

Martin Heidegger (1889-1976) *In Memoriam*²

Martin Heidegger teve uma só vez em sua vida a ocasião —ele pensava, certamente, a honra— de tomar a palavra em uma Universidade francesa. Isso não aconteceu na Sorbonne que, por vezes, tão estranhamente acolhedora a outros, permaneceu obstinadamente fechada até o fim à sua pessoa, senão à sua obra.³ Foi na Faculdade de Letras de Aix-en-Provence, no dia 20 de março de 1958, para proferir a conferência "Hegel e os gregos". No auditório da nova Faculdade mal cabiam os mil ouvintes —sobretudo estudantes, que não eram todos de filosofia e cuja maior parte não compreendia a língua do conferencista— muitos vindos de Marselha, de Montpellier e de ainda mais longe. A entrada de Heidegger, cuja baixa estatura não permitia que se destacasse da massa, passou quase despercebida. Foi então que o helenista Louis Moulinier, encarregado de acolher o conferencista no lugar de um decano que encontrava-se nesse dia "impossibilitado", soube encontrar a palavra certa para a situação. Ele contou que um dia, numa reunião, alguém percebendo subitamente a presença de Johann Sebastian Bach, avisara o seu vizinho e assim, como num frêmito, três palavras cem vezes cochichadas tinham, em alguns segundos, percorrido a platéia: "*Bach ist da!*"⁴ Dessa vez era Heidegger, nem mais nem menos, quem estava lá.

1 Université de Paris IV — Sorbonne.

2 Julho de 1976.

3 É apenas justo mencionar aqui um fato recentemente revelado por Heidegger: as tratativas feitas por Emile Brehier em 1937 para permitir que pudesse participar do Congresso Descartes, já que ele havia sido excluído da "delegação" de seu país pelas autoridades alemãs da época. Tais tratativas permaneceram, ao final, inteiramente vãs. Sobre esse ponto, veja a entrevista de Heidegger dada em setembro de 1966 e publicada por *Der Spiegel* em maio de 1976, p. 204, n. 23.

4 N. do T.: As expressões, títulos de livros e palavras alemãs e inglesas não traduzidas, encontram-se assim no original. Os trechos de nota marcadas com asterisco (*) são do tradutor.

Se eu evoco essa história, que poderia soar risível, mas que o auditório pareceu receber como adequada à solenidade da circunstância, não é para esboçar um paralelo entre o músico de Leipzig e o pensador de Todtnauberg —ainda que se pudesse encontrar aí algumas razões para tentá-lo: tanto em um como em outro, a mesma grandeza simples, a mesma impassibilidade exterior, a mesma consciência artesanal, afastada de todo romantismo, no exercício daquilo que foi tanto para um como para o outro um ofício, ainda que uma das diferenças mais evidentes seja, sem dúvida, que um se situa no zênite e o outro no poente dessa constelação "ontoteológica" que não só marcou a metafísica dos Tempos Modernos, mas também a polifonia e o contraponto, a pintura figurativa e a literatura da representação. Mas eu gostaria de justificar o sentimento que, certamente como outros, experimentei espontaneamente na noite de 26 de maio de 1976, ao tomar conhecimento da morte de Martin Heidegger: a convicção ao mesmo tempo dolorosa e estarrecedora de que acabava de desaparecer, na pessoa de um homem de quem eu não apenas havia lido os livros, mas de quem eu havia me aproximado e conhecido, um desses poucos grandes pensadores da História, daqueles que se contam nos dedos de uma ou no máximo das duas mãos.

Lendo-se os testemunhos, constata-se hoje que entusiasmo havia suscitado desde antes da publicação de *Sein und Zeit* (1927) o ensinamento de Heidegger. Que me seja permitido citar um pouco longamente o artigo comovente e pouco suspeito de complacência, onde Hannah Arendt, discípula de Jaspers —também ela recentemente falecida— evocava a partir de sua própria experiência o sucesso encontrado por Heidegger na Universidade alemã da época:

Nos anos que se seguiram à primeira guerra mundial, havia nas Universidades alemãs, não diria uma rebelião, mas um sentimento altamente difundido de mal-estar perante a rotina do ensino universitário, ao menos naquelas Faculdades que não eram simples escolas profissionais e para aqueles estudantes que viam nos estudos mais do que a preparação para o exercício de uma profissão. O estudo da filosofia não oferecia nenhum ganha-pão, eu diria mesmo que os estudantes de filosofia eram famintos resolutos que, precisamente por essa razão, eram particularmente exigentes. O que eles buscavam não era uma sabedoria ou uma arte de viver e aqueles que queriam ter a solução de todos os problemas só precisavam dar-se ao trabalho de escolher entre

as concepções de mundo e seitas correspondentes que disputavam o mercado; para fazer uma tal escolha não havia necessidade alguma de estudar filosofia (...). Quanto à Universidade, ela lhes oferecia geralmente seja as escolas —neo-kantiana, neo-hegeliana, neo-platonista *etc.*— seja a velha disciplina escolar, onde a filosofia, cuidadosamente dividida em compartimentos —epistemologia, estética, ética, lógica *etc.*—, era menos transmitida que liquidada pelo tédio insondável que seu ensino destilava. Contra essa rotina recorrente e, de resto, à sua maneira, inteiramente sólida, havia, antes mesmo da aparição de Heidegger, um pequeno número de rebeldes: por ordem cronológica, primeiro Husserl e seu apelo “de volta às coisas mesmas!”, quer dizer, “acabemos com as teorias, com os livros (...)”.

