

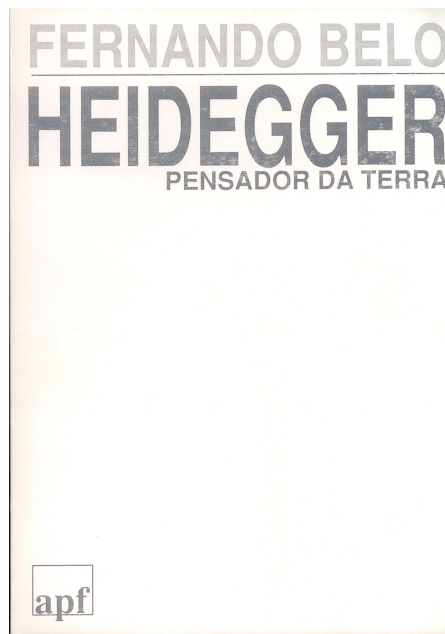
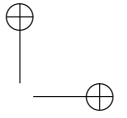
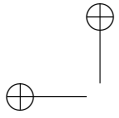
HEIDEGGER
PENSADOR DA TERRA



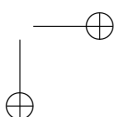
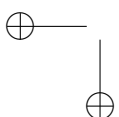
Fernando Belo

1992

www.lusosofia.net



Livro originalmente publicado pela *APF – Associação de Professores de Filosofia*, Coimbra, 1992,
e republicado pela on-line *LUSOSOFIA.NET* com
autorização da Direcção da mesma APF





LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2011

FICHA TÉCNICA

Título: *Heidegger pensador da terra*

Autor: Fernando Belo

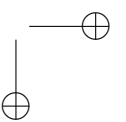
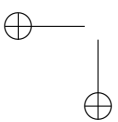
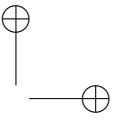
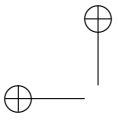
Colecção: LUSOSOFIA: PRESS

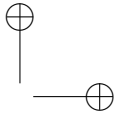
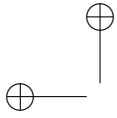
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2011



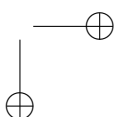
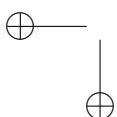


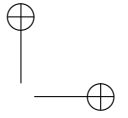
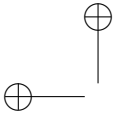
Heidegger pensador da terra

Fernando Belo

Índice

Heidegger, entre Husserl e Derrida	4
Heidegger nazi	6
O ideal filosófico	8
Husserl: a intencionalidade da consciência	10
A diferença entre Husserl e Heidegger	14
A análise do 'ser-aí'	16
A questão das ciências (entre Derrida, Husserl e Heidegger)	20
A questão da viragem	24
O II Heidegger: o pensamento do dom (a Terra)	27
O II Heidegger: o pensamento do dom (<i>o Ereignis</i>)	33
A viragem e o nazismo	39
A habitação e a técnica	43
A habitação e a arte	48
O 'retorno às coisas'	52
<i>Post scriptum</i>	54



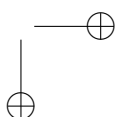
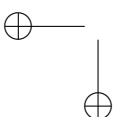


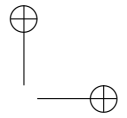
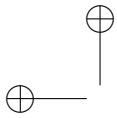
*À memória
de José Manuel Geraldês Barba
e do seu filho Manuel
que foram de destinos frágeis*

Heidegger, entre Husserl e Derrida

1. Martin Heidegger (1889-1976), de origem católica, abandonou os estudos de teologia em 1911 para se dedicar às questões filosóficas. Também abandonou a fé cristã: dirá muito mais tarde que se a fé o interpelasse, teria que fechar o seu “atelier” de pensador. Num dia qualquer, a seguir talvez à guerra de 1914-18, *soube* que morreria um dia, soube-o angustiadamente. Avaliou retrospectivamente o seu passado, soube que *poderia ser* diferente do que era, podia escolher mudar o seu viver e que, escolhesse o que escolhesse como vida, as outras possibilidades não seriam nunca. Uma tal experiência, muitos humanos a tinham já feito antes dele, como a literatura ocidental testemunha. Mas o filósofo que ele era concluiu dela que a *diferença* entre o que ele era e o que ele ia ser correspondia ao que na tradição greco-europeia se chama *ser*, e que a sua característica essencial era a temporalidade própria do ser humano. Que eu saiba, nunca contou esta experiência, mas ela organiza em profundidade o livro que publicou em 1927 com o título *Ser e Tempo*,

www.lusosofia.net

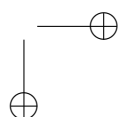
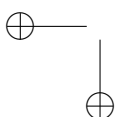




o qual se veio a impôr como um dos maiores textos de filosofia da Europa ocidental. A problemática deste texto se veio a chamar o I Heidegger (entre 1927 e 1930, digamos).

2. Uma anedota pessoal, se se me permite. Conversava um dia com o meu amigo Augusto Joaquim a respeito do movimento monacal entre o Império Romano do Ocidente e a Europa medieval, dizendo que se tratava de intelectuais que não tinham outra maneira de se sustentarem enquanto tal, a não ser pela reunião em mosteiros, preservando a cultura antiga que a mais ninguém interessava. Acrescentei: é como se houvesse, agora, uma catástrofe de que apenas sobrassem alguns países do Terceiro Mundo e alguns intelectuais se refugiassem aí para sobreviverem com alguns dos maiores textos do Ocidente. O meu amigo interrompeu-me: é a situação em que estamos, a catástrofe já aconteceu, é a dominação tecnológica na nossa civilização. Percebi: teria sido esta a outra experiência de Heidegger, que desenvolveu em textos publicados após a guerra de 1939-45, na problemática do II Heidegger. A sua/nossa questão: como habitar, com que arte de poeta, numa terra assim dominada?

3. Entre 1930 e 1945 houve uma viragem na problemática de Heidegger, a qual se deu, pois, durante o tempo em que o filósofo foi nazi, como se tem referido na imprensa nos últimos anos. Os seus textos não ficaram irremediavelmente contaminados por essa lepra de terror? A suspeita permanece, entre os que defendem e os que atacam. Este texto queria levantá-la, não para inocentar o que não é inocente, mas para que a, porventura, mais importante filosofia do século XX se não perca para nós, que dela precisamos. Tal importância será talvez mais fácil de perceber se se confrontar o filósofo com dois outros; um que o precedeu, Edmund Husserl; outro que o continuou com audácia e forçando a sua problemática em confronto com outras, Jacques Derrida. Paradoxalmente, um autor, que partilhou uma ideologia com forte componente anti-semita que martirizou seis milhões de judeus, está envolvido entre



dois pensadores de origem judaica (e ainda se poderia acrescentar, na grande proximidade com ele, um terceiro judeu, confessional este, Emmanuel Lévinas).

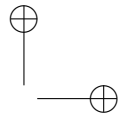
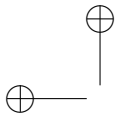
Heidegger nazi

4. Os principais factos são conhecidos. Heidegger foi eleito em 1933 Reitor da Universidade de Friburg com o apoio do partido nazi, ao qual pertenceu, pagando inclusivé as quotas até ao fim da guerra, apesar de se ter demitido de Reitor no ano seguinte e mantido depois alguma distância. Pior: após a guerra, até à sua morte em 1976 (com 87 anos), nunca condenou o holocausto de que os judeus foram vítimas. A maneira como o filósofo americano Richard Rorty falou da questão, numa entrevista ao EXPRESSO de 18/6/88, parece-me elucidativa, pelo que tomo a liberdade de transcrever: *«Acho que é útil não nos esquecermos de que Heidegger não foi apenas um nazi, foi alguém que tentou desesperadamente tomar a dianteira no movimento nazi, fazer esse movimento apoiar as suas ideias filosóficas. Heidegger queria ser o Führer intelectual da Alemanha, o dirigente ideológico da Alemanha, mais ou menos na linha de Fichte, o filósofo que tinha sido a expressão da consciência da nação. Heidegger lev'ou esse projecto muito a sério, pensou que Hitler lhe daria uma oportunidade; enganou-se, e ao fim de um ano estava desiludido. Não acho que isso, só por si, seja assim algo tão terrível, qualquer pessoa poderia ter tido uma ambição destas. Mas acho que o que as pessoas têm razão em não lhe poderem perdoar é o facto de ter mentido sobre o assunto durante 40 anos. Acho que, para alguém que esteve tão ligado aos nazis, não se pronunciar de modo algum sobre o des-*

tino dos judeus é inadmissível. Portanto, não acho que se possa dizer o que quer que seja de bom acerca do carácter moral de Heidegger; mas, por outro lado, retiramos muitas ideias de livros escritos por pessoas moralmente horrorosas, e vamos continuar a retirar muito dos livros de Heidegger, ainda que ele tenha sido um homem horrível. O que eu não entendo é a ideia de que a acção política de Heidegger tenha influenciado a sua filosofia, e parece-me que diversos grandes filósofos cometeram erros políticos estúpidos: Bertrand Russeli cometeu erros políticos estúpidos, Sarire cometeu erros políticos estúpidos. A tentativa de aproveitar o movimento nazi foi um erro político estúpido, e a sua posterior mentira a seu respeito foi má» (p.77-R).

5. Deixarei para depois a questão da incidência da experiência nazi na filosofia heideggeriana; queria que ficasse claro que, apesar do seu pendor ético, como se verá, o homem que a escreveu não era eticamente um exemplo, por muito que isso custe ao ‘idealista’ que serei. Há uma história anterior ao nazismo que é significativa. Para ser nomeado sucessor de Husserl em Friburg, a decisão teria que vir deste. Todas as semanas Heidegger o visitou à tarde, amigavelmente, até que a nomeação viesse, em 1928; depois, não voltou a pôr lá os pés. O mínimo de que se pode falar é de oportunismo, dele nunca se curou. Passemos agora à filosofia, começando justamente pela de Husserl, cuja travessia foi decisiva para Heidegger, como mostra muito limpidamente a tese do meu colega e amigo João Paisana¹, de cuja inspiração me servirei abundantemente. Esclareço apenas que procurarei neste texto um estilo que seja acessível a um público não leitor habitual de filosofia, à maneira duma iniciação, mais às questões que me parecem fun-

¹ [§5] J. Paisana, *Fenomenologia explicativa e Fenomenologia hermenêutica (a relação entre as Filosofias de Husserl e Heidegger)*, Lisboa, 1987, tese de doutoramento. Servi-me dela nos §§10-24. As citações de Heidegger do §44 são tiradas da conferência que J. Paisana fez na Faculdade de Letras de Lisboa a 14/2/89 com o título “A questão política em Heidegger” (VERTICE, nº 23, II série, Fev. 1990, pp. 35-37).

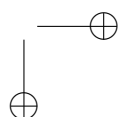
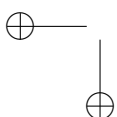


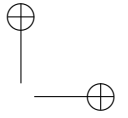
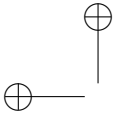
damentais do que ao vocabulário. E quiçá ganhe o leitor em ler as notas finais só depois do texto, já que algumas ligam aspectos expostos em lugares diferentes do mesmo.

O ideal filosófico

6. Não será, contudo, inútil esboçar grosseiramente o panorama da filosofia greco-europeia a partir da qual Heidegger pensa, e contra a qual se bate. A dupla fundamental foi instaurada por Platão e Aristóteles: o inteligível da alma, predominando sobre o sensível do corpo. Esta *oposição decisiva* abre um espaço ideal, no sentido em que se fala de idealismo, como que dando a medida da altura do homem, acima dos outros animais, espaço em que a Europa encontrará o seu ideal', cristianizado. Sem este ideal', glosando com outro sentido do termo, não teria havido Europa. O inteligível é concebido na matriz do olhar sensível e da luz, é o que 'vê-comos-olhos-da-alma' o *eidos* das coisas ou entes, vivos ou não. Platão conceberá a Ideia eterna de que o *eidos* (forma, aspecto) de cada coisa é cópia, Aristóteles definirá a *ousia*, substância e essência, idêntica nos entes da mesma espécie. O que é comum aos dois filósofos tão diferentes é a definição do ente, a sua delimitação dos outros, a causa dele, Ideia ou *ousia*, implicar uma Causa original, de ordem divina. A definição, dando univocamente a essência do ente subsistente, implica uma concepção de verdade como exactidão, *homoios*, igualdade, adequação (como traduzirão os latinos) entre a definição e o ente que ela define.

7. Como diremos depois, a Idade Média recebe a herança grega através da Igreja de Roma, com os elementos hebraico-cristão e romano. Através do movimento renascentista, a Europa moderna

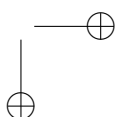
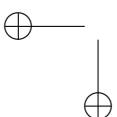


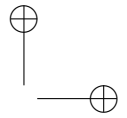
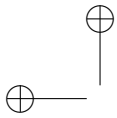


dá origem ao projecto das ciências, remodelando em consequência o espaço ideal grego. A oposição inteligível/sensível será substituída pela da razão/experiência e sujeito/objecto. O objecto, com ob- como em 'obstáculo' (o que está contra), e -jecto como em 'projecto' (o que se lança em frente), será o que 'se lança contra' o sub -jecto o ego pensante, a consciência que se assegura da certeza do objecto (Descartes), que o constitui transcendentalmente (Kant). A oposição interno/externo, com o privilégio do primeiro como fundamento, da consciência sobre a realidade sensível, será ainda decisiva nessa filosofia que, através duma história complexa e polémica, será a matriz da Europa. Mas as várias ciências que se vão constituindo os seus domínios próprios, como que os roubando à filosofia. levarão esta a incidir privilegiadamente na questão da fundamentação duma teoria do conhecimento, sobretudo científico. Ao longo do século XIX, consolidar-se-á a Europa industrial e (quase) democrática, as ciências renegarão a filosofia (positivismo), multiplicar-se-ão entre si e em especializações dos seus próprios domínios, fragmentarão os saberes, abrirão espaços, sobre o recuo das religiões, para o que se chamará irracionalismo(s), em contraponto com o triunfo cada vez mais óbvio das tecnologias que as ciências mais fortes geraram.

8. Todo o esforço de Heidegger será o de delimitar o espaço desta dominação das ciências e técnicas, inscrevendo – no da filosofia aberta por Platão e reformulada pelo século XVII. As *oposições* que evocámos, o seu jogo subtil nos diferentes filósofos, será o alvo da sua contestação: o que ele procurará sempre, obstinadamente, é formular um discurso em que tais oposições percam a pertinência e o domínio, imperial por assim dizer, que dissimuladamente exercem sobre nós e sobre a nossa maneira de habitar. Se romperá filosoficamente com Husserl, será por este, tendo embora aberto o caminho, ter ficado a meio e mesmo ter voltado atrás.

