

O Aniversário da Morte de Heidegger

Meu tema hoje é o aniversário da morte de Heidegger. Pode-se entender que hoje falarei aqui homenageando Heidegger, este grandioso filósofo, que se diga, este que é o maior filósofo do século XX. Poderia então falar da importância dos textos de Heidegger no meu trajeto filosófico, de quando, certo dia, a leitura do seu texto sobre a *physis* em Aristóteles levou-me a decidir-me por cursar filosofia. Poderia falar do quanto a leitura de Heidegger segue atual para o debate filosófico e, em particular, para o nosso contexto brasileiro. Mas pode-se entender também que hoje falarei aqui de “aniversário”, ou seja, de databilidade e calendário; que hoje falarei de “morte”, da morte em geral, da morte de Heidegger e da morte em Heidegger.

O *Ser e Tempo* [ST], no §49, divide a morte em três. Há o *Verenden*, digamos, o *perecer*, que é o termo que diz respeito ao fim do que é vivo, portanto, à esfera ôntico-biológica. Há o *Ableben*, digamos, o *falecer*, que é o termo que diz respeito ao ser histórico-social, com suas diferentes percepções da morte (isto é, do falecer) e que tem diversos comportamentos e rituais frente ao fim da vida e quanto à possibilidade ou não de uma vida eterna; cada cultura, cada antropologia, tem o seu modo de lidar com o falecer. E há o *Sterben*, digamos, o *morrer* que é o termo reservado para dizer “o modo de ser no qual o *Dasein* é para a sua morte” (*die Seinsweise, in der das Dasein zu seinem Tode ist* — SZ, p. 247). Há pois três mortes: a morte biológica do corpo (*Verleben/perecer*), a morte existencial ou antropológica (*Ableben/falecer*) e a morte ontológica (*Sterben/morrer*).

O título de meu artigo propõe que eu hoje fale homenageando Heidegger “por ocasião dos vinte anos de sua morte” ou que eu fale do que ele falou sobre a morte. Enfim, de um modo ou de outro, o tema hoje é a

1 Instituto de Medicina Social (IMS) da UERJ.

morte de Heidegger. Em todo caso, tanto homenagear Heidegger quanto pensar a morte heideggeriana parece ser importante para que realizemos um trabalho de luto; um trabalho de luto pela morte de Heidegger, deste grande pensador, e pela nossa morte. "Pela nossa morte", pois a sua morte é também um pouco a nossa morte. Trata-se afinal da morte de alguém com cujos textos dispendemos tanto tempo e tanta admiração, cujos textos nos despertaram também tanta desconfiança e desgosto devido ao envolvimento de Heidegger no nazismo. Textos contraditórios, mas altissonantes, que em seus momentos mais sublimes nos pareciam admoestar quanto a uma modernidade que nos mobilizava implacavelmente pela técnica nihilista não-pensante, nos encorajando a serenamente aguardarmos pela aurora talvez já irrompendo de um novo pensar. Defendemo-nos da morte defendendo os textos de Heidegger da morte, ignoramos o corpo irreversivelmente putrefeito de Heidegger, provavelmente já tornado pó, excetuando talvez apenas alguns ossos mais densos como as tíbias e o maxilar inferior. "Heidegger segue vivo", podem clamar alguns como é próprio em homenagens. Há a obra de Heidegger e ela segue sendo atual. Em suas obras Heidegger estaria ainda vivo. É este em todo caso o usual *Gerede*, a usual *conversa fiada* das homenagens. Embora o *ST* não perca tempo com o tema do luto, embora o tema do luto não diga respeito à analítica do *Dasein*, embora o luto seja algo característico não do *Dasein* autêntico, mas do *Dasein* caído em sua vida sócio-histórica, nos permitimos aqui tagarelaamente render as homenagens a que um tal herói do pensamento se fez digno. Hegel, este outro gigante, falava na *Galerie der Heroen der denkenden Vernunft*². Hegel, porém, foi de certo modo generoso incluindo muitos nomes em sua galeria, Heidegger julgou que apenas poucos estavam à altura da honra de serem intitulados pensadores (*Denker*)³. Heidegger morreu, quer dizer, faleceu, há vinte anos; críticas ao seu período nazista

2 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, (*Werke in zwanzig Bänden*, vol. 18), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982, p. 20

3 Para Heidegger, o grupo dos pensadores é bem seletivo. Ele desautoriza, p. ex., até mesmo Schopenhauer. Para Heidegger, Schopenhauer até pode ser um escritor (*Schriftsteller*), mas ele não pode ser considerado nunca um pensador (*aber nie ein Denker*). Esta sentença de Heidegger vigiu por décadas na Alemanha; só recentemente é que começou a ser feita na Alemanha uma revisão deste banimento. O interessante desta proscrição de Heidegger é que ela deixa o escritor como valendo menos que o pensador. É certo que Heidegger acaba por valorizar honrosamente também alguns escritores — poucos, é claro, e principalmente poetas; do que ele nunca abriu mão, ao que parece, foi de um certo elitismo.

e ao fato dele não haver nunca se retratado convincentemente se acumulam; seus textos perdem o ar de novidade e de profecia para passarem a serem vistos nos seus entrelaçamentos histórico-sociais (ou seja, na sua inautenticidade). Se Heidegger já foi chamado de o pensador do século, agora se acumulam vários outros pensadores do século. É sem dúvida um trabalho de luto o que a imprensa gentilmente faz para nós ao clamar como o maior do século quase cada filósofo que falece. Este é, sem dúvida, o século dos filósofos do século, tal como é o século das lutas de boxe do século e dos *matches* de xadrez do século. Mas não é só a imprensa, pois há sempre um ou outro professor de universidade, por vezes se intitulando discípulo, que proclama ou Heidegger ou Foucault ou Deleuze (quem sabe eu próprio não proclamarei Derrida?) como sendo o filósofo do século. Nietzsche reclamava da solidão, nós hoje proclamamos uma legião. Mas que cada um tenha a sua homenagem à parte: aqui pretendemos estar homenageando apenas Heidegger. “Pretendemos estar”, mas estamos homenageando bem mais que Heidegger, estamos homenageando toda uma política de grandes nomes e de grandes autoridades. Colocamos numa posição de precisarmos dos grandes nomes para legitimar nossa formação em filosofia, para justificarmos nossos projetos de pesquisa (nomes e temas menos grandiosos devem ser exceção ou estar diretamente ligados aos grandes), para termos verbas para organizarmos eventos. A cada vez mais criticada discussão acerca dos critérios de excelência⁴ passa, na área de filosofia, pela legitimação dos grandes nomes com seus grandes temas. Nós estamos aqui contribuindo zelosamente para este dispositivo de controle do pensamento que é a história da filosofia com sua seleção de nomes, de textos e de como lê-los. É Deleuze quem nos diz:

A história da filosofia sempre foi o agente do poder na filosofia e mesmo no pensamento. Ela tem tido um papel repressor: como vocês querem pensar sem ter lido Platão, Descartes, Kant e Heidegger ou o livro tal ou qual sobre eles? Uma formidável escola de intimidação que fabrica os especialistas do pensamento.... Constituiu-se historicamente uma imagem do pensamento, com o nome de filosofia, que impede eficientemente que as pessoas pensem. (Deleuze/Parnet, *Dialogues*, pp. 19-20)

4 É sempre discutível o que seja a excelência para uma universidade, mas mais ainda é o que possa ser a excelência para um Departamento de Filosofia.

Apesar disto tudo, não dispensamos a hora das homenagens. Nós, os soldados do pensamento, nós, os anônimos da filosofia, nós, que não teremos a honra de sermos perfilados no Panteão dos grandes heróis da filosofia, nós, que não teremos para nós próprios homenagens após vinte anos (nem mesmo no Brasil), nós perseveramos em homenagear os grandes, em buscarmos neles nossas razões de pensar e viver, como se eles, mortos, fossem mais vivos do que nós que por enquanto ainda não falecemos. Ou seja, homenageamos aqui a nossa própria morte e, se ascendemos à vida, é brevemente e é nas costas deste morto que, se resgatamos do Hades, é para resgatarmos a nós mesmos de nosso silêncio. Estamos condenados à morte do esquecimento rápido, sem homenagens. O que falamos recai rapidamente no silêncio e se esperamos ser ouvidos é porque estamos tomando de empréstimo a autoridade filosófica e acadêmico-burocrática de Heidegger.

Escrevo aqui, portanto, num tom bem diferente do de Heidegger em seus textos. É admirável o tom evocativo, solene, seguro de si, dos textos de Heidegger. Apesar do alemão áspero, é solene o *ST*. A voz que o proclama tem a certeza de que o livro é já, no seu lançamento, um clássico da filosofia. Do *ST* em diante os textos de Heidegger se impõem com a segurança inabalável de ser uma obra para o futuro, para ser lida pelas gerações futuras. Um tom que, de certo modo, ignora soberbamente a possibilidade desta impossibilidade que é a morte. Aqui escrevo num tom bem diverso, com a certeza da morte e do esquecimento.

Mas retornemos às homenagens e ao homenageado. Heidegger narra, em “Meu caminho para a Fenomenologia”, que lhe solicitaram publicar algo para poder ser nomeado professor em Marburg. Havia dez anos que ele não publicava nada. Ele enviou então o *ST* para publicação. Porém a impressão de um trecho inicial de seu manuscrito foi considerada, pelo ministério responsável por sua contratação, como insuficiente. Só aceitaram como suficiente a publicação integral do que seria então apenas a primeira parte do *ST*. Heidegger nos narra tais vicissitudes com um certo desdém. Desdém sem dúvida por uma burocracia que não sabia nem nunca saberá reconhecer o tempo do pensamento, por uma burocracia que mede o trabalho de um filósofo pelo número de publicações. Um desdém bem justificado, sem dúvida. Mas seria este o caso nas circunstâncias que ele narra? Como ele poderia esperar ser nomeado professor tendo passado dez anos sem publicar nada? A troco de que o ministério poderia nomeá-lo? Heidegger parece se ver, e desde muito cedo parece ter se visto assim, na posição de uma exceção. Sem dúvida é fascinante toda

confiança em sua "imortalidade" filosófica. É de certo modo grandioso estar seguro de que se é grandioso. É desafiar de peito aberto a morte e o ridículo. Contudo, Heidegger atendeu com presteza aos prazos burocráticos, ou seja, se submeteu ao tempo vulgar do relógio e do calendário tal como exigiam dele. Todo o *ST* é o resultado de uma longa e paciente submissão ao relógio, ao calendário e à rotina burocrática universitária. Um livro como o *ST* só pode ser escrito pela submissão de vários anos a um magistério rotineiro, reconhecido e remunerado pela burocracia universitária. A vida de Heidegger, como a de qualquer um de nós, foi regida por horas, datas e prazos, até a morte. Até o enterro. Até as homenagens. É do tempo vulgar que surge o discurso do tempo originário. De certo modo o tempo originário deriva do tempo vulgar. E isto não ocorre só na elaboração de *ST*. O próprio *ST*, enquanto livro, traz datas e locais, enfim, está na tradição de um calendário bem específico, o calendário cristão. No meu exemplar, na segunda página de *ST*, abaixo da dedicatória protestando admiração e amizade a Husserl, está escrito: "*Todnau-berg i. Bad. Schwarzwald zum 8. April 1926*". Uma data bem vulgar. É a moldura vulgar contendo o *ST*. O *ST* — e o *Die Grundprobleme der Phänomenologie* — falam do tempo vulgar, do relógio, das datas e do calendário e estão contidos pelo tempo vulgar e por seu aparato. O tempo vulgar e seu aparato são condições de possibilidade do *ST*, ou seja, de toda a analítica do *Dasein*. O *ST* fala o tempo todo daquilo que o contém. É um modo do que chamam, depois de Gide, de *mise en abyme*.