Aí puderam apoiar-se primeiramente Scheler e um pouco mais tarde Heidegger. Além disso, havia também em Heidelberg, esse conscientemente rebelde, e vindo de uma tradição inteiramente distinta da tradição filosófica, Karl Jaspers que, como se sabe, durante muito tempo manteve com Heidegger estreitos laços de amizade, porque estava seduzido pelo que havia de revolucionário no projeto deste último e que soava como algo de originariamente filosófico em meio ao falatório universitário.

O que esse pequeno número de pensadores tinha em comum era —para dizê-lo nos termos de Heidegger— que eles sabiam distinguir um objeto de erudição (*einem gelehrten Gegenstand*) de uma coisa pensada (*einer gedachten Sache*).⁵ O rumor que atraía então tantos estudantes a Freiburg, ao *privat-docent* Heidegger, e um pouco mais tarde a Marburg, assegurava que havia ali alguém que tinha alcançado verdadeiramente as “coisas” que Husserl havia invocado, alguém que sabia que elas não eram assunto acadêmico, mas coisa de homens pensantes e, isso, não desde ontem ou hoje, mas desde sempre, alguém que enfim, justamente porque o fio da tradição lhe havia sido arrancado, redescobriu o passado. Tecnicamente, o que era decisivo é que não se ouvia um curso sobre Platão, que não se assistia a uma exposição de sua “teoria da Idéias”, mas que um diálogo de Platão era seguido e questionado passo a passo durante todo um semestre, até que não houvesse mais ali uma doutrina milenar, mas somente uma problemática eminentemente atual. Isso pode parecer hoje inteiramente banal porque

5 Essas expressões são tiradas de *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1947.

tantos professores agora fazem o mesmo; mas antes de Heidegger, ninguém o havia feito”.⁶

A vivacidade das lembranças de Hannah Arendt mistura duas características que poderiam parecer incompatíveis para quem não tivesse lido ou ouvido Heidegger: o retorno às coisas mesmas e o retorno aos textos. O primeiro era comum a muitos pensadores dessa época que não eram somente alemães, mas franceses e anglo-saxões. Suponho que Bergson, também ele à margem da tradição universitária dominante, tenha tido que responder à mesma expectativa, por muito tempo frustrada, que era a dos ouvintes de Heidegger, ainda mais porque tanto em um como no outro as “coisas” ou o concreto que estava em questão não eram somente as realidades externas ou os dados da consciência, mas as práticas humanas do trabalho e da técnica, há muito tempo negligenciadas pela filosofia. E eles não falavam dessas práticas em termos herdados da tradição (como fazia na mesma época Ernst Cassirer), mas em uma linguagem nova, figurada, mais fluida em um, mais rugosa em outro, mais cultivada em Bergson, mais próxima ao dizer popular em Heidegger, mas que, em ambos os casos, se dava como uma maneira de deixar aparecer sem intermediário conceitual ou cultural a coisa ou o próprio fenômeno. (É lastimável que a preocupação heideggeriana em romper com a terminologia estabelecida, sem por isso criar uma nova, e de renová-la —para além dos jargões dos especialistas— com os próprios recursos da língua “natural”, tenha sido encoberta em francês e, por vezes, invertida de modo caricatural, pelo que há de inevitavelmente laborioso e bárbaro nas traduções.)

Mas como explicar que este retorno ao concreto, à imediatez do ser-no-mundo na diversidade de seus modos, tenha podido articular-se em Heidegger com uma nova atenção dedicada à letra —e não somente ao “espírito”, como em Bergson— dos textos da tradição filosófica, freqüentemente a mais antiga? De fato, se se consulta a lista de cursos e seminários dados por Heidegger durante um quarto de século de atividade universitária,⁷ fica-se impressionado pelo fato de que, à parte alguns “exercícios fenomenológicos”

6 Hannah Arendt, “Martin Heidegger zum 80. Geburtstag”, *Merkur*, 1969, 10, pp. 893-902. (*) Publicado em português na coletânea “Homens em Tempos Sombrios”, ed. Companhia das Letras, 1987, São Paulo, pp. 221-231.

7 N. do T.: Pode-se encontrar essa lista ao fim da obra de W. J. Richardson, *Heidegger, through Phenomenology to Thought* (com prefácio de Heidegger), La Haye, 1963.

que datam do período correspondente à redação de *Sein und Zeit*, trata-se quase unicamente de um ensinamento voltado, ao menos em aparência, para textos ou autores. A publicação, desde então empreendida, das *Obras Completas* de Heidegger, que quanto ao essencial dos inéditos consistirá nos cursos proferidos em Marburg e Freiburg, confirmará certamente essa indicação, mas permitirá também precisar o seu sentido. Desde já dispomos, ao menos, de um texto de Heidegger — *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963)— que se explica sobre o que ele percebia de fato como uma tensão entre o que se poderia chamar de as duas faces —hermenêutica e fenomenológica— de seu pensamento. Que ele tenha sido desde a adolescência um “leitor” infatigável é o que, de resto, atestam numerosas confissões: assim em *O Caminho do Campo* ele evoca o “banco de madeira rudemente talhado”, “sobre o qual repousava, por vezes, um ou outro escrito de grandes pensadores, que uma desajeitada juventude tentava decifrar”.⁸ Que entre esses grandes pensadores se destacasse Aristóteles não é motivo de espanto se imaginarmos a atmosfera tomista e suarezista que banhava —embora nem sempre inspirasse— as primeiras incursões filosóficas de Heidegger até seus estudos teológicos em Freiburg em 1909-1911. Uma primeira leitura das *Investigações Lógicas*, de Husserl, deixou Heidegger, aproximadamente na mesma época, “perplexo”⁹ e “inquieta”.¹⁰ É apenas a partir de 1916 que a freqüentação pessoal de Husserl, que acabava de ser nomeado para a Universidade de Freiburg, permitiu a Heidegger, ao mesmo tempo, penetrar no método husserliano e compreender o sentido de sua própria perplexidade:

