaning, nor meant less the opposition of Heidegger to Skepticism, but brought forth certain interpretation difficulties. Furthermore the six first editions transmit a change from the traditional Skepticism to an existential Skepticism, while the seventh and further editions cause the annulation of any kind of Skepticism, which is very serious.

und Zeit, cujo título traduzido é “Doze sentenças sobre o Ceticismo de Heidegger em *Ser e Tempo*” faz parte do extenso trabalho de Fehér em torno do problema do ceticismo na filosofia de Heidegger, com ênfase na obra *Ser e Tempo*. Neste escrito, Fehér discute uma alteração sofrida a partir da sétima edição de *Ser e Tempo* de Heidegger. A troca do termo *nie* (nunca) pelo termo *je* (alguma vez), segundo Fehér, não fez com que a frase em questão perdesse sentido, mas sim que trocasse totalmente de significado. Para Fehér, essa alteração é muito significativa, a modificação das frases em si não causou perda de sentido nem significou menos a oposição de Heidegger para com o ceticismo, mas sim gerou certas dificuldades de interpretação. Além disso, de acordo com Fehér, as seis primeiras edições transmitem uma mudança do ceticismo tradicional para um ceticismo existencial, enquanto a sétima e demais edições causam a anulação de qualquer tipo de ceticismo, algo que é deveras grave.

## DOZE PROPOSIÇÕES SOBRE O CETICISMO DE HEIDEGGER EM *SER E TEMPO*

No parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, que trata do conceito de verdade - e como tal ocupa uma posição chave -, já que nele também se faz referência à “verdade” de toda a obra de modo decisivo, se encontram de repente as seguintes observações compactadas sobre o ceticismo ou sobre o cético - sem introdução intelectual, preparação ou discussão. (Para facilitar mais tarde as citações, as frases individuais serão providas de números, uma por uma -):

191

[1] A refutação usual do ceticismo, a saber, da negação do ser ou da cognoscibilidade da ‘verdade’ permanece pela metade do caminho. [2] O que ela mostra numa argumentação formal é simplesmente que, quando se julga, a verdade é pressuposta. [3] É uma indicação de que pertence ‘verdade’ à enunciação de que a demonstração, de acordo com o seu sentido, é um descobrir. [4] Nisso, permanece *não elucidado porque* isto deve ser assim, onde reside o fundamento ontológico dessa necessária conexão-de-ser entre a enunciação e a verdade. [5] Do mesmo modo, permanecem completamente obscuros o modo-de-ser de verdade e o sentido do pressupor e de seus fundamentos ontológicos no *Dasein* ele mesmo. [6] Além de que se desconhece que, também quando ninguém *julga*, a verdade já é pressuposta, na medida em que em geral o *Dasein* é. [7] Um cético não pode ser refutado, assim como o ser da verdade não pode ser ‘provado’. [8] O cético, se ele de fato *é* no modo da negação da verdade, também *não precisa* ser refutado. [9] Na medida em que *é* e se entendeu nesse ser, ele, no desespero do suicídio, extinguiu o *Dasein* e com isso a verdade. [10] Esta não pode ser demonstrada em sua necessidade, porque o *Dasein*

por ele mesmo não pode submeter-se à demonstração. [11] Assim como não é demonstrado que há 'verdades eternas', também não é demonstrado que 'houve' alguma vez – ao contrário do que no fundo acreditam todas as refutações do ceticismo, não obstante seu empenho – um 'real' cético. [12] Talvez mais frequentemente do que queira admitir a ingenuidade das tentativas dialético-formais de atentar contra o 'ceticismo'<sup>6</sup>

A interpretação desta passagem está longe de ser fácil. Ela carrega uma dificuldade em si, pois o texto é extremamente denso e elíptico: ele contém uma série de formulações e pensamentos confusos e de difícil entendimento. Dado que Heidegger conta, de qualquer modo, para algumas correntes de pensamento como um autor de difícil compreensão, a passagem serve de forma exemplar ao enrijecimento da tese de que Heidegger era uma mente não clara. Além disso, quando Heidegger revisou todo o texto para a sétima edição de 1953, efetuou em uma frase chave desta passagem ([11] na nossa enumeração), uma transformação textual ou uma melhoria, que então ficou conservada em todas as edições posteriores da obra: Através desta transformação, *alguma vez* entrou no lugar em que até então estava *nunca*. - Esta modificação é, contudo, aparentemente de modo nenhum diminuta e parece, à primeira vista, girar o sentido da frase para o lado oposto - e isso pode dar a ocasião do estabelecimento da seguinte tese: Heidegger não era apenas uma cabeça não clara, mas sim quase uma cabeça confusa. Pois que "melhoria" é aquela quando traz uma radical mudança de sentido? Não sabemos mais, propriamente, o que não é provado: que *alguma vez* houve um real cético ou o contrário, que *nunca* houve um real cético; em outras palavras, não sabemos mais se as seis edições procedem ou se deveríamos dispensar a sétima e as suas seguintes crenças. Pois parece quase impossível acreditar, simultaneamente, em ambas as crenças, ou conectar ambas as variações de texto - como melhoria uma da outra ou, no mínimo, considerar como sua variante.

Se Heidegger é ou não uma cabeça não clara ou uma cabeça confusa: em seguida eu vou dedicar alguns esforços interpretativos à mencionada transformação textual - e por esse meio, até certo grau, também a toda a passagem do texto. Eu gostaria de tentar mostrar que a desagradável alternativa indicada não é obrigatória, não é inevitável, de acordo com a qual o texto faz sentido ou de uma maneira ou de outra, de modo que se trate de direções com sentidos incompatíveis. Em outras palavras e

---

<sup>6</sup> ST 228 s. Ser e Tempo de Heidegger, com base na 19. Edição (Tübingen, 1979), é citado com a sigla SZ (Sein und Zeit). Os volumes das obras completas de Heidegger são citados com a sigla GA (Gesamtausgabe) e com o número do volume. Dados bibliográficos dos volumes citados da edição completa de Heidegger (Frankfurt / Main 1975 ss): GA 17: Introdução à investigação fenomenológica, ed. de F.- W. de Herrmann (1994); GA 21: Lógica. A pergunta pela verdade, ed. de W. Bimel (1976); GA 24: Os problemas fundamentais da fenomenologia, ed. de F- W. de Herrmann (1975); GA 56/57: Para a determinação da filosofia, ed. de B. Heimbüchel (1987); GA 60: Fenomenologia da vida religiosa, ed. de M. Jung, T. Regehly, C. Strube (1995); GA 61: Para uma interpretação fenomenológica de Aristóteles. Introdução na investigação fenomenológica, ed. de W. Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns (1985).

