

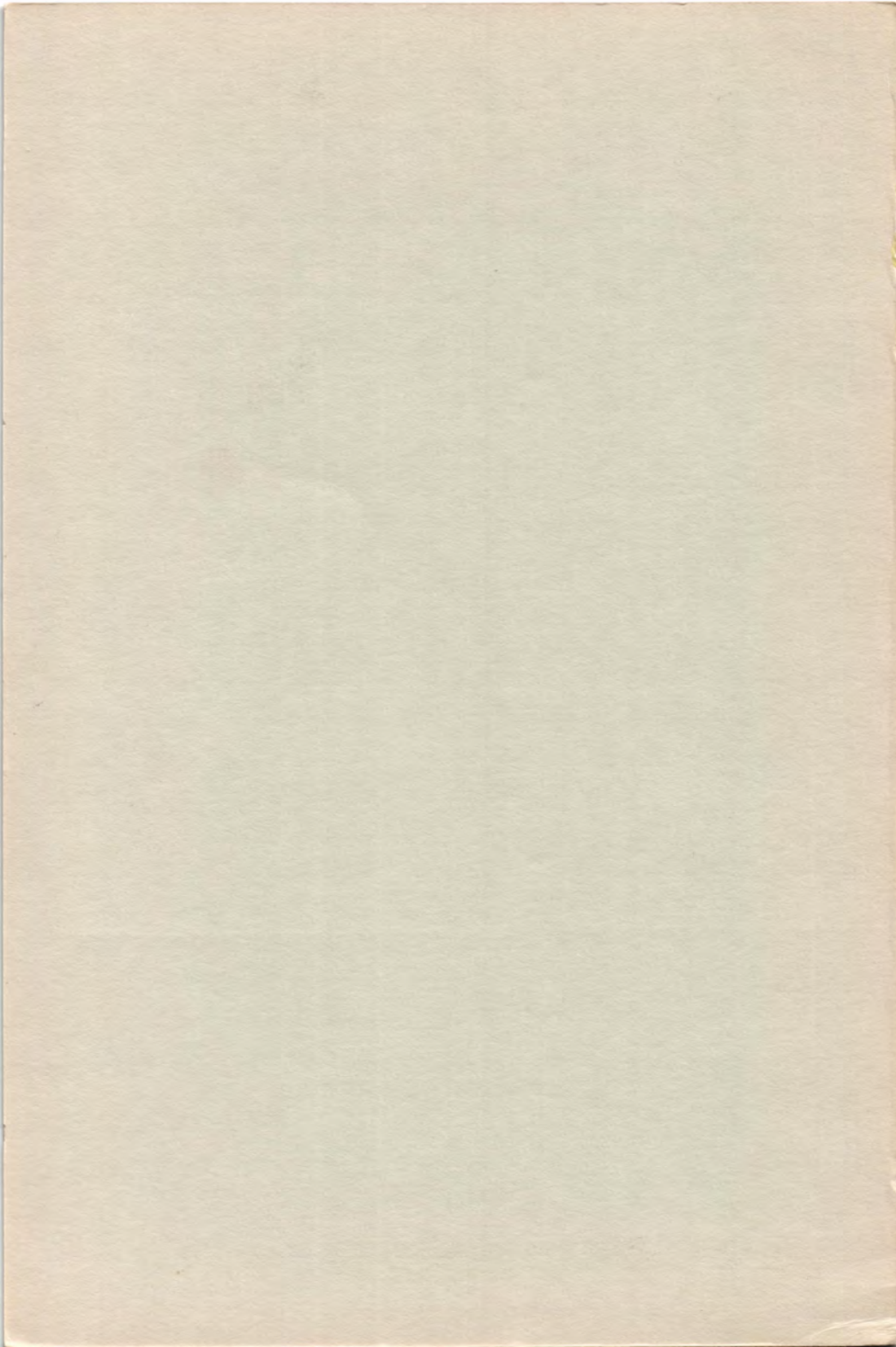
FILOSOFIA

PUBLICAÇÃO PERIÓDICA DA SOCIEDADE PORTUGUESA DE FILOSOFIA



HEIDEGGER

VOL. III □ N.ºs 1/2 □ OUTONO'89



FILOSOFIA



HEIDEGGER

VOL. III □ N.^{os} 1/2 □ OUTONO'89

FICHA TÉCNICA

FILOSOFIA — Publicação periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia
Vol. III, N.^{os} 1/2 — Outono 1989

Direcção: António Marques e José Sousa e Brito

Redacção: Adriana Veríssimo Serrão, Joel Serrão, João Lopes Alves, Luísa Ribeiro Ferreira, Nuno Nabais, Olga Pombo e Zaza Carneiro de Moura

Editor: António Melo

© Sociedade Portuguesa de Filosofia

Avenida da República, 37 - 4.º (Tel. 773251)

1000 Lisboa

Capa: Henrique Cayatte

Produção: Editorial Comunicação, Lda. — Lisboa

Composição: Textype, Artes Gráficas, Lda.

Impressão: Tipografia Guerra, Viseu

Distribuição: Diglivro — Lisboa; Movilivro — Porto

Tiragem: 1000 exemplares

Preço: 1200\$00

Assinaturas: 3 números — 2500\$00; 2000\$00 (sócios)

ISSN 0871-407X

Depósito legal n.º 32971

Os textos assinados são da responsabilidade dos autores.

FILOSOFIA está disponível para, observando-se as usuais reservas quanto à aceitação de publicação, examinar todas as colaborações que lhe sejam propostas. Os textos devem ser remetidos dactilografados e em duplicado. Os originais propostos e não publicados não serão devolvidos.



Sociedade
Portuguesa
de Filosofia

ÍNDICE

Nota de apresentação: <i>Pensar depois de Heidegger</i> (Nuno Nabais).....	5
--	---

HEIDEGGER: UM SÉCULO

Alfred Berlich	
<i>A filosofia alemã ocidental depois de 1960</i>	19
Mafalda de Faria Blanc	
<i>Heidegger e a poesia</i>	41
Martin Heidegger (1889-1976)	
<i>Hölderlin e a essência da poesia</i>	49
Irene Borges Duarte	
<i>Heidegger: a arte como epifania</i>	63
Martin Heidegger	
« <i>Já só um Deus nos pode ainda salvar</i> » (entrevista à revista <i>Der Spiegel</i>)	109
José A. Bragança de Miranda	
<i>Heidegger e a política</i>	137
Irene Borges Duarte	
<i>Heidegger em Português (contribuição para um repertório bibliográfico)</i>	173

ENTREVISTA

Jorge Pires	
<i>Entrevista a Kuno Lorenz</i>	185

SENTIDOS PARA O ENSINO DA FILOSOFIA: CONTINUAÇÃO DE UM DEBATE

António Franco Alexandre	
<i>Três observações</i>	199
Maria Luísa Ribeiro Ferreira	
<i>Dois pontos (não finais)</i>	202

ACTIVIDADES DA SOCIEDADE PORTUGUESA DE FILOSOFIA

Ciclo de sessões de 1986

Viriato Soromenho Marques	
<i>Nietzsche e o niilismo</i>	207
Adriana Veríssimo Serrão	
<i>A razão estética. O conceito de alargamento do pensar na Crítica da Faculdade de Julgar de Kant</i>	210
Maria Cristina Monteiro Beckert de Assunção	
<i>Fichte e o começo da Filosofia</i>	213

Carlos João Nunes Correia	
<i>Schelling e o conceito de existência</i>	217
Pedro Calafate	
<i>A crise das filosofias da História e as imagens do seiscentismo em Portugal</i>	222
RECENSÕES E NOTAS CRÍTICAS	
Félix Duque — <i>Filosofia de la Técnica de la Naturaleza</i> (António Marques)	226
Richard Palmer — <i>Hermenêutica</i> (Alberto Delgado)	230
José Justo (org.) — <i>Ergon ou Energueia — Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX</i> (António Guerreiro)	234
Immanuel Kant — <i>Textos pré-críticos, Crítica da Razão Prática, Crítica da Razão Pura</i> (Manuel Loureiro)	239
FICHEIRO DE REVISTAS	246
PUBLICAÇÕES RECEBIDAS NA S.P.F.	251

Nota de apresentação: Pensar depois de Heidegger

O centenário do nascimento de Martin Heidegger surge afectado de uma estranha actualidade. Ele vem inscrever-se directamente no imenso debate que, em campos tão diversos como a filosofia política, a teoria literária ou a epistemologia, atravessa hoje o universo de recepção da obra de Heidegger e que tem precisamente como centro a pergunta pelo significado teórico da nossa condição póstuma. Pela primeira vez, a questão «o que significa pensar depois de...», ciclicamente retomada nas comemorações filosóficas, não responde a uma determinação retórica. Neste caso, indica um traço fundamental da nossa modernidade. Com efeito, compreender o alcance teórico da nossa condição pós-heideggeriana ocupa o centro de duas das mais significativas controvérsias filosóficas dos anos 80: a que diz respeito à determinação epocal das actuais condições do conhecimento e da arte, e aquela outra que pergunta pela possibilidade de uma filosofia prática na época «fim da metafísica». Na primeira, cristalizada na oposição moderno/pós-moderno, Heidegger é visado enquanto horizonte de legitimação teórica do diagnóstico de um esgotamento dos modelos de racionalidade herdados da Aufklärung¹. A própria caracterização do nosso lugar historial como pós-modernidade, como experiência de uma não epocalidade, funda-se na leitura heideggeriana da história do pensamento ocidental como teleologia negativa do esquecimento do Ser². Compreende-se que de modo paralelo Heidegger esteja também no centro da pergunta pelas consequências éticas dessa destituição epocal. A sua afirmação da inviabilidade da ideia de uma razão prática, porque ainda inscrita no modelo da metafísica dos tempos modernos — que pensa a eticidade a partir da possibilidade de legitimação do agir — faz de Heidegger uma referência incontornável na actual reflexão ética³.

Algo acerca da caracterização de nós mesmos se joga, portanto, no modo como interpretamos a obra de Heidegger. É o estatuto da

nossa condição póstuma que surge como uma simples referência teórica ou, pelo contrário, como uma marca epocal irreversível.

Esta contaminação da caracterização da nossa modernidade pela releitura da obra de Heidegger foi agravada com a publicação (quase concluída) dos 70 volumes da Gesamtausgabe. Iniciada ainda em vida do filósofo e sob a sua orientação, essa massa documental não veio apenas reordenar o conhecimento do todo da obra e da sua cronologia. Constituída em grande parte por textos inéditos — lições de Marburg e de Freiburg entre os anos 1919 e 1944, assim como seminários e conferências posteriores à guerra — transforma substancialmente a compreensão do lugar de Heidegger na génese dos mais importantes programas filosóficos do nosso século. O debate com o neo-kantismo a partir do qual Heidegger radicaliza a doutrina husserliana do juízo, a interpretação fenomenológica de Aristóteles, Kant e Hegel, o diálogo com a teologia de Marburg que serve de fundo à preparação de Sein und Zeit, ou ainda a transformação hermenêutica da ontologia a que é conduzido no início da década de 20, só agora aparecem verdadeiramente documentados⁴. Estes textos são tão eloquentes acerca da construção do universo heideggeriano como da génese do horizonte de sentido onde hoje se inscreve a investigação filosófica.

Por esse facto a publicação da Gesamtausgabe reforça esse efeito maior da obra de Heidegger — o da fusão da sua leitura da condição da cultura ocidental com os próprios modelos de auto-compreensão do ocidente. Desde o impacto de Sein und Zeit, em grande medida polarizador do debate filosófico dos anos 30 e 40, até à inscrição das teses do período da Kehre nos programas estruturalista e hermenêutico, inscrição essa que define a década de 60 e 70, é quase possível reconstruir a história da filosofia do século XX a partir da história dos efeitos da obra de Heidegger⁵.

No entanto, esta história está longe de ter sido linear. Pelo contrário, é atravessada por profundos contrastes entre a assimilação imediata e a contestação frontal das teses de Heidegger. Do texto de Carnap «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache»⁶, manifesto da filosofia analítica contra o projecto da ontologia fundamental, ou da denúncia da contaminação da teologia cristã pelo imanentismo aletheiológico de Heidegger formulada na década de 60 por Hans Jonas⁷, à tentativa de construção de uma ontologia da praxis que constituísse uma alternativa à analítica existencial em Negative Dialektik de Adorno⁸, ou mesmo às interpretações marcadamente políticas de Otto Pöggeler ou Pierre Bourdieu nos anos 70 em Philosophie und Politik bei Heidegger⁹ e L'ontologie politique de Heidegger¹⁰, todas as gerações e todas as correntes filosóficas tiveram, de alguma forma, o seu enfrentamento com Heidegger.

É esse contraste fundamental, desde início constitutivo da história da recepção de Heidegger que, na década de 80, sofreu uma amplificação inesperada. Ao mesmo tempo que a transformação hermenêutica da ontologia iniciada em Sein und Zeit se instala nas formas de auto-reconhecimento da consciência contemporânea através da hermenêutica de Gadamer e de Ricoeur, da teoria literária de Iser ou Jauss, do desconstrucionismo de Derrida ou da crítica do paradigma epistemológico em filosofia estabelecido por Rorty, transformação que Vattimo chega mesmo a definir como a «koiné filosófica actual comparável ao que foi o marxismo nos anos 50-60 e ao estruturalismo nos anos 70»¹¹, a obra de Heidegger é hoje também alvo de uma contestação que, não sendo nova, vem afectada de uma crispação sem precedentes. A face mais visível dessa crispação pode ser descoberta na forma do debate provocado em França pela publicação do livro Heidegger et le nazisme de Vitor Farias¹². É como se o processo de instalação da obra de Heidegger nos modelos de auto-reconhecimento da cultura ocidental corresse a par de um processo de «catarsis» interna dessa mesma cultura. Tal fenómeno está bem expresso no facto de, em França — onde desde o início dos anos 50 a presença de Heidegger foi inclusivé mais marcante do que na própria Alemanha — a comunidade filosófica no seu todo se ter sentido envolvida na reabertura do dossier das relações do filósofo com o regime nacional-socialista¹³. Mais do que revelar novos dados sobre essas relações (os quais, de um modo geral, eram há muito do domínio público), a obra de Vitor Farias veio apresentar uma nova interpretação política da Kehre e, assim, lançar uma pesada suspeita sobre os programas filosóficos que se reclamam justamente das teses desse período¹⁴. De certa forma, legitimava biograficamente a acusação de conservadorismo que Habermas dirigira em 1980 ao heideggerianismo francês¹⁵. O monstruoso do regime nazi surgiu como argumento limite na denúncia do que seriam as consequências éticas da crítica heideggeriana do humanismo na qual se inscrevem o desconstrucionismo de Derrida ou a geneologia dos processos de subjectivação de Foucault. Reconhecer a possibilidade de derivação da obra de Heidegger dos seus compromissos políticos converteu-se no novo princípio de diferenciação no interior da filosofia francesa. Esta função catártica está também presente no facto de a releitura de Heidegger ter sido acompanhada da tentativa de reabilitação do que seria a filosofia francesa enquanto tal, ou seja, na reabilitação do seu paradigma inaugural — Descartes. André Glucksmann assume esse projecto no próprio título do seu último livro — Descartes c'est la France. Ele procura subtrair a filosofia do cogito à interpretação heideggeriana no sentido, em que Descartes não seria o momento primeiro da história do niilismo, enquanto fundador da metafísica do sujeito, mas o princípio da sua superação¹⁶.

Compreende-se, portanto, que Lyotard veja no «escândalo Heidegger» sobretudo «une affaire française»¹⁷. No entanto, só o é no campo dos efeitos — enquanto escândalo — não no seu enredo teórico. Este diz respeito a uma reavaliação generalizada da obra de Heidegger que surge como o contraponto do seu lugar de koiné da década de 80. De facto, o enfrentamento das posições centrais de Heidegger transformou-se subitamente numa quase condição de possibilidade negativa da legitimação de alguns dos actuais programas filosóficos. Veja-se, por exemplo, o modo como, expressamente contra a dissolução heideggeriana da ideia de fundamento, a pragmática transcendental retoma o projecto de uma justificação última do discurso e da acção¹⁸, ou a epistemologia popperiana a procura substituir pela ideia de «exame crítico»¹⁹. O mesmo se passa no interior da própria herança heideggeriana: as obras mais recentes de Ricoeur ou de Gadamer definem-se pela tentativa de subtrair o pensar filosófico à destituição poética que dele realizara a hermeneutica de Heidegger²⁰.

Sublinhe-se que não é o facto de Heidegger constituir o objecto de um grande número de tomadas de posição críticas que identifica por si só a natureza da actual contestação da sua obra. O carácter próprio de uma tal contestação não é o confronto especulativo enquanto tal. Pelo contrário, sabemos que este sempre acompanhou a história da recepção de Heidegger. Esse confronto sempre assumiu porém o carácter de uma demarcação teórica. Construiu-se como refutação de Heidegger e dos seus efeitos epistemológicos, teológicos ou políticos. O que há de novo na forma do actual questionamento da obra de Heidegger é o reconhecimento de que ela não é refutável apenas enquanto programa filosófico, mas implica uma tomada de posição global sobre a caracterização da nossa modernidade. Dito de outro modo, é o reconhecimento de que o lugar privilegiado que Heidegger ocupa nos modelos de inteligibilidade da consciência contemporânea não é apenas consequência de uma identidade temática entre as suas posições e os programas filosóficos hoje dominantes. Joga-se aí também o modo como Heidegger leu historialmente essa mesma identidade, dotando-a assim de uma irrefutabilidade meta-filosófica. Se hoje é quase impossível delimitar a amplitude dos efeitos de Heidegger na cultura contemporânea tal se deve também ao facto de a sua própria obra se ter construído na meditação, ou melhor, na afirmação dessa contaminação recíproca. A obra de Heidegger ela mesma seria a identidade epocal entre a condição pós-metafísica do saber e a sua exposição especulativa. Com efeito, o abandono, no início dos anos 40, do programa de Sein und Zeit e a sua substituição pelo programa de uma desconstrução da história da metafísica ocidental — processo que conferiu ver-

dadeiramente à obra heideggeriana um estatuto decisivo no panorama do pensamento contemporâneo — foi legitimado por Heidegger a partir de categorias não tanto filosóficas como epocais. Segundo ele, a conversão do princípio existencial-transcendental, sobre o qual se construiu o projecto de uma ontologia fundamental, naquele outro aletheiológico-cosmológico-existencial que serve de horizonte à chamada Kehre, responde à própria história do Ser²¹. Ao ficar encerrado no modelo de uma fundamentação transcendental do sentido do Ser em Sein und Zeit ele mesmo teria levado ao seu limite a própria ontologia e, desse modo, aberto em negativo o caminho ao pensamento que pensa em direcção à verdade do Ser²². Ora, é justamente esta retórica da epocalidade, constitutiva da auto-interpretação de Heidegger, que tornou a sua obra extremamente vulnerável²³. Foi ele próprio que permitiu assim que as etapas do seu percurso especulativo fossem rebatidas sobre os capítulos mais ou menos controversos da respectiva biografia política²⁴. Mas a retórica da epocalidade foi igualmente o que suscitou em grande medida a identidade entre a auto-compreensão da consciência contemporânea e a própria obra de Heidegger. Daí o enredo essencialmente heideggeriano do debate sobre a pós-modernidade.

Assim, quer no que diz respeito à caracterização actual do saber como pós-modernidade, quer na análise das consequências éticas de tal caracterização, o que está principalmente em jogo nesse debate é a ideia de um esgotamento historial das figuras do pensamento a partir da qual Heidegger leu o lugar da sua obra na história do ocidente. Tal ideia supõe que a sucessão das configurações teóricas que constituem o que seria a história da filosofia não designa a existência de perspectivas contingentes e, enquanto tais, reversíveis. Para Heidegger, o que aí se exprime é uma lógica própria do pensar, ou melhor, da história daquilo que a filosofia deixou por pensar, pois, verdadeiramente, não existe uma história do pensamento. Como é dito na Carta sobre o Humanismo «o que existe é a história do Ser à qual o pensar, como memorial (Andenken) desta história, pertence»²⁵. O que há de historial no Ser e que permite que exista uma história é o modo como fica impensado nas várias figuras que o pensam. Só há historialidade, portanto, desse impensado, isto é, da metafísica que, na sua omissão, recolhe a verdade do Ser²⁶. O que se torna problemático numa tal versão da história do pensar, mas que simultaneamente lhe confere toda a sua persuasão, é o lugar especulativo da obra de Heidegger, ou seja, daquela figura singular do pensamento que enuncia a essência dessa teleologia negativa do esquecimento do Ser. Sabemos como Heidegger respondeu a este problema

pelo retorno ao filosofema hegeliano do «fim da filosofia». O pensamento que enuncia a verdade sobre a história da filosofia como história de um esquecimento não interrompe essa história, nem é mais uma das suas figuras. É-lhe totalmente excêntrico, está para alguém e para além dela porque corresponde ao seu momento terminal, ao momento em que a filosofia, como metafísica, esgota as suas possibilidades. A filosofia mostra-se na sua natureza metafísica quando e porque ela mesma se cumpre absolutamente aí, no acto de se mostrar como tal²⁷.

É justamente esta versão da história da filosofia que, mais do que nunca, se tornou hoje problemática. Não apenas porque dota a compreensão heideggeriana da condição do pensamento contemporâneo de um suplemento meta-filosófico inanalizável, mas principalmente porque confere ao nosso ponto de vista histórico um paradoxal estatuto de menoridade. A sua verdade encerrar-nos-ia nessa estranha posição de vivermos num momento ulterior ao fim da metafísica sem poder conferir a esse facto um significado decisivo, pois que tal pressuporia ainda aquilo que Heidegger definiu como um dos traços da metafísica, ou seja, a ideia de história do pensamento e dos seus corolários como categorias de progresso e superação.

A compreensão da obra de Heidegger encontra-se assim dividida entre a des-temporalização do seu pensar a partir justamente do prolongamento da destruição por ele realizada das categorias da historiografia e da epocalidade e, por outro lado, a inscrição linear do pensar heideggeriano na historiografia, estabelecendo uma correspondência pontual entre as etapas do seu percurso especulativo e os momentos da história recente da Alemanha. O primeiro dispositivo organiza não apenas as leituras pós-modernas de Heidegger²⁸ como as próprias tentativas de subtrair o seu programa hermenêutico às consequências teóricas da sua versão da história da filosofia²⁹. O segundo é, em grande medida, como vimos, o responsável pela recente re-abertura do dossier de implicações filosóficas dos compromissos políticos de Heidegger com o regime nacional-socialista.

O presente número de FILOSOFIA inscreve-se em negativo nessa dupla redução do pensar de Heidegger. Por um lado, ele procura situá-lo nos contornos do universo especulativo que rodeou a criação dos textos mais marcantes da nossa modernidade, em especial os que correspondem ao período da Kehre; é esse o principal objectivo do texto de Alfred Berlich sobre os últimos 40 anos da filosofia na Alemanha. Simultaneamente, FILOSOFIA procura subtrair Heidegger ao aludido rebatimento do seu percurso especulativo sobre a biografia do filósofo. Aí se joga principalmente o tema da filosofia da arte e o da meditação sobre a essência do político.

Assim, ao dedicar integralmente um número a Heidegger, FILOSOFIA propõe-se participar neste generalizado questionamento que caracteriza o estado actual da recepção da sua obra. Tal intenção realiza-se em primeiro lugar por um retorno a Heidegger através da reflexão sobre os seus efeitos mais recentes, para colocar de novo o problema da recepção da obra, mas agora apenas no horizonte da cultura portuguesa.