O ensinamento de Husserl consistia em uma iniciação progressiva à ‘visão’ fenomenológica que exigia simultaneamente que nos afastássemos de uma utilização descontrolada dos conhecimentos filosóficos, mas também que renunciássemos a convocar a autoridade dos grandes pensadores. Entretanto, cada vez menos eu podia separar-me de Aristóteles e de outros pensadores gregos na justa medida em que a crescente familiaridade com a visão fenomenológica visivelmente fecundava minha interpretação dos escritos aristotélicos.¹¹

8 *Der Feldweg*, Frankfurt, 1953, p. 1.

9 “*Mein Weg in die Phänomenologie*”, em *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 84. (*) Ver tradução brasileira de “Meu Caminho para a Fenomenologia”, em “*Os Pensadores*”, Abril-cultural, S.P.

10 *Ibid.*, pp. 83, 85.

11 *Ibid.*, p. 86.

Seria, entretanto, prematuro concluir daí que Heidegger só conciliou facilmente a prática husserliana da “visão” e a leitura dos textos filosóficos gregos porque ele discerniu nos dois casos a mesma atitude fundamental do pensamento, a mesma inquietação “fenomenológica” de deixar ser o fenômeno na autenticidade de sua aparição, em resumo, a própria concepção da verdade como *aletheia*, “des-velamento”. A publicação dos cursos de Marburg (1922-1928) permitirá, sem dúvida, datar com alguma precisão o momento onde Heidegger experimentará novamente como antagonistas a exigência de transparência da “visão” e a opacidade dos textos. A linguagem não é unicamente desveladora; ela desvela segundo um modo *determinado*, que não pode deixar de conduzir a uma retração da visão e a uma ocultação do que se tratava de trazer à luz em sua plenitude. O dizer de Aristóteles não é somente o “deixar-ver de-monstrador” (*aufweisendes Schenlassen*) que anuncia um texto de *Sein und Zeit* (pp. 32 / 62),¹² ele é também e desde logo um dizer-*de*, isto é, uma maneira oblíqua de dizer as coisas através da estrutura particular — diríamos de bom grado contingente — da proposição atributiva. É já através do discurso de Aristóteles que a “coisa” perde sua inocência fenomenal para tornar-se *hypoheimonon*, *subjectum*, sub-stância, presença que perdura sob a diversidade, de ora em mais “categorizável”, de seus atributos. Poder-se-ia seguir em *Sein und Zeit* a descoberta progressiva dessa não-transparência, dessa parcialidade da linguagem — singularmente da linguagem filosófica, mas a linguagem filosófica é outra coisa que não a tematização da linguagem ordinária? — que fixa prematuramente o olhar e, tornando-o (como se diz) “operatório”, faz com que ele fique cada vez mais cego à Abertura do ser.

Desde a página 39 (/70) de *Sein und Zeit*, Heidegger constata que, com relação à tarefa de dizer o ser do ente, “não são apenas as palavras que nos faltam, mas sobretudo a ‘sintaxe’”.¹³ Pois, não foi esta mesma sintaxe que guiou o discurso platônico e aristotélico, antes de ser retrospectivamente codificada, segundo uma fixação quase irreversível, por uma lógica e uma gramática de inspiração platônico-aristotélica? Não foi desde os gregos e pelos gregos que uma certa sintaxe tornou-se nosso destino? Eis o que explica que no ante-penúltimo parágrafo de *Sein und Zeit* não seja Descartes — e a metaff-

12 N. do T.: Anotamos em primeiro lugar a página da oitava edição alemã e em seguida a página correspondente da edição brasileira. Ed. Vozes, Petrópolis, 1988.

13 N. do T.: Na edição brasileira lê-se: “(...) não apenas faltam, na maioria das vezes, as palavras, mas, sobretudo, a ‘gramática’”.

sica dos Tempos Modernos—, mas o próprio Aristóteles que será tomado como o representante mais conseqüente de uma certa “compreensão vulgar do tempo”, a que pensa o tempo a partir do “agora” e, correlativamente, o ser a partir da “presença”: pré-compreensão empobrecedora que oculta nossa experiência do tempo e dirige nossa compreensão do sentido do ser para um plano inclinado, aquele que, pensando o ser a partir da *ousia*, quer dizer, da *parousia*, reduzirá o ser à entitatividade, a entitatividade à presença e, finalmente, após toda espécie de avatares que, entretanto, já estavam inscritos na inflexão inicial, reconduzirá a presença à objetividade daquilo que é representável por um sujeito e disponível para a manipulação técnica desse sujeito sobre a totalidade do ente. Assim se explica que *Sein und Zeit* nos convide, em termos que não se prestam a qualquer equívoco e que pecam muito mais por excesso de brutalidade, para o que Heidegger chama “a destruição da história da ontologia” (pp. 19, 22-23 / 47, 50-51).