mais exatamente, eu gostaria de mostrar que a mudança textual não inverte tanto ao contrário o sentido do texto, mas muito mais causa certa mudança de ênfase; entretanto, o caráter básico da argumentação, sua orientação ou sua justificação permanecem essencialmente inalteradas. Foram incluídas na interpretação outras partes da passagem citada, mas não toda a passagem. A tentativa não é de interpretar sentença por sentença, em parte por razões de espaço, outra parte porque não tomo para mim a empresa de atingir o sentido de cada trecho do texto completo; em terceiro e principalmente, porque interpretar sentença por sentença não é necessário para a discussão do tema, isto é, a posição de Heidegger em relação ao ceticismo. Será pretendida uma interpretação detalhada apenas em [11].<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Eu adiro à discussão de Ebeling e Mörchen, no que, a seguir, se parte da modificação no texto e da interpretação centrada nela. Hans Ebeling chamou a atenção de modo crítico para o que contém a alteração da questão do texto na sétima edição; o autor, que se posiciona contra Heidegger, diz poder chegar logo à conclusão de que, por esse meio, “também a consistência interna do § 44 c se perde” (cf. Introdução a Hans Ebeling em: id. Ed., *Subjetividade e Auto-Preservação. Contribuições para o Diagnóstico da Modernidade* [Frankfurt/Main 1976]37). Em uma observação de seu livro sobre Adorno e Heidegger, Hermann Mörchen se confrontou brevemente com a observação de Ebeling; ele tomou por lamentável que não seja apontada a indicada alteração na edição da obra completa de Heidegger, através disso, entretanto, a consistência interna do § 44 c não se perde: Ebeling ignorou que “a seguinte frase permaneceu inalterada”. Deslocou-se para adiante “apenas o sentido dos parênteses; ‘o que a refutação do ceticismo acredita fundamentalmente apesar de sua operação’, não é agora mais”, escreve ele, “que (por sorte), ‘nunca... um real cético se deu’, mas sim que o aparecer dos céticos [...] não é mais como uma (irritante) fato da experiência”. (H. Mörchen, *Adorno e Heidegger. Investigação de uma filosófica recusa comunicação* [Stuttgart 1981] 312). – Ebeling aproveitou sua recensão ao livro de Mörchen para retomar o tema e emitiu uma réplica a Mörchen; ele não tinha sido convencido da argumentação de Mörchen: Justo porque o contexto permaneceu o mesmo, justo por isso é “perdida a interna consistência”. Ter o aparecimento do cético, que se realiza seu desespero sobre a possibilidade da verdade no suicídio, como “um (irritante) fato da experiência”, como Mörchen faz: isso é, de acordo com Ebeling “na realidade irritante”. “Apenas se parênteses e o posfácio tivessem sido excluídos”, se poderia também apenas “discutir” a interpretação de Mörchen. Mas, na consistência de todo o § 44 c, isso tudo também “não mudaria nada em geral”: “Pois que não seja demonstrável que se dêem verdades eternas, deve ser dado por certo, finalmente, desde o início do §44 c”. Permanece, porém, de repente não mais certo, de acordo com Ebeling, “se seu correlato textual não mais está certo: que se dá suicídio como conclusão do ceticismo” (H. Ebeling, *Adorno Heidegger e o tempo da inocência*, em: *Panorama filosófico* 29 [1982] 188-196, aqui 190 s.). Na seguinte interpretação eu sigo formalmente Mörchen, enquanto eu interpreto a alteração de texto como mudança de sentido. A tematização será realizada em direções completamente diversas, e, de acordo com o assunto, não vou seguir as teses de nem um nem outro autor ou discutí-las individualmente. A objeção de Ebeling é, a saber, segundo a minha opinião, não suficientemente clara e acompanhada por suficiente discussão, e a argumentação de Mörchen é falaciosa, quando ele intenta defender a interna consistência do parágrafo com a indicação que “a seguinte frase permanece inalterada”. Pois, com isso, ele concede latentemente sua objeção a Ebeling – qual então é expressada explicitamente com ênfase na réplica de Ebeling –, de acordo com o qual se necessita do ser do cético que se realiza no seu desespero na possibilidade da verdade no suicídio para afirmar consistentemente a não-cognoscibilidade do ser de verdades eternas. Por outro lado, a seguinte interpretação sugerirá as teses, primeiramente, que é bastante possível colocar o ser de verdades eternas e o ceticismo simultaneamente em questão, e posteriormente, que os pensamentos de Heidegger de fato nessa direção se moveram. Para a afirmação da não-cognoscibilidade do ser de verdades eternas ou para a dúvida sobre elas, não a afirmação do ser do cético, expresso sob forma do

## 1. “A USUAL REFUTAÇÃO DO CETICISMO”: CONTEXTO HISTÓRICO E BASE CONCEITUAL

A curta confrontação de Heidegger com o ceticismo começa com suas observações críticas contra a “refutação usual do ceticismo” [1]. Primeiramente, não deveria ser sem interesse a colocação da pergunta pela origem e sentido da “refutação usual do ceticismo”, isto é, perseguir brevemente o que Heidegger compreende sob esta designação e de onde deriva tal posição aí condensada. Embora não seja dada nenhuma indicação no texto, sugere-se, com base na estreita relação pessoal para com o autor Husserl, - não menos que com base no modo como essa “refutação” é condensada - a suspeita de que Heidegger, na “refutação usual do ceticismo” recorre a Husserl em conjunto com o conceito de ceticismo que a este pertence.

Um dos esforços fundamentais do primeiro volume das *Investigações Lógicas* de Husserl era provar que o psicologismo realizado consequentemente (grosso modo: a concepção de que a Lógica é uma parte da Psicologia) provou-se como um relativismo cético. Todo o sétimo capítulo do primeiro volume se aplica a testar esta tese. O capítulo começa com as seguintes principais afirmações: “A mais difícil repreensão, que se pode levantar contra uma teoria e, especialmente, contra uma teoria da lógica, consiste que ela (a repreensão) viola *as evidentes condições da possibilidade de uma teoria em geral*. Estabelecer uma teoria e, no seu conteúdo que conflita com sentenças de forma explícita ou implícita, que fundamentam o sentido e a pretensão de direito de toda teoria em geral - isto não é apenas falso, mas sim invertido desde a base”<sup>8</sup>. De fato, não aparece o título ceticismo aqui: mas que Husserl o tem em mente é evidente e será mais tarde corroborado em uma passagem (contendo formulações muito parecidas) onde ele difere entre falsa, absurda - lógica e noética absurda - e “finalmente teorias céticas”, “abarcando sob o último título todas as teorias, cujas teses significam expressamente ou inferem analiticamente em si, que as condições lógicas ou noéticas são falsas para a possibilidade de uma teoria em geral”<sup>9</sup>. Husserl pensa, através dessa determinação, ter ganho um forte conceito de ceticismo e a isto ele inclui, então, formas do ceticismo “com teses do seguinte tipo: Não há verdade, não há conhecimento e fundamento epistemológico, e outras semelhantes.” Sua execução foi concluída com as seguintes observações: “Não necessita de nenhuma clarificação que ser absurdo pertença ao conceito da teoria cética por definição.”<sup>10</sup>

---

suicídio ou, de algum outro modo. Finalmente, a prova de essas altas demandas em consideração à consistência interna de todo o §44 c explode totalmente a moldura dessa contribuição.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Investigações Lógicas I* § 32. Reimpressão não modificada da segunda edição reformulada (Tübingen 1980). Volume I, 110.

<sup>9</sup> Id. 112

<sup>10</sup> Id. Husserl difere então no § 33 outros conceitos de ceticismo, com os quais nós não mais nos ocuparemos. Digna de atenção é apenas uma formulação que se assemelha em boa parte à maneira de escrever usada por Heidegger mais tarde, quase formando sua antecipação. Em um ponto Husserl fala da “negação da existência

Se nós voltarmos para a discussão de Heidegger da “refutação usual do ceticismo” então deve, como eu penso, ser plausível a tese de que Heidegger acompanha o problema do ceticismo nesta compreensão elaborada de Husserl, de que ele o assume desta forma e, assim, se confronta com Husserl.<sup>11</sup> A concepção do ceticismo e de sua refutação que em [1], [2] e na primeira metade de [3] são fundamentadas ou resumidas, giram em torno de uma reflexão - por Husserl foi alegada com ênfase -, segundo a qual a “negação do ser ou da cognoscibilidade da 'verdade'” é uma autocontradição. Isto porque, na continuação, “verdade [já] é pressuposta quando se enuncia” [2] e porque “a verdade pertence ao enunciado” [3]. O ceticismo ou o cético destrói a si mesmo, assim, nós poderíamos resumir a implícita reflexão principal de Heidegger, baseada em Husserl, porque aquele que afirma não haver verdade ou que ela seja incognoscível cai evidentemente em autocontradição, porque então é a verdade que não haja verdade, e tanto se pode saber dela, que nada dela é conhecível. Em outras palavras: quem afirma que não haja verdade ou ela não seja cognoscível, achou através desta própria afirmação uma verdade (que não há verdade ou que ela não é cognoscível) e isto pode, inevitavelmente, não ser outra coisa desde que sua afirmação em geral apareça com uma pretensão de verdade. E parece que pertence ao evidente sentido de cada alegação ou afirmação o manifestar-se com direito à verdade (com o direito a afirmar algo verdadeiro), caso contrário ela se destruiria de uma só vez. Disso segue que é simplesmente impossível negar a verdade ou que aqueles que negam a verdade sempre chegam demasiado tarde, pois também eles pressupõem a verdade (e não podem de outro jeito, supondo que queiram afirmar algo de verdadeiro): A negação da verdade é parasitária de sua afirmação. O ceticismo implica uma autocontradição, uma autoanulação e assim ninguém é cético verdadeiramente, pelo menos não em modo coerente: é impossível ser um cético coerente.<sup>12</sup>

195

Mas, ao contrário de Husserl, Heidegger não está interessado no absurdo formal do ceticismo. Após ele ter resumido com pressa e em termos gerais o ceticismo, ou sua “refutação usual”, (cf. [1],[2],[3]), ele se apressa igualmente para suas próprias perguntas radicais - tudo o que, a saber, nesta refutação permanece “não esclarecido” ou “no escuro”, ou seja, quais suposições tácitas ali sempre já entram em jogo, (cf. [4],[5],[6] - assim, que nesta relação se pode dizer: se a alguma coisa na região do ceticismo, então é a prova das pressuposições que permaneceram tacitamente

---

ou do conhecimento de "coisas em si", a que a formulação de Heidegger em [1] sobre a "negação do ser ou da cognoscibilidade da 'verdade'" parece estar ligada.

