

HERMENÊUTICA E DESCONSTRUÇÃO

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

Quando no § 7 de *Ser e Tempo* M. Heidegger asseverava que o λόγος da Fenomenologia Ontológica tinha o “carácter de ἐρμηνεύειν”, que anunciava, a exemplo de Hermes, “o sentido autêntico de ser” e as “estruturas fundamentais” da existência, já havia no § 6 declarado que esse λόγος hermenêutico tinha a seu cargo “a tarefa de uma destruição da história da Ontologia”, isto é, era de raiz uma crítica ao esquecimento metafísico do Ser e, positivamente, um regresso “às experiências originárias”, que precederam este processo de decadência e possibilitam outra leitura¹. Ficava selado deste modo o consórcio entre Hermenêutica e Crítica ou Destruição e estabelecida uma ponte com a Crítica das Ideologias do séc. XIX e XX. A publicação em 1988 das lições do semestre de Verão de 1923 subordinadas ao tema *Ontologia (Hermenêutica da Facticidade)* permitiu iniciar a reconstituição dos antecedentes históricos da Hermenêutica Crítica de *Ser e Tempo*. Oposta à logicidade universal e intemporal, a facticidade designa algo de temporal, individual, único e irrepetível, que distingue de modo preferencial a história viva do homem concreto, chamado a decidir da sua saída do estado de queda, de alienação, de anonimato, de objectivação acrítica, de coisificação e de má compreensão mediante um diálogo crítico e vigilante consigo mesmo, que destrua obnubilações e desfigurações e manifeste possibilidades autênticas de ser. A Hermenêutica como analítica crítica da existência é destruição de tudo o que tradicionalmente veda o acesso humano às coisas, sobretudo da “a-historicidade da Fenomenologia” e de toda a cristalização metafísica do pensamento e, positivamente, é o anúncio do que estas ocultam e do próprio processo de ocultação².

Na mesma década de 20, em que Heidegger definia a sua Hermenêutica da Destruição, crescia o interesse pela mística renana da Idade

¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit, Erste Haelfte*⁶ (Tuebingen 1949) 37, 19-21.

² J. GRONDIN, *Der Sinn fuer Hermeneutik* (Darmstadt 1994) 71-88.

Média traduzido na rica literatura produzida. De Mestre Eckhart e discípulos proveio o binómio “Bildung-Entbildung” (Formação-Desconstrução), como, aliás, o termo “Gelassenheit” (Serenidade) naturalmente conhecidos de Heidegger, dada a presença de Mestre Eckhart em toda a sua trajetória filosófica. Neste contexto, a «destruição» heideggeriana aparece como secularização da “desconstrução” (Entbildung) ekhartiana e do modo crítico da leitura e interpretação da “destruição” de Heidegger proveio o conceito actual de “desconstrução” no pensamento francês e norte-americano, sob influências cruzadas da crítica romântica, dos jovens hegelianos e sobretudo de Nietzsche. Por outro lado, o conhecimento do pensamento de Lao-Tse e do Budismo Zen já iniciado na década de 20 intensificou-se de modo especial no Heidegger tardio, criando um arco hermenêutico intercontinental de encontro filosófico, onde se mantém viva a “destruição” da Metafísica como etapa necessária da “serenidade”. Dentro destas coordenadas, o plano deste trabalho obedece à seguinte distribuição: traçado do conceito actual de “desconstrução”, da sua génese e das diferenças, que o separam da Hermenêutica (I); originalidade e actualidade da “desconstrução” (Entbildung) da Metafísica como via da “serenidade” no pensamento de Mestre Eckhart (II); secularização da “desconstrução” e da “serenidade” eckhartianas no pensamento heideggeriano (III); sentido intercultural da “destruição” da Metafísica de Heidegger no encontro com Lao-Tse e o Budismo Zen (IV).

I

À clareza e distinção do pensamento racional contrapõe-se, como sombra, a opacidade da nossa existência no mundo, ao ideal de certeza e de autonomia, que fulge no pensamento, que apenas a si mesmo se pensa, resiste a estranheza da natureza, da vida, do corpo humano, numa palavra, do outro enquanto outro, à argumentação racional, universal e não repressiva, que só a “vis argumenti” constrange, passa despercebido o sen euro-centrismo, quando propõe o seu ideal de razão a povos de diferente matriz cultural. De facto, a natureza e a vida, irredutíveis às construções sistemáticas da razão, formam um magno coro heterológico, que reclama um novo modelo de razão, capaz de imolar o egocentrismo da vontade de domínio à descoberta e recepção do ser como outro no seu acontecer e diferir originários, sem qualquer manipulação consciente ou inconsciente, conceptual ou imaginária. As figuras históricas da hegemonia centralizadora da razão são variações da Hidra de Lerna da objectivação manipuladora sem fim, que já semeou desenraizamentos, cobriu de vítimas o “planete verde” e cavou holocaustos ao ritmo dos

fundamentalismos modernos da vontade de poder. A interpretação da Metafísica como teoria logocêntrica de domínio provocou recentemente um novo tipo de crítica global, a que hoje se chama na Europa “desconstrução” — termo, que nos Estados Unidos se alargou preferentemente ao campo da Teoria da Literatura e da Crítica Literária, sobretudo na Universidade de Yale sob o impulso de professores como Paul de Man, J. Hillis Miller e G. H. Hartman. Também para o texto literário e poético se orientou a desconstrução francesa, pois um dos seus corifeus — J. Derrida —, que de Mallarmé recebeu o termo “disseminação”³, declara expressamente numa obra de 1990: «O meu interesse mais constante, direi mesmo, antes do interesse filosófico, se é possível, ia para a literatura, para a escrita dita literária»⁴. É a Estética racionalista e idealista e, globalmente, a Metafísica europeia que a desconstrução francesa visa subverter sistematicamente através de um pensamento crítico, que se autonomize da tradição filosófica institucionalizada e da hegemonia universal do conceito, cuja expressão rigorosa nos foi legada por Hegel e, no ponto de vista linguístico, pelo sistema estruturalista de F. de Saussure. De facto, a crítica de Derrida aos sistemas filosóficos e ao Estruturalismo é inseparável da tradição da Filosofia e da Estética alemãs, cujos pressupostos metafísicos o crítico radical francês procura destruir⁵. Assim, para compreender a desconstrução francesa e a crítica norte-americana, que dela se reclama, é imprescindível o recurso a problemas básicos do Idealismo Alemão, como os do belo natural, da obra de arte, do texto literário e do signo linguístico. Enquanto Kant e seus discípulos modernos defendem uma arte irreduzível a qualquer sistema de conceitos, pois o belo natural e o artístico agradam “sem conceito” e não se subordinam a fins heterónomos, Hegel reduz as obras de arte e os textos literários a estruturas conceptuais e a significados unívocos, privilegiando uma Estética do conteúdo contra o domínio do plano da expressão e do significante subjacente, pelo menos parcialmente, à posição kantiana. Perante estas duas Estéticas — a do conteúdo e do significado e a do significante e da expressão — Derrida critica a Metafísica do conteúdo e do significado de Hegel e a sua sobrevivência na distinção entre significante e significado de F. de Saussure, cujo estruturalismo se lhe afigura uma relíquia da Metafísica europeia⁶ mas não se coíbe também de apontar uma contradição na *Crítica da Faculdade*

³ J. DERRIDA, *La Dissémination* (Paris 1972) 61 ss., 71 ss., 215-346.

⁴ ID., *Du Droit à la Philosophie* (Paris 1990) 443.

⁵ ID., *Positions* (Paris 1972) 93. Cf. P. V. ZIMA, *La Deconstruction, Une Critique* (Paris 1994) 7 ss..

⁶ P. V. ZIMA, *o.c.* 8.

de *Julgar* de Kant, que se não libertou, como conviria, da tentação do conceito no domínio estético, quando aplica “uma analítica dos juízos lógicos a uma analítica dos juízos estéticos”. O que diverte Derrida no texto de Kant, é a contradição de Penélope, que tece e destece, diferenciando a escrita numa dialéctica de posição e de oposição, pois “a analítica do belo trabalha, desfaz... sem cessar o trabalho do quadro na medida em que, ao deixar-se enquadrar pela analítica dos conceitos e pela doutrina do juízo, descreve a ausência do conceito na actividade do gosto”⁷. Torna-se típica do discurso da desconstrução a descoberta de contradições e de aporias nas obras analisadas e, por isso, a leitura do texto de Kant consoma-se na reunião do sem-conceito e do conceito, na coexistência livresca do *sem* e do *com* sem qualquer espaço para o problema da verdade⁸. A ideia kantiana de arte, já demasiado conceptual para a Teoria da Desconstrução, culmina na vitória plena da dialéctica da totalidade de Hegel em que o sujeito reconhece no mundo da arte a sua própria criação ainda sensível e fora de si mas a caminho da sua sublimação no Saber Absoluto ou Conceito do Conceito, que é o Ser, a Vida Imperecível, a Verdade auto-consciente e plena, segundo as teses mestras de *Fenomenologia do Espírito*, de *Filosofia da História* e de *Ciência da Lógica*. O pensamento de Hegel torna-se a cidadela fundamentalista do logocentrismo e do fonocentrismo ou realização exemplar do domínio absoluto do objecto pelo sujeito e da expressão pelo significado e, por isso, as críticas do Romantismo, dos “jovens hegelianos”, de Nietzsche e da Escola de Frankfurt tornam-se companheiras de viagem dos teóricos da desconstrução. A resistência ao conceito por parte da arte reverte na promoção dos tropos da Retórica, em especial da metáfora, e constitui um motivo romântico e nietzschiano para a desconstrução do discurso logocêntrico e do respectivo primado do conceito, do significado e do sujeito em prol da linguagem figurativa e da libertação do plano da expressão ou do significante. A crítica do Romantismo, em particular dos irmãos Schlegel, à subordinação hegeliana da arte à ciência e respectiva conceptualização, a defesa da opacidade ou da incompreensibilidade da palavra protagonizada no célebre trabalho de F. Schlegel “Sobre a Incompreensibilidade” anteciparam, na crítica a Hegel, no culto do paradoxo e no primado do significante e do poético o espírito do futuro desconstrutivismo. O modelo de compreensão de F. Schlegel foi um processo em que a “incompreensibilidade”, o “não-compreender positivo”, a confusão e o caos desempenharam um papel decisivo e que ele opôs à

⁷ J. DERRIDA, *La Vérité en Peinture* (Paris 1978) 87.

⁸ P. V. ZIMA, *o.c.* 10-11.

ideia de uma plena compreensibilidade do mundo e ao saber absoluto do Idealismo Alemão⁹. Aparece pela primeira vez em terreno romântico a estrutura paradoxal, que rege a argumentação dos “desconstrutores” de Yale e que Derrida radicalizou: os textos literários são contraditórios e a sua estrutura aporética faz gorar qualquer explicação pelas noções de totalidade e de coerência. Apensar de tudo, não há qualquer oposição entre literatura e filosofia crítica do conceito, pois toda a natureza e toda a ciência se devem tornar arte e não espírito, a poesia só pela poesia pode ser criticada e não por um sistema conceptual e o crítico literário é também escritor e autor. Na opacidade romântica da língua está a sua produtividade indomável, que gera pensamentos fragmentários em contraste com a ideia hegeliana de uma realidade totalmente transparente, constrói o caos, fazendo obra de desorganização, que prefigura a desconstrução mas não elimina, como esta, o sujeito, pois no Romantismo persistiu vivo o culto do sujeito livre, do génio e da interioridade.

Como o Romantismo, os “jovens hegelianos”, apesar das diferenças, que os opunham, prosseguiram a crítica ao sistema de Hegel e impregnaram de sentido revolucionário expressões como “realidade”, “realização”, “praxis», “existência”, “político” e “social” já investigadas por K. Loewith¹⁰. Nesta nova linguagem dos hegelianos de esquerda estava naturalmente implicada uma crítica negativa da sociedade e da história enquanto dimensões da realidade estabelecida e uma decisão positiva em prol de uma sociedade e de uma realidade diferentes e novas¹¹. Não cabe na estreiteza da desconstrução do texto o referente do mundo histórico e político-social dos jovens hegelianos mas apenas elementos com potencial negativo e subversivo como a crítica radical da religião, a acentuação da importância do sonho desprezada por Hegel, o papel do acaso, o individualismo anárquico de M. Stirner, o carácter não-conceptual da arte e a autonomia do objecto, cujo “ardil” escapa à organização subjectiva da razão, como escrevera o jovem hegeliano F. Th. Vischer num romance satírico¹². Nos dois volumes de *Glas* pode ler-se o modo como Derrida se situa na linha dos “jovens hegelianos”:

⁹ Cf. E. BEHLER, «Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?» in: E. BEHLER/J. HOERISCH, Hrsg., *Die Aktualität der Frühromantik* (Paderborn 1987) 141-160.

¹⁰ K. LOEWITH, *Die hegelische Linke* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962) 7-38; ID., *Von Hegel zu Nietzsche, Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts-Marx und Kierkegaard*⁵ (Stuttgart 1964) 65-251.

¹¹ M. B. PEREIRA, *Modernidade e Tempo. Para uma Leitura do Discurso Moderno* (Coimbra 1990) 74.

¹² P. V. ZIMA, *o.c.* 22.

crítica da Religião vinculada ao logocentrismo hegeliano e ao seu monoteísmo e morte de Deus ou destruição da última síntese e da *Aufhebung* por excelência, que é a ideia de Deus do monoteísmo paternalista: “Deus, se é Deus, se se pensa o que se diz quando se pronuncia o nome, já não pode ser um exemplo da *Aufhebung*. É a *Aufhebung* infinita, exemplar, infinitamente alta»¹³. A esta crítica radical soma-se a simpatia pela atitude anárquica como símbolo de destruição de toda a hierarquia e a defesa do carácter não-conceptual da obra de arte com a proposta da escrita figurativa, cujo imaginário é refractário ao logocentrismo. Da Dialéctica resta na desconstrução a oposição e a contradição sem qualquer relação, mesmo que fosse negativa, a uma síntese possível, que, à maneira de abóbada, refizesse a construção do edifício sistemático.

Para Nietzsche confluiu o potencial crítico dos “jovens hegelianos” como o anarquismo de M. Stirner, a crítica da Religião de Feuerbach, B. Bauer e outros, a destruição marxista do monoteísmo cristão como fundamento do Idealismo Metafísico, funcionando a morte de Deus como extermínio de uma dialéctica, que de *Aufhebung* em *Aufhebung* chega ao Saber Absoluto e à clausura do sistema. A impossibilidade de toda a síntese, que gira no vazio e é arbitrária como a verdade para Nietzsche, põe a descoberto o domínio incontornável e aporético da ambivalência irreduzível dos opostos. A importância da figura de Nietzsche para a desconstrução francesa e norte-americana é medida por G. H. Hartman segundo as duas direcções do pensamento de Derrida: “Uma é o passado, que começa com Hegel, que continua a habitar entre nós; a outra é o futuro que começa com Nietzsche, que de novo mora entre nós, porque foi descoberto pelo novo pensamento francês”¹⁴. De facto, o “novo Nietzsche” aparece de modo relevante nos escritos de Derrida, que nele lobrigou um novo modo de escrita e de comunicação pela escrita assinalado pela crítica da Metafísica e pela auto-crítica da Filosofia. Foi no Colóquio de Cerisy la Salle de Julho de 1972 subordinado ao tema *Nietzsche aujourd’hui?* que Derrida traçou a sua primeira leitura de Nietzsche¹⁵ como um escritor de signos sem qualquer verdade, repartido

¹³ J. DERRIDA, *Glas, Que reste-t-il du Savoir Absolu? I* (Paris 1981) 41.

¹⁴ G. H. HARTMAN, *Saving the Text, Literature/Derrida/Philosophy* (Baltimore-London 1981) 28; sobre a presença de Hegel, cf. J. DERRIDA, *Marges de la Philosophie* (Paris 1972) 15; M. FRANK, «Différance» und «autonome Négation». Derridas Hegel-Lecture in: ID., *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie, Erweiterte Neuauflage* (Frankfurt/M. 1990) 446-470; ID., *Was ist Neostukturalismus?* (Frankfurt/M. 1984) 316-335.

¹⁵ J. DERRIDA, *Eperons. Les Styles de Nietzsche* (Paris 1978).

por uma pluralidade de estilos num mundo, que é puro jogo, em contraste com as lições de Heidegger sobre Nietzsche recentemente traduzidas para francês, onde o filósofo de Freiburg logo na primeira lição defendia “o grande estilo” de Nietzsche. O segundo escrito sobre Nietzsche foi tema de uma sessão de seminário na Universidade de Virgínia em 1976 por ocasião do segundo centenário de *Declaration of Independence*, que fora assinada por figuras de relevo. Estas assinaturas não são factos empíricos insignificantes, pois trata-se de uma declaração de assinantes, que fundam uma instituição e por ela se responsabilizam. É esta relação entre a assinatura e o nome próprio que abre a Derrida o caminho para Nietzsche — nome que, para o filósofo francês, é no Ocidente o nome do único pensador, que, de modo diferente de Kierkegaard e de Freud, “com o seu nome e em seu nome” tratou de filosofia e de vida, de ciência e de filosofia da vida, pondo em jogo o seu nome ou nomes e a sua biografia ou biografias com todos os riscos, que isto implica para o seu futuro e o daquilo, que assina ¹⁶. O tema do nome próprio e da assinatura constitui um núcleo específico na teoria do texto ou na ciência da escrita de Derrida ¹⁷. A expressão *Otobiografia de Nietzsche*, ao incluir a palavra grega οὖς, que significa ouvido, pretende certamente significar que não é a mesmidade do autor, que produz a sua autobiografia, mas o ouvido do outro, que recebe o texto do autor. O texto do Seminário de Virgínia é animado por uma intenção anti-heideggeriana, porque teria sido o ouvido de Heidegger que ouviu um determinado nome de Nietzsche, totalmente divorciado do nome próprio de Nietzsche e da história da sua vida. O terceiro texto de Derrida sobre Nietzsche é a sua participação em Abril de 1981 no encontro com H.-G. Gadamer realizado no Goethe-Institut de Paris à volta do tema *Texto e Interpretação* ¹⁸. Com o título *Interpretar Assinaturas (Nietzsche/Heidegger)* Derrida desenvolve neste encontro os princípios apresentados em *Otobiografia* sobre a interpretação autobiográfica e que serviam de instância crítica para destruir a imagem de Nietzsche criada por Heidegger. Porém, a interpretação de Nietzsche saída da pena de Derrida não transmite qualquer visão global mas tem conscientemente o carácter de uma comunicação fragmentária, perspectivística, tecida de expressões de ocasião, que se podem completar com novas reflexões. Contra a integração heideggeriana de Nietzsche na

¹⁶ ID., *Otobiographie. L'Enseignement de Nietzsche et la Politique du Nom Propre* (Paris 1984).

¹⁷ ID., *Marges de la Philosophie* 365-393.

¹⁸ Ph. FORGET, Hrsg., *Text und Interpretation. Deutsch-franzoesische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle* (Muenchen 1984).

unidade da Metafísica Ocidental Derrida reclama-se do “biográfico, do autobiográfico”, da cena ou das forças do nome próprio, dos nomes próprios, das assinaturas, etc. “para ler sob o nome de Nietzsche a multiplicidade de máscaras e de simulacros, que mostram um nome ainda não terminado mas aberto ao futuro do mundo. De acordo com o postulado de que um texto se destrói a si mesmo, Derrida pretende projectar no texto da interpretação heideggeriana as bases da sua própria leitura, que indiciam a ruptura destruidora, que mina desde dentro os dois volumes escritos por Heidegger sobre Nietzsche ¹⁹.

A ambivalência radical gerada na pluralidade de contrários sem síntese, que destruiu o conceito metafísico de verdade, é a raiz do conceito retórico de “verdade”, que Nietzsche imaginou como “um exército em movimento de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra como uma soma de relações humanas, que foram poética e retoricamente sublimadas, transferidas, adornadas e que após um longo uso pareceram a um povo fixas, canónicas e vinculativas” ²⁰. A substituição da essência pela aparência realizada pela “boa vontade de ilusão” das figuras da Retórica faz de Nietzsche o precursor principal de Derrida e dos desconstrutivistas norte-americanos, que, ao preferirem os aspectos retóricos da linguagem, negam o conceito de verdade e com ele a possibilidade de definir as obras de arte no plano conceptual. Absorvida pela poesia e presa da linguagem poética, a filosofia deverá abandonar a procura vã de definições e de verdade e participar no jogo infundável de significações a que a convidam a arte e a literatura. Os signos carecidos em Nietzsche da presença de verdade ²¹ exigem um novo tipo de interpretação, que se não limite a qualquer significado transcendental nem à rocha segura de um fundamento mas seja uma decifração interminável num mundo, que é apenas jogo ou substituição infinita do centro ausente, sempre em falta, de verdade e de ser ²². Esta falha perpétua da presença situa na raiz da desconstrução a negatividade, onde se joga o jogo inesgotável de significantes, quando Heidegger, ao falar no § 6 de *Ser e Tempo* de “destruição da História da Ontologia”, visou recuperar a positividade do Ser esquecido. Embora neste caso “desconstrução” e “destruição” não coincidam,

¹⁹ E. BEHLER, *Derrida — Nietzsche, Nietzsche — Derrida* (Paderborn 1988) 143.

²⁰ F. NIETZSCHE, *Saemtliche Werke: Kritische Studienausgabe, Hrsg. von G. Colli/ M. Montinari* (Muenchen/Berlin/New York 1980) I, 884. Cf. J. N. HOFMANN, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation, Nietzsche und die philosophische Hermeneutik* (Berlin/New York 1994) 142.

²¹ J. DERRIDA, *L'Écriture et la Différance* (Paris 1967) 412.

²² ID., *o.c.* 423-424.

Derrida traduz por “desconstrução” o termo alemão “Destruktion” usado por Heidegger²³.