Este retorno a Heidegger cumpre-se retomando os problemas envolvidos no actual diálogo com o seu programa de des-construção da metafísica ocidental — como os que dizem respeito à meditação sobre a arte e sobre a essência do político — de forma a reconduzi-los às implicações fundamentais que lhe correspondem. É esse o objectivo das contribuições de Irene Borges Duarte sobre a ideia de obra de arte como epifania, e de José Bragança de Miranda dedicado ao conceito de «metapolítica». Em ambas se trata de destacar a singularidade das teses de Heidegger contra um duplo dispositivo que tem debilitado algumas leituras do seu percurso especulativo: o de reduzir a reflexão sobre a obra de arte a uma estratégia de distanciamento político e o de pensar esse distanciamento político a partir da categoria de «omissão». Que tal dispositivo, que se legitima no facto de textos como «A origem da obra de arte» ou «Holderlin e a essência da poesia» serem imediatamente posteriores à desilusão da experiência do reitorado, para além de questionável (enquanto esquema biográfico) deixe por pensar, quer a filosofia da arte de Heidegger, quer a natureza positiva das suas teses sobre o político, é o que estes dois textos de FILOSOFIA procuram mostrar.

Como forma de fundamentar materialmente este retorno a Heidegger e a uma leitura positiva da sua obra, FILOSOFIA inclui a tradução de três dos seus textos: a conferência «Holderlin e a essência da poesia» de 1936, um brevíssimo texto de 1955 sobre a Madona Sixtina de Rafael, (incluída no ensaio de Irene Borges Duarte), e a famosa entrevista concedida em 1966 à revista Der Spiegel, a qual, por vontade expressa de Heidegger, só postumamente foi publicada. A selecção não é aleatória. De entre os textos cujas dimensões fossem comportáveis por uma revista, estes incluem-se no elenco dos mais decisivos para a compreensão do percurso filosófico de Heidegger. Eles permitem acompanhar três linhas de força fundamentais: a meditação teológica, a reflexão sobre a arte, e as posições mais ou menos expressas sobre a essência do político. Se a entrevista de 1966 é o mais importante documento produzido pelo próprio Heidegger para a compreensão do significado das suas relações com o regime nazi — importância essa sublinhada pelas notas de Irene Borges Duarte que acompanham a tradução — ao texto Holderlin e a essência da poesia pode ser atribuído um valor

biográfico semelhante. Ele marca o que por muitos interpretes é considerada a verdadeira Kehre filosófica e política de Heidegger. É aí que têm origem alguns dos temas principais do segundo Heidegger, como a meditação sobre o niilismo e a diferente experiência do sagrado imposta pelo crepúsculo do divino, a ideia de verdade como des-ocultação e o privilégio ontológico do dizer poético.

Por último, procura-se com este número produzir elementos que contribuam para uma reflexão sobre a recepção de Heidegger em Portugal: inclui-se aqui o repertório bibliográfico em língua portuguesa de e sobre Heidegger.

De alguma maneira e não sem ironia, também o ensaio de Alfred Berlich, que inaugura o presente número, pode participar desta intenção.

Sabemos como Heidegger cavou um abismo à sua volta³⁰. O seu diálogo é exclusivamente travado com a história da filosofia. As referências ao presente são apenas epocais — como um momento de crise ou de suprema indigência. Os textos que comenta nunca são de filósofos seus contemporâneos. As suas raízes, o seu «mundo», não são a comunidade filosófica alemã, mas apenas a história da metafísica, os poetas Rilke, René Char, Holderlin e Tarkil, a cabana de Todtnauberg.

No leitor não alemão de Heidegger poderia assim ter ficado a impressão de que, fora da obra do filósofo, a Alemanha não contaria com autores que se dedicassem à exegese do que essa mesma obra contém. Contrariar o plausível ofuscamento da filosofia alemã provocado pela própria obra de Heidegger é também, por isso, outro dos objetivos da panorâmica do pensamento alemão dos últimos 40 anos com que se inicia este número dedicado ao seu centenário.

NUNO NABAIS

¹ O enredo heideggeriano pode ser detectado em duas obras paradigmáticas deste debate: *La fine delle modernità* de Gianni Vattimo, Milano, Garzanti, 1985 (exist. trad. portuguesa na ed. Presença) e, do mesmo ano, *Der Philosophische Diskurs der Moderne* de Jurgen Habermas, Frankfurt am Main, Suhrkamp. Gianni Vattimo, um autor que desde os anos 60 se inscreve explicitamente na herança heideggeriana, declara logo na introdução «só através do estabelecimento de um laço entre a problemática nietzscheana do eterno retorno e aquela heideggeriana do ultrapassamento da metafísica, podem as esparsas e nem sempre coerentes teorizações do pós-moderno adquirir rigor e dignidade.» (p. 9) Jurgen Habermas reconhece esse mesmo laço entre o discurso pós-moderno e o par Nietzsche-Heidegger. Se bem que, para Habermas, a crítica do universo de sentido aberto pelo iluminismo tenha sido inaugurada por Nietzsche, Heidegger representa o seu prolongamento mais decisivo — o da crítica sistemática da filosofia do sujeito. Como

escreve, procurando traçar uma esquemática genealogia do movimento da pós-modernidade: «A crítica nietzscheana da modernidade foi prolongada segundo duas linhas de força. A dos académicos cépticos, que queriam desmascarar a perversão da vontade de poder, a revolta das forças reacçãoárias, e a emergência de uma razão centrada no sujeito utilizando métodos antropológicos, psicológicos e históricos; é o caso de Bataille, Lacan e Foucault. Os críticos iniciáticos da metafísica, que supunham um único tipo de conhecimento e que procuravam atingir as raízes da filosofia do sujeito regressando aos seus inícios pré-socráticos, como Heidegger e Derrida.» p. 104. Para Habermas, é justamente essa raiz heideggeriana que determina os limites e equívocos do discurso que se reivindica de uma falência do programa de auto-afirmação racional dos tempos modernos. Para um balanço deste debate veja-se, por exemplo, Peter Koslowski, Robert Spaemann e Reinhard Löw (Hrsg.), *Moderne oder Postmoderne?*, Weinheim, Acta Humaniora, 1986.

² Para Vattimo, o conceito de «fim da modernidade» não é senão uma outra expressão para designar a categoria heideggeriana de «fim da metafísica». Do mesmo modo que este conceito implica a própria experiência do fim da história, porque falência das categorias de *progresso* e *superação* que apenas na metafísica têm o seu fundamento, «o pós-moderno caracteriza-se, não apenas como novidade em relação ao moderno, mas também como dissolução da categoria de novo — escreve Vattimo — como experiência de um fim da história». *La fine della modernità*, p. 12.

³ O debate entre as posições antifundamentadoras em ética, como as de Alasdair MacIntyre in *After Virtue*, London, Duckworth, 1981, de Jean-François Lyotard in *Le différend*, Paris, Minuit, 1983 ou mesmo, mais recentemente, de Rorty in *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 e, por outro lado, o programa de reabilitação da ideia de uma razão prática que se encontra nas obras de Habermas — em particular in *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983 — ou Tugendhat, por exemplo in *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1984, ou mesmo a ideia de uma «objectividade em moral» de que se reclama Putman in *The Many Faces of Realism*, Illinois, Open Court, 1988, tem como horizonte de referência, não apenas histórico como problemático, o programa heideggeriano de absorção da ética numa aletheiologia. Isto mesmo sublinha Gadamer no seu estudo crítico «Gibt es auf Erden ein Mass?» onde estabelece como que o panorama do debate ético do princípio da década de 80; *Philosophische Rundschau*, 1985, n.º 32, Heft ½, pp. 1-26.

⁴ Vejam-se em particular os volumes 21 «Logik. Die Frage nach der Wahrheit», 25 «Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft», 20 «Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs» ou ainda o volume 63, do semestre de verão na universidade de Freiburg do ano de 1923 «Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)».

⁵ Já em 1969, por altura do 70.º aniversário do filósofo, Otto Pöggeler evidenciou a forma como a evolução teórica de Heidegger arrastou consigo alguns dos mais significativos programas filosóficos do século. Cf. «Heidegger heute» que serve de introdução à antologia de escritos sobre o filósofo por ele editada em 1969, *Heidegger Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein, Athenäum, 1984 (2), pp. 11-53.

⁶ *Erkenntnis*, 1932, 2/4, 219-41.

⁷ «Heidegger and Theology», *Review of Metaphysics*, 1964-65, 207-33. Para a recepção da obra de Heidegger no universo da teologia católica pode consultar-se *Frömmigkeit des Denkens?: Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, de Richard Schaeffler.

⁸ Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966.

⁹ Freiburg/München, Karl Alber, 1972.

¹⁰ Paris, Minuit, 1988 (2).

¹¹ «A secularização da filosofia», trad. port. in *Comunicação e Linguagens* 6/7, Lisboa, 1988, p. 17.

¹² *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier, 1987. Está já anunciada uma tradução portuguesa.

¹³ As peças mais significativas desta controvérsia são o n.º 48 de *Le Débat*, janeiro-fevereiro 1988, (textos de Pierre Aubenque, Henri Crétella, Michel Deguy, François Fédier, Gérard Granel, Stéphane Moses, Alain Renaut) o n.º 2 de *Le Journal littéraire*, dezembro 1987-Janeiro 1988 (textos de Lacoue-Labarthe) e o n.º 5 de *Esprit*, 1988 (Marc Richir e Olivier Mongin). No plano do ensaio, de sublinhar *De l'Esprit. Heidegger et la question* (Paris, Galilée, 1987) de Jacques Derrida, *La fiction du politique* (Paris, Christian Bourgois, 1987) de Philippe Lacoue-Labarthe e *Heidegger «et les juifs»* (Paris, Galilée, 1988) de Jean-François Lyotard. Para uma discussão do bem fundado da obra de Farias, acompanhado do balanço dos efeitos desse «escândalo» e dos seus enredos teóricos, pode ler-se, de François Fédier, *Heidegger: anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988. Convém recordar que esta controvérsia tivera anteriormente em França dois momentos menores. Em 1944, com a publicação, na revista *Temps Modernes*, de textos de Alphonse de Waelhens, Eric Weil, Maurice de Gandillac e Frédéric de Towarnicki sobre o tema. Em 1966, François Fédier assumira a defesa de Heidegger na revista *Critique* contra as interpretações de Hunherfeld, Schneeberger e Adorno, formuladas no início dos anos 60. Uma bibliografia comentada, da autoria de Albert Borgman, de tudo o que, até 1987, é escrito nas línguas francesa, inglesa e alemã, e considerada interpretação das implicações políticas do pensamento de Heidegger, pode ser encontrada no número especial da revista *Philosophy Today*, vol. 31, n.º 2/4, Verão de 1987.

¹⁴ É essa suspeita que é explorada por Luc Ferry e Alain Renault, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985, que obteve um enorme impacto mediático em França, e que se propõe fazer a denúncia dos programas filosóficos herdeiros da crítica heideggeriana da metafísica da subjectividade — como os de Foucault e Derrida — em nome do retorno a um humanismo mínimo dos direitos humanos.

¹⁵ In «Die Moderne — ein unvollendetes Projekt», conferência proferida quando da atribuição do prémio Adorno pela cidade de Frankfurt e publicada em J. Habermas, *Kleine politische Schriften*, I-IV, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, pp. 444-464. Foi publicada uma tradução portuguesa in *Crítica*, n.º 2, nov. 1987, Lisboa, Editorial Teorema.

¹⁶ «Descartes é um pensador francês portanto ocidental. Um pensador sem oriente, que não sabe mais onde o sol um dia se levanta e que ignora ainda que futuro terão as nossas múltiplas auroras. Um pensador sem domicílio fixo, em torno do qual não gravitam mais o Belo, o Bem e o Ser, na órbita daquilo que foi outrora o mundo. Um desorientador, mais do que o desorientado ao qual Heidegger quis fazer crer que apenas um deus o podia tirar de embaraço.» *Descartes c'est la France*, Paris, Flammarion, 1987, p. 374.

¹⁷ A afirmação é de Jean-François Lyotard in *Heidegger et «les juifs»*, p. 16.

¹⁸ É o caso das obras de Jürgen Habermas *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, 2. vol., — em particular a introdução — ou *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983 e o projecto de fundar uma ética da discussão a partir de uma teoria da argumentação.

¹⁹ Vejam-se as obras de Hans Albert *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1978 e, principalmente, *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, publicado em 1987 pela mesma editora. Para um comentário esquemático das posições de Hans Albert consulte-se o artigo de Alfred Berlich neste mesmo número de *FILOSOFIA*.

²⁰ Em *Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, em particular no VIII estudo, Ricoeur procura explicitamente salvar o estatuto de verdade do pensamento filosófico contra a teoria da linguagem do último Heidegger, a partir da compreensão da natureza ela

mesma poética do dizer conceptual. O mesmo movimento se descobre na recuperação por Gadamer da tradição retórica para a elucidação do valor de verdade do discurso que visa o conceito; veja-se os capítulos «A universalidade do problema hermenêutico» e «Retórica, Hermenêutica e Crítica da Ideologia» em *Kleine Schriften*, I, pp. 100-112 e 113-130, ou ainda *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.

²¹ Como escreve Habermas, «ele não compreendeu a chamada *Kehre* como expressão de um esforço do pensamento para resolver problemas, o resultado de um processo de investigação, mas sempre como o acontecimento objectivo de uma superação anónima da metafísica conseguida pelo próprio Ser» *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, p. 185. Veja-se a antecipação desta tese, se bem que fora de qualquer contexto político, naquela que foi a dissertação doutoral do actual responsável pela *Gesamtausgabe* de Heidegger, F. von Herrmann in *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Verlag Anton Hain. Meisenheim am Glan, 1964, em especial pp. 64-8.

²² Esta interpretação epocal do seu próprio caminho reflexivo pode ser descoberta em dois textos paradigmáticos do período da *Kehre* — *Brief über den «Humanismus»* e Introdução a *Was ist Metaphysik*. Neste último escreve mesmo, referindo-se aos limites do projecto de uma ontologia fundamental formulado em *Sein und Zeit*: «É por isso que o empreendimento se denomina em *Sein und Zeit* 'ontologia fundamental'. Só que essa denominação se revela perigosa, como toda e qualquer denominação nesse caso. Do ponto de vista da metafísica, ela diz sem dúvida uma coisa exacta; mas é precisamente por isso que induz em erro; pois trata-se de obter a passagem da metafísica para o pensamento que pensa a verdade do Ser. Enquanto esse pensamento se caracterizar a ele mesmo como ontologia fundamental, introduz por essa caracterização um obstáculo a si mesmo no seu próprio caminho e torna-se obscuro.» (G. A. 10, p. 34).

²³ A indicação do modo como Heidegger pensa essa transformação do seu pensamento enquanto inscrita na própria história da filosofia está exemplarmente analisada por Walter Schulz, «Ober den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers» in Otto Pöggeler (Hrsg.) *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein, Athenäum, 1984 (2), pp. 93-139.

²⁴ O exemplo paradigmático continua a ser a obra de Otto Pöggeler *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963, que mostra o abandono, em 1934, do decisionismo da autenticidade em proveito da reflexão sobre a arte e sobre a poesia de Holderlin enquanto consequência da desilusão da experiência do reitorado, assim como explica as principais teses da *Kehre* e o recurso à ideia da história do pensamento ocidental como expressão de um destino, de um envio anónimo do Ser, a partir da necessidade de justificação retroactiva dos seus compromissos intelectuais com o regime nacional-socialista. Cf. cap. VI e VIII. Este esquema, que estrutura todas as biografias políticas de Heidegger e que foi levado até ao quase delírio interpretativo por Vitor Farias no seu *Heidegger et le nazisme*, é igualmente utilizado por Habermas no seu último grande comentário de Heidegger. «Heidegger encontrou o seu caminho para uma filosofia originária temporalizada que caracteriza o último período apenas através da sua identificação temporária com o movimento nacional-socialista», *Der philosophische Diskurs der Moderne* p. 184. E o conceito de «história do Ser» a que ele é conduzido depois da ruptura com aquele movimento, é igualmente, segundo Habermas, uma estratégia de desresponsabilização. «No interior desse conceito, o erro fascista de Heidegger adquire um significado relacionado com a história da metafísica.», *ibid.* p. 189. Richard Rorty, no texto onde leva mais longe a crítica à ideia heideggeriana de «história do Ser», procura no entanto pensar a sua génese de uma forma estritamente interna, demarcando-se por isso, e de um modo expresso, desta interpretação de Habermas; veja-se *Contingency, irony, and solidarity*, p. 111.

²⁵ G. A., 9, p. 335.

²⁶ «A metafísica absoluta faz parte — com as suas inversões, através de Marx e Nietzsche — da história da verdade do Ser. O que dela provém não se deixa atingir nem afastar por refutações. Somente se deixa assumir, na medida em que se recolhe a sua verdade.» (ibid.)

²⁷ «Fim da filosofia significa o cumprimento da metafísica. No entanto, cumprimento não significa perfeição no sentido em que a filosofia, no seu estágio terminal, teria alcançado o seu acabamento — escreve Heidegger na famosa conferência de 1964 *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* — o fim da filosofia é lugar, aquele onde o todo da sua história se reúne na sua possibilidade mais extrema. Fim como acabamento significa essa reunião num mesmo lugar. (...) é a mais extrema possibilidade da filosofia que se alcança. A filosofia entrou no seu estágio terminal.» (G. A., 7, p. 35).

²⁸ O discurso pós-moderno que vê justamente na teleologia negativa do esquecimento do Ser o grande contributo para a caracterização do significado teórico de uma ultrapassagem da modernidade. Veja-se nota 2 supra.

²⁹ Tal programa está presente de um modo paradigmático em Hans-Georg Gadamer, aquele que é reconhecidamente o principal representante da herança heideggeriana. Desde o início que Gadamer procurou a reabilitação do conteúdo positivo da tradição filosófica ocidental, em especial de Platão e Hegel, renovando a sua pretensão de verdade. Deve-se-lhe uma retoma da ontologia hermenêutica de Heidegger como forma de acesso a essa mesma tradição, mas demarca-se de qualquer forma de historicismo quer no seu paradigma hegeliano, que retira o poder de convicção às posições filosóficas do passado, quer à teleologia negativa do esquecimento do Ser, que Gadamer considera como uma repetição daquele paradigma. Como sublinha Gadamer, «se bem que se tenha tornado urgente para Heidegger delimitar o seu projecto face àquele outro, análogo, da história hegeliana da filosofia, na medida em que, a partir da questão do Ser, procurava descrever a metafísica como acontecimento único, o do esquecimento do ser, quer dizer, o seu esgotamento progressivo, era impossível que o seu projecto não conservasse qualquer coisa do carácter de constrangimento lógico ao qual havia sucumbido a construção hegeliana de uma história universal da reflexão.» («Heidegger et l'histoire de la philosophie» in *Heidegger. Cahier de l'Herne*, Paris, l'Herne, 1983, p. 120). A mesma crítica podemos encontrar em Richard Rorty, o qual, não se inscrevendo propriamente na tradição heideggeriana, é hoje o principal responsável pela recuperação do paradigma filosófico de Heidegger nos Estados Unidos contra a tradição analítica aí dominante. Ora, como Gadamer, Rorty rejeita fundamentalmente em Heidegger o estatuto meta-histórico do pensamento que revela a história da filosofia como sucessão de figuras do esquecimento do Ser. Para ele, esse é mesmo «o problema central que Heidegger tentou resolver: como é possível escrever uma história narrativa acerca da metafísica sem nós mesmos nos tornarmos metafísicos? — e acrescenta — Como podemos escrever uma narrativa histórica que termina connosco sem parecermos tão ridículos como Hegel se fez parecer a ele mesmo?» *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 108.

³⁰ A expressão é de Habermas que, em «Urbanisierung der Heideggerschen Provinz — Laudatio auf Hans-Georg Gadamer» in *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlass des Hegelspreises*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 25, sublinha o papel que Gadamer desempenhou na superação do abismo aberto por Heidegger ao redor de si mesmo.

Heidegger: um século

A filosofia alemã ocidental depois de 1960

ALFRED BERLICH*

I

Depois da guerra, a discussão filosófica na Alemanha Ocidental — assim como no continente europeu do ocidente — é dominada pelas correntes da fenomenologia, da hermenêutica e da filosofia da existência. Martin Heidegger e Karl Jaspers, e ainda o ontólogo Nicolai Hartmann, continuam o seu trabalho, na sequência do que haviam iniciado já antes da guerra.

Ao contrário do resto da Europa, há na Alemanha do pós-guerra dois campos da filosofia, que todavia não são opostos — o da filosofia que permaneceu no país durante o fascismo e o da filosofia da emigração. A primeira filosofia é representada pelos nomes citados, a última só se torna conhecida na Alemanha Ocidental nos finais dos anos cinquenta. Aqui é de referir, antes do mais, a Escola de Frankfurt, cujos principais representantes — Max Horkheimer e Theodor W. Adorno — encontraram refúgio nos EUA, regressando à Alemanha depois de terminada a guerra. O mesmo se passou com filósofos marxistas como Ernst Bloch, que no fim da guerra retornou à (posterior) RDA e em 1959 se mudou para a RFA. Não queremos deixar de referir, desde já, os teóricos da ciência e os filósofos da linguagem do Círculo de Viena, tais como Otto Neurath e Rudolf Carnap, bem como Karl R. Popper e Ludwig Wittgenstein, cujas posições só vieram a ser discutidas na Alemanha bastante tempo depois da guerra.

Nos anos sessenta começou a haver uma maior definição desses campos. Sob a influência do movimento estudantil, o pensamento marxista e neomarxista foi saindo, porém, cada vez mais do anonimato. Um outro desenvolvimento passa a ter fundamentalmente mais efeito. É que, a pouco e pouco, a recepção da filosofia analítica, existente

* Universidade de Saarbrücken, R. F. A.

e decerto bem recebida desde o termo da guerra, começa a tornar-se uma componente decisiva da discussão filosófica. Pertence, na verdade, aos paradoxos da história da filosofia alemã o facto de a filosofia analítica, que em grande parte provém de uma raiz de língua alemã (Wittgenstein, Carnap, Neurath, etc.), se ter tornado conhecida só depois de algumas décadas e contra a forte oposição de países de língua inglesa. Este desenvolvimento tem também a sua justificação, e não em último lugar, na emigração forçada de cientistas alemães durante o fascismo.

II

Inicialmente, os anos sessenta estão ainda, e por completo, sob a influência das correntes tradicionais do continente. Um exemplo que sobressai é o do seguidor de Heidegger, Hans-Georg Gadamer, cuja obra principal *Wahrheit und Methode* surge em 1960. Gadamer tenta aqui, partindo do conceito que Heidegger tinha de compreensão e verdade (*Sein und Zeit*, *Platons Lehre von der Wahrheit*) lançar os alicerces da hermenêutica. Com a confrontação das ciências explicativas e compreensivas coloca-se na tradição do neokantismo (Rickert). A sua reivindicação de universalidade para a hermenêutica, e consequentemente também para as ciências explicativas, porque estas alcançam o seu objecto só através da abstracção metódica a partir do já sempre compreendido do ponto de vista do mundo da vida, e porque assentam na compreensão como trabalho fundamental do espírito humano, acaba por se interligar com a filosofia do mundo da vida («Lebensweltphilosophie») do último Husserl (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*) e com Heidegger.

Gadamer faz sua a interpretação de Heidegger, de que a verdade como «desocultamento», como compreensão do ser, deve ser procurada não directamente na abstracção metódica das ciências, mas antes de tudo o mais no compreender o mundo da vida («Lebenswelt») e no compreender (da linguagem) da obra de arte. A nossa autocompreensão e compreensão do mundo, como prática de vida, existe na «história do efeito» das obras espirituais do passado, cuja compreensão só é possível de novo e apenas a partir da nossa autocompreensão e compreensão do mundo. Compreendemos aquilo que ainda não é momento explícito da nossa autocompreensão e da compreensão do mundo, apenas devido a uma «compreensão prévia», que por sua vez — através da história do efeito do espiritual está sob a influência inconsciente daquilo que deverá permitir compreendê-lo. A filosofia hermenêutica de Gadamer reflecte esta relação recíproca de história

do efeito e de compreensão prévia, e abarca todo o compreender do passado e do desconhecido, como uma «fusão» de dois horizontes do compreender («fusão de horizontes»), assim tornada possível.

