

O Ocidente Inclusivo²

".. pois é claro que de há muito sabeis o que quereis designar quando empregais a palavra 'ente'. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, estamos perplexos"

Platão, *O Sofista*, 244a

I

*Não é possível desfazer-se da metafísica como se se desfaz de uma opinião. Não se pode de forma alguma fazê-la passar atrás de si como uma doutrina em que não se crê mais e que não mais se defende.*³

A palavra simples e arcaica, vulgarmente aceita, Ser, contém, como repositório de uma história multi-secular da percepção humana, uma potência semântica cuja descarga eventual, mas não arbitrária, implode a Época, deixando atrás de si um relevo de grandes depressões e cordilheiras intransponíveis. As coisas e as sensações, as experiências e os pensamentos habitam cada palavra segundo a temporalidade arritmica do Ser.⁴ Um tal habitar é de todos o primeiro e o mais literal. É nele e a partir dele que obtemos, por derivação, o sentido das familiaridades que nos envolvem a cada dia e a cada hora entre o nascimento e a morte. Eis uma verdade pela

1 Depto. de Filosofia da PUC-Rio.

2 Para Ana Cavalieri, Marcelo Jasmin e Luiz Carlos Pereira

3 Heidegger, M., *Essais et conférence*, p. 81

4 "O que tem destino adianta-se, a cada momento, a partir de si mesmo, para *um instante sem par*, que o destina a um outro destino...". Heidegger, em *Questions IV*, p. 143 (grifo meu).

qual já não vivemos e para a qual nossa indústria parece inútil. A geografia física do tempo histórico preservada e presente na língua dos povos ocidentais foi ocupada pelas gigantescas máquinas de terraplanagem que constituem o projeto tecnológico, cujo primeiro ato consistiu em enviar seus gendarmes, de porta em porta, à morada de cada coisa e de cada sensação para arrancar-lhes o nome e o rosto e, em seguida, renomeá-los, reconstituí-los e cadastrá-los metodicamente segundo um código a que atendem calados com a maior precisão, mas cuja lei e essência desconhecemos *por definição e compromisso firmado*. Os termos do compromisso, que levaram à devastação da Terra, nos foram relatados por Franz Kafka e, até onde sabemos, não podem ser revogados nem descumpridos —o que exclui, de antemão, seja a nostalgia, seja a antecipação de utopias. Kafka nos relata que:

“Ele descobriu o ponto arquimediano, mas empregou-o contra si mesmo; ao que parece, esta era a *condição* para que ele o descobrisse.”⁵

O relato de Kafka indica um sujeito genérico e justamente anônimo como signatário de um contrato muito peculiar. A cláusula única condiciona a aplicação do suposto benefício de modo pouco convencional, tornando o beneficiário vítima imediata de seu próprio gesto. Mas o que o teria levado a firmar um tal acordo não fica claro. Menos ainda é dito sobre a identidade do contratante. Devemos supor o alto valor do benefício ou denunciar a sanidade do contratado? Estaria “ele” motivado por uma daquelas disposições clássicas, como a *hybris*, que desatam e explicam um destino trágico? Qual o nome desse sujeito, demônio ou poderoso deniurgo, com quem “ele” negociou seus tesouros e segredos mais íntimos e preciosos?

Sejam quais forem as respostas para tais —no suposto de que um dia possamos tê-las— o que parece se impor nessas circunstâncias é que precisaríamos saber como uma *descoberta* pode, em geral, ser “revertida”. Certamente não através de outra descoberta do mesmo teor, isto é, como se se tratasse da solução teórica ou prática de um problema, visto que o *problema* consiste justamente em que o mundo tenha podido apresentar-se para nós, e de modo

5 Citado por Hannah Arendt em *A Condição Humana*, p. 260 (grifo meu). O mais importante depoimento de Arendt sobre Heidegger encontra-se no artigo que escreveu em 1969 por ocasião do octogésimo aniversário desse último e publicado no Brasil na coletânea *Homens em Tempos Sombrios*.

inclusivo, como *realidade unicamente suscetível de um tratamento teórico-prático*, técnico, enfim. Mas tampouco, como a simples realização de um querer que insistisse em querer “para trás” e assim demover o que *foi* da irritante persistência de *ainda ser* pelo simples fato de um dia *ter-sido*.⁶ Toda rebelião contra a facticidade —pois é de um *factum* que se trata— resulta inócua em última instância. E nem mesmo mais, como na sucessão de Cronos, pode o fim espontaneamente escorrer de volta para o início, a planta decrescer e o fruto reencontrar sua semente na mão do homem que a fez germinar.

Pelo contrário, precisaríamos de uma *redescoberta futura* da origem que nos conduzisse ao “instante sem par” que *disere* o destino e é capaz de implodir o reino da *pura vontade* e da *ausência de angústia* em que, desde então, “ele” parece condenado a viver; uma “posteridade do sol”⁷ que permitisse ao olhar sustentar, num passo meditativo, a dor inumana que encerra e recobre a face desfeita da Terra e do homem. Precisaríamos, enfim e sobretudo, de um pensamento da *essência essencial* do homem que o reencontrasse futuramente alguém da *animalitas* e da ascendência divina, alguém dessas verossimilhanças com que o dizer habitual, em numerosas camadas superpostas, constituiu “o Ocidente inclusivo”.

