

## Diferir a Metafísica

### *Observação preliminar do Tradutor*

O texto que vão ler a seguir é a tradução das anotações do prof. Gianni Vattimo para uma comunicação feita em agosto de 1994 no auditório do Centro Cultural dos Correios no Rio de Janeiro. Logo abaixo do título do texto impresso encontra-se a seguinte observação: (*Texte provisoire! A ne pas publier!*). Por essa razão, o texto permaneceu inédito, guardado por quase dois anos à espera de uma revisão que o transformasse de provisório em definitivo. Em função do interesse que na época despertou sua comunicação e da oportunidade de publicá-la no contexto desta "Homenagem a Martin Heidegger" consultamos recentemente o prof. Vattimo que, gentilmente, esclareceu que suas apreensões quanto à publicação se deviam basicamente ao fato do texto não ter sofrido uma revisão do francês original em que foi escrito, liberando imediatamente sua publicação sob a condição de que uma tal revisão fosse feita. Contudo, com a exceção de uns poucos "italianismos ortográficos" o texto —visto como o que é, ou seja, como anotações pessoais para uma comunicação oral, de resto o único com esse caráter nessa coletânea—, não necessitava de nenhuma revisão gramatical que pudesse oferecer uma contribuição ao tradutor brasileiro do ponto de vista de sua inteligibilidade. Assim sendo, publicamo-lo aqui com essa ressalva, acrescentando algumas notas explicativas e agradecendo ao prof. Vattimo pela presteza, solicitude e bom-humor.

---

1 Universidade de Turim.

O sentido do título dessa comunicação é bastante ambíguo<sup>2</sup> e é essa a razão pela qual eu o escolhi, há meses, quando tive que decidir sobre ele em vista do programa desse colóquio. No fundo, o sentido principal, que deve constituir aqui a base de nossa discussão é muito simples e claro, ainda que suas possíveis implicações sejam múltiplas. Trata-se do fato de que a metafísica, na perspectiva heideggeriana, na qual me situo, pode simplesmente ser “diferida”, afastada, posta em perspectiva,<sup>3</sup> mas não ultrapassada ou liquidada: nesse sentido, meu título faz apenas repetir, traduzir, interpretar, o termo heideggeriano *Verwindung*.<sup>4</sup> Não gostaria de discutir mais uma vez o sentido da *Verwindung*, pois já o fiz em outros textos: direi apenas, para aqueles que talvez não o conheçam o bastante, que o programa de Heidegger a partir de *Sein und Zeit* é o de preparar um pensamento não mais metafísico, quer dizer, um pensamento capaz de não mais identificar o ser com os entes, nem mesmo com aquele ente supremo que sempre foi, na tradição, Deus, o Deus de Aristóteles e de São Tomás, por exemplo. A exigência de sair da metafísica se explica, para Heidegger, pelo fato de que o pensamento que identifica o ser e o ente pensa o ser como um objeto e, assim, como calculável, manipulável, “presente” e disponível; esse pensamento não pode pensar a existência, que é sempre feita de temporalidade e que não é, portanto, redutível à presença objetiva do objeto, porque se distende para o passado e o futuro que não têm “presença” objetiva, e, portanto, mensurável; em segundo lugar, um pensamento que identifica o ser e o ente, e reduz assim a existência humana à objetividade, prepara —e mesmo determina— uma prática ética e política que pensa poder planificar e manipular os homens exatamente como os objetos. Não são, sobretudo, razões teóricas as que levam Heidegger a recusar e criticar a metafísica; são razões ético-políticas, as mesmas que inspiraram as vanguardas artísticas e intelectuais do começo do século, por exemplo, o expressionismo ou Ernst Bloch.

Deve-se sair, pois, da metafísica? O percurso filosófico de Heidegger

2 O título original “*Différer la métaphysique*” inclui o verbo francês (“*différer*”) que tem a mesma origem do português “diferir” (do latim *differere*) e que guarda uma ambigüidade semelhante no duplo uso da transitividade direta e indireta. A forma indireta, de uso mais comum, tem o significado seja de divergir, discordar, seja de distinguir-se, ser diferente, em ambas as línguas. A forma direta tem, também em ambas as línguas, o significado de adiar, retardar, procrastinar.

3 À margem o autor acrescenta: (um abismo?).