* * *

{Dällenbach conta em detalhe a história da formação do termo *mise en abyme* (*Le récit spéculaire*, pp. 15-55). Gide é quem, em 1893⁵ —comentando as obras de arte nas quais se pode encontrar dentro do corpo delas

5 *J'aime assez qu'en une œuvre d'art on retrouve ainsi transposé, à l'échelle des personnages, le sujet même de cette œuvre. Rien ne l'éclaire mieux et n'établit plus sûrement toutes les proportions de l'ensemble. Ainsi, dans tels tableaux de Memling ou de Quentin Metzys, un petit miroir convexe et sombre reflète, à son tour l'intérieur de la pièce où se joue la scène peinte. Ainsi dans le tableau des i de Velasquez (mais un peu différemment). Enfin, en littérature, dans Hamlet, la scène de la comédie; et ailleurs dans bien d'autres pièces. Dans Wilhelm Meister, les scènes de marionettes ou de fête au château. Dans la Chute de la maison Usher, la lecture que l'on fait à Roderick, etc. Aucun des ces exemples n'est absolument juste. Ce qui le serait beaucoup plus, ce qui dirait mieux ce que j'ai voulu dans mes Cahiers, dans mon Narcisse et dans la Tentative, c'est la comparaison avec ce procédé du blason qui consiste, dans le premier, à en mettre un second "en abyme". A. Gide, *Journal*, Paris, Gallimard, 1889-1939, Pléiade, 1948, p. 41 (citado por Dällenbach *Le récit spéculaire* p. 15).*

mesmas o seu próprio tema, que surge, assim incluído, como uma parte menor, como um resumo—, recorre, pela primeira vez, à expressão, que é um termo técnico da heráldica, *mettre en abyme*. *Mettre en abyme* significa, na heráldica, colocar, diminuindo-o de tamanho, um brasão num espaço determinado no interior de um outro brasão. A rigor, Gide nunca usou a expressão *mise en abyme*. Foi C. E. Magny que, em 1950, tornando famosa a referida passagem do *Journal* de Gide, pôs em circulação o termo *mise en abyme*. De *mise en abyme* formaram-se depois diversos outros termos derivados como *construction en abyme* ou *structure en abyme*. O termo *mise en abyme* se impôs amplamente e é por vezes grafado *abîme*. Como simples termo técnico, *mise en abyme* teria de ser traduzido apenas por “colocar um brasão no interior do outro”; na sua apropriação pela crítica literária ele deveria ser traduzido por “colocar uma narrativa dentro dela mesma”; mas, uma vez que o que atrai a atenção neste termo é a palavra *abyme*, que é de fato entendida como *abîme*, achei melhor não recorrer a nenhuma tradução para deixar valer a idéia de abismo, de colocar em um abismo, de abrir um abismo no interior da narrativa ou da argumentação. A palavra abismo reenvia, por sua vez para *Abgrund* e para a questão do fundamento, do *Grund*, bem como para o princípio de razão, *Satz vom Grund*, e portanto para a questão do ser. A discussão sobre a *mise en abyme* também recorreu desde cedo à comparação com o espelho e, assim, à idéia de reflexão (Gide o faz nos *Faux-Monnayeurs*, em 1925). (Reflexão é mais outro termo usado em filosofia.) Considerando que a reflexividade é o elemento comum a todos os tipos de *mise en abyme*, o próprio Dällenbach prefere, para dar uma definição geral da *mise en abyme*, recorrer à metáfora do espelho. (Enfatizando a idéia de reflexão pode-se preferir usar, no lugar de *mise en abyme*, a expressão *récit spéculaire*, isto é, *narrativa especular* —esta parece ser a preferência do próprio Dällenbach.) A breve definição é a seguinte: *est mise en abyme tout miroir interne réfléchissant l'ensemble du récit par reduplication simple, répétée ou spéculaire* (*Le récit spéculaire*, p. 52). Os termos *simple*, *répétée* e *spéculaire* (isto é, enganoso, criador de ilusão) corresponde aos três tipos básicos de *mise en abyme*, que ele entende como sendo: (1) A *reduplicação simples* que se dá quando o livro contém um fragmento que tem uma relação de semelhança com a sua totalidade; é o caso, por exemplo, da peça de teatro incluída em *Hamlet*. (2) A *reduplicação ao infinito* que se dá quando o livro inclui um fragmento que inclui uma relação de semelhança com o livro, mas que, além disso, tem em si também um fragmento que tem uma relação de semelhança...; é o caso do

rótulo da aveia “Quaker” em que há um “Quaker” que tem em uma das mãos uma lata de aveia que tem um rótulo em cujo rótulo há um “Quaker”.... (3) A *reduplicação aporística* que se dá quando há no livro um fragmento que se supõe contenha o próprio livro no qual está contido; é o caso, por exemplo, do filme *O Vingador do Futuro*, dirigido por Paul Verhoeven, no qual há um momento em que o herói compra, numa firma, um implante de memória que lhe possibilitará viajar para Marte como um agente secreto. O filme passa a poder ter duas interpretações, ou o implante de memória foi só um momento do filme, ou o filme todo é um delírio devido ao implante. Trata-se apenas de uma classificação geral; a discussão, no seu livro, trará ainda nuances e especificações, sempre bem exemplificadas, proporcionando apreciações detalhadas e sofisticadas. Dällenbach evita, contudo, ir além de uma análise das *mises en abyme* contidas no texto literário. Talvez se devesse, de fato, reservar a expressão *mise en abyme* só para as formas de reflexão próprias ao texto escrito excluindo-se, na medida do possível, o que se poderia chamar de *mise en abyme* performativa ou contextual, que são as *mises en abyme*, cujo processo reflexivo se dá na dependência do contexto, isto é, na dependência da enunciação, da publicação, da recepção do livro pelo público ou pela crítica, do posicionamento frente a outros livros (filiação ou não a um movimento, paródia de um outro texto, caráter inovador...) etc.

As *mises en abyme* performativas ou contextuais são de grande importância em filosofia. Um exemplo é o paradoxo do mentiroso que baseia-se na reflexividade da enunciação. As autobiografias, por exemplo, já se refletem sobre si mesmas, pois elas, explícita ou virtualmente, contam também a história de como o autor chegou a ter condições de escrevê-la, de porque escreveu-a neste estilo ou nesta época etc., enfim um livro autobiográfico é, ele próprio, parte da história que ele mesmo narra. Assim também um livro de filosofia, pela própria data e local onde foi escrito, pode já conter em si toda uma referência a uma determinada compreensão da história da filosofia e de como ele próprio foi escrito mesmo que não desenvolva explicitamente este tema. Este é o caso, por exemplo, da *mise en abyme* da databilidade que destaquei acima. Nunca vi o conceito narratológico de *mise en abyme* ser utilizado para a discussão de um texto de filosofia, apesar de não se deixar, em filosofia, de ter cautela com os problemas gerados por ela e de se buscar neutralizá-los. Derrida é o filósofo que, mesmo sem nomeá-la, se mostra mais atento a ela. Em inúmeros textos ele trabalha destacando problemas e contradições relacionados à *mise*

em *abyme*. Veja-se, por exemplo, *L'archéologie du Frivole* (Galilée 1973); "Apories — s'attendre aux limites de la vérité" (em: *Le passage de frontières*); "Le supplément de copule" e "La mythologie blanche" (em *Marges de la Philosophie*, Minuit 1972); "Être juste avec Freud" (em: *Penser la folie*, Galilée 1992); etc. Deixo em aberto a questão do significado da *mise en abyme* para a desconstrução e mesmo da relação entre *mise en abyme* e *différance*.)

