

O Comum e o Próprio: Do Elemento de um Marx após Heidegger*

The Common and the Proper: About the Element of a Marx after Heidegger

Germano Nogueira Prado**

RESUMO: O presente trabalho consiste em uma interpretação de um parágrafo da *Carta sobre o "Humanismo"* com vistas a apontar um caminho para uma aproximação do pensamento de Heidegger ao de Marx. Através desta interpretação, chegamos à tese de que a dimensão dessa aproximação é delimitada pela relação entre ser e história como relação entre a vida comum (o âmbito do impróprio, em Heidegger, e do estranhamento, em Marx) e o próprio (o âmbito da "saída" do impróprio, naquele, e da relevação (*Aufhebung*) do estranhamento, neste). Aquela dimensão mesma será indicada pelos conceitos de mundo, em Heidegger, e produção, em Marx.

PALAVRAS-CHAVE: Marx. Heidegger. Vida. Apatridade. Estranhamento. Ser. História.

ABSTRACT: This work is an interpretation of a paragraph from *Brief über den "Humanismus"*, intending to point a way from approaching Heidegger's thought to Marx's. Across this view, we come to the thesis that the dimension of such approaching is delimited by the relation between being and history as relation between common life (the scope of improper, in Heidegger, and strangeness, in Marx) and the proper (the "outlet's" scope of improper, in that, and the "remission, lifting" (*Aufhebung*) of strangeness, in this). That same dimension will be indicated by the concepts of world, in Heidegger, and production, in Marx.

KEYWORDS: Marx. Heidegger. Life. Homelessness. Estrangement. Being. History.

** Doutorando em Filosofia do PPGF/UFRJ, bolsista da Capes e professor do Colégio Pedro II. Contato: echtnussbaum@yahoo.com.br

* O presente texto é o primeiro capítulo modificado de minha monografia de conclusão de curso, intitulada "Marx e o problema do mundo" e apresentada ao Departamento de Filosofia da UFRJ em janeiro de 2007. Devo a cunhagem da interpretação conjunta de Heidegger e Marx a partir das noções de comum e próprio em grande parte ao texto ainda inédito "O Cara – Nota sobre uma nota de tradução", de Marco Antônio Valentim. Uma versão um pouco modificada desse texto está presente em: VALENTIM, Marco Antônio. *"Uma Conversação Premeditada": A essência da história na metafísica de Descartes*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/ Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2007, p. 155-171. O título do presente ensaio faz referência, ainda, a um artigo do prof. Dr. Cláudio Oliveira, a quem, pela liberdade e cuidado com que orientou meu trabalho na graduação e, em certo sentido, o faz ainda hoje, dedico este texto (Cf. OLIVEIRA, C. Marx após Freud: economia política e economia psíquica. In: SAFATLE, Vladimir & MANZI, Ronaldo. (Org.). *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 89-109). Espero que o trabalho esteja à altura da orientação que lhe deu origem.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

Ao Cláudio, mestre e amigo

*O que é a proximidade quando, em sua falta,
até a distância se ausenta?
(Heidegger, A Coisa)*

*Was du suchest, es ist nahe, begegnet dir schon.
(Hölderlin, "Heimkunft – An die Verwandten")¹*

“A apatridade torna-se um destino de mundo”.² Com essa sentença, Heidegger abre o parágrafo da *Carta Sobre o Humanismo* no qual ele aproxima o sentido da palavra “apatridade” (*Heimatlosigkeit*) do que é pensado em Marx, a partir de Hegel, como estranhamento (*Entfremdung*).³ Esta é uma das raras referências que ele faz a Marx ao longo de sua obra – a maior parte das outras talvez se encontre nessa mesma *Carta* – e quiçá a única em que procura uma aproximação de seu próprio pensamento com a filosofia deste. Procuraremos apontar um caminho para levá-la a cabo, nos valendo dessas escassas indicações. Antes, o nosso tema mesmo será extraído do que há de próximo entre Marx e Heidegger, a partir do trecho a que nos referimos. Este reza o seguinte:

A apatridade torna-se um destino de mundo. É por isto que se torna necessário pensar este destino sob o ponto de vista ontológico-histórico. O que Marx a partir de Hegel reconheceu, num sentido essencial e significativo, como o estranhamento do homem, alcança, com suas raízes, até a apatridade do homem moderno. Esta alienação é provocada e isto, a partir do destino do ser, na forma da Metafísica, é por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela encoberta, como apatridade. Pelo fato de Marx, enquanto experimenta o estranhamento, atingir uma dimensão essencial da história, a visão marxista da História é superior a qualquer outro tipo de historiografia. Mas porque nem Husserl, nem, quanto eu saiba até agora, Sartre reconhecem que a dimensão essencial do elemento da história reside no ser, por isso, nem a Fenomenologia, nem o Existencialismo, atingem aquela dimensão, no seio da qual é, em primeiro lugar, possível um diálogo produtivo com o marxismo.⁴

¹ Trata-se do segundo verso da quarta parte da Elegia “Heimkunft – An die Verwandten” (HÖLDERLIN, F. *Die Gedichte. Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Herausgegeben von Jochem Schmidt. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2001. p. 293). Em uma tradução um tanto quanto bárbara: “O que procuras está próximo, já te encontrou.”

² HEIDEGGER, M. “Sobre o 'Humanismo'”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 360.