Já não há Oriente (nem cosmos) que tenha podido agachar-se para fora da possibilidade do Ocidente. Só há Oriente como caso, como algo que caisob a categoria genérica do histórico-geográfico e, portanto, novamente, sob o signo da “dominação metafísica”.⁸ A vocação para a totalidade “anexou os planetas” muito antes que o conquistador pudesse plausivelmente projetá-lo.⁹ Em toda parte só encontramos a nós mesmos.¹⁰ Mas o

6 Em outro contexto, Merleau-Ponty refere-se ao sentido da *Stiftung* —fundação— husserliana como “a fecundidade ilimitada de cada presente que, justamente porque é singular e porque passa, *não poderá jamais deixar de ter sido* e, pois, de ser universalmente.” *Signes*, p. 73 (Grifo meu).

7 A expressão é de René Char.

8 Walter Biemel relativiza essa afirmação quando admite que o próprio pensamento de Heidegger recebeu uma importante influência oriental. Devo discordar. No diálogo “D’un entretien de la parole (entre un japonais et un qui demande)”, em *Acheminement vers la parole*, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, isto fica claro. Só existe “Oriente” como possibilidade reclusa e indeterminada, inacessível a ambos os interlocutores. De resto, como *localização histórico-geográfica* ou como *realidade cultural*, o Oriente é inteiramente ocidental, isto é, só pode ser dito e ouvido metafisicamente. Sobre o ponto de vista de Biemel, veja seu artigo nessa revista. Os artigos de Vattimo e Aubenque, aqui publicados, também abordam o assunto.

9 “Se pudesse, anexaria os planetas”. Cecil Rhodes.

10 “... a sociedade industrial é a forma mais extrema de eguidade, isto é, de subjetividade. Nela, o homem se remete apenas a si mesmo e aos domínios, por ele erigidos em instituições, de seu mundo vivido”. Heidegger, em *La provenance de l’art et la destination de la pensée*, p. 374.

que nos informa Kafka, obliquamente, é que, se há conquista, não é nossa, não somos os vencedores para os quais o universo tornou-se, desde então, uma província, e não o somos principalmente quando nos convencemos de que sim. Pelo contrário, dizemos o mundo numa linguagem que nos constringe, por princípio, a traduzir o outro eventual no mesmo habitual e que absorve, por recomendação alimentar, a mais violenta negação de si mesma. De onde resulta que, já de início, e por mais que a extravagância se esmere, não há "outro" em sentido próprio e toda conversão é meramente informativa, uma confirmação do isomorfismo inclusivo que estranhamente nos compraz. A curiosidade esquadrinha o universo num instante, produz e esgota a perversão para elevá-la a uma potência superior e assim recomeça. Nada objeta. O furor revolucionário da vontade converte-se em *álibi da ausência de angústia* —a ausência de angústia *em outro lugar*—, converte-se em indignação moral ou em militância errática sob o signo de um heroísmo ineficaz (a não ser pelo fato de que ajuda a estabilizar o psiquismo e a calafetar as frestas pelas quais sempre pode irromper a *novidade absoluta* na história). De outra parte, prosperam episodicamente seitas e cultos que em nome da inteira verdade oferecem consolo aos que ainda se sentem ameaçados *por essa fugaz verdade* do mundo que, vez por outra, parece acenar de modo desconcertante. Um turbilhão de familiaridades e verossimilhanças envolve o Ocidente.

Mas o que é o Ocidente? O Ocidente não é nenhuma localização geográfica que preceda, surda e muda, a Metafísica. Nenhuma terra seca e pedregosa, pontilhada de oliveiras centenárias onde o nômade, certa feita, decidiu instalar-se. Não é um chão e um clima aos quais se adicionam uma raça e uma cultura e obtém-se, como hoje se vê, um país promissor que inventará a *polis* e descobrirá o *logos*. Toda descrição positiva do Ocidente é desde sempre, e cada vez mais, inclusivamente ocidental, porque acredita descrever um algo *anterior a si própria* e do qual ela é apenas *uma descrição por acréscimo*, um equivalente frouxo e, no entanto, a seu modo,¹¹ verdadeiro. Desse ponto de vista, a linguagem é, tão somente, um acidente produtivo que nomeia retrospectivamente o que já é; um instrumento que reúne por convenção um "mundo" mudo pré-existente; mais uma invenção historicamente datável e útil como a roda e a produção artificial do fogo. Assim concebida, a linguagem é um evento na história e já não percebemos que essa pura temporalidade an-