Em “Carta a um Amigo Japonês”, Derrida procura gizar “prolegómenos para uma tradução possível desta palavra em japonês”²⁴. Logo de início, o desconstrutivista francês reduz o conteúdo da carta a “uma determinação negativa das significações ou conotações a evitar se possível”, isto é, a questão centra-se sobre “o que a desconstrução não é, ou antes, deveria não ser”. Interessado em dizer o que a desconstrução não é, Derrida justifica esta atitude inicial com o facto de a palavra não ter em francês uma “significação clara e unívoca” e de em meios alemães, ingleses e sobretudo americanos “a mesma palavra estar vinculada a conotações, inflexões, valores afectivos ou patéticos muito diferentes”. Foi na obra *Da Gramaticologia* que Derrida escolheu esta palavra ou “ela se impôs”, embora o autor não suspeitasse de que ao termo “se reconheceria um papel tão central” no discurso, que o interessava na altura. Com a palavra “desconstrução” Derrida desejava traduzir e adaptar ao seu objectivo as palavras heideggerianas “Destruktion ou Abbau”, que tinham por alvo depurar a estrutura ou a arquitectura tradicional dos conceitos fundadores da Ontologia ou da Metafísica Ocidental e não uma destruição aniquiladora pura. Ora, em francês, o termo “destruição” implicava com demasiada clareza “uma aniquilação, uma redução negativa mais próxima talvez da demolição nietzschiana do que da interpretação heideggeriana ou do tipo de leitura, que eu propunha”. Por isso, Derrida recusou o termo francês “destruição” e confirmou no Littré que a palavra “desconstrução”, que lhe ocorrera de modo aparentemente muito espontâneo, era genuinamente francesa. Pareceu feliz a Derrida a associação do sentido gramatical, linguístico ou retórico de “desconstrução” (supressão da medida para assimilar os versos à prosa, alteração da ordem das palavras na frase e, em geral, perda da construção própria por parte de uma língua, que, atingida a sua perfeição, se desconstrói e altera em si mesma, segundo uma lei de mudança, natural ao espírito humano) ao fenómeno mecânico de desmontagem das partes de uma máquina para ser transportada. A este modelo acrescenta o da tradução, em que se desmonta um texto de uma língua para o transportar para outra. O modelo da tradução é invocado para vincar a dimensão construtiva da “desconstrução”, porque o estrangeiro, que procura traduzir e compreender um autor, “desconstrói” as frases, desmonta as palavras segundo o génio da língua estrangeira mas

²³ ID., *De l'Esprit, Heidegger et la Question* (Paris 1987) 35.

²⁴ ID., «Lettre à un Ami japonais» in: ID., *Psyché, Inventions de l'Autre* (Paris 1987) 387-393.

constrói-as na sua própria língua, traduzindo e compreendendo o texto. Esta riqueza semântica colhida no Littré resumiu-se a “modelos ou regiões de sentido” mas não forneceu “a totalidade do que a ‘desconstrução’ na sua ambição mais radical pode visar”. A “desconstrução” não se limita a um modelo linguístico-gramatical nem a um modelo semântico nem muito menos a um modelo mecanicista. É que, para Derrida, “estes mesmos modelos deviam submeter-se a um questionamento desconstrutor”. A Derrida passa despercebido que a palavra “desconstrução” procurada na língua francesa para dizer a “destruição” heideggeriana corresponde ao termo da mística renano-flamenga “Entbildung” e acrescenta apenas que “a palavra era de uso raro, frequentemente desconhecida em França” e, por isso, teve de ser de algum modo reconstruída por ele, sendo o seu valor de uso determinado pelo discurso, que foi tentado à volta e a partir da obra *Da Gramaticologia* e obedeceu a uma estratégia contextual. De facto, a “desconstrução” de Derrida nasceu no tempo do Estruturalismo dominante e, por isso, não pôde deixar de prestar certa atenção às estruturas, “que em si mesmas não são simplesmente ideias nem formas nem sínteses nem sistemas”. Daí, a ambivalência radical: desconstruir é, ao mesmo tempo, um gesto estruturalista, que assume certa necessidade da problemática estruturalista, e um gesto anti-estruturalista, que desfaz, decompõe, des-sedimenta estruturas linguísticas, logocêntricas, fonocêntricas, sócio-institucionais, políticas, culturais e sobretudo filosóficas. Ora, desfazer, decompor, des-sedimentar estruturas não são simples operações negativas para Derrida, porque destruir coimplica compreender como é que se construiu um conjunto, portanto uma reconstrução. A palavra “desconstrução”, confessa Derrida, impõe uma aparência negativa, que é difícil apagar não só por causa do prefixo *de*, que “pode sugerir também uma derivação genealógica de preferência a uma demolição”, mas também porque no trabalho de “desconstrução” há que afastar todos os conceitos filosóficos da tradição, reafirmando ao mesmo tempo a necessidade de recorrer a eles pelo menos na condição de rasurados. Se, porém, refazer ou compreender algo termina num desfazer implacável, prevalece a incompreensibilidade, continua permanentemente ambígua a pretensa positividade da “desconstrução” ou a construção na desconstrução é um permanente fracasso. Além disso, a “desconstrução” não é uma análise nem uma crítica, porque a desmontagem de uma estrutura não é uma regressão a elementos simples indecomponíveis, que seriam também submetidos à “desconstrução” nem a instauração de uma instância segura de juízo, pois esta mesma, como todo o aparelho da crítica transcendental, é um dos alvos essenciais da “desconstrução”, que, por outro lado, não é um método nem se pode transformar em método ou em qualquer somatório de regras e de processos. Finalmente, a desconstrução não é

qualquer acto ou operação de um sujeito individual ou colectivo, dotado de iniciativa e capaz de aplicar a desconstrução a um objecto mas é um acontecimento, que não espera pela deliberação, consciência ou organização do sujeito nem tão-pouco de uma época como a Modernidade. A proposta última de Derrida tem esta formulação estranha: “Isso desconstrói-se”. O “isso” no sentido reificado de “alguma coisa” é a certidão de óbito do sujeito e, por isso, nem sequer pode significar uma “coisa impessoal», que se opusesse a uma subjectividade egológica. O pronome reflexo da frase “isto desconstrói-se” não pode indiciar qualquer longínqua relação à reflexividade do sujeito e, por isso, “o ‘se’ do desconstruir-se”, que não é a reflexividade de um eu ou de uma consciência, é simplesmente um enigma. Terminada a desconstrução do sujeito, Derrida sente o desconcerto do amigo japonês: “Apercebo-me... de que, ao procurar esclarecer uma palavra com o fim de ajudar a sua tradução, não faço senão multiplicar deste modo as dificuldades: a impossível tarefa do tradutor... eis o que desconstrução também quer dizer”. A dificuldade de definir e, conseqüentemente, de traduzir a palavra desconstrução estriba no facto de todos os predicados, todos os conceitos definidores, todas as significações lexicais e mesmo as articulações sintácticas, que parecem de momento colaborar nesta definição e nesta tradução, serem também desconstruídos ou passíveis de desconstrução. Isto tem um alcance universal e, por isso, qualquer proposição, que afirme ou negue algo acerca da desconstrução, “carece a priori de pertinência” ou “é pelo menos falsa”. Daí, a tradução final desta desconstrução a priori e universal: “o que a desconstrução nega, é tudo; o que ela afirma, nada é”. Nestes termos, é impossível uma filosofia do ser e da verdade e, por isso, Derrida refugia-se em Nietzsche, que substituiu pela noção de jogo os conceitos de ser e de verdade, interpretados pelo filósofo francês dentro de uma Metafísica da presença do sentido ou do domínio da linguagem falada, vigente desde Platão a Heidegger e contemporânea de uma total desconfiança de escrita, em virtude da instabilidade ou não-univocidade de sentido, de que a escrita enfermava. Os filósofos da tradição metafísica teriam associado a univocidade da palavra à presença oral do sentido, defendida e vigiada pela autoridade paternal do logos, porque “o pai suspeita e vigia sempre a escrita”²⁵, que tende escapar-se à definição unívoca ou à presença. Entre os principais vigilantes históricos do sentido unívoco encontra-se Husserl, que procurou radicalizar o domínio do logos, eliminando os «excessos de sentido» produzidos pelas expressões ou significantes e salvaguardando “a camada de sentido pré-expressivo”,

²⁵ ID., *La Dissémination* 94-95.

“a forma conceptual e universal», a “ideia pura” de todas as contaminações dissolventes da expressão”²⁶. A libertação do significante e da escrita é paradigmaticamente exemplificada na desconstrução da filosofia da presença de Husserl, escolhida como modelo de logocentrismo²⁷. Apesar de a Ontologia heideggeriana ser considerada um prolongamento da Metafísica logocêntrica, Derrida usa a obra *Identidade e Diferença* (1957) de Heidegger para desconstruir o conceito de identidade, lendo na diferença uma negatividade, que difere sem cessar e onde se situam conceitos como “escrita”, “différance” e “traço”. Por semelhante coacção interpretativa, também Hegel, apesar do seu logocentrismo, prefigura a negatividade da desconstrução, da não-presença e da escrita, pois a forma extrema do logocentrismo anuncia já a sua eliminação, como o idealismo consumado gerava, por uma dialéctica de contrários, a teoria revolucionária futura para Feuerbach, Marx e Engels. Neste caso, é possível pensar a unidade dos contrários sem síntese como uma ambivalência radical ou uma aporia de fundo, que é a própria desconstrução²⁸. Por esta ambivalência a presença do sentido é irrealizável, pois todo o signo, longe de ter como no Estruturalismo um sentido unívoco, reenvia para significações anteriores e posteriores e opera a desintegração da presença de sentido e da sua identidade ou, por outras palavras, o sentido nunca está presente, porque é sempre diferido pela “différance”, que dissemina o movimento da significação, inscrevendo em cada elemento do presente vazio a marca ou traço da referência ao passado e a da sua relação ao elemento futuro. Da desintegração da identidade semântica do signo resta o reenvio interminável de significante a significante, uma leitura sempre diferida, a equivocidade pura e ilimitada do signo, que não permite qualquer repouso no significado mas sinaliza sempre e difere permanentemente numa repetição sem presença, desconstrutiva, que se chama iterabilidade. A esta disseminação de sentido opõe-se não só a isotopia ou homogeneidade do Estruturalismo mas também a Teoria dos Actos de Fala, v.g., de Austin e de Searle, que vê o sentido das frases e a coerência dos seus textos reforçados pela recorrência da repetição, da re-identificação e da comunicação. Dentro da Filosofia Analítica, estranha à origem dialéctica da desconstrução, J. M. Ellis duvida da distinção fundamental de Derrida entre palavra e escrita, critica a ruptura entre a Teoria da Desconstrução, Linguística e Ciências Sociais, censura a afirmação dogmática de que

²⁶ ID., *La Voix et le Phénomène* (Paris 1967) 15, 83, 84.

²⁷ Cf. P. VOELKNER, *Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Presenz* (Wien 1993) passim.

²⁸ P. V. ZIMA, o.c. 38-46.

“todo o texto é susceptível de desconstrução e de que toda a linguagem mina secretamente o que ela mesma afirma”²⁹. Os efeitos desta afirmação, sobre que certamente não incide a desconstrução, poderiam fazer correr o risco de *O Meu Combate* de A. Hitler ser secretamente o contrário do que abertamente foi, isto é, uma obra de filo-semitismo e de o Diário de V. Frankl sobre o sofrimento de Auschwitz se desconstruir num texto paradisíaco. O formalismo desconstrutivista não apresenta qualquer alternativa positiva e válida no seu ataque à tradição e, por isso, vive à maneira de parasita no tronco do texto, que desconstrói, sem jamais se poder autonomizar por falta de consistência própria, perpetuando o logocentrismo sem o qual não subsiste: “A desconstrução e o conservadorismo formam uma espécie de simbiose em que um se alimenta do outro e assim ideias, que merecem morrer, continuam a sobreviver”³⁰.

As tentativas de síntese entre Marxismo e Desconstrução no sentido de Derrida não podem evitar o fracasso, porque a desconstrução rejeita toda a síntese, jamais se instalou na realidade histórico-social e económica do homem e não suporta a hierarquia, o domínio em geral, a organização e a disciplina e muito menos a dogmática fundamentalista da ortodoxia marxista³¹.

A existência de contextos de sentido hauridos da experiência humana de mundo e a possibilidade histórica da sua comunicação, a que o próprio desconstrutivista, ao arquitectar e ao comunicar o seu texto, distinto pelos predicados da sua tecitura de todos os demais, se não pode furtar, estão na base da argumentação de H.-G. Gadamer no debate de Paris de 1981³². As perguntas de Derrida sobre as rupturas na corrente de comunicação, sobre o problema do contexto de sentido, da coerência e do “diálogo vivo”, que não têm a forma de sistema e, sobretudo, o problema de fundo se a extensão do conjunto de sentido se deve entender em termos de alongamento de um contexto ou de uma reestruturação descontínua, de uma fusão de horizontes ou de uma ruptura, não podem contrariar a Hermenêutica gadameriana, que se define como dialógica, capaz de recepção do texto diferente e de oferta do seu próprio, num processo permanente de troca de diferenças, que não podem prescindir da coerência, da relação contextual, da correspondência sistemática e, portanto, da

²⁹ J. M. ELLIS, *Against Deconstruction* (Princeton 1989) 23, 24, 73.

³⁰ ID., o.c. 89. P. V. ZIMA, o.c. 113-117.

³¹ Cf. M. RYAN, *Marxism and Deconstruction. A critical Articulation* (London/Baltimore 1982).

³² E. BEHLER, «Deconstruction versus Hermeneutics: Derrida and Gadamer on Text and Interpretation» in: *Southern Humanities Review* 21 (1987) 201-223.

identidade³³. Ao confrontar “destruição” com “desconstrução”, Gadamer recorda o ano de 1920 em que, num autêntico ‘linguistic turn’, um jovem professor (M. Heidegger), abandonando a linguagem académica da Metafísica divorciada das suas origens, usou a expressão “es weltet” (ele mundifica) para dizer o originário, o que significou “um acontecimento linguístico” e “a aquisição de uma compreensão mais profunda de linguagem em geral”³⁴, em contraste com a filosofia da linguagem da tradição idealista, que não ultrapassou a filosofia da identidade, que, como a dialéctica, é uma figura da Metafísica. A identidade do sujeito e do objecto, do pensar e do ser, da natureza e do espírito, manteve-se até à *Filosofia das Formas Simbólicas* de E. Cassirer, entre as quais avulta a linguagem. De facto, o trabalho sintético da Dialéctica hegeliana consistiu na produção da identidade através de todas as contradições e diferenciações e na elevação do pensamento aristotélico de Noésis Noéseos à sua perfeição consumada. Não foi um rompimento pleno com esta tradição idealista, pensa Gadamer, a crítica de Heidegger na acepção de “destruição ontológica radical” do conceito idealista de consciência, de que ainda enferma a Fenomenologia de Husserl. É que esta “destruição” permaneceu enquadrada no cuidado da existência por si mesma, ainda presa da consciência de si³⁵, que só será superada na experiência originária grega de ser abandonada no rés-do-chão da ascensão e do domínio da Metafísica Ocidental. A viagem heideggeriana de regresso do conceito aristotélico de *physis* à experiência de ser dos Pré-socráticos tinha o objectivo, embora muito vago, de pensar de novo o começo. Ora, aproximar-se do começo “significa sempre aperceber-se de possibilidades diferentes, abertas no regresso do caminho andado”. Quem está plenamente no começo, deve escolher o seu caminho e se regressar ao começo, toma consciência de que poderia ter seguido outros caminhos, como sucedeu com o pensamento oriental, que percorreu outras vias. Não admira para Gadamer que também Heidegger no caminho do regresso ao começo pressentisse algo do fascínio do pensamento oriental e tentasse avançar alguns passos na sua peugada com a ajuda de visitas chinesas e japonesas.

³³ Cf. H.-G. GADAMER, «Text und Interpretation» in: Ph. FORGET, *Text und Interpretation* 24-55; ID., «Der eminente Text und seine Wahrheit» in: *Sprache und Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 57 (1986) 4-10; ID., «Destruktion und Dekonstruktion» in: ID., *Gesammelte Werke*, Bd. II (Tuebingen 1986) 361-372; ID., «Fruehromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus» in: E. BEHLER/J. HOERISCH, Hrsg., *Die Aktualitaet der Fruehromantik* (Paderborn 1987) 251-260; ID., «Destruktion und Hermeneutik» in: A. GETHMANN-SIEFERT, Hrsg., *Philosophie und Poesie, Otto Poeggeler zum 60. Geburtstag*, Bd. I (Stuttgart-Bad Cannstatt 1988) 3-15.

³⁴ ID., *Destruktion und Dekonstruktion* 362.

³⁵ ID., *o.c.* 363.

O começo jamais se deixa atingir realmente, pois desloca-se sempre para o indisponível mas nem por isso Heidegger desiste de procurar a experiência originária do ser nos testemunhos legados por Anaximandro, Heraclito e Parmênides do entrosamento do desvelamento e da ocultação do começo. Os textos que mostram, também ocultam e jamais se configuram como o último promontório do caminho para o panorama da “região” livre do Ser³⁶. Se Heidegger procurou em vão na *alétheia* dos Pressocráticos a pergunta pelo Ser, isto significa que ele viu sempre o pensamento grego a caminho da Metafísica, da Onto-Teologia, de que a Teologia Cristã se apropriou. Com a viragem nominalista da tradição metafísica a pergunta pelo Ser tornou-se totalmente incompreensível na idade da ciência e é isto que Heidegger pretendeu mostrar com a sua análise de *Vorhandenheit* (objectividade) em *Ser e Tempo* a que a Metafísica Cristã sucumbiu, quando relacionou as essências da Criação com o Intelecto Infinito. Sempre que Derrida fala de Metafísica da Presença, que domina a análise augustiniana e husserliana de tempo, visa directamente esta “Ontologia da Objectividade” criticada em *Ser e Tempo*³⁷. A destruição nietzschiana da Metafísica, da verdade e do conhecimento verdadeiro não é a que se propôs Heidegger, ao regressar ao começo. Em Heidegger, a “destruição” jamais significou demolição mas a redução dos conceitos mortos à sua experiência matricial para os levar a falar. Através da destruição do conceito de sujeito e da sua filiação no conceito de substância e na concepção grega de ser como presença objectiva quer Heidegger apontar outra via para uma melhor compreensão da experiência hodierna de existência e de ser. A palavra “destruição” é sempre uma crítica permanente a conceitos, que perderam a força expressiva, como os da “alienação escolástica”, que Heidegger abandonou a fim de pelo pensamento grego conseguir o seu próprio texto legível e actual *Ser e Tempo*³⁸. As línguas vivas herdavam uma terminologia de raiz metafísica morta porque os conceitos filosóficos recebidos, articulados de início no seio da língua-mãe, quando abstraídos totalmente do conjunto semântico em que nasceram, correm o perigo de um esvaziamento de sentido. Assim, o conceito grego de οὐσία contribuiu para o conceito metafísico de ser mas é necessário ter presente que a palavra οὐσία significa, em primeiro lugar, a presença de bens agrários, donde a Metafísica abstraiu o conceito de ser como presença do presente. Por isso, não há propriamente uma linguagem da Metafísica mas apenas

³⁶ ID., *o.c.* 364.

³⁷ ID., *Destruktion und Hermeneutik* 4-5.

³⁸ ID., *o.c.* 13.

conceitos, que se retiraram da linguagem viva, se desenraizaram e alienaram, acumulando-se numa tradição conceitual fixa, como no caso da Lógica e da Ontologia de Aristóteles. Traduzidos para latim, eles penetraram, como linguagem académica, nas línguas nacionais do presente, afastando-se cada vez mais do seu sentido de origem³⁹. De início, Heidegger propôs-se destruir esta conceptualidade desenraizada e alienada da Metafísica, regressando das palavras abstractas da tradição à língua grega, ao sentido natural das palavras e à sabedoria oculta da linguagem já desconhecidos dos respectivos falantes. Heidegger, porém, não foi o primeiro a criticar a alienação real da linguagem escolar da Metafísica, pois já o Idealismo Alemão dissolveu no movimento dialéctico do pensamento a Ontologia Grega da substância mas terminou na presença absoluta do Espírito a si mesmo, sem qualquer superação da οὐσία como presença. Por isso, foi sempre constante a oposição de Heidegger à sedução da Dialéctica, que, em vez da destruição dos conceitos gregos, empreendeu a sua transformação em conceitos dialécticos de espírito e liberdade⁴⁰. A destruição da Metafísica prosseguiu no Heidegger tardio com o auxílio da linguagem poética de Hölderlin. Gadamer critica esta destruição heideggeriana, porque nela se ignora a dimensão dialógica na destruição da Dialéctica Idealista, isto é, a oposição e a força persistente do ser-com-outro. A esta posição diálogo-cêntrica opõe-se o “isso desconstrutor” de Derrida, que impõe um modelo de escrita pautado pela diferença primária ou signo do sentido desfeito e sempre diferido, que inviabiliza toda a unificação num mundo vazio de sentido, para substituir a pergunta heideggeriana pelo Ser⁴¹.

O que Heidegger visou destruir, ao rasgar o seu caminho de regresso, foi a Dialéctica enquanto síntese hegeliana da herança da Metafísica ou reunião da verdade total do começo grego sem se prender de simples modificações dessa herança como aconteceu com o Neokantismo de Marburg e com a Fenomenologia de Husserl nem da encenação de protesto dos jovens hegelianos e de homens como Kierkegaard e Nietzsche, porque preferiu na sua tarefa o trabalho árduo do conceito, que aprendeu em Aristóteles. Por isso, o caminho de regresso e de abandono da Dialéctica, o célebre “passo para trás”, é a renovação da pergunta pelo Ser, ou melhor, a sua formulação num sentido não metafísico⁴². Ao discurso apresentado como existencial no § 34 de *Ser e Tempo* opõe Gadamer o diálogo como o verdadeiro “caminho da linguagem” e a

³⁹ ID., *Destruktion und Dekonstruktion* 366.

⁴⁰ ID., *o.c.* 367.

⁴¹ ID., *o.c.* 368.

⁴² ID., *o.c.* 368-369.

autenticidade heideggeriana da existência proveniente da antecipação da morte é superada em Gadamer pela luz, que para cada um pode surgir no outro e autentica o ser-com-outro. A compreensão existencial é o oposto mais flagrante da auto-consciência como posse de si, pois trata-se de uma compreensão sempre questionável, que não só se baseia na unicidade revelada pela morte, que se não delega, mas abarca também a limitação do eu pelo outro, que acontece em todo o diálogo. A auto-compreensão de Gadamer segue os trilhos da Teologia protestante moderna e da tradição linguística de Heidegger para dela excluir todo o sentido de certeza inabalável do eu. Nesta convicção ecoa a crença pietista de que o homem se não consegue compreender a si mesmo e por este fracasso se abre o caminho para a fé. *Mutatis mutandis*, acontece o mesmo com o uso hermenêutico da compreensão de si mesmo, em que esta jamais se consuma, renascendo constantemente das suas próprias derrotas. Em última análise, o homem, que pretenda compreender o próprio ser, choca inevitavelmente com os limites da sua mortalidade e, portanto, com a incompreensibilidade da morte ⁴³.