Permanece sempre, contudo, a interpretação do espiritual como na hermenêutica teológica e jurídica, um compreender tendo em vista o compreender da vida prática. Isto é expresso por Gadamer no domínio da «aplicação». O compreender completo só acontece mediante a aplicação do compreendido sobre a própria autocompreensão e a compreensão do mundo. A isto corresponde muitas vezes uma característica conservadora e muitas vezes criticada na relação de Gadamer com o objecto da interpretação: o juízo crítico sobre aquilo que a interpretação torna compreensível passa para segundo plano, perante a aceitação do compreendido no sentido da aplicação.

III

A confrontação do *explicar* e do *compreender* pertence também aos temas de uma controvérsia dos anos sessenta, que se tornou conhecida pela designação de «polémica do positivismo» e que se prolongou até ao decénio seguinte. O essencial desta disputa entre os representantes da «teoria crítica» (Adorno-Habermas) e do «racionalismo crítico» (Popper-Albert) reside na liberdade de valor das ciências preconizada por Max Weber. Também em Weber a compreensão metodológica das ciências sociais como seu objecto, remonta à base de interpretação das ciências explicativas. O postulado da liberdade de valor e da essência híbrida metodológica das ciências sociais são temas da polémica, que foram surgindo sucessivamente e que se ligam entre si de uma maneira factual.

Max Weber — no sentido da diferenciação neokantiana entre sistemas de valor (como direito e moral) e das ciências que lhe são consagradas como «passíveis de valorização», mas descritivas (como, por ex., o direito) — classifica a sociologia como uma ciência que se relaciona com valorações, mas que, em face delas, toma uma posição neutra e descritiva. O cientista, mesmo o que se dedica às ciências sociais, que tem de compreender as valorações que estão na base dos fenómenos, para as poder explicar, tem, por seu lado, de se abster de qualquer valoração. A esta exigência corresponde em Weber a separação nítida de declarações factuais e de juízos de valor, separação que garante racionalidade no que respeita a juízos de valor, apenas no sentido da relação fim-meio (racionalidade de fim), portanto no que se refere a fins ou valores pressupostos e que se apoiam, em última instância, na decisão e não em fundamentos.

Karl Raimund Popper concorda, no essencial, com esta posição — com uma ligeira divergência; compreende a liberdade de juízo de valor explicitamente como uma posição específica de valor do cientista, em relação à sua compreensão da ciência. Partindo daqui, esta posição vai dar, por fim, à máxima fundamental do «racionalismo crítico»: não subtrair nada à revisão crítica. Theodor W. Adorno, que nos seus escritos (*Dialektik der Aufklärung*, com Max Horkheimer) defende uma autocrítica da «Aufklärung» e um retomar crítico da dialéctica de Marx (*Kritische Theorie, Negative Dialektik*), vê na pretensa liberdade de valor das ciências — especialmente no que diz respeito às ciências sociais — uma posição ideológica que possibilita o carácter conservador, isto é, o carácter que confirma as relações sociais vigentes de uma ciência social meramente descritiva. Esta crítica de Adorno, juntamente com a sua crítica e a de Horkheimer, a uma «Aufklärung» da revolta estudantil na Alemanha Ocidental, reduziu a uma racionalidade meramente técnico-instrumental, forneceu argumentos importantes contra a actuação tradicional da ciência.

IV

O conflito entre «racionalismo crítico» e «teoria crítica» foi continuado por Hans Albert e por Jürgen Habermas, tendo em vista a controversia do *explicar* e *compreender*. Neste contexto, pretendo analisar mais de perto ambas as teorias.

Hans Albert não representa apenas o falibilismo de Popper, mas procura também, em princípio, fundamentar porque é que não pode existir nunca uma certeza absoluta através de uma fundamentação completa. Parte, assim, dos seguintes pressupostos: 1. Toda a fundamentação é dedutiva. 2. Cada premissa da dedução pode ser questionada na sua validade. O resultado das suas meditações é um trilema, que remonta aos antigos cépticos, que Albert denomina de «Trilema de Münchhausen», devido ao lendário e mentiroso Barão de Münchhausen, que pretende ter saído do pântano, puxando a sua própria trança. Aquele que pretende fundamentar alguma coisa completamente, até às últimas consequências, fica, deste modo, perante três hipóteses igualmente falíveis: ou coloca oralmente para cada premissa novamente a questão, depois da fundamentação desta, e cai num retrocesso infundável do fundamentar; ou considera a premissa que se destina a ser fundamentada como a sua própria fundamentação, argumentando, portanto, circularmente, segundo a lógica, e consegue com isto apenas aparentemente uma fundamentação; ou interrompe a fundamentação num determinado local, para afirmar dogmaticamente a validade

das premissas ainda não fundamentadas. Nenhuma destas três vias permite uma fundamentação completa. Como, porém, segundo Albert, não há, de facto, nenhum outro caminho aberto, tem, e é esta a consequência, de se desistir da ideia da fundamentação (completa), e desistir a favor da ideia do *exame crítico*.

Isto não significa que Albert pudesse e quisesse renunciar a fundamentações propriamente ditas — afinal o juízo de um exame crítico tem também de assentar em fundamentos, e a sua argumentação no que se refere ao «trilema de Münchhausen» procurava, de facto, ela própria fundamentar qualquer coisa: a impossibilidade de uma fundamentação completa — e simultaneamente só para ele digna desse nome. Decerto, como Popper, que vê na refutação de uma teoria mais um progresso do conhecimento do que na sua fundamentação (ainda que não susceptível de ser completada), a ideia da *fundamentação de significado* recua perante a ideia do *exame crítico*.

O falibilismo ilimitado de Albert e o «trilema de Münchhausen» são posteriores objectos de uma controvérsia com Karl-Otto Apel (ver adiante), adepto da filosofia transcendental de Kant.

No domínio da filosofia prática Albert, baseado na não-derivação de normas de factos, vê uma possibilidade da fundamentação, apenas no sentido de uma dedução de normas superiores, que por fim têm de retroceder numa base decisória. Apenas aquilo a que ele chama «princípios-ponte» («Brückenprinzipien»), por ex. o princípio de que o dever-poder implica ter a possibilidade de relacionar juízos de valor com factos, decerto apenas no sentido negativo da sua refutação.

Do ponto de vista teórico da ciência, Albert defende a posição do cientismo que, de acordo com a ciência, se pode comparar com a explicação de fenómenos com base em hipóteses legais, segundo o modelo das ciências da natureza. Isto tem validade, segundo Albert, também para as ciências sociais. Ele crê poder aqui apoiar-se em Max Weber, que considerou, de facto, a sociologia como uma ciência explicativa. Diferentemente de Weber, Albert reconhece entretanto a necessidade salientada por este e pelo seu discípulo Alfred Schütz, entre outros, de compreender as intenções dos agentes sociais, cujo comportamento tem de ser explicado, não como limite iniludível da ciência da explicação. As intenções e só elas devem ser tratadas como objectos da explicação, o próprio negligenciar de intenções como objecto da explicação nomológica. Com esta eliminação metodológica do compreender, Albert reconhece-se adepto da ciência uma nomológica, orientada para as ciências naturais, e coloca-se em oposição nítida em relação à hermenêutica, que acentua o primado metodológico da compreensão para as ciências do espírito ou sociais, contra a ideia de uma ciência una.

Compreende-se que Albert, sob estes pressupostos, represente a liberdade de valor das ciências sociais tanto quanto a das ciências da natureza.

V

Habermas manifesta-se contra um tal cientismo que critica também a reivindicação de universalidade de Gadamer para a hermenêutica, na sua primeira obra notável *Erkenntnis und Interesse*. Tendo como referência Charles S. Peirce no que diz respeito às ciências da natureza e Wilhelm Dilthey as ciências do espírito, salienta que, em relação a tudo, mesmo ao conhecimento das ciências naturais, são intenções valorativas que dão a esse conhecimento a sua orientação quanto às ciências da natureza e do espírito. Fala de «interesses conducentes ao conhecimento», ou abreviamento de «interesses do conhecimento». Trata-se das intenções, só a partir das quais a respectiva orientação do conhecimento adquire o seu significado.

A toda a pesquisa da natureza subjaz, de acordo com ele, um interesse em dispor desta, que dá sentido a esta pesquisa. Em contrapartida, as ciências do espírito são conduzidas pelo interesse na concordância — entre elas e cada uma consigo própria. Habermas procura, portanto, ao mesmo tempo, a diferenciação neokantiana de ciências da natureza e de ciências do espírito, de renovar a explicação e a compreensão, e, face ao princípio da liberdade de valor, tornar válida a sólida interligação de interesses de todas as ciências, mesmo as da natureza.

Enquanto que, na verdade, o próprio interesse ganha o *status* de um princípio constitutivo do conhecimento, o questionamento genético das ciências, feito segundo interesses, perde o carácter ideologicamente crítico e denunciatório, que ainda tinha durante toda a obra de Adorno. O interesse técnico-instrumental das ciências, já estabelecido por Horkheimer e Adorno, é limitado na sua validade perante o cientismo e simultaneamente legitimado (perante determinados ataques hermenêuticos, por ex. de Heidegger). O interesse das ciências naturais em dispor da natureza e o interesse em acordo das ciências do espírito têm uma relação complementar: nenhum pode ser substituído pelo outro.

Até as ciências sociais se encontram sujeitas à intenção de concordância como o interesse conducente ao conhecimento, no que respeita à constituição do objecto. A acrescer a este princípio constitutivo surge, porém, ainda um princípio regulador, que despoja as ciências sociais de qualquer liberdade de valor, no sentido weberiano, e transforma

a crítica social no seu traço essencial: o interesse emancipatório da razão. O questionamento genético psico-analítico de Freud e crítico-ideológico de Marx da nossa autocompreensão e compreensão do mundo serve de modelo a Habermas.

O interesse da concordância embate aí em barreiras, onde a concordância (aberta ou velada, quer dizer, subtraída à consciência dos interagentes), é distorcida e tolhida pela pressão do poder e interesse. A tarefa das ciências sociais não é apenas a descrição dos factos sociais, nem tampouco apenas a sua descrição compreensiva, mas essencialmente a crítica de tais relações, com base nas quais o acordo dos membros da sociedade é limitado ou distorcido.

O interesse emancipatório serve (aqui como em todas as ciências do espírito) de regulador que orienta o cientista num exame crítico de todas as relações comunicacionais numa sociedade. O último Habermas, (*Theorie des kommunikativen Handels*) investiga já neste sentido a utilização cada vez maior do «Lebenswelt» (das relações comunicacionais) através dos sistemas estratégicos de actuar, economia e estado — até a «colonização» ameaçadora do «Lebenswelt» (mundo da vida).

O equivalente a estas considerações sobre a teoria das ciências encontra-se na teoria de racionalidade e de validade de Habermas. A racionalidade não deve ser reduzida a verdade factual e a consistência lógica, como são consideradas pelo empirismo lógico e por todo o cientismo. Habermas, no que se refere à reivindicação de validade para a veracidade, distingue a não discursiva da discursiva, ou seja, distingue as reivindicações de validade argumentativas e resolúveis da verdade (factual), da exactidão (normativa) e compreensibilidade (de exteriorização).

Em qualquer destas três reivindicações de validade surge o reconhecimento do discurso como a sua instância avaliadora. Por essa razão Habermas não pode dar-se por satisfeito, como o empirismo lógico, com uma teoria da verdade ou validade semânticas. O critério último do que é válido pode apenas ser, tendo em vista as reivindicações de valor discursivo, o consenso final no discurso — semelhante à «ultimate opinion» da comunidade de investigadores de Peirce.

Diferentemente de outras maneiras de actuar sociais, que se encontram sob pressões e equívocos, em que são habituais as relações assimétricas dos actuates, o discurso tem de ser «aliviado de acção» para poder cumprir a sua tarefa, uma vez que nele só a «coacção sem coercibilidade do (melhor) argumento» tem que tornar-se acção. Habermas fala, neste contexto, de uma «situação ideal de fala» — caracterizada por um comportamento simétrico dos participantes no discurso, quer dizer, o mesmo direito e as mesmas hipóteses de fornecer argumentos através da virtualização das coacções de actuação; através da

liberdade de interesses velados e coacções obscuras; através de conhecimento factual abrangente. Como nenhum discurso real consegue estar à altura destas exigências, até às últimas instâncias, Habermas refere-se à situação ideal da fala como uma «antecipação contrafáctica», que pertence necessariamente à autocompreensão dos que argumentam honestamente.

Às três exigências de validade de verdade, exactidão e veracidade corresponde, segundo Habermas, a referência a três domínios diferentes da realidade: mundo, socialidade e eu. Com isto surgem com os mesmos direitos as normas sociais, a par dos factos (mundo) como domínio da racionalidade. A auto-interpretação e a auto-exteriorização são reconhecidas no seu significado mais lato pela exigência bem sucedida de racionalidade.

Habermas tornou frutíferas as suas meditações teóricas de valor, também para a ciência linguística, num ensaio para a classificação de actos de fala («Sprechakte»). Ele diferencia, consoante as exigências de validade, actos de fala («Sprechakte») «conativos» (constatadores), «reguladores» (relacionados com normas), «expressivos» (que servem a auto-expressão) e «explicativos» (que explicam o sentido do discurso).

As consequências que Habermas vai buscar para a filosofia prática serão referidas adiante.

VI

Com a sua crítica ao princípio da fundamentação (suficiente) Hans Albert atacou em especial todas as formas de filosofia fundamental. Na actual filosofia alemã ocidental deparam-se-nos sobretudo duas tendências absolutamente diferentes como princípios de filosofia fundamental: a pragmática transcendental representada por Karl-Otto Apel e a filosofia construtiva fundada por Paul Lorenzen em colaboração com Wilhelm Kamlah (Escola de Erlangen).

Ora exactamente entre Apel e Albert tem havido ao longo de duas décadas uma discordância quase permanente. Apel pertence ao número daqueles filósofos alemães da actualidade que pretendem ligar o filosofar tradicional alemão, orientado pelo Idealismo Alemão (sobretudo Kant e Hegel), à tradição de pensamento anglo-americana e à filosofia analítica.

Provindo originalmente do pensamento hermenêutico (Heidegger, Gadamer, Rothacker) Apel empreende uma nova fundamentação da filosofia transcendental no sentido de uma «transformação» do princípio kantiano, refundamentação que se orienta, por um lado, pela filosofia semiótica de Charles S. Peirce e, por outro, pelas «Philosophische Untersuchungen» de Ludwig Wittgenstein.

Apel leva a efeito, de forma radical, a chamada «viragem linguística» da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. A filosofia da linguagem torna-se *prima philosophia*. Os jogos da linguagem corrente natural são o fundamento último e iniludível de toda a reflexão sobre a teoria do conhecimento. Apel concorda com o conceito de jogos de linguagem de Wittgenstein, mas não com o seu relativismo da linguagem. Por último, a inteligibilidade dos jogos de linguagem e as reivindicações de validade neles envolvidas e por eles postas remetem para um jogo transcendental de linguagem como a mais alta instância necessária de interpretação de sentido e de validade.

Com a distinção, recebida da semiótica de Peirce, entre a dimensão sintáctica (signo-signo), a dimensão semântica (signo-designado) e a dimensão pragmática (signo-utilização/interpretação) do processo sógnico e como a designação valorativa desta última como englobando tudo o restante, a comunidade comunicacional passa a ter para Apel um valor transcendental como substrato desta dimensão. O jogo transcendental de linguagem compreende-se como o da comunidade comunicacional que tem que ser pensada sempre de duas formas diferentes: como comunidade real de linguagem e de acção que em geral oferece uma base de entendimento (e assim também de sentido), e como comunidade ideal de linguagem que, em face da limitada e perturbada comunidade real, funciona como última instância de sentido e validade. A designação valorativa da comunidade real de linguagem como instância transcendental de sentido reporta-se à opinião de Wittgenstein de que ninguém pode seguir individualmente uma regra. A comunidade de investigadores de Peirce e a convicção última da mesma como instância de verdade vai encontrar-se de novo no âmbito da comunidade comunicacional real/ideal — tal como para o discurso e teoria de verdade de Habermas — numa forma que se estende a toda a humanidade.

Apel mantém-se fiel à hermenêutica, de onde partiu, na medida em que a compreensão da verdade de Heidegger (aletheia como desocultamento, abertura) se vai de novo encontrar na sua interpretação de «interpretante do signo» e da «conclusão abductiva» de Peirce como abertura de sentido e do mundo. Para Apel, na verdade, indica-se com isto apenas a condição prévia para a colocação do verdadeiro problema da verdade em relação à validade de declarações. É neste ponto que ele partilha da teoria de consenso de Habermas.

A transformação da filosofia transcendental empreendida por Apel do ponto de vista da pragmática linguística visa atingir, da mesma maneira que os esforços de Kant, um último e inquestionável fundamento do saber. A reflexão transcendental volta-se aqui para os pressupostos apriorísticos, não só de todo o conhecimento de experiência

mas do conhecimento propriamente dito — incluindo a reflexão transcendental. O próprio acto transcendental de conhecer pressupõe portanto o que ele quer fundamentar na sua validade apriorística. Apel vê nisto um necessário círculo lógico. Por outro lado as condições da possibilidade do nosso acto de conhecer não são susceptíveis de contestação sem autocontradição na sua validade. Este duplo carácter de circularidade necessária e de incontestabilidade, que (unicamente) distingue os pressupostos transcendentais do saber — e assim, na opinião de Apel, também o saber da reflexão transcendental — serve igualmente como argumento contra o trilema de Münchhausen, de Albert. Tal como o princípio do *falibilismo*, também o trilema é válido apenas para o conhecimento normal mas não para a reflexão transcendental do conhecimento, cuja diferença essencial («diferença transcendental») em relação ao conhecimento do objecto não foi tida em conta neste trilema.

É tema da reflexão transcendental o argumentar como a actividade comunicativa por meio da qual se avalia a reivindicação de verdade dum saber pretendido. Ela põe a questão dos pressupostos que os argumentantes devem decerto ter suposto sempre válidos para que a sua argumentação e os actos que lhe servem de suporte (afirmar, contestar, fundamentar, refutar) não perdessem o sentido.

Por esta via julga Apel descobrir não apenas as regras (analiticamente verdadeiras) da lógica formal mas também verdades sintéticas *a priori* como pressuposições transcendentais do argumentar — até atingir o princípio básico da ética (ver mais adiante). Cada argumentante propõe assim a comunidade comunicacional real como ponto de partida do seu poder falar, poder pensar e poder argumentar, e a comunidade comunicacional ideal como última instância de avaliação dos seus argumentos. Em face do falibilismo limitado de Albert, que aos olhos de Apel desemboca numa autocontradição, porque põe em dúvida os pressupostos da sua própria verdade, Apel defende a existência expressa de fundamentação última de declarações e normas não triviais.

VII

O interesse filosófico-fundamental da filosofia construtiva, em contrapartida, não parte da fundamentação mas sim do entendimento através da linguagem. Paul Lorenzen retoma o princípio defendido por Hugo Dingler. Procura garantir a preservação metódica das ciências exactas nos seus passos iniciais, que não são passíveis de fundamentação de forma dedutiva, mediante a produção, sujeita a normas, dos

objectos da ciência. Antes da descrição de objectos está a sua produção (operativa). Wilhelm Kamlah aplica às ciências hermenêuticas uma reflexão correspondente, só que os próprios objectos daquelas são já artefactos semióticos.

Kamlah, Lorenzen e os seus discípulos, colaborando na mesma luta (Jürgen Mittelstraß, Peter Janich, Friedrich Kambartel, Kuno Lorenz, Oswald Schwemmer e Christian Thiel), repescando os métodos de crítica linguística da filosofia analítica e indo em parte ligar-se ao pragmatismo filosófico (se bem que diferente da recepção de Peirce feita por Apel) põem de lado o fundo metafísico de Dingler e empreendem a tarefa de fundamentar todos os campos do saber na produção metódica dos seus objectos. Esta produção é então entendida na realidade também como construção da linguagem, na qual se deve falar desses objectos. Ao contrário de Apel e dos hermenêuticos, a linguagem (e também a linguagem corrente natural) não é considerada iniludível, antes pode ser também reconstruída metodicamente — como uma jançada que se vai acabando de construir em volta enquanto se navega sobre ela, para usar uma imagem de Lorenzen. O construtivismo procura conjugar num programa da construção de linguagens da ciência as duas orientações opostas da filosofia analítica, ou seja, a que pretende construir uma linguagem das ciências artificial, inteiramente inequívoca e consistente (empirismo lógico), e a que exerce a partir da utilização quotidiana da linguagem uma crítica da linguagem construída (fenomenalismo linguístico). Esse programa está aberto a todos os domínios da vida, não traz consigo o «fade-out» da utilização quotidiana e preserva na forma de conceitos assegurados metodicamente, os enganadores complexos de significado e metáforas da linguagem construída.

O médium da constituição da linguagem e do objecto são situações elementares dialógicas do ensinar e do aprender, à maneira dos generalizados jogos de linguagem de Wittgenstein. São situações de ensino e aprendizagem tanto para formas de relacionamento como para as suas reflexões simbólicas, e nelas tem que ser assegurada a inteligibilidade que todo e qualquer participante na acção e no discurso exige.

Se bem que o programa construtivo fosse originalmente conduzido apenas segundo o princípio metódico (cada fase do processo deriva e faz uso exclusivamente daquelas diferenciações que foram obtidas como resultados de fases anteriores, constituindo essas situações elementares de experiência mundano-vivencial o próprio início, diferenciações que estão abertas à certificação comum imediata) na sua continuação foi-lhe associado, sobretudo no caso de Lorenz, o princípio dialógico (só se pode dispor em comum de cada diferenciação obtida segundo o princípio do método pelo facto de ela ter sido obtida por

ambos os parceiros numa situação de ensino e aprendizagem), para solucionar o problema do início, como deve ser possível a certificação imediata de experiências elementares, pela transformação da certificação imediata num processo da mediação, sendo unicamente desta forma consolidada numa *praxis*, e até numa *praxis* comunicativa. Este retorno aos fundamentos mais elementares da actuação mediada pela fala decorre em sentido inverso à (re)construção (que sempre lhe vem a par) dos domínios de objecto do nosso saber. Esta (re)construção vai da matemática construtiva de Lorenzen e da lógica dialógica desenvolvida por ele em colaboração com Lorenz, passando pela protofísica de Lorenzen e Janich e pela antropologia metafísica de Kamlah até à ética construtiva de Lorenz e Schwemmer. Em todos os casos a solução dos problemas deve estar no retorno à construção dos respectivos objectos e dos meios para a sua apresentação.

A consequência de tudo isso é um conceito dialógico de verdade. Em lugar de caracterizar a verdade de declarações, em especial de declarações compostas de forma lógica, pela correspondência (com extractos do mundo), portanto ontologicamente, ou pelo consenso (dos participantes no discurso), portanto epistemologicamente, o que acarreta dificuldades de método já conhecidas, o afirmar de declarações é estabelecido através de um processo de diálogo que decorre de acordo com regras precisas, portanto de forma pragmática — as declarações deixam de ser duma forma geral definidas segundo valor, isto é, decidíveis como verdadeiras ou falsas, mas passam a ser apenas definidas dialogicamente, ou seja, um diálogo ganha-se ou perde-se — e a verdade dessas declarações é para o afirmante definida como existência de uma estratégia de ganho. Se nos limitarmos unicamente à composição lógica de declarações elementares e procurarmos estratégias de ganho independentemente da capacidade de ganho das declarações elementares, obtemos a forma dialógica da lógica formal, a qual continua ainda a ser considerada paradigma para o avanço do construtivismo.