11 Modo ocidental: *adequatio rei et intellectus*.

terior, fechada sobre si, é um sub-produto obtuso dos caminhos particulares que o Ocidente percorreu. Pensamos o tempo de tal forma que nos é difícil imaginar que tudo se passe de outro modo como quando se diz: a história é um evento lingüístico e o homem é a possibilidade, nem sempre atual, da prosa do mundo. O Ocidente é, talvez, epocal mas jamais uma época entre outras, mesmo que se concorde em destacá-la por tais e tais traços muitos especiais.¹² Toda descrição histórica do Ocidente é desde sempre ocidental, porque diz que a História e o Tempo são superfícies lisas, vazias e homogêneas sobre as quais se dispõe uma seqüência de épocas legitimada e sofisticada a cada dia pela investigação científica e porque, enfim, mesmo que os fatos históricos admitam versões e prioridades distintas e relativas, o “fundamento” da inteligibilidade permanece, em si mesmo, impensado. Em tudo o que se diz, o Ocidente assedia e isso inclui o nome, a posição sintática e a vida inteira daquele que falou. O Ocidente coincide com a Metafísica.¹³

E o que é, então, a metafísica que dispõe o Ocidente de forma tão inclusiva? A Metafísica é originalmente *a interdição do Nada como questão*, em prol e em benefício exclusivo da positividade do ente e da pura negatividade do Nada.¹⁴ Essa estranha definição pretende ser uma elucidação da crença — que domina o Ocidente em todas e em cada uma de suas manifestações históricas e cotidianas — de que no limite do ente está sempre o ente sem falta e sem falha, sem ausência e sem temporalidade, perfeitamente preenchido em sua pujança ôntica, o ente mais digno de ser posto como fundamento inabalável do ente em geral, como o *maximum* de realidade. À pura negatividade do Nada como limite vazio e sem sentido da totalidade do ente corresponde, em contrapartida, o suposto de uma sempre presente e realíssima possibilidade da verdade como “desvelamento ao *máximo*” de todo e cada ente, possibilidade que domina a metafísica e faz da ciência contemporânea sua mais legítima herdeira, sua autêntica consumação.¹⁵ A equação parmenédica entre ser e

12 Este é o caso, entre tantos, de Max Weber, quando no primeiro parágrafo de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* singulariza o Ocidente.

13 “O desvelamento primordial do ente como um todo, a questão que diz respeito aos entes como tais e o começo da história do Ocidente são o mesmo; eles ocorrem num ‘tempo’ que, em si mesmo incomensurável, abre pela primeira vez o livre espaço de toda medida” Heidegger, em *Basic Writings*, p. 129

14 Ver a esse respeito o texto de Heidegger “O que é Metafísica?”, em *Basic Writings*.

15 É verdade que a ciência contemporânea há muito já não lida com os entes, ao menos não em sua acepção clássica, aristotélica. E no entanto, nenhum outro campo da experiência humana, nem mesmo a religião, é capaz de elucidar tão bem a essência da metafísica.

pensar,¹⁶ entre o pensamento do homem e a essência do ente, interdita, desde o início, o pensamento do Nada, como um nada. O Ser é, o não-Ser não é, e a diferença aí nomeada escoa para o último círculo do esquecimento. O Ocidente é a gramática inclusiva que interdita estrutural e historicamente o dizer do Nada e por isso mesmo o constitui ativamente como o esquecimento mais profundo. O Ocidente se impõe segundo a fórmula de que o Nada nada diz —ao contrário dos entes, onde reina, embora em formas historicamente declinantes, o dizer de sua essência— mas, ao mesmo tempo, conjura o pensamento dizendo o Nada, a cada instante, como pronome e advérbio. A expressão “Nada resiste”, pretende dizer que *nenhum* ente, em meio à *representação* da totalidade dos entes, resiste a uma certa pressão. Surpreendentemente, o Nada que não é nada, é, entretanto, “funcional”, quando fixa a atenção e determina uma atitude particular *vis-à-vis* o ente, cujo conjunto articulado responde pelo que é. O Ocidente nasce da *atenção intensa ao ente* que exige a *nadificação do Nada*.

Nada disso é sem importância para o mundo ou para o indivíduo no singular. Não é um risível jogo de palavras, nem um exercício lógico ou sintático para divertir ou para entreter as tardes nos salões acadêmicos. É, menos ainda, uma linguagem de iniciados que detém, negocia e administra, nos círculos exteriores, pequenas doses de sua verdade. No seio do ente instala-se um “tipo” de dominação que ultrapassa por sua proveniência qualquer *teoria da dominação* como subjugação de uma vontade por outra vontade ou como impedimento da liberdade de ação, por tais e tais mecanismos passíveis de descrição teórica e contestação política.¹⁷ A inclusividade da *dominação metafísica* sequestra o sentido da liberdade (da vontade ou da ação) justamente quando a determina, positivamente e *no limite*, como ausência absoluta de privação, um Nada de privação, uma plenitude de soberania que desconhece restrições.¹⁸

16 “*to garcuto noein estin te kai einai*”, Parmênides, *frag.* 3.

17 “Nenhum indivíduo, nenhum grupo humano, nenhuma comissão, seja ela composta pelos mais eminentes chefes de Estado, sábios ou técnicos, nenhuma conferência de capitães da indústria e da economia, pode frear ou dirigir o desenvolvimento histórico da era atômica. Nenhuma organização puramente humana está em condições de tomar em mãos o governo de nossa época” Heidegger, em *Questions III*, p. 175.