A universalidade da experiência hermenêutica é a do diálogo em que algo — um outro, uma coisa, uma palavra, um sinal de chama (G. Benn) — acede à linguagem inter-humana, embora com os limites de toda a experiência e comunicação humanas. É que a vida do diálogo assenta sobre significações oscilantes de palavras e todo o acordo não pode ignorar a existência de equívocos na compreensão. O diálogo, que somos, é um diálogo sem fim: nenhuma palavra é a última nem a primeira, toda a palavra é já resposta e sempre foco de novas perguntas. Por isso, Gadamer discorda de Derrida, quando este integra na *Metafísica da Presença* a experiência hermenêutica e o diálogo vivo dos homens. Outro equívoco de Derrida está em considerar logocentrismo aquilo que foi uma crítica ao logocentrismo: é o caso da crítica de Heidegger à “superficialidade dos Gregos” por causa da sua “ocularidade”, da sua concepção de *eidos* e da restrição do Logos à Apofântica ⁴⁴.

A viragem dialógica da Hermenêutica, que é a superação gadameriana da Dialéctica Idealista, invoca o pressuposto em que se alicerça a dialéctica platónica e se enlaçam os homens em comunicação: a anamnese. Vinda do mito, a anamnese é uma rememoração com um sentido “altamente racional”, que não é apenas da esfera da alma individual mas do “espírito, que nos pode vincular” mediante a transgressão do egocentrismo. De facto, na rememoração de Gadamer, ser-em-diálogo significa

⁴³ ID., *Dekonstruktion und Hermeneutik* 8-9.

⁴⁴ ID., *o.c.* 5-6.

“ser-para-além-de-si, pensar com o outro e regressar a si como a um outro”⁴⁵. Compreender é sempre compreender de outro modo e não fixar-se numa identidade cristalizada. Compreender significa na etimologia alemã representar a causa de outrem perante o tribunal ou qualquer outra instância e na Hermenêutica heideggeriana a capacidade de o homem se colocar no lugar do outro, não para uma repetição estéril mas para dizer o que aí compreendeu e o que ele tem a dizer sobre o assunto⁴⁶. Assim como em Heidegger a pergunta pelo Ser acontece num tempo extático e tridimensional, que “destrói” o tempo unidimensional da presença metafísica, assim a tarefa “destruidora” da Gadamer centrou-se na libertação do “peso da herança da Ontologia da substância” através do diálogo e da linguagem nele procurada e construída em comum, em que a lógica da pergunta e da resposta se revela determinante. Quando Gadamer fala de “consciência”, v.g., da “consciência da eficácia histórica” não se inscreve na linha de Aristóteles ou de Hegel mas pretende simplesmente dizer que a consciência não é uma “res”⁴⁷. A lógica da pergunta e da resposta destrói todas as proposições cristalizadas da Apofântica e toda a síntese definitiva da compreensão monológica da Dialéctica e remete para um sentido dialógico inatingível por qualquer palavra ou proposição singular. No binómio pergunta-resposta continua a relação entre não-dito e dito, que antecede toda a actividade dialéctica criadora de oposições e da sua *Aufhebung* numa nova proposição⁴⁸. Gadamer rejeita a acusação de queda no logocentrismo da Metafísica Grega, quando ele opta pela dialéctica aberta de Platão ou se interessa pela “renovação e repetição” especulativas de Aristóteles realizadas por Hegel. Também Platão analisou “lógoi” insanáveis na sua debilidade sem neles se perder nem de qualquer modo enfraquecer o seu incansável esforço dialéctico e dialógico, que mantém “algo do misério superior ao diálogo”, cuja prossecução não só nos muda mas também nos devolve a nós mesmos e nos reúne. A força poética de Platão pode transmitir ao leitor a originalidade das suas criações para serem recebidas num presente novo, porque operou a destruição de palavras mortas, mesmo em muitos dos seus mitos, e, por isso, libertou o pensamento⁴⁹.

A destruição da Metafísica está no diálogo socrático enquanto realização verdadeira da anamnese, da rememoração pensante, que é a única

⁴⁵ ID., *Destruktion und Dekonstruktion* 369. Cf. P. FRUCHON, *L'Herméneutique de Gadamer, Platonisme et Modernité* (Paris 1994) 289-427.

⁴⁶ ID., *Dekonstruktion und Hermeneutik* 7-8.

⁴⁷ ID., *o.c.* 13.

⁴⁸ ID., *Destruktion und Dekonstruktion* 370.

⁴⁹ ID., *Dekonstruktion und Hermeneutik* 14.

possível à alma caída na finitude corpórea e se realiza no discurso dialógico, termo normal de toda a escrita. Contra a convicção de Derrida, a abertura do Ser que se oculta, a anamnese e a pergunta gadamerianas não sucumbem à Metafísica da Presença ou da constituição husserliana de sentido, de que o discurso oral e escrito seria a tradução⁵⁰. Heidegger avança das frases e proposições para a abertura do Ser, possibilitando deste modo as palavras e as proposições e antecipando-se a todas as frases, contra-frases e contradições da desconstrução. Preso dos traços múltiplos e ambivalentes da escrita e do tempo aristotélico, cuja evanescência punctiforme torna visível a 'différance', Derrida leu Heidegger sem a abertura do Ser e a partir de Husserl, cujas marcas deixadas na descrição transcendental de existência de *Ser e Tempo* justificariam a acusação feita a Heidegger de logocentrismo. O diálogo, a poesia e sua audição interior, nucleares na Hermenêutica de Gadamer, foram acusados de fonocentrismo por Derrida. A resposta sintética de Gadamer contesta que a realização oral do discurso seja apenas presença voltada para a consciência reflexiva pura e não antes meio que desaparece como tema para que pela referência e comunicação o pensamento aconteça, como testemunha a experiência de quem fala e pensa. O diálogo, que nós continuamos ao pensar, procura novos interlocutores numa humanidade planetária, privilegiando os que mais diferem, numa intercomunicação sempre aberta⁵¹.

Com "a idade hermenêutica da razão" coincide a ameaça do holocausto ecológico e nuclear, que obriga a destruir todas as agressões permanentes ao ser da natureza, da vida e do homem e respectivas teorias gnosiológicas e tecno-científicas. Com esta viragem ontológica da razão ecológica impõe-se a articulação entre Hermenêutica e um novo sentido de Metafísica, que não reduza o tempo ao presente de objectos reificados com a exaltação do sujeito e da sua vontade de domínio e pense a diferença relacional, que a todos sem exclusão nos converte em seres heterocêntricos. Na Europa, porém, a desconstrução identifica a Metafísica com um pensamento totalizante, dominador e colonizador da vida humana e da natureza inaugurado pela identificação parmenídea entre pensamento e ser e presente em todas as formas de fundamentalismo, violência, repressão e exclusão, em que o logos, a razão e Deus presidem a um reino circular, que gera, pela lógica do sistema concêntrico, a 'turba multa' dos marginalizados e excluídos, que são os seus 'outros'. Apesar de exemplos de correntes pluralistas e de tendências anti-sistemáticas na tradição filosófica, predominou de facto a paixão de tudo "ad unum

⁵⁰ ID., *Destruktion und Dekonstruktion* 371.

⁵¹ ID., *o.c.* 372.

vertere”, que indelevelmente marcou as filosofias chamadas de identidade e excluiu a temática do diferente das suas preocupações de base. Após a permanente mudança de paradigmas de Nietzsche, a *Identidade e Diferença* de Heidegger e a *Dialéctica Negativa* de Adorno, foram-se constituindo tipos de filosofia da diferença em França (J. Derrida, M. Foucault, G. Deleuze, J.-F. Lyotard, J. Kristeva, L. Irigaray), na Alemanha (U. Guzzoni, G. Zimmerle, G. e H. Boehme, G. Gumm) e na Itália (G. Vattimo, P. de Vitiis). Nesta efervescência filosófica, a Metafísica é objecto preferencial de uma crítica radical sob o ângulo do logocentrismo, fonocentrismo e etnocentrismo e, com ela, a Hermenêutica, que na “idade hermenêutica da razão” se tornou coextensiva às questões da tradição metafísica⁵². Neste contexto, não se pode olvidar que a Metafísica se converte em técnica geral de domínio apenas quando pressupomos que ela se imobilizou num sistema conceptual atemporal e perene e que todos os conceitos objectivos se converteram em produtos da concepção ou gestação da razão universal hegemónica, que, ao subjugar os seres, lhes elimina todas as diferenças discordantes e todo o seu enigma. Ora, o que chamamos “Ser”, “Todo”, “Mundo” apenas nos é oferecido na pluralidade de compreensões, na diferença de histórias, culturas e tipos de natureza, na diversidade de ontologias e teologias, cujas estruturas apenas na comparação dialógica se conhecem. Ao destruir a filosofia dos conceitos mortos, a possibilidade humana de mudança, que nos faz candidatos ao novo e ao outro, inverte a deserção do tempo e o olvido do outro praticados por sistemas metafísicos fundamentalistas. Por isso, o “meta” de Metafísica deve tornar-se êxodo e libertação num mundo, que é História e não apenas Física. A transformação de Metafísica em Meta-histórica é uma metanoia da liberdade humana, que tudo renova, convertendo a hegemonia do sujeito eliminador das diferenças e dominador do tempo no paradigma sujeito-objecto na compreensão dialógica, universal, comparativa e meditativa de mundo e ser⁵³. Com a temporalidade e o outro, a razão conceptual metafísica esqueceu nas suas abstracções a liberdade histórica e, por isso, imperiosa se tornou uma filosofia, que praticasse a tríplice transcendência da liberdade: libertação da pressão e da invasão das coisas e, ao mesmo

⁵² Cf. E. BEHLER, *Derrida — Nietzsche, Nietzsche — Derrida* 59-86, 147-168; H. KIMMERLE, Hrsg., *Das Andere und das Denken der Verschiedenheit, Akten eines internationalen Kolloquiums* (Amsterdam 1987) 17-260; O. MARQUARD, Hrsg., *Einheit und Vielheit, XIV. Deutscher Kongress fuer Philosophie* (Hamburg 1990) *passim*.

⁵³ M. MUELLER, «Die (verbogene) Gegenwart der Metaphysik» in: ID., *Existenzphilosophie Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Hrsg. v. A. Halder⁴ (Freiburg/Muenchen 1986) 303-304, 323-324.

tempo, da nossa cobiça, que delas egoisticamente se prende; libertação do binómio sujeito-objecto a fim de as coisas aparecerem na sua originalidade pré-objectiva e os homens na intangibilidade da sua ipseidade ou personalidade pré-subjectiva, isto é, a fim de se inteligir o sentido do ser das coisas e do homem e não apenas o das proposições da Apofântica; libertação da realidade presa de esquemas conceptuais intemporais e monológicos para o mundo histórico plural e seus caminhos, cujo imperativo cairológico funda a consciência ética dos homens. A maioridade da razão enquanto liberdade só tem sentido positivo quando for “liberdade para” ou “serenidade libertadora”, que na criatividade das obras responde a novas possibilidades históricas e comunitárias de ser ⁵⁴.

II

Foi a Mística Medieval que de modo inequívoco cultivou a dimensão catártica da Metafísica e com ela o despojamento de si mesmo ou uma original maioridade pautada pela superação das nossas construções imaginativas e conceptuais, que se chamou ‘Entbildung’ ou desconstrução na Mística renano-flamenga, compensada por uma “superconstrução” da parte de Deus, que despertava no homem a serenidade de um abandono libertador ⁵⁵, diametralmente oposto a um conhecimento metafísico, que se enredasse dos próprios conceitos da construção humana. A palavra ‘Entbildung’ vertida por desconstrução ostenta uma densidade semântica nas suas dimensões noética, ética e meditativa, que contrasta com o sentido filosófico e crítico-literário de ‘desconstrução’ na França e nos Estados Unidos. Com a palavra ‘Entbildung’ (desconstrução) diz-se uma negação e, ao mesmo tempo, uma sublimação de ‘formação’ ou ‘educação’ (Bildung), termo angular do Humanismo, que H.-G. Gadamer refere em primeiro lugar em *Verdade e Método* e faz acompanhar de um pequeno resumo da sua história: a palavra ‘formação’ (Bildung) nasceu na Mística Medieval, continuou na Mística do Barroco, tornou-se espiritualidade religiosa no Messias de Klopstock e foi elevada a

⁵⁴ ID., *o.c.I.c.*

⁵⁵ D. BREMER BUONO, «Le Langage de la Mystique dans l'Oeuvre allemande de Maître Eckhart» in: VÁRIOS, *Voici Maître Eckhart, Textes et Études réunies par E. Zum Brunn* (Grenoble 1994) 245 ss.; P. KOSLOWSKI, «Supermoderne oder Postmoderne? Dekonstruktion und Mystik in den zwei Postmodernen» in: G. EIFLER/O. SAAME, Hrsg., *Postmoderne, Anbruch einer neuen Epoche? Eine interdisziplinäre Erörterung* (Wien 1990) 94 ss.

‘humanidade’ por Herder ⁵⁶. A palavra ‘Entbildung’ (desconstrução) também nasceu na Idade Média com Mestre Eckhart e continuou a ser usada pelos seus discípulos H. Suso e J. Tauler e pelo leitor deste último Angelus Silesius ⁵⁷. Se H.-G. Gadamer tivesse relacionado ‘Bildung’ e ‘Entbildung’, certamente a experiência mística seria o outro lado da fronteira da experiência hermenêutica no sentido em que fronteira é lugar de divisão e de encontro. Na raiz de ‘Bildung’ e de ‘Entbildung’ está a noção fundamental de ‘Bild’ (imagem), que em Mestre Eckhart tem três níveis semânticos: Verbo-Imagem ou a Segunda Pessoa da Trindade, homem enquanto imagem do Criador e mundo exterior. A imagem tem um ser dialéctico, porque se diz da plenitude do Verbo, do homem e do mundo, portanto da Igualdade Pura, do semelhante e do des-selhante. A formação (Bildung) incide sobre a positividade da imagem sem negar os seus limites ou a “má formação” conatural; a desconstrução (Entbildung) acentua a negatividade, que afecta a positividade, embora continuem duas faces inseparáveis do mesmo processo ⁵⁸, exploradas no Neoplatonismo como apharesis (abstracção) e apophasis (negação). A proibição bíblica das imagens (Êxodo, 20, 4) reforçou a negatividade do seu uso histórico e o ímpeto iconoclasta da desconstrução (Entbildung) ⁵⁹. Neste contexto, M. Eckhart usa o verbo ‘Aufheben’ no sentido de ‘elevant’ e também de ‘suprimir’ ⁶⁰, sem ceder à unilateralidade de uma só dimensão, que não traduziria a experiência do trânsito do “conhecimento vespertino” e crepuscular por imagens múltiplas para o “conhecimento matinal” e fontal, despido de toda a imagem ⁶¹. Neste sentido, ‘Aufheben’ não só é “negação abstractiva” de todo o pensável mas também “excessus mentis” inserido na capacidade transcendental do intelecto ⁶². Mestre Eckhart viu a “serenidade” da união a Deus como termo de um processo de desconstrução, que esvaziava a vontade do homem do seu egoísmo e a purificava do mundo, estabelecendo as duas faces de “serenidade” — o despojamento da vontade própria e o abandono

⁵⁶ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode, Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik* ² (Tuebingen 1965) 7.

⁵⁷ W. WACKERNAGEL, «L'Être des Images» in: VÁRIOS, *Voici Maître Eckhart* 457.

⁵⁸ ID., *o.c.* 458.

⁵⁹ Cf. A. BESANÇON, *L'Image Interdicte, Une Histoire intellectuelle de l'Iconoclasme* (Paris 1994) 23-200.

⁶⁰ M. de GANDILLAC, «La 'Dialectique' de Maître Eckhart» in: *La Mystique rhénane* (Paris 1963) 70.

⁶¹ W. WACKERNAGEL, *o.c.* 464-465.

⁶² A. de LIBERA, «Mystique et Philosophie: Maître Eckhart» in: VÁRIOS, *Voici Maître Eckhart* 328.

ao Abismo Divino —, que os discípulos J. Tauler e H. Suso transmitiram a M. Lutero e a A. Karlstadt e o Pietismo interiorizou no mergulho intimista e na perda de si mesmo em Deus. No séc. XVIII, secularizou-se o termo “serenidade”, que retomou o sentido estoico de indiferença e de ataraxia e o epicurista de apatia e de imperturbabilidade mas agora situados na cidadela moderna do eu autónomo, em cuja órbita outros conceitos afins se distribuíram como o auto-domínio racional, a superioridade impassível, a reflexão schopenhauriana como suporte estoico das dores da vida ou o orgulho nietzschiano do grande solitário ⁶³. No séc. XX, a “serenidade” não surge apenas na filosofia de M. Heidegger como meta da “destruição” mas figura, ao lado do trabalho, como uma forma primeira de tratar a natureza na idade ecológica ⁶⁴.

Em 14 de Janeiro de 1976, numa visita de B. Welte a M. Heidegger, foram as lições de B. Welte sobre Mestre Eckhart tema de conversação filosófica entre os dois, pois desde há muito que Heidegger se interessava pelo pensamento deste místico alemão. A pergunta de Heidegger, “ponderada e segura do seu caminho”, incidiu sobre o sentido de ‘Abgeschiedenheit’ em Mestre Eckhart ⁶⁵, que viveu aquele tipo de Mística a que, segundo Heidegger, pertencia “o rigor mais extremo e a profundidade de pensamento” ⁶⁶. As interpretações de B. Welte realizadas durante dezenas de anos sobre o pensamento de Mestre Eckhart são documentos imprescindíveis para a elucidação das relações entre a Crítica à Metafísica, a Fenomenologia e a Hermenêutica, que o problema da desconstrução entre estas suscita. Numa das obras, este especialista de Filosofia da Religião responde à pergunta de Heidegger sobre o sentido de ‘Abgeschiedenheit’ ⁶⁷, que é um modo de realização da existência humana totalmente diferente do tipo habitual e comum do viver dos homens e, por isso, deste separado — o modo de ser-no-mundo “à luz

⁶³ Cf. A. BUNDTSCHUN, *Die Bedeutung von gelassen und der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Beruecksichtigung seiner lateinischen Schriften* (Frankfurt/M. 1990) 114 ss., 118; B. MAHONEY, *Denken als Gelassenheit, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwuerde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg* i. Br. 1993, 1-4; W. SCHIRMACHER, *Technik und Gelassenheit, Zeitkritik nach Heidegger* (Freiburg/Br./Muenchen 1983) 85 ss.

⁶⁴ Cf. E. GRASSI/H. SCHMALE, Hrsg., *Arbeit und Gelassenheit. Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur* (Muenchen 1994).

⁶⁵ B. WELTE, «Erinnerung an ein spaetes Gespræch» in: G. NESKE, Hrsg., *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen 1977) 251.

⁶⁶ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund* ⁷ (Pfullingen 1992) 71.

⁶⁷ B. WELTE, *Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken* 2 (Freiburg/Basel/Wien 1992) 31-56; W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, I* (Darmstadt 1972) 152-155.

escura” da experiência vivente de Deus, que é o pensamento central de Mestre Eckhart em que o “mestre da vida” supera o “mestre de leitura” metafísica⁶⁸. Trata-se, portanto, de uma metanoia do ser humano, que possibilita penetrar no âmago da experiência religiosa, servindo de porta e de caminho para uma liberdade, que é receptividade virginal de Deus. Esta separação libertadora é pensada à maneira de uma desconstrução ou aniquilação da estrutura egóide do homem, que é simultaneamente o regresso da criatura humana à Causa Exemplar num modo de ser mais nobre do que todo o ser concreto no mundo, pois é união mística do “fundo da alma” com a presença do seu Criador e doador do ser⁶⁹. Tal separação libertadora destrói o “reino das imagens”, que tecem o mundo da nossa posse e domínio, das nossas preocupações, cuidados e ambições ou, na linguagem heideggeriana, o pensamento representativo, verificador e ávido de segurança do mundo técnico⁷⁰. Com as vantagens do domínio do mundo cresce a prisão a sistemas racionais projectados pelo próprio homem e a própria liberdade fenece onde abunda a propriedade, isto é, sossobra no “reino do ter” convertido em cárcere. Neste aspecto, a separação, que liberta, é uma desconstrução (Entbildung) das produções (Bilder) antropocêntricas, que estruturam os espaços da nossa segurança e domínio e, por ela, podem as imagens integrar-se na mudança radical de toda a existência humana. Daí, a dupla face, negativa e positiva, da separação libertadora, significativamente exposta na célebre prédica de Mestre Eckhart sobre a pobreza. É pobre aquele que nada quer, nada sabe e nada tem, porque querer, saber e ter são modos fundamentais de ser no mundo do ter, em que a vontade apenas se quer a si mesma em tudo, o saber persegue em tudo a própria segurança e o ter anseia apoderar-se e dispor de tudo. Neste contexto, Mestre Eckhart aconselha o homem a nivelar-se com o nada, nada querendo, nada sabendo, nada tendo, a fim de atingir a serenidade. Neste formulário negativo, transparece o sentido positivo de libertação da prisão do querer, do saber e do ter para um novo tipo de existência caracterizado pela abertura, amplitude e receptividade ilimitadas. Neste caso, aquele que alcançou a liberdade, a serenidade e a plena abertura, está preparado para receber qualquer apelo ou sinal⁷¹. Isto introduz-nos no problema da essência do “puro deixar ser”, tão importante

⁶⁸ Cf. E. ZUM BRUNN, «Un Homme qui pâtit Dieu» in: VÁRIOS, *Voici Maître Eckhart* 269-284.

⁶⁹ A. A. HAAS, «Seinsspekulation und Geschoepflichkeit in der Mystik Meister Eckharts» in: W. STOLZ, Hrsg., *Sein und Nichts in der abendlaendischen Mystik* (Freiburg/Basel/Wien 1984) 33-58.

⁷⁰ B. WELTE, *o.c.* 34.