Pergunta-se freqüentemente o que responde pela unidade do pensamento de Heidegger de um lado ao outro daquilo que ele próprio denominou *Kehre*, e que é preciso traduzir por “inflexão”, muito mais do que por “retorno” ou “reversão”.¹⁴ Está claro que, tematicamente, a questão do ser, compreendida de uma ponta à outra da carreira de Heidegger como a questão do *sentido* do ser, forneceu o fio condutor: relendo as primeiras páginas de *Sein und Zeit*, fica-se persuadido uma vez mais de que o recurso à analítica do *Dasein*, quer dizer, desse ente que tem o privilégio singular e ao mesmo tempo a tarefa e a responsabilidade da compreensão do ser, só intervém como prelúdio ao desenvolvimento da questão inicial e final: “Que significa o ser?”. O que Heidegger denomina então a “ontologia fundamental”, isto é, a analítica do *Dasein*, se pretendia apenas como o primeiro capítulo, conquanto decisivo, do que poderia ter sido uma nova “ontologia geral”, uma nova doutrina do ser, menos por seu projeto do que pela tomada de consciência de seu enraizamento em uma ontologia “especial”, a do *Dasein*. Nesse momento, Heidegger talvez só tenha tido a ambição de praticar, de modo conseqüente, aquilo pelo que, um

14 Segundo H.-G. Gadamer, a palavra *Kehre* deve ser entendida no sentido em que se a emprega na Floresta Negra: “A inflexão do caminho que escala uma montanha. Não se faz aí uma meia-volta, mas é o caminho que se volta na direção oposta — para conduzir a um lugar mais alto.” (*Begegnungen mit Martin Heidegger*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Suppl. littéraire*, 28 de setembro de 1974). Dois estudos recentes mostram de forma convergente, mas por vias diferentes das nossas, a continuidade do itinerário de Heidegger: A. Renault, “*Qu’est-ce que l’homme? Etude sur le chemin de pensée de M. Heidegger*”, em, *Man and World*, 1976, 9, pp. 3-44; M. Haar, “*La pensée et le moi chez Heidegger: les dons et les épreuves de l’Être*”, *RMM*, 1976/80.

pouco mais tarde,¹⁵ ele elogiará Kant de haver pressentido: a necessidade de reverter a relação —da parte com o todo— que a metafísica escolar estabelecia entre a metafísica especial e a metafísica geral. Desde então é a suposta “parte” que torna-se o fundamento do todo, o lugar particular onde se revela o ser como tal.

Heidegger jamais concluiu inteiramente essa tarefa preliminar. Ao menos, ele jamais mostrou de modo satisfatório a seus próprios olhos —essa é a razão pela qual a seqüência de *Sein und Zeit* jamais foi publicada— como se articulam a tarefa preliminar (a analítica do *Dasein*) e a tarefa principal (a elucidação da questão do Ser). Nos escritos posteriores, a questão do ser será posta novamente, mas a partir de outras abordagens, cada vez mais lingüísticas e históricas, sem que ele leve em conta, ao menos em aparência, a riqueza das experiências fenomenológicas guardadas em *Sein und Zeit*. Para explicar esse “fracasso”, ao menos aquele que impediu Heidegger de dar seqüência a *Sein und Zeit* segundo o plano previsto, não há necessidade de pôr em dúvida as declarações explícitas do autor: se a terceira seção da primeira parte não foi publicada é “porque o pensamento não foi capaz de exprimir de modo suficiente essa inflexão e não o conseguiu com o auxílio da língua da metafísica.”¹⁶

É aparentemente no Posfácio (1943) de “O que é Metafísica?” (1929) que Heidegger formula mais claramente a nova tarefa, ao mesmo tempo que sua dificuldade:

A questão ‘o que é metafísica?’ interroga a metafísica e ao mesmo tempo além dela. Ela nasce de um pensamento já engajado no ultrapassamento da metafísica. Pertence à essência de tais ultrapassamentos que eles falem ainda, dentro de certos limites, a língua daquilo que ajudam a ultrapassar (*überwinden*).¹⁷(...) Esse questionamento deve pensar metafisicamente e, ao mesmo

15 Em “Kant et le problème de la métaphysique”, 1929.

16 *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier modificada, p. 27. (*) Ver tradução brasileira em “Os Pensadores”, Abril-cultural, S.P.

17 *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, p.99. A aproximar de Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6. 54: “Minhas proposições são esclarecimentos naquilo em que aquele que me compreende os reconhece por fim como coisas sem sentido, se ao menos ele subiu através delas —nelas— acima delas. (Ele deve, por assim dizer, rejeitar a escada após haver subido nela e graças a ela.) Ele deve ultrapassar (*überwinden*) essas proposições, para ver o mundo corretamente.”

tempo, a partir do fundamento da metafísica, quer dizer, de uma maneira que não é mais metafísica.¹⁸

Um pouco mais tarde, em uma nova Introdução ao mesmo texto (1949) Heidegger, seguindo um procedimento de auto-correção que lhe é familiar, renunciará ao vocabulário do “fundamento” que só é justificável “do ponto de vista da metafísica: o que aparece ainda como fundamento é, provavelmente, desde que experimentado a partir de si mesmo, alguma coisa distinta e ainda não dita, segundo a qual a essência mesma da metafísica é algo distinto da metafísica.”¹⁹