4 Os termos grafados em alemão, inglês, grego, etc., encontram-se assim no original.

após *Sein und Zeit* tem o sentido do reconhecimento de que da metafísica não se sai, por diferentes razões. De início, porque o ser não é um objeto diante de nós, ao qual se trata somente de “descrever” de uma maneira “adequada” —pois isso seria ainda uma maneira metafísica de pensar. Não se pode pensar o ultrapassamento da metafísica como a correção de um erro, ou como o abandono de uma “falsa” atitude. Dessa constatação elementar derivam uma série de conseqüências: sobretudo, o fato de reconhecer que a metafísica tem para o pensamento —da filosofia, quer dizer, de Ocidente—, o caráter de um destino, de uma condição da qual não se escapa, mas que se pode, mesmo assim —segundo Heidegger—, viver de uma maneira “diferida”, resignando-se a ela e também aceitando-a com uma atitude “distorcente”,<sup>5</sup> atitude que a faz desviar, que talvez a “perverta”. Evoco aqui termos que foram, de fato, usados por numerosos pensadores contemporâneos que se inspiraram em Heidegger, mais ou menos diretamente, e também em Nietzsche, e que nos levam ao próprio tema dessa comunicação: se a metafísica pode apenas ser diferida, distorcida, pervertida, isso fará, verdadeiramente, alguma diferença? Antes de prosseguir na discussão dessa questão, gostaria de sublinhar a importância que, bem além dos limites da escola heideggeriana, possui a noção de distorção e de perversão na cultura de nosso século, uma importância que tem provavelmente a ver, do lado mais evidente, com as decepções dos intelectuais —mas, não somente— perante as revoluções políticas e sociais de nossa época. Mas ainda, antes disso, a importância dessa noção está relacionada à condição de mal-estar —no sentido de exclusão—, condição própria dos artistas e intelectuais “humanistas” a partir do século XIX. Quero dizer que na modernidade tardia, na qual nos encontramos há décadas, o “mal-estar da civilização” e a necessidade de renovação dão lugar, cada vez mais, a um esforço de transformação que se pensa como um movimento “oblíquo”, muito mais do que como uma novidade radical. Pensem, por exemplo, na importância que, para um pensador representativo de toda uma época da cultura francesa, Pierre Klossowski —do qual não é difícil aproximar Deleuze, Foucault e, mesmo, Derrida—, terá a idéia de “complô” —idéia inspirada em Nietzsche e que significa uma revolução permanente, por assim dizer, e que não se realiza através de

5 “*Distordante*”, no original, um neologismo associado a “*distordre*”, *distorcer* e não, evidentemente, a “*détordre*”, *destorcer*.

uma organização estruturada, como, por exemplo, um partido ou um exército revolucionário, e que, sobretudo, não dá lugar a uma nova “ordem”, escapando assim às degenerações<sup>6</sup> que desfiguraram as revoluções marxistas. Não é difícil ver nessa atitude de obliquidade uma das marcas mais características do espírito pós-moderno. É precisamente o propósito de elaborar as implicações, para uma cultura, e sobretudo, para uma ética pós-moderna, da perversão heideggeriana da metafísica, o que inspira aqui minha comunicação. Evidentemente, seria também muito interessante perguntar-se —e, talvez nós o façamos amanhã, em nossa discussão— por que razão, se minha hipótese é correta, na modernidade tardia se impõe mais uma atitude de perversão e de complô do que de renovação (que em nossa consciência histórica marca épocas como a Renascença ou a revolução francesa; ao passo que o sonho positivista da *Belle Époque* do início desse século já estava muito mais marcado por um espírito decadente). Trata-se do fenômeno que Arnold Gehlen denominou a pós-história e que tem a ver, provavelmente, sobretudo com uma transformação da maneira de viver a temporalidade —uma transformação que Nietzsche percebe de forma aguda em sua teoria do eterno retorno. (A relatividade einsteiniana poderia ser citada como um aspecto do mesmo fenômeno: nos meus termos, trata-se de uma “desrealização” da temporalidade “natural” ligada principalmente à aceleração que a técnica tornou possível: por exemplo, o passageiro de um avião “pulando” de um fuso horário a outro ou, em sociologia, a banalização do novo, que se verifica em função da moda e do mercado.) Seja como for, não se chega mais a imaginar nossa existência histórica como a continuação de um processo linear, como “desenvolvimento” ou progresso.

Que me seja permitido deixar de lado estas questões gerais sobre a perversão, a distorção, o complô, etc., para concentrar-me no problema da diferença que surgiu do fato de diferir a metafísica no sentido estritamente heideggeriano do termo. Aqui limitar-me-ei a discutir certas implicações “teórico-práticas” do pensamento heideggeriano, as quais, somente após, poderão fornecer uma base para rediscutir o problema geral da perversão e do complô como característico da cultura pós-moderna. Concentrar-me-ei em três questões que me parecem centrais nas interpretações correntes de Heidegger e que, na minha opinião dão margem a equívocos. As questões são:

---

<sup>6</sup> À margem o autor acrescenta: perversões, também? Problema.

a) Diferir a metafísica significa liberar a metáfora da escravidão do “sentido próprio”?

b) Diferir a metafísica implica em que o pensamento se torne, sobretudo, escuta do poema?

c) Diferir a metafísica equivale à pura e simples legitimação da pluralidade irreduzível das culturas?