<sup>11</sup> Na exposição de Heidegger do semestre de inverno 1925/26, os ensinamentos de Husserl acima indicados são também tratados expressamente (cf. *Obras Completas*. 21, 43 e seguintes).

<sup>12</sup> Significa na expressa exposição de Heidegger que “o cético refuta a si mesmo e, assim, se anula [...]” (GA 21,21). De maneira semelhante, já J.G. Fichte, *Fundação de toda a Teoria da Ciência*, em: *Obras de Fichte*, ed. por I.H. Fichte (Reimpressão Berlin 1971). Volume I, 120: aquele ceticismo que “[nega] de todo a possibilidade de um sistema”, “se contradiz [...] a si mesmo e é completamente antirracional. É assegurado através da natureza do espírito do homem que ele também é impossível. Nunca alguém foi seriamente um tal cético”.

escondidas em sua “refutação usual”, a que a atenção de Heidegger está dirigida. O ceticismo interessa a Heidegger não totalmente ou por si, mas sim meramente desde um ponto de vista bem especial, embora, como Husserl, também ele (Heidegger) (no entanto, devido a motivos fundamentalmente diferentes) tenha, em última análise, o ceticismo por absurdo.

## 2. A 11ª PROPOSIÇÃO MODIFICADA DO TEXTO: A REFUTAÇÃO DO CETICISMO PRESSUPÕE A EXISTÊNCIA OU A NÃO-EXISTÊNCIA DOS CÉTICOS?

Essa reconstrução esboçada da “refutação usual do ceticismo” e, com isso, do conceito de ceticismo a ela subjacente em recuo a Husserl, nos dá já uma pista para a interpretação da modificação textual que se encontra no ponto central da nossa discussão. Será útil partir do parêntese da sentença [11] e, por conseguinte, colocar a seguinte pergunta: Em que, na verdade, acredita a “refutação do ceticismo fundamentalmente”? Que há céticos (que houve *alguma vez* um cético), ou que eles não existiram (que *nunca* houve um cético)?

Para responder em poucas palavras: ambas. - Podemos mesmo primeiramente argumentar, que seria sem sentido empreender a tentativa de uma refutação do ceticismo se em geral não houvesse céticos - ou seja, aqueles que duvidam, por exemplo, se a verdade é cognoscível ou se se pode ganhar conhecimentos verdadeiros, válidos, “objetivos”, etc. - porque a refutação do ceticismo em princípio implica que exista céticos. Pois, se eles não existissem, não precisaríamos também procurar refutá-los. Um pressuposto óbvio da refutação do ceticismo é, portanto, a existência do mesmo, respectivamente, do cético.

Mas ao mesmo tempo não é menos possível argumentar de um tal modo - e nesta ocasião, as reflexões logo acima construídas de Husserl poderiam dar - que, porque o ceticismo é uma coisa absurda, uma autocontradição, portanto, não é realmente possível ser cético - a saber, de maneira consistente, em modo coerente -, de modo que, olhando-se bem, se saliente: não há cético, isto é, não há cético consistente, coerente, sério.<sup>13</sup> Visto a partir daí, a refutação do ceticismo supõe justamente de modo contrário que não haja céticos - e este pressuposto é igualmente necessário como no primeiro caso da afirmação da existência do cético. Pois seria evidentemente sem sentido

---

<sup>13</sup> Cf. aqui especialmente a seguinte frase a partir da passagem de Fichte referida na nota 7: “Nunca alguém foi seriamente um tal cético.” – Deve-se notar que tanto Husserl como também Fichte admitem outras (moderadas, fracas) formas do ceticismo, aquelas que não conduzem a autocontradição. Fichte elogia, por exemplo, a “o ceticismo crítico [...] de Hume, de Maimon, de Enesidemo”, e Husserl diz que o ceticismo metafísico é “livre de todo absurdo lógico e noético”. O que Husserl diz sobre o último, pode-se, todavia, dizer de todas essas formas do ceticismo com bons fundamentos: que eles “em si não têm nada a ver com o verdadeiro ceticismo” (J. G. Fichte, *Obras*, no local acima especificado., Vol. I, 120; E. Husserl, *Investigações Lógicas*, no local acima especificado., Vol. I, 113).

empreender a tentativa da refutação do ceticismo, se se supusesse possível ser cético de modo coerente, consistente. Não se cultiva argumentar, quando se acredita que a coisa é sem medida, falsa, errônea, insustentável. Seria uma autocontradição, querer refutar algo, quando se acredita ser uma posição sustentável, significativa e coerente.

Se procurarmos lançar sobre ambas as reflexões um resumido panorama, nós podemos dar um passo adiante e dizer que o modo de argumentação duplo acima referido não precisa se excluir. Exatamente pelo contrário: observando-se atentamente, se mostra que elas não apenas não se sustentam quando juntas, não se completam uma à outra, mas sim que elas reivindicam uma à outra ou se necessitam reciprocamente. Desde essa “sintetizada” orientação, demonstra-se aqui, então, como pressupostos da refutação do ceticismo tanto a afirmação da existência do cético como também a sua negação. O sentido, no qual sua existência é afirmada, é livremente um outro que aquele no qual ela (existência) é negada. O ser do cético é afirmado em um, por assim dizer, sentido empírico, mas negado em um sentido “lógico” - e para a refutação do ceticismo se necessita de ambos.

Para tentar refutar o ceticismo significativamente, é semelhantemente necessário, a saber, que haja céticos - aqueles que se reconhecem no ceticismo -, e que eles não existam: a saber, que àqueles que se consideram céticos, de acordo com conhecimento e refutação, por assim dizer, uma luz se abre e que eles, que se apropriam da refutação, chegam à compreensão: já que é contraditório ser cético, eles não são mais céticos, eles teriam desistido de ser céticos de um golpe só (já que é impossível sê-lo de modo coerente); ou que, quando eles ainda se consideravam como céticos, realmente, não o eram verdadeiramente, não seriamente, mas sim de uma maneira meramente prematura, opaca. A refutação do ceticismo necessita, assim, do ser como do não-ser do cético, mas, sobretudo, ela necessita, de preferência, desse cético imprudente, através do qual o ceticismo hora está e hora não está aí, e quem possibilita ilustrar e sintetizar o ser e o não ser do ceticismo. Esse cético, por meio de quem o ceticismo é e então desaparece de novo, é, entretanto, um tal, de quem a refutação do ceticismo, de uma maneira geral, necessita para possuir perspectiva de êxito com seu principal objetivo.

Esta passagem-chave do texto heideggeriano pode ser significativa nessa proposta de interpretação com ambas as variantes textuais; a alternativa é para esse evitar desse modo, segundo a qual o texto apenas é significante ou em uma ou em outra variação textual, embora ambas orientações de sentido necessariamente sejam incompatíveis uma com a outra. Trata-se mais de uma mudança de ênfase, em que as ênfases se encontram em ambos casos em algum outro lugar. Se isso, em “que a refutação do ceticismo [...] acredita fundamentalmente”, consiste, nas seis primeiras edições da obra, em “que *nunca* [...] ‘houve’ um ‘real’ cético”, então com “cético” se entende aqui o cético compreendido em sentido consistente, coerente, estritamente lógico. Do contrário, se isso, em “que a refutação do ceticismo [...] acredita fundamentalmente” se encontra nas sete primeiras e nas seguintes edições, em “que

*alguma vez* [...] ‘houve’ um ‘real’ cético”, então trata-se aqui, por assim dizer, de uma condição mínima da refutação do ceticismo: de que tenha que haver ao menos um “verdadeiro” cético que se reconheça como tal e que possa ser refutado.<sup>14</sup> O cético tem que ser de todo modo “empírico”, “lógico”, por outro lado, de modo algum.