18 As noções de *consenso*, *imaginação política* e *redescrições do real* que perpassam o pragmatismo político contemporâneo de J. Habermas, Mangabeira Unger e R. Rorty, entre outros, são uma espécie de tentativa de fazer prosseguir o projeto moderno da “sociedade como artefato” em termos aceitáveis para o homem “pós-totalitário”, que já não transige com a violência, com a unicidade da verdade e com a pura resignação nihilista, a qual considera “*the stigma and shame*”

O Nada, pois, “funciona”, mas não à maneira do ente e nem, propriamente falando, *contra* o ente. É o ente que, pelo contrário, funciona a partir do esquecimento do Nada e de sua particular “operatividade”. A progressiva despotencialização do ente e sua virtual dissolução num fundo de reserva permanentemente disponível e continuamente reenviado de um ponto a outro, ou seja, a vertigem do ente que caracteriza o mundo contemporâneo, é uma destinação do esquecimento ativo do Nada a que se chama, em sentido amplo, *niilismo*. Nihilismo teórico e nihilismo prático, nihilismo ocidental. A inclusividade do Ocidente é o correlato imediato da inclusividade da exclusão do Nada, já dada na própria palavra, como negação inclusiva do ente, negação da possível *eficácia* da totalidade do ente.

A inclusividade da exclusão do Nada chama-se *ausência da angústia*.

A ausência de angústia é a angústia suprema e a mais oculta. (...) A ausência de angústia consiste em considerar que se tem bem em mãos o real e a realidade e em saber o que é verdadeiro sem que se tenha necessidade de saber onde habita (*west*) a verdade.¹⁹

A ausência de angústia é a máxima condescendência com o fato da existência, a idolatria irrefletida do bem-estar, a consideração compulsiva da vida como valor supremo e da *dor* como instância ôntico-biológica, virtualmente suprimível. A ausência de angústia é a *indiferença* perante a pulverização do ente em geral, a transformação da *errância* de estrutura constitutiva da existência humana²⁰ em estrutura *inclusiva* da existência humana. Mas, sobretudo, a ausência de angústia não deve ser compreendida antropologicamente, isto é, como um atributo histórico do homem, como conquista ou *impávida* decisão. A ausência de angústia é a forma suprema e mais oculta de angústia porque nela a inclusividade da errância é percebida como *fincamento* definitivo no Ser. Seu humor oscila nervosamente entre a bravata (ou o riso) e a irritação, entre a temeridade irresponsável perante o futuro —que afirma poder olhá-lo com desas-

of our time”. Ver a esse respeito o cap. I do primeiro volume da obra de Roberto Mangabeira Unger, *Politics*, denominado justamente “*Society as Artifact*”.

19 Heidegger, M., *Essais et conférences*, p. 104.

20 Ver a esse respeito, por exemplo, o texto de Heidegger “A Essência da Verdade”, em *Basic Writings*.

sombro por *ter bem em mãos* a verdade (da técnica)— e o súbito desconforto de não saber como agir ou o que pensar quando, pelo canto do olho, assoma num átimo o trabalho insistente do Nada. Na ausência de angústia o esquecimento demonstra toda sua força reflexiva, quando nem mais nos lembramos de que esquecemos e o esquecimento do esquecimento impera triunfal. O que se esvai não é o Início —a afirmação do Nada como pura negatividade em benefício da positividade absoluta do ente—, mas a *memória* do Início que, no dizer de Platão, “enquanto vive entre os homens salva todas as coisas”.²¹ A indiferença perante a pulverização do ente, quer dizer, perante a possibilidade iminente de que nem mesmo o ente como tal se revele mais a nós, deixou de ser uma atitude consciente e metódica do especialista, disseminou-se. A vitória do método científico sobre a ciência é inclusiva.²² O Ocidente anexou o universo.

II

*A dor dispensa seu poder de cura, onde menos se espera.*²³

E contudo, a sorte do mundo não está decidida. O eclipse do Ser não é uma fatalidade²⁴ por não ser um acidente. O que historicamente se retira nos destina no mesmo movimento o som rotundo de seus passos. A presença crescente e difusa da ausência de angústia é uma especial destinação do Ser, uma função provocadora e um apelo de sua própria finitude. O

21 *Leis*, 775.

22 “O que caracteriza o século XIX não é a vitória da ciência, mas a vitória do método científico sobre a ciência.” Nietzsche, em *A Vontade de Potência*, aforisma 466. Heidegger observa em *La provenance de l'art et la destination de la pensée*, p. 371, que o método não é aqui um instrumento que incide sobre um domínio de objetos pré-estabelecido, mas que, pelo contrário, ele é aquilo que o constitui de antemão em sua objetividade. O método é um *projet* que antecipa o que é suscetível de investigação, o que pode ou não ser de antemão submetido ao cálculo e à experimentação.