Estou consciente de que trata-se, talvez, de uma só questão, formulada sob diferentes aspectos; sobretudo, porque as duas últimas só fazem desenvolver as conseqüências da primeira. Não nos esqueçamos que meu propósito é o de esforçar-me em definir o “que significa pensar” após Heidegger ou, dito de outra forma, qual é a diferença em nossa atitude se aceitamos diferir a metafísica, assumindo o que ele disse como base de um trabalho teórico, e não só, unicamente, como problema de uma filologia heideggeriana ou de um exame histórico-crítico.

a) O que dizer da metáfora liberada? Uma das conseqüências da popularidade de Heidegger na cultura de hoje parece ser a dissolução de toda distinção entre a metáfora e o sentido próprio ou, em outros termos, a liberação da pluralidade infinita daquilo que Richard Rorty denomina “redescrições”. Se não há um pensamento verdadeiro como representação “objetiva” do mundo, porque o ser não se identifica mais com o objeto —nem a verdade com a proposição que corresponde à coisa—, parece, então, que “*everything goes*”, que o pensamento pode ser um jogo entre as múltiplas “descrições” do mundo que são, em realidade, metáforas, no sentido que esse termo tem para o Nietzsche do longo fragmento *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne*.<sup>7</sup> Cada um reage ao encontro com as coisas pela criação de uma imagem que se exprime em uma palavra; toda experiência do mundo é poética e o fato de distinguir um sentido próprio das palavras do sentido metafórico é somente um efeito do jogo de forças, da violência pela qual qualquer um, indivíduo ou grupo, impõe aos outros suas metáforas como a única linguagem “legítima” e verdadeira. Heidegger não compartilha dessa explicação sócio-psicológica da distinção entre sentido próprio e sentido metafórico da linguagem; mas ele poderia muito bem aceitar a idéia de que a distinção é uma conseqüência da imposição metafísica, ainda que essa imposição não possa reduzir-se de forma simples às relações de força —se é que, de todo, pode. Em

7 “Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral” — [ref.].

termos heideggerianos, o ente se dá no interior de uma abertura que não se legitima como correspondência com a coisa em sua objetividade, pois, como é evidente, uma tal correspondência já pressuporia uma abertura preliminar, e assim por diante. Portanto, parece —especialmente do ponto de vista das interpretações que querem libertar Heidegger dos resíduos ainda metafísicos de sua ontologia (penso aqui, evidentemente, em Rorty, mas também em Derrida)— que seu “ultrapassamento” da metafísica deveria resolver-se em uma autorização, por assim dizer, da multiplicação das metáforas, quer dizer, das “aberturas” da verdade. Essa conclusão assume, com certeza, tons bem distintos em Rorty e em Derrida. Para o primeiro, o pensamento pós-metafísico —ou simplesmente pós-filosófico— seria aquele que se pratica como “continuação da conversação”, quer dizer, como criação de redescrições sempre novas, e, assim, o mundo democrático que Rorty prefere, ainda que não pense em “fundá-lo” de forma filosófica, é o mundo no qual a multiplicação de redescrições é admitida, e até favorecida. Quanto a Derrida, sua atitude desconstrutiva não sublinha o lado “vitalista” que domina a perspectiva de Rorty, mas, no fundo —e isso talvez explique a afinidade com Derrida que Rorty sempre reivindica, mesmo contra o próprio Derrida— a desconstrução, já que nem quer nem pode apreender qualquer coisa como o *Seinsgeschichte* —a história ou o destino do ser—, dizíamos, a desconstrução só funciona como condição “negativa” que estabelece a base do mundo de redescrições rortianas. Em outras palavras, se a desconstrução não detecta algo como uma história do ser —coisa que, na minha opinião, Heidegger pensava—, então, ela só faz dissolver a rigidez metafísica das “construções” que se apresentam na história da cultura humana abrindo, assim, a via para a liberação da atividade metafórica. É bem verdade que o pensamento derridiano se exerce sempre sobre os traços do passado, sobre a textualidade —a tradição— e, assim, comparativamente a Rorty, de uma maneira mais fiel a Heidegger. É isso porque, uma vez que considera a origem, já e sempre como duplicação, repetição ou diferença, Derrida não pode “acreditar” radicalmente na novidade das “redescrições” que têm ainda uma pretensão excessivamente “realista”, que se querem ainda muito imediatas.

Derrida e Rorty são apenas dois exemplos do que a reflexão contemporânea parece retirar da doutrina de Heidegger, quer dizer, a idéia de que o pensamento, uma vez liberado do preconceito metafísico da objetividade, deveria perseguir a tarefa de enriquecer o mundo com redescrições sempre novas, ou de, ao menos, produzir um tipo de análise interminável que