### 3. A 11ª PROPOSIÇÃO MODIFICADA NO TEXTO: A EXISTÊNCIA DOS CÉTICOS É COMPROVADA OU NÃO?

A modificação do texto em [11] foi interpretada até aqui somente perante o parêntese entre o travessão. Caso o contexto seja agora ampliado para além do parêntese, resultar-se-ão as seguintes variantes textuais: *Não é mostrado que nunca “houve” um “real” cético; não é demonstrado que alguma vez “houve” um “real” cético*. Em qual interpretação eles se provam como significantes, e em qual horizonte de sentido se deixam introduzir?

O sentido de ambas variantes vai em direção a contestar a pressuposição fundamental do ceticismo, desestabilizá-la ou abalá-la. A variante de “nunca” se coloca de modo crítico frente à “usual” refutação do ceticismo, que, como nós lembramos, afirma não ser possível ser coerentemente cético, não há conseqüentemente nenhum cético real ou também nunca houve. A pergunta de Heidegger é reconstruída neste ponto de agora da seguinte maneira: é, pois tão seguro, tão seguro - é provado, demonstrado -, “que nunca [...] ‘houve’ um ‘real’ cético?” Este fato é, justamente não “demonstrado”, como ele verifica. A evidente implicação é: *poderia ser que tenha havido mesmo o cético* - mesmo quando não no sentido indicado pelo seu refutador. Heidegger redefiniu o conceito do ceticismo como “existencial” duas sentenças atrás, e, de acordo com esse sentido, um cético seria aquele que “eliminou o Dasein no desespero do suicídio e, com isso, a verdade” [9]. Eu não

---

<sup>14</sup> O sentido do *real* localizado entre parênteses varia com se é posto junto a *nunca* ou *alguma vez*. Com *nunca*, tem um sentido mais forte, lógico e quer dizer tanto quanto “segundo a essência”, “segundo seu conceito”, “de acordo com seu conceito”. Com *alguma vez*, quer dizer tanto quanto “de ciências naturais”, “dado”, não meramente possível, mas sim justamente “real”. Uma variação semelhante se aplica para a expressão “apesar de sua empresa”, que nós até aqui indicamos por meio de reticências e não incluímos na interpretação. Com *nunca* ou *alguma vez*, podem ser extraídas aproximadamente as seguintes orientações de sentido. Quando os refutadores do ceticismo acreditam que nunca houve um cético real, assim eles o fazem apesar de sua empresa, já que ela consiste justamente em refutar o ceticismo. Caso não haja cético, pra que se deveria fazer o esforço de refutá-los? Por que alguém tem que perder tempo pra alguma coisa que não existe, que não pode existir de qualquer modo? – Mas agora quando os refutadores do ceticismo acreditam que alguma vez haja havido um real cético, assim o fazem por sua vez apesar de sua empresa, porque assim se é admitido tacitamente que era possível ser cético e que, de fato, houve céticos. Empreender a tentativa de refutá-los seria tão infrutífera e sem sentido como a tentativa de se “comprovar” o ser da verdade (cf. [7]) ou colocar o Dasein por si só sob evidência (cf. [10]), porque um cético “não [pode] ser refutado” ([7]) e “tampouco necessita ser refutado” ([8]). Se chegar tão longe, ele se refuta a si mesmo, a saber, “no desespero do suicídio” ([9]), e isso é a única “refutação adequada imaginável.

pretendo poder interpretar essa afirmação difícil e obscura suficientemente;<sup>15</sup> entretanto, tudo isso deveria demonstrar claramente que esta determinação de acordo com ser cético significa menos uma configuração teórica e muito mais uma práxis da vida, um modo de ser. De acordo com isso, um cético não é aquele que defende certas opiniões sobre a cognoscibilidade ou a incognoscibilidade da verdade, mas sim muito mais aquele que, de alguma forma vive, existe – e isso, dado o caso, sem ter escutado nada sobre algo como conhecimento, ceticismo e semelhantes. Neste contexto, pode parecer impossível demonstrar e/ou *comprovar* “que nunca [...] ‘houve’ um ‘real’ cético”, porque essa pretensão viria da afirmação de que nunca houve um, que “destruiu [...] o dasein no desespero do suicídio” – porque tampouco o refutador do ceticismo não vai querer contestar que isso tenha ocorrido na história dos atos suicidas. “Talvez mais frequentemente” aparece na sentença imediatamente seguinte “do que queira admitir a ingenuidade das tentativas dialético-formais de atentar contra o ‘ceticismo’” [12].<sup>16</sup> Essa reflexão direcionada contra os fundamentos do ceticismo é resumida de jeito tal, que o triunfar da refutação “usual” (e, i. e., aqui “lógica”) do ceticismo é apressado com base no argumento de que nunca tenha havido um real cético, já que isso implica uma autocontradição ou uma falta de coerência. Caso o ceticismo seja coisa do existir, da vida, muito mais do que assunto da teoria, então é impossível comprovar que nunca tenha havido reais céticos. Refutá-los seriam as “tentativas de atentado” da lógica e/ou da dialética (entendida como kantiana-pejorativa) de qualquer maneira incapazes (“ingênuas”)<sup>17</sup> [12]. Poderia bem ser que nunca os houve, nós apenas não sabemos nada sobre eles, já que eles expressaram seu ceticismo não tanto em forma teorética (algo como na forma de tratados filosófico-teóricos), mas muito mais “existencial”: eles poderiam ter-se absterido tão radicalmente dos decretos que eles nem meramente suspenderam os decretos, mas sim “destruíram” sua existência mesma.

A variante de “alguma vez”, como sugerido, vai também na direção de contestar

<sup>15</sup> Uma interpretação continuada poderia iniciar neste ponto no conceito de Kierkegaard do desespero e sua diferenciação entre dúvida e desespero; não é possível no âmbito da presente redação abordá-los individualmente.

<sup>16</sup> Perante a transformação textual feita em [11] é certa a seguinte importante frase [12]. Cujo início (“Talvez várias vezes...”) parece, agora gramaticamente, conduzir com Variante *nunca*. Pois se não é “provado” que “sempre” se deu um cético, então segue disso agora (ou disso significa) que *talvez nunca um se deu*, como inverso que “talvez várias vezes...” – Se essa observação é plausível, então deixa-se disso excluir a aceitação que o fundamento para a transformação textual podia ter sido um erro de impressão nas seis primeiras edições, a primeira tem sido melhorada na sétima que, em outras palavras, Heidegger também originalmente tinha a intenção de escrever “sempre” em vez de “nunca” (não pode ser excluído por outro lado – ainda que agora é implausível, pois a posição substituída da Variante *alguma vez* e a direção de sentido é muito presente na exposição de Heidegger -, que está realizada a inversão da nova variante como erro). Da nossa observação segue a seguir que Heidegger tinha perdido a nova transformação textual do contexto para adaptar o melhoramento.