VIII

Pode reconhecer-se no construtivismo a mais importante contribuição autónoma da mais recente filosofia alemã ocidental para a teoria das ciências e para a filosofia da linguagem. A discussão da teoria das ciências foi aliás dominada pela controvérsia entre Popper e Thomas Kuhn e também pelos debates subsequentes. O repor em questão, por Kuhn, do ponto de vista histórico (historicístico)-científico, daquilo que a orientação teórico-científica da filosofia analítica, na sequência de Carnap e de Neurath, julgava ter oferecido às ciências como funda-

mento seguro, na forma de uma lógica científica cada vez mais amplamente elaborada, tem em Wolfgang Stegmüller o seu mais decidido e mais radical adversário. O seu trabalho sobre a teoria analítica das ciências destina-se a reunir e a estudar todos os princípios, discussões e contributos a ela relativos.

É verdade que Stegmüller concorda também até certo ponto com a tese de Kuhn sobre a descontinuidade do desenvolvimento das ciências. Ele contesta apenas a afirmação de maior alcance de Kuhn de que, no que respeita às interrupções e recomeços, não se trata mesmo de fenómenos já não fundamentáveis racionalmente mas apenas de fenómenos explicáveis histórico-biologicamente. Na substituição de teorias científicas por novos princípios teóricos Stegmüller não quer reconhecer o desmoronar e o reconstruir do edifício científico no seu todo. Tal como J. Sneed ele estabelece a distinção entre o fulcro matemático de uma teoria e as suas interpretações empíricas. A refutação empírica de uma interpretação não significa ainda a refutação da teoria — contrariamente à opinião de Popper — mas antes evidencia apenas a necessidade de encontrar uma outra interpretação. Se tal já não for possível, o fulcro matemático tem que ser ampliado. Só quando isto não der resultado é que se torna indispensável a substituição da teoria no seu todo por uma outra. Esta «mudança de paradigmas» não ocorre porém de forma arbitrária e irracional mas está sim sujeita a um critério de êxito: a teoria substituída tem de poder ser reconduzida àquela que a vai substituir. É este critério afinal que distingue a concepção da mutação de teorias tida por Stegmüller da posição relativista assumida por Kuhn.

IX

Ernst Tugendhat tomou da filosofia analítica apenas o que ela tem de relevante para a filosofia da linguagem. À semelhança de Apel, ele tenta confrontar temas da filosofia tradicional com as perspectivas da filosofia analítica mas de um modo inteiramente diferente e também de forma diversa da do construtivismo. Tugendhat provém igualmente da hermenêutica e da fenomenologia. Discípulo de Heidegger mas não satisfeito com a obscuridade e o carácter vago da sua conceptualização, volta-se cada vez mais para os métodos analíticos.

Preocupa-o desde o início o problema de um conceito adequado de verdade, e a esse conceito em Husserl e Heidegger dedicou um minucioso estudo comparativo. A teoria da verdade de Tugendhat desenvolve-se no contraste com a filosofia da consciência, com o seu elemento fundamental da representação e o conceito da síntese de repre-

sentações. Partindo, do ponto de vista da filosofia da linguagem, da proposição ou da declaração como o que unicamente tem a capacidade de ser verdadeiro, ele opõe à concepção tradicional de uma síntese necessária à compreensão — regressando a Frege — da proposição como de uma unidade originária da qual se deixam destacar como partes não autónomas o sujeito que remete para objectos e o predicado que contém o teor da declaração sobre esse sujeito. A uma proposição cabe a caracterização mediante um predicado de um objecto identificado pelo sujeito. O conceito de verdade orientado pela proposição predicativa simples resulta então no coercivo como a utilização correcta do predicado sobre o objecto identificado pelo sujeito. Uma proposição é então rigorosamente verdadeira quando o predicado é atribuído ao objecto segundo as suas regras de significação. Na aceção de Tugendhat a verdade surge — e é sobre isto antes de mais que incide a crítica à sua teoria da verdade — como uma questão puramente linguística que diz respeito à utilização correcta das palavras.

Tugendhat tenta, apoiando-se nesta base, uma nova fundamentação da ontologia na forma de uma semântica formal — de harmonia com a viragem copernicana de Kant, em virtude da qual o objecto da ontologia deixa de ser a realidade tomada por si só e passam a sê-lo as condições em que se dá o conhecimento da realidade.

Em Tugendhat procurar o objecto como objecto do conhecimento torna-se na procura da correcta compreensão de proposições, que remetem para um objecto ao mesmo tempo que o descrevem. A ontologia, como pergunta pelo objecto como objecto, orienta-se portanto também em Tugendhat pela proposição predicativa elementar.

Queremos agora lançar ainda um olhar sobre o desenvolvimento da filosofia prática. Até aos anos 60 a filosofia prática ocupa um lugar à margem da discussão, representada quando muito no âmbito do filosofar existencialista (Karl Jaspers) ou como doutrina neoaristotélica da *phronesis* e da virtude (Nikolai Hartmann, Joachim Ritter, Hans-Georg Gadamer). Fora destes campos o interesse é apenas de cariz histórico (mais ou menos relacionado com os estudos sobre Kant e Hegel). Com a recepção da filosofia analítica torna-se no entanto cada vez mais frequente a sua discussão metaética (por ex. Moore, Stevenson, Toulmin, Baier, Hare) e passa a ser tema assim como motivação de reflexões específicas. É digno de nota o facto de em quase todas as citadas orientações da filosofia da linguagem e da teoria das ciências se terem desenvolvido princípios específicos de filosofia moral. A colectânea *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* de Manfred Riedel marca o início de uma discussão mais intensiva. Depara-se-nos aí já um largo espectro de princípios e de orientações, desde o neoaristotelismo passando por posições filosófico-transcendentais até che-

gar às que se orientam por uma ética analítica (sobremaneira influente em Günter Patzis, por exemplo).

Quase todas as orientações atrás referidas desenvolveram também concepções da filosofia prática, interessando-lhes não a fundamentação de concretas normas morais mas antes — do ponto de vista da metaética — a preparação de processos de fundamentação de normas e de solução de conflitos.

X

Karl-Otto Apel tinha já desde cedo apurado as consequências para a filosofia prática das suas reflexões sobre a nova fundamentação da filosofia transcendental como pragmática transcendental. As pressuposições transcendentais não triviais do argumentar — como aquele unicamente em que o saber se pode manifestar como saber — têm precisamente um carácter normativo. O duplo *a priori* da comunidade comunicacional em cada reivindicação de verdade/validade — da comunidade real como condição de acordo e pensamento propriamente dito, da comunidade ideal como última instância de sentido e validade — significa simultaneamente um duplo compromisso: o de manter a comunidade comunicacional real e o de realizar aproximativamente a comunidade comunicacional ideal. Sob a influência da ética do discurso desenvolvida por Habermas, Apel deslocou o princípio culminante da sua fundamentação pragmático-transcendental da ética da dedução de normas de conteúdo para a preparação de princípios da fundamentação intersubjectiva de normas. O interesse essencial da fundamentação pragmático-transcendental da ética passa então a ser a fundamentação última dos princípios «ético-discursivos» da justificação de normas no discurso prático como pressuposições do argumentar propriamente dito, e assim também de toda a reivindicação de verdade. Os dois preceitos de conteúdo, o da manutenção e o do aperfeiçoamento da comunidade comunicacional, conservam na verdade a função de «imperativos estratégico-morais», cuja fundamentação se dá já no discurso transcendental.

A ética do discurso de Habermas é a continuação consequente no domínio prático das suas reflexões sobre a teoria da validade. A reivindicação de validade da justeza do agir só pode ser verificada e fundamentada no discurso prático. Mas como é que deve ser a argumentação prática para se distinguir da teórica? As reivindicações recíprocas feitas pelos agentes uns aos outros são objecto do discurso prático como cerne da procura de justeza, reivindicações que, segundo Habermas, se reportam às necessidades de cada um dos agentes. O consenso que

se pretende atingir no discurso prático deve possibilitar um agir comunicativo, isto é, consensual, conduzido por objectivos comuns, e não um agir meramente estratégico, ou seja, que tem em conta os objectivos dos outros mas não os aceita. Na opinião de Habermas o discurso prático pode assim recorrer a um princípio-ponte da fundamentação normativa (no sentido preconizado por Albert): o princípio da universalização. Contrariamente ao princípio do discurso, que faz depender a validade das normas propriamente ditas das possibilidades da sua aceitação no discurso prático ilimitado tanto do ponto de vista pessoal como argumentativo, o princípio da universalização é uma regra de argumentação que se refere ao discurso prático, nomeadamente aquela que diz fundamentalmente como deve ser a argumentação prática: num discurso prático só pode ser reconhecida como racional a reivindicação que representa, ela própria, uma necessidade justificada, e que é compatível com as necessidades justificadas de todos os visados. Este princípio fundamenta, de acordo com Habermas, uma ética universalista segundo a qual a nenhum dos visados é vedado fazer valer as suas necessidades, e todas as necessidades tidas como válidas são apreciadas e verificadas.

Ao discurso prático não se pode, em princípio, pôr um fecho, porque todo o consenso fáctico é passível de ser revisto — ou porque não foram ouvidos todos os visados ou porque são apresentados novos argumentos. Deve, no entanto, ser a ideia condutora de todos os discursos de decisão social e política.

A Escola de Erlangen desenvolveu igualmente uma ética orientada discursivamente, e pretende oferecer um fundamento de método não apenas às ciências mas a todos os domínios do saber, no que se refere à cultura no seu todo e à moral em particular. Foi Oswald Schwemmer quem primeiro esboçou um processo construtivo para solucionar as disputas do ponto de vista moral, entendidas como deliberações sobre a legitimidade de fixação conflituosa de objectivos.

A base é o princípio de «transsubjectividade», o qual exige que se transcenda a subjectividade própria e a manutenção intransigente dos próprios interesses para formar em colectivo uma só vontade. A comunidade do querer só se obtém no âmbito de uma deliberação prática.

O objecto desta deliberação são as fixações de objectivos feitas pelos participantes, fixações conflituantes nas suas consequências e efeitos secundários. Sem pôr em questão, à partida, os objectivos, devem encontrar-se «supra-objectivos» donde aqueles emanem. O propósito da deliberação é recuar ascendendo a supra-objectivos que sejam finalmente comuns, os quais permitem determinar infra-objectivos consensualmente adequados e compatíveis que possam substituir os objectivos originais em conflito no ponto em que eles se encontram em oposição.

Tugendhat propõe também uma ética discursiva que ele todavia orienta sobretudo no sentido de discursos de decisão ou de resolução. Ao contrário de Habermas e do seu princípio de universalização, bem como dos construtivistas com o seu pensamento da hierarquia de objetivos, Tugendhat não fornece qualquer regra de argumentação para conduzir o discurso prático. O propósito do discurso prático é na verdade também a possibilitação dum actuar consensual com base num consenso obtido através do discurso. Este consenso, no entanto, tem apenas o carácter de um compromisso assumido racionalmente, no qual cada um tem de responder por si próprio à pergunta de saber se tal compromisso é ou não do seu próprio interesse — não havendo nele porém que tomar qualquer responsabilidade pela salvaguarda dos interesses dos outros. Esta responsabilidade retira-lhe, aos olhos de Tugendhat, a forma específica do discurso, no qual, pela participação integral e pelo equilíbrio de poder dos participantes, deve ficar assegurado que cada visado possa dar o seu acordo sem qualquer constrangimento.

Tradução de Fernanda Portela e Leopoldina Almeida

BIBLIOGRAFIA

Geral

BUBNER, Rüdiger, *Modern German Philosophy*, Cambridge, 1981.

Cap. II

GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960.

— *Kleine Schriften*, 3 Bde., Tübingen, 1967-1972.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, 1927.

— *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1942.

— *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943.

HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag, 1954.

BÖHLER, Dietrich, «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode», in: M. Fuhrmann u. a. (Hg.), *Text und Applikation*, München, 1981.

Cap. III

ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, Frankfurt a. M., 1964.

— *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., 1966.

HORKHEIMER, Max, *Dialektik der Aufklärung*, 1947.

— u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Berlin u. Neuwied, 1969.

- *Traditionelle und kritische Theorie*, 1937.
- *The Open Society and Its Enemies*, London, 2 Bde., 4. Aufl.
- *Conjectures and Refutations*, London, 1963.
- WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*.
- *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.
- *Methodologische Schriften*.

Cap. IV

- ALBERT, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1968.
- *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München, 1971.
- «Kritizismus und Naturalismus — die Überwindung des klassischen Rationalitätsmodells und das Überbrückungsproblem», in: Hans Lenk (Hrsg.), *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie*, Braunschweig, 1971.
- SCHÜTZ, Alfred, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien, 1932.
- *Gesammelte Aufsätze*, Den Haag, 1971.
- *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt a. M., 1971.
- LUCKMANN, Thomas, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., 1974.
- SPINNER, Helmut, *Pluralismus als Erkenntnismodell*, Frankfurt a. M., 1974.

Cap. V

- HABERMAS, Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften, Beiheft 5 der Philosophischen Rundschau*, Tübingen, 1967.
- *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., 1968.
- *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, 2. erweiterte Aufl.* Frankfurt a. M., 1971.
- *Wahrheitstheorien*, in: *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Shulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, 1973.
- *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M., 1976.
- *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. M., 1981.
- «Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm», in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1983.
- LUHMANN, Niklas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a. M., 1976.
- BÖHLER, Dietrich, «Zur Geltung des emanzipatorischen Interesses», in: W. Dallmayr (Hg.), *Materialien zu Habermas' «Erkenntnis und Interesse»*, Frankfurt a. M., 1974.

Cap. VI

- APEL, Karl-Otto, «Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dant bis Vico», in: *Archiv für Begriffsgeschichte VIII*, Bonn, 1963.
- *Einleitung zum ersten und zweiten Band von: Ch. S. Peirce, Schriften*, Frankfurt a. M., 1967-1970.
- *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt a. M., 1973.
- «Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik», in: J. Simon (Hg.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Freiburg u. München, 1974.

- «Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», in: B. Kanitschneider (Hg.), *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag*, Innsbruck, 1976.
- *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a. M., 1979.
- ALBERT, Hans, *Transzendente Träumereien*, Hamburg, 1975.
- BERLICH, Alfred, «Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung», in: *Kuhlmann/Böhler*, 1982.
- BÖHLER, Dietrich, *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt a. M., 1985.
- *Hermeneutik und Transzendentalpragmatik. Das Dialogische als Sprachstruktur und Verstehensprinzip*, Freiburg i. B., 1986.
- KUHLMANN, Wolfgang, *Reflexion und kommunikative Erfahrung. Untersuchungen zur Stellung philosophischer Reflexion zwischen Theorie und Kritik*, Frankfurt a. M., 1975.
- «Reflexive Letztbegründung. Zur These der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35/1, 1981.
- *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg u. München, 1985.
- BÖHLER, Dietrich (Hg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik, Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M., 1982.

Cap. VII

- DINGLER, Hugo, *Aufbau der exakten Fundamentalwissenschaft*, hrsg. v. P. Lorenzen, München, 1964.
- *Die Ergreifung des Wirklichen*, Kapitel I-IV, Frankfurt, 1969.
- KAMLAH, Wilhelm, *Philosophische Anthropologie. Sprachliche Grundlegung und Ethik*, Mannheim, 1973.
- LORENZEN, Paul, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim, 1973.
- *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, Berlin, 1955.
- *Die Entstehung der exakten Wissenschaften*, Berlin, 1960.
- «Ein dialogisches Konstruktivitätskriterium», in: *Infinitistic Methods*, Warschau/Oxford/Lond/New York, 1961.
- *Metamathematik*, Mannheim, 1962.
- *Methodisches Denken*, Frankfurt a. M., 1968.
- *Formale Logik*, Berlin, 1970.
- «Semantisch normierte Orthosprache», in: *Die wissenschaftliche Redaktion* 7, 1972.
- SCHWEMMER, Oswald, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim, 1973.

- JANICH, Peter, *Die Protophysik der Zeit*, Mannheim, 1969.
- *Wie empirisch ist die Physik?*, in: *Philosophia Naturalis* 11, 1969.
- *Zweck und Methode der Physik aus philosophischer Sicht*, Konstanz, 1973.
- KAMBARTEL, Friedrich, *Was ist und was soll Philosophie?* Konstanz, 1968.
- MITTELSTRASS, Jürgen (Hg.), *Zum normativen Fundament der Wissenschaft*, Frankfurt a. M., 1973.
- LORENZ, Kuno, «Dialogspiele als semantische Grundlage von Logikkalkülen», in: *Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung* 11, 1968.
- MITTELSTRASS, Jürgen, *Die methodische Philosophie Hugo Dinglers, einleitender Essay zur Ausgabe von H. Dingler, Die Ergreifung des Wirklichen*. Kapitel I-IV, Frankfurt, 1969.
- *Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der Analytischen Philosophie*, Frankfurt a. M., 1970.
- «Der dialogische Wahrheitsbegriff», in: *Neue Hefte für Philosophie* 2/3: *Dialog Method*, 1972.
- «Die dialogische Rechtfertigung der effektiven Logik», in: *F. Kambartel/J. Mittelstraß*, 1973.
- «Beweis», in: *H. Krings/H. M. Baumgartner/Ch. Wild (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, 1973.
- MITTELSTRASS, Jürgen, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin/New York, 1970.
- *Das praktische Fundament der Wissenschaft und die Aufgabe der Philosophie*, Konstanz, 1972.
- THIEL, Christian, *Grundlagenkrise und Grundlagenstreit. Studien über das normative Fundament der Wissenschaften am Beispiel von Mathematik und Sozialwissenschaft*, Meisenheim, 1972.
- «Das Begründungsproblem der Mathematik und die Philosophie», in: *F. Kambartel/J. Mittelstraß*, 1973.

Cap. VIII

- KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1972 (2. Aufl.).
- LAKATOS, Imre, «Falsification and the Methodology of scientific Research Programmes», in: *ders./A. Musgrave (Hg.), Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970.
- «History of Science and its Rational Reconstructions», in: *Boston Studies in the Philosophy of Science VIII*, 1971.
- LENK, Hans (Hg.), *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie*, Braunschweig, 1971.
- STEGMÜLLER, Wolfgang, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, 4 Bde. Berlin/Heidelberg/New York, 1969-1973.
- *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 2 Bde., Stuttgart, 1969-1975.

Cap. IX

- TUGENDHAT, Ernst, «Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus», in: *Philosophische Rundschau* 8, 1960.
- *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970.
- *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M., 1976.
- *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M., 1979.

Cap. X

- APEL, Karl-Otto, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, in: Apel, 1973.
- «Die Konflikte unserer Zeit und die Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung», in: *Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart*, hrsg. v. der Landeszentrale für politische Bildung des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln, 1975.
- «Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion», in: *Archivio di Filosofia* 1-3, 1983.
- ALBERT, Hans, *Kritische Vernunft und menschliche Praxis. Aufsätze*, Stuttgart, 1977.
- BÖHLER, Dieter, «Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft», in: *Kuhlmann/Böhler*, 1982.
- HARTMANN, Nikolai, *Ethik*, Berlin, 1926.
- HENRICH, Dieter, *Selbstverhältnisse. Aufsätze*, Stuttgart, 1982.
- JASPERS, Karl, *Vernunft und Existenz*, 1935.
- KAMBARTEL, Friedrich (Hg.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a. M., 1974.
- LORENZ, Kuno, *Die Ethik der Logik*, in: H.-G. Gadamer (Hg.). *Das Problem der Sprache*, München, 1967.
- LÜBBE, Hermann, *Politische Philosophie in Deutschland*, Basel/Stuttgart, 1963.
- *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Freiburg i. B., 1971.
- OELMÜLLER, Willi (Hg.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, 1978.
- PATZIG, Günther, *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen, 1971.
- RIEDEL, Manfred, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bde., Freiburg, 1972-1974.
- *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Frankfurt a. M., 1973.
- *Norm und Werturteil, Aufsätze*, Stuttgart, 1979.
- RITTER, Joachim, «Institution 'ethisch'. Bemerkungen zur philosophischen Theorie des Handelns», in: *Studium Generale* 21, 1968.

— *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M., 1969.

SCHWEMMER, Oswald, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants*, Frankfurt a. M., 1971.

TUGENDHAT, Ernst, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1964.

WEISCHEDEL, Willi, *Skeptische Ethik*, Frankfurt a. M., 1980.

Heidegger e a poesia

MAFALDA DE FARIA BLANC *

«Só a forma conserva a visão. Mas a forma reside no poema¹.»

I

Tornada agora acessível ao leitor de língua portuguesa, a conferência «Hölderlin e a Essência da Poesia», proferida por Heidegger em Roma no ano de 1936², inaugura um dos filões mais ricos, mas também menos compreendidos, da sua vasta obra filosófica: o diálogo com a poesia³.

Privilegiando embora em Hölderlin o «poeta do poeta», ou seja, aquele cujo canto foi consagrado à celebração da esfera natal da poesia⁴, o pensador da Floresta Negra fez ainda detida e cuidada leitura de outros grandes autores da moderna poesia alemã.

Rilke, Stephan George, Trakl⁵ — nomes que assinam textos, onde se lê como indigência, treva e abismo um tempo dominado pelo projecto de integral exploração técnica do ente, estrofes de agonia, que percutem, dolorosas como peugadas, os deuses afugentados⁶.

O confessado desprezo de Heidegger pela literatura, relegada à órbita superficial do humanismo estético dos tempos modernos, a sua demarcação clara e persistente relativamente ao estilo e propósitos da crítica literária advertem-nos para a necessidade de compreender de modo alheio a estas categorias as considerações acerca da natureza da poesia, com as quais o autor de «Ser e Tempo», partindo de simples fragmentos poéticos, resolveu quebrar um prolongado silêncio, dando assim razão, na aparência, à opinião maliciosa acerca do malogro da «Ontologia Fundamental».

O interesse de Heidegger pela poesia, a sua persistente e cada vez mais pronunciada atenção ao ser da linguagem ganham seguramente mais sentido a partir do horizonte aberto pela questão «... e porquê

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

poetas em tempo de indigência?», a certo passo formulada na elegia «Pão e Vinho»⁷.

Os poetas escolhidos para interlocutores valem, sobretudo, como testemunho da situação espiritual do nosso tempo, privilegiado, pela forma eminente como a verdade na palavra poética se diz.

Interroguem os pois, por nossa parte, em consonância com o filósofo — «... e porquê poetas em tempo de indigência?»:

- são eles que, sem subterfúgios, experienciam a penúria como ausência de um sentido capaz de impulsionar e congregar a vida humana no seu conjunto, e desse modo proclamam a verdade deste tempo⁸;
- são eles depois, quem melhor conhece o poetisar, segredo da arte de pensar, na qual e para a qual o homem é chamado a existir⁹;
- são eles, por fim e de sobremaneira, os que primeiro e mais longe vão na escuta da interpelação original que nos convoca para o diálogo¹⁰.

Consideremos agora, uma a uma, as referidas motivações de fundo que alimentaram o interesse de Heidegger pela poesia.

II

Tempo de indigência¹¹, pobreza de um mundo reduzido à representação configuradora do cálculo. Planificação *a priori* da natureza pela razão matemática, exploração técnica integral do ente, e a invenção do homem como medida.

Banidas todas as referências, resta a afirmação incondicional da vontade¹². Desastre possível, ou não, se o que salva reside nisso mesmo que nos perde¹³. No seu reconhecimento como sinal da prepotência sempre antecedente e incontornável do ser.

Demasiado próximo da eclosão original da verdade para poder crer na realidade de uma ficção, o poeta distancia-se da mobilização geral. Ele é por isso o que vai só, sem companheiros, pela noite do mundo.

Celebra e canta, sempre que o desânimo consente¹⁴, o tempo forte da aliança. Mantendo assim acesa na memória da língua uma possibilidade maior, abre-se, à nebulosa esperança, o futuro¹⁵.