só poderia ter o sentido de preparar —ou, talvez, de substituir— essa criação de metáforas. O esteticismo dessas atitudes não exclui um engajamento de caráter ético que permanece marcado por um sentido, sobretudo, negativo, já que o único propósito que se pode reconhecer nele é o de despedir-se ou afastar-se da metafísica, seja esta sob a forma de objetivismo, de realismo —sobretudo o realismo cientificista—, de fundacionalismo e fundamentalismo, etc. Nisso, poder-se-ia dizer, que essa atitude permanece fiel ao tom “preparatório” que Heidegger sempre quis dar a suas reflexões sobre a ética —penso, por exemplo, em algumas páginas de *Was heisst Denken?*. Mas, indo muito além de Heidegger, parece que uma atitude “suspensiva” caracteriza a posição de uma boa parte da cultura humanista ocidental perante o mundo contemporâneo, sobretudo após a dissolução do sonho revolucionário marxista. Essa atitude se resume, muito bem, no termo fenomenológico “*epoche*”, no sentido em que este termo assumiu a partir da *Krisis* de Husserl. Sabe-se que a obra de Husserl não chegou a ser terminada, mas o sentido de “suspensão” que ela transmite ao leitor, pelo fato da *epoche* que Husserl procura não parecer jamais ser verdadeiramente realizada, não está unicamente relacionado a esse fato “biográfico”. De outra parte, reencontra-se esse sentimento de suspensão nos fenomenólogos dos decênios seguintes, tais como Merleau-Ponty e sua filosofia da ambigüidade.

De todo modo, a negatividade que assinalo nos autores que se inspiraram em Heidegger, como Derrida e mesmo como Rorty —pois, parece que o esforço propriamente filosófico, também para ele é, sobretudo, o esforço negativo de liberar o terreno para a criação de redescrições, embora nenhuma destas possa se intitular como a preferida ou se apresentar como “filosófica”—, tem raízes muito amplas, que não são apenas heideggerianas —e, acerca disso acho eu que também seria útil continuar amanhã a discussão. Minha hipótese é que, como de resto em muitas outras partes de sua filosofia, também aqui Heidegger não permanece na *epoche*, na negatividade. Para interpretar o pensamento de Heidegger no sentido do que aqui chamei de “liberação da metáfora” seria preciso ler sua doutrina do ultrapassamento da metafísica simplesmente como uma “teologia negativa”. Ora, uma tal leitura da doutrina heideggeriana é o que eu proponho nomear de uma leitura “de direita”, mais ou menos no sentido em que os termos direita e esquerda tinham na escola hegeliana, a saber, direita significando aqui —como lá— uma atitude que reconhece os direitos da religião e, sobretudo, que põe fora de questão, ou quase, toda idéia de

emancipação, de progresso, de conquista histórica de uma condição mais livre, na medida em que mais “secularizada”. Eu poderia juntar-me, no que concerne a esse ponto, e somente a esse ponto, à crítica de Habermas ao pós-modernismo heideggeriano, só que a via da teologia negativa não é a única via possível para os que reivindicam o pensamento de Heidegger; em outras palavras, não há apenas um heideggerianismo de direita, e isto também é o que penso poder argumentar nessa comunicação.

Por que razão, então, ler o esforço heideggeriano de ultrapassamento da metafísica como uma liberação da metáfora, equivale a fazer dele um teólogo negativo, e por que isso não corresponde ao sentido mais autêntico de sua filosofia —ainda que o próprio Heidegger tenha caído na tentação de se interpretar à direita?

A resposta à primeira questão já está contida em tudo o que eu acabei de dizer até aqui: a liberação da metáfora pressupõe que as metáforas sejam todas não-essenciais, que sua positividade consista unicamente em sua multiplicação, multiplicação que seria como que a expressão sempre inadequada de uma riqueza oculta que jamais poderia manifestar-se plenamente, mas que —e isso é importante— teria sua existência em algum lugar além de toda expressão. Entre parênteses, poder-se-ia notar que essa visão da metáfora não tem nenhuma razão para pretender-se pós-moderna, dado que ela tem todas as características da ironia romântica e do alegorismo modernizante das vanguardas. Mas, se é verdade que a metáfora se libera aqui como manifestação sempre insuficiente de um “princípio” (o ser), princípio que jamais se deixa apreender, mas que, justamente por isso, suscita e autoriza a multiplicidade sempre renovada das metaforizações, então, esse princípio deve ser caracterizado por uma “presença” que ainda é a presença do *ontos on* metafísico, presença contra a qual Heidegger quis construir seu pensamento. Não me parece necessário insistir sobre o fato de que, se se trata de uma teologia (ou ontologia) negativa, estamos ainda diante de uma metafísica e que, portanto, essa não pode considerar-se uma boa leitura do sentido do pensamento heideggeriano.