Ainda que eu venha a irritar, com isso, alguns heideggerianos ortodoxos, ousarei repetir aqui que esse procedimento de auto-correção, essa ascensão laboriosa rumo a um “não-dito” que sempre se furta porque tudo que se pode dizer dele o pressupõe na medida em que não o explicita, essa lógica paradoxal —e entretanto rigorosa— de elevação, que faz com que a essência da coisa só se deixe buscar no espaço aberto pela negação dessa coisa, que faz, por exemplo, que o ser do ente não seja um ente, que a essência da ciência ou da técnica não seja nada de científico nem de técnico *etc.*,²⁰ tudo isso, dizia eu, evoca em mim experiências de pensamento e exercícios de linguagem já praticados pelos menos “metafísicos” dentre os pensadores gregos: os neo-platônicos.²¹ O paralelo —mas talvez seja Heidegger que nos ajude a formulá-lo— poderia ser levado ainda mais longe: do mesmo modo que o esforço de Plotino por uma visão sem intermediários se esgota na crítica desses intermediários, quer dizer, da metafísica anterior e da linguagem que a veicula, da mesma forma que uma filosofia que queria ser uma filosofia da visão se transforma, apesar de si mesma, em uma reflexão sobre os limites da metafísica e da linguagem, assim também a intenção originalmente fenomenológica de Heidegger é pouco a pouco suplantada pela inextricabilidade e pela impossibilidade de acabamento da tarefa hermenêutica preliminar.²²

18 *Wegmarken*, p. 100.

19 *Ibid.*, p. 197.

20 Além do texto citado acima sobre a essência não-metafísica da metafísica, pode-se encontrar fórmulas desse tipo, notadamente em “*Vorträge und Aufsätze*”, Pfullingen, 1954, pp. 43, 126.

21 Veja, P. Aubenque, “*L’auto-interprétation de la Philosophie*”, em *Et. philosophique*, 1969, particularmente pp. 64-65; “*Plotino et le dépassement de l’Ontologie Grecque classique*”, em *Le Néoplatonisme, Actes du Colloque de Royaumont*, Paris, 1971, pp. 101-109.

22 Na verdade, trata-se de um sentido menos ingênuo que o de prática da “visão”, pelo qual a

Ao menos é assim que eu me explico o inacabamento —ainda que fecundo— de *Sein und Zeit*. Uma tarefa que parecia adventícia e puramente catártica —liberar a visão dos antolhos da tradição— vai tornar-se progressivamente, para Heidegger, a própria tarefa do pensamento, tarefa que será, é verdade, ainda “provisória”, mas dessa vez não mais em relação a uma realização iminente, mas a um “pensamento futuro” que o último Heidegger, sem que seja preciso ver af qualquer “falsa modéstia”, declarará ter a única ambição de “preparar”.²³ Essa nova modéstia do pensamento tem suas próprias razões que se articulam com nitidez crescente ao longo do caminho de Heidegger. A destruição da ontologia tradicional se radicalizará em destruição de toda ontologia passada ou futura já que todo esforço para dizer o ser está contaminado de forma congênita pela compreensão redutora, unilateral, mutilante desse mesmo ser que toda linguagem, para poder articular, carrega inevitavelmente consigo. Os intérpretes tardios que ainda se obstinam em falar de uma “ontologia” de Heidegger bem fariam em reler a observação em forma de auto-crítica que se encontra na Introdução de 1949 a “O que é Metafísica?”: “Na medida em que esse pensamento [o de *Sein und Zeit*] se designa ainda sob o nome de ontologia fundamental, ele, por essa designação, atravessa seu próprio caminho e o obscurece.”²⁴ De fato, assegura ainda Heidegger, “o pensamento da verdade do Ser como retorno ao fundamento da metafísica abandonou, desde o primeiro passo, o terreno da ontologia.”²⁵ Mas Heidegger não demonstrará sempre a mesma certeza. A destruição prometida se faz esperar. A ontologia, com sua propensão a fazer deslizar o ser no ente e a exibir um ente exemplar e fundador, justamente onde deveríamos nos interrogar sobre o sentido do ser, aparece sob a forma “onto-teo-lógica” como a estrutura oculta de toda a metafísica. Mas a metafísica que, como vimos, está ligada à linguagem, não se deixa tão facilmente transgredir do próprio interior da linguagem. O último Heidegger reencontra o problema do pri-

fenomenologia pôde conduzir o próprio Heidegger à exigência de uma hermenêutica generalizada: aquele pelo qual a fenomenologia aparece como tematização não do *quid*, mas do “como” da visão (*Sein und Zeit*, pp. 27/56), pelo qual ela dirige o olhar não de início para o que aparece ou se dá, mas para o modo de aparecer ou de se dar (*Zur Sache des Denkens*, p. 17, onde a ênfase é posta no tempo do *die Weise des Gebens*, e já p. 13, onde se rememora da *Anwesenheit* — presença já constituída — ao modo (*Weise*) da *Anwesen*, da presentificação).

23 *Zur Sache des Denkens*, p. 38.

24 *Wegmarken*, p. 209.