⁷¹ ID., *o.c.* 37.

na Fenomenologia e que vai seguir-se à negação purificadora do mundo do ter. Só quem está totalmente sereno, aberto e receptivo, pode deixar ser tudo o que é e como é e relacionar-se de modo novo com tudo o que o cerca. Por esta radical mutação, a tudo é permitido desenvolver-se sem obstáculos nem repressões, pois soou a hora da libertação do mundo para aparecer na sua originalidade. Da desconstrução provém a serenidade, a abertura e a receptividade sem exclusões, que permitem ao homem coincidir com tudo o que é, “convenire cum omni ente” como ensinou S. Tomás, professor de Mestre Eckhart. Deixar ver as coisas a partir delas mesmas exigiu uma transformação do homem paralela à da futura epoche husserliana, que suspende a “tese do ser” da atitude natural para libertar o fenómeno na sua pureza ⁷², e à serenidade de Heidegger, que destrói a mediania anónima da vida e o esquecimento do ser para libertar o fundo originário do homem e do mundo, seguindo os passos de Mestre Eckhart, de quem “muito de bom há que aprender”, segundo o teor do texto heideggeriano ⁷³. A redução prosseguida pela “separação libertadora” termina na região última de nós mesmos, que só pode receber todas as formas sem deturpação por estar livre de todas elas e não ser um terreno desde o início ocupado pela tirania das imagens dominadoras, como vira o Estagirita em De An. B 7,418 b 26, ao escrever que só olhos sem a predeterminação de uma cor podem receber qualquer cor e Tomás de Aquino universalizara no seu Comentário ao De Anima: “...omne, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo, ad quod est in potentia et cuius est receptivum” (Comm. in Lib. De Anima, III, Lec. 7, nr. 68). Só quando o olhar em si e para si nada é nem tão-pouco a si mesmo se refere, é pura abertura, clareza e preparação para o seu outro e neste sentido nada é em relação a si mesmo, há possibilidade de o homem ver os fenómenos do mundo a partir deles mesmos ⁷⁴. O intelecto, o espírito ou a razão designam uma abertura não apenas na esfera do visível ou do audível como a vista ou o ouvido mas em todas as esferas e, por isso, sem limites de qualquer espécie. Marcado por esta abertura ilimitada, o intelecto (espírito ou razão), quando referido a si mesmo, não revela quaisquer determinações, é o “nada” sem fronteiras, o “nada” vivo ou a relação viva a tudo, a claridade pura, sem turvação original, da

⁷² Cf. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologis I* (Den Haag 1950) 63 ss.

⁷³ M. HEIDEGGER, *Gelassenheit* ¹⁰ (Pfullingen 1992) 34. Cf. «Dieu n'est pas être» in: *Maître Eckhart à Paris, Une Critique médiévale de l'Ontothéologie. Les «Questions Parisiennes» I et II*. Textes et Traductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, E. Weber (Paris 1984) 84-108.

⁷⁴ B. WELTE, o.c. 41.

“forma suprema da alma”, não pervertida de direito, embora de facto povoada de confusões e de imagens de cárcere, de cedências à diversão ôntica e ao fascínio do domínio do ter e das prisões narcísicas do eu. A desconstrução de Mestre Eckhart, ao deixar ser a verdade do outro, é encontro com a Verdade Divina ou a amplitude livre do puro deixar ser, termo do movimento libertador do domínio do ter e da segurança buscada na sedução do finito. As palavras supremas da Metafísica como Verdade e Bondade dizem relações, entram, como produções humanas, num sistema de pensamento e são também feridas pela desconstrução como momento do processo de superação da Metafísica⁷⁵. De facto, estas palavras supremas não podem renegar o seu estatuto de pensamentos especiais nem a sua carga de objectividade e, por isso, devem desconstruir-se não por exigências da subjectividade mas pelo rigor potenciado do pensamento, ficando apenas como resíduo da Metafísica os pensamentos da unidade e do ser. Dentro da opção henocêntrica de Mestre Eckhart, o uno é pensado como o que não consente determinações separáveis de si mesmo, pois é a pureza da Vida indistinta, infinita e incondicionada, sem qualquer separação, diferença ou negatividade. Por isso, é como “negatio negationis” que se diz a positividade do Uno⁷⁶. Ao lado do Uno, situa-se o Ser a que Mestre Eckhart chama “essência” nos textos em alemão e “esse” nos textos latinos e quer a unidade quer o ser explicitam-se teoricamente pela fórmula “negação da negação”. Porém, pensar o Uno e o Ser é pensar e representar algo e este modelo de pensamento objectivo vai ser tema de nova desconstrução de Mestre Eckhart. Nesta sequência, aparecem as metáforas do “deserto” e da “escuridão”, onde não há qualquer determinação nem conceito nem nome mas o Nada positivo, a Escuridão e a Amplidão incomensurável oferecidos na experiência mística⁷⁷. Transcendidos o Uno e o Ser, resta apenas o Nada para dizer a Presença Divina e o fenómeno puro do homem, que prescinde da linguagem metafísica, incluindo o conceito e o nome de Deus. Daí, a desconstrução do célebre texto da Prédica n.º 9 segundo o qual dizer que “Deus é bom” é cometer o mesmo erro que dizer que o sol é negro⁷⁸. Do Abismo da Divindade só é possível falar em termos da experiência única da “luz obscura” do Nada, pois todos os conceitos são limitados e relativos e os superlativos da linguagem emudecem. Com os nomes e os conceitos metafísicos rui a segurança do conhecimento objectivo e todo o poder da subjectividade, pois o sentido

⁷⁵ ID., *o.c.* 72-84.

⁷⁶ ID., *o.c.* 77.

⁷⁷ ID., *o.c.* 86.

⁷⁸ ID., *o.c.* 89.

da desconstrução aponta para além do sujeito e do objecto, onde o novo, que surge, irrompe da Noite da Divindade. “Os que não são iguais ao Nada, não são iguais a Deus” e é na Infinitude inominável deste Nada Positivo e, ao mesmo tempo, Presença Pura e Plenitude Primeira que desagua a superação do sujeito e do objecto ⁷⁹. A desconstrução libertadora termina no abandono ao “sem-fundo” obscuro da Infinitude de Deus e no acesso ao “fundo da alma” com a superação e olvido de si mesmo e a fruição da mais pura beatitude.

As semelhanças com o Budismo Zen e a sua meditação libertadora tornaram Mestre Eckhart o místico ocidental mais conhecido em largos círculos da cultura nipónica ⁸⁰.

III

O antropocentrismo moderno com a exaltação do sujeito contrariou radicalmente esta superação mística da Metafísica, invadiu a exploração da natureza e do homem e reforçou a sensibilidade egotista do humanismo, que o génio renascentista configurou em obras como, v.g., “De Dignitate ac Praestantia Hominis” de B. Facio, “De Dignitate et Excellentia Hominis” de G. Manetti e “Oratio de Dignitate Hominis” de P. della Mirandola. A crítica desta concepção de homem e da Metafísica tradicional enquanto linguagem desfiguradora da experiência cristã de vida é um prolongamento heideggeriano do espírito da desconstrução de M. Eckhart. O abandono do “sistema do Catolicismo” justificado por Heidegger pela “liberdade de convicção e de doutrina” ⁸¹ e que lhe valeu o nome de “protestante adogmático” no círculo de Husserl (Carta de Husserl a R. Otto de 5.03.1919), não significou uma deserção do Cristianismo nem uma destruição total da Metafísica mas a defesa de um Cristianismo sem as contaminações da Metafísica Escolástica e uma Metafísica num sentido novo ⁸², que tenha em conta a morte do antigo conceito de céu e de mundo. Esta crítica chamada mais tarde “destruição” surge empenhada na realidade fáctica de mundo, num paralelismo estreito com atitudes filosóficas da segunda metade do séc. XIX, que tentaram a

⁷⁹ ID., o.c. 90.

⁸⁰ Cf. H. M. ENOMIYA-LASSALLE, *Der Versenkungsweg, Zen-Meditation und christliche Mystik* (Freiburg/Basel/Wien 1992) 89.

⁸¹ M. B. PEREIRA, «Tradição e Crise no Pensamento do jovem Heidegger» in: *Biblos* LXV (1989) 341.

⁸² R. SAFRANSKI, *Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und Zeit* (Muenchen/Wien 1994) 134 ss.; M. B. PEREIRA, o.c. 340-341.

descoberta da realidade autêntica contra as suas distorções. Assim, sob o espírito Marx procurou a Economia, sob a especulação Kierkegaard pressentiu a existência mortal, sob a razão Schopenhauer surpreendeu a vontade, sob a cultura descobriu Nietzsche e Freud a pulsão e sob a História lobrigou Darwin a Biologia. A verdadeira realidade situava-se para Heidegger na potencialidade da vida, que é o lugar natural da produção de todas as interpretações do homem e de todas as imagens de mundo e que Heidegger nas suas lições do Semestre de Inverno de 1921/22 denominou “vida fáctica”. Na análise da “vida fáctica” não se vislumbra qualquer laço com a fé religiosa nem com a construção da Metafísica, pois tornara-se para ele, “protestante adomático”, ilusório o princípio medieval da relação de semelhança entre mundo e homem finitos e a Verdade Infinita. Esta crítica radical será tema do § 6 de *Ser e Tempo* sob o nome de “destruição” da história da Ontologia⁸³. Nesta obra, Heidegger denuncia o que ele chama intrusão das exigências da fé no campo do pensamento: criação ex nihilo, homem como “imago Dei” resgatado por Cristo, mundo ambíguo, que urge abandonar após a morte para obter a salvação numa eternidade feliz⁸⁴. Esta separação luterana entre fé e filosofia não impediu Heidegger de rebuscar na vida fáctica o sentido de Ser e da sua radical perguntabilidade. De facto, na superação da Metafísica afirma-se um novo sentido de Metafísica. Desde a lição *Que é a Metafísica?* (1929) e o prefácio que pelo autor lhe foi acrescentado após a Segunda Grande Guerra e escrito em francês com o título *La Remontée au Fondement de la Métaphysique* até *Kant e o Problema da Metafísica* (1929) e as numerosas lições sobre o tema, de que se publicaram algumas como *Introdução à Metafísica* (1935) e *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (1929/30) manteve-se intacto o vínculo entre Filosofia e o novo sentido de Metafísica. Segundo o testemunho de M. Mueller, Heidegger oferecera-lhe um ano antes da morte a undécima edição de *Que é a Metafísica?* com a seguinte alusão ao problema da Metafísica: “Algo de novo, não, mas para de novo se pensar”⁸⁵. É a vinculação da Metafísica ao poder, que nas lições sobre Parménides (1942/43) Heidegger directamente verberou, ao declarar que a verdade foi obstruída pelo gigantesco baluarte de uma leitura, a muitos títulos, de observância romana. O “imperium” da Igreja, sob a forma de “sacerdotium”, é sucessor do Imperium romano: “O ‘Imperium’ continua na forma curial da Cúria do Papa Romano. O seu domínio assenta também no

⁸³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 19-27.

⁸⁴ ID., *o.c.* 229-230, 249.

⁸⁵ M. MUELLER, «Was ist Metaphysik — heute? Drei Betrachtungen zu ihrem Selbstverstandnis» in: ID., *Existenzphilosophie* 353.

comando. O carácter de comando está na essência do dogma da Igreja. Por isso, ele julga igualmente não só a verdade dos ortodoxos mas também a falsidade dos 'herejes' e dos 'não-crentes'. A inquisição espanhola é uma forma do 'imperium' da Cúria Romana". A condição de serva da Teologia⁸⁶ permaneceu na filosofia como um preconceito não tematizado, cuja estrutura sobrevive mesmo à perda da fé ou à transformação dos seus conteúdos⁸⁷. Por isso, a autoridade da Igreja deslocou-se para a razão humana⁸⁸, sendo a *Aufklaerung* a expressão racional de preconceitos cristãos⁸⁹. A doutrina da criação interpretada como um símbolo da causalidade eficiente recolhido da actividade banal do artesão abriu o caminho ao ateísmo⁹⁰. A certeza da salvação converteu-se, no mundo moderno, em certeza absoluta da subjectividade⁹¹, que é o lastro da Metafísica Moderna, cegamente confiante na supremacia do sujeito e na segurança da razão. O dogmatismo filosófico tornou-se o substituto metafísico da ciência, transformada em certeza e em visão. Ao consolidar os modelos da interpretação metafísica, o Cristianismo está, em certa medida, na origem do niilismo⁹². Retomando o pensamento de Nietzsche, Heidegger afirma que o Cristianismo é o "platonismo do povo" e, como tal, um niilismo⁹³. As ideias religiosas ocupam o 'topos' das ideias platónicas, a fé está intencionalmente referida a outro mundo e, de forma metafísica, o niilismo estrutura a visão ocidental de mundo, que se mantém mesmo onde o platonismo e a fé cristã desapareceram⁹⁴. É que o Deus da Religião foi morto pela Metafísica a que se havia aliado. Por isso, o niilismo é a degradação dos antigos valores, já incapazes de vivificarem o homem e de transformarem o mundo e a experiência humana emancipar-se destes quadros formais, que se não adequam às realidades do tempo. Assim, o universo transcendente torna-se irreal, inoperante, sem vida, apesar das ilusões, que alimenta: "O fundo supra-sensível do mundo supra-sensível, entendido como a realidade eficiente de todo o real, tornou-se irreal. Eis o sentido metafísico da palavra pensada metafisicamente 'Deus morreu'"⁹⁵. A morte de Deus é a queda de uma ilusão

⁸⁶ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Bd. II (Pfullingen 1961) 320.

⁸⁷ ID., *o.c.* 342.

⁸⁸ ID., *Holzwege* (Frankfurt/M. 1950) 70, 75, 83, 99.

⁸⁹ ID., *Nietzsche*, Bd. I, 478.

⁹⁰ ID., *Die Frage nach dem Ding* (Tuebingen 1962) 119.

⁹¹ ID., *Nietzsche*, Bd. II, 426.

⁹² ID., *Nietzsche*, Bd. I, 187; II, 274.

⁹³ ID., *o.c. I.c.*

⁹⁴ ID., *Nietzsche*, Bd. I, 205, 257.

⁹⁵ ID., *Holzwege*, 234.

negadora do homem, semelhante ao processo sideral segundo o qual a irradiação aparente de um astro extinto há milhares de anos brilha ainda, apesar de este luzir não passar de pura aparência⁹⁶. Esta imagem metafísica do Cristianismo invadiu o discurso teológico e, por isso, a sua destruição é necessária para salvaguardar a autenticidade da experiência cristã. A verdade dogmática já não é a interpretação de uma experiência comunitária mas uma representação anquilosada situada no céu translúcido das ideias, que é, simultaneamente, uma consequência e uma forma de niilismo⁹⁷. O novo sentido de Metafísica começa na destruição da aliança entre pensamento e poder, que terminou no Niilismo Europeu.

Na obra sobre Nietzsche, afirma Heidegger que “a época, a que chamamos Modernidade, em cuja fase de consumação a História do Ocidente acaba agora de entrar, se determina pelo facto de o homem se tornar medida e meio do sendo”. Deste modo, à essência metafísica da Modernidade pertence a elevação do homem a sujeito como o ser mais autêntico e decisivo, pois o *hypokeimenon*, que entre os Gregos fora título do ser e na Idade Média Latina, traduzido por ‘substância’, valera como nome de Deus, diz a essência do homem moderno, como ‘sub-jectum’. No seu estatuto de sujeito, o homem moderno apropria-se prometeicamente do ser metafísico como fundamento de todos os seres e, por isso, não é o Ser a medida do homem mas é o homem a medida dos seres, não é a verdade do Ser o paradigma mas a verdade do homem como certeza de si mesmo⁹⁸. O ser enquanto sujeito caracteriza-se pelo traço fundamental da vontade e, porque a vontade se quer a si mesma, o ser que ela é, é relação egocêntrica ou “vontade da vontade” ou, em termos de Nietzsche, “vontade de poder”⁹⁹. A presença clara ou velada desta vontade no Humanismo é objecto da destruição de M. Heidegger.

À pergunta de J. Beaufret “comme redonner un sens au mot ‘Humanisme’”¹⁰⁰ responde Heidegger, retomando na vertente da secularização a tradição da Mística renano-flamenga, o que não exclui a influência do pensamento oriental, como investigou Kah Kyung Cho¹⁰¹. O elemento, que muda a essência do homem como animal racional, superando a

⁹⁶ ID., *Nietzsche*, Bd. II, 33.

⁹⁷ ID., *o.c.* 204.

⁹⁸ ID., *Nietzsche*, Bd. II, 61, 141 ss., 149; ID., *Holzwege*, 98 ss..

⁹⁹ Cf. A. JAEGER, *Gott. Nochmals Martin Heidegger* (Tuebingen 1978) 346 ss..

¹⁰⁰ M. HEIDEGGER, «Ueber den ‘Humanismus’», Brief an Jean Beaufret, Paris» in: ID., *Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief ueber den ‘Humanismus’*² (Bern 1954) 56.

¹⁰¹ KAH KYUNG CHO, «Der Abstieg ueber den Humanismus, West-Oestliche Wege im Denken Heideggers» in: H.-H. GANDER, *Europa und die Philosophie* (Frankfurt/M. 1993) 143-174.

essência biológica, é o Ser, que historicamente se interessa pela essência do pensamento. Ora, “interessar-se por uma coisa ou por uma pessoa na sua essência significa amá-las”, isto é, ofertar-lhes a essência ou deixá-las ser originariamente ¹⁰². É assim que o Ser, como “força silenciosa”, possibilita ou deixa ser o pensamento e com ele a essência do homem, que pertence ao Ser e, por isso, o ouve. Antes de falar, deve o homem deixar-se interpelar pelo Ser, apesar de correr o perigo de sob este apelo pouco ou raramente algo ter que dizer ¹⁰³. Neste apelo e na preparação do homem para lhe corresponder está a solicitude pelo homem, pois todo o “cuidado” se cifra na recuperação da essência humana ou em tornar o homem humano e não desumano ou fora da sua essência ¹⁰⁴. Todo o problema do humanismo está na definição da essência do homem, que se pode ler, v.g., no mundo ou fora dele, segundo os textos de Marx ou da Metafísica Cristã. K. Marx viu a humanidade do homem na sua dimensão social, o Cristianismo na diferença, que o distingue da Divindade, e no estatuto de “filho de Deus”, que se apercebe da “exigência do Pai em Cristo” e a assume. Neste caso, o homem não é deste mundo, se o mundo, pensado de modo teórico e platónico, permanecer apenas uma passagem provisória para o Além ¹⁰⁵. Foi precisamente na República Romana que, pela primeira vez, se concebeu a *Humanitas* e o ‘homo humanus’, gerado na paideia grega, se opôs ao ‘homo barbarus’. Em Roma, encontramos o primeiro Humanismo, um fenómeno especificamente romano, proveniente do encontro entre romanos e a cultura da Grécia tardia e ressurgido das cinzas históricas na Itália dos sécs. XIV e XV como “renascentia romanitatis” ¹⁰⁶, que opôs o “homo romanus” renascido ao pretensu bárbaro da Escolástica gótica da Idade Média. O “studium humanitatis”, que remonta à Antiguidade greco-latina, continua no Humanismo do séc. XVIII na Alemanha com Winckelmann, Gœthe e Schiller mas não com Hoelderlin, porque este “pensa o destino da essência do homem” de um modo mais originário do que todo o Humanismo tradicional ¹⁰⁷. Por diferentes que sejam as concepções de liberdade e de natureza do homem, v.g., em Marx, Sartre, no Cristianismo, todas concebem a ‘humanitas’ do “homo humanus” não a partir da dádiva do Ser mas de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo ou do fundamento do mundo, isto é, do sendo na sua

¹⁰² M. HEIDEGGER, *Ueber den Humanismus* 57.

¹⁰³ ID., *o.c.* 60.

¹⁰⁴ ID., *o.c.* 61.

¹⁰⁵ ID., *o.c.* 61-62.

¹⁰⁶ ID., *o.c.* 62.

¹⁰⁷ ID., *o.c.* 63.

totalidade ¹⁰⁸. É metafísica e humanista toda a determinação da essência do homem, que pressuponha uma interpretação do sendo sem perguntar pela verdade do Ser, que o Humanismo, aliás, impede por desconhecimento e incompreensão. O primeiro Humanismo oriundo de Roma e todas as formas, que historicamente lhe sucederam até hoje, assentam no pressuposto de uma essência universal evidente do homem, definido como “animal rationale”, que é já uma interpretação metafísica e não apenas uma simples tradução da expressão grega ζῷον λόγόν ἔχον ¹⁰⁹. A leitura metafísica de “animal rationale” esquece a diferença ontológica na essência do homem, omitindo a pergunta pela verdade do Ser e pelo modo como a essência do homem pertence a essa verdade. Em vez da diferença ontológica, a Metafísica pensou a diferença específica, que distingue o homem do animal mas sem nunca abandonar a substância do “homo animalis”, apesar de ‘anima’ se interpretar como “mens” e esta mais tarde como sujeito, pessoa ou espírito, a que faltou sempre a diferença e a relação ao Ser. Neste contexto, a Metafísica pensa o homem a partir da ‘animalitas’ e da diferença específica mas nunca a sua ‘humanitas’, porque esqueceu aquela dimensão do ser do homem, que o faz um interpelado do Ser, uma “ex-sistência” irredutível ao jogo lógico dos géneros, das diferenças específicas e das espécies, que, por seu lado, se fundam no ser da ex-sistência, pois o corpo do homem, v.g., é algo essencialmente diferente de um organismo animal ¹¹⁰. O biologismo transcende-se, deixando ser o homem na sua essência original e não mergulhando a corporeidade, a alma e o espírito, como propõe certa Filosofia da Vida, no oceano das vivências, onde não caberiam as cristalizações e deformações do pensamento conceptual. Também as investigações científicas do organismo humano não podem reivindicar a descoberta da essência do homem, como à Física é vedado asseverar que na energia atómica está a essência da natureza ¹¹¹. A insuficiência da definição do homem como organismo animal não se elimina pelo facto de lhe atribuímos uma alma imortal, uma faculdade racional ou um carácter pessoal. O homem é ex-sistência, porque sai fora de si para deixar ser os sendos sem reduções, que os restringissem, e não por qualquer coincidência com o conceito clássico de “existentia” como acto da “essentia” ¹¹². Esta ida extática até aos sendos ou nova intencionalidade é “a clareira do Ser” e a raiz da

¹⁰⁸ ID., *o.c.* I.c..

¹⁰⁹ ID., *o.c.* 64.

¹¹⁰ ID., *o.c.* 67.

¹¹¹ ID., *o.c.* 67-68.