Como já observei, nós não estamos aqui somente perante uma leitura do pensamento de Heidegger “inexata” ou falsificante, o que seria ainda simplesmente um problema de historiografia filosófica. A razão pela qual essa inexatidão, essa má-interpretação, parece-me importante e digna de reflexão é o fato de que ela inspira também uma atitude teórico-prática dos intelectuais e dos filósofos ou, em geral, da cultura de nossos dias —ou, ao menos, de uma porção não marginal dessa cultura— que não



creio poder partilhar e que me parece socialmente improdutiva, senão perigosa. Poder-se-ia objetar que, com isso, ainda uma vez se corre o risco de provocar uma “falsificação” do pensamento heideggeriano, pois Heidegger jamais teria sonhado em propor uma filosofia capaz de ter qualquer utilidade social, quaisquer conseqüências ético-políticas. Pois é exatamente isto o que não me parece inteiramente certo. Como observei mais acima, o motivo que inspirava *Sein und Zeit*, em 1927, não podia ser um motivo estritamente teórico, pois seria contraditório imaginar que Heidegger pudesse ter projetado a destruição da metafísica —quer dizer, do pensamento que pensa o ser como um objeto— em nome de uma idéia do ser que o pensaria de modo objetivamente mais adequado. A razão pela qual Heidegger queria sair da metafísica só poderia ser aquela que também inspirava a revolta contra a sociedade técnico-científica das vanguardas do início do século: o risco de que a organização total da sociedade baseada na ciência e na tecnologia —e, portanto, em última análise, na metafísica— reduzisse também a existência, que não é jamais objetivável, a um objeto de manipulação e de planificação.

Não é pois, de forma alguma, contrário à inspiração originária de Heidegger perguntar-se quais são as possíveis conseqüências ético-políticas de seu pensamento —deixando de lado aqui, mas não no debate de amanhã, se quiserem, a questão de sua adesão ao nazismo, que me parece arquetípica, o *proton pseudos*, o exemplo mais notável de seu, isto é, do próprio Heidegger, mal-entendido (*Missverständnis*) de direita, também e, sobretudo, no sentido filosófico do termo. Digamos, pois, claramente que nessa reflexão sobre a diferença que busca tomar distância da metafísica deixo-me conduzir por aqueles que pareciam ser os motivos de *Sein und Zeit* —chegando a opor-lhes a própria auto-interpretação de direita na qual incorreu o Heidegger de 1933: trata-se do esforço, sobretudo, de combater a tendência da tecno-ciência para construir uma sociedade do tipo daquela que, mais tarde, Adorno deveria chamar de sociedade da *Verwaltung* total, da organização total e totalitária. Em vista desse propósito, a liberação da metáfora, que parece resumir para muitos intelectuais heideggerianos o resultado do ultrapassamento da metafísica, pode ser considerada uma conclusão “adequada”?

Mas voltemos à interpretação “teórica” do ultrapassamento da metafísica, deixando para a última parte o problema de suas conseqüências ético-políticas. O que se opõe a uma leitura da ontologia heideggeriana como pura teologia negativa e, assim, como liberação da metáfora, é o fato de que essa on-

tologia se apresenta como uma rememoração (*Andenken*) da história e do destino do ser, da *Seinsgeschichte*, isto é, como *Geschick des Seins* —nos dois sentidos, objetivo e subjetivo, do genitivo. Heidegger e seus intérpretes só podem escapar a uma recaída na metafísica da presença— seja aquela do objeto das ciências, seja a da mística negativa da teologia —pensando o ser como acontecimento, quer dizer, mais precisamente, como história e destino marcados por uma tendência à subtração. Eu sei que parece difícil reconhecer essa tendência, quer dizer, a constituição “dejetiva” da história do ser. Em última análise, poder-se-ia pensar de forma muito razoável que se trata de uma transcrição, na linguagem filosófica heideggeriana, do dogma da Encarnação, da *kenosis*, do Deus cristão —o que, legitimamente, mostraria que Heidegger não fala do ser “*from nowhere*”, de um ponto de vista racional abstrato e a-histórico, mas do interior de uma tradição que é sua, e ainda nossa. Mas se quisermos permanecer num plano filosófico, deveremos reconhecer que é bastante lógico que Heidegger, querendo escapar de um pensamento do ser como presença, só possa pensar o ser como uma história cujo fio condutor é a diminuição ou, como eu proporia dizer, o enfraquecimento —um tipo de aproximação indefinida ao *nihil*, que jamais termina, pois, nesse caso, tratar-se-ia ainda de chegar a uma presença metafísica, estrutural, do nada. Sem esse fio condutor do enfraquecimento não se poderia compreender por que razão o pensamento não-metafísico é *Andenken*, uma rememoração que não tem por fim reestabelecer a presença do ser, por assim dizer, de re-presentá-lo, senão, verdadeiramente, de deixá-lo aparecer em seu ser-passado, seu ser-que-se-foi.<sup>8</sup>

Eis aí, em todo caso, um outro ponto em torno do qual a discussão de amanhã poderia desenvolver-se. Volto-me, agora, para o último ponto dessa comunicação. Como disse, não apenas a liberação da metáfora me parece uma interpretação teoricamente falsa do pensamento ultrametafísico de Heidegger, mas também, no plano das conseqüências ético-políticas, ela me parece dever ser descartada. Tais conseqüências me parecem ser de três ordens:

a) O “ultrapassamento” da metafísica entendido como liberação da metáfora legitima uma atitude irracionalista que opõe à razão científica o *revival* do mito, de uma religião compreendida no sentido mais dogmático ou disciplinar;

b) ou ainda: ultrapassar a metafísica significa que o pensamento deve

8 *S'en être allé*, no original.

exercer-se, sobretudo, na escuta da poesia, das artes, em suma, pôr em seu centro a experiência estética, ou

c) o ultrapassamento da metafísica libera a metáfora também e, sobretudo, no sentido de que ele autoriza, fora de todo eurocentrismo historicista, a pluralidade irredutível das culturas.