³ Tradicionalmente esta palavra é traduzida por “alienação”; seguindo o tradutor da recente edição dos *Manuscritos* de Marx (Jesus Ranieri), preferimos a palavra estranhamento porque ela traz imediatamente, como a palavra alemã, a referência ao estranho (*Fremd*), bem como ao processo em que este se enreda (-mento, -ung). Cf. MARX, K. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

⁴ HEIDEGGER, M. “Sobre o 'Humanismo'”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 360.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

O parágrafo assinala que a referida proximidade se encontra na palavra “apatridade”. Apatridade (*Heimatlosigkeit*) significa o estado de privação ou carência de pátria, de terra natal, de morada (*Heimat*). Segundo Heidegger, tal fenômeno atinge o homem moderno. No sentido em que ele a emprega, a partir da interpretação da elegia de Hölderlin, “Retorno ao lar” (*Heimkunft*), a palavra pátria não teria nenhum acento patriótico ou nacionalista – o qual comumente e com certa razão tenderíamos a enxergar de modo imediato nesse termo –, mas, afastando-se da concepção corrente, visa indicar o âmbito em que reside a essência do homem.

A tradição nos ensina que essência é aquilo pelo qual (*diá ti*) algo é o que é; desse modo, a essência é aquilo que torna algo ele mesmo e o sustém como um mesmo. Nesse sentido, a pátria é a origem da essência, se por origem compreendemos o desde que (*diá ti*)⁵ algo é o que é e que faz companhia a seu originado na medida em que e enquanto ele é. Assim, origem não é ela mesma um ente e difere da noção de causa, se entendemos por “causa” aquilo que, sendo um ente, age sobre outro ente (efeito), fazendo-o ser e depois como que o abandonando a si mesmo.

A essa altura, convém levantar duas perguntas: 1) se a origem não é um ente – não é, ela mesma, algo que é –, qual a sua “consistência ontológica”, se é que se pode falar dessa maneira? 2) por que escolher a palavra “pátria” para designar, no sentido acima encaminhado, a origem da essência?

A resposta mais comum e imediata para a segunda questão – ao menos assim me parece – seria dizer que se está tentando dar uma “coloração poética” a um conceito que pode muito bem ser esclarecido de um ponto de vista “estritamente filosófico” e que semelhante procedimento só serve para gerar ambiguidades e obscuridades. O fato mesmo de se ter declarado que o uso da palavra remete à interpretação de um poema parece corroborar com essa opinião.

“Contra” essa “objeção” – que, de partida, parece nem mesmo querer tentar, de boa vontade, se colocar no lugar para onde o pensador aponta com sua palavra e desde onde esta pode ser compreendida – seria fácil fazer desfilar vários “fatos” que a infirmassem: o fato de que os chamados pré-socráticos e de que Platão se valiam de mitos em suas obras, de que mesmo o sisudo Aristóteles disse que o poetizar é mais verdadeiro que o investigar os entes e que, enfim, tudo isso corrobora com

⁵ Os gregos reuniam, no *diá*, as conotações de “através” e de “por que”, bem como de “separação”, e indicam, assim, para nós, o mesmo que vige *entre* (*diá*) essência e origem, ou seja, a proximidade do ser. Esse mesmo *diá* vive na nossa “diferença” (*diaphorá*), outra palavra para a mesma proximidade (cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Édition revue par L.Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 2000. p. 460, verbete *diá* e p. 497, verbetes *diaphorá* e *diaphoréō*). Devo as indicações sobre *diá* ao prof. Dr. Cláudio Oliveira e a ideia sobre a palavra “diferença” a uma aula do prof. Dr. Gilvan Fogel.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

a sentença que afirma “poetas e pensadores moram em montanhas vizinhas...”⁶ Pensadas com o devido cuidado, semelhantes constatações têm seu peso. Mas como desenvolvê-las aqui seria dar origem a outro texto, e como simplesmente informar que esses dados existem (em meio a outros que apontam justo o contrário) em nada contribui para esclarecer o sentido da decisão pela palavra pátria, tomaremos outro caminho.

Além disso, a mera referência a esses dados poderia esconder a presunção de que o sentido do uso de expressões, digamos, “não canônicas” e, em especial, das oriundas da poesia, seria imediatamente evidente e que quem não é capaz de enxergar tamanha evidência tem um incorrigível defeito de visão. Em verdade, mesmo as palavras ditas “canônicas” não são nunca dotadas de uma evidência tal que dispensaria, desde sempre e sempre, a questão pelo seu sentido e pelo sentido em que, a cada vez, recorreremos a elas.

Não negamos, contudo, que se trata de uma questão de visão. Ou, mais precisamente, de um “exercício de visão”, o qual suspeitamos ter alguma relação com a aprendizagem do “ver” fenomenológico a que Heidegger faz referência algumas vezes.⁷ Vejamos como.

Em primeiro lugar, deve-se ter claro que a escolha da palavra não é arbitrária, mas leva em conta aquilo que se está procurando pensar. Não se trata da escolha de um *x*, de um signo lingüístico convencional cuja significação é definida como “origem da essência” e do qual se pode, a partir daí, fazer uso para a construção de proposições verdadeiras e falsas. A palavra pátria não é um símbolo escrito de um som oral sem significado prévio e cuja função é significar, ao menos na obra de Heidegger e presumivelmente na mencionada elegia de Hölderlin, por convenção ou escolha do livre arbítrio do respectivo autor, a expressão “origem da essência”.

Se fosse assim, o uso da palavra “pátria” em nada contribuiria para pensar o que está em causa, a saber, o que é a origem da essência. Pelo contrário: a expressão “origem da essência” é que serviria para esclarecer o emprego do vocábulo “pátria”. Daí se segue que, ou bem já temos claro o que é “origem da essência” antes de utilizar essa expressão para dizer o que significa pátria (ao menos no contexto em questão), ou bem recorreremos a outras palavras para esclarecer o que é a origem da essência. Em ambos os casos, empregar a palavra pátria seria de fato supérfluo e arbitrário e, quando muito, só serviria para obscurecer a questão.