25 *Ibid.*

meiro Wittgenstein: supondo-se que os limites da linguagem sejam os limites do próprio pensamento (o que a metafísica pressupõe) como pensar e dizer o que está para além desses limites? É certo que Heidegger não chega a pretender que toda linguagem seja metafísica: a poesia escapa, tanto quanto possível, a essa redução destinal; em alguns de seus últimos escritos, ele não exclui tampouco a possibilidade teórica de recorrer a essa outra experiência, propriamente exótica do ser que, sem dúvida, as línguas não metafísicas, não indo-européias veiculam. Mas nós somos homens do Ocidente e tudo o que nos resta fazer é dar o “passo atrás” que, permitindo-nos um recuo, de algum modo interno, nos permitirá senão “destruir”, ao menos “desconstruir”²⁶ o solo da tradição na qual nos movemos, vivemos e estamos. Eis por que Heidegger substituirá a expressão *Überwindung der Metaphysik*, que dirige o pensamento para a idéia de um ultrapassamento espacialmente efetuable, pela expressão *Verwindung* que sugere uma superação, de algum modo interior, um pouco no sentido em que superamos, interiorizando-a, uma dor oculta.²⁷

Essas observações deveriam, ao menos, permitir prevenir a réplica do ontologismo muito freqüentemente dirigida, ainda hoje, contra Heidegger. O ser, que não é acidentalmente esquecido, mas cuja ocultação é co-essencial à compreensão que o homem tem dele, não é uma instância misteriosa de que o homem teria nostalgia, cuja voz ele obedeceria e sob a “guarda” da qual ele desejaria abrigar sua irresponsabilidade. A imagem grotesca de um pensador vaticinante, invocando em termos sibilinos e folclóricos um Ser hierático —hipóstase sublimada de uma sociedade opressora, ter-se-ia adivinhado— é aquela que a Escola de Frankfurt difundiu na Alemanha do pós-guerra. É claro, entretanto, que toda a obra de Heidegger testemunha contra essa interpretação. Não é o ser que guarda ou preserva o homem, mas é o homem que é encarregado de preservar e guardar o ser já que ele é o seu “pastor”.²⁸ Seríamos mesmo tentados a pensar que ele se desincumbe muito mal dessa tarefa, caso a dificuldade da “guarda” não estivesse inscrita na estrutura in-finitiva, donde propriamente inapreensível, do ser. Metáforas à parte (e não temos o direito de

26 *Zur Seinsfrage*, 1955, em *Wegmarken*, p. 245 (*Abbau* substituindo *Destruktion*).

27 Segundo uma observação de Jean Beaufret.

28 “*Lettre sur l’Humanisme*”, 1946, em *Wegmarken*, p. 162; *Der Spruch des Anaximander*, 1946, em *Holzwege*, Frankfurt, 1959, p. 321 (onde na expressão *Hut des Seins*, guarda do ser, o genitivo é manifestamente um genitivo objetivo).

crer que Heidegger se apegava de tal forma às metáforas pastorais), permanece a afirmação tantas vezes repetida de que “o ser necessita do homem”. Permanece sobretudo a espantosa equação posta no *Nietzsche II*, segundo a qual “a história do ser é o próprio ser”.²⁹ O que isso quer dizer senão que o ser não é nada fora de sua própria dispensação no e pelo discurso e as obras do homem, sobre os quais esses últimos têm, para o melhor e para o pior, a responsabilidade? O mínimo que se pode dizer é que o ser não é o objeto de uma intuição, mesmo futura, mas que, apreendido no entrelaçamento da linguagem e da história, ele se apaga —ele cuja “verdade” reside no “sentido”—, perante os avatares da “compreensão” que os homens, a cada vez, têm dele. A grandeza de Heidegger é a de ter apreendido, “surpreendido”— como se disse numa feliz expressão—³⁰ a unidade desses avatares: uma unidade cuja articulação oculta (oculta para a maior parte dos homens e para os próprios filósofos) é a da metafísica e que encerra na mesma rede, feita de uma trama estranhamente contínua, tudo o que os homens pensaram, disseram e fizeram desde Parmênides até a época da dominação planetária da ciência e da técnica.

O ser —um termo ao qual Heidegger não se apegava tanto quanto se acredita—³¹ parece-me ter em seu pensamento uma dupla função. Ele é, de início, a indicação de uma tarefa hermenêutica generalizada, o título para uma interpretação global de nosso destino. Mas ele tem também uma função, poder-se-ia dizer, prospectiva, fundada sobre aquilo que Heidegger denomina a “diferença ontológica”: elevado em sua forma infinitiva para além do ente, que é, entretanto, o único modo sob o qual ele pode ser filosoficamente dito, cientificamente conhecido e tecnicamente manipulado, ele é, enquanto aquilo que permanece “a ser pensado”, o título provisório para as *possibilidades* às quais nenhum pensamento, mesmo se ele é incapaz de concebê-las, saberia renunciar sem negar a si próprio.

29 Nietzsche, Pfullingen, 1961, t. II, pp. 486-489.

30 D. Janicaud, “L’*apprentissage de la contiguïté*”, *Critique*, junho-julho, 1976 (a propósito de Heidegger, *Gesamtausgabe und Question IV*), p. 665: “A metafísica vê sua verdade surpreendida e sua unidade atestada”.

31 Em *Zur Seinsfrage*, na impossibilidade de poder suprimi-lo, ele só o emprega riscado. Mais tarde, ele tende a substituí-lo pelo que denomina *Ereignis* (acontecimento; “acontecimento-apropriante” se se quer preservar a etimologia; em inglês: *happening*). Eu voltarei a esses pontos num artigo —a sair na revista italiana *Sapienza*— sobre Heidegger e a questão do ser.