¹¹² ID., *o.c.* 68.

linguagem ¹¹³, que o conceito metafísico de ‘existencia’ ou ‘actualitas’ não podia traduzir nem tão-pouco a existência kantiana no sentido de objectividade da experiência nem a hegeliana na acepção de ideia reflexiva da subjectividade absoluta nem a existência de Nietzsche como eterno retorno do mesmo ¹¹⁴ nem a sartriana, que precede a essência mas ainda dentro do clássico binómio metafísico “essência-existência” agora simplesmente invertido ¹¹⁵. Ao contrário destas concepções de existência, a essência ‘ex-sistente’ do homem toma a seu cuidado o “aí” ou “clareira do Ser” para deixar ser na sua verdade o que aparece. As interpretações humanistas do homem como “animal rationale”, pessoa, ser corpóreo, anímico e espiritual não são falsas nem rejeitáveis mas simplesmente não traduzem a experiência “da dignidade autêntica do homem” ¹¹⁶. Porém, esta crítica ao Humanismo não significa qualquer apologia do desumano nem a erradicação da dignidade do homem mas simplesmente a acusação de que o Humanismo não elevou suficientemente a “humanitas” do homem, quando identificou a substância a sujeito dominador, que deixa diluir na elogiada objectividade o ser dos sentos. Neste caso, a “humanitas” do homem não está em poder reduzir tudo a objectos de um sujeito arconte mas em deixar ser os sendos na “luz do Ser”, diferente da “luz da razão” dominadora do sujeito. Ao contrário desta, a “humanitas” do homem não decide do aparecimento das coisas nem da gama dos seus modos de aparecer nem da entrada, da presença ou da ausência de Deus e dos deuses, da história e da natureza na “clareira do Ser”. O envio do Ser cai fora do domínio do homem, que apenas se pode interrogar quanto à sua capacidade de resposta ao que lhe é destinado enquanto guardião da “verdade do Ser”, “pastor do Ser” ¹¹⁷ e, simultaneamente, pertença sua ¹¹⁸. A essência da “humanitas” do homem enquanto ex-sistência está no despojamento de si mesmo em que o homem não é o essencial mas o Ser na qualidade de “dimensão do extático da existência” ¹¹⁹. Se o primado não fosse do Ser, estaríamos, como escreve J.-P. Sartre em *L’Existencialisme est un Humanisme*, num plano “où il ya seulement des hommes” mas, contrapõe Heidegger, “précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l’Être” ¹²⁰. Expulso da verdade do Ser,

¹¹³ ID., o.c. 70.

¹¹⁴ ID., o.c. 69.

¹¹⁵ ID., o.c. 72.

¹¹⁶ ID., o.c. 75.

¹¹⁷ ID., o.c. I.c..

¹¹⁸ ID., o.c. 79.

¹¹⁹ ID., o.c. I.c..

¹²⁰ ID., o.c. 80.

privado da terra-natal no esquecimento do Ser ¹²¹, o homem circula por toda a parte em volta de si mesmo como “animal rationale” ¹²², trocando o “mais” que ele é, enquanto lançamento originário do Ser, pelo menos em que se torna, quando se concebe a partir da subjectividade ¹²³. A diminuição, que parece sugerir a diferença entre “dono dos seres” e “pastor do Ser”, converte-se no lucro da pertença à verdade do Ser: “Ele (o homem) ganha a pobreza essencial do pastor, cuja dignidade consiste em ser chamado pelo Ser para guarda da sua verdade” ¹²⁴. A Metafísica não pode superar-se por um esforço de transcendência, que prolongue e acentue a sublimação e a distância dentro da subjectividade do homem mas por um movimento de ‘retroscendência’ para a esquecida “proximidade do mais próximo” ou pela difícil descida “à pobreza da existência do homo humanus”, onde o homem se despoja do “homo animalis” da Metafísica e do biologismo e pragmatismo nele fundados ¹²⁵. Esta descida à pobreza da existência ou despojamento do eu é condição da vinculação ao Ser, que é “por essência mais elevada do que a validade das ciências, pois é mais livre” ao “deixar ser o Ser” ¹²⁶. Apear-se da altura do sujeito e despojar-se da “riqueza” do eu traduzem a conversão do homem, que só na pobreza de si é livre e na liberdade diz o Ser. Com tonalidade mística, fala mais tarde Heidegger da serenidade silenciosa do “caminho do campo”, a que tem acesso a renúncia de si mesmo: “A extensão de todas as coisas que cresceram e permanecem em volta do caminho do campo, oferece mundo. No não-falado da sua linguagem é Deus pela primeira vez Deus, como diz o antigo Mestre de leitura e de vida Eckhart” ¹²⁷. Na renúncia, na serenidade, no silêncio, Heidegger precipita-se da melancolia para uma alegria serena última, que é a porta do Eterno, pois só na pobreza se possui o essencial autêntico, perante o qual se torna vã a grandeza suprema do mundo do sujeito ¹²⁸. Este é o humanismo, que pensa a humanidade do homem a partir da proximidade do Ser. Na pergunta de Beaufret “comment redonner un sens au mot ‘humanisme’?” lê Heidegger a confissão implícita de que a palavra ‘humanismo’ perdeu o seu sentido. A razão está na leitura do homem dentro do esquecimento do Ser e o antídoto está em pensar o homem de um modo mais originário,

¹²¹ ID., *o.c.* 86.

¹²² ID., *o.c.* 89.

¹²³ ID., *o.c.* 90.

¹²⁴ ID., *o.c.* I.c..

¹²⁵ ID., *o.c.* 103-104.

¹²⁶ ID., *o.c.* 111.

¹²⁷ ID., *Der Feldweg* (Frankfurt/M. 1989) 17.

¹²⁸ Cf. A. JAEGER, *o.c.* 73.

de acordo com o envio histórico da sua essência, que é mais antigo do que o sentido do “homo romanus”¹²⁹. Esta destruição do Humanismo não significa uma defesa do desumano nem a exaltação da brutalidade bárbara mas abre perspectivas positivas: a crítica da lógica do conceito rasga o caminho para a essência inicial de ‘logos’, a destruição dos valores pretende des-subjectivá-los como criações do sujeito, que não deixam o sendo ser mas apenas valer como objecto de acção¹³⁰. Também a relação sujeito-objecto na sua pretensão a fundação incontestável é destruída em favor da prévia abertura do Ser ou “clareira do Ser”, que é o ser-no-mundo enquanto dádiva ou envio do Ser¹³¹, em cuja relação extática se funda a posterior constituição do binómio sujeito-objecto¹³². Ao dizer a verdade do Ser, o pensamento entrega-se ao que é mais essencial do que todos os valores e todos os seres e neste serviço da verdade do Ser está a ‘humanitas’ do homem¹³³. Esta expressão alberga um potencial crítico, que destrói o próprio texto-fragmento *Ser e Tempo* e se chama Kehre (viragem).

A *Carta Sobre o Humanismo* contrasta com a carga ainda egocêntrica de *Ser e Tempo*, tão difícil é a despedida de si mesmo. Apesar de *Ser e Tempo* pretender a destruição da História da Ontologia e da Fenomenologia de Husserl, cujo déficit já havia sido denunciado num curso de 1925 (omissão do ser do sujeito, fonte da intencionalidade e omissão da questão do ser em geral)¹³⁴, o conceito fundamental desta obra-fragmento de Heidegger é o de cuidado, preparado desde os §§ 1-41 e directamente abordado desde o § 42 e seguintes mas nunca despido do monologismo egocêntrico, que obstacula a verdadeira relação da existência ao Ser. A dimensão egóide do cuidado transparece da análise da morte singular antecipada como o limite mais extremo e a impossibilidade do comportamento do cuidado consigo mesmo (§§ 46-53). O apelo da consciência é um aprofundamento do cuidado pelo ser do eu e a descoberta do ser-devedor da existência é ainda um limite interno do comportamento do cuidado por si mesmo (§§ 54-60). A análise da temporalidade como “sentido ontológico do cuidado” (§§ 61-66) reassume como base a estrutura do cuidado por si mesmo, cuja análise continua presente na redacção dos três últimos capítulos (§§ 67-83). Este cuidado em dominar

¹²⁹ M. HEIDEGGER, *Ueber den Humanismus* 93-94.

¹³⁰ ID., *o.c.* 99.

¹³¹ ID., *o.c.* 83.

¹³² ID., *o.c.* 101.

¹³³ ID., *o.c.* 104.

¹³⁴ ID., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesungen vom SS 1925*, GA 20 (Frankfurt/M. 1979) 159, 179, 183-185.

a facticidade da própria existência individual exhibe um carácter solipsista e transcendental que se espelha no estreitamento da tanatologia do indivíduo e na dedução existencial da História do Mundo a partir da historicidade da existência humana (§§ 72-83). No exemplar pessoal de *Ser e Tempo* Heidegger escreveu pelo próprio punho a seguinte nota sobre a afirmação de que “a compreensão do Ser é por si mesma uma determinação de ser do ser-aí”? (§ 4): “Mas aqui Ser não (é) apenas o ser do homem (existência). É claro segundo o que se segue. O ser-no-mundo encerra em si mesmo a relação da existência ao Ser na sua totalidade: compreensão do Ser”¹³⁵. Esta nota do autor confirma a ambiguidade do seu texto, que se projecta na face de Jano do cuidado: cuidado pelo ser próprio e pelo Ser em geral, cujo esclarecimento exige a célebre “volta” ou viragem. O solipsismo e o estreitamento tanatológico, que ignora a morte do outro, resultam da estrutura monológica do cuidado. Por isso, os escritos de Heidegger posteriores a 1930 parecem ter sofrido uma profunda metamorfose revelada na descentração do ser-aí ou existência. W. J. Richardson não teme falar de um Heidegger I e de um Heidegger II, como se pode falar do jovem Marx e do Marx do *Capital* ou do Wittgenstein do *Tractatus* e do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*. De facto, esta distinção entre uma primeira e uma segunda fase aparece em quase todas as filosofias como a de Platão, a de Kant, a de Schelling, a de Hegel ou a de Nietzsche e pode traduzir uma tomada de consciência da insuficiência dos conceitos para exprimirem o que requer ser pensado ou a finitude do logos humano, que exige uma viragem constante do pensamento por fidelidade à verdade¹³⁶. É o próprio Heidegger que situa a viragem do seu pensamento na “volta” configurante do caminho, que vai de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. De facto, o esquema original de *Ser e Tempo* (§ 8) repartia-se por duas partes subdivididas cada uma em três secções. O *Ser e Tempo* saído da pena de Heidegger para publicação é um fragmento constituído apenas pelas secções primeira e segunda da primeira parte e carecido da terceira secção, que se intitulava “Tempo e Ser”. Segundo uma confidência de Heidegger a F.-W. von Herrmann¹³⁷, a terceira secção foi de facto redigida na devida altura mas queimada pouco tempo depois, dada a insatisfação do seu autor. Na *Carta Sobre o Humanismo*, que analisámos, redigida em 1946 e publicada em 1947, escreve Heidegger que a interpretação de “projecto” no sentido de uma elaboração representativa

¹³⁵ Cf. J. GRONDIN, *o.c.* 51.

¹³⁶ ID., *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger* (Paris 1987) 10.

¹³⁷ Cf. o prefácio à edição de *Ser e Tempo* in: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Frankfurt/M. 1977) 582.

em *Ser e Tempo* é uma leitura antropocêntrica de “projectar” enquanto “actividade da subjectividade”, que se opõe a projecto no sentido ontológico de “compreensão de ser” ou “relação extática à clareira do Ser”¹³⁸. O homem é um projecto projectado antes de ser um projecto projectante. A realização deste outro pensamento, que abandona a subjectividade, é dificultada pelo facto de, aquando da publicação de *Ser e Tempo*, ter sido “retida” a terceira secção da primeira parte. A razão desta retenção ou cremação está no fracasso do pensamento, ao pretender dizer correctamente esta viragem e na impossibilidade de o conseguir com o auxílio da linguagem metafísica. A conferência *Sobre a Essência da Verdade* pensada e realizada com o título de “Filosofar e Filosofia” em 1930¹³⁹ mas só publicada em 1943 procura esclarecer o sentido do pensamento implicado na viragem de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. Há que recordar que *Ser e Tempo*, redigido sob pressão do decano de Filosofia de Marburg, reúne vários caminhos de pensamento, interessantes e díspares, onde são visíveis tendências ontológicas, existencialistas, hermenêuticas, epistemológicas, metafísicas, éticas, teológicas e políticas. Por isso, o curso de 1927 sobre *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* fez ressaltar a intenção essencialmente ontológica de Heidegger. Nesta mesma linha, a conferência de 1930, mais tarde intitulada *Sobre a Essência da Verdade*, foi já considerada um germen da segunda filosofia de Heidegger e o modelo em filigrana de toda a sua obra posterior¹⁴⁰. O tema central desta conferência é a ideia de co-pertença e co-originaridade de verdade e de não-verdade, de $\lambda\eta\theta\eta$ e de $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ do Ser, que se retira como envio, destino e mistério, cuja linguagem requer uma metamorfose do dizer e uma transformação do pensar, pois o que está em causa, é a relação ao Ser e não a mera alteração de representações e de conceitos. Por isso, “a essência da verdade é a verdade da essência”, que não prescinde de $\lambda\eta\theta\eta$ e de não-verdade¹⁴¹. Não se trata apenas de uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo* mas de uma volta radical em que o pensamento atinge pela vez primeira a dimensão do Ser enquanto Ser, que possibilita compreender na sua universalidade os limites de *Ser e Tempo* e o seu esquecimento do Ser. Subjacente ao sentido de Ser, está sempre uma concepção de tempo e foi no tempo do cuidado que o jovem Heidegger pretendeu ler o sentido do ser da existência. Partir do tempo como clareira da retirada da presença, segundo a carta de Heidegger a

¹³⁸ M. HEIDEGGER, *Ueber den Humanismus* 71-72.

¹³⁹ Cf. H. MOERCHEN, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung* (Stuttgart 1981) 229⁶⁰.

¹⁴⁰ J. GRONDIN, *o.c.* 29²⁶.

¹⁴¹ ID., *o.c.* 28-33.

Richardson ¹⁴², é o sentido da viragem *Tempo e Ser*, que nos faz ver como o tempo cairológico na sua fugacidade nos gratifica com o Ser e sua experiência, com o dom e não com a posse da presença. A “diferença ontológica” surgida no curso citado de 1927 é a defesa do Ser, que não é nada de sendo, não é uma coisa “sob a clareza do conceito” (como ambicionava *Ser e Tempo*, § 2) nem um projecto nem um horizonte da subjectividade, que passa sempre ao lado do Ser. Neste contexto, a viragem é o Ser enquanto se recusa ao domínio da finitude humana e, por isso, o segredo ou o mistério é a palavra fundamental do último Heidegger, que lê a superação da Metafísica como superação da ausência de mistério ou da forma última do esquecimento do Ser. Para obviar à projecção de subjectividade metafísica num pretensão sentido unitário de ser, Heidegger fala na introdução de 1949 a *Que é a Metafísica?* de “verdade do Ser” ou de uma verdade rodeada de um véu, de uma ἀλήθεια presente na sua λήθη, como já fora sugerido em *Sobre a Essência da Verdade*. A subjectividade moderna arroga-se um poder sobre o Ser, que será suspenso na filosofia da viragem, como se as rédeas do poder passassem do ser-aí para o Ser. Na convicção desta metamorfose, é o poder do ser que abrirá ao homem a esfera das suas possibilidades mais originárias. O Ser não é talvez algo diferente deste poder possibilitante, portanto histórico ¹⁴³. O pensamento nascido da viragem tem de se manter na diferença ontológica, de recusar converter o Ser num sendo e encarcerá-lo num horizonte de compreensão dominado pela subjectividade. O pensamento desta viragem inicia a escuta do Ser, que fala a linguagem abissal da diferença, diferindo interminavelmente ao retirar-se, converte-se à Origem, a que regressa, segundo o curso de 1937/38 para preparar a existência futura ¹⁴⁴, que será a passagem para outro tipo de existência, a metanoia do homem ditada pela essência do Ser, que se oculta e retira. A recusa ou a retirada procede do próprio Ser, como escreve Heidegger num pequeno texto publicado em 1941 ¹⁴⁵ e não é uma simples peripécia na evolução do seu pensamento ¹⁴⁶. Não há hoje consciência da recusa, do esquecimento, da retirada e do desvio do Ser, porque aquilo que no nosso tempo verdadeiramente conta, é o cálculo,

¹⁴² W. RICHARDSON, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought* (La Haye 1963) XXI.

¹⁴³ J. GRONDIN, *o.c.* 97.

¹⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*. *Freiburger Vorlesung vom WS 1937/38*, GA 45 (Frankfurt/M. 1984) 36, 40, 114, 202, 214.

¹⁴⁵ ID., «Die Kehre» in: ID., *Die Technik und die Kehre* ⁸ (Pfullingen 1991) 37-47.

¹⁴⁶ J. GRONDIN, *o.c.* 101.

que dispõe dos seres e os submete à vontade de poder. Esta época em que só existe aquilo de que podemos dispor e o Ser se reduz ao nada, é tempo de niilismo, o último filho da Metafísica, que não tem consciência da verdade do Ser oculto, dissimula a sua ausência, reduz o nada a uma negatividade pura, praticando o esquecimento do esquecimento ou a falta da consciência da falta. Ancorado no triunfo da subjectividade dominadora, o esquecimento do Ser é chamado por Heidegger “ateísmo”¹⁴⁷, contemporâneo da “fuga dos deuses” experienciada por Hoelderlin e Nietzsche. É esta a epoche, a suspensão ou a fuga do Ser¹⁴⁸, que a nossa idade técnica paradigmaticamente realiza e ideologicamente interpreta como niilismo absoluto, confundindo o nada com a ausência ou recusa do Ser. O que se recusa ao total domínio da técnica, é o mais alto segredo do Ser¹⁴⁹ e só o despojamento da vontade metafísica de poder pode inaugurar um novo começo para a nossa existência histórica. O Ser, que se recusa no seu mistério, pode pela viragem sair do esquecimento e apelar o homem, fulminá-lo com relâmpagos, que o atingem na sua essência¹⁵⁰. A ontologia negativa de Heidegger assenta no princípio fundamental de que é na recusa e no deserto, no silêncio e no nada que o Ser desvela a sua essência. Esta sigética heideggeriana não pode iludir as suas raízes eckhartianas e místicas. A Metafísica conduziu à “falta de Deus”, a que corresponde não o ateísmo mas o silêncio, que é uma espera no tempo intercalar entre a morte de deuses e a nova chegada possível dos deuses e de Deus: “É o tempo dos deuses que fugiram e do Deus que virá. É o tempo de carência, da dupla falta e do duplo ‘não’: do ‘nunca mais’ dos deuses fugidos e do ‘ainda não’ do Deus, que chega”¹⁵¹. Este tempo de carência é uma espera do Ser: “Chegamos tarde demais para os deuses e demasiado cedo para o Ser, cuja poesia iniciada é o homem”¹⁵². O silêncio e a renúncia a qualquer pensamento metafísico num mundo des-divinizado e desencantado são a linguagem deste tempo intercalar e de espera, a que corresponde uma nova Sigética: “É da essência de todos os místicos calarem-se falando e falarem em silêncio. O seu pensamento é assumido como novo dever. Isto torna-se claro também na chamada filosofia tardia de Heidegger”¹⁵³.

¹⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Parmenides. Freiburger Vorlesung vom WS 1942/43*, GA 54 (Frankfurt/M. 1982) 166.

¹⁴⁸ ID., *Zur Sache des Denkens* (Tuebingen 1969) 9.

¹⁴⁹ ID., *Die Kehre* 46.

¹⁵⁰ ID., *o.c.* 45.

¹⁵¹ ID., *Erlaeuterungen zu Hoelderlins Dichtung* (Frankfurt/M. 1951) 47. Cf. K. LOEWITH, *Heidegger, Denker in duerftiger Zeit*³ (Goettingen 1965) passim.

¹⁵² M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*⁶ (Pfullingen 1986) 7.

¹⁵³ A. JAEGER, *o.c.* 73-74.

O nada positivo dos místicos tem paralelo na concepção heideggeriana de nada, integrada numa nova versão da diferença ontológica. Na lição *Que é a Metafísica?* (1929) Heidegger situa na disposição afectiva fundamental de angústia a revelação do “nada” que deixa ser o sendo e o revela “como o simplesmente outro em relação ao nada”¹⁵⁴, que se identifica com o Ser. É este aspecto positivo do nada, que responde à objecção de niilismo, pois “o nada enquanto o outro relativamente ao sendo, é o véu do Ser”¹⁵⁵. Positiva é a ocultação ou não-verdade, que deixa ser a verdade do sendo¹⁵⁶ e esta ocultação enquanto “a não-essência autêntica da verdade”, “é o mistério”¹⁵⁷. A viragem da filosofia heideggeriana culmina na abertura ao mistério do Ser, que se vela, como a morte, à rede dos nossos conceitos. De facto, o Ser e a morte resistem à objectivação do nosso conhecimento como figuras do “nada” inobjectiváveis. Para além dos sistemas conceptuais antropocéntricos está o nada positivo da morte e do Ser e, deste modo, a finitude do homem não só se manifesta na antecipação da morte, que nenhuma representação conceptual exaure e domina, mas também na relação ao Ser, que se oculta e recusa na própria manifestação e entrega. Nesta ordem de ideias, a assunção da Modernidade é a sua destruição como época de domínio e de imagens de mundo.

Esta concepção heideggeriana de homem preside à crítica da Modernidade entendida como época da vontade de poder, que pretende submeter a si a natureza e a história através de um tipo de tecno-ciência, que tudo uniformiza, funcionaliza, polariza nas relações sujeito-objecto, calcula, produz e domina, como se fosse um destino inexorável. Por isso, o homem moderno sente-se compelido a calar-se sobre tudo aquilo, que não pode medir nem calcular, na pressuposição incrítica de que a natureza e a história são objectos calculáveis, capazes de serem apropriados pela moderna vontade de poder do ‘homo faber’. Nesta visão do mundo, sob o ideal da universal factibilidade, a natureza e a história reduzem-se a material disponível da força humana de trabalho e, nesta sequência, ao continente dos valores de uso e de troca, diversamente explorado pelos sistemas rivais da produção capitalista e socialista. É o império do paradigma moderno da compreensão de ser ou de realidade que submete tudo o que é ou se mostra, ao domínio total do poder científico-técnico e industrial ilimitado. A vontade de progresso da sociedade científico-técnica industrial é a expressão daquela vontade de poder única, que se

¹⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* 34.