* * *

Pode-se ver em ST, e no percurso filosófico de Heidegger em geral, por diversas vezes, diferentes *mises en abyme*. A *mise en abyme* é mesmo uma prática comum entre os filósofos. As obras de Hegel se estruturam em torno de exuberantes *mises en abyme*. A *Fenomenologia do Espírito*, p. ex., passa por diversas figuras da consciência para chegar ao Saber Absoluto. Mas o Saber Absoluto não é nada, ele não é nada a mais do que tudo o que já foi, ele é a história contada de novo: é a história da história, é a história que não faz senão contar de novo a história. É curioso que todos os grandes comentários sobre a *Fenomenologia do Espírito* (Taylor ou Hyppolite), depois de se deterem longamente em cada figura do pensamento, passam rápido pelo capítulo —que seria afinal o mais importante— que é o do Saber Absoluto. Ou seja, eles delimitam o Saber Absoluto como um silêncio, como se não mais que contornassem um buraco negro. O Saber Absoluto é parte da história, mas não é mais do que a parte da história que reconta esta mesma história até o ponto em que esta história reconta.... As *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* chegam a um desenlace igualmente problemático; o último capítulo, "Resultat", não pode senão recapitular esquematicamente o trajeto percorrido e louvar a si mesmo; louvar a si mesmo, como se ele fosse algo outro que a história que acaba de ser contada. É isto o que se encontra em cada uma das obras de Hegel: uma história que reconta a si mesma até o ponto em que esta história chega ao ponto de se recontar mais uma vez, uma espécie de *Mil e uma Noites* circular. A *mise en abyme* é tanto o resultado da obra de Hegel quanto o que a obra de Hegel não pode assumir como sendo seu resultado. Tudo se passa em Hegel como se a história não se recontasse ao infinito, como se a *mise en abyme* estivesse sob controle, como se o seu pensamento se fechasse num tranquilizante esquema circular, como se a cabeça não abocanhasse a cauda e se devorasse e se vomitasse infinitas vezes. O pensamento de Hegel, minado por todos os lados (em cada um dos seus momentos dialé-

ticos) pela *mise en abyme*, só podia se fechar, isto é, só podia fingir seu fechamento controlando por estratégias diversas a evidenciação da *mise en abyme* (estratégias diversas e não somente filosóficas; se sabe o quanto os recursos da *mise en abyme* estão desde sempre presentes na literatura em geral e em particular no romantismo alemão como, p. ex., em Jean Paul e Goethe). Poucas vezes se reconhece com clareza estes procedimentos que vieram a ser denominados *mise en abyme* como questão, isto é, as *mises en abyme* sempre estiveram funcionando sem que fossem postas como um problema; a *mise en abyme* só se tornou um recurso técnico particularmente explorado no *Nouveau Roman*. Ou seja, a *mise en abyme* funciona na literatura e não é um problema. Do mesmo modo, a *mise en abyme* funcionava nos textos filosóficos, enriquecendo a narrativa, sem criar problemas para a sua imagem de fechamento. O que se passa é que o fechamento da metafísica é complexo e não passa exclusivamente por um simples esquema circular, não se trata só de ligar o fim ao começo, mas de controlar todos os “curtos-circuitos” mais evidentes. Fazer filosofia sempre foi controlar a *mise en abyme* própria ao pensamento (bem como os demais paradoxos), sempre foi bloquear a *mise en abyme*, que é condição do pensamento, ou deixá-la entrar em cena sem que derrubasse o castelo. Hegel é apenas o exemplo mais precioso. Há inúmeras *mises en abyme* no *ST*.

A própria discussão sobre a questão do ser em *ST* não se dá e não pode se dar sem uma *mise en abyme*. Quando se pensa o ser se pensa esquecendo-se ou correspondendo ao ser (sendo que esquecer o ser é também um modo de corresponder ao ser). O pensamento do ser está incluído na própria manifestação do ser. A questão do ser é uma manifestação do ser. O ser é de certo modo maior que o pensamento, mas ele não é outra coisa senão o pensamento dele. O pensamento do ser é uma *mise en abyme* aporística.

* * *

(O principal recurso da metafísica para controlar a *mise en abyme* do pensamento do ser foi o conceito de Deus. Deus sempre foi um foco de *mises en abyme*, mas sempre foi reconhecido como sendo a neutralização de todas as *mises en abyme*. Tradicionalmente, Deus compreende a si mesmo, mas este que ele compreende como sendo si mesmo, ou seja, o conteúdo de seu compreender, tem de trazer em si a compreensão deste, ou seja, do continente, que o compreende. De certo modo, Deus é um conjunto que