9. Para evitar que alguns leitores se desencorajem diante de alguns parágrafos mais áridos, antes de chegar aos que serão porven-

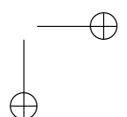
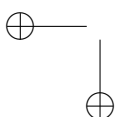


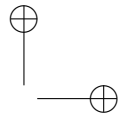
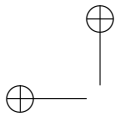


tura mais esclarecedores, aqui vai o essencial de tudo o que vai ser dito. Cada um de nós, espontaneamente, se se lhe perguntar o que é um ser, dirá que são as pessoas, os animais e as plantas, as coisas; cada um tem o seu 'ser. Foi a *ideia* que Platão e outros depois nos transmitiram, e foi contra ela que Heidegger se levantou. Não há nada de nada, coisa nenhuma, que *seja*, subsista, *só por si*: não apenas porque tudo resulta de outras coisas anteriores (seres vivos que vêm de outros seres vivos, coisas feitas a partir de matérias primas, etc.), mas também porque há já um Universo, e, mais perto, a Terra, em que tudo é, subsiste no seu tempo de duração e aonde depois se vai (morre, estraga-se, etc.). O *ser* é o que garante, 'sustenta' todas as existências (e isso não se 'vê', não se 'dá por tal: retira-se, abriga-se, como veremos), mas sem ele próprio ser um ser', um 'ente, uma 'coisa'. E tudo se dá no tempo: emerge, dura, desaparece. Ora, também nunca a filosofia tradicional pensou o tempo senão como algo de acessório. A *essência* de algo é o que desse algo permanece 'idêntico, fixo, invariável, *igual* aos outros algos da *mesma* essência: o que sobra da essência é o que é *acidental*; como o próprio termo indica, trata-se de algo que 'acontece e podia não acontecer, algo que é. por definição, temporal; o acidental, oposto à essência permanente, é o acessório, casual, que se dá no tempo. Entender Heidegger é *mudar completamente o olhar sobre o que nos rodeia, sobre nós mesmos, e aprender a pensar diferente.*

Husserl: a intencionalidade da consciência

10. Edmund Husserl (1859-1936) forma-se em matemática e filosofia, numa época em que as matemáticas modernas conhecem

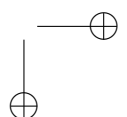
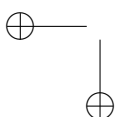


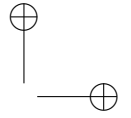
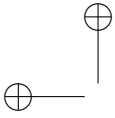


grande desenvolvimento, a lógica se formaliza com Frege e a psicologia empírica se constitui, procurando ocupar o domínio da teoria do conhecimento que a filosofia desenvolvera desde o cartesiano século XVII. As suas primeiras tentativas, *Sobre o conceito de número* (1887) e sobre a *Filosofia da aritmética* (1891), procuram fundar a matemática numa análise empírica da consciência, projecto esse a que renunciará por desembocar no cepticismo. As ciências do seu tempo apresentar-se-lhe-ão como divorciadas da filosofia, multiplicando conhecimentos atomizados de factos e desembocando numa crise de ordem epistemológica a que a sua fenomenologia quer dar resposta definitiva e absoluta: enquanto ciência rigorosa da consciência, ela deverá fundar todas as demais ciências.

11. Há que vencer o idealismo filosófico, separando sujeito e objecto: a palavra de ordem famosa é a do *retorno às próprias coisas*. A consciência é consciência de qualquer coisa de exterior a ela, todo o acto de consciência, como vivência, é intencionalmente ligado a uma coisa, e só depois de explicitada a estrutura dessa intencionalidade primordial (actos de primeiro grau), será possível uma reflexão temática visando tais actos, reflexão essa (actos de segundo grau) que será o cerne da fenomenologia, o seu objecto próprio. É que os actos da consciência são-lhe imanentes, por isso mesmo indubitáveis, enquanto que os objectos exteriores, transcendentem à consciência, são espontaneamente concebidos como prévios à consciência, existentes autonomamente no mundo, numa ‘crença’ que os próprios cientistas partilharão, ao ‘esquecerem o carácter hipotético das suas teorias e julgarem que conhecem verdadeiramente o mundo em si mesmo. Para fundar o conhecimento de forma absoluta, é necessário ‘suspender’ a tese destas crenças num mundo existente em si: é a ‘epochê’ que fará tal suspensão, reduzindo o objecto que aparece à consciência para reter apenas o seu *modo de aparecer* (*erscheinen*), o fenómeno (*Erscheinung*) a ser fenomenologicamente explicitado.

12. É o fenómeno que é vivido pela consciência imanente-

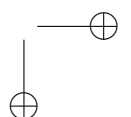
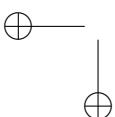


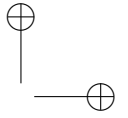
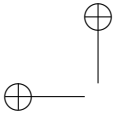


mente, e entre todas as vivências desta, o privilégio absoluto vai para a da percepção dos objectos sensíveis. Por exemplo, a de um lingote de ouro, que eu conheço numa *intuição sensível*. Num segundo tempo, a minha consciência formará um juízo de tipo «este lingote de ouro é amarelo», o qual supõe uma *intuição categorial* que o funda como juízo. Enfim, uma afirmação, digamos científica, sobre vários objectos de ouro e supondo muitas intuições sensíveis deles e vários juízos consequentes, dirá «o ouro é amarelo» (pesado, metal, coisa material em geral, etc.), com base numa *intuição eidética* (*eidos*, de ‘visado’) ou de *essência*. Façamos uma breve descrição destas três intuições e das suas condições de possibilidade.

13. É o objecto na totalidade das suas várias determinações que é dado intencionalmente à consciência, *o mesmo* lingote de ouro visado nos vários actos de percepção, como em actos posteriores de recordação, de imaginação, etc. Visado signitivamente de modos diferentes, em várias perspectivas (de lado ou de frente, com sombras ou iluminado, etc.) de vários actos, a matéria intencional do objecto (a que Husserl chama *estrutura enquanto que... tal ou tal*) é a mesma e acaba por corresponder (embora Husserl hesite) à intenção signitativa da consciência, ao visado pelo acto. E *o mesmo* visado, quer se trate de recordação, quer de percepção, por um lado; e como só na percepção o objecto é intuído, o visado distingue-se do intuído, por outro. O visado é prévio à linguagem (vejo ou recordo o lingote sem dizer nada, como condição de poder falar dele), só ele permite que a intuição sensível dê conhecimento verdadeiro do lingote. ‘preenchendo a intenção que visa o próprio objecto presente sensivelmente à consciência (posso imaginar uma sereia, não a conheço porque nunca a vi; se recordo um lingote de ouro. só o conheço se já o vi).

14. A intuição categorial é a que permite enunciar o juízo «este lingote de ouro é amarelo». Supõe *várias* intuições sensíveis do lingote, mas *acrescenta* algo que só é dado nessa intuição categorial,

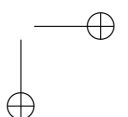
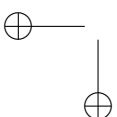


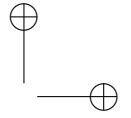
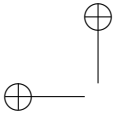


a saber o ser que funda a cópula ‘é’ do juízo (esse ser não é dado à intuição sensível). De forma relativamente enigmática, Husserl diz que não se trata já de uma ‘coisa’ mas de um estado-de-coisas que o ‘ser’ articula: a presença à intuição categorial é já articulada. Cada intuição sensível é apenas um momento, mas como todas elas visam o mesmo objecto, o leque. por assim dizer, que elas formam, articula o estado-de-coisas que pode ser predicado pela cópula. O que é aqui fundamental: é o ‘ser’ que permite a cópula ‘é’, ele é *ante-predicativo*, sem ser no entanto da ordem da intuição sensível.

15. Vários objectos de ouro (um fio, um brinco, etc.), intuídos sensivelmente e categorialmente por vários sujeitos, variando eideticamente (por meio da imaginação, arrisca Husserl fortemente), permite, enfim, a intuição da essência, já não dependente da singularidade do objecto: «o ouro é amarelo» etc. As ciências fundam-se pois, em seus conhecimentos, nas intuições sensíveis e categoriais singulares.

16. O objecto é transcendente, visado intencionalmente. As análises fazem-se dos próprios actos da consciência, imanentes. Põe-se uma dificuldade: como é que Husserl sabe que o ego transcendental, absoluto, que funda as várias análises como ocupando-se de actos da mesma consciência, é ou não o mesmo do de cada ego empírico de cada acto? Seria necessário que cada uma dessas consciências fossem ‘objectos’ de si mesmas, o que a fenomenologia não permite. Esta objecção será formulada explicitamente por Heidegger no momento da sua ruptura filosófica com o Mestre, mas completar-se-á com outras objecções.

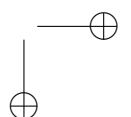
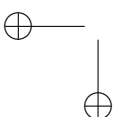


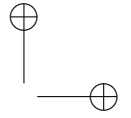
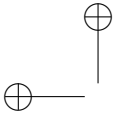


A diferença entre Husserl e Heidegger

17. O ponto fulcral, aparentemente mínimo, mas que implicará a incompatibilidade entre as duas filosofias, é o da distinção entre intuição sensível e intuição categoria), ou seja, entre sensibilidade e entendimento², que levará Heidegger a contestar o primado da percepção. Porquê em Husserl se trata sempre de objectos', primariamente de 'coisas? Estas dão-se sempre num horizonte de outras coisas não intuídas actualmente pela consciência (que poderá actualizar-las noutra acto de intuição) e Husserl tematizará este horizonte como 'mundo vital'; mas mesmo este será dito ser a soma dos objectos numa experiência. Ou seja, o primado absoluto da percepção numa coisa implica que esta esteja já implicitamente determinada (em sentido etimológico, delimitada), destacada do horizonte, isto é, *determinada como objecto*. O que opera pela calada tal determinação é já o nível categorial, visando o estado-de-coisas, é já o juízo orientado pela preocupação husserliana com a fundamentação das ciências. A inversão que Heidegger opera é a seguinte: o horizonte é prévio à determinação das coisas dentro dele, o humano 'encontra' o horizonte antes de encontrar objectos, a um nível prévio ao da própria percepção. Husserl nunca acedeu a este nível prévio, que será o da hermenêutica heideggeriana, ficou sempre a um nível segundo, que Heidegger dirá apofântico, o dos lógicos, isto é, o da filosofia ocidental desde Platão, que *determinou* o 'ser' do ente, abrindo o caminho a Descartes e ao 'objecto' em sentido moderno europeu e, por via de consequên-

² [§17] Mas em Husserl não se trata de '*a priori* subjectivo-formal', como em Kant: sensibilidade e entendimento têm já um objecto próprio que as define. Também o primado da percepção sobre as sensações rompe com os empiristas, como com Kant, aliás, que partem dum 'caos' de sensações a 'unificar', partindo Husserl da percepção *do* objecto pela consciência intencional, previamente às sensações.



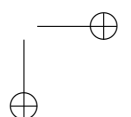
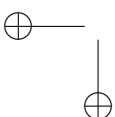


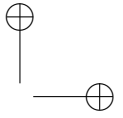
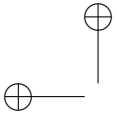
cia, ao sujeito e à consciência. Husserl não conseguiu romper com esta filosofia moderna, com o idealismo: a oposição sujeito-objecto continuou, como condição do carácter absoluto da consciência e do ego. Heidegger deixará a consciência, radicalizará a intencionalidade alargando-a, se dizer se pode. E aonde se insere o seu tema primordial em *Ser e Tempo*³, o do *Dasein*, o ente humano como existência, como sendo sempre-já no Mundo, estruturalmente aberto a ele, ‘af (*Da-*) sendo (*-sein*), ser-aí, no Mundo como horizonte.

18. Ruptura, pois, mas com uma dívida decisiva. Heidegger recebeu de Husserl a diferença entre o ‘ser’ e o ‘é’ da cópula do juízo (cf. §14). Na intuição categorial, como condição do juízo e da respectiva cópula, ligando ‘sujeito’ e ‘predicado’, *é dado* o ‘ser’ como articulando o ‘estado-de-coisas’, sem que tal ser’ seja ‘visto’ sensivelmente na percepção de cada coisa, de cada ente. E o que justamente permite que o horizonte em que as coisas estão já articuladas seja prévio a cada uma delas enquanto entes de que o discurso fala. O ser é pois mais largo do que o ente; o que Husserl proporcionou a Heidegger⁴ foi a ideia de que há algo mais do que a mera diversidade entre coisas, há uma *diferença* entre elas que

³ [17] Traduções: francesas (R. Bohem e A. de Waelhens, 1964, Gallimard, parcial; E. Martineau, 1985, Authenüca; F. Vézin, 1986, Gallimard); espanhola (J. Gaos, 1951, Fondo de Cultura Economica), italiana (P. Chiodi, 1982, Longanesi); inglesa (J. Macquarrie e E. S. Robinson, 1982, SMP).

⁴ [§18] Para Husserl, *a estrutura enquanto que* (§13) corresponde à significação que os signos expressarão, mas *é ante-predicativa*, prévia ao enunciado ou juízo. Em termos de Filosofia da linguagem, Husserl ficou dependente da tradição convencionalista, visando a linguagem como signos (ou proposições) que seriam instrumentos ou expressões da consciência ou do sujeito. Para Heidegger, *a estrutura enquanto que* é hermenêutica, pressupõe já o discurso como interpretação e a pré-compreensão do Mundo adquirida no passado do *Dasein*; mas essa estrutura *é pré-objectiva* e *é ela*, do ponto de vista de Heidegger, que funda a *estrutura enquanto que* husserliana, objectiva e apofântica. A este nível, o da filosofia, da lógica, das ciências, cada termo *é definido univocamente*, ao nível hermenêutico a pluralidade possível dos sentidos *é constitutiva*. A ‘clausura hermenêutica’ permanece, contudo, ao nível da ‘consciência’ que se tem do *discurso* (oral) lido, privilegia o ‘sentido’ sobre o jogo de diferenças





as articula em horizonte e que *se dá* previamente a elas (Heidegger jogará frequentemente com a etimologia da locução alemã para dizer ‘há’, *es gibt*, à letra ‘dá-se’). O ‘ser’ é, pois, uma diferença, mais além do que o ‘ser’ dos entes. E será o lugar decisivo da abertura que especifica o ente humano: este difere de qualquer outro ente, coisa ou animal, por poder interrogar pelo sentido do seu ser enquanto tal, enquanto abertura ao mundo no mundo.

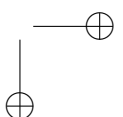
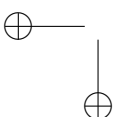
A análise do ‘ser-aí’

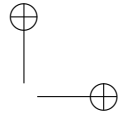
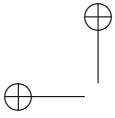
19. Esta abertura está como que obturada no humano normal, pela preocupação (*Sorge*) que cada um não pode deixar de ter pela sua existência humana, melhor dito, na sua in-sistência preocupada com a sua manutenção e conservação quotidiana. A si mesmo só se apreende como ente no meio dos outros entes, que lhe estão em face e à mão. Ou seja, o homem normal não se apreende como totalidade no seu viver quotidiano, não se abre ao ser que o diferencia dos outros entes. É o que Heidegger designará como modo *impróprio* de ser (por vezes traduzido por inautêntico).

20. Ora bem, este modo de ser do homem é apenas um dos seus modos possíveis de ser, sem que ele o saiba. Só o des-cobre na experiência da angústia diante da antecipação da morte que um dia lhe virá, justamente como termo da sua vida, como a sua última (im)possibilidade. Tal experiência permite-lhe, então, a sua des-coberta em totalidade, como ente finito: o seu futuro mortal dá-lhe acesso ao seu passado (como tendo nascido, digamos)⁵, ao

entre os significantes (que são o que permite que haja sentidos a ler), não acede ao *texto* e à sua disseminação inscrita.