Decompomos entidades que começámos por admitir, como se o património anónimo da tradição fosse uma garantia da sua verdade. Estabelecemos novas relações, dispomos o todo segundo outra ordem, e eis aí mais uma combinatória pronta a circular como a última pala-

vra. Humildes o bastante para reconhecer, é certo, os limites das nossas adequações. Sabemos hoje, ao contrário da metafísica onto-teo-lógica, que o objecto não é senão o resultado sempre infirmável da lógica das nossas representações, o que não significa que tenha sido revogado o decreto que institui como norma a positividade do facto objectivo.

Outro é o agir em que repousa «o carácter poético do pensar» (*der Dichtungscharakter des Denkens*)¹⁶, que a poesia, bem mais do que a ciência ou a produção filosófica, exercita e conhece. Agir essencial, porque já não deixa pautar o seu sentido pelas expressões sempre reductoras, mas se tem a si mesmo, em e através do seu inevitável uso, como finalidade inalienável.

Ter-se a si mesmo como fim significa saber-se como liberdade, poder de revelação originário e, nesse saber, assumir vinculativamente a tarefa de ter-de-ser si próprio a partir de si próprio.

Não se trata de uma redução egocêntrica da realidade, mas do salto sem mediações, pelo qual emerge uma luz original que circunscreve a clareira de sentido através da qual o ente em totalidade acede, pela primeira vez, ao reino da história, quer dizer, ao destino de uma coexistência, de uma presença partilhada entre a doçura do consentimento e as agruras da exclusão mútua.

O agir essencial da poesia não cria novas realidades. A sua intensidade própria reside na relação essencial à «abertura» (*Erschlossenheit*), como o dom do possível, através do qual uma presença comum pode cumular a obscura aspiração dos entes à unidade¹⁷.

O agir do poeta é movido e determinado pelo sentir agudo da dor do apartamento que enclausura sobre si cada ente, e pelo pressentimento do impulso que move o seu ser para fora, em direcção a uma mais ampla unidade. O agir do poeta cumula este anelo do ser por mais ser através da religação do múltiplo no plano de unidade que a forma «é» introduz em toda a palavra.

A linguagem aparece assim como a efectivação da possibilidade, instaurada pela abertura fáctica, de introduzir o plano de direito, que põe cobro à «injustiça que eles se infligem uns aos outros» através da cega prossecução da vontade de mais ser.

Todavia, a excessiva valorização do plano da linguagem, em detrimento de outras dimensões, parece-nos restringir consideravelmente o alcance das reflexões de Heidegger acerca do carácter prático e ético do pensar como acto poético.

Pois que é a poesia, enquanto recollecção do todo, senão o desiderato vão de um «flatus vocis», caso não venha acompanhada do gesto prático de dar lugar ao infinito espelhamento de tudo no mesmo anel de fogo?

III

Estar exposto ao rasgão fulgurante do tempo e ser capaz de suportar, sem protecção, o jacto da sua disseminação fáctica pelos *ekstases* do futuro, do passado e do presente¹⁸. Estar assim de pé, sem garantia ou apoio, sabendo de cada vez acolher o que vem, sem que o fascínio da sua instância obnubile o mistério maior da adveniência.

Sinais¹⁹ que tecem no livre espaçamento da nossa disponibilidade. A poesia é a piedade do temporal. Uma leitura generosa da facticidade. Uma palavra conciliadora que tudo restitui à presença comum. Pacificação necessária, se é verdade que em dissensão e discórdia nasce e perece tudo o que vem²⁰.

O poema: corpo comum, espiritual. A reconciliação que podemos, e que faz justiça à pertença recíproca de tudo na mesma matriz.

Explicitação do nexa na palavra: eficácia da passagem de tudo em tudo, o mesmo sopro, o mesmo fogo ergue o poema até ao silêncio.

Começa-se pela violência do rapto: já aí lançados e perdidos. Só depois é possível a maravilha: no seio da intempérie que deflagra à superfície da nossa exposição indefesa, a construção de uma morada comum.

No risco absoluto da abertura, como se tudo fosse só obra da liberdade, sendo Deus em primeiro lugar uma palavra humana. Grandeza extrema desse abandono à tarefa de ser a partir de si, na qual somente uma decisão é possível a favor ou contra o que salva²¹.

* * *

A meditação de Heidegger quis para si o perigo salutar da vizi-nhança do poeta²². Na verdade, não é o filósofo, com todo o seu árduo labor, quem melhor está preparado para vir em socorro do poeta? Pois este não sabe, ou antes, o seu saber é de tal natureza que, como ele próprio reconhece, depressa se perderá, se não vierem em seu auxílio os que podem decifrar a riqueza do dom consignado no poema²³.

Assim veio, solícito, o pensador à chamada do poeta. E no entanto, dessa aventura, ele próprio foi quem saiu transformado. Mais pobre e despojado, é certo, mas também mais próximo da eclosão original da verdade, se, antes de toda a livre apropriação, há a deflagração, em mil tonalidades, da clareira do nosso encantamento.

Se ontologia houvesse que fazer, ela sim, verdadeiramente fundamental, seria a dessa dimensão primordial que tão estranhamente ensombra e ilumina a existência singular dos poetas.

Mas a filosofia vem sempre tarde demais, aí onde tudo começa por uma vibração, um timbre que dá o tom, donde brota, magicamente,

o poema. Heidegger sabia-o, ele que se limitou a seguir verso a verso, humildemente, o texto poético. Palavras como «companheiro», «alegria» e «alma» inspiram ao filósofo, na sua tremenda simplicidade, as páginas mais soltas e belas da sua obra.

Poderíamos, pois, concluir dizendo que o diálogo com a poesia foi, para o pensador do ser, no mínimo, libertador. Nos textos onde ele ocorre podemos discernir, embora de forma fragmentária, essa ontologia da «Stimmung», que ficará sempre por escrever, nas entrelinhas do canto, que mais prontamente responde aos acordes e dissonâncias do tempo.

Poesia e pensamento radicam na mesma fonte, alimentam-se do mesmo amor à palavra²⁴. No entanto, o pensamento terá sempre a aprender com a poesia, enquanto ela for, para os «discursos cheios de razão», no dizer de Helberto Helder²⁵, a confissão do «não sei como dizer-te»:

Durante a Primavera inteira aprendo
os trevos, a água sobrenatural, o leve e abstracto
correr do espaço —
e penso que vou dizer algo cheio de razão,
mas quando a sombra cai da curva sôfrega
dos meus lábios, sinto que me falta
um girassol, uma pedra, uma ave — qualquer
coisa extraordinária.
Porque não sei como dizer-te sem milagres
que dentro de mim é o sol, o fruto,
a criança, a água, o deus, o leite, a mãe,
o amor,
que te procuram.

¹ HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 4.ª ed., Stuttgart, Neske, 1977, pág. 13: «Ernst Gebild wahrte Gesicht. Doch Gebild ruht im Gedicht.»

² O texto «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» será por nós citado pela sigla *Erl.*, que abrevia o título da obra de referência: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe, Band 4, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1981. Nesta obra, podemos encontrar os comentários aos grandes poemas: «Wie wenn am Feiertage...» de 1941; «Andenken» de 1943 e «Heimkunft» de 1944; a edição recente congrega ainda dois ensaios mais tardios dedicados ao poeta, «Hölderlins Himmel und Erde» de 1959 e «Das gedicht» de 1968, sendo este último uma síntese excelente de toda a hermenêutica de Hölderlin.

A Hölderlin, Heidegger consagrou ainda o texto «...dichterisch wohnet der Mensch...», incluído no volume *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954. São-nos

agora acessíveis nas *Gesamtausgabe* dois cursos dedicados ao comentário de alguns hinos: *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'* (curso de Freiburg de 1934-1935), G., B. 39, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1980, e *Hölderlins Hymne 'Andenken'* (curso de Freiburg de 1941-1942), G. 52, Fr. a. Main, Klostermann, 1982.

³ Alguma bibliografia sobre o tema da poesia em Heidegger:

- ALLEMAN, B., *Hölderlin und Heidegger*, 2.^a ed., Zürich e Freiburg, 1956;
- BIEMEL, W., «Dichtung und Sprache bei Heidegger», *Man and World* 2 e 4, 1969;
- BUDDEBERG, E., «Heidegger und die Dichtung», *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch.*, 26, 1952;
- FABRO, C., «Ontologia dell'arte nell'ultimo Heidegger», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1j. 31, Ser. 3, Bd. 6., 1952;
- KOCKELMANS, J. ed., *On Heidegger and Language*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Evanston, 1972 (inclui artigos de W. Biemel, H. Birault e W. Marx sobre a questão da poesia);
- SZONDI, P., «Hölderlin's Brief an Böhlendorff», *Euphorion* 58, 1964;
- WAHL, J., *La Pensée de Heidegger et la Poésie de Hölderlin*, Paris, 1953.

⁴ HEIDEGGER, *Erl.*, pág. 34: «[...] Hölderlins Dichtung von der dichterischen Bestimmung getragen ist, das Wesen der Dichtung eigens zu dichten. Hölderlin ist uns in einem ausgezeichneten Sinne der Dichter des Dichters.»

⁵ Cf. «Wozu Dichter?», *Holzwege*, G., Band 5, Frankfurt, Klostermann, 1977, pp. 269-274 (texto consagrado a Rilke); «Die Sprache» e «Die Sprache im Gedicht», *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske, Pfullingen, 1979, pp. 9-83 (sobre Georg Trakl); «Das Wesen der Sprache» e «Das Wort», *op. cit.*, pp. 157-239 (sobre Stephan George).

⁶ HEIDEGGER, *Holzwege*, pág. 272: «Dichter sind die Sterblichen, die mit Ernst den Weingott singend, die Spur der entflohenen Götter spüren, auf deren Spur bleiben und so den verwandten Sterblichen den Weg spüren zur Wende [...] das Heilige, ist die Spur der entflohenen Götter. Doch wer vermages, solche Spur zu spüren? Spuren sind oft unscheinbar und immer die Hinterlassenschaft einer kaum geahnten Weisung. Dichter sein in dürtiger Zeit heisst: singend auf die Spur der entflohenen Götter achten. Darum sagt der Dichter zur Zeit der Weltnacht das Heilige. Deshalb ist die Weltnacht in der Sprache Hölderlins die heilige Nacht.»

⁷ «...und wozu Dichter in dürtiger Zeit?», referida e comentada por Heidegger no início do texto «Wozu Dichter?», in *Holzwege*, pág. 269.

⁸ *Holzwege*, pág. 269: «Der Fehl Gottes bedeutet, dass kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt.»

⁹ *Aus der Erfahrung des Denkens*, pág. 23: «Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt. Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes. Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns. Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.»

¹⁰ *Erl.*, pág. 191: «Der dem Herzen der fühlenden Menschen Vorausfühlende ist der Dichter. Er ist der Andere, der von den Göttern Gebrauchte.»

¹¹ Para a análise da modernidade como redução do mundo a uma «Weltbild», o texto central é «Die Zeit des Weltbildes», de 1938, publicado em *Holzwege*.

¹² A análise e crítica da vontade como essência da metafísica moderna encontra-se nos mais diversos textos, mas teve o seu momento inaugural nos anos 36-37, nos cursos dados sobre Nietzsche, onde alguns, com Hannah Arendt, situam o verdadeiro momento da «Kehre» do pensamento de Heidegger.

¹³ A ideia de que no maior perigo reside também o que salva está no cerne da problemática da «viragem» da história, da superação da modernidade. Cf. *Vorträge und Aufsätze*, «Die Frage nach der Technik», 4.^a ed., Pfullingen, 1954, sobretudo a partir

da pág. 32, onde se inicia o comentário aos versos de Hölderlin — «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.»

¹⁴ Cf. «Wozu Dichter?», in *Holzwege*, pp. 269 e segs., e *Erl.*, pp. 47-48: «Dürftig ist die Zeit, und deshalb überreich ihr Dichter — so reich, dass er oft im Gedenken and die Gewesenen und im Erharren des Kommenden erlahmen und in dieser scheinbaren Leere nur schlafen möchte. Aber er hält stand im Nichts dieser Nacht. Indem der Dichter so in der höchsten Vereinzelung auf seine Bestimmung bei sich selbst bleibt, erwirkt er stellvertretend und deshalb wahrhaft seinem Volke die Wahrheit.»

¹⁵ A relação entre «andenken» e «vordenken» sustenta o carácter profético da poesia. Por exemplo, em *Erl.*, pág. 46: «[...] der Dichter erblickt im 'ersten Zeichen' auch schon das Vollendete und stellt dieses Erschaute kühn in sein Wort, um das noch-nicht-Erfüllte vorauszusagen.»

¹⁶ A tese central da conferência aqui traduzida para a língua portuguesa não só alerta para a dimensão ontológica da poesia como sobretudo sublinha o carácter poético do pensamento do ser; em *Erl.*, pág. 41: «Der Dichter nennt die Götter und nennt alle Dinge in dem, was sie sind. Dieses Nennen besteht nicht darin, dass ein vordem schon bekanntes nur mit einem Namen versehen wird, sondern indem der Dichter das wesentliche Wort spricht, wird durch diese Nennung das Seiende erst zu dem ernannt, was es ist. So wird es bekannt als Seiendes. Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins.»

A terceira parte do ensaio «Ursprung des Kunstwerkes» — «Die Wahrheit und die Kunst» (cf. *Holzwege*, pp. 44-67) — vai na mesma linha de interpretação da verdade como arte e poesia, ou seja, desvelamento do ente e fundação de um mundo, para a existência histórica de um povo.

Sem pretendermos a exaustão de um tema tão rico na obra do filósofo, refira-se ainda o pequeno texto «...dichterisch wohnt der Mensch...», onde a poesia, entendida como o acto original de valoração à luz do qual tudo ganha sentido, é referida como a base do existir humano; cf. *Vorträge und Aufsätze*, 4.^a ed., Pfullingen, 1954, pág. 196: «Das Wohnen aber geschieht nur, wenn das Dichten sich ereignet und west und zwar in der Weise, deren Wesen wir jetzt ahnen, nämlich als die Mass-Nahme für alles Messen.»

¹⁷ «Brief über den Humanismus», in *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt a. Main, 1976, pág. 313: «Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschätzt. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heisst: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiteten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem 'ist', ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbringen besteht darin, dass im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren. Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, dass von ihm eine Wirkung ausgeht oder dass es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das einfachste und zugleich das höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht. Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus. Das Denken dagegen lässt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen. Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être.»

¹⁸ Em *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, curso de Marburgo de 1928 (*Gesamtausgabe*, B. 26, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1978), Heidegger refere a *dispersão fáctica (faktischen Zerstreutheit)* do tempo, que possibilita toda a dispersão/alie-

nação ôntica da existência. Cf. págs. 173-175 e, nesta última, a afirmação lapidar: «Mit anderen Worten: zum Wesen des Daseins überhaupt gehört seinem metaphysisch neutralen Begriff nach schon eine ursprüngliche *Streuung*, die in einer ganz bestimmten Hinsicht *Zerstreuung* ist.»

¹⁹ Sobre a ideia de que os deuses enviam sinais que os poetas interpretam e decifram, ver, por exemplo: *Vorträge und Aufsätze*, 4.^a ed., Pfullingen, Neske, 1978, pp. 181-198, e, ainda, *Erl.*, pág. 46: «Das Sagen des Dichters ist das Auffangen dieser Winke, um sie weiter zu winken in sein Volk. Dieses Auffangen der Winke ist ein Empfangen und doch zugleich ein neues Geben; denn der Dichter erblickt im 'ersten Zeichen' auch schon das Vollendete und stellt dieses Erschaute Kühn in sein Wort, um das noch-nicht-Erfüllte vorauszusagen.»

²⁰ A dispersão tem uma conotação ética relacionada com o mal. Sobre esta questão, ver *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1971, pp. 125-199, e *Unterwegs zur Sprache*, 6.^a ed., Pfullingen, 1959, pág. 60: «Der so verstandene Geist west in der Möglichkeit des Sanften und des Zerstörerischen. Das Sanfte schlägt jenes Ausser-sich des Entflimmenden keineswegs nieder, sondern hält es in der Ruhe des Freundlichen versammelt. Das Zerstörerische kommt aus dem Zügellosen, das sich im eigenen Aufruhr verzehrt und so das Bösertige betreibt. Das Böse ist stets das Böse eines Geistes. [...] Das Böse ist geistlich als der in die Verblendung Weglodernde Aufruhr des Entsetzenden, das in das Ungesammelte des Unheilen versetzt und das gesammelte Erblühen des Sanften zu versengen droht.»

²¹ Sobre a ideia de decisão no contexto da poesia, por exemplo, ver *Erl.*, pág. 40: «Indem die Götter unser Dasein zur Sprache bringen, rücken wir erst ein in den Bereich der Entscheidung darüber, ob wir uns den Göttern zusagen oder ob wir uns ihnen versagen.»

²² *Aus der Erfahrung des Denkens*, pág. 15: «Die Gute und darum heilsame Gefahr ist die Nachbarschaft des singenden Dichters.»

²³ *Erl.*, pp. 30-31: «Weil aber das Wort, wenn es einmal gesagt ist, der Obhut des sorgenden Dichters entgleitet, kann er nicht leicht das gesagte Wissen vom gesparten Fund und von der sparenden, Nähe allein fest in seiner Wahrheit halten. Darum wendet der Dichter sich zu den anderen, dass ihr Andenken helfe, das dichtende Wort zu verstehen, damit im Verstehen für jeden je nach der ihm schicklichen Weise die Heimkunft sich ereigne.»

²⁴ *Aus der Erfahrung des Denkens*, pág. 25: «Singen und Denken sind die nach — barlichen Stämme des Dichtens. Sie entwachsen dem Seyn und reichen in seine Wahrheit.»

²⁵ Helberto HÉLDER, *Poesia Toda*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1981, pág. 22.

Hölderlin e a essência da poesia*

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)

À memória de Norbert von Hellingrath caído
em 14 de Dezembro de 1916

As cinco palavras condutoras

1. Poetizar: «Esta a mais inocente de todas as ocupações» (III, 377).
2. «Por isso a linguagem, o mais perigoso de todos os bens, foi dado ao homem... para que ele testemunhe aquilo que ele é...» (IV, 246).
3. «Muito experimentou o homem.
Muitos dos celestiais nomeou
Desde que somos um diálogo
E capazes de nos ouvir uns aos outros» (IV, 343).
4. «O que perdura, porém, fundam-no os poetas» (IV, 63).
5. «Pleno de mérito, contudo de um modo poético
Habita o homem esta terra» (VI, 25).

1.

Por que foi escolhida a obra de Hölderlin para a finalidade de indicar o que é a essência da poesia? Por que não Homero ou Sófocles, por que não Virgílio ou Dante, por que não Shakespeare ou Goethe?

* Agradecemos ao Sr. Vittorio Klostermann a autorização para a publicação de uma tradução portuguesa do texto de Martin Heidegger *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. A tradução é do grupo de tradução de alemão filosófico, a funcionar na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas sob a orientação e direcção da Professora Dr.^a Helga Hoock Quadrado, do Goethe-Institut de Lisboa.

Nas obras destes poetas, porém, a essência da poesia encontra-se também realizada e até de uma forma mais rica do que na obra hölderliniana, prematura e subitamente interrompida.

Seja. E, contudo, o escolhido é Hölderlin e não outro. Mas é na realidade possível deduzir da obra de um único poeta a essência universal da poesia? O universal, isto é, aquilo que é válido para muitas coisas só o podemos atingir, na verdade, apenas num estudo comparativo. Para este fim necessitamos ter a maior variedade possível de exemplos de poesias e gêneros poéticos. Neste aspecto, a poesia de Hölderlin não é senão uma entre muitas outras. De modo algum ela basta só por si para servir como medida para a determinação da essência da poesia. Por isso o nosso propósito está comprometido logo à partida. Decerto — enquanto entendermos por «essência da poesia» o que se encontra condensado num conceito universal, que há-de aplicar-se indiferenciadamente a cada espécie de poesia. Mas este universal, que é assim indiferenciadamente válido para todo o particular, é sempre o indiferente, aquela «essência» que nunca pode tornar-se essencial. No entanto, é precisamente este essencial da essência que buscamos, aquele que nos força à decisão — se e de que modo levamos a sério a poesia, se e de que modo os pressupostos que trazemos nos mantêm sob o domínio da poesia.

Hölderlin não foi escolhido, portanto, porque a sua obra realizava, como uma entre outras, a essência universal da poesia, mas unicamente porque a poesia de Hölderlin é suportada pela finalidade poética de ser ela própria que faz a poesia sobre a essência da poesia. Hölderlin é, para nós, num sentido proeminente, o poeta do poeta. Por isso ele exige a decisão.

Contudo, fazer poesia sobre o poeta não será indício de um narcisismo errado e, ao mesmo tempo, o reconhecimento da escassez de mundo? Fazer poesia sobre o poeta não será um exagero que redunde em perplexidade, sinal de epígono e um fim?

A resposta ser-nos-á dada pelo que se segue. Ora o caminho pelo qual chegamos à resposta é um caminho de emergência. Não podemos aqui interpretar numa sequência lógica, como devia ser, cada uma das poesias de Hölderlin. Em vez disso vamos tecer considerações sobre cinco palavras condutoras do poeta sobre a poesia. A ordem exacta destas palavras condutoras e a sua íntima conexão mostrar-nos-ão a essência essencial da poesia.

Numa carta endereçada à mãe, datada de Janeiro de 1799, Hölderlin designa o fazer poesia como «esta mais inocente de todas as ocupações» (II, 377). A «mais inocente» até que ponto? Fazer poesia manifesta-se como forma discreta do jogo. Livre, este descobre o seu mundo de imagens e permanece pensativo no domínio da fantasia. Este

jogo escapa-se assim à serenidade das decisões, que se tornam culpadas, a todo o momento, de uma maneira ou de outra. Fazer poesia é, por conseguinte, totalmente inofensivo. E, ao mesmo tempo, é ineficaz, pois não passa de um mero dizer e falar. Isto nada tem a ver com a acção que intervém de modo imediato no real e o transforma. A poesia como um sonho não é realidade; é um jogo de palavras, mas não a seriedade de acção. A poesia é inofensiva e ineficaz. Que haverá então de menos perigoso que a mera linguagem? Ao tomarmos a poesia pela «mais inocente de todas as ocupações», é porque não captamos, de modo nenhum, a sua essência. Com isto, porém, foi dado um indício onde a devemos procurar. A poesia cria as suas obras no âmbito e a partir da «matéria» da linguagem. Que diz Hölderlin sobre a linguagem? Ouçamos uma segunda palavra condutora do poeta.

2.

Num fragmento datado da mesma época (1800) que a passagem da carta que referimos, diz o poeta:

«Mas em cabanas vive o homem, e envolve-se em vestimentas modestas, pois ele é mais íntimo e mais precavido também; e que preserve o espírito, como a sacerdotisa a chama celeste, isso é próprio do seu entendimento. E por isso lhe foram dados, a ele que é semelhante aos Deuses, o livre arbítrio e poder superior para dar ordens e fazê-las cumprir, e por isso a linguagem, o mais perigoso de todos os bens, foi dado ao homem para que criando, destruindo e perecendo, e regressando à eternamente viva mestra e mãe, ele dê testemunho do que é, de ter herdado e de ter aprendido dela o que ela tem de mais divino, o amor que tudo sustenta» (IV, 245).

A linguagem, o domínio da «mais inocente de todas as ocupações», é «o mais perigoso dos bens». Como conciliar isto? Punhamos de parte, por ora, esta questão, e meditemos nestas três questões preliminares: 1.^a A quem pertence este bem — a linguagem? 2.^a Até que ponto é o bem mais perigoso? 3.^a Em que sentido será ela, realmente, um bem?