¹⁵⁵ ID., *o.c.* 51.

¹⁵⁶ ID., *Vom Wesen der Wahrheit* ⁷ (Frankfurt/M. 1986) 21.

¹⁵⁷ ID., *o.c.* I.c..

elevou entretanto a princípio próprio, ao querer-se apenas a si mesma no eterno retorno do mesmo a fim de manter definitivamente sob o seu domínio o tempo futuro. Assim, é no sujeito humano e na sua vontade que se funda a ciência moderna, pois mesmo na Física Quântica é ainda o homem que se encontra a si mesmo, como escreve W. Heisenberg, porque nela o mundo e a sua verdade determinam-se de novo segundo o padrão antropocêntrico moderno, que, de acordo com o primado do método, mede e calcula o mundo a fim de garantir ao homem o aumento do seu poder ¹⁵⁸. Foi no sentido de uma filosofia da subjectividade que Nietzsche explicou à consciência culta do seu tempo que nós envolvemos de “humanidades estéticas” o mundo exterior, cobrindo-o das nossas projecções antropomórficas, pois a busca humana permanente de “verdade”, de “certeza” e de “segurança” no conhecimento da natureza e da história pressupõe, sob os nossos juízos estéticos e morais, um mundo real completamente indiferente aos interesses e desígnios do homem. Era claro para Nietzsche que as categorias com que o cientista procura conceber e dizer o seu mundo, são antropomorfismos paradigmáticos ou projecções da vontade humana de poder no meio de uma realidade indiferente e impenetrável ¹⁵⁹. Esta vontade de poder, lida por Heidegger no movimento de fundo do pensamento europeu, transformou a natureza numa construção técnica segundo o cálculo matemático, num reino de bens de uso e de troca, sem que de algum modo surja a pergunta crítica pelas regras e mecanismos sociais, económicos e políticos, que “desnaturaram” e degradaram permanentemente a “natura naturans” num magno armazém de mercadorias. Foi Heidegger que chamou a atenção dos cientistas e de modo especial W. Heisenberg para o empobrecimento e a insignificância da natureza e da história, quando permanentemente coagidas e filtradas por modelos científicos unidimensionais ¹⁶⁰. Nesta perspectiva, o mundo hodierno da Matemática e da Física caracteriza-se pela cegueira ontológica, que não deixa ser nem liberta a natureza, e pela ausência de qualquer acesso ao mundo real, que não seja o da fórmula matemática,

¹⁵⁸ H.-P. HEMPEL, *Natur und Geschichte. Der Jahrhundertdialog zwischen Heidegger und Heisenberg* (Frankfurt/M. 1990) 222-224.

¹⁵⁹ ID., *o.c.* 225-226.

¹⁶⁰ Cf. C. F. von WEIZSAECKER, *Der Garten des Menschlichen. Beitrage zur geschichtlichen Anthropologie* (Muenchen 1977) 404 ss.; M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA 41 (Frankfurt/M. 1984); W. HEISENBERG, «Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementarteilchen» in: *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, Festschrift* (Pfullingen 1959) 291-297; VÁRIOS, *Dem Andenken Martin Heideggers*. Zum 26. Mai 1986 (Frankfurt/M. 1977) 45.

incapaz de exprimir a vinculação do homem à natureza e ao cosmos. A “fórmula do mundo” de que falara W. Heisenberg no fim da sua grandiosa obra de investigação, deveria implicar as leis fundamentais das partículas elementares nas suas dinâmicas relações recíprocas. Se, de facto, o saber é poder, a “fórmula do mundo” de Heisenberg aspiraria a ser a chave teórica do domínio físico do mundo, desde a Física Atómica, a Química, a Biologia até à Astronomia ¹⁶¹ mas jamais deixaria os fenómenos falar por si mesmos.

Estamos expostos como homens modernos ao destino europeu da vontade de poder, que de modo inconsciente ou consciente comanda o nosso pensar e o nosso agir e cujo influxo é tanto maior quanto mais subliminar for. Por isso, “o mortífero não é hoje a tão propalada bomba atómica... enquanto essa especial máquina de morte” mas antes aquele imperativo incondicionado do querer puro no sentido de uma imposição universal ¹⁶², isto é, a vontade imperiosa de poder, que nada mais quer, ao regressar sempre a si, do que a si mesma. Impulsionado pela vontade de poder, o processo de objectivação do conhecimento físico-matemático avança vitoriosamente numa produção e reprodução de si mesmo sem que, dentro do processo, se vislumbre uma saída e muito menos uma alternativa. Só a consciência crítica da raiz deste processo de objectivação e de destruição na vontade desenfreada de poder poderia hoje iniciar a libertação do homem desta coacção e trazer à linguagem o Ser na sua positividade. O despojamento heideggeriano da vontade de poder começa na rememoração da história europeia da Ontologia em que a antiga pergunta pelo Ser se transmutou quase exclusivamente na pergunta pela factibilidade da natureza e da história, onde o Ser se não deixa ser e cresce de modo exponencial uma capacidade monstruosa de aniquilação, de que o homem será a vítima derradeira. Só o abandono desta egocêntrica vontade de poder e com ela do cálculo, do domínio e da produção fáustica de mundo converterá o homem em guardião do Ser, de que não pode dispor a seu bel-prazer, e gera uma visão totalmente nova e um juízo de valor radicalmente diferente da ciência, sobretudo da “Física do século” de W. Heisenberg, assentes na superação da infinitude narcísica de domínio. “Até hoje a ciência, sobretudo a da Natureza, tentou apenas de modo cego progredir sem saber exactamente o que faz. Deve pertencer ao estado actual da consciência (a convicção de) que tudo o que a ciência moderna trouxe de benéfico, conduziu na sua loucura possessa de poder a uma situação extremamente crítica na vida deste planeta de tal modo

¹⁶¹ H.-P. HEMPEL, *o.c.* 228-229.

¹⁶² M. HEIDEGGER, *Holzwege* 271.

que agora só pode surtir efeito uma mudança radical de paradigma, que deve incluir a base onto-teo-egológica em que até agora a ciência assentou, se pretendermos falar de uma mudança real, que inclua uma modificação fundamental do pensamento”¹⁶³. Dentro do paradigma da Metafísica da Vontade até hoje seguido, não há qualquer resposta à avalanche de problemas criados e acumulados e, por isso, Heidegger pensa que “a finitude da existência humana, que se abra simplesmente à paciência do *pensamento que espera*, poderá corporizar uma oportunidade de descobrir o caminho da saída do perigo. O que... é necessário, é despertar e cultivar a tradição de tal *espera* com a renúncia consciente a planos, modas e ao simplesmente operativo, incluindo o amontoado empresarial de informação sem verdadeiramente saber o que propriamente se deve iniciar com ele”¹⁶⁴. Esta espera purificada da vontade de poder e situada fora da distinção actividade-passividade da vontade por pertencer ao topos trans-subjectivo e trans-objectivo da serenidade não ignora os pressupostos da ciência actual, que prometeu trazer aos homens a salvação e deu-lhes em troca com o cálculo, o domínio e a produção de mundo, o armamento militar, a ambição ilimitada do lucro e da exploração, a iminência de catástrofes mundiais, semeando no homem o desenraizamento e a estranheza. A destruição da clausura obstinada do eu rumo à espera e à serenidade é “o abrir-se assumido e apropriado ao Aberto” ou ao Ser da libertação e, ao mesmo tempo, a renúncia a toda a pretensão de domínio total, pois, de facto, neste caso “a renúncia não tira mas dá”¹⁶⁵.

A leitura da vontade de poder como esquecimento do Ser difere na interpretação da Modernidade da concepção clássica de Max Weber. O “desencantamento do sendo”¹⁶⁶ é o abandono do Ser e não a dessacralização weberiana e, por isso, o novo encantamento estaria no domínio do Aberto, que, ao transcender os limites, que o nosso olhar impõe a qualquer horizonte, é um modo excelente de dizer a verdade do Ser. O “desencantamento” enquanto abandono do Ser, do Aberto, exprime a clausura de uma idade técnica dominada pela representação, pela produção e pela matematização da natureza, que desencantaram todos os seres. Este “desencantamento”, porém, tornou-se um vivo enfeitiçamento, pois com ele brotou o fascínio do poder sem limites: “Costuma chamar-

¹⁶³ H.-P. HEMPEL, *o.c.* 239.

¹⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976* (Frankfurt/M. 1983) 145.

¹⁶⁵ ID., *o.c.* 90.

¹⁶⁶ ID., *Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65 (Frankfurt/M. 1989) 107.

¹⁶⁷ ID., *o.c.* 124.

-se à época da 'civilização' época do desencantamento... Porém, é o inverso que acontece" ¹⁶⁷, isto é, o fascínio mágico pelo domínio sem fronteiras. Por isso, a nova figura de encantamento de que fala Heidegger em *Situação da Serenidade* ¹⁶⁸, opõe-se ao encantamento técnico do esquecimento do Ser e pretende dizer o que directamente àquele se opõe: o domínio do Aberto, do mistério do Ser ou da "Região das regiões", que o pensamento futuro terá de pensar. Em vez de se prender como objecto ao poder do sujeito, o sendo situa-se para além do sujeito no Aberto ou "Região das regiões", onde ele descansa sem redução nem expoliação. Só quando o pensamento abandona a subjectividade moderna e destrói a identificação da essência dos sendos a objectividade pura, podem os sendos regressar ao espaço e ao tempo da sua libertação — ao Aberto — e aparecer como "coisas", que reúnem os "relata" do mundo, liberto do crivo da subjectividade: terra e céu, deuses e mortais ¹⁶⁹. A língua alemã permite que a palavra "região" (Gegend) como continente do Ser e da sua verdade designe o "contra", que se opõe e resiste às estratégias enleantes da subjectividade mas ao mesmo tempo se abre ao homem. Por isso, as coisas que descansam na "Região", regressam a si, libertadas do constrangimento da objectividade para um tempo e um espaço originários, que não são formas a priori da subjectividade mas a "clareira do Ser", que dá espaço e tempo ou a permanência e a amplidão da "Região", onde todos os seres e modos de ser se recuperam da alienação da mera objectividade para a sua verdade própria. Ao chamar "reunião desveladora" à Região, Heidegger pretende significar que ela antecede todas as sínteses transcendentais da consciência, toda a redução do tempo e do espaço a formas de representação das coisas e toda a multiplicidade sucessiva ou permanente de unidades mínimas. Por isso, em *Situação da Serenidade*, o tempo e o espaço da "Região das regiões" opõem-se à sua objectividade espaço-temporal e são "a amplidão e a permanência", de cujo entrosamento todo o sendo recebe a sua permanência temporal e a sua espacialidade ¹⁷⁰. O sendo pertence-se a si mesmo, descansa em si, regressa a si como "livre", é pensado na verdade da sua essência e dos seus modos de ser, porque já não é propriedade do sujeito nem mero objecto do pensamento representativo. Ao opor-se ao domínio da subjectividade, a "Região" abre-se, desvela-se no sentido de deixar

¹⁶⁸ ID., «Zur Eroerterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch ueber das Denken» in: ID., *Gelassenheit* ¹⁰ (Pfullingen 1992) 29-71.

¹⁶⁹ Cf. M. HEIDEGGER, «Das Ding» in: ID., *Vortraege und Aufsätze* ² (Pfullingen 1959) 170 ss.; O. POEGELLER, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen 1963) 236-267.

¹⁷⁰ M. HEIDEGGER, *Gelassenheit* 40.

aparecer os sendos a partir de si mesmos mas ao mesmo tempo retrai-se e oculta-se como verdade e mistério ¹⁷¹.

A convergência de Mestre Eckhart e de M. Heidegger não é uma coincidência fortuita mas um fruto maduro da meditação da obra do místico renano, que Heidegger manuseou durante toda a sua vida ¹⁷². Na sua tese de habilitação, Heidegger escreve que não faz qualquer sentido opor a Escolástica à Mística, porque “Escolástica e Mística pertencem por essência à concepção medieval de mundo. Porém, os dois pares de opostos racionalismo-irracionalismo e Escolástica-Mística não coincidem e onde a sua coincidência é tentada, esta faz-se à custa de uma extrema racionalização da filosofia. A filosofia enquanto construção racionalista separada da vida é impotente e a Mística como vivência irracional não tem finalidade” ¹⁷³. No semestre de Inverno de 1919/20, Heidegger anunciara lições sobre “Os Fundamentos filosóficos da Mística Medieval”, cujo texto desaparecido confirma contudo a convicção de que o jovem Heidegger apenas pensava na Mística Medieval e não em Plotino nem na Mística da Índia ou da China ¹⁷⁴. O modo como a “unio mystica” transcendia o binómio sujeito-objecto e a unilateralidade do conceito de filosofia, que identificasse Mística e irracionalismo, destruindo toda a vocação mística da razão, vincaram no jovem Heidegger a ideia de uma filosofia, que jamais se divorciasse da vida profunda das grandes experiências humanas, que precedem todo o discurso objectivo.

Nos anos 20 registou-se um interesse particular pela Mística da Idade Média, que se traduziu numa rica e variada produção bibliográfica ¹⁷⁵ e em Marburg, à sombra tutelar de R. Bultmann, investigaram-se os textos gnósticos para uma melhor hermenêutica das Cartas de S. Paulo e do Evangelho de S. João. Na dissertação de K. Oltmanns sobre Mestre Eckhart orientada por Heidegger e só publicada em 1935 escrevia a autora: “Quanto ela (a dissertação) deve na sua totalidade à filosofia de Heidegger, pode avaliar quem desta se tenha ocupado. Ela (a filosofia de Heidegger) constitui um tal pressuposto deste trabalho que não seria

¹⁷¹ ID., *o.c.I.c.*

¹⁷² J. D. CAPUTO, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (Ohio 1978); ID., «Phenomenology, Mysticism and the Grammatica Speculativa» in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 5 (1974) 101-117; O. POEGELLER, «Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans» in: W. BOEHME, Hrsg., *Mystik ohne Gott?* (Karlsruhe 1982) 32-59.

¹⁷³ M. HEIDEGGER, *Fruehe Schriften* (Frankfurt/M. 1978) 410.

¹⁷⁴ K. ALBERT, *Mystik und Philosophie* (Sankt Augustin 1986) 194.

¹⁷⁵ Cf. M. GRABMANN, *Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters* (Augsburg 1923) 1.

possível remeter em concreto para referências”¹⁷⁶. A busca de elementos místicos estendeu-se a *Ser e Tempo*, onde foi possível estabelecer um paralelo entre a relação Ser-existência e a relação Deus-alma em Mestre Eckhart¹⁷⁷. Por outro lado, a existência inautêntica objectivada, que só por destruição da sua alienação ou perda entre objectos, ascende ao ser da existência autêntica, recorda, como teologia secularizada, não só a necessidade cristã de conversão mas também a experiência gnóstica de perda no mundo de trevas e o problema da salvação pela luz. A redacção de *Ser e Tempo* prosseguida numa “época carecida de redenção” acusa influências das respostas da Teologia do tempo, dado que, segundo o § 44, “o ser-aí está já na verdade e na não-verdade”, isto é, a situação da vida humana lapsa aparece anónima, desfigurada e encoberta, mau grado o seu simultâneo desvelamento finito e, por isso, necessita de uma profunda conversão. A descrição heideggeriana da inautenticidade e da queda do homem na publicidade impessoal e sem rosto da vida quotidiana evoca a prédica penitencial barroca do seu conterrâneo Abraham a Sancta Clara, que na Corte de Viena do séc. XVII semeava a inquietação nas consciências para as afastar da perdição do mundo¹⁷⁸, pregando não uma reflexão teórica mas uma conversão, que a iminência da morte tornava urgente. Heidegger partilha da convicção de que não é um fruto de reflexão mas um acontecimento para nós indisponível o conhecimento libertador dos preconceitos, a consciência autêntica de si mesmo e a metanoia da vida humana, porque é tenaz e total a cegueira da existência prisioneira e perversa e impotente a subjectividade para operar a salvação de si mesma. Na raiz da publicidade, da queda nos objectos e do alívio do fardo da existência situa Heidegger a inércia de ser, que permite ao homem desistir do conhecimento e da escolha de si mesmo e do interesse pelas próprias coisas¹⁷⁹, a fuga perante a contingência, a impotência do próprio ser e o fardo de ter de existir. Esta cegueira sobre a verdade do mundo e de si mesmo, a desistência de descobrir “as próprias coisas” impedem as vivências do erro e do fracasso e fomentam a ilusão de domínio do mundo e de auto-divinização, que se atribui o poder de tudo conhecer, ver e compreender¹⁸⁰. Neste contexto, as vivências de angústia

¹⁷⁶ K. OLTMANN, *Meister Eckhart* (Frankfurt/M. 1935) 10, cit. por K. ALBERT, o.c. 197.

¹⁷⁷ J. D. CAPUTO, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (Ohio 1978) 18 ss..

¹⁷⁸ Th. RENTSCH, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod, Eine kritische Einfuehrung* (Muenchen/Zuerich 1989) 139.

¹⁷⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 172, 168.

¹⁸⁰ ID., o.c. 356, 177 ss..

e de apelo da consciência, que, ao contrário das reduções de Husserl exprimem a finitude e não dependem do domínio do homem, podem libertar a humanidade do homem, a “essência do homem” e deixar o ser-aí tornar-se ele mesmo ¹⁸¹. A estrutura dos acontecimentos indisponíveis da angústia e do apelo da consciência, que jamais são planeados nem preparados nem tão-pouco voluntariamente realizados pelo homem ¹⁸², obedece a uma “lógica” não do poder nem do domínio mas do que entre os teólogos se chama “lógica” da Revelação e “lógica” da conversão ¹⁸³. A analítica da existência humana saída da pena de Heidegger é uma secularização de momentos centrais do drama cristão da salvação e da redenção e, com ela, uma transformação racional da Dogmática Cristã: em vez de Deus, surge o ser-no-mundo finito e polarizado pela morte; a doutrina da salvação converte-se no conhecimento prático e eficaz do êxodo da existência inautêntica, lapsa e do respectivo mundo para a existência autêntica e sua compreensão de ser; a Teologia da Cruz aparece secularizada no sofrimento da angústia perante a morte e da “existência nua no nada do mundo” ¹⁸⁴. Em Marburg, onde Heidegger ensinava desde o Inverno de 1923 e se confessava um “teólogo cristão” ¹⁸⁵, a mitologia gnóstica ocupava um lugar relevante na investigação noetestamentária e o célebre teólogo e particular amigo de Heidegger, R. Bultmann, manuseava canções e evangelhos gnósticos para uma melhor leitura das Cartas de S. Paulo e do Evangelho de S. João. Na “época de angústia” dos anos 20, semelhante à do nascimento do Gnosticismo, reiam-se em Marburg narrações da mitologia gnóstica, como a queda da alma criada no reino da luz num mundo de trevas, a formação de um dualismo em que a Deus se opunha o mundo, à luz as trevas, à vida verdadeira a alienação e o obscurecimento da vida na escuridão do cosmos caído, ferido de morte e ensurdecido pelo “ruído deste mundo”. Nesta mitologia só o apelo do “salvador sem mundo” lembra à alma errante na noite vazia do mundo a sua origem verdadeira, que é o reino divino da luz. A audição deste apelo oposto ao “ruído do mundo” é precisamente a salvação pela palavra, que vai destruir a perda e objectivação cómica do homem. Foi em Marburg

¹⁸¹ ID., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30 (Frankfurt/M. 1983) 257.

¹⁸² ID., *Sein und Zeit* 275.

¹⁸³ Cf. B. MERKER, «Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers» in: FORUM FUER PHILOSOPHIE BAD HOMBURG, Hrsg., *Heidegger: Innen- und Aussenansichten* (Frankfurt/M. 1989) 215-243; ID., *Selbsttaeuschung und Selbsterkenntnis, Zu Heideggers Transformation der Phaenomenologie Husserls* (Frankfurt/M. 1988) passim.

¹⁸⁴ Th. RENTSCH, *o.c.* 150.

¹⁸⁵ M. B. PEREIRA, *Tradição e Crise no Pensamento do jovem Heidegger* 356.

que o aluno de Heidegger e de R. Bultmann, Hans Jonas, escreveu a sua grande obra *Gnose e Espírito da Antiguidade Tardia* só publicada em 1934, cuja originalidade consistiu no uso dos existenciais de *Ser e Tempo* para uma leitura filosófica dos textos gnósticos e maniqueus da Antiguidade tardia¹⁸⁶, e na descoberta de que *Ser e Tempo* reproduzia a estrutura profunda do mito gnóstico da redenção, confirmando a convicção de que o aparecimento de um niilismo existencialista caracteriza sempre tempos de desorientação caótica¹⁸⁷. De facto, a filosofia heideggeriana da existência é utilizada por H. Jonas como base sistemática para a sua interpretação do Gnosticismo, dada a sua “familiaridade com a essência ontológica da existência em geral”. O seu objectivo fora elevar a “estrutura da constituição” da existência gnóstica à compreensão filosófica, “que por si mesma pode, à maneira de fonte, iluminar a periferia do círculo da exteriorização objectiva”. Da análise da existência desprendem-se estruturas do ser humano historicamente concretizáveis, como, v.g., a relação da existência humana ao seu mundo constituído a partir da mesma existência, o sentimento ou a ligação afectiva ao mundo fáctico tematizada em projectos interpretativos ou em horizontes existencialmente possíveis. Tais aspectos existenciais orientam, para H. Jonas, as perguntas sobre a realidade histórica do homem concreto ávido de libertação. O aparecimento histórico do espírito insere-se num todo estruturado, que abrange “fenómenos originários” sobre que toda a existência se tem de decidir: dependência do mundo e liberdade, vida e morte, cuidado, angústia, segurança, ocultamento da existência. Estas invariantes não se compadecem com qualquer conceito médio vulgar mas reclama “uma fundação ontológica na constituição formal da existência em geral”¹⁸⁸. A analítica existencial é destruidora da vulgaridade inautêntica e, por isso, uma interpretação da história fiel a estas invariantes colhidas por H. Jonas requer a unidade de dois momentos do processo do conhecimento existencial: a “destruição” das formações objectivadoras e a “construção ou síntese de uma nova compreensão, que é o círculo hermenêutico do conhecimento”¹⁸⁹. A pergunta progressiva pelo Ser-fundamento e as vertentes problemáticas, que a ela conduzem, devem ser preparadas “por uma familiaridade ontológica com a existência em geral”¹⁹⁰. Num breve

¹⁸⁶ H. JONAS, *Gnosis und spaetantiker Geist, Erster Teil, Die mythologische Gnosis*⁴ (Goettingen 1988); *zweiter Teil, Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Erste und zweite Haelfte* (Goettingen 1993).