23 Heidegger, M., “L'expérience de la pensée”, em *Questions III*, p. 27.

24 “A metafísica é uma fatalidade apenas em sentido estrito, o único que se tem em vista aqui: como traço fundamental da história da Europa ocidental, ela suspende as coisas humanas em meio ao ente, sem que o ser do ente possa ser jamais conhecido por experiência como a *Dobra* dos dois (*Zwiefalt*), sem que ele possa ser assim conhecido, interrogado e instalado em seus limites a partir da metafísica, e por ela, na verdade da metafísica.” *Essais et conférences*, pp. 88-89. O primeiro grifo é meu.

declínio do ente na retirada do Ser²⁵ que lhe dá limite e contenção não é um triste lamento, um pessimismo acabado. O desvelamento do Ser sempre ocorre na forma de uma “manifestação” de seu próprio velamento, ou seja, da chance reclusa que ele preserva. A ignorância é também um ignorar, um fechar-se para, um manter-se à parte, a salvaguarda de todo um âmbito ou dimensão que a “dominação metafísica” *por princípio* obliterou. A ordenação e a absolutização da legitimidade da “forma” de acesso ao ente, isto é, do método —que culmina na manipulação inclusiva do que já não tem nome ou rosto, do que foi desprovido da resistência da forma (*eidós*) e do dizer do mundo—, preservou intacta no esquecimento uma chance que não podemos, justamente, determinar ou produzir. Aquilo que podemos, justamente, determinar ou produzir. Aquilo que nós não somos recusa-se a nós, recusa-se a toda violenta intromissão em sua intimidade. A matéria esfarelada em átomos e os próprios átomos continuamente pulverizados *revelam*, em toda a sua extensão, a particularidade do “método” e, sobretudo, a precariedade e a obtusidade da compreensão reinante da verdade do Ser. Há eloquência na maneira compulsiva e irrestrita com que nos dirigimos ao ente e ao homem.

A inclusividade do Ocidente, como hoje se apresenta, é, não uma fatalidade, mas uma destinação, não um acidente, mas uma realização. O que se destina e se realiza aí tem uma história que precede “ontologicamente” toda a historicidade ocidental. A esta inclusividade chamamos “dominação metafísica.” Uma tal dominação foi circunscrita, delimitada —no sentido da *Kritik*— por Kant e constitui o significado essencial de sua filosofia transcendental. Vazada nos termos clássicos da filosofia da consciência ela nomeia as categorias e os princípios operativos, apriorísticos e inescapáveis, *de todo possível* acesso à essência do ente. Com Kant, a gramática metafísica do mundo encomendada por Aristóteles *expõe*, pela primeira vez, sua pretensão absoluta —pretensão que sempre a acompanhou de modo não acidental—, afirma-se coércitivamente não como simples detentora da verdade do Ser mas do *monopólio universal* da verdade do Ser. Em que consiste tal monopólio? Consiste em que o Ser não está mais em questão, ou, por outra, que sua verdade encontra-se estabelecida definitivamente,

25 A filosofia da história de Hegel legou à posteridade a tentação de ver em tudo um conceito personificado. Mas nem o Ser nem a História do Ser são conceitos personificados. A retirada do Ser não é tampouco nenhuma metáfora. A oposição entre a metáfora e a fantasmagoria literal do conceito personificado não é absoluta, não apreende a realidade da retirada do Ser.

para além de quaisquer eventuais controvérsias filosóficas, na evidência imediata da eficácia científica (tecnológica) que, de resto, dirime, até mesmo juridicamente, qualquer disputa em torno da realidade do real.²⁶ O que Kant faz ressaltar —sem pensá-lo explicitamente, ressalve-se— é que a gramática metafísica do mundo impõe-se a nós “transcendentalmente”, isto é, antes de qualquer volição soberana de um “sujeito” cognitivo que, desde o início, está, pelo contrário, “sujeito a ela”, seqüestrado em sua trama englobante. A percepção da sujeição inclusiva do sujeito não desfaz a trama, não desarma o seqüestro, mas *difere a metafísica*,²⁷ instala na metafísica, defletindo-a, a questão “O que é a metafísica?”. O pensamento do século passado, de Hegel a Nietzsche, tratou e envolveu-se com essa questão, de vários modos, sob a perspectiva de uma superação, de uma rebelião ou de uma inversão da metafísica.

Mas o *ultrapassamento* da metafísica e do Ocidente não pode ser compreendido, propriamente, como superação, conquista ou libertação. O pensamento do sentido de sua possibilidade é “condição de possibilidade” de seu advento. Em outras palavras, o ultrapassamento da metafísica — que não é fruto de uma decisão e muito menos de um desprezo vulgar por uma doutrina “ultrapassada”, como se se tratasse de um conjunto de crenças e meias-verdades, de falácias ou ilusões já superadas pelo progresso das ciências— é, por assim dizer, função de uma *experimentação real* do sentido da metafísica, de sua origem e destinação. Essa experimentação é, contudo, em si mesma uma *disposição*, ou seja, um posicionamento no “registro” do que se poderia chamar de a *tonalidade afetiva* do pensamento. O pensamento envolvido na *preparação* do advento do ultrapassamento da metafísica *faz uma experiência*, experimenta, *prova*, a seu modo, —e assim prepara— aquilo que de modo algum é um ente entre os entes, e o faz, justamente, experimentando a essência da metafísica como pensamento entitativo do Ser na pura negatividade do Nada. A tonalidade afetiva do pensamento *difere* a metafísica experimentando-a “internamente” em sua

26 “O declínio da verdade do ente ocorre de modo necessário como acabamento da metafísica. (...) (O acabamento da metafísica) é o último ato pelo qual aquilo que acabou encontra-se instalado na aparência de uma realidade cuja operação é irresistível, porque ela pretende poder se passar por um desvelamento da *essência do Ser (des Wesens des Sein)* e isso de um modo tão resolutivo que todo pressentimento desse desvelamento lhe é supérfluo.” Heidegger, em *Essais et conférences*, pp. 82-83.