⁵ [§20] À finitude do nascimento poder-se-iam acrescentar, ao nível ôn-



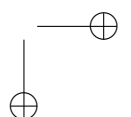
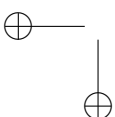


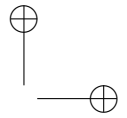
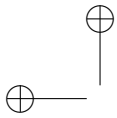
que de determinado houve nele, mas sobretudo des-cobre-lhe que ele tem *outras* possibilidades de viver, de ser, do que aquela que presentemente tem. Des-coberta, abertura, revelação, eclosão de possibilidades, do que até aí lhe fôra velado pela preocupação quotidiana, pelo divertimento, etc.: o próprio do seu ser é *poder ser* diferentes (embora relativamente determinadas) coisas. Após tal experiência, o ser humano *pode* continuar a vida que teve até aí, como *pode* mudar de vida: nada mais será para ele como dantes. Sabe-se finito, mortal, sabe que há sempre um leque de possibilidades no seu destino, e que o seu modo de ser depende da sua responsabilidade, da sua liberdade. As possibilidades que ele *não* escolher, não *serão* devido à sua própria escolha: também isso é a sua finitude.

21. O que se abriu ao ‘ser-aí’ foi a compreensão do seu modo de ser como outro nível da sua existência, que Heidegger chama *ontológico*, diferente do nível meramente *ôntico* da sua existência habitual. *Ser e Tempo* consiste fundamentalmente na análise minuciosa e profundamente sugestiva⁶ da estrutura ontológica (ou exis-

tico, as ‘determinações’ antropológicas (parentesco, classe social, civilização em que cada um nasce, cresce, é educado) que delimitam o seu leque de possibilidades. Nesse sentido, num texto ainda inédito, li a tradução que Heidegger propôs a J. Beaufret de *Dasein* por ‘être-le-là’ (*Letire sur l’humanisme*, Aubier, ed. bilingue, 1964, pp.183-185), ‘ser-o-aí’, em perspectiva freudiano -derridiana como o que permite as marcas da memória-imaginação, sem as quais não somos nada, nada vemos, entendemos, fazemos.

⁶ [§21] Sugeriu o existencialismo de Sartre, a primeira grande ‘moda filosófica’ do pós-guerra, em que a filosofia chegou à rua; mas Heidegger, no texto citado na Nota 5, desmarcou-se desse existencialismo, embora fosse o que lhe trouxe a sua áurea francesa. Do homem como pro-jecto, lançado sempre já no Mundo, dirá contra Sartre que «este projecto é, na sua essência, um projecto lançado [*projet jeré*] : o que lança no projectar não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem à ek-sistência do ser-o-aí como à sua essência» (pp.95-97). Note-se que é esta ‘abertura’ do nível ôntico ao nível ontológico que como que ‘ultrapassa’ as oposições alma/corpo e sujeito/objecto da tradição, sem, por outro lado, deixar os humanos entregues ao determinismo cientista.



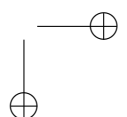
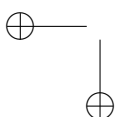


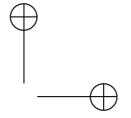
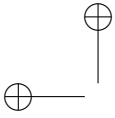
tenciaria) do ser-aí, da diferença para o nível ôntico (ou existencial) da preocupação humana.

22. Se a abertura só se dá numa fase já avançada da existência ôntica, esta não pode deixar de estar já determinada, quer pelo passado concreto que foi o seu, quer pela tradição que enformou esse passado. Três momentos da estrutura ontológica se articularão unitariamente na descrição heideggeriana: o *encontrar-se já efectivamente* na existência ôntica, afectado pelas situações dos entes no mundo em que está lançado, projectado; a *pré-compreensão*, com pressupostos inevitáveis, que tal situação ôntica implica; a *interpretação discursiva* dessa existência ôntica em que está, ou seja, sempre já enformada pela linguagem. Esta estrutura é a de qualquer ente humano na sua preocupação, no seu ser-no-mundo. A revelação permite escolher a modificação do seu viver, compreendendo as suas possibilidades outras, tematizando a interpretação do seu ser.

23. O que é fundamental perceber é que este nível não tem nada de ‘substancial’, assim como é prévio aos conceitos da modernidade europeia de ‘sujeito e ‘objecto. O ser que se abre é ‘apenas’, se se pode dizer, de possíveis, dos quais só um poderá ser efectivado. O Ser, dirá Heidegger paradoxalmente, é Nada, substancialmente nada. E ser, isto é, é trans-cendente⁷ ao ente do ser-aí’, é-lhe prévio, funda-o. Mas como abismo, isto é, sem solo em que se possa construir, não ab-soluto; é a liberdade, a possibilidade de escolher, de metamorfose, que abre ao ser, diferente do que cada humano é efectivamente, onticamente. E o tema crucial da *diferença ontológica*. Uma era filosófica nova se abre, com uma tarefa precisa, ligada à de abrir novos futuros ao pensamento: a de *destruir* a tradição substancialista, da *ousia* grega, da determinação

⁷ [§23] O II Heidegger abandonará a ‘transcendência’ e o projecto duma ‘ontologia fundamental’ (cf. *QIV*, p.62). Destruir a metafísica será reconhecer que tudo o que esta pensou como *necessário* releva do possível como possível; a presença do ente é sempre *eventual*, dada historicamente, destinada (cf. G. Vattimo, *As aventuras da Diferença*, Edições 70, §§V e VII).

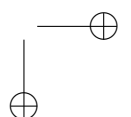
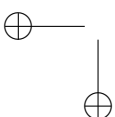


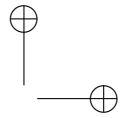
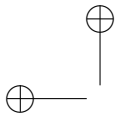


ou definição do ser como ser do ente, do sujeito e do objecto, etc. Filosofia da diferença, da finitude, a qual já não é apenas limite, definição, determinação, mas também indeterminação: finitude e liberdade, se se quiser. É isso a temporalidade humana, que comanda o modo de ser *próprio* (*autêntico*) do humano aberto.

24. A antecipação do futuro, a recuperação do passado, a abertura no presente, estes três momentos que se des-cobrem na experiência angustiada da morte, des-cobrem também o *sentido* do ser do *Dasein*: a sua específica temporalidade. A historicidade que Hegel abriu genialmente à filosofia europeia do século XIX reformula-se agora numa problemática independente do ‘sujeito-objecto das filosofias namoradeiras das ciências clássicas’⁸. Ser e Tempo como questões centrais da filosofia da diferença ontológica, não mais sujeitas à determinação, ao princípio da contradição e da identidade (do mesmo como mesmo), tais questões porão rapidamente em causa o próprio termo de ‘filosofia’, que tenderá a ser equivalente ao de ‘metafísica’, que *cobre* toda a tradição greco-europeia. Será o termo pensamento’, indicando o porvir, que se imporá a Heidegger e comandará a viragem do seu percurso textual. Façamos no entanto uma pausa.

⁸ [§24] *Ser e Tempo* não põe a questão do ser que, na tradição filosófica, é a do ente e convém também à pedra, à planta e ao animal. A questão do *sentido* do ser é posta *pelo Dasein* e abre, não só a pluralidade aristotélica dos sentidos do ser, como também os *possíveis* do ser do *Dasein*, a sua temporalidade.



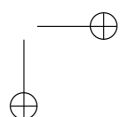
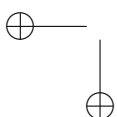


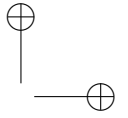
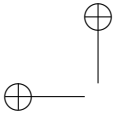
A questão das ciências (entre Derrida, Husserl e Heidegger)

25. Se o ser é transcendente aos entes, quaisquer que estes sejam, os discursos científicos sobre estes (incluindo as ciências ditas – em alemão – do espírito, sociais e/ou humanas) são sempre possíveis de serem feitos, devem ser feitos, mas sabendo que se trata sempre de formas derivadas, secundárias, de discursos que necessariamente obliteram, cobrem, o nível ontológico do ser, ao definirem e determinarem os seus domínios ônticos, de-cidindo, isto é, excluindo deles ‘partes’ do horizonte em que eles se articulam previamente, ou ainda, exercendo violência sobre o ser para constituírem os seus objectos científicos. Tal violência, se se pode dizer, é ‘preocupante’. resulta de necessidades utilitárias do existir efectivo dos homens, é um modo de ser que escolhe (de-cide), recusando outros modos de ser possíveis (os artísticos, como exemplo importante, mas outros também), é uma resposta à abertura do ser, que a fecha. E se se trata de violência, é num sentido não ético, mas filosófico: é porque o ser é de si mesmo violento, impondo-se, apelando, como que forçando à sua escuta. Estes ternas dominarão as análises futuras da técnica contemporânea.

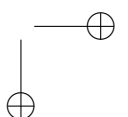
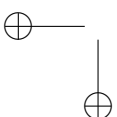
26. Farei intervir aqui o pós-heideggeriano Derrida, cujos primeiros textos publicados são consagrados a Husserl⁹. Num deles, mostra como a percepção originária de Husserl não pode dar conta da relação que o instante em que se dá tem necessariamente com o instante anterior e com o instante posterior, isto é, como ela é incompatível com a dimensão temporal. Mostra como essa dificuldade é mascarada pelo carácter derivado do signo em relação

⁹ [§26] “Introduction” a E. Husserl, *L’origine de la géométrie*, PUF, 1962, pp.3-171; *La voix et le phénomène, introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1967; “La forme et le vouloir-dire”, *Marges – de la Philosophie*, Minuit, 1972, pp.185-207.





à percepção, esta fundando o sentido do signo como ‘expressão’, pura de tudo o que seja ‘indício’, da ordem do corporal, do sonoro (Derrida dirá que toda a fenomenologia husserliana será comandada pela diferença alma-corpo). A crítica derridiana não coincide, pois, com a de Heidegger, não abandona como este a ‘epochê’ de Husserl, mas como que a desloca: a diferença entre a idealidade pura (em Husserl orientada para a essência científica) e o empírico do mundo, entre o *aparecer* do fenómeno e o objecto *aparecendo* (cf. §11), será agora aplicada ao som linguístico para caracterizar com rigor o conceito de *significante* de Saussure, essencialmente diferente dos *sons* ditos e ouvidos. O significante, nem sonoro nem gráfico, será constituído apenas de diferenças entre significantes, ou seja, será radicalmente desontologizado de ‘substância’, em eco, pois, a Heidegger. Mas para que tal seja possível, é necessário que o movimento que produz as diferenças significantes, no falar como no escrever, seja prévio ao significante como tal, como produzido já, seja ele próprio temporalização e espacialização, no sentido por exemplo, da linearidade das letras numa página, da sucessividade dos sons entre boca e orelha. Esse movimento, que produz diferenças, diferindo as ainda não produzidas e retendo as já produzidas, é estruturalmente temporal: Derrida chamá-lo-á ‘*différance*’, jogando com os dois sentidos do verbo francês ‘*différer*’ (produzir diferenças e diferir). E ainda com o ‘diferendo’ estrutural entre dois que falam, de-batendo a partir do que o *outro* diz, falando também de outra coisa (o referente do discurso), estruturalmente ‘ausente das vozes falantes. A ‘*différance*’ implica a relação estrutural ao Outro nestes dois sentidos. E implica ainda urna terceira coisa: o traçar que deixa vestígios (*traces*, em francês), o que chama ‘*la trace*’, que inscreve, abre sulcos, vias, espaços-tempos. A linguagem oral é urna escrit-ura, feita de inscrições. Este terna, gramato-lógico (discurso sobre/da escrita), implica a ‘ausência’ de um fundamento simples (um sujeito que exprime pensamentos ao falar, por exemplo), exige que haja ‘mais do

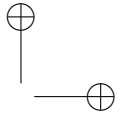
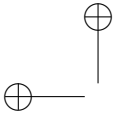


que um' de cada vez. E assim a língua de um povo, que a ninguém pertence: cada um a recebeu de outros, sendo condição para que eu diga qualquer coisa que seja. O tema da tradição encontra-se radicalizado em relação a Heidegger. Como a temporalidade: já não hermenêutica, ligada ao *logos*, ao discurso 'próprio' do que antecipa a morte, mas condição prévia dela. A '*différance*' é, *de jure*, prévia à diferença ontológica. Por exemplo, inscreve-se nos cérebros humanos (Derrida releu Freud nesse sentido), como, se se pode dizer, memória-e-imaginação à vez. E portanto, necessariamente também, nos cérebros animais, à maneira deles.

27. O que seria insuportável para Heidegger, para a diferença entre humanos 'próprios e 'impróprios' (no fundo, contra o que Heidegger pretende. esta diferença é da ordem da ética), como para a diferença entre humanos e animais¹⁰. E que Derrida radicaliza a guerra heideggeriana contra as oposições metafísicas (como determinações) e vai conduzi-la, em textos muito diversos, tão longe quanto puder. Na questão que nos interessa aqui, estende-a à *oposição* entre filosofia e ciências, que é comum tanto a Husserl como a Heidegger, por ambos herdada do kantismo, que ambos mantêm, apesar das diferenças entre eles¹¹, no projecto de fundar filosofica-

¹⁰ [§27] A *oposição* filosófica tradicional, constitutiva do 'espaço ideal' da Filosofia (§6), entre os homens e os animais, implica que haja a *mesma* diferença entre o homem e o macaco do que entre o homem e a formiga e que, *em relação* ao homem, não haja diferença essencial entre o macaco e a formiga. Ora, obviamente que o homem está muito mais perto do macaco do que este da formiga. Dir-se-á que é do ponto de vista do 'corpo. Mas é justamente essa a questão: em que medida é que o 'corpo é essencial ao homem, esse 'corpo' que ele tem tão 'perto' do macaco. Heidegger dirá, por exemplo: «o salto do animal que vive ao homem que diz é tão grande, se não maior, do que o salto da pedra sem vida ao ser vivo» (citado por Derrida, *De l'esprit*, pp.83-4). Ou ainda, na *Letire sur l'humanisme*: «o corpo do homem é algo de essencialmente diferente do organismo animal» (p.59), reclamando-se da «nossa experiência» («só o homem é, tanto quanto temos experiência, empenhado no destino da existência», p.57), e isto num contexto em que se distancia do humanismo como metafísico.

¹¹ [§27] Há no entanto uma diferença importante: para Heidegger, a filosofia,

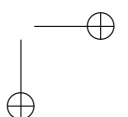
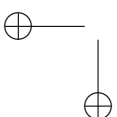


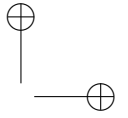
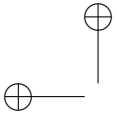
mente os discursos científicos. Enquanto que Derrida se interessa por linguística como por psicanálise (como por biologia, etc.), enquanto filósofo, embora desconstrutor.