Para compreender a decisão do pensador e (tanto quanto podemos ver, através da interpretação de Heidegger) a do poeta, é preciso ter, como se diz comumente, “um olho no padre e outro na missa”.

⁶ O opositor mais empedernido faria questão de acrescentar, com grande ênfase: “... nas montanhas mais separadas.” Citado em HEIDEGGER, M. “O que é isso – a filosofia?”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 221.

⁷ Cf., por exemplo, HEIDEGGER, M. “Meu Caminho para a Fenomenologia” In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 497.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

Por um lado, não se pode perder de vista que a palavra pátria, *Heimat*, recolhida da linguagem comum, tem um sentido prévio que ambos tiveram que levar em conta de alguma maneira ao concederem o lugar que ela ocupa nos seus respectivos textos. Por outro, que isso não nos autoriza a interpretá-la, quando aparece nesses textos, simplesmente a partir das representações prévias que trazemos dela. Muito antes, é preciso compreender a palavra do pensador redimensionando o sentido comum desta a partir daquilo que o pensador propriamente tem em vista ao recorrer a ela.⁸ Por um lado, o sentido comum da palavra; por outro, o sentido peculiar, próprio em que o pensador lança mão dela, através de seu sentido comum: “um olho no padre, outro na missa”.

Nesse sentido, no contexto em que procuramos interpretá-la, podemos dizer que “pátria” significa, aproximadamente, *aquilo sobre cujo fundamento podemos nos tornar próximos uns dos outros*. É nesse sentido que uma tradução rigorosa de *Heimatlosigkeit* é “desenraizamento”, na qual pátria é, então, a raiz comum em virtude da qual comungamos de um mesmo modo de ser⁹. Assim compreendida, a pátria talvez tenha algo em comum com o sentido de “terra” em Nietzsche, com a zona norte de Nelson Rodrigues, com o *páthos* que identifica os torcedores de um mesmo time – e com aquilo que Guimarães Rosa tem em vista ao dizer que “o sertão está em toda parte”, por exemplo¹⁰. Por isso, seria ingênuo tentar refutar a aproximação que Heidegger procura fazer com Marx dizendo simplesmente que este é um “internacionalista”, enquanto aquele é um “nacionalista”, se tivermos em vista, além disso, que o próprio Marx possui uma palavra para essa mesma “coisa”: a palavra sociedade.

Mas que é então a pátria, compreendida desta maneira? Heidegger o diz: “A pátria desse morar historial é a proximidade do ser”.¹¹ A proximidade do ser é, por sua vez, a forma como é o aí (*Da*) do ser-aí (*Dasein*), palavra com a qual Heidegger procura pensar a essência do homem e, em

⁸ É o que Heidegger mesmo nos exorta a levar em consideração: “aprendi a ver que justamente estas expressões [as de uso corrente no linguajar filosófico, apropriadas por *Ser e Tempo*] tinham que levar direta e inevitavelmente para a errância. Pois as expressões e a linguagem conceitual nelas integrada não foram repensadas, pelos leitores, a partir da coisa propriamente dita que tinha que ser pensada; ao contrário, a coisa propriamente dita foi representada a partir das expressões que foram mantidas com suas significações correntes”. (HEIDEGGER, M. “Sobre o 'Humanismo’”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 369).

⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1967.

¹⁰ Cf. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro, s/d. Prólogo, III, p. 30. “O senhor tolere, isto é o sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem [...] O sertão está em toda parte.” E: “o sertão é do tamanho do mundo”; “– “O senhor não é do sertão. Não é da terra...” ”; “Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera...” “O sertão é sem lugar.” (ROSA, G. J. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.p. 89, 276, 302, 370).

¹¹ HEIDEGGER, M. “Sobre o 'Humanismo’”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 360.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

verdade, esta em sua relação essencial com o próprio ser – visto que tal relação é o que há de mais próprio para a referida essência. Com isso, responde-se à primeira pergunta formulada mais acima: a origem da essência, a pátria, o aí, não é ente algum, mas sim a proximidade com aquilo em virtude do que todo ente é um ente, a saber, o ser mesmo. Em Marx, a maneira mais próxima de formular isso, conforme Heidegger mesmo indica¹², é a seguinte: a sociedade é, *por natureza*, a terra natal, a morada do homem.

A terra natal, a moradia natural, própria da essência do homem é, portanto, a proximidade do ser. Apatridade significa, então, o fenômeno pelo qual o homem moderno está alienado, abstraído, “desapropriado” de seu ser mais próprio, do habitar na proximidade do ser. Esse fenômeno “reside no abandono ontológico (*Seinsverlassenheit*) do ente”,¹³ acontecendo na medida em que o homem moderno se ocupa apenas com os entes e “se esquece” de que isso só é possível em virtude de que, antes, o ser de todo e cada ente e, assim, o ser mesmo já está “aí” de um modo ou outro “implicado” e compreendido.

Todavia, esse esquecimento não é um mero fenômeno psicológico que possa ser remediado por alguma medicação ou sanado por algum artifício tecnológico (seja ele uma agenda ou um *palm-top*). Ele também não é fruto de uma mera negligência que pode ser superada para sempre por meio de uma atenção redobrada aos fundamentos ônticos de toda e qualquer ocupação com os entes. Muito antes, o esquecimento do ser é, em certo sentido, o modo de *ser* da própria cotidianidade humana, da vida comum de todos os dias.