<sup>17</sup> Sobre esse emprego pejorativo de “dialética formal”, cf. também mais tarde a discussão do conceito de tempo de Hegel em § 82b (ST 435: “‘construção’ formal-dialética”).

os pressupostos fundamentais do ceticismo, abalá-los. Como veremos, esse caminho é mais eficiente que o da variante de “nunca”. Se a implicação da afirmação “não é demonstrado que nunca ‘houve’ um ‘real’ cético” for essa, *que talvez houve céticos* – se também não exatamente no sentido afirmado por seu refutador -, então a variante “não é demonstrado que alguma vez ‘houve’ um ‘real’ cético” traz consigo a implicação de *que talvez nunca houve um único (real) cético* – nesse caso e justamente no mesmo (estrito, lógico) sentido, no qual a refutação “usual” do ceticismo compreende o cético. (Caso não tenha havido o cético, a nossa metáfora acima pode também não o ter aberto uma luz e ele pode também não mudar sua posição.) Uma outra implicação dessa variante textual é especialmente importante para a nossa discussão: se há um cético, poderia ser que seu opositor o tenha inventado. *Talvez o cético seja uma mera construção da refutação do ceticismo – uma invenção do opositor!*<sup>18</sup> Essa implicação possibilita comprometer os fundamentos do ceticismo muito mais eficientemente do que a outra variante, porque, frente à outra, onde se necessitava de uma nova definição – chamada “existencial” -, para enfrentar o ceticismo (teórico, epistemológico), aqui nenhum conceito de ceticismo – assim ainda redefinido – precisa entrar em jogo para a crítica dos fundamentos do ceticismo. Lá o ceticismo (usual) podia ser apenas abalado de tal modo, que se deveria ter que se colocar em seu lugar; aqui, por outro lado, não é necessária nenhuma substituição. Trata-se então de uma forma mais fraca e uma mais forte de estender e/ou generalizar a dúvida sobre o ceticismo mesmo; a dúvida na forma mais fraca diz respeito apenas a um certo conceito de ceticismo (quando muito, habitual) que, desse modo, é substituído por um outro; na dúvida mais forte, a dúvida se estende sobre quem duvida mesmo e, com isso, se coloca o ceticismo por completo em questão ou também em dúvida.

Refutando o ceticismo, um ponto de partida essencial é que haja céticos, mas o outro, que não há céticos (os há “empiricamente” e os há, por sua vez, não em sentido “lógico”). Heidegger coloca agora os dois pressupostos em questão e, já que o significado de “cético” é um outro, eles se devem correspondentemente abalar um ao outro de outro modo (certamente, como Heidegger diz, nem uma nem a outra estão “comprovadas”). A afirmação de que não haja nenhum cético (= variante de “nunca” do parêntese: o “que no fundo acreditam [...] as refutações do ceticismo”, a saber, que nunca “‘houve’ um ‘real’ cético”) se pode contestar agora primeiramente de um jeito tal, que se afirme não havê-los mesmo – no entanto, isso implica necessariamente a utilização de qualquer outro conceito de ceticismo (assim ainda modificado ou redefinido). Se a redefinição, dado o caso, assim impressionante e convincente falhar -, então esse processo significa, contudo, somente uma crítica indireta, uma discussão indireta, e isso poderia ser visto como sua fraqueza em um certo sentido. Mas a afirmação (“não existe nenhum cético”) também pode ser combatida – e isso apresenta, ao mesmo tempo, uma maneira muito mais eficiente da crítica -, que, com isso, se *leva a sério* (até mesmo muito mais que aquelas que a apresentam a dita afirmação) que ela

---

<sup>18</sup> Cf. GA 21,21: “Talvez é esse ceticismo apenas a construção do opositor, que o gostaria de refutar para assegurar a si mesmo no caminho da refutação.”

praticamente se *toma à letra* e, pensados alguns passos mais além, é voltada contra ela mesma. Por conseguinte, também se pode fazer oposição à afirmação de que não há céticos de um tal jeito que se acredita nela e diz: caso se justifique que não haja céticos (ou nenhum cético real) – porque isso seria certamente o que o parceiro afirma -, então não sobra nada mais do que ele ter que ser inventado por alguém, e isso obviamente não pode ter sido ninguém mais que seu refutador. (E essa maneira equivale àquela como nós contestamos a afirmação de que não haja céticos, que é justamente a variante de “alguma vez” da oração principal: “Não é demonstrado que alguma vez ‘houve’ um ‘real’ cético”, deve ter sido inventado.)<sup>19</sup>

Em seguida, tentarei resumir o que foi dito até agora esquematicamente em duas posições.

- a) “Não há nenhum cético”. Argumento: é impossível ser cético de um modo coerente. Sentido do “cético”: rigorosamente lógico. Heidegger: Essa interpretação (rigorosamente lógica) do ceticismo é inadequada; quando muito, então se pode apenas falar de “existencial” dos céticos; neste sentido existencial, contudo, não é de todo tão seguro (não é justamente “demonstrado”) que *não* os tenha havido. *Poderia tê-los havido*.
- b) “Há céticos” (i. e. aqueles que duvidam disso ou daquilo, p. e. do ser ou do cognoscibilidade da verdade). Sentido do “cético”: empírico. Heidegger: Essa interpretação (empírica) do ceticismo é inadequada. A refutação do ceticismo não pode ficar parada nessa interpretação empírica: para poder refutar com êxito o opositor, ela tem que poder transformá-lo a caminho de um empírico em um cético lógico, por assim dizer “fortalecer” [upgrade], porque ela não poderia esperar refutá-lo de modo algum sem isso. Para que ao cético se abra uma luz e para que ele, com isso, possa ser convencido da sua posição insustentável, ele tem que começar a pensar “logicamente”. Em sua refutação, o refutador tem que apelar ao sentido lógico do cético, acordá-lo ou colocá-lo em marcha, por assim dizer, para poder demonstrá-lo a autocontradição do ceticismo e conseqüentemente, sua insustentabilidade ou ausência de sentido, com a esperança de sucesso. Se essa aspiração silenciosa de acordar o sentido lógico do parceiro terá êxito ou não, não é certo; isso, no entanto, não é relevante. Essencial é que a refutação modifique o cético silenciosamente e isto quer dizer que o construa de acordo com ambições lógicas e que não sobreviva de modo algum sem essa modificação. O modificar e/ou o ser modificado seria então apenas supérfluo se o cético já sempre pensasse “logicamente” – mas então ele teria ao mesmo tempo já sempre desistido de ser cético (já que não se pode ter ambos com coerência). Então também é essencial que a refutação pressuponha um parceiro construído como cético. Mas agora não é seguro, não é justamente

<sup>19</sup> A variante de “alguma vez” e a variante de “nunca” recebem evidentemente um sentido invertido, dependendo se elas se relacionam ao parêntese ou à oração principal. Porque o parêntese é afirmativo (“que [...] acreditam [...] as refutações do ceticismo”), enquanto a oração principal é negativa (“não é demonstrado”).

“comprovado”, que tenha havido em geral parceiros deste tipo. *Eles poderiam sequer nunca haver existido*, eles poderiam ter sido inventados por seu refutador.<sup>20</sup>

As orientações de sentido que se resultam de ambas variações de textos (“Não é demonstrado que *nunca* ‘houve’ um ‘real’ cético” e “Não é demonstrado que *alguma vez* ‘houve’ um ‘real’ cético”) se resumem da seguinte maneira. Poderia ter havido céticos em sentido existencial (não é comprovado que não os houve), mas isso é questionável e duvidoso (justamente não comprovado) que os houve também em sentido lógico. Heidegger tende, com isso, a conceder ao conceito do ceticismo uma interpretação existencial; entretanto, ele decisivamente o combina uma concepção lógica. A suposição de que justamente o sentido existencial autorizado é subjacente ao último. i. e. de que esse sentido emite a medida, segundo a qual o sentido lógico do ceticismo é colocada em dúvida, não deveria ser completamente absurda.

#### 4. A 11ª PROPOSIÇÃO MODIFICADA DO TEXTO: A DUPLA RELAÇÃO ENTRE VERDADES ETERNAS E CETICISMO

Em um último passo, queremos agora ampliar a nossa interpretação à frase [11] completa, i. e. à paralela feita vigente ali entre “verdades eternas” e o cético. Em vista dessa paralela, desde já não é claro que o cético seja aquele que coloca em dúvida o ser de verdades eternas e isso é uma informação adicional sobre o conceito de ceticismo de Heidegger que subjaz a dita passagem do texto (em [1] experimentamos apenas tanto que o ceticismo quer dizer a „negação do ser ou da cognoscibilidade da ‚verdade“). A expressão encontrada entre aspas “verdades eternas” sugere a suposição de que se trate aqui de uma indicação e, de fato, essa expressão (juntamente ao horizonte conceitual no qual ela insere) se encontra nas já mencionadas *Investigações Lógicas* de Husserl (o que fortalece mais a nossa hipótese de que Heidegger toma de Husserl a refutação “usual” do ceticismo com o conceito de ceticismo a ela pertencente). Um outro resultado é que a indicação de Husserl às leis de Newton também se encontra em Heidegger.