28. O olhar de Derrida sobre a modernidade é, por assim dizer, mais alargado. Ele diagnostica a escrita a funcionar essencialmente nas ciências europeias (desenhos, caracteres matemáticos, instrumentos de experimentação e observação, por exemplo), a circunscrever os domínios científicos variados e os seus objectos teóricos, a impedir justamente, contra o *'cogito'* cartesiano, que um 'sujeito' substancial corresponda 'imediatamente' ao 'objecto científico', etc. A Física de Galileu e de Newton faz trabalhar matematicamente *diferenças medidas*, no domínio do espaço, do tempo, das massas, das temperaturas, etc.: não se trata aí de entes, nem de substâncias', mas, por assim dizer, de diferenças puras, sejam quais forem as 'interpretações que os cientistas façam depois sobre o 'espaço', o 'tempo' ou a 'matéria, que variarão com as épocas, como se sabe. E justamente, estamos numa nova época, desde pelo menos os alvares do século XX: a física da relatividade ou a mecânica quântica, assim como a biologia genética (ou a linguística saussuriana, ou a psicanálise), não trabalham sobre 'observáveis', não funcionam à base de percepções. Como se Husserl e Heidegger se tivessem 'enganado' de ciência (o exemplo do lingote de ouro não é científico), recebendo dos cientistas a 'imagem' que estes se dão da ciência que fazem, não dando importância aos debates que entre eles se têm prosseguido sobre determinações e indeterminações (Heidegger faz-lhe uma alusão, a Heisenberg, em 1953, no texto sobre a questão da técnica)¹², debates que, em Física e Química, por exemplo, um Prigogine tem retomado de forma inovadora. Ou seja, nem o 'objecto' da ciência é o ente, nem ela tem 'sujeito'.

mesmo a de Husserl, está também do lado das ciências, em oposição ao pensamento hermenêutico.

¹² [§28] *E.C.*, p. 31.



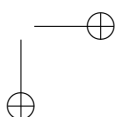
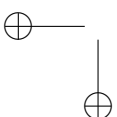


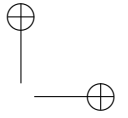
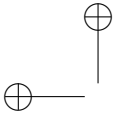
29. Ora, o que aqui interessa perceber é que a maneira como Heidegger continuou e rompeu com Husserl é fundamental para estas novas questões científicas. Trata-se de perceber que as ciências são filhas históricas e legítimas da filosofia, que a separação entre elas durante cerca de duzentos anos foi historicamente necessária, mas que há agora que reatar a *aliança* entre elas, como aliás era o desiderato de Husserl, mas sem oposições nem tentativas hegemónicas de fundações (o que não quer dizer sem polémicas, nem malentendidos). E que no fundo, nem Husserl nem Heidegger teriam sido possíveis historicamente sem o trabalho, por assim dizer, em surdina, mas verdadeiramente filosófico, das ciências europeias. E pois em nome da própria fecundidade da textualidade filosófica de Heidegger que há que forçar legitimamente a como que clausura herrnenêutica que ele não pode deixar de se dar. Condição obscura, como o sabemos hoje?, do que lhe devemos, e ainda da obra que prosseguiu, no período do chamado II Heidegger. Fechemos a pausa, pois.

A questão da viragem

30. Queria colocar uma questão delicada. Antes de evocar a problemática posterior de Heidegger e as condições históricas da viragem, nomeadamente o nazismo, o que é que se poderá pensar que faltava' em *Ser e Tempo* que tenha levado a esta? Porei a questão de duas maneiras convergentes.

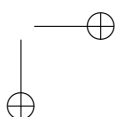
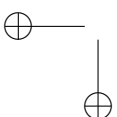
31. O tema da relação estrutural ao Outro que evoquei como essencial à '*différance*' de Derrida leva a perguntar qual é o lugar dos outros humanos na estrutura ontológica de cada um deles? Em *Ser e Tempo*, há um curto capítulo dedicado a essa questão: o





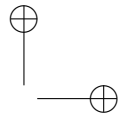
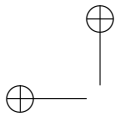
‘ser-aí na sua estrutura ontológica e existenciária, é essencialmente ser-com (*Mitsein*) os outros humanos. Acontece no entanto que tal capítulo é orientado na linha, aliás célebre, de descrever o modo de ser impróprio, o da ‘gente’, in-sistente e preocupada, fugindo à ideia da morte. Apenas de raspão se fala no modo de ser *próprio* do ser-com-os-outros, na possibilidade de um ‘ser-aí’ já aberto ao seu ser, à sua temporalidade ontológica, poder antecipar libertadoramente outro ‘ser-aí’ ainda não liberto, poder ajudá-lo a libertar-se, em suma. Ora bem, não se percebe porque é que essa possibilidade não intervém em mais nenhum lugar da descrição da estrutura ontológica do *Dasein*, já que *lhe* é essencial. Isto é: que lugar pode ter/tem que ter o *encontro* com o ‘ser-aí’ já aberto para favorecer a abertura dos que ainda o não são? Não se trata apenas de uma conjuntura favorável no dia a dia, mais ou menos aleatória. Trata-se também do efeito libertador que *Ser e Tempo* poderá ter nos seus leitores, para que possam continuar o labor hermenêutico, o qual não se poderá dar senão através do ‘encontro’ (entre dois *Dasein*) que é a leitura.

32. Mas a questão também se põe para o próprio Heidegger. Qual o lugar que tiveram na escrita de *Ser e Tempo* outros textos que obviamente ele teve que ler? De Husserl, mas de muitos outros, alguns grandes, como Kant ou Hegel, por exemplo, dos quais seria absurdo supôr que tenham vivido todos de modo impróprio! Ainda que tenham filosofado metafisicamente, Heidegger repete que a ‘destruição ontológica’ que preconiza dos grandes filósofos deverá libertar as suas questões como grandes questões ainda a pensar. Dito de outra maneira, não é o ‘gênio’ de Heidegger (como ‘autêntico’) que detém o segredo da razão pela qual só em 1927 foi publicada a ‘revolução filosófica’ que constituiu *Ser e Tempo*. O que está em questão aqui é que esta não permaneça como que contaminada de ‘subjectivismo’ (poético, por exemplo, não se trata de diminuir), tenha força de pensamento para outrem e tenha igualmente recebido força libertadora de outrem. Talvez que



esta seja uma como que limitação do texto, que em surdina moverá Heidegger para a viragem. para a historicidade do ser: sem renegar o que foi feito (pois que o filósofo, para além de um ou outro ponto auto-criticado, sublinhará a continuidade), é o acento que se desloca. O *Dasein*, que seria em última análise o próprio Martin Heidegger, não é mais privilegiado, como que se cortando o cordão umbilical que ligava ainda o 1 Heidegger ao ‘sujeito’ dos modernos; o privilégio, se dizer se pode, será o duma figura misteriosa, o *Ereignis*¹³ A paisagem tornar-se-á bem diferente, em textos em

¹³ [§32] Os principais textos do II Heidegger estão editados em francês em: *Chemins qui ne mènent: nulle part*. 1962 [*Cheminsj, Essais et Conférences*, 1958 [E.C.], *Questions I, II, III, IV [QI, II, III, IV]* todos da Gallimard. Sobre o Ereignis, o próprio Heidegger indicou os seus textos principais: *Lettre sur l’humanisme*; “La chose” e “La question de la technique” (E.C.); “Identité et Différence” (QI); além do texto “Temps et être” (QIV), a que esta indicação pertence (pp.67-68). Sobre alguns dos grandes filósofos da tradição ocidental... Nietzsche: os dois volumes *Nietzsche* (1961), 1971, Gallimard; “Le mot de Nietzsche ‘Dieu est mort’”, (Chemins); “Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?”, (E.C.); *Qu’appelle-t-on penser*, PUF, (1954), 1959; em *Nietzsche*, indicações sobre Platão, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant e Kierkegaard. Platão: “La doctrine de Platon sur la vérité” (1942), (QI); “Ce qui fait l’être-essentiel d’un fondement ou ‘raison’?”, (QI). Aristóteles: “Ce qu’est et comment se détermine la *Physis*” (1940-1958), (QII). Descartes: *Qu’est-ce qu’une chose?*, Gallimard, (1962), 1971. Leibniz: *Le principe de raison*, Gallimard, (1957), 1962. Kant: o texto citado para Descartes, que tem como subtítulo em alemão “Sobre a doutrina de Kant da fundação transcendental”; *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, (1929: 1 Heidegger), 1953; “La thèse de Kant sur l’être” (1962), (QII). Hegel: “Hegel et son concept d’expérience”, (1942), (Chemins); “Hegel et les Grecs” (1958), (QII); “Identité et Différence”, (1957), (QI). Heraclito: *Heraclite, séminaire*, com E. Fink, Gallimard, (1966-7), 1973. Parménides: *Parménide* (1943), Gallimard (em curso de publicação); “Moira” (1951-2), (E.C.); *Qu’appelle-t-on penser?*, citado acima. Bibliografia completa em *Heidegger*, CAIHERS DE L’HERNE, 1983 [Herne]; ver também *Heidegger, questions ouvertes*, Col. Intern. Philosophie, 1988, ed. Osiris [Osirisj. Se o leitor percebeu que não sou um heideggeriano (ortodoxo), convém também esclarecer que não sou um ‘especialista’ e que há temas importantes não mencionados explicitamente; apenas tentei dar uma introdução a questões que me parecem essenciais.

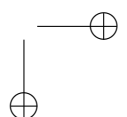
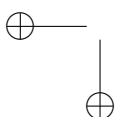


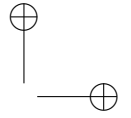
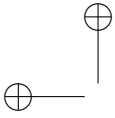
geral curtos, conferências ou artigos (as exceções são cursos em torno de tal ou tal tema ou filósofo)¹⁴. Em resumo: a viragem é o deslocamento da temporalidade do ‘ser-aí’ humano para a historicidade do ser na, digamos, civilização ocidental desde o seu alvorecer grego.

O II Heidegger: o pensamento do dom (a Terra)

33. Em *Ser e Tempo*, o ponto de partida era o da «questão do sentido do (seu) ser», colocada pelo ‘ser-aí’ filósofo, por sua iniciativa. Agora, a haver ponto de partida, é a manhã do pensamento grego que o dá; a iniciativa pertence ao próprio ser na (sua) História. A questão’ deixa de ser entendida como pergunta, interrogação (*Frage*), para se historicizar, adquirindo a conotação que o termo tem entre os juristas, como *Sache*: caso, disputa. diferendo, o que entra em apelo, ou seja, como algo que ‘acontece’ e se dá primariamente à escuta. Pensar é escutar a voz silenciosa do ser, é este que dá a sua própria questão e as possibilidades históricas que ela abre (pensar uma questão sempre foi, na tradição filosófica, pensar as respostas possíveis a ela); foi o que se deu na língua filosófica por excelência, a grega, cujos termos os textos do II Heidegger incessantemente meditarão, retraduzindo-os de forma inédita em

¹⁴ [§32] *Ser e Tempo* previa no seu plano seis partes, das quais só duas foram escritas. Que a viragem tenha impedido a ‘continuação’ do texto, do seu plano com ‘princípio, meio e fim’, é um sintoma de como o abandono da transcendência (cf. Notas 7 e 20) é também o do fundamento do discurso, a sua fragmentação. Como Nietzsche após a *Origem da Tragédia* e Wittgenstein após o *Tractatus*.

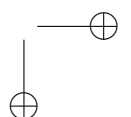
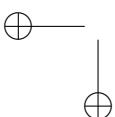


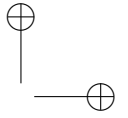
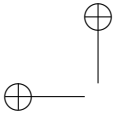


alemão¹⁵, ‘forçando’ as etimologias de ambas as línguas, com escândalo dos filólogos (como se estes estivessem despidos de pré-compreensão filosófica, investidos numa qualquer autoridade neutra, não fizessem o seu labor na tradição metafísica do Ocidente que Heidegger questiona). O pensador escuta: se aliarmos o termo ao de leitura, não será esta a experiência essencial do pensamento como da escrita, a da meditação escutante dos maiores da tradição, do seu dito e do seu não-dito, condição para que o pensamento venha, quando ele quer e não quando eu quero, na ironia de Nietzsche? Quem nunca fez esta experiência, do pensamento como dom, saberá minimamente o que significa a aventura intelectual do Ocidente?

34. Um aluno meu falava há tempos, numa aula, da sensação desanimadora de ler (o 11) Heidegger: lê-se com interesse e entusiasmo mas, passados alguns meses, não se é já capaz de dizer nada do que se leu. Creio que é experiência comum a muitos de nós. Pareceu-me pois que haveria que enfrentar essa dificuldade, pegando no texto que se me deu como o mais claro de todos (mas depois de ler muitos outros!), o dum seminário de 1940 sobre “*A phusis* segundo Aristóteles”, comentando a par e passo o primeiro capítulo do livro B da *Physica* desse filósofo grego (dito ser o livro de fundo da Filosofia ocidental). O critério essencial da *phusis* (‘natureza’ em latim, o que nasce, tem génese) é o movimento, o ser-movido como fundamental do ser. Exemplos de Aristóteles: a planta, o animal, a água, a terra, o ar, o fogo (em oposição às coisas que o homem faz). Releva da *Phusis* o que tem movimento por si mesmo, o que desabrocha (*phuei*), se abre a partir do poder originário (*arché*) da *phusis*, poder esse que mantém o seu domínio sobre o ente vindo à presença e que nesta o man-

¹⁵ [§33] Por exemplo, a tradução que ele propôs do capítulo de *Physika* de Aristóteles citado no §34 é espantosa e irreconhecível por qualquer especialista de Aristóteles: lê-se o Aristóteles-de-Heidegger. Mas não há critério nenhum ‘absoluto’ para defender uma ou outra tradução, traduzir é sempre já uma interpretação filosófica, quer o tradutor o saiba ou não.

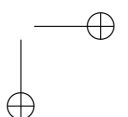
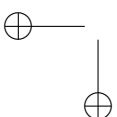




tém. O fruto, por exemplo, vem à presença a partir da flor e esta vai para a ausência, como o fruto retornará à *phusis*, dando a semente. Está aqui o essencial: o ente que vem à presença como *eidos*, aspecto, viso ('*visage*') dado à vista, pelo movimento (da *morphê*, vulgo 'forma') que instala o ente e a partir do qual se determina o disponível (*hylê*, vulgo 'matéria'). Este movimento, do que está ainda retido mas é apropriado (*dunamis*, vulgo 'potência') ao que será, que produz, traz à presença o *eidos*, acaba-se como posse no seu alvo ou fim (*entelecheia*, termo decisivo forjado por Aristóteles) ou como ser-em-obra (*energeia*, vulgo 'acto'). Vem pois o fruto à presença, desdobra-se, abre-se, desabrocha, mas desapossando-se (*sterêsis*), privando-se da flor; este ausentar-se da flor na vinda do fruto é o que vela, cobre, dissimula a *phusis*: viver e morrer pertencem ambos essencialmente a esta, o que nasce abolindo o que morre (morrer, supremo acto' de viver)¹⁶. O que se abre e se cobre: é o desdobramento (*Wesen*, termo alemão que diz correntemente a essência) como essencialmente temporal que especifica o ser. Assim a planta, o animal e o homem, *entes* cuja mobilidade (crescer e diminuir, transformarem-se em outros, gerados e mortais) releva da *phusis*, e esta é ser, o que tem a iniciativa. Viremos depois aos quatro elementos dos gregos e à sua relação à *phusis*; o que quereria agora sublinhar é que todo o pensamento do II Heidegger se desdobra a partir do ser como *phusis*, aquém de todas as oposições metafísicas entre, por um lado, a natureza e por outro a cultura, o espírito, a lei, a arte, a técnica, etc.: *aphusis* é «o ser e o desdobramento do ente», «tudo o que [os Gregos] dizem e que nós podemos ainda ouvir, fala, se tivermos o bom ouvido, da *phusis* – e só dela»¹⁷

¹⁶ [§34] «Qualquer ente vivo, com o seu viver, empreende já o seu morrer, e inversamente: morrer é ainda viver, sim, *pode ser* que morrer seja o acto supremo de viver» (*QII*, p.271). Parece que aqui o que *Ser e Tempo* atribuíra ao *Dasein* é de certa forma generalizado' a qualquer ser vivo, *contra* outras numerosas passagens de textos heideggerianos (cf. Nota 10).