Com efeito, a tradição nos ensina que ente é aquilo que é – seja isto uma mesa, uma xícara, um teclado ou nós mesmos. Assim, a todo o momento e sempre, na nossa vida comum e corrente, estamos rodeados e ocupados com e pelos entes – seja tomando um café com a pessoa amada, seja usando um computador para escrever um trabalho muito sério. Mas só é possível lidar com os entes (coisas, homens, deuses) se, antes, temos uma compreensão de que este ente é um teclado e não uma xícara – e muito menos a pessoa amada – e, ao mesmo tempo, de que todos esses entes de alguma maneira *são* – seja tal compreender temático ou não, explícito ou não, consciente ou não, limite-se ele a “saber” que o ente diante de nós é ou “apenas” *pode ser*, ele sempre, de algum modo, já aconteceu. Qualquer atitude que tomamos face ao ente supõe, portanto, a compreensão do ser – ou seja, a compreensão disto que, a um tempo, compreende todos os entes sob a égide de um (o ser mesmo, pois todo ente é) e

¹² “Marx interpreta o ser como natureza.” In: “Entretien avec Heidegger”. *L'Express*. Entrevistadores: Frédéric de Towarnicki e Jean-Michel Palmier. Paris: 20-26 oct. 1969. p. 158.

¹³ HEIDEGGER, M. “Sobre o Humanismo”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 360. Nas palavras de Riobaldo: “Agora, o mundo quer ficar sem sertão.” (ROSA, G. J. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 305)

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

os deixa ser cada um (uma mesa, uma pessoa) ao conceder-lhes, antes de tudo, sua essência.¹⁴ Desse modo, o ser é o que há de comum a todo e qualquer ente e o que cada um destes tem de próprio.

Nesse sentido, a vida comum compreende um lugar para o ser, pois precisa passar por ele para ser o que é. Todavia, ela só é o que é enquanto se deixa “visitar” pelo ser só de passagem, sem “sabê-lo”, indo em direção àquilo para o que este lhe franqueia o caminho, em direção ao ente. O ser, por sua vez, se recolhe, se vela para “abrir caminho” ao ente, deixá-lo aparecer como ente, ficando como que à margem do caminho da vida comum, velando por ela, na medida em que dá a este caminho limite, origem e destino – enquanto a própria vida comum segue seu rumo, esquecida daquilo unicamente em virtude de que ela é.¹⁵ Em suma: o esquecimento (o recolhimento, o velamento) daquilo em cuja proximidade a vida comum tem origem e ganha sentido é a condição para a existência dessa mesma vida.

Mas justo por residir, “sem saber” ou sem lembrá-lo, na proximidade do ser, no aí do ser-aí, a vida comum guarda para o homem a possibilidade de retorno, da lembrança desse âmbito que é fundamento e sentido do comum, sua própria moradia e terra natal. Esta lembrança ou retorno consiste na volta do homem ao seu próprio, ao que lhe concerne antes de qualquer coisa, àquilo que o faz ser, *em verdade*, o que ele é – à sua essência. Nisso consiste – e eis a nossa “tese” – a natureza (o ser) da história: na convivência e tensão, na comunidade entre a vida comum e a proximidade do ser, entre o esquecimento do próprio (o desvelo “apenas” com e pelo ente) e a lembrança do ser (a lembrança do que dá fundamento e sentido a esse desvelo), entre não-verdade (velamento e errância) e verdade (desvelamento do ser), enfim, entre o comum e o próprio.

Contudo, há uma “ambiguidade” no modo como podemos ver o esquecimento do ser em Heidegger: falando um pouco abstratamente, ele tanto vale como o que caracteriza a vida comum “em geral” quanto como o que caracteriza a nossa época, a era da técnica moderna, “em particular”. E parece ser nesse último sentido que Heidegger fala da “apatridade do homem moderno”: ela é o “sinal” do esquecimento do ser que atinge o homem de *nossa época* especificamente, esquecimento este que se mostra “indiretamente no fato de o homem trabalhar e considerar só o ente”¹⁶. Esse

¹⁴ A essência (*essentia*, *Wesen*) é, assim, o que o ser dá de mais antigo ao que está presente (no) “aí” (ao ente). A língua alemã guarda, na sua “superfície”, essas relações simples: salta aos olhos o parentesco da essência (*Wesen*) com o particípio passado do verbo ser (*gewesen*); o ente, por sua vez, é o particípio presente (*Seiende*).

¹⁵ “O ser se subtrai enquanto se desoculta no ente”. HEIDEGGER, M. “A Sentença de Anaximandro”. In: *Pré-socráticos: Fragmentos, doxografia e comentários*. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. 2º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores). p. 27 e 28. Este o sentido da não-verdade enquanto dissimulação (o velamento do ser) e errância (o rumo da vida comum). Cf. HEIDEGGER, M. “Sobre a Essência da Verdade”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 339-341.

¹⁶ HEIDEGGER, M. “Sobre o 'Humanismo'”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 360.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

fenômeno, por sua vez, está intimamente relacionado com o fato de que o homem é compreendido, na modernidade, não na sua proximidade com o ser e com a verdade deste, em virtude da qual é o que é (isto é, não como ser-aí), mas como “subjetividade” que, em si e por si mesma, isto é, autônoma e independentemente, por sua própria “vontade”, decide sobre o ser do ente¹⁷. Nesse sentido, o homem moderno é posto, por fim, no centro do ente como aquele que o controla cada vez mais por meio da técnica.