Em sua obra, Husserl chega, na discussão sobre verdades eternas, ao caminho de uma discussão crítica com a teoria de Sigwart. Este declara ser “uma ficção falar sobre verdades vigentes em si mesmas e que ainda assim não são conhecidas por ninguém”. Se se concordasse com essa tese, tal como argumenta Husserl, então “o enunciado que expressa a fórmula da gravidade, [...] não teria sido verdade antes de Newton”; ou seria até mesmo, “visto exatamente, na verdade, contraditório e ainda falso”, já que “a validade incondicional para todo o tempo pertence claramente à intenção de sua afirmação”. Disso resulta para Husserl a conclusão: “A verdade [...] é ‘eterna’, ou

---

<sup>20</sup> Como nós vimos, o conceito do cético entendido em sentido lógico consiste, de qualquer modo, em seu vir-a-desaparecer. Apenas céticos empíricos, i. e. incoerentes podem ser dados, e apenas conquanto eles permanecem incoerentes e não se tornem céticos lógicos. Um cético lógico não é; seu ser é o desaparecer.

melhor: ela é uma ideia e, como tal, supratemporal.”<sup>21</sup>

“Antes que as leis de Newton fossem descobertas”, assim aparece na réplica de Heidegger endereçada implicitamente à Husserl – entretanto sem fazer referência a ele ou, de algum modo, indicando-o – exatamente no § 44 c de *Ser e Tempo*, do qual a nossa passagem do texto colocada para a discussão foi retirada, “elas não eram ‘verdadeiras’; de isso se segue [no entanto] não [como Husserl o indicava nas Investigações Lógicas; de Fehér] que elas eram falsas [...]. As leis de Newton eram, antes dele, nem verdadeiras nem falsas, o que não pode querer dizer que o ente que as expôs, descobrindo-as, não existisse antes. As leis se tornaram verdade por meio de Newton, com elas se tornou acessível o ente em si mesmo para o Dasein. Com a descobridade do ente, este se mostra exatamente como o ente que já existia antes. Descobrir assim é o modo de ser da ‘verdade’.”<sup>22</sup>

A parte final da réplica de Heidegger pode soar esotérica, porque nós não introduzimos o conceito de verdade à discussão até então (e, à parte de indicações ocasionais, isso permanecerá assim); ele merece sim ser citado, porque possibilita essencialmente uma contribuição esclarecedora à interpretação da expressão primeira e enigmaticamente encorajadora “modo de ser da verdade” em [5], também à explicação de “descobrir”, de que se trata em [3]. Sem percorrer essa passagem em seus detalhes, é suficiente para o propósito de nossa discussão constatar que, disso, se identifica claramente a desconfiança de Heidegger em relação a “verdades eternas”, e, na verdade, - o que é muito importante para nós – sob aspiração a paralela de desviar da posição contrária do relativismo. O sentido da frase [11], que se encontra no centro da nossa interpretação, vai na mesma direção; assim voltamos a ela.

A implicação da afirmação “não é demonstrado que haja ‘verdades eternas’” é evidentemente o seguinte: Ela poderiam não existir de modo algum, talvez a haja de modo algum. A relação ou a paralela consiste agora, tendo em vista a variante de “alguma vez”, entre o possível não-ser das eternas verdades e o possível não-ser dos céticos: *Assim, como é possível que não haja eternas verdades, também é igualmente possível que não haja céticos*. Resultou que poderíamos nos perguntar no sentido de Heidegger se é possível apontar uma única verdade eterna ou um único cético? Aquele que nega o ser de verdades eternas poderia, sem dúvida, ser primeiramente um cético (cf. [1]) – e, para além disso, seguramente relativista –; Heidegger, porém, expressa sua dúvida no absolutista (i. e. naquele que acredita em verdades eternas) de tal maneira que também não descarta minimamente a dúvida sobre o seu opositor, o cético: em outras palavras, se faz valer a suspeita de que absolutistas e céticos se completem, construam uma unidade complementar. Se se nutrem desconfianças contra o absolutista<sup>23</sup>, não

<sup>21</sup> Investigações Lógicas I, § 39, no local acima especificado, Vol. I, 127 s. cf. id., § 36., Vol. I, 117.

<sup>22</sup> ST 226 s. Ver também GA 24, 314. Aqui se faz menção a Husserl por meio de “a gente” (“As leis de Newton, com as quais a gente usualmente argumenta na interpretação [...]”).

<sup>23</sup> Heidegger aplica a denominação absolutismo como oposição do ceticismo nas suas classes; cf. GA 61, 162, 196; GA 17, 99.

tem que ser cético por isso, pois, como a refutação do ceticismo é parasitária a ele mesmo, do contrário, também o ceticismo vive às custas do absolutismo. O cético não leva menos a sério o absolutismo do que a refutação do ceticismo com ele mesmo. O cético leva a sério o absolutismo de tal maneira que ele faz surgir dúvidas contra ele. Se ele chegar a eliminar o objeto de sua dúvida de uma vez por todas, então ele anulará a si mesmo ao mesmo tempo.<sup>24</sup> O incrédulo pode esperar encontrar com a sua afirmação “*x* é duvidoso” apenas naquele interesse (atenção, observação), que considera *x* interessante, digno de observação, essencial, importante, ao menos sustentável ou acreditável. Em contraposição, aquele que não possui nenhum entendimento para *x* ou que, já de início, pensa que *x* é fantástico, não acreditável, implausível, sem sentido, sem importância, artificial etc., não vai quase prestar grande atenção aos argumentos, refutações ou objeções jogados, logicamente, ainda tão perspicazmente elaborados contra *x*, e, por meio disso, quase não será acorrentado: muito mais ele pensará que se dedica honra em demasiado à nomeada posição por meio do esforço de um tão grande arsenal e que, com isso, se desperta a ilusão de que se trata aqui de uma teoria séria, sustentável.<sup>25</sup>

Se “não é demonstrado que haja verdades eternas”, então poderia ser possível que não as haja – que elas, conseqüentemente, apenas foram inventadas. Desse modo, se for possível que – como formulado imediatamente acima – o cético somente apresente uma construção de sua refutação, uma invenção do seu opositor, então podemos dizer agora que não é menos possível que, ao contrário, também o absolutismo seja uma invenção – quiçá justamente do cético. (Isso é apenas uma contradição formal, pois, entre ambas, aparentemente, deveria existir ao menos um

---

<sup>24</sup> Nesse sentido, se pode estar de acordo com a tese de Husserl da absurdidade do ceticismo. Porque, caso a afirmação de que não se possa conhecer nada com validade objetiva signifique que se possa conhecer sim algo objetivamente válido, que não se pode conhecer nada quintessencialmente, então, deste modo, o ceticismo tem o seu opositor, o absolutismo, em si mesmo. Somente se pode ser cético enquanto se se atém de modo absoluto nessa verdade, de que não se pode conhecer nada, então permanecendo, sob este ponto de vista, absoluto. Sobre isso, veja GA 61, 196: “O cético é o verdadeiro absolutista”, pois “ele leva radicalmente a sério a legitimidade formal.”

<sup>25</sup> A partir dessa interpretação esboçada, se resulta que o ceticismo também pode ser tido como sem sentido, por conta de argumentos completamente diferentes do que sucede com Husserl. Isso foi antecipado acima (cf. 5). Essa situação implica, naturalmente, que se trata aqui de um conceito de absurdo completamente diferente do que o de Husserl. Em relação ao conceito de Heidegger designado como “hermenêutico” (em contraposição ao conceito “lógico” de absurdo de Husserl), veja especialmente GA 56/57, 125s. Heidegger busca aqui resumir o princípios fundamentais da filosofia crítica (se servindo da designação fenomenologia, no entanto, compreendendo a última já fortemente de maneira hermenêutica) e faz valer com ênfase a ideia de que é insuficiente, em uma teoria filosófica, demonstrar meramente “irregularidades”, “incongruências”, “contradições”, falácias” e semelhantes. Heidegger fundamenta (bem hermenêuticamente) sua crítica e sua redefinição com o significado de “absurdo” que se dá primeiramente cotidiano: “Absurdo [...] não é um se excluir e um ir contra lógico-teóricos, um contra o outro, mas sim contra, de encontro ao sentido do pré-dado e dável (Gebbar) [...]”. Critério da crítica é “somente a evidência compreensiva e a compreensão evidente de vivências [...]”. Crítica fenomenológica não é re-futar, apresentar contra-provas, mas sim a frase criticada é compreendida no lugar de *onde* ela recebe o seu sentido. Crítica é um auscultar positivo das verdadeiras motivações” (id., 126).

para que o outro seja sua invenção e ele, por assim dizer, possa se confirmar a si mesmo em seu “ser” através de sua refutação: Seria, no entanto, possível que uma invenção tenha uma invenção? Sem entrar em detalhes, que fique meramente registrado que é inteiramente possível encenar uma luta com um opositor inventado para então, por meio de sua refutação, se dar a vida ou se garantir.) Não deveria ser possível que tanto a afirmação de  $x$  quanto sua negação artificiais sejam meras invenções. Como o refutador do ceticismo tem que construir o cético adequadamente para refutá-lo então com sucesso, igualmente se pode ver o cético determinado a gerar seu opositor, o absolutista crente em verdades eternas, para logo poder pôr-se em evidência significativamente, estimulando o interesse do público, e afirmar: não existem verdades eternas.