Eu me propus, nessa páginas, a evocar algumas lembranças pessoais. Mas o que elas ensinariam que não fosse já sabido? Heidegger era aquilo que Pascal dizia terem sido Platão e Aristóteles: “dessas pessoas honestas que, como as outras, riam com seus amigos”.³² Durante a conversa, ele jamais falava de sua filosofia, negando, de outra parte, que tivesse uma; raramente falava de filosofia; em compensação falava de bom grado, e com frequência com alguma malícia, de filósofos que ele havia conhecido: Nicolai Hartmann, Scheler, Husserl. Sua vida teria sido, deveria ter sido, a de um professor Universitário pontuada pela preparação semestral dos cursos, por conferências extraordinárias, algumas poucas honorárias acadêmicas e —instituição tipicamente alemã— pelas *Rufe*, solicitações para ocupar uma cátedra em outra universidade, convites sempre elogiosos, que lhe chegaram numerosas vezes, todos declinados (incluído aquele que o convocava a Berlim), com a única exceção do que, em 1928, o conduziu de Marburg a Freiburg, para a cátedra de Husserl. Essa existência universitária teria sido perfeitamente feliz, não fosse o episódio do Reitorado.

É necessário lembrar aqui que, na Universidade alemã tradicional, todo universitário capaz de elevar-se acima do estreito quadro de sua especialidade tinha boas chances de ser chamado, uma vez ou outra em sua carreira, às funções de decano ou mesmo de reitor, sendo a eleição anual e raramente renovada. Para a infelicidade de Heidegger essa “honoraria” lhe adveio em 1933. Em meio à conturbação geral, ele imaginou reformular a Universidade alemã ensimesmada no que a tradição humboldtiana denominava a “solidão” e a “liberdade acadêmica”, para abri-la ao mundo exterior, ao mundo dos “ofícios” e do “trabalho”,³³ reafirmando —em seu “discurso do reitorado”— sua necessária autonomia. Quem hoje poderia condená-lo por isso? Ele tinha também o direito —quem o contesta?— de fazer discursos de circunstância, lançar apelos onde, em termos vagos, ele aderiria à empresa de “renovação” ou mesmo de “revolução” que ele acrédi-

32 Fr. 331, Brunschvicg.

33 Do fato de que Heidegger criticou nesse período a “liberdade acadêmica”, alguns na França, por não saberem alemão, concluíram que se tratava das liberdades universitárias! A “liberdade acadêmica”, que Wilhelm von Humboldt havia reivindicado para o estudante como para o professor, significava a livre escolha de disciplinas e matérias fora de toda finalidade profissional. Era, ao pé da letra, a recusa daquilo que nós hoje chamamos as “*filières*”. Pode-se discutir o assunto mas sob a condição de saber do que se trata. Citemos também para registro o contrasenso já antigo de M. J.-P. Faye traduzindo por “vocação racista” a expressão —*völkische Beruf*— com a qual Heidegger designava os “ofícios populares” tradicionais.

tava ver em torno de si (ele não foi o único, quero dizer entre as pessoas respeitáveis, mas quem ainda se lembra da atitude, naqueles tempos, de Gottfried Benn, Gerhardt Hauptmann ou Richard Strauss?). Em compensação, ele jamais pronunciou a menor frase de onde se pudesse concluir que partilhava da ideologia racista e anti-semita do partido no poder.³⁴ Em fevereiro de 1934 ele se demitiu de seu cargo de reitor acompanhando a demissão de dois decanos liberais que o poder de então acabava de exigir.

Esse infeliz episódio deveria repercutir de forma duradoura sobre a segunda metade de sua vida. A possibilidade que teve de exercer uma influência foi consideravelmente diminuída na Alemanha do pós-guerra. A título de “desnazificação” ele foi atingido por uma sanção menos proporcional à gravidade da falta cometida do que à celebridade daquele a quem se a imputava: as autoridades francesas de ocupação lhe proibiram de retomar seus cursos na Universidade —conservando-lhe, contudo, seus honorários. Assim, com menos de 55 anos (ele havia sido incorporado em 1944 à guarda territorial, o *Volksturm*), esse homem que havia sido em toda força do termo um “professor”, que não publicava nada que não houvesse sido de antemão experimentado entre jovens ouvintes de cursos e seminários, teve que interromper todo ensino regular. Ele pôde retomar sua cátedra em 1951, mas a amargura, a honra ferida, fizeram com que ele renunciasse e solicitasse imediatamente sua aposentadoria. Assim, ele viveu os últimos trinta anos de sua vida numa solidão um pouco indomada, acolhendo, contudo, com cordialidade e, creio, com reconhecimento, os visitantes —sobretudo franceses— que, desde os primeiros anos do pós-guerra, vinham bater à porta de sua casa em Zähringen ou na sua “cabana” de Todtnauberg. Ele fez, por certo, durante esse longo período, conferências nada mundanas perante um público mundano. Mas ele gostava, so-

34 Não se pode deixar passar sem protesto a insinuação gratuita e caluniosa, fundada no procedimento do amálgama, que se lê na nota 147 de um estudo recente, de outra parte bem documentado, ainda que filosoficamente pouco esclarecedor, do sociólogo Pierre Bourdieu: “Para compreender *completamente* a sobredeterminação *discretamente* anti-semita de toda relação heideggeriana com o mundo intelectual, *seria necessário* poder retomar toda a atmosfera ideológica da qual ele estava, *sem dúvida*, impregnado.” (“*L’ontologie politique de Martin Heidegger*”, em *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 1975, n 5-6, p. 151. O grifo é meu.) Não se segue, naturalmente, nenhuma citação de Heidegger, mas uma referência a H. von Treitschke, historiador do final do século XIX: “Conhecemos —também na França, infelizmente!— filósofos anti-semitas menos discretos”.