contém a si mesmo. Deus é o abismo dele mesmo. Embora esta incongruência seja clara, ela foi poucas vezes mencionada e, quando foi, nunca se viu nela grande dificuldade. Uma destas poucas vezes que se deu destaque à incongruência do Deus que contém algo que contém ele próprio foi na polêmica em torno dos futuros contingentes. Os tomistas criticavam os jesuítas alegando que se Deus intuisse, pela ciência média, os atos futuros da vontade livre, então além de prever todas as opções futuras dos anjos e dos homens ele preveria também que atos de vontade ele próprio teria (enfim que homens ele escolheria como predestinados) e suprimiria a sua própria vontade livre. Ou seja, os tomistas alegavam que, se Deus se conhecesse totalmente, sua vontade livre entraria em colapso. A resposta dos jesuítas é porém muito tranqüila: é a de que, tal como Deus não tolhe a liberdade dos homens ao prever o que eles escolheram, ele também não tolhe a sua própria. Vemos assim que mesmo uma objeção, levantada no calor de uma das mais ferozes polêmicas da história do pensamento, se detém muito aquém da questão que seria verdadeiramente problemática, a saber, a de que Deus, que intui o que “Deus”, ele próprio, escolherá, na verdade tem que intuir também que este “Deus” que escolhe tem que estar, por sua vez, intuindo que Deus está intuindo que “Deus” está escolhendo e que está intuindo que Deus está intuindo que.... Para pôr de lado a *mise en abyme* que é a contemplação de Deus por ele mesmo, a escolástica sempre contou com a retórica da imperscrutabilidade da mente divina, de sua infinitude e de sua eternidade. (É interessante lembrar ainda de Espinosa, que põe ousadamente em evidência uma *mise en abyme* que a Escolástica sempre buscou evitar; refiro-me à proposição de que Deus seja *causa sui*.) Uma outra questão que está relacionada com a questão do ser e a questão de Deus é a questão do fundamento, pode-se lembrar aqui a própria questão do princípio de razão, *Satz vom Grund*, que Heidegger também discute. A própria discussão a respeito do *Grund* tem de estar de certo modo contida no *Grund* (há aqui uma *mise en abyme* da mesma ordem da do pensamento do ser), ou seja, a discussão versa sobre algo que a inclui, isto é, sobre o *Grund*; mas do *Grund* espera-se que ele exatamente contenha, que ele barre o *Abgrund*, o abismo. A discussão tradicional acerca da verdade das proposições e, em particular, da verdade como *adaequatio* também pressupõe *mises en abyme*. (Como já indiquei, o paradoxo do mentiroso, tão importante na discussão da verdade das proposições, é gerado por uma *mise en abyme*; resolver este paradoxo significa controlar a *mise en abyme*.) Uma proposição é verdadeira não só no que ela afirma

algo, mas no que ela também afirma *in actu exercito*⁶ que o que ela afirma é verdadeiro. Ou seja, toda proposição contém uma afirmação maior que ela própria, a saber, a afirmação de que o que ela afirma corresponde ao que de fato é.)

* * *

Uma outra *mise en abyme* que é para nós hoje particularmente importante é a *mise en abyme* das mortes. A morte que se dá no tempo é o perecer. Para datar esta morte recorre-se a um calendário; tanto o calendário quanto os saberes que ele pressupõe são próprios a uma cultura, a um determinado momento sócio-histórico, enfim a uma antropologia determinada; é também esta cultura que leva a que se reaja e se compreenda o falecer (ou que se enfrente a impossibilidade de compreendê-lo) de um conjunto de maneiras mais ou menos previsíveis. Ou seja, a morte que se dá no tempo é uma morte bio-antropológica, é esta morte que nos preocupa no nosso dia-a-dia, isto é, ao menos nos momentos do nosso dia-a-dia em que nos erguemos de nossa rotina e nos defrontamos com o temor (*Furcht*) da morte que é a cada vez a “minha morte”, ou antes, o meu falecer. É com base na cultura na qual estou inserido que me preocupo com os pecados que posso levar ou não para a minha morte, isto é, para o meu falecer. A morte enquanto *Sterben* não é apreensível para mim quando penso no momento do meu falecer. Não é apreensível embora ela seja, segundo o *ST*, uma compreensão mais fundamental da morte. A interpretação existencial (*existential*) da morte funda (*fundiert*) toda a discussão biográfico-histórica e etnológico-psicológica (*SZ*, p. 247). Ela é metodologicamente anterior (*methodisch vorgeordnet* — *SZ*, p. 248) às questões referentes às outras duas mortes. Ou seja, esta discussão do §49 mostra, por um lado, o *Dasein* como anterior à vida, por outro lado, o *Sterben*, que deixa de dizer respeito ao fenecer bio-antropológico e tende a transmutar-se em um

6 A expressão *in actu exercito* contrasta com a expressão *in actu significato* (ou *in actu signato*). Se afirmo “a neve é branca” estou não só afirmando “a neve é branca”, mas estou afirmando ao mesmo tempo, isto é, *in actu exercito*, que “a neve é branca” corresponde a que a neve é branca. Mas se digo que “a neve é branca é uma proposição verdadeira” estou formulando uma proposição de segunda ordem que toma a proposição de primeira ordem “a neve é branca” como seu objeto, como seu significado, ou seja, trata-se não de uma autodesignação da proposição “a neve é branca” mas de uma designação dela *in actu significato*.

princípio no qual a referência a um fim iminente e bem delimitado se esmaece; morrer passa a indicar que se morre sempre, que o *Dasein* está sempre defrontado com a sua possibilidade última, a saber, com a possibilidade de sua impossibilidade (SZ, p. 250), ou seja, com a impossibilidade de sua existência (*die Unmöglichkeit der Existenz überhaupt* — SZ, p. 262). É a partir desta possibilidade impossível que a analítica do *Dasein* se desenvolve. A partir do ser para a morte enquanto princípio existenciário, se discutirá a diferença frente à vida animal, entre o autêntico e o inautêntico, a liberdade, o “*man*”, o *Gerede*, etc. Pode-se mesmo perguntar se este princípio deveria ser chamado de morte. Mas é chamado de morte, e para ele foi reservada a palavra mais direta. Trata-se porém de algo que excede a vida e a “vida” do *Dasein*, que excede todas as possibilidades de realização do *Dasein*, é o marco de um limite intransponível. O *Dasein* não pode realizar esta possibilidade que, contudo, rege toda a sua estrutura; o suicídio não leva a que o *Dasein* transponha esta fronteira; o suicídio não é a realização da possibilidade impossível, mas apenas a desistência desta possibilidade do impossível. Sendo assim, o *Sterben* estaria acima de todas as antropologias e seria anterior à vida animal; o morrer seria portanto maior que a minha morte por enfarte, que o pranto de meus amigos e o meu enterro com exéquias cristãs. Mas o ST, que é como vimos um texto que surgiu e que só pôde surgir porque foi escrito num determinado contexto sócio-histórico, numa determinada época e segundo uma determinada rotina, também pode ser lido a partir de sua contingência. O ST está totalmente marcado pela linguagem que nele é falada. Se, por um lado, o ST pretende expor a compreensão de morte que seria própria a toda história da humanidade e mesmo deste período da história da humanidade que chamam de pré-história (na p. 247 Heidegger se refere aos “*Primitiven*” dos quais a atitude frente à morte careceria de ser interpretada segundo a analítica existenciária); ele, por outro lado, pode também ser visto como mais um momento nesta história, como um fenômeno histórico-social com as limitações próprias à antropologia de sua época. O ST seria, por um lado, maior que a história das atitudes frente à morte, por outro lado, ele só seria um caso entre outros dentro desta mesma história. Daí a presença nele de traços cristãos como, p. ex., as palavras *Verfallen*, *Schuld* e *Gewissen*. Daí todas as escolhas até certo ponto arbitrárias (pois as palavras estão irremediavelmente deslocadas de seus sentidos usuais) de um vocabulário que não deixa de expressar os tons de uma época; penso na referência insistente ao *Sterben* e a sua correspondente *Angst* como tonali-