27 A expressão é de Gianni Vattimo e constitui o título de seu artigo publicado nesta revista.

essência e destinação. O pensamento que *prova* a verdade do Ser na essência da metafísica *põe à prova* a compreensão e a apropriação metafísicas do mundo, assim como a invenção da metafísica foi, ela própria, por sua vez e no seu “tempo”, o resultado da experiência feita por Platão do *pôr-à-prova-parturiente* de Sócrates, do *pôr à prova* a inconsistência e a inautenticidade da *doxa*, como verdade familiar e dispersa do ente no mundo. A verdade familiar e dispersa do ente no mundo. A experiência do pensamento prepara um mundo como advento, como o rasgão finito mas incomensurável no seio do ente, como irrupção da *res non nata* em meio a um turbilhão de familiaridades do qual se retira constantemente o deus do Início.

A experiência da essência e da destinação da metafísica é uma afecção *historial* do pensamento — não o arquimediano sobrevôo da egoidade ou da “consciência em geral” e nem mesmo uma “experiência da consciência” historicizada no sentido de uma fenomenologia do Espírito Absoluto— porque deriva imediatamente da *uni-dimensionalização* forçada de nossa relação com o ente a que chamamos “dominação metafísica” que se enraíza, justamente, no esquecimento *historial* do ser do ente como a *Dobra em dois*, esquecimento da experiência do *desdobramento* do Ser. O ser que pensa e pergunta não se objetiva na interrogação nem existe fora dela, pelo contrário, é sustentado por ela em sua existência. O acontecimento da existência enraíza-se e nutre-se numa interrogação nada teórica — *le survol de la pensée*. A interrogação interroga o mundo em sua carne, ou seja, no recuo que lhe é próprio, já pertence ao estofado do mundo ao qual sempre revém. O que resulta é não um círculo ou a fixação do desvelado, mas uma abertura provisória para “o movimento profundo pelo qual nos instalamos no mundo” que nos escapa a todo instante “e recomeça logo mais”.²⁸ O enraizamento da existência na interrogação não é uma produção, mas uma “possibilidade atual”, não uma atitude de atenção intensa ao ente e apenas ao ente que, em sua exclusividade, termina *historialmente* por obliterá-lo, mas um resgate da verdade do ente no *desdobramento* do Ser, não o anonimato forçado do ente e a supressão de seu limite, mas a peculiar escuta do Ser que habita a linguagem e concede ao ente seu poder de contenção.

A possível redescoberta futura da origem parece estar preservada — como uma chance que não podemos determinar ou produzir — nas

28 Merleau-Ponty, M., *O Visível e o Invisível*, p. 104.

mesmas línguas ocidentais que detêm, metafisicamente (e, portanto, como destinação do próprio Ser), o monopólio da verdade do Ser —a posituação historialmente declinante do ente a partir da pura negatividade do Nada. Na linguagem.

"o passado está contido de modo ineliminável, frustrando todas as tentativas de libertar-se dele de uma vez por todas".²⁹

A insistência do passado na linguagem transtorna não só o sentido usual da temporalidade, mas a própria concepção antropológico-instrumental da linguagem e do pensamento. O pensamento do passado como "coisa passada", sem vigência ou eficácia, dá lugar à sua longínqua presença *como tal*, como manifestação do imemorial, como realização.

Para os historiadores, esse mundo [sc. o mundo grego] é certamente coisa passada. Mas experimentado historicamente como nosso destino, ele ainda permanece e permanecerá sempre um novo presente: algo que espera de nós que nos encaminhemos ao seu reencontro pensando e, fazendo isso, *ponhamos à prova* nosso próprio pensamento e nossa criação artística. Pois o começo de um destino é o que há de maior. Ele mantém, de antemão, tudo o que se lhe segue sob o seu poder.³⁰

Não se trata de um ponto de vista teórico ou metodológico, não se trata de um *conceito* ou de uma estratégia de investigação histórica ou linguística que podem ou não ser adotados com tais objetivos. A presença do passado na linguagem tem, para nós, isso de estranho: ainda que se tente, não se deixa manipular, dela não se pode dispor como o que está imediatamente à mão, não é suscetível de teoria ou de aplicação. O pensamento da tem-

29 Estas palavras de Hannah Arendt a propósito de Walter Benjamin devem ser complementadas com as do próprio Benjamin, escritas em carta a Hugo von Hoffmannsthal, datada de 1924: "A convicção que me guia em minhas tentativas literárias... (é) a de que cada verdade tem seu lar, seu palácio ancestral, na linguagem, que esse palácio foi construído com os mais antigos *logoi* e que, para uma verdade assim fundada, as percepções das ciências serão sempre inferiores enquanto fizerem andar aqui e acolá pela área da linguagem, digamos, como nômades, na crença do caráter signico da linguagem que produz a arbitrariedade irresponsável de sua terminologia." *Homens em Tempos Sombrios*, p. 172. Para a citação de Arendt veja, no mesmo livro, p. 174.