Para evitar equívocos, eu diria que compartilho com muitas das implicações contidas nessas três posições. Penso que, efetivamente, o ultrapassamento da metafísica nos obriga a uma reconsideração do mito e da religião; que ele abre a escuta da experiência estética como experiência da verdade e não somente como momento de deleite marginal e neutro, como “domingo da vida”, segundo a expressão hegeliana; e, finalmente, que o ultrapassamento da metafísica não somente é a condição do fim do eurocentrismo e da ideologia do progresso ligada ao positivismo, ao idealismo hegeliano e ao marxismo, mas, sobretudo, ele é um dos seus principais efeitos.

Todas essas implicações do ultrapassamento da metafísica deveriam ser repensadas à luz da *Seinsgeschichte*, do *Geschick des Seins*, e não no quadro metafísico de uma liberação incondicionada, e completamente desprovida de “sentido”, da metáfora.

Se o fim da metafísica é um evento e não a revelação finalmente realizada da verdadeira estrutura do ser —que se diz de várias maneiras, *pollakos* e, assim também, na forma do mito, da religião, da arte, *etc.*— então, será necessário que os direitos do mito, da arte e da religião sejam, certamente, reconhecidos de novo, mas agora no quadro constituído pela história que conduziu à dissolução da metafísica, isto é, sobre a base do fio condutor que é constituído por essa história. Será, por exemplo, que a religião à qual não se poderá mais negar os seus direitos, será ainda a religião dogmática e duramente disciplinar que reafirma o atual pontífice? Se, como me parece evidente, o “retorno” do religioso é tornado possível pela dissolução da metafísica que, por sua vez, é um fenômeno ligado à secularização da sociedade moderna, por certo isso constituirá a base de um retorno da religião, mas isso também implicará, inevitavelmente, em uma crítica de seus aspectos ainda “metafísicos” —como a rigidez do dogma e de uma disciplina que, como se vê no ensinamento papal, se quer fundada numa “lei natural” pensada dentro do quadro do aristotelismo.

Quanto ao esteticismo que, muito mais que o retorno da religião, parece caracterizar nossos meios intelectuais, como é que a escuta da verdade da arte e da poesia será modificada pelo fato de ter-se em conta o *Geschick*

des Seins? Mais uma vez, não há de ser simplesmente imaginando-se um pensamento pós-metafísico como escuta um pouco decadente da fala dos poetas, eventualmente misturada com uma degustação das profundezas do simbólico, alimentada por sugestões da psicanálise, mas como um tomar consciência de que a verdade da poesia e dos símbolos —e eu penso aqui também na fenomenologia do sagrado de Ricoeur— situa-se no interior de um processo que é o processo do acontecimento subtrativo do ser. Não se ressalta com clareza suficiente, ao se ler —e por vezes, imitar— os comentários de Heidegger sobre os poetas, que ele jamais procura ali a verdade eterna ou a essência intemporal da poesia, mas que os lê como testemunhas de um momento determinado da história do ser e que, por isso, escolheu aqueles que se apresentam como tais testemunhas: Hölderlin, Rilke, Trakl.

Quero dizer, com essas simples alusões, que no lugar de uma pura e simples liberação da metáfora, o esforço ultrametafísico de Heidegger nos propõe uma leitura “significativa” de nossa história —provida de uma direção. Não se trata, desse ponto de vista, nem de dar a palavra às re-descrições mais diferentes com o único objetivo de que a conversa continue, nem de buscar a verdade numa multiplicidade de formas externas àquela da racionalidade, as quais seriam legítimas exatamente em função da infabilidade do ser; finalmente, tampouco se trata de exaltar o pluralismo irreduzível das culturas que fazem a riqueza babélica da sociedade pós-moderna. Pode-se reconhecer que a dissolução da metafísica tem (tem tido) também essa significação; nós não voltaremos jamais nem à crença cientificista na verdade exclusiva do conhecimento experimental metódico, nem à fé historicista no progresso como esclarecimento da razão. Mas essa inflexão, a dissolução da metafísica, se não é a descoberta de uma estrutura objetiva do ser, é o resultado de um processo ao qual é preciso permanecermos fiéis —dado que é o único critério que nos resta. O fio condutor da subtração, da redução, do enfraquecimento do ser, é algo bem distinto da simples liberação do terreno para a infimidade caótica de re-descrições, justificadas e legitimadas somente pelo fato de serem novidades, criações “poéticas”. Bem ao contrário, a tarefa do pensamento pós-metafísico parece ser a de reconstruir uma racionalidade praticável sobre a base de uma filosofia da história do ser muito paradoxal, porque vocação para a redução.