¹⁸⁷ Th. RENTSCH, *o.c.* 152.

¹⁸⁸ H. JONAS, *Gnosis und spaetantiker Geist I*, 15.

¹⁸⁹ ID., *o.c.* 17.

¹⁹⁰ ID., *o.c.* 90.

prefácio à obra de H. Jonas escreve G. Bultmann: “O método do autor de captar o sentido autêntico de um fenómeno histórico através do princípio da análise existencial parece-me ter revelado aqui a sua fecundidade de modo admirável”¹⁹¹. Estava sancionado o papel da destruição na leitura e interpretação dos mitos.

O Gnosticismo foi apenas um dos possíveis campos de exploração da metáfora da luz, a que o jovem Heidegger se acostumara pelo menos desde a leitura da Ontologia de seu mestre C. Braig, que abre com a frase emblemática de *Itinerarium Mentis* de S. Boaventura: “Assim como o olho, quando voltado para as diferenças múltiplas das cores, não vê a luz..., também o olho do espírito, uma vez dirigido para os seres na sua singularidade e totalidade, não se apercebe do próprio Ser..., embora só pelo Ser todo o outro (do Ser) se lhe depare. O olho do espírito... tem a impressão de nada ver..., como aquele que vê a luz pura, julga nada ver”¹⁹². A transferência desta linguagem da experiência mística para o discurso da razão ontológica está patente na expressão “clareira do ser-af” usada por Heidegger em *Ser e Tempo* em estreito paralelismo com um texto de Mestre Eckhart. Para exprimir a presença de Deus Criador nas suas criaturas, o místico renano comparou-O a uma fonte luminosa, que ininterruptamente envia a luz do Ser a tudo o que existe e, por isso, escreveu de modo axiomático que “unumquodque enim lux est et lucet in suis principiis”¹⁹³. No § 28 de *Ser e Tempo*, a fonte luminosa é não o sujeito moderno mas o ser da existência e o “lumen naturale” é a “estrutura ontológico-existencial” do homem. “Ser iluminado” significa ser luz em si mesmo enquanto ser-no-mundo, portanto não “através de outro sendo” mas pelo simples facto de o ser-no-mundo ser “a clareira” luminosa e relacional da existência. O objecto é acessível na luz e oculto na escuridão apenas para um sendo, cuja relação existencial a mundo é do tipo da luz¹⁹⁴. A existência heideggeriana, porém, não participa de uma fonte de luz transcendente, que fosse raiz da “clareira” humana mas ela mesma se atribui a “clareira” originária, na qual e pela qual se ilumina o ser do homem e o do seu mundo. O drama da queda e do regresso à Origem narrado na mitologia gnóstica foi transformado por Heidegger no estado tenebroso do homem caído entre as coisas do mundo, dominado pela curiosidade, pela tagarelice e pela ambiguidade e na possibilidade de uma conversão luminosa motivada pelo acontecimento das experiên-

¹⁹¹ ID., *o.c.* 5.

¹⁹² Cf. M. B. PEREIRA, *Tradição e Crise no Pensamento do jovem Heidegger* 310.

¹⁹³ M. ECKHART, *Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem*, n. 20, 17, cit. por B. MERKER, *Selbsttauschung und Selbsterkenntnis* 84.

¹⁹⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 133.

cias de angústia e de apelo da consciência. A esta transposição, que é ao mesmo tempo uma crítica do mito, chamou H. Jonas na sua dissertação de doutoramento (*O Conceito de Gnose*, 1928) orientada por Heidegger “desmitologização”, expressão recolhida e divulgada por R. Bultmann ainda durante a última Grande Guerra num trabalho célebre sobre o Novo Testamento e a crítica da mitologia ¹⁹⁵. A destruição ou superação do esquema sujeito-objecto tornou-se a pedra angular do discurso existencial e da desmitologização e R. Bultmann ¹⁹⁶.

A exigência moderna de o homem servo ou menor se dever emancipar ou libertar por si mesmo, contrariando iniciativas vindas da autoridade ou das forças estranhas das narrações míticas, é reposta por Heidegger não no sujeito moderno mas no ser esquecido deste sujeito. Após a obra do francês R. Guilead sobre o problema da liberdade em Heidegger ¹⁹⁷, o tema reapareceu em 1988, sob o nome de “Fenomenologia da Liberdade”, numa obra de G. Figal ¹⁹⁸. A temática do Ser investigada por Heidegger em figuras históricas e elevada a centro da sua filosofia significou uma libertação da filosofia da subjectividade e dos conceitos de liberdade arquitectados pelas teorias modernas de sujeito. Ao desenvolver um novo conceito de liberdade em consonância com a pergunta pelo Ser, Heidegger apresenta uma alternativa filosófica ao problema central da filosofia da subjectividade moderna emancipada, que era o da liberdade ¹⁹⁹. A alternativa apresentada por Heidegger implicava uma destruição das bases filosóficas de posições vigentes, que garantia a novidade do seu conceito. À tese de Figal não é estranho o clima de libertação de Marburg, quando o autor analisa na palavra “livre” uma relação de contraste, pois “toda a concepção de liberdade é... também uma concepção de não-liberdade”. Apesar de serem livres por essência, os homens são frágeis e podem contradizer a sua liberdade essencial, o que exige se pensem as relações entre liberdade e não-liberdade e o modo como os homens se comportam na sua liberdade e não-liberdade ²⁰⁰. A pergunta pelo Ser enquanto pergunta pela liberdade, a Ontologia no

¹⁹⁵ R. BULTMANN, «Neus Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkuendigung» in: *Beitraege zur Evangelischen Theologie* 7 (1941).

¹⁹⁶ Cf. C. OZANKOM, *Gott und Gegenstand, Martin Heideggers Objektivierungsverdict und seine theologische Rezeption bei Rudolph Bultmann und Heinrich Ott* (Paderborn 1994) 121-170.

¹⁹⁷ R. GUILÉAD, *Être et Liberté. Une Étude sur le dernier Heidegger* (Paris 1965).

¹⁹⁸ G. FIGAL, *Martin Heidegger, Phaenomenologie der Freiheit* (Frankfurt/M. 1988).

¹⁹⁹ ID., *o.c.* 23-24.

²⁰⁰ ID., *o.c.* 25.

sentido de filosofia da liberdade significam que a análise do ser-aí inicia uma elaboração da pergunta pelo ser em geral, em que uma teoria filosófica da liberdade só é possível enquanto teoria simultânea da não-liberdade ou uma filosofia da autenticidade não se concebe sem a negação de modos de não-liberdade como os do tagarelar, da ambiguidade, da curiosidade ou em geral da queda como coisa entre coisas²⁰¹. Reaparece, deste modo, a destruição na raiz da autenticidade ou da libertação heideggeriana.

No Heidegger tardio Mestre Eckhart desempenha um papel importante sobretudo quanto ao uso do conceito de “serenidade”, que Heidegger modifica, pois na Mística renana o termo significava, de acordo com o que foi exposto, o estado em que o homem abandonava a estrutura egocêntrica da consciência a fim de se preparar para a união com a sua Fonte exemplar, que é Deus. Num diálogo escrito por Heidegger, um investigador, um erudito e um professor abordam o tema da serenidade e do abandono, reclamando-se do testemunho de Mestre Eckhart, cujo conceito de serenidade é apresentado como “a recusa do egoísmo pecaminoso e a libertação da vontade para a Vontade Divina”²⁰². Porém, os três interlocutores secularizam o conteúdo místico do conceito e inscrevem a serenidade na essência do pensamento ou do homem no sentido de um abandono libertador à “Região das regiões”, que é outro nome do Ser. Em 1955, num discurso pronunciado por Heidegger na sua cidade natal de Messkirch por ocasião do 175.º aniversário do compositor C. Kreutzer de novo é pronunciada a “antiga palavra” serenidade para significar que nós podemos usar hoje realmente “os objectos técnicos” mas devemos deixá-los ser a partir deles mesmos como algo, “que não toca o mais íntimo e autêntico de nós”. Esta liberdade ou atitude de “sim” e “não” perante os objectos técnicos é a serenidade frente às coisas e a abertura ao mistério²⁰³. Outra conhecida e explorada relação de Heidegger com a Mística é a interpretação da seguinte sentença de Angelus Silesius (1624-1677): “A rosa é sem porquê; ela floresce, porque floresce./Ela não se refere a si mesma, não pergunta se nós a vemos”²⁰⁴. Se a rosa é sem razão, parece haver aqui uma negação do princípio de razão suficiente (nihil est sine ratione), que preside à lógica da Modernidade. Leibniz terminou o período de incubação deste princípio de razão, quando o

²⁰¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 26, 27, 35, 36, 37, 38.

²⁰² ID., *Gelassenheit* 34; E. LANDOLT, *Gelassenheit di Martin Heidegger*² (Milano 1967) 21-138.

²⁰³ ID., *o.c.* 23-24.

²⁰⁴ ID., *Der Satz vom Grund*⁷ (Pfullingen 1992) 68. Cf. O. POEGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers* 155.

formulou, dando expressão ao que já há muito animava o pensamento, isto é, ao modelo de uma razão por si mesma fundamentadora, que procura e encontra em Deus a razão última de si mesma, a “causa sui”. Ao perder a sua força vinculadora como razão última, Deus morre na expressão de Nietzsche e, com esta morte, o mundo e o homem tornam-se alvo exclusivo das novas “razões suficientes” da ciência e da técnica. À perfeição científica na completude das razões suficientes apresentadas corresponde a perfeição da técnica, que, ao desintegrar o átomo, deu nome de atômica à nossa época e, segundo Heidegger, com razão: “De facto, o resto, que ainda há e a que continuamos a chamar cultura: teatro, arte, cinema e rádio mas também literatura, filosofia e até fé e religião — tudo isto apenas cambaleia por toda a parte debaixo daquilo que confere a esta época o cunho de época atômica”²⁰⁵. Com a formulação do princípio de razão, parecia que o Ser coincidia com a verdade de si mesmo, quando aconteceu precisamente o contrário: a verdade do Ser ocultou-se ainda mais, porque se não perguntou se Ser e fundamento no sentido de razão suficiente se podem identificar. Há hoje uma particular sensibilidade para esta pergunta, porque o desenvolvimento da razão suficiente na tecnologia privou paradoxalmente o homem de todo o fundamento e enraizamento. Neste contexto, se nós, homens, somos constituídos de tal modo “que só na perda do perdido nos aparece o que nos pertence”, poderíamos então lobrigar “na extrema ocultação do Ser a essência do Ser”²⁰⁶. Por isso, Heidegger contrapõe à explicação, ao cálculo e à investigação de tipo metafísico, científico e técnico uma reflexão extática, a caminho do Ser, para além das “razões suficientes”. Este modelo de reflexão exige um homem transformado, não apenas um “animal rationale”, que pretende segurança na vida e “viver entre átomos” mas um sendo mortal, que, pela antecipação da morte, se apropria do jogo do Ser e da sua verdade. Para além de fundo, que se mostra, o jogo do Ser é ocultação do que se furta, é “fundo sem fundo” e jamais mera presença sem ausência nem distância, é acontecimento indisponível de desvelamento (fundação) e de ocultação (superação da razão suficiente)²⁰⁷, raiz da temporalidade e da historicidade da verdade do Ser. A rosa de A. Silesius nega “razões suficientes” segundo o modelo antropocêntrico da Modernidade, desconstrói as razões da subjectividade, porque no florescer se revela e oculta o Ser como fundo sem fundo. Apesar de Heidegger praticar uma secularização ontológica, não deixa de elogiar o texto de A. Silesius: “A sentença no seu todo está

²⁰⁵ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund* 58.

²⁰⁶ ID., *o.c.* 101.

²⁰⁷ O. POEGGELER, *o.c.* 156-157.

construída de modo tão admiravelmente claro e conciso que poderíamos chegar a pensar que à Mística autêntica e grande pertence o rigor e a profundidade extremas do pensamento. Esta é a verdade de que o Mestre Eckhart dá testemunho”²⁰⁸. A crítica das “razões suficientes” é apelo ao Ser esquecido e, por isso, a ausência de tais razões na rosa e no homem é a presença do “fundo sem fundo”, do que se desvela e oculta uma vez que “o homem no fundo mais oculto da sua essência só é verdadeiramente, quando for a seu modo como a rosa — sem porquê”²⁰⁹. Consciente da gratuidade da vida, o homem sente-se chamado a viver e a morrer sem razão nem justificação mas por graça e dom do que chega. A rosa, que não exhibe respeito por si mesma nem pergunta se a vemos, evoca, por impressionante contraste, o “ponto de honra”, veladamente egocêntrico, de Teresa de Ávila, em que é basilar a confusão entre imaginação e real, entre a imagem que o homem acalenta de si mesmo e a verdade do desejo do Outro, que o funda como sujeito. Esta confusão fecha o homem ao que o toca verdadeiramente, em proveito da dilatação no prazer das palavras e da *mentira inconsciente*, que ordena o acto de falar à imagem de si mesmo e o desvia da alteridade do desejo. O verme habita na árvore do conhecimento, que reduz o outro à imagem de si mesmo e faz desta imagem idealizada a verdade do ser humano. Teresa de Ávila insiste na confusão, que o orgulho humano alimenta entre idealização e verdade e donde nasce a perversão dos actos e da linguagem, que fabricam uma imagem ideal de Deus, que encerra a projecção da imagem ideal, que temos de nós mesmos. Fechado na consciência, que tem de si, o homem confere inconscientemente à sua imagem o estatuto de um ídolo mudo a que ele sacrifica tudo o que em si se engendra. Em vez de Ser, fala-nos Teresa de Ávila do Outro, que nos chama para fora da nossa própria imagem no coração de nós mesmos, como voz silenciosa que nos instrui sobre nós e os outros e nos convence de que vivíamos na mentira, quando nos desejávamos conhecer apenas por nós mesmos²¹⁰. Está patente a desconstrução do “ponto de honra” da consciência egocêntrica e da efabulação idolátrica da auto-justificação.

Comparada com a inquietação e o desejo insaciável da vontade de poder, a serenidade heideggeriana não só é a sua destruição mas define já a essência do homem vindouro e do pensamento futuro, onde se distinguem quatro momentos: o primeiro é o abandono da concepção moderna de homem, de pensamento e do horizonte metafísico inaugurado

²⁰⁸ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund* 71.

²⁰⁹ ID., *o.c.* 72-73.

²¹⁰ D. VASSE, *L'Autre du Désir et le Dieu de la Foi, Lire aujourd'hui Thérèse d'Ávila* (Paris 1991) 47-70.

por Platão; o segundo é a entrega ao homem do “projecto” enquanto “lançamento apropriante” da verdade do Ser, em que é oferecido ao pensamento o que há que pensar; o terceiro é a entrega do homem à Região do Ser ou o projecto correspondente ao que o Ser oferece ao pensamento; o quarto é a permanência do abandono sereno, que é a pertença do homem às determinações históricas da verdade do Ser²¹¹. A serenidade é atitude de espera pela Região do Ser, é despedida da representação e entrega ao Aberto, que previamente se mostra em relação ao pensamento; a serenidade avança para o Aberto, que também se move, ao abrir-se para o homem, renunciando o carácter de caminho do pensamento futuro²¹². A espera da serenidade é também entrega permanente à Região das regiões (Ser), não se furtando ao que há que pensar e que espera ser pensado, pois o Aberto não se abre sem a cooperação do pensamento sereno. Este Aberto, que se retira gerando o esquecimento, é o Outro relativamente ao horizonte transcendental do pensamento²¹³ e, por isso, toda a aproximação pensante e meditativa do Aberto necessita da transformação do pensamento transcendental em pensamento-serenidade, polarizado pela abertura, verdade e clareira do Ser enquanto Região das regiões²¹⁴ ou extensão livre ainda convertida em horizonte pelo olhar. Por esta viragem do pensamento, que se liberta do próprio horizonte, também se libertam os seres até então reduzidos a objectos pelo domínio da razão, integrando-se na Região das regiões, onde repousam. Estes sendos regressados são agora denominados “coisas”, onde se cruzam as relações ao céu, à terra, aos Deuses e aos mortais, como atrás se referiu.

A relação da verdade do Ser à essência do homem é o novo conceito de projecto no sentido de lançamento do Ser, a que corresponde da parte do homem o poder de receber e desenvolver o apelo do Ser, necessário ao regresso possível do Aberto. A relação da verdade do Ser à existência humana é um “lançamento apropriante” em direcção ao pensamento, a que responde o “projecto apropriado” do homem. O lançamento do Ser por si mesmo pressupõe uma passividade radical no projecto humano de pensamento, que só interpelado pode responder. O pensamento sereno, liberto das representações horizôntico-transcendentais, é o pensamento histórico do homem futuro, que permanente à espera, como caminho e movimento, como relação constituinte à Região das regiões²¹⁵. A sereni-

²¹¹ B. MAHONEY, *Denken als Gelassenheit* 153-155.

²¹² M. HEIDEGGER, *Beitraege* 83.

²¹³ ID., *Gelassenheit* 38.

²¹⁴ ID., *o.c. I.c.*.

²¹⁵ ID., *o.c. I.c.*.

dade é caminho e movimento desconhecidos da filosofia tradicional para o Ser e antecipa o pensamento futuro, que será o processo de percorrer “a esfera até agora oculta” das determinações históricas do Ser ²¹⁶. A serenidade é agora, pertença, penetração no Ser até agora oculto e ignorado e é gerada na destruição das representações horizôntico-transcendentais do sujeito... “Se... a representação horizôntico-transcendental, que a serenidade abandona em virtude de pertencer à Região (das regiões), é a essência até agora dominante do pensamento, então na serenidade o pensamento transforma-se de uma tal representação na espera pela Região das regiões” ²¹⁷. A serenidade autêntica nasce do “lançamento” da verdade do Ser (desvelamento), que nos atinge, integrando-nos nela. A serenidade vem da Região das regiões, “porque ela consiste no facto de o homem permanecer entregue à Região precisamente através desta mesma” ²¹⁸, de lhe pertencer, de ser por ela apropriado, de pertencer àquilo por que espera, de esperar pela sua abertura. Após a destruição do homem do humanismo, a descrição heideggeriana da essência do homem futuro como serenidade pode resumir-se em duas relações fundamentais: a do Ser, dito em expressões como Aberto e Região, ao homem e a correspondente relação de entrega do homem ao Ser, constituindo o par da “unidade íntima de Região e de serenidade” ²¹⁹, onde ainda se espelha a “unio mystica” ekhartiana.

IV

O Budismo Zen distingue-se de outras leituras do Budismo por procurar a libertação das ilusões do eu numa iluminação ou experiência meditativa da Unidade Absoluta, que se atinge por forças próprias e não por auxílios estranhos através da meditação ou Zazen. Na intuição da Unidade Absoluta é eliminado o eu, a singularidade das coisas e toda a oposição de contrários. Por isso, o mundo, que na iluminação aparece, é o da igualdade diametralmente oposto ao “mundo da diferenças”, que nos é dado pelos sentidos e não passa de uma ilusão, que tem a nota singular de ser transparente, em todas as suas diferenças, por mínimas que sejam, ao “vazio irrepresentável”, que é o Absoluto. Tal é o significado do quadro Zen em que uma vergôntea irrompe de uma única pincelada sobre

²¹⁶ ID., *Beitraege* 3.

²¹⁷ ID., *Gelassenheit* 50.

²¹⁸ ID., *o.c.* 49.

²¹⁹ B. MAHONEY, *o.c.* 198-199.

um fundo branco²²⁰. Isto significa que o homem deve hospedar todos os seres, pois não é lícito excluir nada “da terra de lotus da pureza”, como se fosse indigno e inferior, dada a relação constituinte do homem ao processo sempre presente da vida, lugar único onde é possível atingir a libertação ou identificação com a “natureza de Buda”. Ao separar-se da vida, o homem egocêntrico busca-se a si mesmo num processo de loucura errante, como o ser mais solitário do mundo. Daí, o iconoclasmo do Budismo Zen, que destrói cruelmente todos os conceitos e símbolos, todas as representações exteriores e antropomórficas, que desfiguram a verdade de Buda. Como toda a reflexão interrompe a melodia, que se ouve, o discurso objectivo desvia para o esforço da representação a sinfonia ininterrupta da vida. Por isso, o Budismo Zen abre os olhos do homem para a vida, destruindo conceitos e representações, juízos afirmativos e negativos, porque para além do sim e do não é que se mostra a verdade de Zen²²¹. Os mestres de Zen conduzem os discípulos ao contacto directo com a vida ou o acontecimento cósmico em permanente mudança e sempre a caminho, que é a natureza de Buda em eterna manifestação. Conhecer a natureza de Buda é conhecer a vida sem as perturbações introduzidas pelo ser desordeiro, que é o eu humano preso de abstracções, divorciado da vida, devorado pelo desejo de fruir de vantagens de uma realidade, de que se isolou. Daí, o sentido de “pobreza de espírito” e de libertação no Budismo Zen: destruição da propriedade material e espiritual, que não passa de cristalização morta e de representação imutável forçadas pela ambição do homem contra a verdade da vida em processo de que ninguém é proprietário²²². A outra face da “pobreza de espírito” é a liberdade, que segue a espontaneidade da vida em permanente luta contra as representações, que nos iludem e escravizam. A crítica das representações baseia-se na ausência de conteúdo ou na vacuidade de tudo o que é transitório e no facto de o eu humano ser também um “vazio”, que não pode “de iure” encarcerar coisa alguma. Este vazio da vida e do eu, porém, é um nada positivo, a cuja base se deve ler a liberdade e a pobreza de Zen: “Deixar tudo e progredir, porque isto mesmo faz a vida e o Zen é a religião da vida”²²³. Neste contexto, o escopo da meditação Zen é o renascimento radical do homem numa nova experiência de ser em que só quem for internamente livre, pode descobrir o amor à realidade,

²²⁰ H. M. ENOMIYA-LASSALLE, *Der Versenkungsweg* 7-11; H.-P. HEMPEL, *Heidegger und Zen* (Frankfurt/M. 1992) 163-171.