dade afetiva fundamental ou mesmo seu propósito de empreender uma *Destruktion* da história da ontologia. Para finalizar, haveria também o exemplo da zelosa referência aos gregos com o concomitante cuidado de não ser lido como cristão, apesar das ambigüidades mantidas no vocabulário do *ST*. A morte ontológica seria anterior para a compreensão da morte antropológica, mas a morte ontológica só adquire uma formulação que se propõe universal num determinado contexto antropológico, de modo que a própria conceituação da morte antropológica se mostra como sendo mais uma atitude frente à morte. Ou seja, a morte ontológica dá a estrutura universal para compreensão da morte enquanto acontecimento histórico-social, mas é, ela própria, em sua concepção, um caso particular das diversas mortes histórico-sociais.

Do mesmo modo, a morte histórico-social da década de vinte alemã seria regida pela estrutura existencial do ser para a morte, pela morte antropológica que é, porém, um aspecto seu, um aspecto desta mesma época. Mas há ainda outros modos de *mise en abyme* na discussão sobre a morte em *ST*. O *ST* fala muito sobre a morte e sobre a autenticidade da morte enquanto entendida como a “minha morte”, esta seria a morte autêntica, contrariamente a ela haveria toda a *Gerete* (*Gerede*) em torno do “morre-se”, do “*man stirbt*”. Porém o *ST* não trata propriamente da “minha morte” enquanto a morte do André, nem enquanto a morte de Heidegger, nem enquanto a de qualquer outro que possa dizer “minha” (há pois o meu “minha morte”, o “minha morte” de Heidegger ou o “minha morte” de X). O *ST* não expressa propriamente nenhuma compreensão autêntica da morte; o *ST* restringe-se apenas ao “morre-se”, ainda que se refira à estrutura do que seria o morrer autêntico. Ou seja, o *ST* está de certo modo contido em sua própria discussão sobre o *Gerede* frente à morte. Pode-se ir mais longe e indicar que o *ST* está contido não só na *Gerede* frente à morte, mas na *Gerede* em geral. Pode-se ir aqui ainda mais longe e se colocar em questão algo de mais amplo que o *Gerede*, a saber, o próprio conceito de quotidianidade. É difícil determinar qual seja a extensão do que seja o quotidiano enquanto o domínio da inautenticidade do “*man*”. Em todo caso, há uma equiparação do trabalho com o quotidiano (um certo ócio seria necessário para um soerguimento da queda no quotidiano)⁷. Heidegger fala: *Man ist Schuster, Schneider, Lehrer, Bankier* (G.A., 20,

7 Cf. Haar, *La fracture de l'Histoire*, p. 68 ss.

p. 336). Poderíamos acrescentar: *Man ist Professor*, ou mesmo, *Professor für Phänomenologie*. E aí teríamos todo o *ST*; todo o trabalho de elaboração do *ST* e seu resultado em livro pode ser entendido como algo próprio a um certo tipo de prática inautêntica, como o cumprimento de horários, rotinas e procedimentos burocráticos tais como correção de trabalhos de alunos e participação em bancas examinadoras. O *ST* se estrutura com base em hierarquias e dualidades que não deixam de ter ares platônicos: autêntico e inautêntico; *Sorge* e *Besorgen/Fürsorgen*; *Sterben*, *Ableben*, *Verleben*; tempo originário, tempo vulgar, tempo natural. Há nele também o ranço platônico contra a *doxa*, contra o que é cotidiano, público e mediano. A quotidianidade é comentada para ser dissecada metodicamente e reconhecida como uma parte integrante e insuprimível da estrutura do *Dasein*, porém ela é desvalorizada (ao menos devido às conotações semânticas usuais das palavras escolhidas para descrevê-la) frente ao não cotidiano, ao não caído no tempo. Porém, apesar da análise relativamente extensa do cotidiano, nada de mais específico do cotidiano de então ou do de épocas passadas é mencionado, nenhum nome, nenhuma indicação mais direta. Os nomes que são mencionados no *ST* são em geral os nomes dos grandes heróis (com exceção praticamente apenas de alguns acadêmicos contemporâneos a Heidegger, tais como Cassirer, Heimsoeth, Gottl ou Spranger, que a boa academicidade, sem dúvida, exigia fossem citados). Há um certo culto do heroísmo filosófico. Tudo isso compõe um certo elitismo de fundo no *ST* e na obra de Heidegger em geral. Mas há algo de mais cotidiano e vulgar que o cultivo dos grandes nomes? O que mais fazem os jornais não é promover grandes nomes e grandes acontecimentos? Não é, aliás, um pouco isto que nós próprios estamos fazendo aqui em nome de Heidegger — e que Heidegger fazia em seu próprio nome e em nome do academicismo alemão de então? Há também algo de mais vulgar e cotidiano a este academicismo do que a publicação de um tratado dividido em parágrafos e com uma proliferação terminológica incontível? Todo o *ST* está ensopado com a quotidianidade e a inautenticidade que ele “denuncia” (de certa maneira o *ST* tem menos o ar de estar destruindo a ontologia que o de estar “destruindo” a quotidianidade; se o tom cientificista do *ST* permitisse se poderia melhor comprovar o tom irônico, enfim desdenhoso, das descrições da quotidianidade; em todo caso não é difícil se surpreender rindo ao se ler o §35 sobre o *Gerete*, sobre a conversa fiada). Do mesmo modo, toda a vida do filósofo Heidegger, até a data-bilidade de sua morte e com a sua aceitação da realização de exéquias ca-