Deveria ser inútil incluir nesse ponto de nossa discussão o conceito redefinido de fenomenologia. Ele significa “um registro tal de seus objetos, que tudo o que se encontrar para discutir sobre eles tem que ser tratado em demonstrabilidade direta e em designação direta”; aí se encontra, correspondentemente, um “sentido proibitivo”, a saber, o “manter distância de todo determinar não designado”.<sup>26</sup> Agora, se se atém a esse “sentido proibitivo” da fenomenologia, é difícil de se ver que tanto a afirmação “há verdades eternas” como também a afirmação “não há verdades eternas” ferem o critério fenomenológico de Heidegger.<sup>27</sup>

205

Assim, Heidegger está insatisfeito não somente com o ceticismo, como também com sua refutação (conforme [1] – [6]). E sua insatisfação com a refutação do ceticismo e com este mesmo reside nas mesmas pressuposições, na mesma posição filosófica. Claramente, isso vem do fato de que ele se opõe, na mesma frase, tanto ao absolutismo quanto ao ceticismo, que ele expressa sua dúvida em ambos dentro de uma única paralelização (Tão pouco é comprovado, ... isso é tão pouco comprovado...). Sua insatisfação com a refutação do ceticismo não é, em princípio, diferente da com o ceticismo.

A perspectiva esboçada acima é concebida, para além da sua relação com a dita passagem de texto de *Ser e Tempo* como uma interpretação resumida da posição de Heidegger em relação com o ceticismo em geral, que também leva em consideração outros textos e, nessa medida, constrói uma moldura mais ampla da passagem questionável. De qualquer modo, partes individuais das passagens em questão (a insatisfação com a refutação “usual” do ceticismo, ela “permanece pela metade do caminho” [1], a explicação de uma tal tentativa como “inofensiva” [12], a ideia de que um cético não poderia ser menos refutado [7], mas não necessita ser refutado [8]) se introduzem muito bem nesse horizonte como também, sobretudo, a recusa de verdades eternas sob a resposta negativa concomitante ao ceticismo-relativismo.

A outra leitura, que tem em vista nossa frase ao longo da variante de “nunca”,

---

<sup>26</sup> ST 35.

<sup>27</sup> Os argumentos que se apresenta contra se colocar em questão as verdades eternas são chamados por Heidegger, em suas classes de 1927, aqueles “que não são nenhum fundamento de fato” (GA 24, 313).

leva a consequências menos radicais: “É tão pouco comprovado que haja ‘verdades eternas’, tão pouco é demonstrado que *nunca* [...] ‘houve’ um ‘real’ cético. ” Como é possível que não haja verdades eternas, é igualmente (muito bem) possível que (do contrário) haja céticos. Essa variante trás o possível não-ser de verdades eternas com o possível ser de céticos ao contexto. O contexto é um dos contrastes: como não poderia haver *x*, poderia, do contrário, muito bem haver *y*. Essa variante se direciona contra o absolutismo, mas não contra o ceticismo; este é mantido, embora redefinido existencialmente. A afirmação de verdades eternas é aqui contrastada à posição do ceticismo existencial. Não é de se deixar passar que se trata não de uma meramente indiferente justaposição (poderia não ser *x* e/mas poderia ser *y*), mas sim de uma relação de “igualmente-como”. Essa formulação se direciona à posição do absolutista. Este afirma, a saber, que há verdades eternas, e, *conquanto* sua negação não é possível, consequentemente não há céticos (já que eles poderiam não ser coerentemente). E, porque essas duas afirmações se encontram obviamente em relação uma com a outra – o ser de verdades eternas é posto em conexão com o não ser dos céticos, ou mais exatamente: a partir da impossibilidade de se negar verdades eternas, se segue a impossibilidade de se consentir o ser dos céticos -, assim poderia surgir dessa relação o modo como Heidegger pretende contradizer a ambas, sob o recurso silencioso do seu critério fenomenológico: por pouco seja comprovado (do absolutista que haja verdades eternas, tão pouco (dele mesmo) é comprovado (tão pouco o absolutista pode ter comprovado) que não (nunca) houve céticos. O absolutista não pode nem provar o ser de verdades eternas nem o não ser de céticos em plausibilidade fenomenológica.

\*

Em suma, se pode dizer que as duas variantes do texto, que se resultam a partir da modificação textual colocada no ponto central da nossa discussão, possuem, dentro de nosso texto, um sentido de certo modo diverso em suas entonações: Na nossa passagem do texto, se desenham, do mesmo modo, símbolos dotados de sentido de acordo com se se introduz “nunca” ou “alguma vez” no raciocínio. Enquanto é comum às duas variantes que elas expressem uma insatisfação fundamental em relação ao ceticismo configuradamente tradicional, ontogenosológico, uma diferença em relação à isso consiste no fato de que, enquanto a variante de “nunca” tende a relacionar a posição de um tipo (mais insinuado do que precisamente definido) de ceticismo existencial e opor ao ceticismo tradicional, a variante de “alguma vez”, do contrário, desloca o sentido da frase (e, com isso, também o de toda a passagem) menos na direção de uma redefinição do ceticismo e sua substituição através de um outro conceito, e mais decisivamente na direção de uma solução por excelência do ceticismo, da entonação de sua ausência de fundamento. Do fato de que apenas uma de ambas variantes do texto empreendam a tentativa de fazer valer um ponto de vista e/ou o conceito de ceticismo na forma de um (como nós chamamos) ceticismo existencial, se explica muito bem o porquê, dentro do especialmente abrangente (com largura de 18

páginas) § 44 dedicado à pergunta pela verdade, o problema do ceticismo tome somente uma meia página. Não se delimita a resposta no que apenas se pode chegar a um tratamento detalhado do problema do ceticismo no âmbito da pergunta pela verdade, se a pergunta pela verdade for colocada ontognosiologicamente – contra isso, o trato de Heidegger é, contudo, ontológico.