²²¹ A. WATTS, *Vom Geist des Zen, Uebers.* (Frankfurt/M. 1986) 46; F.-A. VIALLET, *Zen-Weg zum Andern, Uebers.* (Duesseldorf 1988) 21 ss..

²²² A. WATTS, *o.c.* 48-49.

²²³ ID., *o.c.* 52.

que as gerações modernas perderam²²⁴. Para este renascimento, que é uma verdadeira iluminação ou “visão da essência”, encaminha-se a morte do “eu egoísta” nos pensamentos, processos dialécticos, sequências lógicas, paixões, preocupações, desejos, planos e medos, o domínio directo e imediato do corpo e das impressões sensíveis e a busca de indícios da iluminação, cujo advento imprevisível se espera²²⁵. Este aprofundamento da experiência revela-se um movimento aspiralado, que avança através do descentramento da consciência ilusória para o enigma da vida universal ou negatividade positiva do Nada e do Vazio, que faz ser e torna possível todo o discurso e cuja força iluminante liberta o pensamento das tentações meramente niilistas do Ocidente²²⁶. Esta concepção de “nada” e de “iluminação” torna ambíguo o Niilismo Europeu²²⁷, abre novas perspectivas à problemática da Filosofia da Religião²²⁸ e, no caso vertente, alarga o espaço da destruição e da serenidade heideggerianas.

Era convicção de M. Heidegger que “um diálogo com os pensadores gregos e a sua linguagem... é para nós a condição prévia para o diálogo inevitável com o mundo asiático”²²⁹. Cedo se revelou o interesse de Heidegger pelo pensamento chinês e japonês e, por isso, justifica-se a pergunta pela influência do misticismo oriental, sobretudo da profunda meditação do Budismo Zen sobre o seu pensamento. Não foi menor, porém, a atracção, que Heidegger exerceu sobre os meios universitários do Extremo Oriente. Já nos anos 20, o Conde S. Kuki, cuja memória e pensamento Heidegger evoca no começo e ao longo do diálogo com T. Tezuka²³⁰, participou nos seminários de Heidegger e introduziu, com outros contrerrâneos seus, a filosofia heideggeriana no Japão. Foi Daisetz Suzuki, personalidade conhecida dos meios intelectuais do Ocidente, que despertou em Heidegger o interesse pelo Budismo Zen²³¹ e, por isso, a

²²⁴ F.-A. VIALLET, *o.c.* 5-7, 30.

²²⁵ H. M. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen-Weg Zur Erleuchtung. Einfuehrung und Anleitung*² (Freiburg/Basel/Wien 1992) 11-46.

²²⁶ Cf. J.-F. DUVAL, *Heidegger et le Zen* (Sisteron 1991) 12-13, 17-201.

²²⁷ M. B. PEREIRA, *Modernidade e Secularização* (Coimbra 1990) 181-222.

²²⁸ B. WELTE, *Das Licht des Nichts. Von der Moeglichkeit neuer religoeser Erfahrung* (Duesseldorf 1980).

²²⁹ M. HEIDEGGER, «Wissenschaft und Besinnung» in: ID., *Vortraege und Aufsaetze* 47.

²³⁰ ID., «Aus einem Gespraech ueber die Sprache» in: ID., *Unterwegs zur Sprache* 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 98, 100, 102, 116, 145; K. OHASHI, «Heidegger und Graf Kuki, Zur Sprache und Kunst in Japan als Problem der Moderne» in: H.-H. GANDER, Hrsg., *Von Heidegger her, Wirkungen in Philosophie — Kunst — Medizin. Messkircher Vortraege 1989* (Frankfurt/M. 1991) 93-104.

²³¹ R. MAY, *Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiastischem Einfluss* (Stuttgart 1989) 85.

antologia de textos do Budismo Zen traduzida para alemão e publicada em 1925 foi objecto da meditação do pensador de Freiburg ²³², além dos “Discursos e Parábolas” de Tschuan-Tse seleccionados em 1910 por M. Buber. Quando na sua entrevista-testamento a *Der Spiegel* Heidegger declarou que “só do mesmo lugar do mundo, em que nasceu o mundo técnico moderno, se pode também preparar uma viragem e que esta não pode acontecer pela assunção do Budismo Zen ou outras experiências orientais de mundo” ²³³, a sua intenção não era negar qualquer real influência e até uma certa co-genialidade mas apenas aplicar o princípio de que só o pensamento, que gerou a Metafísica, a pode destruir e, com ela, a técnica como sua última figura e atingir a serenidade numa viragem de que o oriental não necessita. Só a partir do pensamento europeu se torna possível pela destruição preparar uma relação diferente com a técnica, que já invadiu outras culturas extra-europeias, que se viram vítimas de consequências e de ameaças geradas num processo estranho a essas culturas. Em *Um Diálogo sobre a Linguagem*, Heidegger admira-se de que os japoneses se dediquem à filosofia europeia em detrimento do aprofundamento das suas próprias raízes, porque a adaptação ao pensamento europeu retira a possibilidade de um diálogo proveitoso sobre o que há de comum entre um pensamento interessado em superar a Metafísica e outro, que por esta não foi contaminado ²³⁴. Heidegger interessou-se vivamente pelo modo como o Japão lia o seu pensamento e aproveitou os diálogos com alunos, colegas e amigos para em primeiro lugar discutir a essência do que há que pensar, abrindo a dimensão planetária desta questão sem qualquer pretensão de eliminar as diferenças numa homogeneidade amorfa e infecunda. Do diálogo travado com Heidegger T. Tezuka registou esta afirmação peremptória de Heidegger num texto intitulado “Uma Hora com Heidegger”: “O Ocidente e o Oriente... devem encontrar-se dialogicamente a este nível de profundidade. Não tem qualquer utilidade correr atrás de fenómenos de superfície e dar depois entrevistas” ²³⁵. Por isso, Heidegger não deixou de concordar com as investigações, que descobriram correspondências e até uma singular confluência do pensamento do filósofo de Freiburg, que

²³² A. FAUST, Hrsg., *Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan. Ausgewählte Stücke des Zen-Textes, uebersetzt und eingeleitet von Schuej Ohasama* (Stuttgart 1925).

²³³ M. HEIDEGGER, «Nur noch ein Gott kann uns retten» in: *Der Spiegel* N. 23, XXX (1976) 214.

²³⁴ Cf. M. HEINZ, «Zur Problematik einer Aufnahme Heideggers in Japanisches Denken» in: Th. BUCHHEIM, *Destruktion und Uebersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger* (Weinheim 1989) 163-164.

²³⁵ T. TEZUKA, «Eine Stunde bei Heidegger» in: R. MAY, o.c. 93.

destruía a Metafísica, e a tradição oriental de pensamento sem Metafísica²³⁶. Até 1976, ano do falecimento de M. Heidegger, já circulavam no Japão noventa e duas traduções de obras suas, o que revela uma extensa recepção do seu pensamento²³⁷. O volume *Japão e Heidegger* com que a cidade de Messkirch honrou o centenário de nascimento do seu filho mais ilustre, elucida-nos sobre a natureza desta recepção com testemunhos de casos exemplares, dá-nos notícia dos encontros e diálogos de Heidegger com filósofos japoneses, surpreende-nos com a publicação de pequenos escritos heideggerianos ainda desconhecidos e informa-nos sobre as traduções para japonês de textos de Heidegger e sobretudo das *Obras Completas*²³⁸. Além de no espaço de cinquenta anos ter ouvido e interrogado inúmeros interlocutores do Oriente, que inclusivamente recebeu em sua casa, registam-se desde os anos 50 nas obras até agora publicadas referências directas à “linguagem da Ásia Oriental”, a Tao e a Lao-Tse²³⁹, a que se pode acrescentar a leitura de *Discursos e Parábolas* de Tschuan-Tse desde 1930 e a meditação de oito capítulos de Tao Te Ching de Lao-Tse, que Heidegger traduziu no Verão de 1946 com o auxílio de Paulo Hsiao. Nestas circunstâncias, M. Heidegger e o Budismo Zen podem reconhecer-se mutuamente em traços comuns, o que de modo algum exclui diferenças, que os mantêm irredutíveis, apesar de referidos²⁴⁰.

O encontro de Heidegger com o monge budista tailandês Maya Mani num programa televisivo e demoradamente na sua casa de Zaehring em Setembro de 1964 manifesta no sumário desenvolvido os grandes pontos de encontro: atitude do Budismo perante a técnica europeia, diferença e mediação entre o pensamento oriental e o ocidental, o Ser como o tema original do pensamento heideggeriano e a essência do homem determinado pela sua relação ao Ser (ao contrário da indistinção entre o homem os restantes seres vivos no Budismo), relação intrínseca entre a tecnologia moderna e a filosofia [“Real é apenas o que é mensurável” (Max Planck)], separação de sujeito e objecto, que encarcerou o homem ocidental e de

²³⁶ Cf. bibliografia em R. MAY, *o.c.* 18³⁰; G. PARKES, *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu 1987).

²³⁷ H. BUCHNER, Hrg., *Japan und Heidegger, Gedenkschrift der Stadt Messkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers* (Sigmaringen 1989) 246-260.

²³⁸ ID., *o.c.* 23-262.

²³⁹ R. MAY, *o.c.* 13 ss.; KAH KYUNG CHO, «Heidegger und die Rueckkehr in den Ursprung, Nachforschungen ueber seine Begegnungsmotive mit Laotse» in: D. PAPENFUSS/O. POEGGER, Hrg., *Zur philosophischen Aktualitaet Heideggers, III, Im Spiegel der Welt: Sprache, Uebersetzung, Auseinandersetzung* (Frankfurt/M. 1992) 291-324.

²⁴⁰ H.-P. HEMPEL, *Heidegger und Zen* (Frankfurt/M. 1992) 132.

que Heidegger o pretende libertar, rejeição de “sistema” e sua substituição por “caminho”, Religião enquanto cumprimento das doutrinas do fundador e sua secularização na Ciência Moderna, esquecimento do Ser como apagamento do Sagrado ou dos traços do Divino, serenidade perante as coisas e abertura ao mistério para eliminar as tensões e divisões entre os homens, meditação como unificação libertadora do eu, o Nada enquanto “totalmente outro”, a Plenitude, o Todo. Esta constelação de serenidade, abertura ao mistério, reunião meditativa de si mesmo com libertação do eu, Nada e Plenitude, foi confirmada por Heidegger nestas palavras de encerramento: “É o que eu sempre tenho dito, no decurso da minha vida”²⁴¹.

Ao dialogar sobre a linguagem com o seu colega japonês, Heidegger não só aborda o problema dentro de uma visão ocidental mas também o perspectiva a partir da cultura asiática. A temática do Nada, do Vazio e da Clareira percorre as duas culturas. Assim, o Nada, que em Heidegger, dentro da diferença ontológica, caracteriza o Ser, em virtude da identificação entre “Ser, Nada e Mesmo”²⁴², não tem o sentido de “nada” do Niilismo Europeu. Isto mesmo escreveu Heidegger em 1963 numa carta a um colega japonês: “A conferência (*Que é a Metafísica?*) traduzida já para japonês em 1930 foi imediatamente compreendida na Sua terra, em contraste com a má compreensão niilista da palavra introduzida, que ainda hoje circula na Europa. O que aqui (na conferência) se chama Nada, significa aquilo, que nunca é algo de ôntico em relação ao sendo mas o Nada, que, não obstante, determina o sendo como tal e por isso se chama o Ser”²⁴³. No diálogo com Tezuka, Heidegger chama ao Nada Vazio no sentido de “outro” relativamente a tudo o que é onticamente presente ou ausente e, em resposta, Tezuka antecipa o conteúdo da carta de Heidegger ao colega japonês em 1963: “De facto, nós no Japão compreendemos imediatamente a conferência “Que é a Metafísica?”, quando chegou até nós em 1930 através da tradução a que se aventurou um estudante japonês, que na altura assistia às Suas lições. Ainda hoje nos admiramos de como pôde ocorrer aos Europeus interpretar niilisticamente o Nada exposto nessa conferência. Para nós, é o Vazio o nome supremo daquilo

²⁴¹ H. W. PETZET, *Auf ein Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger, 1929 bis 1976* (Frankfurt/M. 1983) 182-192.

²⁴² M. HEIDEGGER, Seminar in Le Thor (1969) in: ID., *Seminare, GA 15* (Frankfurt/M. 1986) 363; ID., *Was ist Metaphysik? passim*; ID., «Die Zeit des Weltbilds» in: ID., *Holzwege* 69-105.

²⁴³ ID., «Briefwechsel mit einem japanischen Kollegen (1963)» in: *Begegnung. Zeitschrift fuer Literatur, Bildende Kunst, Musik und Wissenschaft* (1965) 6.

que o Senhor quer significar com a palavra 'Ser' ²⁴⁴. Segundo Lao-Tse, o Ser e o Nada produzem-se reciprocamente e no mundo todas as coisas procedem do Ser e o Ser do Nada. Esta correspondência entre Nada e Ser assinala o cunho essencial das doutrinas asiáticas de Tao, que o Budismo Zen recebeu e harmonizou com antigas concepções budistas ²⁴⁵.

O alargamento do conceito de coisa ao de sendo e o da diferença ontológica Ser-sendo ao de "coisidade — coisa" podem também reclamar-se de determinadas intuições do pensamento chinês. A sentença de Tschuang-Tse "o que dá às coisas o seu estatuto de coisas, não é em si mesmo uma coisa" encontra uma correspondência imediata na fórmula de Heidegger: "(A) coisidade da coisa... não pode ser de novo uma coisa" pronunciada no Semestre de Inverno de 1935/36 em *A Pergunta pela Coisa. Sobre a Doutrina de Kant acerca dos Princípios Transcendentais* ²⁴⁶. A identificação de Clareira e Nada é expressa por um signo chinês que significa nada e, ao mesmo tempo, um lugar de densa vegetação, onde a queda ou o derrube de árvores abriu uma clareira, um espaço livre, que Heidegger traduziu nestes termos: "Clarear algo significa tornar algo leve, livre e aberto, v.g., libertar de árvores determinado lugar da floresta. O espaço livre daí resultante é a clareira" ²⁴⁷. Daí, a correspondência entre Clareira, Aberto, Nada e Ser no diálogo intercultural encetado por Heidegger.

A metáfora do caminho, que traduz o problema sempre premente do sentido, aparece, sob o nome de Tao, em lugar cimeiro no trabalho de Heidegger "A Essência da Linguagem". Já no diálogo com o professor japonês, Heidegger afirmara que "o que permanece no pensamento é o caminho e caminhos do pensamento albergam em si o mistério pleno de os podermos percorrer para a frente e para trás e de mesmo o caminho para trás nos conduzir apenas para a frente" ²⁴⁸. Em "A Essência da Linguagem", Heidegger reconhece que a palavra-chave do "pensamento poético" de Lao-Tse é a palavra Tao, que significa "caminho". Porém, a linguagem corrente fala de caminho como de uma distância entre dois lugares, não podendo, por isso, traduzir a profundidade de Tao, que, aliás, identifica com razão, espírito, sentido e logos. Heidegger tenta uma tradução nova, considerando Tao "caminho, que tudo faz caminhar, aquilo

²⁴⁴ ID., *Aus einem Gespraech von der Sprache* 108-109.

²⁴⁵ R. MAY, o.c. 42-45.

²⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1935/36) (Tuebingen 1962) 46.

²⁴⁷ ID., «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» in: ID., *Zur Sache des Denkens* (Tuebingen 1969) 72. Cf. R. MAY, o.c. 49-50.

²⁴⁸ ID., *Aus einem Gsepraech von der Sprache* 99.

donde nós antes de mais podemos pensar o que razão, espírito, sentido e logos com propriedade, isto é, a partir da sua essência própria, pretendem exprimir". Prosseguindo na explicação da sua tradução, Heidegger abeira-se do "fundo sem fundo": "Talvez se oculte na palavra 'caminho', Tao, o mistério de todos os mistérios da linguagem pensante, caso deixemos estes nomes remontar ao seu não-falado e queiramos este deixar". Isto relega para segundo lugar o sentido ocidental de método: "Talvez o poder enigmático do domínio hodierno do método proceda directamente do facto de os processos, apesar da sua força realizadora, serem apenas as águas de uma grande corrente oculta, do caminho, que tudo move e a tudo rasga a sua trajectória. Tudo é caminho" ²⁴⁹.

Também para Tschuan-Tse a essência do caminho ou do perfeito é profundamente oculta, a sua amplidão perde-se na obscuridade, a sua perfeição é a palavra exemplar e, ao mesmo tempo, a inefabilidade ²⁵⁰. O Tao é incaptável, vazio, fugaz e infundável, sem forma nem som mas simultaneamente o "fundo" de tudo o que é, o Uno, que precede o céu e a terra, a plenitude em si mesma, circulando imutável e eternamente por espaços e tempos sem jamais ser apreendido, pois todo o conceito limitá-lo-ia, está presente em qualquer parte do Universo, jorrando como fonte e inundando silenciosamente tudo de sentido sem exercer qualquer domínio ou poder ²⁵¹. Neste contexto, não surpreende que os filósofos budistas nipónicos tenham encontrado no pensamento heideggeriano elementos místicos afins, como o conceito de serenidade, o "outro começo" do pensamento, que está na vizinhança do que o Budismo Zen procura e no Japão sempre se manteve vivo ²⁵², a destruição comum a Heidegger e ao Budismo Zen do pensamento representativo, a convergência do Vazio Budista, do Nada da Divindade de M. Eckhart e do Nada da filosofia de Heidegger ²⁵³. A questão extravasou a problemática heideggeriana e são já modos originários de ser-no-mundo do Ocidente e do Oriente, que agora se confrontam. A literatura especializada tem falado das analogias entre a experiência mística do Ocidente e a do Oriente e estabelecido paralelos entre a "extensão aberta" e "abismo sem

²⁴⁹ ID., «Das Wesen der Sprache» in: ID., *Unterwegs zur Sprache* 198.

²⁵⁰ R. MAY, *o.c.* 59.

²⁵¹ H.-P. HEMPEL, *o.c.* 133.

²⁵² Y. OSHIMA, *Zen — anders denken? Zugleich ein Versuch ueber Zen und Heidegger* (Heidelberg 1985) 16.

²⁵³ K. ALBERT, *Mystik und Philosophie* (Sankt Augustin 1986) 201; R. WISSER, *Martin Heidegger im Gespræch* (Freiburg/Muenchen 1970) 27-30; VÁRIOS, *Dem Andenken Martin Heideggers*, Zum 26. Mai. 1976 (Frankfurt/M. 1977) 60-61; Th. BUCHHEIM, *Destruktion und Uebersetzung* 129-139, 149-160, 177-196.

fundo” de Bodhidharma, introdutor do Budismo na China no séc. V P.C. e a experiência de deserto de M. Eckhart, entre a erradicação do egoísmo (temas do “espírito morto”, da “vontade extinta”) e o abandono sobre o Abismo sem fundo, que não é um nada negativo, de Hakuin (1685-1768), pai do novo Budismo japonês e temática análoga em Mestre Eckhart, entre a aniquilação dos instrumentos de domínio, das imagens, dos conceitos, dos nomes no caminho do Mistério proposta numa antiga história chinesa de Zen e a desconstrução do ter, da propriedade, do pensamento metafísico de Mestre Eckhart, entre o encontro do mistério inefável ou a harmonia serena com a Origem mediante o abandono budista dos sentidos e da consciência e o desapego libertador de Mestre Eckhart, entre a iluminação do interior do homem como topos do aparecimento da Origem segundo um antigo texto chinês e a centelha do fundo da alma da Mística renano-flamenga ²⁵⁴. Quando o Budismo Zen vê no “cipreste do jardim” a primeira e a última verdade, é a “rosa” de A. Silesius sem qualquer contacto directo que se vê reflectida no espelho do Oriente. A contemplação do “cipreste no jardim” prescinde de toda a representação, produção, acção, fabricação, dissimulação e volição do homem, porque o cipreste já não é objecto perante o homem sereno, que deixa ser e aparecer as coisas a partir de si mesmas e nelas o Mistério sem nome. Na árvore que floresce ou no cipreste do jardim, encontra-se o mistério de Buda, isto é, a “esfera da Verdade”, como o pedaço de madeira para Mestre Eckhart era o anúncio angélico da Luz Divina ²⁵⁵.

Embora a destruição integrada na Fenomenologia continuasse em Heidegger a presença de M. Eckhart e lançasse a ponte para a meditação Zen, as diferenças entre Ocidente e Oriente mantêm-se vivas no encontro como acontece com as leituras da metáfora do “caminho” subjacente, v.g., à filosofia ocidental de sentido, ao “pensamento essencial” de Heidegger, ao Budismo Zen e ao êxodo bíblico. Na casa do mundo, onde o encontro é inevitável, o caminho une e diferencia. Assim, o caminho introduzido na criação pela evolução não é, para o espírito judaico-cristão nem para a secularização moderna, o de uma divindade anónima ressacralizadora do cosmos e negadora da diferença finito-infinito, como propõe o pancosmismo do Budismo Zen; a desconstrução do egocentrismo e dos conceitos mortos da Metafísica não é necessariamente uma eliminação do homem nem a sua diluição no Divino mas também pode ser a libertação do

²⁵⁴ B. WELTE, *o.c.* 105-110, 172-174.

²⁵⁵ CF. ID., *o.c.* 192-196; SHIZUTERU UEDA, Das ‘Nichts’ bei Meister Eckhart und im Zen-Budismus, unter besonderer Beruecksichtigung des Grenzbereichs von Theologie und Philosophie in: D. PAPENFUSS/J. SOERING, Hrsg., *Transzendenz und Immanenz* (Stuttgart/Berlin/Koeln/Mainz 1978) 259.

“fundo da alma” do Homo Viator e da sua diferença relacional ou personalidade, finita no ser mas infinita na recepção, capaz de “noite escura” e de hospedagem do “Nada Divino”; o caminho não é necessariamente o da fuga ou deserção do tempo da queda para o outro mundo da plenitude ou a via única da permanente desconstrução das miragens do deserto num mundo vazio mas pode ser o do aprofundamento do mistério inescrutável da história, fora da qual não há libertação; o caminho da libertação e da serenidade não se estreita necessariamente na integração pancósmica ou na pertença ao Aberto mas é também o êxodo histórico do reino humano de liberdades com rosto, que avança na esperança de consumação. Neste encontro de diferenças ensaia os primeiros passos o que se pode chamar a Hermenêutica Dialógica Ecuménica.