¹⁷ [§34] *QII*, pp.274-5.



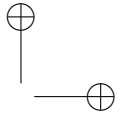
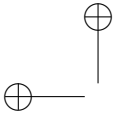
35. No final do texto, Heidegger como que ‘desdiz’ Aristóteles a partir da língua grega dos filósofos pré-platónicos. Assim, a *ousia*, determinada como substância e essência, é primitivamente o movimento de vir à presença como *parousia*¹⁸. Assim o ente será sempre caracterizado como o que o ser deixa vir à presença, no movimento (temporal) de colocar no aberto, o ser se retirando, se ocultando: «o ser ama o seu próprio retiro», traduz Heidegger um verso de Heraclito (fragmento 123). E o retiro é o abrigo em que o ser afirmou o seu desdobramento. «Ser é a abertura de descerrar o que a si mesmo se encerra: é a *phusis*, no sentido inicial». O ser é o aberto (condição da abertura do ‘ser-aí) que deixa se não-ocultar o ente na presença; e «este aberto do não-retirado diz-se *alêtheia*» (que se traduz habitualmente por verdade e que um texto de 1930 tinha caracterizado em função da liberdade do homem como o que se des-cobre, des-vela. ocultando-se, cobrindo-se). Agora, «a verdade pertence, enquanto *alêtheia*, ao próprio ser: *phusis* é *alêtheia*, descerrar no aberto»¹⁹.

36. *Phusis* ou ser dá-se ao vivo que tem *logos* (*zôon logon echon*, célebre definição aristotélica, que a metafísica iatina ‘estragàu’ como ‘animal racional’). Discurso na tradução corrente, o *logos* é, no *legein* (vulgo ‘dizer’), o re-colher, reunir acolhendo os entes vindos à presença no movimento da *phusis*, mas deixando-os estendidos diante: no dizer humano, as coisas são recolhidas e abrigadas, como se diz no aforismo célebre da *Carta sobre o humanismo*, o *logos* é a casa do ser, o que o abriga no des-ocultar dos entes ditos. O *logos* está à escuta do que se desvela, da *alêtheia*, do ser dissimulando-se no *lêthês* (latente, escondido)²⁰. E pois essen-

¹⁸ [§35] *Parousia* é traduzido por *Anwesen lassen*, «deixar viro [ente] presente à presença» (*QIV*, pp.14, 18, 69).

¹⁹ [35] *QII*, pp.275-6. “De l’essence de la Vérité”, (1930,1943), *QI*.

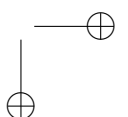
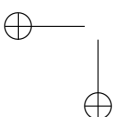
²⁰ [§36] É acentuar o carácter recolhedor e unificante do *logos* que permite ao Heidegger abandonar o tema da transcendência de *Ser e Tempo* (cf. Nota 7) e a viragem: do *Dasein* como aberto, ao ser como o aberto que dá a abertura ao *Dasein*; do ‘sentido do ser’ do *Dasein* à ‘verdade do ser’ como *alêtheia*.

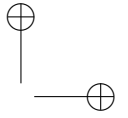
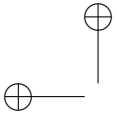


cial ao ser o retirar-se no abrigo, onde tem como que o seu sustento, o que o faz perdurar, mantendo os entes na duração, no tempo. O ser não é pois nada de ‘substancial’, categoria essencial de todos e de qualquer ente, do ente em geral como veio a ser *determinado*, de-finido, de-limitado, na descendência platónico-aristotélica a que pertencemos, com o conseqüente desinteresse moderno por essa ‘generalidade’ que seria o ‘objecto da filosofia. E-lá uma autonomia do ser, é ele que tem a iniciativa do movimento, da história, à qual o homem pertence essencialmente enquanto ente com *logos*, aberto à abertura do ser como *alêtheia*.

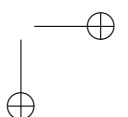
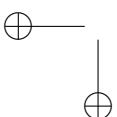
37. Ora, se retornarmos agora os quatro elementos, a água, o ar, o fogo, a terra, corno pertencendo também à *phusis*, e não sendo no entanto entes vivos, mas também não sendo ‘feitos pelo homem, pro-duzindo-se da *phusis*, há que alargar os entes a que esta diz respeito ao conjunto dos quatro elementos (incluindo a água e os outros minerais, as pedras, a atmosfera e o seu clima, o fogo e as combustões). Já Heidegger dissera cinco anos antes: «Esta aparição e este desabrochamento [da árvore, da erva, da águia e do touro, da serpente e da cigarra], e na sua totalidade, os Gregos chamaram-lhes muito cedo *Phusis*. Este nome aclara ao mesmo tempo aquilo sobre o quê e em quê o homem funda a sua morada. Nós chamamos a isso a *Terra*. Do que esta palavra diz aqui, é preciso afastar tanto a imagem material de uma massa material depositada em camadas como essoutra, puramente astronómica, dum planeta. A terra é o seio no qual o desabrochamento retorna, enquanto tal, tudo o que desabrocha. Em tudo o que desabrocha, a Terra está presente enquanto o que alberga». Ou seja, a Terra é o ser. Há que ler os textos de Heidegger como os de um pensador da Terra.

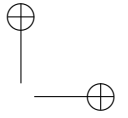
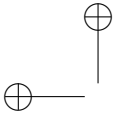
38. Se este texto sobre a *phusis* segundo Aristóteles for uma espécie de ‘chave’ do II Heidegger, como estou propondo (indo pois mais longe do que a maior parte dos seus outros textos), perceber-se-á muita coisa que se dá frequentemente à leitura como bonita e enigmática. O ser é uma dobra (*zweifalt*, ‘pli’ em francês) do





ente e do ser, do que vem à presença e do que se oculta e abriga nesse vir, que assim se des-dobra abrindo-se no recolhido, reservado. Desdobra-se de forma geral como tempo (no sentido mesmo dos quinze bilhões de anos do universo, da evolução darwinista da vida), como história ainda no sentido mais habitual. Heidegger visa constantemente a ideia forte de que foi a filosofia grega que deu origem à civilização europeia. às suas ciências, à sua tecnologia, às suas instituições variadas, recoberta parcialmente pelo Cristianismo e suas representações (de que Heidegger desconfia visceralmente, se dizer se pode). A filosofia ocidental conheceu várias épocas, em cada uma sendo dada uma figura do ser, diferentemente determinada: o ser desdobrou-se em História, mas o que específica esta é o esquecimento do ser como o que se reserva, se retira, se abriga no que é dado. O ser destinou-se, destinou o Ocidente: o termo alemão para *destino*, *Geschick*, é parente etimológico do termo para história, *Geschichte*. A história não é uma narrativa (*Historie*) senão por ser destino destinado desde os Gregos. Creio que há que entender este termo de destino como o contrário duma fatalidade, duma determinação: como um questionamento dessa ideia de determinação, de causalidade. Mas é também o que evita o extremo oposto, duma história como sequência aleatória de acasos, de acções de heróis e sábios, etc. Ultrapassar esta oposição implica uma concepção do destino quase paralela com a das possibilidades abertas, em *Ser e Tempo*, pela antecipação da sua morte pelo *Dasein*: o destino envia possibilidades, dá-lhes rumo, e tais possibilidades sucedem, acontecem, nas diferentes épocas da história ocidental. Cada época desdobra a possibilidade que assim se lhe deu e abre novas possibilidades que se desdobram por sua vez. Uma possibilidade é o que *pode acontecer*, sem nenhuma necessidade, e que, ao acontecer, com o que de acasos se implica nos ‘encontros’ que a fizeram, abre novos possíveis. Ou seja, destino é algo de aberto. Hoje, é outro tema forte de Heidegger, deu-se um ‘acabamento’ das várias possibilidades do destino europeu. com



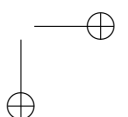
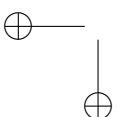


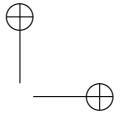
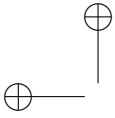
a dominação da ciência-técnica, a qual, lá iremos, é também para pensar como destino aberto.

O II Heidegger: o pensamento do dom (*o Ereignis*)

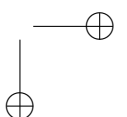
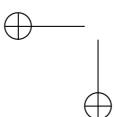
39. Uma conferência de 1962 intitula-se significativamente “Tempo e Ser”, a inversão do título do seu primeiro grande livro como que dizendo que se trata duma panorâmica do que o II Heidegger procura pensar como a nossa ‘questão’. Pensamento que Derrida caracteriza algures como «pensamento do dom». O Ser não *é*, mas ‘há’, dá-se (*es gibt*), é dado; o Tempo não *é*, mas ‘há’, dá-se, é dado. São dados um ao outro, Ser como História, História do Ser. E o dom é o que se dissimula, a doação pelo destino. E em função do nosso destino que há que meditar o que os Gregos, ou melhor, alguns deles, Heraclito e Parménides sobretudo, deram a pensar sem o pensarem expressamente, o que nos destinou e que vem misteriosamente, o *Ereignis*, ainda que a metafísica como tecnologia perdue por muito tempo ainda.

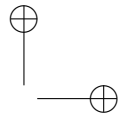
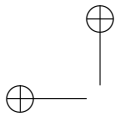
40. Em alemão corrente, este termo traduz-se por ‘acontecimento’, mas Heidegger insiste em que não se trata de tal, de narrativa a respeito de entes humanos e suas acções, ou seja, do nível ôntico. Mas, como é *Ereignis*, acontecimento, o termo utilizado, não será inútil indagar do que é aquilo a que chamamos um acontecimento narrado, algo que sucedeu, que se *deu*, dizemos justamente em português. Para que nos guie ao sentido ontológico do *Ereignis*. Há narrativa dum acontecimento quando se dá algo de inesperado, de violento, de surpreendente, sendo embora um possível: aleatório num campo de possibilidades delimitado. As várias





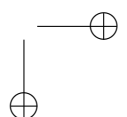
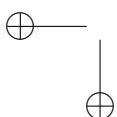
personagens da narrativa encontram-se' em sequências de várias acções, como se diz, e a narrativa como que as 'con-juga'. numa espécie de constelação, ainda que em diferendos e conflitos. Para que. elas convenham umas às outras, fazendo 'uma' narrativa, há-de haver algo que as 'apropria' em reciprocidade, as liga narrativamente, as *destina* umas às outras; algo que permite o que se deu, que deixa ser as acções narradas, mas que não aparece como tal. Podia não ser e tinha que ser, se dizer se pode: é o que seduz nas grandes narrativas de ficção ou da história, o que nos surpreende nos nossos destinos pessoais, com tanto de aparentemente aleatório, mas como que com pressentimento de que um destino nos destina. Vários níveis são possíveis para o alcance das narrativas, desde as pequenas histórias do nosso quotidiano, até às grandes fábulas da nossa cultura; desde as histórias das instituições ocidentais até à própria história do Ocidente, a que nos vem desde o alvor grego e nos trouxe até à actualidade, aberta ainda ao futuro que virá, e que não podemos prever (complexidade de factores que não controlamos, aleatório da sua conjugação). Digamos que o pensamento de Heidegger procura pre-venir, fazer escutar o que se joga no nosso destino como o que é digno de ser pensado. Numa meditação incessante, difícil e fascinante, ele pre-vine-nos que o *Ereignis*, sem figuras narrativas discerníveis, o que não releva do narrativo mas o deixa ser, foi-nos destinado desde a manhã grega: o *Ereignis*, como pro-messa, vocação, voz que se quer fazer ouvir, é o que deu/dá/dará Ser e Tempo, Tempo e Ser, em con-jugação um com o outro. Começamos hoje a pensar a vida, a terra, o universo astrofísico, como essencialmente históricos, e isso aliás nas ciências, com seus instrumentos tecnológicos, "malgré" Heidegger. A pro-messa implica a sua aceitação (o termo alemão *Zusage* tem estes dois sentidos), a nossa responsabilidade, a nossa resposta ao destino, O *Ereignis*, digamos o (não)Acontecimento (não 'ôntico', mas 'ontológico), o que nos *deu* a história (no sentido ocidental, em diferença para com as sociedades tribais ditas sem história,





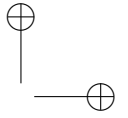
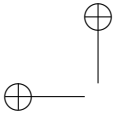
para com as civilizações asiáticas ditas estagnadas), é a doação, gratuita como um dom, sem causa determinante: eu proporia que se o entendesse como o que *liga* cada época do ser da civilização ocidental. O que se jogou no passado e abre o futuro, como que nos acenando mais fortemente quando há mutações daquela. Por exemplo, o que Nietzsche pensou como a morte de Deus (que não ‘morreu, mas «nós o matámos» diz o louco aterrado no §125 da *Gaia Scienza*), como o triunfo do nihilismo, o que hoje chamamos crise da civilização ou, em termos de Heidegger, crise da habitação, na dominação tecnológica triunfante em todo o planeta. O *Ereignis* será ainda a metamorfose da civilização, se se puder dizer.