Restaria mostrar que essa “ontologia fraca”, ou ontologia do enfraquecimento, não corresponde unicamente ao propósito heideggeriano de

construir um pensamento não-metafísico; responde também a seu interesse ético-político, ou seja, o de oferecer uma base teórica para um mundo que não se estruture como a *Verwaltung* total. Se a redução do ser quer dizer também, e sobretudo, um desmentido de sua imagem forte, impositiva e peremptória, é fácil ver que a pós-metafísica de Heidegger pode tornar-se também um pensamento da redução da violência em todas as suas formas, das que tocam na hierarquia interior do sujeito àquelas mais visíveis nas estruturas sociais. A redução da violência implica também, evidentemente, em uma redução da ordem, da soberania, seja na teoria, seja na prática; o que significa que ela implica também nessa pluralidade descentrada e, mesmo caótica, que está no cerne das leituras “pós-modernistas” de Heidegger. Mas, como vocês sabem, a insistência de Heidegger sobre o *Ge-Schick*, talvez signifique que a desordem e a multiplicidade de aberturas não têm um sentido verdadeiramente não-metafísico, a não ser que os enxerguemos no conjunto (o *Ge*) dos *Schickungen*, dos “envios”. Nós poderíamos dizer: o caos da pós-modernidade é um destino, que, entretanto, tem um sentido, por paradoxal que isso possa parecer. E justamente esse sentido é aquele que a filosofia, longe de se limitar a um trabalho de simples “desconstrução” ou de exaltação do pluralismo, deve sempre, novamente, se esforçar por apreender.

Tradução de Antonio Abranches.

# Departamento de Filosofia da PUC-Rio

## Cursos, Publicações e Eventos Programados

---

### Cursos

#### *Cursos Regulares*

Além de graduação, mestrado e doutorado, o Departamento de Filosofia da PUC-Rio oferece uma pós-graduação *lato sensu* em Filosofia Contemporânea. Com duração de dois anos, o curso é voltado para aqueles que se interessam em discutir filosoficamente temas do mundo contemporâneo. Inscrições para os programas de mestrado e doutorado no Departamento de Filosofia; para o programa de pós-graduação *lato sensu* na CCE (vide endereços abaixo).

#### *Cursos de Extensão*

"O Pensamento Grego e sua Atualidade."

Curso em que serão discutidos alguns dos principais temas que se originaram na reflexão grega e que permanecem ainda hoje centrais para o nosso pensamento. O curso se divide em dois módulos que serão distribuídos entre quatro professores: o primeiro módulo diz respeito ao pensamento grego propriamente dito e será composto por temas relacionados à mitologia, à tragédia e à filosofia. O segundo diz respeito especificamente às interpretações que os pensadores modernos e contemporâneos —dentre os quais Hölderlin, Schelling e Martin Heidegger— fizeram dos gregos. (Segundo semestre de 1996.) Inscrições na CCE.

### Publicações

• Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio – [o que nos faz pensar]. Números anteriores (à exceção do n. 1, que está esgotado) disponíveis na Secretaria do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

#### *A sair*

- Especial sobre Filosofia Antiga.  
Org. Irley F. Franco;
- Especial sobre Ceticismo.  
Org. Danilo Marcondes.
- Especial sobre Nietzsche.  
Org. Kátia Muricy.

### Outras Publicações

- *Mênon*, de Platão, edição bilingüe grego/português com tradução e notas da profa. Maura Iglésias. Primeiro volume da coleção "Bibliotheca Antiqua", série "Grega". Publicação do Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga.
- *Cadernos de Tradução*. Volume 1: *O Verbo Grego "Ser"*, Coletânea dos artigos do prof. Charles Kahn (Universidade da Pennsylvania) sobre o verbo *einai*. Coleção "Filosofia Antiga – Os Comentadores". Publicação do Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga.

---

## Grupos Integrados

### *Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga*

Projeto de pesquisa na área de Filosofia Antiga, financiado pelo CNPq e coordenado pela profa. Maura Iglésias, cujo objetivo é o estabelecimento de um centro de excelência na área. Desenvolve atualmente, além das pesquisas individuais de seus integrantes, as seguintes atividades: (a) formação de uma biblioteca especializada; (b) criação de um banco de dados bibliográficos; (c) formação de novos pesquisadores; (d) cursos de grego clássico e de latim; (e) tradução de textos primários antigos para publicação em edição bilingüe; (f) traduções de autores secundários (comentadores e intérpretes modernos dos textos antigos).