tólicas em seu enterro, é incontornavelmente quotidiana. Heidegger não parece ter detidamente meditado sobre esta incontornabilidade do “inautêntico”, apesar de a ter afinal indicado no *ST* e reconhecido em diversas outras ocasiões tal quando ele conta a anedota de Heráclito singelamente junto ao fogão. Antes, sua atitude filosófica parece sempre ter se orientado muito mais por uma outra anedota que ele também nos narra, a saber, a de Tales que, contemplando os céus (*astronomounta*), não vê que não há mais chão sob os seus pés e cai num buraco causando riso e deleite à escrava da Trácia que o observava. Para Heidegger, filosofia sempre foi algo com pouco efeito prático no quotidiano e que pode fazer rir aos escravos.⁸ Ou seja, apesar de indicar a inexpurgabilidade do quotidiano, Heidegger manteve também forte uma separação entre a filosofia e o quotidiano. A *mise en abyme* entre o *ST* e sua parte sobre o *Gerede* e a *Alltäglichkeit* é apenas mais uma *mise en abyme* aporística. Haveria ainda várias outras *misses en abyme* no *ST*. Bastaria aqui, para termos outros exemplos, analisar a discussão sobre a *Stimmung* ou ainda os dois últimos capítulos do *ST*: *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit* e *Zeitlichkeit und Innerzeitlichkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes*.

Mas não esqueçamos que estamos aqui numa homenagem. Estamos homenageando Heidegger a quem, direta ou indiretamente, tanto devemos. Permitam-me, pois, que eu lhe preste meu testemunho. Como já disse no início, a leitura do texto de Heidegger sobre a *physis* de Aristóteles teria sido decisiva para que eu cursasse filosofia. Não conseguirei deixar claro aqui se estou dizendo isto a sério ou se, ao dizer isto, ao estilizar em minha autobiografia um acontecimento como tão decisivo, não estou parodiando o acontecimento de Sils-Maria, quando Nietzsche teria recebido a inspiração do eterno retorno, acontecimento, aliás, que não deixa de ser também uma paródia do *Turmerlebnis* de Lutero. Se eu nunca falei antes para ninguém desta minha vivência decisiva, se ela permaneceu um segredo, é talvez porque não tenha sido muito importante, ou talvez porque guardei-a zelosamente para mim, preservei-a da publicidade e da conversa fiada tola. Mas enfim, foi há mais de quinze anos atrás que, após haver lido com extrema atenção o livro *Introduction à la Physique Aristotélicienne* de Augustin Mansion, pus-me a ler a versão francesa do *Vom Wesen und*

8 O livro *Die Frage nach dem Ding* baseia-se nas preleções de 1935-36. Usei a tradução: Heidegger, *What is a thing?*, p. 3.

Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, 1 de Heidegger (em: *Wegmarken*, pp. 237-299). Exulteí vendo o quanto o texto de Heidegger, bem mais curto, excedia o de Mansion em quase todos os aspectos. Não se tratava de uma interpretação burocrática, acadêmica e abafada por um filologismo estéril. Mas era um texto vivo, vibrante, pensante, arriscando-se soberanamente para além do estreito autocentramento de um cientificismo filosofesco. Um texto tão excessivo que pareceu colocar-me em contato com aquilo mesmo que excedia a calculabilidade fisicalista moderna, ou seja, parecia colocar-me em contato com o próprio pensamento, com este excesso que, soterrado, ressurgia agora no texto deste pensador não menos genial do que o próprio Aristóteles: a *physis* como *aletheia*, a *physis* como uma verdade não calculável e não dominável pela ciência, a ciência como o não-pensamento, o pensamento como um excesso, contido pela ciência, mas maior que a ciência. É impossível reconstituir como e por que esse texto, naquele momento, tanto me exaltou, só ficcionalmente é que pude arriscar esboçar esses meus lampejos de então. Recordo-me apenas que, nas minhas primeiras leituras de Heidegger, regozijava-me ao apreender um pensamento não calculável, não axiomatizável, um pensamento como dádiva, um pensamento transgressor da lógica acadêmica. Lia então Heidegger entendendo-o, ou antes, vivenciando-o como o grande transgressor. Minha intenção nesta homenagem era, assim, a de testemunhar que Heidegger foi quem me ensinou a pensar. Teria me ensinado a pensar, apesar de até então eu não haver tido nenhuma aula de filosofia, apesar de, depois de ter entrado para o mestrado na PUC, não haver ninguém que se ocupasse de Heidegger? Mas como ter certeza do meu testemunho, do meu próprio testemunho, se agora, narrando esses acontecimentos, fico com a impressão de que o que então me acometeu como um êxtase não foi senão um entusiasmo juvenil, portanto algo de bem cotidiano, bem próximo da tagarelice? Até que ponto o meu entusiasmo por Heidegger não era uma resistência minha ao engajamento, ao engajamento em geral e mais especificamente ao engajamento marxista? Como posso estar certo de que aprendi com Heidegger a praticar este excesso que seria o pensar? Como posso estar certo de que hoje pratico este excesso ou que alguma vez cheguei a um tal extremo? Até que ponto tudo não passou de um primeiro arroubo de cinismo pós-moderno, de um entusiasmo forçado, auto-induzido, de uma busca vã por emoções especiosas? A indústria do lazer e da diversão transforma em mercadoria não só lugares e paisagens mas também as transgressões. Bataille nos diz que "as proibições mais comuns

são as que atingem, umas a vida sexual outras a morte"⁹. Estas transgressões relacionadas ao sexo e à morte parecem, porém, hoje proliferar exuberantemente sob a forma das mais diversas mercadorias das quais um exemplo eloqüente é a produção cinematográfica com os filmes pornográficos, de violência e de terror. As proibições são deslocadas, "tabus caem", mais "transgressões" são solicitadas pelo mercado. É, pois, um bom momento para voltarmos-nos para estas transgressões que andam subvalorizadas, a saber, o pensamento e a literatura. Nós que não queremos, ou que fazemos como se não quiséssemos entregarmos-nos às orgiásticas "transgressões" industrializadas, cultivaríamos este discreto gosto por práticas especiosas tal como seria a filosofia. Talvez, porém, não estejamos mais do que seguindo este imperativo para a "transgressão", colonizando para o capitalismo globalizado este domínio ainda com limitado potencial para grandes lucros; enfim talvez estejamos não mais do que cedendo, de um modo mais discreto, a um estímulo por emoções e novidades que a sociedade nos provoca e autoriza. Como podemos estar certos de que praticamos este excesso, isto é, o pensamento? Não estamos meramente atendendo às provocações da sociedade? Como aprender algo com Heidegger? Se Heidegger me ensinou a pensar, então como ter certeza de que não sou um heideggeriano, um repetidor de Heidegger, que não pensa propriamente? Como Heidegger poderia haver me ensinado a pensar? Doando-me a capacidade de pensar sem impor-me o seu nome, o seu estilo, a sua *Herrschaft*?