30 Heidegger, M., *La provenance de l'art et la destination de la pensée*, p. 366. (Grifo meu.)

poralidade como horizonte do ser tem o duplo aspecto de constrangimento e liberdade, de *inevitabilidade* e *apelo*. Desde o início estamos inevitavelmente no horizonte de uma determinada compreensão da *polis* ou do *logos*, a cada vez que dizemos, mesmo sem ouvi-los, os termos *política* ou *lógica*. Mas, as experiências que a *polis* e o *logos* nomeiam, acenam *nesses termos* como experiências originárias que são, no entrelaçamento não-representacional do nome e da coisa em que podemos nos encontrar. A pura descida etimológica ao fundo velado das experiências e das significações, em si mesma nada garante e, tornada um método, pode, pelo contrário, no afã da descoberta, voltar mais uma vez a encobrir. A alta produtividade do *rigor* científico torna-se altamente improdutiva quando a etimologia se concebe como ciência objetiva, como método de acesso universal e impessoal, indiscriminado, à prosa do mundo. A autenticidade da *descoberta* etimológica como “reminiscência” é *poética* por princípio, ou seja, exige (ou *apela* por) ouvidos que ouçam o que “as coisas mesmas” dizem, o que dizem quando as deixamos habitar a vizinhança do Ser, quando nos instalamos no quiasma do nome e da coisa. A experiência da persistência do passado na linguagem não é uma experiência antropológico-instrumental, não é uma experiência *meramente linguística*, não se reduz à “arbitrariedade irresponsável” que deriva da crença no caráter *sígnico* da linguagem. O sentido da liberdade que permeia esse apelo é, pelo contrário, uma exigência de *responsabilidade* (num sentido extra-moral) que tão mal sabemos atender na contenção e no recuo essenciais do pensar.

A *preparação* desse “outro” pensamento —um pensamento “futuro” que escapa à onipresente antecipação do futuro praticada pela dominação metafísica— ficará ligada ao nome de Martin Heidegger. Dele se deve dizer, com justiça, algo semelhante ao que Alfred Whitehead disse de Galileu Galilei no início desse século e ainda com mais propriedade: “Desde o dia em que a criança nasceu na manjedoura, nada de tão importante havia ocorrido com “tão pouco alarde”.³¹ Mas sua importância não é, propriamente falando, “filosófica”. O que ele nos legou não foi um grande “sistema”, como os de Kant ou Hegel, ou uma nova e revolucionária “concepção de mundo”, como a de Marx, e nem mesmo um novo e mais seguro “método” de acesso à verdade do ente, como em René Descartes. A preparação de um “outro” pensamento é, ela mesma, uma experiência do pensar. Uma tal experiên-

31 Citado por Arendt em *A Condição Humana*, pp. 269-270.

cia é, sem dúvida, parte integrante do pensamento de todos os pensadores essenciais da tradição e, em última análise, é o que responde pelo fato da permanência de suas obras, pelo fato de que esses questionamentos continuem a *dirigir-se a nós* de forma inesgotável. Mas a maneira pela qual *nos dirigimos a eles*, e à tradição em geral, é justamente o que impede o acesso e deixa escapar o sentido originário desses questionamentos, um sentido que vive ali posto e impensado, um sentido sufocado pela recusa do pensamento e pelo afã de descobrir sua estrutura (teórica) ou sua utilidade (prática). Tudo isso é tacitamente justificado por uma relação determinada que entretemos com a temporalidade e que resulta no obscurecimento sistemático do esforço para dizer o movimento de instalação *do* mundo e de nossa instalação *no* mundo. O sentido da interrogação filosófica não se deixa surpreender na reconstrução minuciosa da arquitetônica da obra ou no desmascaramento de sua função histórica e a ambos atravessa sem impertinência.

O legado de Heidegger não prescreve nenhuma orientação determinada para o livre reencontro com a tradição, nenhum método que devolva à metafísica sua essência libertada, mas indica que a “chance do mundo” encontra-se na experimentação da essência não experimentada do Ocidente e da metafísica, ou seja, no pôr à prova a origem do Ocidente e da metafísica, aquilo que encomendou a mundaneidade do mundo como arranjo substantivo do ente e a humanidade do homem como alegoria da animalidade. O legado de Heidegger é a exigência do pôr à prova a essência do homem como alegoria da *animalitas* —esse “algo a mais” que declina e encontra seu ocaso no “vidente que trabalha”, na *bête de labeur*— e a essência do mundo como arranjo substantivo e exclusivo do ente na desqualificação prematura da identidade entre o Ser e o Nada.