Faz sentido estabelecer um conceito ontológico (existencial) de ceticismo? Para investigar essa pergunta adequadamente, teria que se ser muito prolixo, do que aqui se tem que abrir mão por razão do espaço limitado.<sup>28</sup> No nosso contexto, é suficiente dizer que a própria posição de Heidegger oscila entre a possibilidade de adotar o ponto de vista do ceticismo existencial e a possibilidade de se tratar o problema do ceticismo terapêuticamente, i. e. dissolvê-lo por completo e, mais precisamente, de acordo com em qual pré-compreensão ele olha para trás para o ceticismo: onde essa pré-compreensão é fortemente determinada contemporaneamente (como com Husserl, i. e. teórico-epistemologicamente), Heidegger tende a um tratamento terapêutico-destrutivo; onde o conceito contemporâneo não predomina, Heidegger tende a tomar por sensato um conceito de ceticismo alternativo, diferente do contemporâneo. A variante *nunca*, bem como [8], [9] e [12] contêm instruções e/ou indicações a esse ceticismo existencial; a variante *alguma vez*, bem como boa porção da parte de nossa passagem se movem, do contrário, na direção de solucionar o ceticismo terapêuticamente, de considera-lo sem sentido. O raciocínio começa, a saber, com a nota crítica “a refutação usual do ceticismo [...] permanece pela metade do caminho” [1] e isso pode bem causar a impressão de que a tarefa consista, segundo Heidegger, em continuar seguindo o caminho ou andar o caminho até o final e que, a seguir, justamente essa tentativa será empreendida. Por outro lado, se percebe apenas mais tarde que “um cético [...] não pode ser refutado” [7]. – Se referencia criticamente, sem o perigo de encontrar contradição, que “a refutação usual do ceticismo [...] permanece pela metade do caminho”, se se é da opinião de que o ceticismo não pode de modo algum ser refutado ou – o que diz a metáfora – não se pode andar até o final do

---

<sup>28</sup> A resposta a essa questão claramente também é dependente da resposta daquela pergunta complementar – o que também não pode ser discutido em detalhes –, se faz sentido criar um conceito de verdade ontológico (existencial). Para Heidegger, entretanto, fazia sentido. Como ponto de partida aqui, deveria tê-lo bem servido primeiramente a perspectiva proporcionada pela dissertação de Brentano *Do significado múltiplo do ser segundo Aristóteles*, segundo a qual verdade (ser verdadeiro) é, primeiramente e antes de tudo, não um caráter da enunciação, do conhecimento, mas sim do ente. Caso deva haver algo como um ser verdadeiro, então será possível formular perguntas por algo como a verdade (não apenas da enunciação, do conhecimento, mas sim) da existência. Por isso, Heidegger pode dizer em [6] “que, também quando ninguém julga, a verdade já é pressuposta, na medida em que em geral o Dasein é”. Em relação à história, Heidegger diz em sua classe religiosa-fenomenológica: “A diferenciação de ‘verdadeiro’ e ‘falso’ no sentido usual, tomado geralmente sem crítica, não deve simplesmente ser trasladada à história. Mas, do mesmo modo, seria invertida uma argumentação sobre o ceticismo resultante de aqui. Já que o sentido do ceticismo na concepção usual tem consistência como oposição ao conceito de verdade acima mencionado; ele se localiza com ele no mesmo patamar de execução de determinação e segurança teóricos [...] Tão pouco quanto cada conceito de verdade encontra aplicação, tão pouco se deve argumentar contra o ceticismo” (GA 60, 165; cf. aqui ainda GA 17, 95 s.)

caminho? Agora não deve ser impossível: caso a “incompletude” não seja tão contemplada em que se negligencia andar o caminho até o final, mais do que em se pôr a caminho (se o ceticismo não pode ser refutado, então tem que ser absurdo dirigir a tentativa de uma refutação apenas até o caminho). A expressão não muito inequívoca “permanecer pela metade do caminho” (i.e. não concluir, não poder terminar) se refere, vista desde aqui, menos a que a refutação “usual” do ceticismo não vá até o final do caminho, i. e. que ela não refute o ceticismo completamente e, por assim dizer, apenas “parcialmente” ou “até a metade” – por meio de que o ceticismo, longe de ser levado a cabo de uma vez por todas, sempre pode acordar para nova vida – a muito mais que ela não atinge de maneira suficientemente radical as suas próprias pressuposições. Com “parcialidade” ou “incompletude”, se quer dizer criticamente a refutação “usual” do ceticismo *como uma posição filosófica autônoma no todo*, não apenas aquela “parcialidade” que se encontra no não-alcancar sua meta. A perspectiva filosófica e orientação que fundamenta a refutação usual é, de fato, cheia de obscuridades, pressuposições pouco claras (cf. [2]-[6]), e, por isso, seu discurso pode ser sobre seu “permanecer-pela-metade-do-caminho”. Por causa de sua “parcialidade”, apenas a usual refutação pode se pôr a caminho. Se ela fosse radical, transparente em si mesma, ela reconheceria que o ceticismo não pode ser refutado e também não precisa ser refutado e, então, que esse caminho da refutação nem ao menos precisa ser seguido. Formulado de um modo um tanto quanto paradoxal, poder-se-ia dizer que uma refutação verdadeiramente coerente, conclusiva do ceticismo – uma tal, que fosse até o fim do caminho da refutação – seria aquela que, de início, abriria mão de adentrar o caminho da refutação, i. e. uma posição filosófica, em cuja conceitualidade, desde o início, a possibilidade do ceticismo como perspectiva filosófica significante se desdobraria, o caminho (que o ceticismo percorre não menos do que sua refutação) não mais se abriria. Em certo sentido, os esforços do pensamento de Heidegger vão na verdade neste sentido: para ele, trata-se de desenvolver uma perspectiva filosófica na qual o ceticismo (não menos do que seu oposto, o absolutismo) não se formula como uma alternativa dotada de sentido. Nessa perspectiva, o cético aparece como uma figura ridícula, que não se leva a sério. O cético é encurralado, feito de “inofensivo”, banalizado, praticamente neutralizado (tal como se desativa, deixa sem efeito uma bomba), justamente por nós o reconhecermos como algo a não se levar a sério, como algo contra o qual estamos suficientemente equipados, assegurados ou imunizados, que não nos pode mais tocar, abalar ou mesmo influenciar – é necessária então uma melhor refutação do ceticismo (e seria ela de todo possível)? Já o parágrafo seguinte à nossa passagem faz valer a representação de que um “sujeito fantasticamente idealizado” se encontra à base da posição discutida (i. e. do ceticismo ou de sua refutação); com isso, entretanto, falha “justamente o apriori do sujeito apenas “real”, do Dasein”.<sup>29</sup> Caso se desista da ideia de um “sujeito fantasticamente idealizado”, assim também serão tanto o ceticismo como seu oposto,

---

<sup>29</sup> ST 229.

o absolutismo, infundados.

Heidegger parece em um período ter empreendido a tentativa de demonstrar o conceito de ceticismo na forma do ceticismo existencial de uma maneira viável para ele; paralelamente a esse início (até mesmo com ênfase), entretanto, seus esforços conceituais parecem ter se movido na direção de solucionar ou aniquilar completamente o problema do ceticismo como tal.<sup>30</sup> E esse duplo movimento ou esforço não precisa de modo algum ser considerado como contrário. Pois a posição de um ceticismo redefinido ou aprofundado em sentido existencial pode justamente entregar o fundamento para revelar a exigência de originalidade do ceticismo epistemológico como nulo. O cético em sentido existencial não pode ser refutado com argumentos “dialético-formais” [12], nem ao menos ser tocado – esses são, para ele, nada mais do que “tentativas de superação” e, como tais, “inofensivas”. A esse cético que se move “no desespero do suicídio” [9], esses argumentos não conseguem achar acesso; ele não tem sentido ou ouvido para eles, porque eles não falam em uma língua inteligível para ele; seu tratamento, justamente “refutação”, não é nenhuma oportunidade teórica que cai no âmbito de competência de uma teoria do conhecimento de algum modo diferenciada. O que, por outro lado, toca ao cético em sentido epistemológico, esse sim é um derivado distante daquele cético – um derivado banalizado, reduzido, uma aparição efêmera, que ora é, ora não é, de acordo com o que for necessário para atingir a refutação para o seu refutador (mesmo uma aparição efêmera).

209

Submetido: 9 de fevereiro de 2020

Aceito: 7 de março de 2020

---

<sup>30</sup> Um bom exemplo aqui é o modo como Heidegger se comporta em relação a um dos problemas mais antigos e veneráveis problemas da epistemologia, que se manifesta a isso ainda tradicionalmente na área de tensão do problema do ceticismo: o problema da realidade do mundo exterior; cf. ST § 43<sup>a</sup>, especialmente 202 s. Esse problema foi declarado por Heidegger como essencialmente sem sentido, com isso, também a tentativa de Kant de uma “demonstração obrigatória que derrube cada ceticismo para o ‘Dasein das coisas fora de nós’” (id., 203) A ideia principal já está presente em 1919 na primeira classe de Heidegger, logo depois da guerra, no chamado semestre em estado de calamidade de guerra: “Como solucionar esse problema ‘ardente’ do mundo exterior?”; “A verdadeira solução do problema da realidade do mundo exterior reside na visão de que não é de modo algum um problema, mas sim um absurdo” (GA 56/57, 78, 92; ver também GA 17, 318 s.).