Reparemos seguidamente em que lugar do texto se encontram estas palavras sobre a linguagem: no projecto para uma poesia que deve dizer quem é o homem em oposição aos outros seres da natureza; mencionam-se a rosa, os cisnes, o veado no bosque (IV, 300 e 385). Na demarcação feita em realação aos outros seres vivos o fragmento referido começa, por isso, da maneira seguinte: «Mas em cabanas vive o homem».

Quem é o homem? Aquele que deve testemunhar o que é. Testemunhar significa, por um lado, manifestar, mas ao mesmo tempo sig-

nifica assumir plenamente o manifestado na manifestação. O homem é aquele que é, precisamente no testemunho da própria existência. Este testemunho não significa aqui uma expressão superveniente e acessória do ser-homem, mas constitui a existência humana. Mas que deve o homem testemunhar? A sua qualidade de pertencer à terra. Esta qualidade consiste no facto de o homem ser, em todas as coisas, herdeiro e aprendiz. Estas, porém, estão em antagonismo. Hölderlin chama «intimidade» («Innigkeit») àquilo que no conflito cinde as coisas e àquilo que com isso, ao mesmo tempo, as reúne. O testemunho do acto de pertencer àquela intimidade acontece no criar de um mundo e da sua ascensão, bem como pela destruição do mesmo e do seu declínio. O testemunho do ser-homem, e com isso a sua verdadeira realização, acontece a partir da liberdade da decisão. Esta capta o necessário e coloca-se na relação de uma suprema exigência. O ser testemunha da qualidade de pertencer ao ente como totalidade acontece como história. Mas para que a história seja possível, foi dada ao homem a linguagem. Ela é um bem do homem.

Contudo, até que ponto é a linguagem o «mais perigoso de todos os bens?». Ela é o perigo de todos os perigos, pois ela, acima de tudo, cria a possibilidade de um perigo. O perigo e a ameaça do ser pelo ente. Ora é apenas devido à linguagem que o homem é exposto a um visível que, enquanto ente, aflige e ilumina o homem na sua existência e enquanto não-ente o ilude e desilude. A linguagem cria primeiramente o lugar visível da ameaça do ser e o desconcerto, e assim a possibilidade da perda do ser, ou seja — o perigo. Mas a linguagem não é só o perigo dos perigos, mas alberga em si e para si mesma necessariamente em perigo constante. Compete à linguagem tornar visível e conservar na realização o ente como tal. Na linguagem pode exprimir-se em palavras tanto o que há de mais puro e de mais recôndito, tal com o confuso e o ordinário. Sim, a palavra essencial necessita mesmo tornar-se ordinária para ser compreendida e ficar no património do comum. Nesta linha de ideias outro fragmento de Hölderlin diz: «Tu falaste a divindade, mas isto vós todos esqueceste que nunca os primogénitos pertencem aos mortais, mas sim aos deuses. O fruto tem primeiro de se tornar mais ordinário, mais quotidiano, para então passar a ser património dos mortais» (IV, 238). O puro e o comum são, de igual modo, coisa proferida. Por isso a palavra como palavra nunca é imediatamente a garantia de ser palavra essencial ou ilusão de óptica. Pelo contrário, muitas vezes uma palavra essencial na sua simplicidade aparece como palavra não-essencial. E, por outro lado, o que pelo seu aparato tem a aparência de essencial não é senão uma imitação [um falar-por-falar]. Assim, a linguagem tem de posicionar-se constantemente numa aparência gerada por ela própria e com isto compromete-

ter o que lhe é de mais autêntico, a fala. Mas em que sentido é então um «bem» para o homem este que é o mais perigoso entre todos? A linguagem é seu património. O homem dispõe dela com a finalidade da comunicação das experiências, resoluções e estados de alma. A linguagem serve para a comunicação. Como instrumento adequado a esse fim ela é um bem. Contudo, a essência da linguagem não se esgota no facto de ser um meio de comunicação. Com esta definição não se atinge a sua verdadeira essência, mas apenas uma consequência desta. A linguagem não é só um instrumento que o homem também possui, além de muitos outros, mas esta dá, acima de tudo, a possibilidade de estar no meio da abertura do ente. Apenas onde há linguagem há mundo, quer dizer, esta esfera em permanente transição de decisão e de obra, de acção e de responsabilidade, mas também de arbítrio e de ruído, decadência e confusão. Somente onde acontece mundo há história. A linguagem é um bem num sentido mais originário. Ela responsabiliza-se, o que significa que garante que o homem possa ser histórico. A linguagem não é um instrumento disponível mas aquele acontecimento que dispõe da mais elevada possibilidade do ser homem. Temos de nos certificar desta essência da linguagem para compreendermos o campo de acção da poesia, e assim compreendermos verdadeiramente a poesia. Como acontece a linguagem? Para encontrar uma resposta a esta questão, meditemos numa terceira palavra condutora de Hölderlin.

3.

Deparamos com esta palavra condutora no meio de um grande e complicado esboço do poema inacabado que começa «O conciliador, nunca acreditado...» (IV, 162 e seg. e 339 e seg.):

«Muito experimentou o homem
muitos dos celestiais nomeou,
desde que somos um diálogo
capazes de nos ouvir uns aos outros.» (IV, 343)

Destes versos escolhemos primeiro aquilo que remete imediatamente para o contexto até agora tratado: «desde que somos um diálogo...» Nós, os homens, somos um diálogo. O ser do homem funda-se na linguagem, mas esta só acontece verdadeiramente no diálogo. Este, contudo, não é apenas uma maneira de a linguagem se realizar, mas é como diálogo que a linguagem é essencial. De resto, aquilo que entendemos por «linguagem», nomeadamente um manancial de pala-

vras e de regras de sintaxe, não passa de um primeiro plano da linguagem. Mas que é então um diálogo? Indubitavelmente o conversar sobre alguma coisa. Aí, o falar serve de medianeiro à aproximação. Mas Hölderlin diz: «Desde que somos um diálogo e capazes de nos ouvir uns aos outros.» O ser capaz de ouvir não é uma consequência do conversar, mas antes é inversamente o pressuposto disto. Contudo, o ser capaz de ouvir esta já em si de novo dirigido à possibilidade da palavra e precisa desta. Ser capaz de falar e ser capaz de ouvir são igualmente originários. Nós somos um diálogo — isto quer dizer, nós somos capazes de nos ouvir uns aos outros. Nós somos um diálogo isto significa sempre simultaneamente: nós somos *um* diálogo. A unidade de um diálogo, porém, consiste em que cada caso esteja patente na palavra essencial, o Uno e o Mesmo, no qual convergimos, na base do qual nós estamos de acordo e, por conseguinte, somos verdadeiramente nós próprios. O diálogo e a sua unidade suporta a nossa existência.

Mas Hölderlin não diz simplesmente: nós somos um diálogo — mas: «desde que somos um diálogo...». Onde houver e for praticada a capacidade de falar do homem, aí não está presente sem mais o acontecimento essencial da linguagem, o diálogo. Desde quando é que somos um diálogo? Onde tiver de existir um diálogo, a palavra essencial tem de permanecer referida ao Uno e ao Mesmo. Sem esta referência é rigorosamente impossível um debate. O Uno e o Mesmo, porém, só podem estar patentes à luz de um permanente e de um estante. Estabilidade e permanecer, porém, aparecem só quando começam a brilhar o perseverar e o presente. Mas isto acontece no momento em que o tempo se abre nas suas dimensões. Desde que o homem se coloca no presente de um permanecer, só então ele pode expor-se ao mutável, ao vindouro e ao fugaz; porque apenas aquilo que é perseverante é mutável. Só desde que o «tempo voraz» foi dilacerado em presente, passado e futuro, existe a possibilidade de entrarmos em acordo sobre um permanente. Somos um diálogo desde os tempos em que «o tempo existe». A partir do momento em que o tempo se ergueu e foi fixado, a partir desse momento nós somos históricos. Ambas as coisas — ser um diálogo e um ser histórico — têm a mesma idade, estão ligados e são uma e a mesma coisa.

Desde que somos um diálogo — o homem experimentou muito e nomeou muitos dos deuses. A partir do momento em que a linguagem acontece propriamente como diálogo os deuses vêm à palavra e surge um mundo. Mas mais uma vez é preciso ver que a presença dos deuses e o surgir do mundo não são meramente uma sequência do acontecer da linguagem, mas são concomitantes com este, e a tal ponto que no nomear dos deuses e no tornar-se palavra do mundo consiste precisamente o diálogo autêntico que nós próprios somos.

Mas os deuses só podem habitar a palavra se eles próprios nos chamarem e nos colocarem sob o seu chamamento. A palavra que designa os deuses é sempre réplica de um tal chamamento. Esta réplica nasce em cada caso determinado da responsabilidade de um destino. Na medida em que os deuses trazem a linguagem à nossa existência começamos a colocar-nos na área da decisão, a saber, se damos o nosso assentimento aos deuses ou a eles nos recusamos.

A partir daqui podemos então avaliar, em toda a sua extensão, o que significa: «Desde que somos um diálogo...» Desde que os deuses nos trazem para o diálogo. Desde esse tempo existe o tempo, desde então o fundamento da nossa existência é um diálogo. A proposição — que a linguagem seja o supremo acontecimento da existência humana — recebeu assim a sua interpretação e fundamentação.

Mas imediatamente se levanta a pergunta: como começa este diálogo que somos? Quem realiza este nomear dos deuses? Quem capta no tempo voraz um permanente e o leva a fixar-se em palavra? Hölderlin diz-nos isto na simplicidade segura do poeta. Ouçamos uma quarta palavra condutora.

4.

Esta palavra condutora forma o fim do poema «Andenken» (Rememoração e diz: «O que perdura, porém, fundam-no os poetas») (IV, 63). Com esta palavra condutora esclarece-se a nossa pergunta sobre a essência da poesia. A poesia é fundação através da palavra e na palavra. O que é assim fundado? O permanente. Mas será que o permanente poderá ser fundado? Não será ele já sempre existente? Não! O permanente, precisamente, deve ser fixado contra a voracidade; o simples deve ser arrancado à confusão, a medida deve ser preferida ao desmesurado. Deve ser trazido para o aberto aquilo que suporta e subjuga o ente na totalidade. O ser deve ser desvendado para que o ente apareça. Mas mesmo este permanente é o fugaz. «Assim é rápido / Efêmero, todo o celestial; mas não é em vão.» (IV, 163 e seg.). Mas para que isto permaneça é «confiado aos poetas para que cuidem dele e o sirvam» (IV, 145). O poeta nomeia os deuses e nomeia todas as coisas naquilo que são. Este nomear não consiste em atribuir um nome a uma coisa anteriormente conhecida, mas, pelo contrário, falando o poeta a palavra essencial, o ente passa a ser nomeado no que é através desta nomeação. Torna-se conhecido enquanto ente. A poesia é fundação do ser pela palavra. O que perdura, por conseguinte, nunca é criado a partir do efêmero. O simples nunca pode ser captado directamente a partir do confuso. A medida não está no desmesurado. Não

encontramos nunca o solo no abismo. O ser não é nunca um ente. Como, porém, o ser e a essência das coisas não podem ser nem calculadas nem deduzidas do existente, têm de ser livremente criadas, postas e doadas. Tal doação livre é fundação.

5.

Mas quando os deuses são nomeados originariamente e a essência das coisas se torna palavra, para que as coisas passem a brilhar, enquanto isto acontece, a existência do homem é inserida num contexto firme e é colocada sobre um fundamento. O dizer do poeta é fundação não só no sentido da doação livre, mas, ao mesmo tempo, no sentido de uma fundamentação firme da existência humana sobre o seu fundamento. Se apreendermos esta essência da poesia, a saber, que ela é a fundação do ser pela palavra, então podemos pressentir algo da verdade daquela palavra proferida por Hölderlin, quando ele já há muito tempo fora levado para o abrigo da noite da loucura. Esta quinta palavra condutora vamos encontrá-la no grande e inquietante poema que começa assim:

«No suave azul floresce com
O seu telhado metálico a torre da igreja.» (VII, 24 e seg.)

Aqui diz Hölderlin (v. p. 32):

«Pleno de mérito, contudo de um modo poético
Habita o homem esta terra.»

O que o homem produz e faz é atingido e merecido pelo seu próprio esforço. No entanto — diz Hölderlin em rigorosa contraposição — tudo isto não afecta a essência do seu habitar nesta terra, tudo isto não chega ao fundo do «ser-o-aí» humano. Isto no seu fundo é «poético». Por poesia compreendemos nós agora o fundamentado nomear dos deuses e da essência das coisas. «Habitar poeticamente» significa: estar na presença dos deuses e ser tocado pela proximidade essencial das coisas. «Poético» é o «ser-o-aí» no seu fundamento — que diz do mesmo modo na sua condição de fundado ele não é um merecimento mas sim uma dádiva.

Poesia não é apenas um ornamento que acompanha o «ser-o-aí», não é apenas um entusiasmo passageiro ou mesmo apenas uma exaltação e um passatempo. Poesia é o fundamento que sustenta a história e por isso mesmo não é também apenas um fenómeno da cultura e muito menos a mera «expressão» de uma «alma de cultura».

Que o nosso «ser-o-aí» seja, no fundo, poético, pode afinal não querer também dizer que seja realmente apenas um jogo inócuo. Mas não é o próprio Hölderlin que na palavra condutora citada em primeiro lugar chama à poesia «esta ocupação de todas a mais inocentes»? Como é isto compatível com a essência agora desdobrada da poesia? Com isto voltamos à questão que pusemos de lado no início. Respondendo agora a essa questão tentamos do mesmo modo pensar em conjunto, numa visão interior, a essência da poesia e o poeta.

Em primeiro lugar apurou-se que o campo de acção da poesia é a linguagem. A essência da poesia tem pois que ser concebida a partir da essência da linguagem. Mas depois tornou-se claro que a poesia é o nomear fundado do ser e da essência de todas as coisas — não um dizer qualquer mas aquele por meio do qual apenas vem ao aberto tudo o que falamos e discutimos na linguagem quotidiana. A poesia, por isso, não considera nunca a linguagem como um matéria-prima disponível, mas é a própria poesia que possibilita a linguagem. A poesia é a linguagem primordial de um povo histórico. Por conseguinte, a essência da linguagem tem inversamente que ser compreendida a partir da essência da poesia.

O fundamento do «ser-o-aí» humano é o diálogo com o próprio acontecer da linguagem. A linguagem primordial, no entanto, é a poesia como fundação do ser. A linguagem, contudo, é «o mais perigoso de todos os bens». Por conseguinte, a poesia, o empreendimento mais perigoso é simultaneamente «a mais inocente de todas as ocupações».

Na realidade — só quando aliamos estas duas determinações numa só é que compreendemos a plena essência da poesia.

Mas a poesia será, de facto, o empreendimento mais perigoso? Na carta a um amigo, imediatamente antes de partir para a última viagem a França, escreve Hölderlin: «Oh amigo! O mundo revela-se-me mais claro que nunca e mais grave! Apraz-me o correr das coisas, apraz-me como quando no Verão 'o antigo e sagrado pai, com serena mão, desfere, de nuvens avermelhadas, a bênção dos seus raios'. Pois, de tudo o que me é dado ver de Deus, este sinal tornou-se para mim o eleito. Outrora podia rejubilar com uma verdade nova, uma melhor visão daquilo que se encontra em cima de nós e à nossa volta; agora receio que afinal me aconteça o mesmo que ao velho Tântalo, a quem foi dado mais pelos deuses do que podia digerir» (V, 321).

O poeta está exposto aos raios de Deus. Disso fala aquele poema que reconhecemos como a poesia mais pura da essência da poesia, e que começa:

«Como quando em dia de festa, um
camponês vai de manhã ver o campo...» (IV, 151 e seg.)

E a última estrofe reza assim:

«A nós, os poetas, cabe-nos estar
Sob as tempestades divinas,
Permanecer de pé, de cabeça descoberta
Agarrar com a nossa mão o raio desferido pelo pai
E entregar ao povo, envolto na canção, o dom celestial.»

E um ano mais tarde, depois de Hölderlin, como alguém atingido pela loucura, ter regressado a casa da mãe, escreve ao mesmo amigo, recordando a estada em França:

«O elemento poderoso, o fogo do céu, e a calma dos homens, a sua vida na natureza e a sua limitação e satisfação, sempre me como-veram totalmente, e como que repetindo as palavras dos heróis, posso bem dizer que Apolo me atingiu!» (V. 327). A claridade imensa lançou o poeta nas trevas. Serão ainda precisos mais testemunhos da altíssima perigosidade da sua «ocupação»? O destino mais próprio do poeta diz tudo. As palavras do Empédocles de Hölderlin soam como um preságio:

«... é preciso que
desapareça a tempo, aquele através de quem o espírito falou»
(III, 154).

E, todavia, a poesia é a «mais inocente de todas as ocupações». Hölderlin escreve-o na sua carta, não só para poupar a mãe, mas também porque sabe que este inócuo lado exterior está para a essência da poesia como o vale para a montanha, pois como seria possível pôr em acção este empreendimento, de todos o mais perigoso, e preservá-lo, se o poeta não «fosse expulso» (Empédocles, III, 191) da rotina dos dias e protegido dela através da inoquidade da sua ocupação?

A poesia parece um jogo e, no entanto, não o é. O jogo reúne, na verdade, as pessoas, mas de tal modo que com isso cada um se esquece precisamente de si próprio. Na poesia, pelo contrário, o homem é coligido no fundamento do «ser-o-aí». Aí consegue sossegar; na verdade, não o sossego aparente da inactividade e da ausência do pensamento, mas aquele sossego infinito em que todas as forças e relações estão em actividade (confrontar com a carta ao irmão de 1 de Janeiro de 1799: III, 368 e seg.).

A poesia desperta a aparência do irreal e do sonho face à palpável e ruidosa realidade na qual nos julgamos como em casa. E, no entanto, é o inverso aquilo que o poeta diz e que assume ser

o real. Assim o confessa Panteia de Empédocles no saber luminoso da amiga (III, 78):

«... Ser ele próprio, é isto
A vida, e nós outros somos o sonho disso. —»

Assim, a essência da poesia parece vacilar na aparência própria do seu lado exterior e, porém, mantém-se firme. Mas ela é, na verdade, na sua essência, fundação — quer dizer fundação firme.

Na verdade, toda a fundação permanece um dom livre, e Hölderlin ouve dizer:

«Que os poetas sejam livres como andorinhas» (IV, 168). Mas esta liberdade não é uma arbitrariedade inconstante nem um desejo caprichoso, mas sim a necessidade suprema.

A poesia enquanto fundação do ser está duplamente vinculada. Só tendo em vista esta lei mais íntima é que apreendemos plenamente a sua essência.

Fazer poesia é o nomear originário dos deuses. Mas à força de nomeação só advém a palavra poética quando os próprios deuses nos fizerem falar. Como falam os deuses?

«... e os acenos são
desde tempos antigos a linguagem dos deuses» (IV, 135).

O dizer do poeta é o interceptar destes acenos para os transmitir depois ao seu povo. Este interceptar dos acenos é um receber, e contudo, simultaneamente, um novo dar; pois o poeta vislumbra logo no «primeiro sinal» a realização do completo e coloca com coragem, na sua palavra, este vislumbre, para vaticinar o ainda-não-cumprido. Assim:

«... tal como a águia precede a tempestade,
Voa, profetizando, o espírito temerário
À frente dos deuses que hão-de vir —» (IV, 135).

A fundação do ser está vinculada aos acenos dos deuses. E ao mesmo tempo a palavra poética não é senão a interpretação da «Voz do Povo». Assim designa Hölderlin as sagas, nas quais um povo se rememora na sua pertença ao ente no seu todo. Mas muitas vezes esta voz emudece e estiola em si própria. Em geral, não é mesmo capaz de dizer por si própria o autêntico, mas tem necessidade daqueles que a interpretem. O poema que tem por título «Voz do Povo» chegou até nós em duas versões. São sobretudo as estrofes finais que diferem,

embora de uma forma tal, que se completam. Na primeira versão a conclusão é a seguinte:

«É porque ela é piedosa, que por amor pelos celestes
Eu venero a voz do povo, voz calma,
Portanto, que por amor dos deuses e dos homens
Ela nunca possa dar-se ao prazer de descansar!» (IV, 141).

E agora a segunda versão:

«... e decerto
Boas são as sagas, porque são um memorial
Ao Altíssimo, mas é necessário
Um que interprete as sagradas» (IV, 144).

Assim a essência da poesia encontra-se inserida nestas leis que se repelem e atraem, que regem os acenos dos deuses e a voz do povo. O próprio poeta encontra-se entre aqueles — os deuses, e este — o povo. Ele é um banido — banido para esse *entre*, entre os deuses e os homens. Mas só e em primeiro lugar neste *entre* se decide quem é o homem e onde se domicilia o seu «ser-o-aí». «De um modo poético habita o homem esta terra.»

Partindo da abundância das imagens que afluem, incessantemente e de uma forma cada vez mais segura e mais simples, consagra Hölderlin a este domínio intermédio a sua palavra poética. Isto leva-nos a dizer que ele é o poeta do poeta.

Estaremos nós ainda a julgar que Hölderlin esteja enredado num narcisismo vazio e excessivo, motivado por uma carência de mundo? Ou, pelo contrário, reconhecemos que este poeta cria ou projecta o seu pensamento poeticamente no fundamento e no cerne do ser, a partir de um excesso? É ao próprio Hölderlin que se refere a palavra que pronunciou, a propósito de Edipo, naquela poesia tardia «Num azul amável floresce...»:

«O rei Edipo tem
Talvez um olho a mais» (VI, 26).

Hölderlin põe em poesia a essência da poesia — mas não no sentido de um conceito válido para todos os tempos. Esta essência da poesia pertence a um tempo determinado. Mas não como se ela se pusesse em conformidade apenas com um tempo já existente. Ao fundar uma essência da poesia de uma maneira nova Hölderlin determina precisamente um tempo novo. É o tempo dos deuses desamparados e do deus

vindouro. É o tempo indigente, porque se encontra numa dupla carência e negação, ou seja, no «já não» dos deuses desaparecidos e no «ainda não» do deus vindouro.

A essência da poesia, aquilo que Hölderlin funda é historial ao mais alto grau, pois ela antecipa um tempo historial. Enquanto essência historial ela é, no entanto, a única essência essencial.

Indigente é o tempo, e por isso supremamente rico o seu poeta — tão rico que frequentemente quereria enfraquecer-se na recordação dos que foram e na expectativa do vindouro, e adormecer, sem mais, neste vazio aparente. Mas no nada desta noite ele mantém-se firme. Na medida em que persiste no mais supremo isolamento da sua determinação, o poeta, representante e por isso verdadeiro, obtém para o seu povo a verdade. É isso que é anunciado na sétima estrofe da elegia «Pão e vinho» (IV, 123 e seg.). Nela é dito de um modo poético o que aqui só pode ser exposto de um modo pensante.