41. Há um *ia*1 entendido possível a desfazer. O II Heidegger é bem difícil; encontram-se frequentemente profissionais de filosofia para prezar e entender o *Ser e Tempo* e para desconfiar da textualidade posterior, nomeadamente da terminologia que reveste um como que acento religioso. Não se pode dizer que o que ele chama sagrado’, dos deuses gregos, esteja afastado do seu horizonte (o jogo do Mundo, em que Ser e Tempo se dão, é dito em certos textos como o Quadripartido – *Gevieri* – dos céus e da terra, dos divinos e dos mortais; ver §56), mas insista-se em que um dos aspectos decisivos do pensamento heideggeriano é o seu ateísmo *em relação* ao Deus do Ocidente, por excelência a figura de ente que mais excluiu o tempo (na eternidade), mais determinou como causa criadora o indeterminado da *phusis* e do *kosmos*, por excelência a figura da causalidade. Heidegger representa uma tentativa tenaz para impedir a oposição metafísica entre alma e o corpo, o inteligível e o sensível, quer grega quer cristã, bem como as oposições que àquela se ligam: sujeito/objecto da modernidade (epistemologizando as ciências), interior/exterior (da consciência e do mundo), activo/passivo (da imaginação/memória, do masculino/feminino), da teoria/prática, e por aí fora. É certo que Derrida procura mostrar como Heidegger fica ainda no bordo da metafísica cuja clausura desenhou, na medida em que o tema hermenêutico



do *logos* como o que ajunta, reúne (*rassemble*), unifica, é sempre privilegiado em última análise, como ‘apropriação’ que con-juga o desdobrado, em consonância com o ‘próprio’ (ou autêntico) do humano que antecipa a morte. Como tal tema é responsável pela exclusão da vida e da animalidade do *Dasein*, ironizando Derrida: «o que é a morte para um *Dasein* que não é nunca definido de forma *essencial* como um vivo?»²¹. E o *logos* que se escuta, a

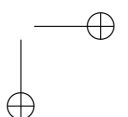
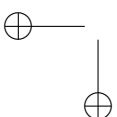
²¹ [§41] J. Demda, *De l' esprit, Heidegger et la question*, Galilée, 1987, p.89, n. 2 (cf. Nota 16). Além deste, outros textos de Derrida sobre Heidegger: *De la Grammatologie*, Minuit, 1967, pp.32-39; “Ousa et grainmé, note sur une note de *Sein und Zeit*” e “Les fins de l’homme” in *Marges – de la Philosophie*, Minuit, 1972 (há trad. port.); *Éperons, les styles de Nietzsche*, Flammarion, 1978, pp.59-102; “Restitutions de la vérité en peinture” in *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978; “Envois” in *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, 1980; “Le retrait de la métaphore” (1978), “*Geschlecht*: différence sexuelle, différence ontologique” (1983), “La main de Heidegger (*Geschlecht II*)” (1984-5), “Comment ne pas parler”, *Dénégations* (1986), todos in *Psyché, Inventions de l’Autre*, Galilée, 1987. Sobre o triângulo Nietzsche -Freud-Heidegger «... a crítica nietzschiana da metafísica, dos conceitos de ser e de verdade a que são substituídos os de jogo, de interpretação e de signo (de signo sem verdade presente); a crítica freudiana da presença a si, isto é, da consciência, do sujeito, da identidade consigo, da proximidade ou da propriedade de si, e, mais radicalmente, a destruição heideggeriana da metafísica, da onro-teologia, da determinação do ser como presença. Ora todos estes discursos destruidores e todos os seus análogos estão tomados numa espécie de círculo. Este círculo é único e descreve a forma da relação entre a história da metafísica e a da destruição da história da metafísica: não tem nenhum sentido não passar pelos conceitos da metafísica para abalar a metafísica; não dispomos de nenhuma linguagem – de nenhuma sintaxe nem de nenhum léxico — que seja estrangeira a esta história; não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não tenha tido já que escorregar na forma, na lógica e nas postulações implícitas disso mesmo que se quereria contestar. (...) Mas há várias maneiras de se ficar preso neste círculo. São todas mais ou menos ingénuas, mais ou menos empíricas, mais ou menos sistemáticas, mais ou menos próximas da formulação ou mesmo da formalização desse círculo. São estas diferenças que explicam a multiplicidade dos discursos destruidores e o desacordo entre os que os têm. Foi nos conceitos herdados da metafísica que, por exemplo, operaram Nietzsche, Freud e Heidegger. Ora, como esses conceitos não são elementos, átomos, orno são tomados

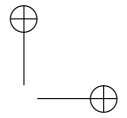
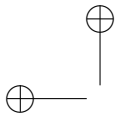


palavra (*wort*, ‘*mor*’) que dá o ser ao ente no poema, é também o privilégio da voz (ainda que silenciosa) sobre o escrito. Ora, na tradição, por exemplo no *Fedro* de Platão, o *logos* em sua voz oral é o que está mais próximo da alma, apagando-se o som na interioridade mental, em que a alma, o sujeito, a consciência, se ouvem, se auto-afectam na presença de si a si (que Freud questionou decisivamente, interpretando os sonhos e a dissimulação essencial a que chamou inconsciente), enquanto que o escrito é o perigo mortal, remédio e veneno que perdura quando o autor morreu e não pode já responder em *logos* pelo seu pensamento. Não impede no entanto que o escritor francês insista em que se não pode prosseguir o caminho hoje decisivo sem passar pela leitura incessante das questões do pensador alemão, extremas e subtis, num texto heterogêneo (como, para o próprio Heidegger, o dos grandes filósofos) a desconstruir. Por exemplo maior, abrindo a novidade do seu pensamento ao que nas ciências actuais²², avaliadas em con-

numa sintaxe e num sistema, cada empréstimo determinado traz com ele toda a metafísica. E por isso que permite então a esses destruidores destruírem-se reciprocamente, por exemplo a Heidegger de considerar Nietzsche com tanta lucidez e rigor como má fé e “méconnaissance”, como o último metafísico, o último ‘platónico’. Poder-se-ia fazer o mesmo jogo a propósito do próprio Heidegger, de Freud ou de alguns outros» (Derrida, “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”, *L’écriture et la différence*, Seuil, 1967, trad. port. in E. Prado Coelho, *Estruturalismo*, Portugal, 1968). Sobre a leitura de Nietzsche por Heidegger, além do texto *Éperons* citado, ver in *Herne* o texto de David Farreil Krell (cuja n. 12 faz um balanço bibliográfico da discussão).

²² [§41] É o que Heidegger parece abrir como tarefa num passo do “Protocolo do Seminário sobre a conferência ‘Tempo e Ser’”: «Quando se trata do passo que conduz da presença ao deixar-*vir-à-presença*, não é dito nada da presentidade característica dos diferentes domínios do ente. Isso permanece uma tarefa do pensamento: determinar o não-retiro dos diferentes domínios das coisas» (*QIV*, p.83). Se se tiver em conta os §§25-29 acima, poder-se-ia dizer que o que uma ciência propõe como discurso teórico T será válido dentro das condições definidas: ‘se se definir assim, excluindo tal e tal..., então T’. Ter em atenção o ‘retiro do ser’ no seu domínio será para essa ciência indagar do que *inibe* a zona energética que destina o campo estudado como lugar de confronto entre entes

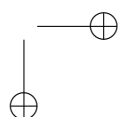
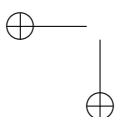


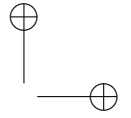
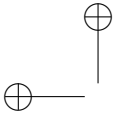


fronto com este mesmo pensamento também, haja de pensamento filosófico também. Forçar Heidegger no que nele é ainda restos de metafísica novecentista, separando ciências e filosofia, hipertrofia do *logos* grego, hermenêutica²³ que desconfia do que de escrita, de-

com possibilidades delimitadas por esse destinar (ex., o campo da gravitação para a Mecânica, com inibição das forças nucleares do átomo, o da alimentação e reprodução para a Biologia com inibição do programa genético, o do parentesco com inibição do incesto para a Psicanálise, o da conversa e da leitura com inibição do sistema fonológico para a Linguística e Pragmática, o do político com inibição ainda do incesto parental para a Antropologia, etc.)... Poder-se-ia delinear um discurso Geo-Lógico que procurasse ter em conta quer as intersecções dos domínios das várias ciências, quer as interveniências complexas que assim se provocaria no campo mais geral dos vários domínios interligados, quer os enxertos recíprocos e não lineares entre os vários retiros inibidos, O tema do *double-bind* de Derrida (cf. Nota 32) parece-me prestar-se a esta perspectiva Geo -Lógica mas seria necessário muito trabalho antes de se poder dizer algo de minimamente preciso: em todo o caso, pensamento e ciências interviriam nele sem oposições exclusivistas (cf. o meu texto “A metamorfose das ciências, um jogo entre Prigogine e Heidegger (#)”, CADERNO DE FILOSOFIAS, *Filosofia/Ciências: intersecções*, nº 3-4, Fev. 1991, pp. 103-160). No que se refere às ciências históricas e antropológicas, por exemplo, e tendo em conta a Nota 5, a tese heideggeriana da não existência de *uma* essência do homem que seria a *mesma* em qualquer época do ser, como que *abre* um campo de análise, com incidências em questões actualmente prementes, como a consideração das chamadas ‘vias de desenvolvimento’ dos países ditos do Terceiro Mundo, bem como a avaliação do caso da industrialização do Japão e doutros países da Ásia ‘fora’ da tradição metafísica do Ocidente, etc. A tais ciências conviria precaverem-se dos conceitos de determinação e causalidade metafísica e indagarem do retiro-destinação do ser no que diz respeito à economia, às instituições políticas, ao parentesco, à escola, etc.

²³ [§41] Ou seja, a hermenêutica heideggeriana é ainda uma clausura que ‘fecha a ‘abertura’ (*Da-*) que ‘aproxima’ o *Dasein* e o ser, que os mantém ‘próximos’ e ‘apropriados’ no privilégio da linguagem oral, da ‘auto-escuta’ da própria voz.’ O tema demdiano de *escritura* irrompe em e dissemina esta ‘proximidade’ e esta ‘propriedade’, forçando violentamente a clausura/abertura. Dito de outra maneira, porventura em Heidegger a *diferença* ontológica é pensada como *oposição*, o ‘ontológico excluindo do pensamento o ‘ôntico’ (cf. “Les fins de l’homme”, cit. Nota 21). J.Greisch, *Hermeneurique et grammatologie*, 1977,





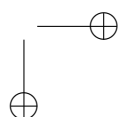
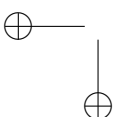
senho, técnica de instrumentos, energética, foi, nas ciências, força que, com a filosofia, fez o Ocidente.

42. O que Heidegger nos dá a pensar, na sua exigência, é a nossa história, o nosso destino, o que nela nos ameaça e o que nela se anuncia como o que vem, e para nós pode ser libertação, metamorfose salutar. Perigo da catástrofe, a técnica é também, como veremos, onde se esconde o que nos pode salvar. Por que nos admiraríamos que tenha sido a catástrofe nazi o lugar que Heidegger teve que atravessar para entender o que, aquém e mais forte do que Hitler e do que a sua sinistra Gestapo, lhes deu possibilidade? Um tal horror, que roça o impensável puro, é também uma das possibilidades da história do ser do Ocidente (não diz este literalmente o Ocaso?), como o foi a não menos sinistra Inquisição, esse santo ofício.

A viragem e o nazismo

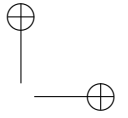
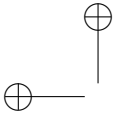
43. O nazismo é um tema doloroso, diante do qual a escrita hesita, com receio de não saber encontrar o tom que lhe seja adequado, que não haja tom para isso. Foi o horror duma época, resposta a uma crise que mal imaginamos, os que não passámos por ela. E compreensível, no entanto, dadas as dimensões da crise, mundial e alemã, que, antes mesmo da tomada do poder por Hitler, já o pensamento de Heidegger fosse movido pela vertigem da crise ameaçadora: a condição histórica tem que ser pensada filosoficamente. E foi porventura inevitável, mesmo se não inocente, que o con-

ed. CNRS (col. dirigida por P. Ricoeur e D. Tiffeneau), faz um excelente confronto entre Gadamer/Heidegger e Derrida.



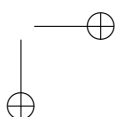
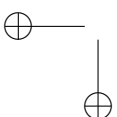
servador (politicamente falando) Heidegger se tenha precipitado, antes de vir a tomar alguma distância.

44. Os discursos filosófico-políticos de Heidegger desta época, alguns menos circunstanciais do que alguns seus defensores queriam, são desastrosos, tanto política como filosoficamente. Aliás, ele próprio confessa que, entre 1932 e 1933, mudou de consciência política: é um nazi, ao nível ôntico, que neles fala, que mistura alegremente, se dizer se pode, temas ontológicos de *Ser e Tempo* com temas ideológico-políticos do nazismo. Por exemplo: o *Dasein*, o ‘ser-aí’, converte-se no ‘povo alemão’, o Mundo (em que o *Dasein* é o aberto) tomou-se a ‘pátria alemã’, o movimento político que a Alemanha conhece confunde-se com o destino filosófico dos pensadores alemães e da sua língua, os únicos que se podem comparar aos filósofos gregos e à sua língua, a mais filosófica de todas as línguas. Pior ainda: a «decisão antecipada para a morte» corresponde agora ao tema nazi do «serviço das armas» e à luta, com risco de morte, dos jovens soldados pela pátria alemã; o «serviço do trabalho» imposto pelos nazis aos estudantes é a «reconquista para o povo da sua ligação ao solo», à pátria alemã, ligando ‘autenticamente o jovem ao Estado; o «serviço do saber», o terceiro dos serviços dos estudantes, liga estes à «missão espiritual do povo alemão», já que «aprender é dar-se a si mesmo, fundando-se na posse originária da sua existência como membro dum povo (*Völkisches Dasein*) e tomar consciência de si mesmo como co-detentor da verdade do povo no seu Estado» (cf. Nota 1). Ingenuidade política, se se quiser, mas é a ingenuidade filosófica que parece imperdoável, nomeadamente nos três últimos exemplos, embora obviamente os mais ‘circunstanciais’, os que serão abandonados rapidamente com a distância política posterior. Quanto aos três primeiros exemplos, a avaliação parece dever ser mais circunstanciada, se for verdade que, mais do que abandonados, eles foram atravessados e depois transformados filosoficamente, quando a serenidade voltar ao pensador.



45. Ele tinha-se precipitado no nível ôntico, mas não voltou atrás depois: o povo alemão foi passagem para a história greco-europeia como ‘filosófica’, a pátria alemã para o futuro problema da ‘habitação’ na terra tecnicizada, ou seja passagem ao nível ontológico em termos de história do ser. Pode-se acrescentar mesmo: o movimento ‘ôntico’ nazi, enquanto voltado ao futuro para modificar a crise alemã, foi passagem ao *Ereignis*, ao acontecimento ontológico, quando a crise for compreendida como nihilismo, isto é, triunfo da técnica. Mais sensível ao problema da Universidade, o reitor Heidegger rapidamente percebeu que os nazis se preocupavam apenas com o serviço utilitarista e técnico que aquela lhes podia dar, desprezando os intelectuais e as suas ‘abstrações’.

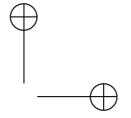
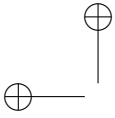
46. É pois no meio da conflagração nazi que a viragem se fará até 1943, desde a aparição do tema da *alêtheia* como desvelamento/dissimulação a partir do ser e já não do *Dasein* (*Essência da Verdade*, 1930). Três influências textuais são preponderantes: a do conservador não-nazi E. Junger, a poesia de Hölderlin e a filosofia de Nietzsche. E com o livro *O Trabalhador* (1932), do primeiro, que Heidegger encontra o problema filosófico da modernidade técnica e da figura quase metafísica do ‘trabalhador, que é assim promovida: tema que esclarecerá o nihilismo de Nietzsche, a vontade da potência como *domínio* do ente, incluindo o do homem. Em Hölderlin, a Verdade é-lhe dada como o que vem na história, a poesia como arte sendo pensada, na esteira de Nietzsche, como o oposto do nihilismo, a «actividade metafísica pura e simples». E Nietzsche é o pensador final da filosofia como metafísica, cujo questionar, com que Heidegger se debate e procura ultrapassar, lhe dá a força da viragem. Estudá-lo-á afincadamente, refutando a interpretação racista e biologista que dele fazem os nazis; retoma a leitura dos grandes metafísicos, nomeadamente de Platão, que Nietzsche procurou ‘inverter’; abandona enfim a ontologia do *Dasein* como projecto metafísico de *Ser e Tempo* em favor do pensamento



da verdade do ser como História: o tema do Ereignis aparece-lhe entre 1936 e 1938.