III

... com o maior receio de levar uma vida abominável, deixando de velar pela honra de seus amigos...³²

Tais questões, como se vê, são enormemente difíceis e constituem o grande desafio de nosso tempo. São contudo incontornáveis. Mas parte da di-

32 *Apologia de Sócrates*, 28d. Citado por François Féderier, em *Heidegger: Anatomia de um Escândalo*.

ficuldade que apresentam resulta da própria resistência que oferecemos a elas e que, justamente, tão bem se expressa em toda essa algazarra orquestrada em torno da figura de Heidegger e de sua suposta culpabilidade política e moral no nada episódico advento do totalitarismo como forma sem precedentes de dominação. O que ressalta na discussão sobre o episódio do Reitorado e a subsequente recusa de retratação pública não é nem a canhestra convicção da natureza criminoso de suas atitudes, nem a geralmente óbvia incompreensão do sentido de seu questionamento —incompreensão ativa e desejada que sustenta aquela convicção—, e nem mesmo a freqüente tentativa de absolvê-lo por meio de um minucioso relato dos fatos e de uma interpretação destes últimos que visa assegurar sua irrelevância política. O que ressalta é a *estranha firmeza e segurança* com que se remonta a "um tempo que se foi" mesmo sabendo "o que tem sido a história."³³

A estranha firmeza e segurança da acusação baseia-se, de um lado, na incompreensão ativa e *não casual* dos dilemas da história do século e, de outro lado, de modo funcionalmente complementar, no refúgio "ético" que afirma que qualquer revisão da história sob o prisma do ator, do agente político é, em si mesma, revisionista, totalitária, uma justificativa perversa ou a pura e simples negação do holocausto. Essa combinação funciona como um torniquete que aperta e difama ao menor movimento. No cerne daquela incompreensão está a crença não dita, mas onipresente, de que os Aliados aliaram-se para salvar o povo judeu, por eles fizeram a guerra e por eles morreram;³⁴ no centro desse refúgio, a pureza moral de que se reveste a vontade profilática de permanecer na *segura ilusão* de que a essência do totalitarismo foi destruída por uma vitória militar e que,

33 Para utilizar a expressão de François Fédier.

34 É bom lembrar que a história, várias vezes repetida, de que um negro americano derrotou um branco ariano nas Olimpíadas de Berlim em 1936, sempre esquece a razão de sua possibilidade, a saber, a de que Jesse Owens venceu *porque estava lá*, e não estava como atleta clandestino, mas como membro da delegação americana, delegação que tinha um presidente, presidente que cumprimentou Hitler, como o fizeram os chefes das delegações de todos os países, y compris a França, a União Soviética e o Brasil. Dois anos após a demissão de Heidegger e um ano após a promulgação da lei que cassava os direitos de cidadania de todo alemão de sangue não ariano ou aparentado (1935), o mundo inteiro acorreu a Hitler, o anfitrião, de modo não belicoso ou agressivo. De outra parte, seria bom que se esclarecesse afinal por que, não obstante as insistentes solicitações dos prisioneiros de Auschwitz para que os Aliados bombardeassem aquele 'complexo industrial', evitando assim dezenas de milhares de futuras execuções, eles jamais foram atendidos. Razões militares, humanísticas ou propagandísticas?

desse ponto de vista, se nos mantivermos como soldados atentos da democracia e da cidadania, não há nada a temer. A segurança da acusação é estranha na proporção direta de que deveria ser óbvio, pelo contrário, que a gravidade dos acontecimento, como disse Hannah Arendt, “exige mais do que lamentação e denúncia”, exige compreensão, no suposto evidente de que “*tout comprendre n’est pas tout pardonner*”. A exigência de compreensão deriva do fato de que os transe de nosso tempo talvez tenham encontrado no hitlerismo a sua forma mais cruel, mas nem por isso *a mais autêntica*³⁵ e que, portanto, pensar o totalitarismo como algo que pertence ao passado, como “coisa passada”, é justamente permitir a ocorrência daquilo que Heidegger tantas vezes nomeou como “o maior perigo”. Pode muito bem acontecer de virmos a descobrir a suavidade com que as formas totalitárias de dominação já envolveram o planeta justamente onde se pensa delas estar bem a salvo. Mas pode chegar a acontecer *de simplesmente não descobriremos nada*, porque a própria possibilidade da descoberta em geral tenha se fechado definitivamente para nós, ou seja, porque a própria possibilidade de que algo em geral nos apareça tenha deixado de existir — o que nos tornaria, não simplesmente cegos mas *inexistentes*, não partícipes da errância que é a nossa, mas inteiramente afundados nela, na eterna oscilação da *animalitas* a que o Ocidente inclusivo acredita pertencer. Não é propriamente de Heidegger que precisamos nos defender.

A ele queremos, contudo, homenagear duplamente: na reiteração do testemunho público daquilo que uma *vida* pode ser — mesmo em nossos dias — quando é vivida na cuidadosa e permanente recusa da absolvição e da condescendência; e no *agradecimento* que como “supremo ato de orgulho mortal” é, no que tem de mais próprio, a tentativa verdadeira de “ouvir a voz do amigo que cada *Dasein* traz junto a si.”

35 Arendt, H., *As Origens do Totalitarismo*, p. 512.