O meu testemunho (e o de qualquer outro) de que Heidegger me ensinou a pensar é impossível. É impossível ser heideggeriano e pensar. É impossível que Heidegger me tenha doado a capacidade de pensar, me transmitido o dom de pensar, a doação é impossível. Mas se digo que todas estas coisas só são possíveis, se é que elas se dão, no que elas são impossíveis, a saber, o testemunho (ou seja, o testemunho imparcial e desinteressado), a doação (ou seja, a doação que não gera dívidas ou obrigações, na qual o doador não tem nem a retribuição do seu prazer em ser magnânimo, nem o donatário se obriga sequer a lembrar do nome do doador ou mesmo de que o que recebeu foi uma doação), o amor, o outro, o excesso aneconômico e mesmo o pensar (enquanto um ir além do que cientificamente, academicamente ou socialmente se espera); se digo isto, não estou

⁹ Bataille, *Œuvres Complètes*, vol. 3, p. 9.

dizendo nada que Heidegger, Bataille ou Derrida¹⁰ já não tenham dito. Não cheguei, portanto, a propriamente pensar ao chegar a esta conclusão. Terei mais uma vez me mantido no círculo dos grandes nomes? Terei não mais do que confirmado a minha, a nossa posição de anônimos? E se eu disser que, para verdadeiramente se pensar, há que se ser clandestino? Estarei então de fato pensando, estarei de fato na minha posição de clandestino podendo pensar livre dos grandes heróis ou estarei mais uma vez submetido ao nome de um grande, deste nosso último grande filósofo do século, isto é, de Gilles Deleuze, que nos preveniu dos perigos da marginalidade autodestrutiva, recomendando a clandestinidade?¹¹ Estou porém mesmo preocupado em pensar ou estou já bem contente com esta homenagem que soa talvez como uma paródia de homenagem? Será que na verdade pouco me importo com tudo isto e que escrevo e leio este texto descompromissado com Heidegger e com todos os demais heróis? Será que já há muito tempo tudo isso me soa como grandes tolices grandiloquentes? Mas se participo desta homenagem *just for the fun of it*, não estou então por fim liberto de todos estes “agentes do poder” e apto a pensar? Então, será que estou pensando? Será que a despeito do meu pouco caso (se é que estou fazendo pouco caso disto tudo) eu estou pensando?

Por hoje já chega. Vou ficar por aqui com as minhas homenagens a Heidegger. *Just for fun* deixo aqui mais um paradoxo. O tempo de leitura deste texto seria um tempo real, contudo o tempo deste texto é um tempo ficcional derivado do tempo real que dispendi ao escrevê-lo. Quando falo “hoje” posso estar me referindo tanto ao dia 7 de abril de 1996, quando escrevi este texto (se é que eu o escrevi em um só dia), quanto ao tempo ficcional da suposta leitura, quanto ao tempo em curso no momento da leitura. Sendo assim o que se passa é que ao escrever este texto ficcionalizei o tempo futuro da leitura e quando eu o estou lendo, embora todos

10 Derrida analisa toda uma série de coisas que só são possíveis, se é que elas se dão, no que são impossíveis. Nesta série está o testemunho ao lado do amor, da doação e do outro. Nesta série também se pode incluir a morte, ao menos neste sentido de radical alteridade enquanto uma possibilidade impossível tal como Heidegger expõe no *ST*. Cf. Derrida, *Aporias. Mourir — s'attendre aux “limites de la vérité”*, p. 337.

11 *Les marginaux nous ont toujours fait peur, et un peu horreur. Ils ne sont pas assez clandestins... Ce ne sont pas les marginaux qui créent les lignes, ils s'installent sur ces lignes, ils en font leur propriété, et c'est parfait quand ils ont la curieuse modestie des hommes de ligne, la prudence de l'expérimentateur, mais c'est la catastrophe quand ils glissent dans un trou noir, d'où ne sort plus que la parole micro-fasciste de leur dépendance et de leur tournoiement: “Nous sommes l'avant-garde”, “nous sommes les marginaux...”*. Deleuze/Parnet, *Dialogues*, pp. 167-8.

vocês saibam que o "hoje" que eu escrevi foi escrito há tempos atrás, vocês ficcionalizam este "hoje" como se eu não o estivesse lendo em um texto escrito anteriormente, mas como se eu o estivesse aqui falando de improviso. Tempo real e tempo ficcional se imbricam aqui inseparavelmente. Isto permite que eu lance uma frase radical e provocativa que parodia (ainda que talvez diga a mesma coisa) uma outra frase semelhante, a saber, de Derrida: "Tudo é ficção. Nada escapa à ficção".

Referências Bibliográficas

- Bataille, Georges. *Œuvres Complètes*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1971.
- Dällenbach, Lucien. *Le récit spéculaire*, Paris, Seuil, 1977.
- Deleuze/Parnet. *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.
- Derrida, J. "Apories — s'attendre aux "limites de la vérité", em *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida* (Colloque de Ceresy), Paris, Galilée, 1994, pp. 309-338.
- Haar, Michel. *La fracture de l'Histoire*, Grenoble, Millon, 1994.
- . *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon, 1990.
- Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (Gesamtausgabe, vol. 24), Frankfurt, Klostermann, 1975
- . *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Gesamtausgabe, vol. 20), Frankfurt, Klostermann, 1979.
- . *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1979.
- . *What is a thing?*, Indiana, Regnery/Gateway, 1967.
- . *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1978.
- Mansion, Augustin. *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1945.