Em correspondência a isso, Heidegger procura mostrar que essa posição não compreende propriamente a essência do homem, a qual, como vimos, repousa no ser-aí, na proximidade do ser. Da mesma maneira, essa posição não chegaria a compreender a técnica moderna, pois, grosso modo, a concebe apenas como um meio de que o homem se vale para alcançar um fim. Muito antes, a essência da técnica se radica no ser, na medida em que ela é um modo de desvelamento, isto é, uma forma de o ser “liberar” a passagem do ente para o seio do aberto, do aí.¹⁸

Porém, a referida “ambiguidade” é, na verdade, uma ambivalência. Ela testemunha simplesmente que, se a natureza (o ser) da história é a luta entre próprio e comum, essa natureza mesma não escapa à história, no sentido preciso de que a mesma luta se configura, a cada vez e a cada época histórica, de modo diferente. Essa configuração não é, contudo, algo externo, um acidente a que a luta está sempre sujeita – como uma fatalidade que sempre impede que ela se manifeste em sua “pureza”. Pelo contrário, a essência da luta constitutiva da história é precisamente esta: a de um mesmo que se conserva em si justo por se diferenciar de si mesmo. A natureza da história é história da natureza.

Isso nos leva a uma visão um pouco mais sutil da “nossa” compreensão da natureza da história. Por um lado, ela se quer uma compreensão da *natureza* da história, isto é, do ser desta, da sua essência, daquilo que a torna, antes de tudo, o que ela é e o que a faz – “hoje e sempre” – ser ela mesma. Por outro, ela é *uma* compreensão da natureza da história. Essa sentença parece fácil de entender: ela parece querer dizer que, de bom grado e democraticamente, admite-se que pode haver e de fato há outras teses sobre a história e sua constituição fundamental – a tal ponto que não se pode decidir qual a que revela a verdade sobre a história, mas apenas escolher a que parece mais razoável e

¹⁷ HEIDEGGER, M. “Sobre o 'Humanismo'”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores), especialmente p. 349, 353, 354, 356, 360, 361, 371. Cf. também “A Questão da Técnica” e “A Superação da Metafísica” in: HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 61-83 e 11-38, respectivamente. Sobre a “vontade” e a “subjetividade autônoma” cf. ainda “Heidegger, *et coetera* e a questão da técnica moderna” in: FOGEL, G. *Da Solidão Perfeita: Escritos de Filosofia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 131-169.

¹⁸ HEIDEGGER, M. “A Questão da Técnica.” In: *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 11, 12 e 17.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

sustentar essa escolha por meio de argumentos. Por outro lado, pode-se até acreditar que a tese eleita é a verdadeira. O modo de ela se relacionar com as outras teses é, então, mais ou menos o seguinte: se ela é verdadeira, todas as outras são falsas.

Contudo, em ambos os casos parte-se da mesma representação natural: há teses simplesmente dadas e disponíveis sobre o assunto em questão – como sobre qualquer outro –, as quais estão sujeitas à aceitação ou à recusa de quem se depara com elas, desde que se sustente uma ou outra atitude argumentativamente. Tudo certo, se compreendemos, em primeiro lugar, que essas “teses” não valem por si, mas só na medida em que se constituem em momentos ou perspectivas do compreender de um mesmo e que só faz sentido levantá-las no interesse desse compreender – e não por uma mera disputa argumentativa “sem chão”. O desvio começa quando se perde de vista o fenômeno em causa em nome de uma mera disputa de opiniões divergentes. A tese não pode ser senão a cristalização de um momento – mesmo que seja o mais fundamental – de um movimento de compreensão e perde o sentido e o chão quando abstraída deste.

Em segundo lugar, a sentença que diz que nossa compreensão de natureza e história é *uma* compreensão não quer enunciar nenhum “relativismo”, ao menos não o que esse vocábulo designa usualmente. O chamado “relativismo” costuma imperar justamente onde o fenômeno saiu do campo de visão; aí vale só o fato de que há diferentes pontos de vista sobre o mesmo, cuja mesmidade é, então, apenas nominal, isto é, a coincidência entre as teses, caso exista, é apenas de palavras.

A perspectiva para a qual apontamos diz justo o oposto. Não negamos que haja diferentes “pontos de vista” ou “teses”. Quando dizemos “*uma* compreensão”, estamos até radicalizando, em certo sentido, esta ideia: todo e qualquer compreender possível do que é fundamental (toda “filosofia” possível) é sempre marcado pelo signo do *um*, ou seja, se refere a uma existência (*Dasein*) *singular* – seja esta uma época, uma pessoa ou uma breve conversa de corredor. Só há, assim, pontos de vista. Mas o que nunca podemos deixar se perder é que eles são pontos *de vista*, isto é, que o que está em causa neles é, antes de mais nada, aquilo para onde seu olhar se dirige. É em virtude disso que eles são o que são e podem, muitas vezes, divergir; mas tais divergências só fazem sentido como diferenças no seio do mesmo, pelas quais este se ganha a si mesmo.