47. Eliane Escoubas²⁴ dá particular relevo a um curso que Heidegger faz em 1943 sobre *Parménides*, tentando mostrar como Heidegger «se explica» com o movimento nazi (sem o nomear) em confronto com o lugar do *imperium* romano na história ocidental. Com a guerra, o nazismo, movimento nacionalista, mostra-se imperialista, querendo impor-se à Europa, comandá-la, fazê-la cair. Esta possibilidade não é grega, mas romana, releva duma ruptura histórica em que a *alêtheia* grega foi substituída pela *veritas* latina: onde aquela desvela e o *pseudos* dissimula, a *veritas* comanda, faz cair (*falsum*, do verbo *fallere*, cair, fazer cair) cria a ‘*pax romana*’ dos vencidos (*veni, vidi, vinci*: o que se vê do alto, supera e vence) ‘fixando-lhes’ (*pango*, donde ‘*pax*’, é fixar solidamente) as fronteiras. O *imperium* é o comando que vem de cima, implica a intrusão da política na verdade, as ‘superações-para-cima’, tudo temas europeus e não gregos; é também o domínio do direito romano, sendo ‘*jus*’ forma do verbo ‘*jubere*’, mandar, obrigar. O *imperium* instala, dispositivo que toma medidas, cria ‘domínio’: cria o Estado hierárquico, romano. Chamar ‘cidade-estado’ à *polis* grega é um contrassenso: a *polis*, cada cidade grega, é justamente a ausência dum Estado grego. E mesmo, pode-se acrescentar, o conceito moderno de ‘instituição’ (incluindo as ciências como ‘domínios’ e ‘dominação’) que é romano, que nos veio, à Europa, através da instituição que a si mesma se chama Igreja de Roma. Enquanto instituição, com sua teologia, dogma e direito canónico, ela é a ‘*traditio*’ recebida pelas tribos bárbaras nossas antepassadas, cristianizadas mais ou menos imperialmente, tradição contendo, inextricavelmente misturadas, a filosofia grega, o *imperium* romano e a componente narrativo-prática hebraico-cristã. Voltando a Heidegger e citando-o: «o ‘imperial’ advém na figura do cunal da cúria dos papas romanos. Cuja dominação se funda

²⁴ [§47] *Osíris*, pp.173-188.



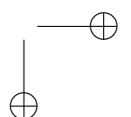
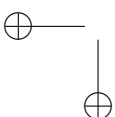
igualmente no comando. O carácter do comando reside na essência do dogma da Igreja. E por isso que este conta, da mesma maneira, tanto com o ‘verdadeiro’ do crente como com o ‘falso’ do ‘herético’ e do ‘não crente’. A Inquisição espanhola é uma figura do *imperium* curial romano. Foi pela romanidade imperial-estática e imperial-elesiástica que no Ocidente o *pseudos* grego se tornou para nós no ‘falso’»²⁵. Este texto constitui uma das ‘revelações’ maiores que tive nos últimos tempos em filosofia: tudo na história desta é a repensar, mesmo que não se seja heideggeriano.

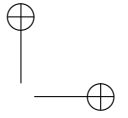
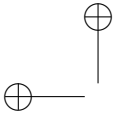
48. A conexão entre a história e a verdade, entre a *Geschichte* e a *alêtheia*, dá-se em Heidegger neste texto sobre Parménides, diz E. Escoubas. A viragem consumou-se. O horror do nazismo não se apagará da memória humana, como também não o da Inquisição que tantos séculos nos atormentou e castrou, a nós portugueses. E é aqui que o tom me falta mais: o nazismo como possibilidade monstruosa da história humana foi o meio ôntico em que se revelou a historicização essencial do pensamento heideggeriano.

A habitação e a técnica

49. Qualquer tema de Heidegger é sempre tratado a partir da questão de saber qual a essência do que se questiona, e tal essência é a do seu desvelamento (*alêtheia*), isto é, do seu desdobrar-se, como tempo, no movimento *de vir* à presença. Assim os soberbos *Ensaios e Conferências*, que ocuparão agora sobretudo a nossa leitura. Neles se trata do *modo próprio de ser dos humanos: a sua vida habitante na terra*. A habitação humana pro-duz-se na terra mas é a terra, (que também é pro-dução, como *phusis*) que dá o

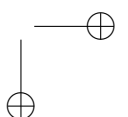
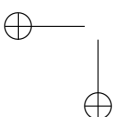
²⁵ [§47] Extracto de *Parménides*, *Osíris*, p.188.

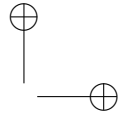
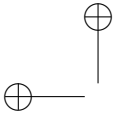




ser da habitação, como cultivar e edificar. Dito de outra maneira, e é ponto decisivo, contra toda a nossa tradição europeia, cultura, espírito, técnica, arte (tudo isto como habitação) não se opõem à *phusis*, à terra (à natureza), mas são também obra sua, a sua obra humana, uma (várias) outra(s) dobra(s) da terra como o que, retirando-se em sua doação, faz emergir os entes ‘ditos’ naturais, e entre estes os humanos, cuja ‘natureza’, como dizemos, é a de só serem como habitantes na terra. Senão, *não há* homens, estes não são dados. Entender este ponto, é o caminho real para entender a importância enorme das questões de Heidegger para nós; não o entender, é ler Heidegger à maneira metafísica e arrumá-lo na estante dos filósofos.

50. O termo alemão para construir, edificar, *bauen*, também significa cultivar e significou antigamente habitar. Heidegger medita assim a ligação destes três sentidos numa só palavra. Cultivar é vigiar o crescimento dos vivos (e poder-se-ia incluir o dos humanos, na etimologia de e-duc-ar, trazer à emergência). O traço do habitar é o cuidado da morada dos mortais na terra; num sentido alargado poder-se-ia dizer, também, o cuidado do sustento dos mortais, sabendo-se que é a terra quem nos sustenta. Seja um exemplo da *phusis*. O que deixa vir os filhos dos humanos à presença, à ek-sistência aberta, são o pai e a mãe, a casa e a quinta, a agricultura e o gado, os fazeres e os dizeres dos cuidados quotidianos na casa e na quinta, a comunidade em que tudo isto é sustentado, a tradição que se transmite, etc., é esse território, essa região de terra habitada. E o nascimento e crescimento dos filhos faz-se no horizonte da morte dos pais, a quem eles sucederão. Tempo e ser são dados assim, neste entrelaçar de entes, em que nenhum se basta a si mesmo, mas todos, a terra retirada, são dados e sustentados, feitos vir à presença como morada e, na língua portuguesa, habitar nela demoradamente. Seja uma mesa que o artesão-marceneiro produz, faz vir à presença, a partir da madeira que se cortou das árvores, que a terra por sua vez produziu. Ela é posta numa sala (que



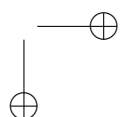
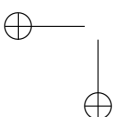


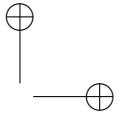
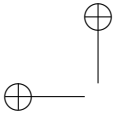
ainda não é de jantar), coberta com uma toalha, pratos e talheres, uma jarra com flores, e depois nela se põem também as travessas com os cozinhados na cozinha pro-duzidos, e assim são reunidos os *comensais* em torno dela, para comerem, beberem, conversarem. A mesa veio e deu lugar ao espaço dos que comem juntos, mas retirando-se a madeira das árvores (que deu lugar às pranchas da mesa e às suas pernas), os instrumentos do artesão, e este também; retirando-se, a arte dele em seus materiais é que sustenta a permanência da mesa e a sua capacidade de reunir. Porque nesse retirar-se, também a terra, como *phusis*, como ser, se retirou²⁶, dissimulando que a mesa é sua doação, para nosso sustento. Desvelou velando-se: é *alêtheia*, a verdade.

51. Mas a habitação não diz respeito apenas ao alojamento. Também uma ponte é construída em vista da habitação: ela reúne as duas margens do rio e as regiões suas afins, abre os trajectos dos humanos entre elas, deixa o rio continuar o seu curso e reúne à volta dela a terra como região, como lugar que dá lugar e espaço a cada casa, a cada quinta, a cada coisa de cada casa, etc. Ou seja, pro-duz, em grego *poiêsis*, um ‘estado-de-coisas em seu horizonte (lembram-se da ruptura de Heidegger com Husserl?), faz um mundo aberto e sustentado na Terra, o Mundo que os mortais habitam.

52. Nós, europeus que fazemos pontes, os nossos engenheiros fazem projectos e cálculos, temos uma concepção *técnica* da ponte. E esta concepção já nos vem dos Gregos, de Aristóteles e de Platão. O primeiro, no texto que Heidegger leu acima, *opunha* a *phusis*, os entes que crescem deles mesmos, às coisas feitas (*poioumena*) pelos homens e já não delas mesmas, *opunha* a *phusis* à *technê*, à arte de fazer. É que, embora rebelde, Aristóteles é discípulo de Platão. A meditação do mito da caverna por Heidegger mostra o deslocamento que se operou na concepção da verdade, com o privilégio

²⁶ [§50] Ver ‘t’origine de l’uvre d’art’ (1935), *Chemins*, p31 ss., sobretudo pp.35-7. Sobre a ponte’ do §51, ver “Bâtir habiter penser”, E.C..

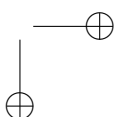
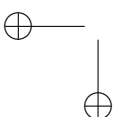


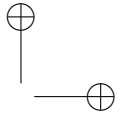
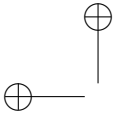


do sol e da visibilidade: apenas o que é visível, o descoberto, é tido em conta, como *eidōs* (o aspecto que se vê), o aparecer na sua e-vidência, o fenómeno. A *ideia* é o que torna visível, toma o olho luminoso, dá perspectiva sobre a coisa presente, é a essência comum de todos os entes que aparecem da mesma maneira, que nessa essência podem ser conhecidos com exactidão. O que se perde é a existência duradoura de cada um, o que os fez vir à presença e se retirou no abrigo que o sustenta na presença. A Ideia e a sua exactidão como adequação entre a percepção e a linguagem, o juízo²⁷, vencem a *alêtheia* antiga, o não-velamento velado. Em qualquer dos dois maiores filósofos' (a filosofia que começa), o supra-sensível é o lugar do conhecimento do sensível, lugar de um olhar não-sensível, em cujo domínio uma Ideia é Causa original de todas as ideias, *to theion*, o divino. O homem que tem tal olhar não-sensível por sua vez ocupa um lugar central no seio de todos os entes. A filosofia constitui-se como meta-física, teologia e humanismo.

53. Se Heidegger ainda consegue ler na língua grega os traços do que se perdeu, por assim dizer forçando em análises minuciosas os textos na sua heterogeneidade (e não é a coerência dos textos a ler a regra de ouro da interpretação escolar dos textos?), com a

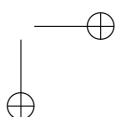
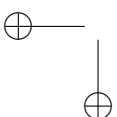
²⁷ [§52] Nos modernos europeus, a verdade como *certeza* e a adequação da *representação* do objecto no sujeito leva ao privilégio da *perceptio* e da *cogitatio* de Descartes a Husserl, o ente será o *objecto*. A técnica perde o objecto e o sujeito, mas guarda, no cálculo, a *exactidão*: esta, de nível óptico ou apofântico, é para ser avaliada pela habitação, de nível hermenêutico ou ontológico (nas categorias do I Heidegger). Seja um exemplo de como Heidegger afasta o conceito de *representação*: «Se nós todos neste momento pensarmos daqui na velha ponte de Heidelberg, o movimento do nosso pensamento até esse lugar não é uma experiência que seria simplesmente interior às pessoas aqui presentes. Pelo contrário, quando nós pensamos na ponte em questão, pertence ao ser desse pensamento que *nele mesmo ele se mantenha em todo* o afastamento que nos separa desse lugar. Daqui nós estamos perto da ponte lá em baixo, e não, por exemplo, perto do conteúdo duma representação alojada na nossa consciência» (*E.C.*, pp.186-7).

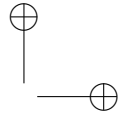
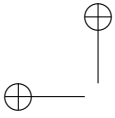




tra-dução em latim tais traços apagam-se irremediavelmente. A Europa será resolutamente latina (S. Tomás nem conhecia o grego, exemplo maior sem o qual não haveria a Europa que há), além de cristã, isto é, reforçando o teológico e o humanismo, juntamente com a concepção imperial da *veritas* romana. Não se trata de ‘dizer mal’ do que fez a Europa cuja herança recebemos e em que habitamos, mas de fazer o inventário dessa herança, aonde ela nos faz doer: na técnica.

54. Qual é a essência desta? A essência da técnica não é técnica, pensa Heidegger, como a essência da árvore não é uma árvore. E uma pro-dução; não um fabrico, mas um des-velamento uma *alêtheia*. Só que não se des-vela como uma *poiêsis*, mas como uma pro-vocação, no sentido agressivo da palavra, que submete, a *phusis*, a terra, a (a)comete (*bestellt*, que diz cultivar, governar, mas também requerer, encomendar: e em português e francês ainda ‘cometer um crime’). Submete a terra a ceder energias que são expropriadas e acumuladas, organizadas em “*stock*” em vista das encomendas. Criando fundos, como se diz em linguagem financeira: o real é desvelado como fundo, sem que o homem disponha da não-ocultação em que o real, de cada vez, se mostra e se escapa, se abriga. Orientada, como não pode deixar de ser, para a habitação, a técnica descuro, no entanto, o abrigo, des-abrig tanto quanto pode. E a nossa dor: tudo o que fazemos, o que nos sustenta, é cometido como valor (mercantil) e como mera utilidade. E nós também, como empregados, como se diz: desde a escola que, antes mesmo de o sabermos, somos visados para a carreira, para sermos peças, sermos reunidos em tarefas de cometer como fundo o que se desvela. Mal-empregados, pode-se dizer, ainda quando nos cabe o luxo de ‘fazermos aquilo de que gostamos’, de ‘fazer obra’ até, não escapamos ao mundo do emprego, da encomenda, que é a nossa civilização. A este apelo que nos reúne na provocação da terra, Heidegger chama *Ge-stell* (digamos ‘dispositivo de requisição’ o tradutor francês diz ‘*arraisonnement*’, a submis-





são, o cometimento de toda a realidade à razão imperial e imperativa²⁸). Já a física moderna, desde Galileu e Newton, preparou a técnica (pode-se dizer alias que a experimentação física é técnica preparando a técnica, a razão técnica está no coração da razão pura da física). Este é o nosso destino, mas há que entender destino positivamente.

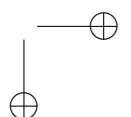
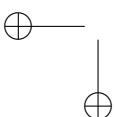
A habitação e a arte

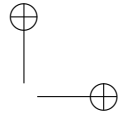
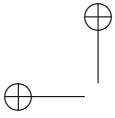
55. E encontramos de novo a importância decisiva do trabalho filosófico minucioso de leitura dos grandes gregos e europeus que Heidegger operou. E comenta um verso de Hölderlin:

*«Mas é aonde há perigo que também
cresce o que salva».*

Um destino é sempre de possibilidades, o contrário dum fatalismo: o perigo é a possibilidade que se desvela hoje, mas outras há de salvação, deixadas ao nosso cuidado: na nossa língua, ao nosso desvelo. O destino que envia ao cometimento, à encomenda

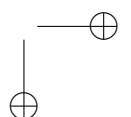
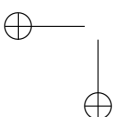
²⁸ [§54] No texto sobre a *physis* segundo Aristóteles (*QII*, pp.228, 262), Heidegger diz da *physis* que ela é *Gestellung*, instalação, termo alemão da família de *Gestell*. O que permite a ideia exposta no §49, que a técnica (como a arte e a *mimesis* aristotélica na *Poética*, a cultura, a linguagem, a sociedade e suas instituições, etc.) seja uma *dobra* da *physis*, tema que é de Derrida (“La mythologie blanche”, *Marges – de la philosophie*, p.283).