### *Núcleo de Estudos sobre o Ceticismo*

Coordenado pelo prof. Danilo Marcondes, conta com o apoio do CNPq sob a forma de Projeto Integrado, tendo a participação de bolsistas de iniciação científica e de pós-graduação. O núcleo se dedica à análise e discussão de temas centrais da tradição cética antiga e moderna, bem como à leitura de textos clássicos do ceticismo, sobretudo a obra de Sexto Empírico, mantendo um seminário semanal.

### *Núcleo Provas, Tipos e Categorias*

Projeto de pesquisa integrado – CNPq, coordenado pelo Prof. Edward Hermann Hauesler, que reúne pesquisadores dos

departamentos de Filosofia e Informática com o objetivo de investigar os conceitos lógicos de Prova, Tipo e Categoria. Além das atividades regulares de pesquisa (seminários, cursos, redação de textos, etc.), o grupo de pesquisa realiza anualmente um encontro de trabalho com a participação de pesquisadores de outras instituições.

## Eventos

- Ciclo de Palestras sobre o Ceticismo  
Início: 17/06 às 14:00hs. R. J. Hankinson, da Universidade do Texas, Austin.  
Tema: “*Natural Criteria and the Transparency of Judgement, Antiochus, Philo and Galen on Epistemological Justification*”.
- Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Coordenação Central de Extensão (CCE)  
Rua Marquês de São Vicente 225, casa XV  
Gávea – 22453-900, Rio de Janeiro, RJ.  
• Tel. 529-9212; 529-9335; 2744148.  
• Fax 259-1642.  
• e-mail: mam@rdc.puc-rio.br.
- Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Departamento de Filosofia  
Rua Marquês de São Vicente 225, 1149L.,  
Gávea – 22453-900, Rio de Janeiro, RJ.  
• Tel.: 529-9310; 239-4085  
• Fax: 239-4085  
• e-mail: filos@fil.puc-rio.br

## Aos Colaboradores

- 1 As colaborações para esta revista devem ser enviadas em três cópias para o seguinte endereço:

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
Departamento de Filosofia  
Rua Marquês de São Vicente 225, 1149L.  
Gávea  
22453-900, Rio de Janeiro, RJ.

- 2 Todas as colaborações, sem exceção, devem estar datilografadas ou impressas em espaço duplo. O verso do papel não deve ser usado. Os artigos escritos em qualquer versão do *WinWord* poderão ser mandados em disquete (3.5"). O fato de estarem em disquete, entretanto, não dispensa o envio das cópias impressas. Os artigos devem constar de, no máximo, 30 laudas (30 linhas com setenta toques por linha). A editoria se reserva o direito de, *excepcionalmente*, aceitar trabalhos que excedam esse limite.
- 3 Não há obrigatoriedade de que o artigo não tenha ainda sido publicado. Em caso de prévia publicação da colaboração que nos for enviada, solicitamos que seja citado o nome e data da publicação onde originalmente apareceu, e que haja a devida aceitação de seus editores.
- 4 Artigos em espanhol, francês, inglês e italiano serão aceitos.
- 5 Os autores serão informados sobre a aceitação de seus artigos (favor enviar endereço para contato). Essa aceitação, entretanto, não implica necessariamente na publicação no número seguinte ou em algum número determinado da revista. Sendo estritamente acadêmica, a revista [o que nos faz pensar] não tem como critério de publicação a ordem cronológica em que recebe ou aprova artigos.



Vol. 1

Entrevista concedida  
por Martin Heidegger  
Richard Wisser

Martin Heidegger  
*In Memoriam*  
Pierre Aubenque

O Último Deus  
Benedito Nunes

Heidegger e a Questão  
da Liberdade Real  
Emmanuel Carneiro Leão

"Para que Língua se  
Traduz o Ocidente?"  
Márcia Sá Cavalcante Schuback

Heidegger on the  
Enlightenment  
Claudia Drucker

O Ocidente Inclusivo  
Antônio Abranches

Heidegger, Hegel e a  
Questão do Sujeito  
Paulo Cesar Duque Estrada

O Ponto Cego do  
Olhar Fenomenológico  
Zeljko Loparic

Diferir a Metafísica  
Gianni Vattimo

Vol. 2

Elucidações Acerca da  
Conferência de Heidegger  
*A Origem da Arte e a  
Destinação do Pensamento*  
Walter Biemel

*Anamorfose e Profundidade:*  
As ilusões da interpretação  
na obra de Heidegger  
Ernildo Stein

Martin Heidegger,  
*et coetera* e a  
Questão da Técnica  
Gilvan Fogel

The Enigma of Everydayness  
Michel Haar

Individuação e Princípio  
em Heidegger e na  
Filosofia da Diferença  
Henrique Antoun

Intuição Categorial  
e Ontologia: em torno  
de Husserl e de Heidegger  
Paula Mousinho Martins

O Aniversário da  
Morte de Heidegger  
André Rangel Rios

Poética e Política  
Phillippe Lacoue-Labarthe