bretudo, creio, dos seminários em círculos restritos, onde podia praticar uma pedagogia quase socrática, que eram organizados para ele, numa semi-clandestinidade, por seus amigos alemães ou franceses. Ele aparecia raramente em sessões universitárias, pois temia, ou temiam por ele, incidentes: nunca houve nenhum, pois a juventude mais contestatária havia reconhecido confusamente que ele não tinha nada em comum com o *establishment* que ela combatia.

A última vez que vi Heidegger foi —em sucessivos encontros— no ano de 1968. Primeiro em junho. Eu vinha de Paris e ele me fez contar detalhadamente os episódios que, também na Alemanha, estavam em todas as bocas e que se começava a chamar de o “maio parisiense”, o *Pariser Mai* (como se diz o *Vormärz* ou o outubro russo). Heidegger gostava de histórias, mas desconfiava de interpretações prematuras e, ainda mais, de filosofias da história. Ele me ouvia com uma divertida curiosidade, mas sem deixar transparecer a menor reação, fosse de indignação ou de entusiasmo. Manifestamente, se ele não via ali nenhum apocalipse, ele tampouco partilhava da opinião de alguns de seus discípulos que, guiados por Herbert Marcuse —“um de meus melhores alunos, dizia-me ele, mas estragado pela psicanálise”— acreditavam ler na “grande resistência” parisiense os sinais preliminares do acontecimento do “totalmente outro”.

Um pouco mais tarde, em dezembro, nos reencontramos num pequeno grupo na casa de Carl Friedrich von Weizsäcker. A conversa encaminhou-se mais uma vez para a “revolta estudantil” —ela alcançava então seu clímax na Alemanha, e que universitário não se encontrava obcecado por ela?—, suas causas, suas perspectivas e sobre a crise da sociedade industrial da qual parecia ser o sintoma. Nosso hóspede, com sua costumeira inventividade, acabava de elaborar em voz alta as “soluções”: ele mostrava como reconciliar o humanismo e a técnica, a cultura e a formação profissional, a filosofia e a ciência. Durante esse tempo eu observava as manifestações de contrariedade de Heidegger, depois de mau humor e, enfim seu abandono a uma fingida sonolência. Lembrava, para redimir-se, ter ele também outrora acreditado numa solução para esse mesmo problema: “O encontro da técnica determinada num nível planetário e o homem moderno”.³⁵ Aproveitando-se de um silêncio ele pareceu despertar apenas para murmurar com uma voz um pouco surda: *Nur noch ein Gott könnte*

35 *Introduction à la Métaphysique*, trad. G. Kahn, segunda edição, pp. 201-202.

uns retten, “Só um deus poderia ainda nos salvar”. A expressão³⁶ nos fez gelar e mudamos de assunto.

“Um deus”: não se tratava do Deus cristão, prematuramente absorvido pela teologia e, desde então, irremediavelmente marcado pelo platonismo; era o deus de que fala às vezes Hölderlin ou, ainda, o “novo deus” de quem Nietzsche se impacientava por, após dois mil anos ou quase, não haver ainda aparecido. Mais que a lembrança ou a comemoração (exagerou-se, parece-me, a importância dos Pré-socráticos para o pensamento de Heidegger), é o sentimento —a *Stimmung*— de espera que me parece ter marcado mais continuamente seu pensamento: espera “serena” se se quer, e nada ansiosa, mas atenta e vigilante que conservava ainda no velho homem e nos seus últimos escritos uma espantosa juventude. Mesmo que ele tenha chegado a evocar a “noite” de um “inverno sem fim”, que ameaça disseminar sobre o mundo o reino planetário da técnica,³⁷ ele não era o filósofo das trevas e do fim do dia. Ele não aguardava nenhuma das Sextas-Feiras santas especulativas que a filosofia dialética da história profanara, mas acreditava sempre na Páscoa do recomeço, em uma nova primavera do ser. Ele era desses mestres a quem, porque parecem ser os únicos a preservar as chances de uma nova aurora, se gostaria de poder dizer, como outrora se dizia a esses “peregrinos” surpreendidos pela noite no caminho do campo: “Permaneça conosco, pois já se faz tarde e o dia cai”.³⁸

Tradução de Antonio Abranches.

36 Eu acreditei, naquele momento, na espontaneidade da fórmula. De fato, Heidegger já a havia dito e nós a encontramos no próprio título da entrevista recentemente publicada por *Der Spiegel* (31 de maio de 1976).

37 *Holzwege*, p. 272; também p. 300. Encontram-se —será uma reminiscência de Heidegger?— fórmulas quase literalmente idênticas ao final da narrativa de Kafka, “Um médico no campo” (Fr. Kafka, *Das Urteil und andere Erzählungen*, Fischer-Bucherei, pp. 110. 114).

38 *Lucas*, 24, 29.

“É próprio a todo reunir
que os que se reúnem
juntem-se para coordenar
esforços com vistas à
salv guarda; somente
quando eles se reúnem
com este fim em vista,
eles começam a reunir”

Martin Heidegger