— *Mas, Amigo! viémos tarde. De-certo os Deuses vivem,
Mas lá no alto, noutro mundo, por sobre as nossas fronte.
Infundamente ali actuam e pouco parece importar-lhes
Se nós vivemos, tanto os Celestiais nos poupam.
Pois nem sempre consegue um fraco vaso prendê-los,
Só de tempo a tempo suporta divina plenitude o homem.
E a vida é depois sonhar com eles. Mas o desvairo
Ajuda como o sono, e a aflição e a noite dão forças,
Até que heróis bastantes cresçam no berço de bronze,
E corações sejam, como outrora, em força semelhantes aos
[Celestiais.
Trovejantes vêem eles então. Entretanto às vezes melhor me parece
Dormir do que viver assim sem companheiros,
Ter de esperar assim, e o que fazer e dizer entretanto
Não sei; e para quê Poetas em tempo de indigência?
Mas eles são, dizes tu, como sacerdotes sagrados do deus do vinho,
que de terra em terra erravam em noite sagrada.»*

OBRAS COMPLETAS
ANTERO DE QUENTAL

CARTAS I [1852] - 1881
CARTAS II 1881 - 1891

Organização, introdução e notas de
ANA MARIA ALMEIDA MARTINS

*Um verdadeiro acontecimento literário:
a correspondência completa de Antero de Quental*

*Um documento fundamental para o conhecimento
de uma geração e do seu principal mentor*

*Antero é, no dizer de Eduardo Lourenço,
«um dos nossos raros heróis culturais»*



Editorial Comunicação

Heidegger: a arte como epifania

IRENE BORGES DUARTE

Poucos filósofos concederam à Arte uma atenção tão preferente e um lugar tão essencial no próprio núcleo do seu pensamento como Martin Heidegger. A Arte não é, para este, um fenómeno antropológico digno como tantos outros de meditação, quer por si mesmo quer em relação a outros fenómenos e contextos. Dando-se num mundo necessariamente humano, pertencendo a esse mundo, a Arte não é, porém, um acontecimento propriamente humano, não é mera manifestação ou produto de um sujeito criativo singular (génio) ou colectivo (sociedade, cultura), mas sim erupção de uma verdade e um ser mais originários e profundos que embora, sem dúvida, se dêem no homem e através dele, não se confinam a este, antes o envolvem e abrem a essa dimensão sua não definida, não limitada, não entificada, não determinada nem determinável, a que Heidegger chama normalmente o ser. A questão da Arte, questão da verdade, é, pois, uma das formas de colocar a questão do ser, que constitui o tema melódico do pensar heideggeriano em qualquer das fases em que se costuma dividir o seu itinerário filosófico.

O desenvolvimento dessa melodia foi realizado — sobretudo a partir da *Kehre*, cuja necessidade, por outro lado, se anunciava já em *Sein und Zeit*¹ — seguindo um método mais característico da composição musical do que da exposição filosófica: o da *suite* de variações. De forma recorrente e circular, é repetido um mesmo ponto de partida temático (às vezes em enunciado próprio, outras muitas em modelo recolhido na tradição), variando a tonalidade, o ritmo, as vozes instrumentais, a harmonia,..., numa sequência plena de sentido, apesar dos muitos momentos em que apenas se ouve um incansável jogo linguístico. O presente trabalho pretende escutar e meditar uma dessas variações heideggerianas, em que o tema do Ser aflora na verdade essencial da Arte como sítio da constelação ontológica do ser-homem que define um mundo. O caminho escolhido para realizá-lo passa por uma aproxi-

mação ao tema em dois momentos (apresentação e desenvolvimento contextualizante) e pelo comentário de um texto ímpar que introduz os elementos-chave da variação e permite perscrutar os primeiros acordes dessa impressionante fuga em que o pensar heideggeriano irá desembocar.

1. Exposição do tema

«A criação artística autêntica é ela própria a epifania do mundo por ela iluminado e nela guardado.»²

Estas palavras, escritas em 1950 numa carta a Emil Staiger, como comentário a um verso de Mörike, resumem com nitidez e densidade sugestiva a compreensão heideggeriana da Arte, que aqui se pretende auscultar. Embora não esteja isenta de certo mistério, derivado sobretudo da sobrecarga de significação implícita em cada conceito, esta afirmação está hoje longe de nos causar a surpresa que Gadamer refere como reacção dos assistentes àquele ciclo de conferências em que, entre Novembro e Dezembro de 1936, Heidegger deu a conhecer o seu pensamento acerca da essência da Arte³. Não era a primeira vez que o fazia publicamente, mas as dificuldades de publicação e difusão do seu pensamento surgidas posteriormente à sua renúncia ao cargo de reitor (1934) e a, pelo menos aparente, insuficiência da sua obra publicada para compreender o fenómeno artístico davam motivo a que a abordagem então realizada fosse considerada não só como uma surpreendente novidade, mas até como uma «sensação filosófica»⁴.

A vigência atemporal das obras de arte, a sua autonomia relativamente às mutações sociais, a sua independência dos gostos e vicissitudes próprios da situação histórica concreta em que foram criadas pareciam, de facto, exceder as chaves hermenêuticas oferecidas em *SuZ* como instituição do sentido do ser na transcendência finita do *Dasein* sob as categorias óticas de *Vorhandene* e *Zuhandene*. Nem mera-coisa, estagnada num estar-presente inerte, nem mero instrumento, definível apenas pela sua possível utilidade, o «milagre da arte» não podia ser entendido, à luz da doutrina defendida entre 1927 e 1929, senão como um «conceito-limite, à margem do *Dasein* que se sabe histórico e se entende a si mesmo»⁵.

Quem ousaria, com efeito, negar ao Parténon a eternidade incólume da sua beleza e o modo autárquico como perdura com as ruínas da Acrópole, cujo centro e sentido constitui, no meio do contorno ambiental anacrónico e desequilibrado da Atenas do século XX? Ruína entre ruínas e destroços, destituído do seu magnífico friso, acossado

pelo incessante fotografar dos turistas provenientes de todos os mundos humanos, cercado pela imensa megalópolis, entre cujos habitantes já não é fácil encontrar um perfil grego, o Parténon reina imperturbado e sereno, afirmando consigo a vida de um mundo e um povo mortos, cuja verdade guarda na sua beleza imortal. Haverá, sem dúvida, quem ao contemplá-lo só veja nele um importante resto arqueológico, ou um monumento de interesse turístico preferente, ou até a representação excepcional dos valores estéticos da Grécia clássica. O Parténon poderá decantar-se sempre nessas imagens simplistas e secantes mas continuará, apesar delas e coetaneamente com elas, a deixar transparecer através dele essa constelação especial «ser-homem» que se desenha como o mundo grego. Não se reduz nunca à mera representação que os homens façam dele, por mais «objectiva» que esta seja, nem se deixa apresar completamente pelo serviço que, hoje, ontem ou amanhã, possa prestar ao grupo social que dele desfrute. É, como uma rocha, como o mar ou como o firmamento, algo mais que todas essas possíveis significações. Sendo «feito» humano, partilha com a natureza um modo de «estar-sendo» que se resiste a deixar-se capturar sob as categorias do entender e desejar humanos e se revela mais radical e indefinível que o mero facto de tal feitura ou uso possível. Que é esse «algo mais»?

SuZ introduzira, na linguagem laboriosa e amiúde obscura do pensar, a questão da diferença ontológica entre o ser e os entes e sua localização no horizonte da instituição de sentido característica do ek-sistente humano. Este revelava, assim, um modo peculiar de ser, distinto daquele que a tradição metafísica lhe atribuiu sempre (o de «sujeito»), que Heidegger quer indicar com a palavra alemã *Dasein*, normalmente traduzível por existência, mas que adquire agora uma conotação decisiva. *Da-sein* é a designação do carácter ontológico do existente humano: designa-o como «*ser-aí*», situado, *geworfen*, ser-no-mundo, mas também e simultaneamente como «*aí-do-ser*», lugar onde o ser se projecta ou desenha, onde se aclara e ilumina, *Entwurf* e *Lichtung*⁶. Mas esta ambivalência ontológica, cuja analítica existencial constituía o *corpus* fundamental de *SuZ*, só parecia manifestar-se nessa obra através do *Verstehen*, de que o pensar era a forma mais pura e originária. A grande novidade de *UKw* reside na revelação de um outro modo de manifestação desse mesmo aspecto jânico da essência humana: mais simples e mais habilmente que no projecto hermenêutico do entender, a demiurgia humana traduzida em criação artística revela de modo directo as duas caras de Janus do *Dasein*, a sua presença finita e situada e aquilo que, dando-se desse modo, é algo mais que tal presença, deixando transparecer um «*aí*» mais amplo e de contornos indefiníveis. A obra de Arte, sendo «feito» humano, não

é um mero produto do homem, pois excede, como ele próprio o meramente humano: esse «aí» em que acontece não é apenas *lugar* de *Geworfenheit*, circunstância de um jazer ou estar delimitados, mas também e sobretudo, *sítio* de implantação e *Entworfenheit*, *omphalos* ubíquo e constante do dar-se ou projectar-se puridimensional do ser, numa linguagem poiética muito mais próxima da origem que a fala balbuciante em que se manifesta o pensar. Enquanto que este, mesmo se conseguiu romper os fortes laços que o atavam ao caminho errante da metafísica, não pode nunca chegar a ser mais que uma *Vorbereitung*, uma preparação da via de acesso ao ser, uma introdução ao encontro com o desconhecido que há-de sobrevir e descobrir-se, na Arte esse mesmo encontro dá-se de maneira directa e imediata, *produz-se ser* e essa produção é captada como tal na intimidade da sua figura humana. Sob a capa de um ente concreto e situado como o Parténon é reconhecido o perfil do mundo grego e neste manifesta-se uma constelação ou reunião especial do humano e do não humano, de mundo e terra, do descoberto e do encoberto que o último Heidegger virá a designar como *Geviert*, o quadrado ontológico⁷, ponto cardeal do encontro do mortal e do divino com o terrestre e o celestial.

Tomada no seu sentido supremo como Arte «Maior», a Arte que é anterior à reflexão sobre si mesma «da qual somente se trata aqui»⁸, o fenómeno artístico que não era compreensível mediante as categorias ónticas de *Vorhandensein* e *Zuhandensein*, oferece-nos assim, como o próprio homem, dois rostos igualmente essenciais e originários: um de desenho definido e claro; outro oculto por detrás deste e invisível, como a lua nova, para lá do seu mero contorno. O primeiro traduz-se na feitura e conteúdos «humanos» de toda a obra de Arte. O segundo adivinha-se no simples facto do irromper como tal, facto que indica a *origem* de tudo aquilo que é, distinguindo o ser do não ser. Na obra, ambas as faces se mostram na sua conjunção como *mundo*: este *emerge na imagem* artística que, portanto, o traz e dá à luz, guardando-o no sereno repouso do instante em que aparece, deixando em suspenso na figura o momento ontológico da pura dádiva ou manifestação de ser; mas o mundo iluminado na obra é também, desde o início, o lugar a partir do qual e no qual esta se projecta e cujo especial *jeito* de fazer ou ver ressalta em cada momento concreto de realização ou leitura através de história. De uma só vez, a Arte é, assim, *epifania* e *custódia* do mundo *em que está «a priori» projectada*, é origem, solo e vigília do *aí* em que necessariamente acontece e ao qual *de facto* se vincula. O que nela se revela é, pois, fundamentalmente, o ser próprio do *Da-sein* na sua ambiguidade ontológica radical, e não tanto ou não apenas o sentido por ele instituído na transcendência finita do seu entender. A meditação heideggeriana sobre o

fenómeno artístico vem, desta maneira, explicitar o núcleo mais essencial do pensar inaugurado em *SuZ*, orientando-o para uma hermenêutica radical da fenomenologia auto-poiética do ser que, vendo a luz no mundo humano, se deixa cobrir e encobrir neste sob as vestes características de cada época histórica. A essência da Arte torna-se, por isso, um dos temas mais constantes do pensar heideggeriano posterior à *Kehre*, na medida em que expressa na sua máxima pureza o enraizamento do mundo humano no solo ou terra sobre o qual se ergue como «casa do ser»⁹. A história deste vínculo, narrativa do seu destino, aparece iluminada e guardada em cada obra de arte na autenticidade do próprio acto pelo qual e no qual tal ligação originária se estabelece.

Ausente na primeira fase da filosofia de Heidegger, a Arte ocupa um espaço preferencial na sua segunda etapa, dedicada ao desvelamento da verdade do ser como história, e deixa entrever os elementos mais essenciais da magnífica fuga que constitui a terceira parte dessa peculiar composição musical que é a obra de Martin Heidegger. O momento seguinte do nosso percurso dar-nos-á uma breve notícia de tal evolução.

2. Prelúdio em forma de diálogo: a questão da arte no contexto da produção heideggeriana

O pensamento de Heidegger sobre a Arte só começa a definir-se a meados da década de 30, embora na sequência da linha de investigação inaugurada em *Da essência da verdade* (conferência proferida em 1930, publicada em 1943) e em íntima conexão com ela. Transcorrem anos difíceis entre esta conferência e as que, em diferentes versões, dará entre Novembro de 1935 e Novembro-Dezembro de 1936 sob o título *A origem da obra de Arte*, nas quais definiria as directrizes fundamentais, nunca abandonadas¹⁰, da sua compreensão da Arte. A meditação sobre o «fazer-se obra da verdade» cruza-se com o irromper político de uma verdade e obra que o pensador não soube vislumbrar desde o início, e em cuja aparência de renovação teve a desgraça de acreditar num primeiro momento¹¹. A tematização do problema da Arte só surge, com efeito, imediatamente depois do episódio a que poderíamos chamar a repetição heideggeriana da aventura siracusana de Platão. A desilusão pessoal e a marginalização sofrida por parte de gregos e troianos após o breve parêntesis de 10 meses em que desempenhou o cargo de reitor, traduz-se numa entrega total e exclusiva às tarefas estritamente docentes, só matizada por alguma (rara) conferência. O tema recorrente dumas e doutras é a essência desse fazer humano, revelador-produtor do Ser que só por ele, desse modo, se

manifesta: o «fazer obra» linguístico (curso do semestre de Verão de 1934 sobre *Lógica como questão da linguagem*) e, em especial, poético (lições do semestre seguinte, Inverno de 1934-1935, primeiro dedicado a Hölderlin, sobre os hinos deste '*Germania*' e '*O Reno*'; 1936, conferência *Hölderlin e a essência da poesia*) e artístico (o já citado ciclo sobre a obra de arte). O âmbito desta interrogação aparece delimitado na sua *Introdução à Metafísica*, curso do semestre de Verão de 1935 (publicado em livro em 1953). *Nietzsche: a vontade de poder como Arte*, leccionado no semestre de Inverno de 1936-1937, fecha esta primeira etapa em que o pensamento heideggeriano se dirige ao fenómeno artístico, acrescentando à meditação sobre a essência da Arte como obra da verdade e fala do ser a reflexão em clave hegeliana e ressonância nietzscheana sobre a morte da «grosse Kunst» com o nascimento da estética moderna.

A circunstância histórica em que este núcleo temático se elabora e desenvolve nos seus vários matizes parece dar razão, pelo menos em certa medida, a Otto Pöggeler que defende corresponder esta fase da filosofia heideggeriana a uma «fuga à realidade política», a uma atitude «romântica» que termina por revelar-se insuficiente para compreender o próprio fenómeno em que se busca refúgio, obrigando a uma posterior reformulação¹². É certo que, num momento convulsionado e tenso, em que a ciência e a tecnologia, a investigação e a publicidade prestavam o serviço inevitável e eficiente à vontade de poder e esta fazia culminar na unilateralidade totalitária e destrutiva o desleixe ontológico e o ocaso da civilização ocidental, a arte podia aparecer como remanso e abrigo de uma verdade prévia e originária, verdade que excede as fronteiras impostas pela previsão informática e a engenharia social e se manifesta guardiã de uma relação mais autêntica e fiel ao ser silente, sem nome nem conceito, que só na voz humana alcança a sonoridade luminosa da palavra. Também é certo, se queremos situar a questão em termos existenciais, que era humanamente mais fácil falar da arte que da política (Pöggeler recorda a este propósito que Heidegger substitui o programa curso sobre o Estado pelo já referido de *Lógica, como questão de linguagem*), e que Heidegger demonstra com o exemplo que não há lugar para heróis em «tempo de penúria». É certo, finalmente, que a teoria então elaborada sobre a Arte será retocada mais tarde, em função da sua posterior versão da essência do mundo técnico como *Ge-Stell* e da manifestação do ser como *Geviert*, adquirindo matizes mais sombrios e, sobretudo, menos nítidos, nas obras do último período, posteriores a *A pergunta pela técnica* (1953-1954), em especial na conferência dada em Atenas em 1967 (publicada só em 1983) *A proveniência da Arte e a missão do pensamento* e no escrito de 1969 *A Arte e o Espaço*¹³.

A tese de Pöggeler tem, pois, certamente mais fundo que o de um mero «ponto de vista privado», como pretende Freidrich von Hermann, que também a considera «enganadora» e «quanto mais não seja, precipitada»¹⁴. Contudo, uma análise cuidadosa da produção heideggeriana destes anos, que oferece em UKw a tematização directa e sistemática das questões relativas ao fenómeno da arte no seu sentido mais originário, parece-me traduzir não só uma posição totalmente alheia àquela que Pöggeler quer ver, como também uma indicação clara da prioridade desta meditação no âmbito de desenvolvimento da sua concepção.

São vários os aspectos a ter em conta. O primeiro diz respeito ao *horizonte* em que esta reflexão se inscreve, o qual vem delimitado em toda a sua amplitude temática em VWW, e cuja linha metodológica aparece definida em EiM como um «re-tomar da origem»¹⁵. Esse «passo atrás» metodológico deverá permitir rememorar o acontecimento primordial do súbito aperceber-se de que «há ser» — ou seja, de «aceitar como verdade» (*wahr-nehmen*, que em alemão significa perceber) o ser que *a priori* se nos dá no próprio acto veritativo do livre deixá-lo vir ao encontro. Esse «deixar-ser» indica a aceitação do início da aventura conjunta do ser-homem, que traduz o envio-destino (*Geschick*) do ser como história (*Geschichte*). Lei implícita desta aventura imparável: o configurar desfigurante que, ao tomar forma con-forma de-formando, que ressalta esbatendo, que encobre — pondo a coberto, guardando — o que se descobre no acto de doação mútua em que a verdade ao seu aí ek-sistente acontece. O idioma grego expressava esta ambiguidade essencial no termo ‘Α-λήθεια, não-encobrimento ou não-olvido, que designava o carácter próprio da verdade originária. Ao nomear assim esse fenómeno primordial, o povo grego ignorava ainda o sentido posterior e empobrecido que confina a verdade à correcção do conhecimento, isto é, à adequação entre o intelecto e a realidade. Em ἀλήθεια ressoa a presença silenciosa da não-verdade (ou encobrimento) na verdade (ou descobrimento), pressentindo-se a luta surda por romper as trevas do esquecimento letal (Λήθη — o mancal dos infernos) e deixar irromper a luz que, em todas as amiúde fantasmagóricas graduações de claro-escuro, revela os entes no seu ser. Essa revelação é, pois, ao mesmo tempo e sempre, um cobrir de véus ou sombras que só uma hermenêutica fenomenológica, atenta à linguagem como «casa do ser», pode chegar a desvelar. Este breve resumo, necessariamente simplificador, da teoria exposta em VWW, mostra, contudo, claramente que o princípio que subjaz a esta busca da verdade primigénea é o da «retomação» ou «recuperação» da origem.

Heidegger propõe efectivamente «retomar o início do nosso ser-aí histórico-espiritual para o reconverter noutro começo. Isto é possível.

É justamente a fórmula que dá a medida da história, visto que se entronca no acontecimento fundamental. Todavia, um início não se retoma retrocedendo para nos apegarmos a ele como ao antanho já conhecido e que nos basta imitar, mas apenas na medida em que tal início for recommçado mais originariamente, inclusive com tudo aquilo que um início traz em si de estranho, de obscuro e de incerto. Retomar, tal como eu o entendo, é totalmente diferente de prosseguir, melhorando o passado com os meios do passado»¹⁶. O retomar que Heidegger indica não tem nada em comum com a ilusão ou fingimento de que se pode voltar atrás para reiniciar uma «nova» história, evitando os erros passado e copiando os valores positivos, pois a lei e medida da *Geworfenheit* é justamente a inevitabilidade da história como destino. A questão situa-se a outro nível: não se busca fundar em sentido retrógrado o emergir futuro do ser, mas sim realizar uma nova revolução copernicana ao nível do pensar, orientando a atenção para o instante do surgir do processo de manifestação do ser, traduzido no mundo humano que o acolhe. Re-tomar é recordar re-experimentando essa origem, acolher de novo pela experiência do pensar o momento do enviar do ser ao seu lugar de destino. Re-tomar significa, pois, finalmente, reparar que o surgir de algo acontece como um *re-unir* do ser ao seu aí, como vínculo ou constelação ontológica ser-homem.

Esta recuperação da origem está naturalmente verdade à perspectiva estreita do operário ou mesteiral que está confinado ao ambiente da sua oficina e que o costume habituou a sentir-se seguro nela, entre os *seus* instrumentos e os materiais que tem armazenados, à mão para o seu trabalho, que lhe dá sustento e acomodação. Mas significa igualmente superar a assépcia desmundanizada dos constructos científicos, que tratam o ser como mero *Vorhandene*, para fazer-se eco do ruído surdo e cheio de mistério da erupção constante que dá à luz o ser no mundo, enviando-o ao seu ignoto destino, cuja chegada irrecusável o *Dasein* pressente na angústia, no cuidado. Neste sentido, re-começar, re-haver a origem seria repetir a história pela via pensante da anamnese, para se re-encontrar com cada instante em que se gesta e joga o nosso destino conjunto ser-homem, compreendendo de uma só vez começo e fim, a origem e o destino da nossa existência histórica.

O segundo aspecto a considerar na elaboração de uma resposta a Pöggeler arranca justamente daqui. De facto, o vínculo intrínseco do nosso mundo poente à sua aurora grega e aos caminhos de *Verfalleneheit* e extravio históricos determina intrinsecamente a via de desenvolvimento da meditação heideggeriana. VWW pode, neste sentido, tomar-se como um escrito programático: define como tema ou *Sache* do pensar a história do manifestar-se veritativo do ser no seu aí ek-

-sistente e, portanto, das formas ek-státicas de que se reveste em cada época. O único caminho possível de compreensão consiste em «voltar atrás», à origem grega da nossa civilização tecnológica e recuperar as figuras que assume a relação homem-ser no espaço helénico. A distância que separa a τέχνη grega (no seu sentido primário, anterior à distinção arte-técnica) da *técnica* moderna, a produção sapiente da reprodução programada, dá a medida do empobrecimento ôntico que há que ir lendo passo a passo. «Antanho não era apenas a técnica que tinha por nome τέχνη. Antanho também se chamava τέχνη aquele descobrir que produz o emergir [*her-vor-bringt*] da verdade no resplendor do que aparece. Antanho também se chamava τέχνη o produzir do verdadeiro no belo. Τέχνη também significava a Ποίησις das Belas Artes. No começo do destino do Ocidente as Artes alcançaram na Grécia o mais alto cume do descobrir que lhes foi concedido. Traziam à luz a presença dos deuses e o diálogo do destino divino e humano. E apenas se chamava τέχνη. [...] Porquê esse simples nome? Porque era um descobrir produtor e pertencia, portanto, à Ποίησις. Foi esse nome que o descobrir que rege todas as artes do belo recebeu como próprio — a poesia, o poético» (FnT, 34). Estas palavras, perto de 20 anos posteriores ao ciclo em que o tema da arte é recorrente, são ditas com a finalidade de tornar compreensível a essência, não da arte mas da técnica, e abrir as portas a uma reflexão ontológica sobre o mundo *gestélico*¹⁷, ou da civilização da tecnologia planetária, em que o mundo vive como mero ente encadeado aos outros entes, numa relação não livre, em que o produzir não é um livre deixar-ser, mas sim um exigir e impor que os entes sejam e se comportem programadamente desta ou daquela maneira. «A essência da técnica não é algo técnico. Por isso mesmo, a reflexão essencial acerca da técnica e o debate decisivo com ela tem que acontecer num âmbito que, por um lado, tenha parentesco com a essência da técnica e, por outro, seja fundamentalmente diverso dele. Tal âmbito é o da arte» (ibi., 35). Sem compreender o fenómeno originário da arte não é, pois, segundo Martin Heidegger, possível entender a técnica na sua verdade essencial, nem, consequentemente, o Estado que é o lugar por excelência da sua realização moderna. Só o princípio abre o acesso ao momento final do mundo poente. Só a relação poética e livre homem-ser permite desvelar a verdade da constelação cibernética. O caminho seguido pelo pensar heideggeriano obedece, pois, a uma dinâmica interna e o facto de a questão da arte aparecer tratada repetidamente nos anos imediatos à elaboração de VWW não vem senão confirmar a sua necessidade fundacional.