Desse modo, mesmo o compreender sendo sempre de um singular, isso não nos leva ao “relativismo”. Muito antes, essa é a perspectiva do absoluto, visto que todos os pontos de vista são, na verdade, modos possíveis de abordar o mesmo e cada um o abarca todo, a cada vez. Isso não quer dizer que o absoluto subsista por si mesmo em sua pureza separado de todos os pontos de vista que podem compreendê-lo – e já o compreenderam, ao menos uma vez. Se fosse assim, teríamos nos distanciado mais uma vez do que propriamente se tem em vista aqui: agora, na direção da posição de que há uma única tese realmente verdadeira, isto é, correspondente ao que o absoluto (a “realidade”, o

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

ser) de fato é e que todas as outras são falsas, ou seja, não correspondentes. Há o absoluto; mas ele só é através de cada um dos pontos de vista que o desvelam, de modo diferente, a cada vez como um todo – e, abstraído destes, ele é um nada, tão só. Dizer que nossa compreensão da natureza da história é *uma* é simplesmente confessar que nós também somos, de bom grado, “vítimas dessa história toda” – isto é, que ela também é histórica, um destino possível do todo.¹⁹

Com isso, creio fazer justiça, na medida de minhas possibilidades, à única sentença que, para nós, rege toda a história: *Hèn Pánta, Um (é) Tudo*.²⁰ O um marca o compreender de duas maneiras: por um lado, porque ele é um compreender de um singular; por outro, porque o que ele compreende, antes de tudo, é o Um, ou seja, o ser (a natureza, o absoluto), aquilo que compreende tudo que é, deixando-o ser o que é. Assim, o absoluto é o todo²¹: ele mesmo e as diferentes apreensões em que existe, a sua vida comum e sua existência própria. E enquanto o mais próprio de cada um de nós é compreender, por natureza, o ser – é o ser mesmo (a natureza) que nos dispõe a ser aqueles em cuja essência ele se desvela por si mesmo, isto é, chega à sua verdade. E o mais próprio, senão o único testemunho do ser da história do ser (!) é isso que temos em comum com todos os outros: todos temos o mesmo ser na medida em que cada um é um singular, absolutamente diferente do outro.

Nesse sentido, o mais próprio não se alcança, por um lado, pelo expurgo da vida comum, “imprópria” – do terreno em que cada um é ninguém, em que domina o “a gente” (*Man*) e no qual mal nos distinguimos uns dos outros, tratando-nos mutuamente por designações comuns (o cidadão, o elemento, o cara). Também não é pela solidão no sentido de isolamento forçado e perda “total” da “relação” com os semelhantes. Antes, o mais próprio é a comunidade (não raro conflituosa, é verdade) entre o mais próprio e a vida comum, entre proximidade do ser e esquecimento do ser, entre o que doa fundamento e sentido e o que os guarda em si, oferecendo-os a uma lembrança sempre possível.²²

A expressão “mais próprio” aparece duas vezes porque em ambos os casos está em questão o duplo sentido da origem. No primeiro caso, o sentido “originário” de origem: enquanto aquilo em virtude de que tudo é, o ser é a origem como tal, na medida em que dá origem àquilo mesmo que torna

¹⁹ “É pelo *destino* que se determina a essência de toda história [*Geschichte*]”, isto é, pelo suporte do todo por, a cada vez, um. HEIDEGGER, M. “A Questão da Técnica”. In: *Ensaíes e Conferências*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 27. ; e HEIDEGGER, M. “Die Frage nach der Technik”. in: *Die Technik und die Kehre.*, p. 24.

²⁰ Cf. Heráclito, sobretudo fragmentos 10, 41, 50, 89, 106. In: *Pré-socráticos*: Fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. 2º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores). p. 80, 83, 84, 87 e 89.

²¹ “O verdadeiro é o todo”, isto é, não o absoluto como o universal abstrato, mas sim como o que vem a si mesmo pelo e no diferenciar-se de si, isto é, como a totalidade da história de Um. HEGEL, G. F. W. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de Karl Heinz Effen e José Nogueira Machado. 7. ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002. § 20, p. 36.

²² “O ato ontológico-fundamental da metafísica do *Dasein* é uma ‘lembrança’”. HEIDEGGER, M. *Kant y el problema da metafísica*. Traducción Greb Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 196.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

possível algo originar-se, qual seja, a passagem, a *relação* entre origem e originado – “antes” (no sentido de *a priori*) de originar este, a origem precisa dar origem a si mesma. Por mais originário, esse é o sentido mais próprio de origem. No segundo, há o sentido que supõe ontologicamente o primeiro: o de origem como um dos termos da relação origem-originado. Também *no interior dessa relação* a origem é, falando com rigor, o mais próprio – no sentido daquilo em virtude de que o originado e, assim, o “todo” mesmo (origem-originado) é o que é.²³

Desse modo, aquilo “contra” o que Heidegger pensa quando nomeia o esquecimento do ser não é a vida comum ela mesma, mas a *abstração* desta do seu sentido e fundamento próprios. Da mesma maneira, a “vida privada” e a “realização pessoal”, em geral tão badaladas, costumam não passar de uma caricatura mutilada do que cada um tem, em verdade, de propriamente seu, ao crisparem-se em uma mera negação da “vida pública” e da “realização profissional”. Aquilo com que “disputamos”, na nossa época, pelo mais próprio, é o abstrato, esse visitante incômodo, que ronda tudo que é comum e ameaça privá-lo de seu sentido e fundamento, de sua moradia própria.²⁴

Nesse sentido, a apatridade que atinge o homem moderno é a abstração da pátria, da proximidade do ser. Bem entendido, “abstrair” simplesmente guarda aqui o sentido comum de “deixar de lado”, “afastar-se”, “alhear-se” – a saber, do absoluto, daquilo por virtude de que se concretiza propriamente a essência de algo. Para nós, significa então compreender a vida comum como apartada do próprio, o absoluto como subsistindo fora e independente da compreensão *que existe como* um singular. Compreender, isto é: não apenas “representar teoricamente” (o que seria conceber muito abstratamente o que ficou dito), nem mesmo proceder de um ou outro modo por consciência e vontade próprias. Essa compreensão é, antes, o sentido em que, “de início e na maior parte das vezes”, a totalidade do ente se oferece como ente – isto é, em seu ser – para todo e qualquer comportamento humano, no âmbito da “modernidade” – essa abstração. Ora, é desde o *mundo* que o ente se revela na totalidade; por isso, apatridade é “um destino de mundo”. Aproximamo-nos, enfim, por caminhos um tanto quanto acidentados, do sentido da sentença que abre essas considerações.