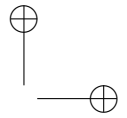
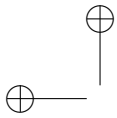




imperiosa, desde sempre envia também ao desvelo, à habitação no abrigo. A *technê* vem também da *phusis*, é sua dobra humana, e o termo grego que deu a nossa palavra técnica', diz arte, a do artesão e a do artista, nas nossas posteriores distinções. Salvar o nosso mundo na terra implica que essa unidade inicial que nos destinou seja refeita, que a pro-vocação agressiva desabrigante se pacifique como *poiêsis*, como pro-dução, que 'técnica' se alie à arte no grego que lhes é comum, *technê*, no abrigo retirante da terra.

56. «O homem habita poeticamente nesta terra», diz outro verso de Hölderlin. Que papel habitante dá Heidegger à arte? Meditando ainda o companheiro de Hegel, a arte é dita a 'medida' da habitação dos mortais na terra, completando a sua enigmática figura do *Geviert*, os Quatro que reúnem, aonde à terra e aos mortais se acrescentam o céu e os divinos que, através dos fenómenos celestes, se manifestam como Desconhecidos e como potência. Como entender esta figura no tempo heideggeriano que é o da morte de Deus que o louco de Nietzsche anunciou? E a dimensão do sagrado que sempre foi, em todas as comunidades humanas, como que o que enquadrou a existência delas numa dimensão de Qualidade; se se pode dizer: de dignidade e de altivéz. Será porventura o eco ainda em Heidegger do espaço ideal que Platão e Aristóteles abriram, o que terá levado constantemente Heidegger a manter a diferença próprio/impróprio, bem como livre/escravo, lúcido/alienado quando se tratou do 'ser-aí' humano, e que agora permite que a técnica seja justamente imprópria para a habitação, a dever ser 'apropriada como arte. Face a este sagrado, não poderemos, parece-me, voltar às crenças de antanho; mas não está a nossa tradição, do pensamento como de literatura, essa tradição a reler e trazer ao nosso cuidado, como que iluminada constantemente de um tal sagrado, aquém do teológico? Talvez se trate de a ler fora





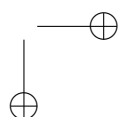
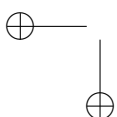
da oposição crentes/ateus²⁹, mas procurando o que aí haja como dimensão para o nosso mundo se tomar digno da terra, e nós com ele, sob o céu infinito. Que a nossa morada seja abrigada, desvelada e retirada como o ser, perquire demoradamente, em Tempo que não seja pressa, pressão, cometido como “*time is Money*”.

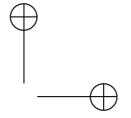
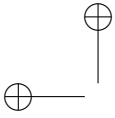
57. Como conseguiu-lo? Não na forma de um humanismo que nos pregasse uma qualquer conversão estética ou sacral. Depende o nosso destino, certamente, da forma como o acolhermos, na vigília e no desvelo, mas é a Terra que destina, que dá. Ela hoje apresenta-se dominada imperialmente pela técnica, como perigo maior, mas dele cresce o que salva, o que vem, o *Ereignis*, o (não) Acontecimento ontológico. Mas justamente começamos a dar pelo perigo, pela devastação da terra e dos mortais que se está operando. Como habitantes cegos mas, observa algures Heidegger, um pedaço de pau não é cego, cego é dito aquele cuja essência é a de ver. A nossa essência é a de habitar, começamos a saber que somos habitantes que não sabemos habitar, que a terra está ameaçada no nosso’ sustento. Ou melhor, somos nós os ameaçados, não daremos cabo da terra, ela continuará, ainda que corra connosco, como correu com os dinossauros há milhões de anos. Nesse começo de saber, já o que salva cresce hoje. Mas também, como sugere G. Vattimo³⁰, foi a técnica que trouxe a morte de Deus, a morte principal dos ‘valores’ onto-teológicos da Europa, como pensamento sem fundamento já. Por exemplo, sem a dupla sujeito/objecto, sem as evidências dadas à percepção sob a luz solar, sem solo fundador em que *imperium* se centre, sem interior nem exterior.

58. Então, poder-se-á propor alguns sinais já visíveis, por muito incipientes que sejam, do misterioso *Ereignis*, o que vem do des-

²⁹ [§56] Crentes e ateus corresponderam a épocas da Metafísica a que não pertencemos já. O *Geviert* é para o ser o que o ‘próprio’ era para o *Dasein*: o *Ereignis*, na ronda dos Quatro que reunem, é o que apropria cada um aos outros.

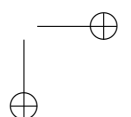
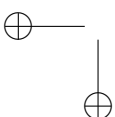
³⁰ [§57] Obra citada na Nota 7. O *Ge-stell*, segundo Heidegger, é duplo: vontade de vontade imperial, por um lado, prefiguração do *Ereignis*, por outro (*QIV*, p.91; *Ostris*, p.168).

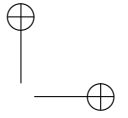
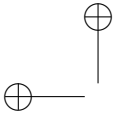




tino grego. A crise das ciências é a da metafísica e da sua causalidade, no espaço da qual os seus domínios foram abertos pelos clássicos e pelos modernos; nessa crise duas coisas se vão dando a perceber: que há que pensar os domínios das ciências como determinações e indeterminações (como destino) e que as fronteiras de cada uma das ciências se atravessam pelo meio dos domínios de outras, vizinhas ou não, e que há portanto, para prosseguir, um difícilíssimo redimensionar de fronteiras, ainda da ordem do imprevisível, mas em que me quer parecer cada vez mais que o pensamento de Heidegger (embora não exclusivamente, nem sem o forçar) terá lugar decisivo, O que implica também que as oposições números/letras, ciências naturais/ciências humanas, técnicos/artistas, e por aí fora, se desfaçam como oposições (não necessariamente como especializações'). Ou ainda tradição/modernidade, conservação/progresso.

59. Outros sinais ainda de 'movimentos salvadores' que a terra nos está começando a dar, ao nosso mundo. A ecologia como justamente o cuidado que os técnicos precisam ter para que a terra nos continue a ser habitável. O feminismo também, já que às mulheres foi tradicionalmente dado o papel do cuidado da nossa morada e agora foram enviadas aos lugares públicos da *polis*, da cidade, no tempo justamente em que o perigo alastra e em que o desvelo deve aparecer a decidir. Figuras visíveis do *Ereignis*, pequenas certamente em face da enormidade da tarefa. Mas o que vem dá escuta no que é pequeno, no que sabe acolher no silêncio.





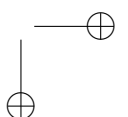
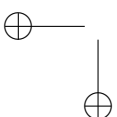
O ‘retorno às coisas’

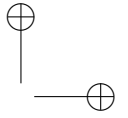
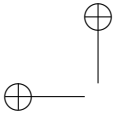
60. Os leitores não familiarizados de Heidegger desconfiarão: mas tratar-se-á aqui de pensamento, ou apenas de poesia? Se se lembram do início deste texto, de Husserl e de seu lema do ‘retorno às próprias coisas’, não será reconhecível que justamente o II Heidegger é o da fidelidade a esse apelo, que o seu retorno aos Gregos, destruindo a ontologia, foi afinal o retorno às coisas³¹? As coisas não como ‘objectos’, como ainda no Mestre e na sua consciência transcendental, mas no seu desabrochar, no seu desdobrar-se no tempo a partir de e no abrigo da Terra. O que, porventura, há de mais admirável lição de pensamento em Heidegger, é a confiança que ele encontrou nesse primeiro pensamento grego da Terra como desvelamento abrigante, confiança que, não tendo nada a ver com optimismos que a conjuntura toma hoje insensatos, nos pre-vine que o destino que foi aberto há vinte e alguns séculos contém ainda possibilidades abertas, em que as nossas decisões se farão. Ele lê a técnica como a última possibilidade da metafísica, o seu acabamento’, já que ela desdobrou tudo o que havia a desdobrar no seu campo de causalidade. A única possibilidade ainda em aberto é a da habitação poética da Terra, mas abre-se, por assim dizer, num abismo de catástrofe, de crise. O abismo é que não há mais fundamento nenhum para a nossa civilização, é a morte de Deus.

61. E no entanto, o texto de Heidegger não é homogêneo, como nenhum texto o é. Esse o mérito imenso da leitura que Dei-rida fez dele, que me guiou em parte mas tive que renunciar a marcar aqui³², dum Derrida atento a muitas coisas outras que Heidegger

³¹ [§60] Não mais como ‘objectos’, mas articulados no Ser-Tempo, que os traz à presença e que o *logos* acolhe-recolhe-reune. Foi o que os exemplos dos §§50-51 procuraram evocar.

³² [§61] Pode-se falar dum II Derrida, o 1 sendo o da *différance*, *trace*, suplemento, marca, evocado no §26. A viragem fez-se em textos do início da

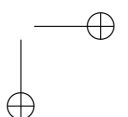
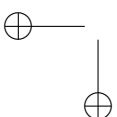


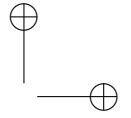
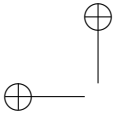


desdenhou soberanamente. O *logos* que acolhe e recolhe é atravessado heterogeneamente pela escrita, pelo trabalho das mãos, pelos pés caminhantes. O *logos* também é uma dobra da *phusis*, da terra. E nele há mais do que a linguagem, como aliás transparece no texto admirável sobre a *Phusis* segundo Aristóteles, que me parece fazer estremecer e abalar muitos dos outros textos de Heidegger, o que eu chamaria a sua clausura hermenêutica, excluindo os animais e os vivos em geral, por exemplo, ignorando em certos passos mais polémicos o que de pensamento trabalha também as ciências, desdenhando a democracia, como se esta, embora padecendo também do perigo da pro-vocação (por exemplo, no discurso político que se submete às maiorias medíocres que elegendem, no discurso publicitário que submete essas maiorias às modas mais inconstantes), não fosse a maneira política que convém aos tempos da morte de Deus³³.

década de 70 (“Tympan”, *Marges – de la Philosophie; La dissémination*, Seuil, 1972), tematizando a dupla marca ou inscrição, a dupla cena dos textos, a sua heterogeneidade constitutiva, conseguindo-se em *Glas, que reste-t-il du savoir absolu?*, Galilée, 1974, uma coluna lendo a filosofia da família de Hegel e a outra, em frente, *Les bonnes* de J. Genet. E aonde aparece pela primeira vez o tema da *double bind* ou dupla ligação que será a marca do II Derrida. *La carte postale...* (cit. Nota 21) tematiza o tema do *destinar*, em Heidegger como em Freud (e Lacan), na (quase) metáfora do ‘postal’ (‘correio’ em francês é ‘*la poste*’), com seu destinador e destinatário ausentes e todos os aleatórios da destinação, conhecida ou não. Ver Nota 22.

³³ [§61] «Para mim é hoje j1966j uma questão decisiva a de saber como se pode fazer corresponder em geral um sistema político à idade técnica e que sistema poderia ser esse. Não tenho resposta para esta questão. Não estou persuadido que seja a democracia» (“M. Heidegger interrogé par DER SPIEGEL”, *Réponses ei questions sur l’histoire et la politique*, Mercure de France, 1988, p.42). J. Rolland, na pegada de um texto de X. Portella, interroga o silêncio de Heidegger sobre o «papel que jogam os princípios pelos quais a cidade se organiza nos tempos modernos» (*Osiris*, p.161) e confronta-o com o pensamento filosófico-político de C. Lefort, assinalando no final (p. 170) a ausência do *Mitsein* (viver com os outros do humano) (cf. acima §31) na textualidade heideggeriana, o que, segundo Rolland, explicaria o seu mutismo sobre o seu compromisso nazi no pós-guerra (p.171). Foi Lévinas quem pôs a Heidegger esta





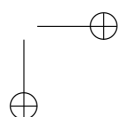
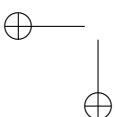
62. Heidegger, pensador da Terra, enquanto pensador do tempo como desdobramento dos entes, pensador do Ser como a Europa nunca o soube, nem os Gregos. Politicamente conservador, pensador do futuro, do que vem, nos abre ao habitar como mortais, como filhos da Terra, a grande doadora, nossa destinadora. Assim li Heidegger, o Geo-Logos o pensador da Terra.

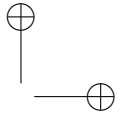
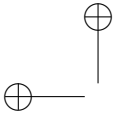
Post scriptum

Seja-me permitido que termine este texto com uma espécie de ‘sentimento pessoal de leitura, de alguém que passou largos anos a ler textos bíblicos. E o de que os temas do II Heidegger, o dom, a Terra, a promessa, o destino, o interdito da representação, o Ereignis-Acontecimento foram *dados* à Europa pela escritura hebraica³⁴, como se o pensador tivesse reatado com os seus começos (ele cita algures um verso de Hölderlin: «pois como começaste,

questão herética (*ibidem*). Creio no entanto que a globalidade da recusa da Modernidade por Heidegger, que o impede de pensar a cidade e a sua democracia, vem do acento da Casa e da habitação, isto é, do ponto de vista do parentesco; ora, foi este que a Modernidade reprimiu o mais que pôde, donde ela saiu a partir da ‘representação clássica (a democracia é um regime representativo). A nossa tarefa pós-heideggeriana seria pensar a casa e a cidade na sua articulação: será para o que aponta o Ereignis? Para uma perspectiva *feminina* de Heidegger, ver a filósofa Luce Irigaray, *L’oubli de l’air chez Martin Heidegger*, Minuit, 1983.

³⁴ [P.S.] Cf. Derrida, *De l’esprit*, pp.165-167 (o Geist alemão e a ruah hebraica, e ainda o Ereignis) e Derrida, *Psyché*, p. 586 ss. (p.592: Heidegger «escreveu, com e sem [*without*] a palavra ‘ser’, uma teologia com e sem Deus»). Em texto recente muito sugestivo, Marlene Zarader, *La dette impensée, Heidegger et l’héritage hébraïque*, Seuil, 1990, mostra como a maneira como Heidegger tematizou as questões da palavra, do pensamento e da interpretação corresponde de muito perto à maneira de fazer da tradição de exegese talmúdica e rabínica;





assim permanecerás»). Não será um dos menores paradoxos do percurso (através do nazismo e até do anti-semitismo talvez) deste pensador: ele parece não se ter dado conta disso. Ou será que deu, que esteja por essas zonas a ‘chave’ inconfessável do seu insuportável silêncio do pós-guerra sobre o Holocausto?

à procura do “impensado” grego, ironiza a autora, Heidegger encontra o “pensado” judaico.

www.lusosofia.net