Isso não é gratuito. Pois a comunidade entre vida comum e proximidade do ser é justo a constituição do ente que Heidegger denomina ser-aí, *Dasein*. A essência desse ente é sua existência. A constituição da existência (o sentido em que o ser-aí é) é, por sua vez, ser-no-mundo. Ser-no-mundo é

²³ É no mínimo curioso notar que esse segundo sentido é o “mais comum” dos dois: abstração feita do primeiro, temos a ideia corrente de “causa”.

²⁴ Sobre o sentido de abstrato, abstrair e abstração nesse texto, cf. HEGEL, G.W.F. “Quem pensa abstratamente?” Tradução de Charles Feitosa. In: *Síntese Nova Fase*, v. 22. nº 69. Belo Horizonte: Edições Loyola, Abril-Junho de 1995. p. 235-240. De resto, é sempre procurando pensar com Hegel que nos valem dessas palavras no presente texto.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

o que propriamente somos: aqueles que, em si mesmos, estão (*sind*) *entre* a vida comum e a proximidade do ser. Vejamos isso mais de perto.

A vida comum é o modo pelo qual estamos ocupados com os entes que nos rodeiam e “esquecidos” do ser. Um dos sentidos mais comuns de “mundo” é o de conjunto de todos os entes; ocupamo-nos, assim, com as coisas e as pessoas com as quais tomamos contato por aí, pelo mundo. Nesse sentido, é nos limites do mundo que os entes se tornam acessíveis e o cotidiano é o âmbito da vida em que estamos ocupados com o que é “mundano”. Assim sendo, o mundo mesmo não é um ente entre outros, mas sim aquilo em cujos limites todo e qualquer ente se torna acessível. O lugar onde a vida comum reside é, pois, o mundo.

Todavia, visto que a vida comum só se ocupa com o ente, ela não lida propriamente com o mundo como mundo. Não obstante, se há vida comum, o mundo já está aí, antes – isto é, *a priori*. O que é, pois, o mundo como mundo – em que consiste a mundanidade?

O mundo é o âmbito que guarda para o ser-aí a totalidade das possibilidades em função das quais (*Worumwillen*)²⁵ ele pode “se” compreender, isto é, existir de fato. Compreender-“se”, isto é, compreender o todo das remissões constitutivas de seu si *mesmo*: seu ser junto às coisas, seu ser-com os outros e seu ser para si-próprio. *Compreender*-“se”, por sua vez, quer dizer, a um tempo, que ele abrange e se circunscreve aos limites das possibilidades e que “vê” de algum modo (com diferentes graus de clareza) em que possibilidade está existindo.

Claro está que tal compreender não é um mero representar teórico e explícito, mas constitui a estrutura mesma de todo e qualquer comportamento humano. A partir das possibilidades em que se compreende, o ser-aí também mostra a si mesmo “a que ente se dirigir em seu comportamento e *como* fazê-lo”.²⁶ E, *de fato*, a gente sempre já está em uma ou outra dessas possibilidades, na perspectiva e na esfera das quais o ente se descobre em seu ser – como agora em que, escrevendo um texto muito sério (isto é, me compreendendo nessa possibilidade), “sei” (com diferentes graus de transparência) que devo me servir desse teclado para redigi-lo, dessa cadeira para me postar diante do computador e, se me dão licença, de muito café, porque a coisa vai longe...

Nesse sentido, o mundo, antes de ser um mero amontoado ou soma de todos os entes – como se pensa comumente ou segundo a representação natural –, é a totalidade articulada das possibilidades de ser dos entes. Mas visto que os entes se articulam em seu ser no limite das possibilidades da

²⁵ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 18. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. p. 143; *Vom Wesen des Grundes*. 8., unveränderte Auflage. Frankfurt am Main: Victorio Klostermann GmbH, 1995. p. 35.

²⁶ HEIDEGGER, M. “Sobre a Essência do Fundamento”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 313.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

existência, ele é, antes, a totalidade dos modos de ser possíveis do ser-aí – tendo claro que o ser-aí não pode dar-se senão em meio aos entes e se relacionando com eles.

No mundo, nossas possibilidades de ser estão aí diante de nós. Pois, por um lado, as temos à nossa frente, na medida em que sempre e a cada vez nos defrontamos com elas para ser quem nós somos. Por outro, porque elas se adiantam a nós e isso em dois sentidos, o segundo decorrente do primeiro: seja porque elas sempre nos precedem, já estando aí quando “chegamos”; seja porque, sempre já caídos em alguma delas, já decidimos, em alguma medida, quem somos. Todavia, tais possibilidades não são quadros dados e prontos a que cabe simplesmente se encaixar; as possibilidades são sempre de cada um e, como tais, compreendidas em e como esse singular.

Tendo isso em conta, podemos chegar a algumas coisas. Em primeiro lugar, que o vir-a-si-mesmo do ser-aí está *em jogo* no mundo como mundo, na medida em que o ser-aí confia a ele suas próprias possibilidades; é nesse sentido que este perfaz o ser daquele ente. Em segundo lugar, que o mundo é propriamente história, na medida em que as possibilidades nos precedem e estão diante de nós – são nossa origem e destino, aquilo que herdamos e legamos. Em terceiro lugar, que habitando o mundo como mundo, o ser-aí está em casa – isto é, junto a suas próprias possibilidades de ser. Por fim, que, se assim é, habitar o mundo como mundo é morar na proximidade do ser, do próprio mesmo – o que significa que habitar as possibilidades enquanto possibilidades é o mais próprio ao nosso ser. É a favor do mundo – da revelação do ente na totalidade – que o ser se recolhe e dá origem a uma época de sua própria história.

A vida comum reside no mundo, não tendo olhos para sua terra natal, mas apenas para o que, no “interior” dela, lhe vem ao encontro. Mas na nossa vida comum podemos chegar ao mais próprio, que é habitar o mundo como mundo, o âmbito mesmo de apropriação do próprio, o sentido a que sempre já nos confiamos. *A comunidade entre vida comum e proximidade do ser acontece no mundo.*

“A apatridade torna-se um destino de mundo” significa, assim, que a dimensão mesma em que comum e próprio podem ter sua vida em comum se “exila”, que ela toma um caminho²⁷ em que, se desvelando desde apatridade, se vela como a referida dimensão. “Exilar-se” significa: o mundo não é (“mais”), para o homem moderno, o âmbito de apropriação do próprio como *ser para a possibilidade enquanto possibilidade.*

²⁷ “Pôr a caminho significa: destinar [*schicken*]. Por isso, denominamos de *destino* [*Geschick*] a força de reunião encaminhadora [aquele destinar que reúne – *jenes versammelnde Schicken*], que põe o homem a caminho de um desencobrimento [*Entbergens*]”. HEIDEGGER, M. “A Questão da Técnica”. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 27. ; e HEIDEGGER, M. “Die Frage nach der Technik”. In: *Die Technik und die Kehre*. Verlag Günther Neske Pfullingen, 1962. p. 24.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

Para nós, é justo por alcançar essa dimensão da história, na qual se decide a comunidade entre vida comum e proximidade do ser como ser para possibilidades, que “a concepção marxista da História (*Geschichte*) é superior a qualquer outro tipo de historiografia (*Historie*)”.²⁸ Em Marx, a natureza da história é também a de ser o âmbito em que pode se dar a apropriação do próprio, mas de tal maneira que a cada vez essa natureza chega a si diferentemente – se é que já chegou, alguma vez. Esse é o sentido da palavra comunismo. Contudo, tal apropriação só pode se dar no âmbito do *trabalho*; e o que dispõe as possibilidades da existência é, por sua vez, a *produção*. O problema de como se constitui propriamente mundo é, em Marx, o problema da produção – eis a nossa tese. Nesse sentido, para nós a tradução, em Marx, da sentença que abre o parágrafo em que Heidegger procura uma aproximação com ele é aproximadamente a seguinte: “O estranhamento transforma-se no que determina a produção enquanto tal.”

Com isso, não procuramos senão apontar um caminho possível para que tal aproximação seja feita. Claro está, pelo que foi exposto acima, que tal aproximação não tratará de colocar frente a frente duas teses opostas e simplesmente dadas sobre o mesmo; trata-se, muito antes, de expor esse mesmo, que, por sua natureza, só pode vir a nós de uma outra maneira – como o que nos é próximo a cada vez de um jeito singular, próprio.

Referências

Pré-socráticos; Fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. 2º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

BAILLY, A. *Dictionaire Grec-Français*. Édition revue par L.Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 2000.

FOGEL, G. *Da Solidão Perfeita*: Escritos de Filosofia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

HEGEL, G. F. W. “*Quem pensa abstratamente?*”. Tradução Charles Feitosa. In: *Síntese Nova Fase*, v. 22. nº 69. Belo horizonte: Edições Loyola, Abril-Junho de 1995.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de Karl Heinz Efenk e José Nogueira Machado. 7. ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. *Ser e Tempo*. Parte II. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002b. (Coleção Pensamento Humano)

²⁸ HEIDEGGER, M. “Sobre o 'Humanismo'”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 360.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

O Comum e o Próprio: Do Elemento de um Marx após Heidegger

_____. *Ensaaios e Conferências*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002c.

_____. *Sein und Zeit*. 18. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción Greb Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. *Vom Wesen des Grundes*. 8., unveränderte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1995.

_____. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1976.

_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

_____. “Entretien avec Heidegger”. *L’Express*. Entrevistadores: Frédéric de Towarnicki e Jean-Michel Palmier. Paris: 20-26 oct. 1969. p. 146-182.

_____. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Die Technik und die Kehre*. Verlag Günther Neske Pfullingen, 1962.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Die Gedichte*. Sämtliche Gedichte und Hyperion. Herausgegeben von Jochem Schmidt. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2001.

MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Editorial Presença (Portugal)/ Martins Fontes (Brasil), s/d.

_____. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *A sagrada família*. Tradução, apresentação e notas de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Manuscritos Econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Seleção de textos José Arthur Gianotti. Traduções de José Carlos Bruni, José Arthur Gianotti e Edgar Malagodi. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores)

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

OLIVEIRA, C. “Marx após Freud: economia política e economia psíquica”. In: SAFATLE, Vladimir & MANZI, Ronaldo. (Org.). *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 89-109.

ROSA, J. G. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

VALENTIM, M. A. O Cara – Nota sobre uma nota de tradução. (Inédito)

_____. “Uma Conversação Premeditada”: *A essência da história na metafísica de Descartes*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/ Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2007.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.4 – Nº. 2	Novembro 2011	p.133-147
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------