O enraizamento crítico de Heidegger na tradição filosófica que procura repensar e traduzir na sua verdade e não-verdade constitui, finalmente, um terceiro aspecto a ter em conta. Não é fortuito o encontrar

na Grécia e, concretamente, no fenómeno da arte o manancial ainda impoluto da cultura ocidental. O último Husserl achara-o na *filosofia* helénica, enquanto esta representava «uma postura nova dos indivíduos em relação ao seu mundo ambiental», da qual surgia essa «unidade de uma figura espiritual» no seu viver, actuar e criar que denominamos Europa¹⁸. Mas Heidegger, mais próximo do pensamento romântico e da grande escola filológica alemã do séc. XIX, vai mais além, ao encontrar na *linguagem* grega o embrião do pensar, do qual brotará aquela figura espiritual. Ora, é na poesia e na arte que vê expressar-se essa linguagem originária do ser na sua figura grega. É nisso fiel, por um lado, a Nietzsche, que via na racionalidade socrática a morte do pensamento poético, que a tragédia manifestava supremamente, e por outro, a Hegel, para quem a arte grega surgia como a primeira e intuitiva manifestação do espírito absoluto.

A questão da arte vem, deste modo, situar-se no núcleo da concepção heideggeriana do *aí-do-ser*, manifestando de modo essencial a sua dinâmica ôntico-ontológica. A posição de Pöggeler, querendo ver na dedicação de Heidegger ao tema da arte, durante a primeira metade dos anos 30, como uma evasão romântica à evidência política parece, pois, forçada, infundada. Se o tratamento dessa temática se revela, por um lado, necessária para o pleno desenvolvimento do sistema heideggeriano, significa, por outro, não o voltar das costas à realidade mas, bem pelo contrário, buscar o âmbito da sua manifestação próprio, des-velando a sua proveniência. Assim aparecia definida em UKw a essência da arte: como «o fazer-se-obra da verdade» (*das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit*), de tal modo que este «fazer-se» quer dizer «deter-se» e, igualmente, «manter-se erguido» (*zum Stehen bringen*) (cf. UKw, 33). A análise de um quadro de Van Gogh, *Os sapatos de camponês*, oferece o exemplo plástico desta verdade guardada e mostrada na obra; nele, «um ente, um par de botas de lavrador, detém-se [*kommt zu stehen*] na obra à luz do seu ser», «o ser-utensílio do utensílio é encontrado» e «não mediante uma descrição e explicação de um sapato real que esteja diante de nós, nem mediante um relatório acerca do processo de fabricação de sapatos, nem sequer mediante a observação do uso real dos utensílios-sapatos neste ou naquele caso, mas sim e apenas através da contemplação da pintura de Van Gogh. Foi esta que falou. *Na vizinhança da obra estivemos de repente nalgum outro lugar do qual normalmente não nos damos conta*» (UKw, 32, s. m.). Em EiM aparece um texto muito semelhante em que, a propósito do coro que fecha o primeiro episódio da «Antígona» de Sófocles e em que se desenha a figura grega da essência do homem como τὸ δεινότερον, «o mais inquietante de tudo», se afirma que o canto poético é «um dizer acerca do homem», que o compreende «desde os limi-

tes mais extremos do seu ser até aos seus mais repentinos abismos», e que «este *de repente* [*Jähe*] e este extremo nunca são visíveis aos olhos da mera descrição e comprovação de algo que está ante nós [*eines Vorhandenen*], ainda que fossem mil os olhos que quisessem buscar as qualidades e os estados do homem. *Só ao projecto poético-pensante se abre um tal ser*» (EiM, 114, s. m.).

Ou seja: a meditação sobre a arte oferece justamente o terreno da resposta, para Heidegger possível, à ideologia pretensamente renovadora do nazismo e ao seu modo fáctico de actuação, mediante o pôr a claro das raízes do processo que nele vê culminar¹⁹. E embora seja verdade que os escritos e conferências dos anos 60 retocam certos aspectos da teoria da arte oferecida em UKw e nas obras da mesma época, ao perspectivar a arte moderna a partir da construção cibernética da imagem do mundo, essas matizes não aparecem nunca em contradição com a versão primitiva. Como faz notar Friedrich von Herrmann, tanto o Apêndice escrito em 1956 e publicado em 1960 na edição Reclam, como as anotações acrescentadas à mão por Heidegger ao seu exemplar pessoal desta edição e agora incluídas no volume 5 das *Gesamtausgabe*, como ainda o testemunho pessoal do filósofo ao longo dos seus últimos 4 anos de vida e quando da recolha de informações por parte daquele autor para a realização da sua tese de doutoramento²⁰, não só não desmentem em nenhum momento a doutrina então defendida, como, sobretudo, atestam «o muito que Heidegger se sentia identificado com este trabalho»²¹.

A plena realização daquilo a que chamámos o programa contido em VWW é justamente o que permite uma compreensão mais ampla e orgânica, retrospectiva, da doutrina-base defendida nos anos 30, assim como a conexão entre temáticas já então plenamente desenvolvidas, como outras que só embrionariamente teriam podido aflorar nesses anos (caso da concepção da técnica como *Gestell*, com-posição, ou do ser como *Geviert*, ponto cardeal das 4 regiões ontológicas). Enfim, é precisamente o ter levado ao seu termo a tarefa empreendida que possibilita ao velho Heidegger a renovação linguística dos últimos escritos e a acentuação dos traços dominantes no período anterior, sugerindo o início de uma terceira fase do seu pensamento, como é usualmente aceite²². No fundo, os motivos melódicos fundamentais permanecem, variando apenas a tonalidade, a articulação, a harmonia...

Podemos tomar como exemplo e mostração do que acabamos de defender um breve texto, escrito em 1955 numa carta a Marielene Putsch e reproduzida pela primeira vez na obra que esta dedicou ao estudo histórico-crítico do quadro de Rafael, a *Madona Sixtina*²³. A meditação sobre esta obra, ao mesmo tempo que menciona todos os elemen-

tos chave da compreensão heideggeriana da arte, presentes na primeira época, abre as portas, pela data em que foi escrita — contemporaneamente de *O princípio de razão* (SvG), dois anos depois de FnT e dois antes de *Identidade e Diferença* (IuD) que marcam o surgir temático-linguístico do último período — de uma interpretação diacrônica de tal doutrina. *Über die Sixtina* servi-nos-á, assim, de apoio e fio condutor para a explicitação da concepção heideggeriana da arte como epifania, habilitando uma derradeira resposta a Pöggeler.

3. Uma variação heideggeriana sobre um tema de Rafael: *Sobre a Madona Sixtina*²⁴

1 *Todas as perguntas ainda por responder acerca da Arte e da obra de arte se reúnem em torno desta imagem*²⁵.

2 *A palavra imagem, neste caso, quer dizer apenas: rosto, no sentido de um olhar-que-vem-ao-encontro como chegada. A imagem, entendida desta maneira, ainda é anterior à sua diferenciação como «pintura de uma janela» ou como «quadro»*²⁶. *No caso único da Sixtina, esta diferença não é meramente categorial, mas histórica. Tanto «pintura de uma janela» como «quadro» são, cada um à sua maneira, imagens. A Sixtina, porém, converteu-se em quadro e em peça de museu — nisto encobre-se o processo histórico próprio da arte ocidental desde o Renascimento. E, contudo, a Sixtina talvez nem sequer a princípio fosse «pintura de uma janela». Ela foi transformada — o que significa que assim permanece — num ser único na sua espécie como imagem.*

3 *Theodor Hetzer*²⁷, *ao lado de quem me sentava no mesmo banco do liceu de Friburgo e a quem recordo com admiração, escreveu de forma tão esclarecedora acerca da Sixtina, que todos temos que agradecer a sua visão poderosamente sugestiva. No entanto, aquele seu comentário em que diz que a Sixtina não está ligada a nenhuma igreja, não requer nenhuma instalação determinada», chocou-me. Isto, que pensado esteticamente está certo, carece, porém, de verdade autêntica. Onde quer que esta imagem venha a ser «instalada», aí terá perdido o seu sítio*²⁸. *Fica-lhe vedado o desdobrar da sua essência própria de modo originário, quer dizer, o determinar ela própria esse sítio. Alterada na sua essência como obra de arte, a imagem extravia-se no alheio*²⁹. *Este alheio não chega a ser reconhecido na representação museica*³⁰, *que conserva a sua própria necessidade histórica e o seu direito. A representação museica situa tudo ao mesmo nível na uniformidade da «exposição». Nesta apenas há lugares, não há sítios.*



Rafael
Madonna di S. Sisto
Galeria Nacional de Dresden

4 *A Madona Sixtina pertence àquela igreja em Piacenza não em sentido histórico-antiquário mas pela sua essência como imagem. De acordo com esta, a imagem aspirará sempre a ir para lá. Bem sei que não sou competente nem estou preparado para tomar parte numa discussão sobre este assunto. Fiquem, pois, as observações seguintes a título de «especulações». Na verdade, também «speculari» é um olhar, embora um olhar não sensível.*

5 *A propósito de «pintura de uma janela» haveria que perguntar: o que é uma janela? O enquadramento desta limita o aberto da transparência para o reunir, mediante os limites, no livre dom do aparecer. A janela enquanto deixar-entrar do aparecer que se aproxima é um olhar para a chegada.*

6 *Mas no acontecimento único desta imagem única, a imagem não aparece de modo adicional através de uma janela já existente. Pelo contrário, é somente a imagem que, por si mesma, dá-imagem³¹ à janela. É por isso mesmo que aquela não é um mero retábulo [Altarbild] em sentido corrente. É imagem do altar [Altar-Bild] num sentido muito mais profundo.*

7 *O pintado dura à sua maneira. Mas a imagem, no seu aparecer, vem sempre e só de repente, não é sequer mais que o repentino deste aparecer. A Virgem Maria traz o Menino Jesus de tal maneira que ela própria só por ele é trazida a emergir³² na sua chegada, que traz em si e consigo o encoberto recolhimento da sua proveniência.*

8 *O trazer em que Maria e o Menino estão sendo³³ reúne o seu acontecer no olhar que nos encara, no qual está posta a essência de ambos e pelo qual esta é figura.*

9 *Na imagem, na medida em que é esta imagem, acontece o aparecer do fazer-se homem de Deus, acontece essa transformação que se dá no altar como transubstanciação, aquilo que é o mais próprio do sacrifício da missa.*

10 *A imagem não é mera reprodução, mera imagem sensível da sagrada eucaristia. A imagem é o aparecer do jogo tempo-espaco como sítio onde o sacrifício da missa é celebrado.*

11 *O sítio é sempre um altar numa igreja. Esta pertence à imagem como esta àquela. Ao acontecimento único da imagem corresponde necessariamente a sua singularização no sítio não-aparente de uma igreja entre tantas outras. Por sua vez, esta igreja (ou seja, cada indivíduo da sua espécie) reclama essa janela única dessa imagem singular: ela funda e consoma a edificação da igreja.*

12 *Assim, a imagem dá-imagem ao sítio do cobrir-se descobridor ('Α-λήθεια), sendo como tal descobrimento que a imagem exerce a sua essência. O modo do seu descobrir-se (da sua verdade) é o aparecer*

ocultante da pro-veniência [Her-kunft] do Deus-Homem. A verdade da imagem é a sua beleza.

13 *Noto, contudo, que tudo isto não passa de um balbuciar insuficiente.*

4. Os elementos da variação

«Todas as perguntas ainda por responder acerca da Arte e da obra de arte se reúnem em torno a esta imagem» (§ 1).

A afirmação inaugural anuncia a necessária densidade deste breve texto, cuja análise procuraremos realizar mediante uma aproximação de tipo circular, apertando o cerco à volta da clave hermenêutica fundamental.

Os primeiros parágrafos (1-4) centram a meditação no tema-base do devir histórico do ser de um ente (a *Madona de São Sixto*), enquanto tal devir se revela como uma «alteração» da sua essência originária. Isto é mostrado em 3 momentos: primeiro, menciona-se a *Madona* como «imagem» (*Bild*), ou seja, como dado puro, prévio a qualquer determinação categorial; diz-se, em seguida, que isso que inicialmente era apenas e só «imagem» *se converteu* em «quadro» e «peça de museu»; ressalta-se, finalmente, que a *transformação* assim acontecida *não se manifesta como tal*, ocultando-se no próprio processo histórico de que surgiu e em que, portanto, *perdura*. É nesta medida que o destino desta obra «única» vem a revelar o da Arte ocidental em geral. Este percurso corresponde, nas suas linhas gerais, ao que em VWV se desenhava como história do encobrimento metafísico da diferença ontológica, manifestado aqui como extravio «estético» da obra de arte na sua essência. A problemática situa-se, simultaneamente, no âmbito dessa prática violenta que, em EiM, aparecia como própria do ser humano e vinha a traduzir-se no terrível poder do seu dizer criador³⁴. Aqui é a linguagem categorial («quadro», «peça de museu») que «viola» a obra na sua essência: o dado nu era «imagem», puro aparecer do que aparece; todos os predicados que lhe sejam atribuídos como determinação derivam de uma actividade «posterior», que traduz uma sedimentação histórica e encobre o carácter de mera «visão» ou «fulgor» do súbito irromper. Ao deixar de notar-se este carácter primordial do repentino, perde-se igualmente o sentir da diferença entre o inicial «deixar-ser» que se traduz em «pura imagem» e o posterior *forçá-la* a ser quadro, etc. Desse modo, é o próprio sentido da história o que termina por ocultar-se.

Desviada do caminho em que a sua essência se exercia de forma originária, a obra de arte é enviada ao desterro. Este manifesta-se a dois níveis, que aparecem entrelaçados no discurso heideggeriano: ao desterro *lógico* no conceito (como «objecto estético») corresponde um desterro *fáctico*, geocultural, inerentes um ao outro. Todo o projecto humano é, por definição, situado e situante, *jeito espaço-temporal*. A história da Arte manifesta-se, pois, também e necessariamente, como um envio a um destino, a uma residência. Mas nem todas as residências são moradas, *habitat*, nem todos os lugares, sítio. A questão da diferença ontológica traduz-se, assim, numa *topologia* da essência que, distinguindo entre o sítio da origem e o lugar de desterro, revela a arte como epifania e custódia da verdade que nela irrompe. A primeira parte do texto indica um itinerário; a segunda busca recuperar a sua anunciada origem na «imagem». Acompanharemos este percurso através do caso *único* da Sixtina.

1. A OBRA E O SEU DESTINO

Depois de laboriosas diligências, Augusto III do Saxe consegue adquirir para a já então famosa Galeria de Dresden, iniciada em tempos de Augusto o Forte, o quadro do altar-mor da igreja do convento beneditino de Piacenza. Encomendado em 1512 por Júlio II a Rafael, então no auge da sua capacidade criadora, a *Madona de São Sixto* chega a Dresden em 1756, dois anos antes do início da Guerra dos 7 anos. A obra será desde então uma das mais visitadas e admiradas e que mais literatura inspirou ao longo de dois séculos³⁵. A sua extraordinária beleza, a originalidade da sua composição e as circunstâncias que rodearam a sua realização e incorporação à recém-construída igreja de São Sixto contribuíram para a envolver de um mistério que o renome e a morte precoce de Rafael, assim como a sua separação do seu ambiente originário acentuaram. Não se conhece com certeza o motivo da sua encomenda ao pintor; o exacto significado da sua estrutura pictórica, o lugar a que primitivamente foi destinada. A fama que com o tempo foi adquirindo viu-se acompanhada de múltiplas teorias acerca da sua génese e destino, que não interessa aqui enumerar. Recorde-mos simplesmente que uma delas, apoiando-se no facto de Júlio II ter morrido em 1513 e na aparência física do retrato que dele pintara Rafael em 1511 com a figura de São Sixto (Papa também, o segundo de tal nome, martirizado no séc. II e patrono da família Della Rovere, de que eram oriundos Júlio II e o seu antecessor Sixto IV), afirmava que o quadro tinha por finalidade adornar a sua capela mortuária, enquanto não estivesse pronta a complexa estrutura encomendada a Miguel Ângelo. Só posteriormente, não se sabe bem porquê, teria ido

parar a Piacenza. Uma análise detalhada do quadro parece, todavia, afiançar que a tela fora, desde o primeiro momento, concebida e destinada àquela igreja, como defende a investigação exaustiva de Marie-lene Putscher.

Júlio II celebrava a importante vitória de Ravena, para a qual contribuiu poderosamente o facto de a cidade de Piacenza ter aderido à sua política e engrossado as suas hostes de guerra. A proximidade da figura das Nikes da antiguidade à da Virgem de São Sixto descobre-a como uma Santa Maria da Vitória, perante quem o Santo Padre, cujas relíquias se guardavam na igreja, ora agradecido. A semelhança física com Júlio II e o carvalho, brasão familiar dos Della Rovere, que aparece na tiara papal, sublinham o laço daquele com a cidade e a igreja dos beneditinos. A figura de Santa Bárbara, veladora das almas na hora da morte e, por isso, protectora daqueles que, como os soldados, estão especialmente expostos a ela, e cujas relíquias repousavam igualmente na igreja, acentua o elo entre o facto bélico e a acção de graças, por um lado, entre o papado e Piacenza, por outro.

Mas não são só as personagens representadas que indicam ser esse o primitivo destino da tela. Todo o quadro parece estar concebido nesse sentido: na sua estrutura, nas formas e colorido, na perspectiva. Como altar-mor da igreja tinha que situar-se na parede da ábside central, ao alto, entre duas estreitas janelas laterais e por cima do cadeiral do coro. Justamente debaixo dela, em posição central, sentava-se o abade. Em frente, a meio da ábside, erguia-se a mesa do altar. Detrás, ao longo da nave central, depois do transepto, sentavam-se os fiéis. A obra oferece-se, pois, a ser vista de baixo para cima e de longe, dentro desse contexto arquitectónico concreto. Rafael concebe, por isso, o quadro como imagem que transparece através de uma janela central, cujos contornos salienta: em baixo, o parapeito sobre o qual se debruçam dois anjinhos e a tiara repousa; em cima, a vara arqueada pelo peso dos reposteiros escuros, incompletamente descorridos, que contribuem para acentuar a configuração piramidal do quadro e ressaltar, contrastando, formas e cores. A fraca iluminação da igreja determina a predominância dos tons claros. No centro, elevada em relação às figuras ajoelhadas dos dois santos, a Virgem aparece imponente na sua extrema singularidade. O ligeiro movimento das vestes dá à sua silhueta um dinamismo que contrasta vigorosamente com o estatismo das restantes. Estas pesam sobre as nuvens, aquela apenas as roça com os seus pés descalços de caminhante ingrátida. Nos braços traz o Menino, sentado como num trono. O conjunto é de uma beleza e simplicidade impressionantes: na sua estrutura, nas formas, nas cores, em cada uma das figuras, até mesmo no artifício da janela. O simbolismo, talvez sobretudo por isso mesmo, é poderosíssimo: o *vínculo* com o divino surge a todos

os níveis. O Filho de Deus é trazido pela mulher em que nasceu homem: ele, puro vínculo, verbo feito carne; mediadora ela, humanidade que acolhe, abriga, dá à luz, deixando ser. Mediador também o Papa, que transmite a imagem desse vínculo aos fiéis, para quem aponta com o seu sexto dedo. Também a eles se dirige a vista da Virgem e do Menino, enquanto a da jovem Bárbara parece atenta aos monges do coro, velando pelas hostes do poder espiritual da Igreja. Como uma vestal cuida do lar. Os anjinhos, finalmente, cuja aparente frivolidade levou a crer serem apócrifos, expressam a inocência desenfadada da infância, que reconhece a virtude mas é alheia ao pecado. Todos os elementos do quadro definem, pois, no seu conjunto um âmbito determinado que o enquadramento da janela artificial contribui para destacar: nele manifesta-se o vínculo entre o divino e o humano, que define a *época* clássica, através do lugar e momento do seu encontro.

A genialidade do pintor conseguiu, pois, reunir de forma excepcional todos os factores tanto internos como externos, materiais como formais, simbólicos e técnicos, numa totalidade pregnante absolutamente singular. Pouco importa agora que esse génio seja concebido como intenção criativa ou como receptividade místico-poética, como momento culminante da subjectividade ou como anulação dela. É a obra que importa, visto que só por ela o artista se manifesta como tal³⁴. É *enquanto obra* que a Sixtina é *única*: única como *imagem*, única como *quadro*. E é porque é única que Theodor Hetzer considera *indiferente* o lugar onde se encontre. Para ele, constitui a «última palavra» do grande Rafael, sendo independente do momento histórico da sua feitura — «eterna, porque saída da entelêquia» daquele — e do lugar geocultural em que foi criada (Roma) e aonde foi enviada. «Quando chegou a Dresden, tornou-se claro que em toda a parte estava em casa»³⁷.

Heidegger, pelo contrário, defende a *diferença*: «onde quer que esta imagem venha a ser instalada, aí terá perdido o seu sítio». A sua singularidade *como quadro* talvez possa ser reconhecida em qualquer parte: o domínio da técnica pictórica, do desenho, da proporção; os detalhes maneiristas que anunciam o barroco culminando o classicismo; essa maravilhosa síntese de antiguidade e cristianismo que traduz o humanismo renascentista e denota a mão inequívoca de Rafael³⁸. A afirmação técnica tem plena validade do ponto de vista estético. Exposto adequadamente, o quadro não perde a sua singularidade no museu. Quiçá até a exalte. É certo que está ausente o seu ambiente próprio, aquele que rodeava o quadro em Piacenza. Mas a obra *vale* por si, o seu valor estético basta para a impor como tal e as notícias que dela se nos oferecem dão-nos os dados complementares para elaborar um juízo. Na órbita do mundo enquanto representação e valor,

o quadro tem o seu lugar histórico legítimo no museu (cf. § 3). Apenas a beleza, pelo carácter radicalmente intuitivo e imediato, se não deixa prender e reduzir na imagem resultante da mera inspecção, do reconhecimento crítico do valor estético do quadro.

Por outro lado, o carácter único da Sixtina manifesta-se historicamente no facto de que ela foi, desde a sua chegada à Galeria, um dos lugares obrigatórios de peregrinação dos intelectuais alemães dos sécs. XVIII e XIX. A sua situação junto às obras da Antiguidade tornava-a uma espécie de iniciação ao mundo clássico, de prelúdio à «viagem a Itália» dos artistas e escritores do tempo. Winckelmann e Goethe passaram por Dresden antes de iniciar o caminho do sul. O movimento romântico inaugura-se praticamente com a visita à Galeria, em 1798, do grupo que depois criaria a revista *Athenum*, em cujo volume II (1799) se publica o diálogo «As pinturas», da autoria de August-Wilhem e Caroline Schlegel³⁹, em que fica patente a impressão que a obra exerceu sobre o grupo. Também em diversos fragmentos de Novalis e na produção poética e filosófica de Friedrich Schlegel e de Schelling⁴⁰ se deixa sentir a repercussão dessa visita à Galeria. Hegel também irá a Dresden, contemplará a Sixtina. Mas só em 1820: «lamento não ter estado já aqui há 30 anos», confessa numa carta a Creuzer, de Maio de 1821. Essa demora denota a distância da sua concepção relativamente ao espírito romântico que Heidegger, em grande medida, retoma.

Por sua vez, ao contrário do que fora o seu altar-mor, a igreja de São Sixto passa cada vez mais despercebida para aqueles que vão a Itália embriagar-se de classicismo. Uma fiel reprodução realizada por Avanzini fora colocada no lugar antes ocupado pela tela original, pouco depois da venda desta. As transformações levadas a cabo a partir de fins do séc. XVII tinham adaptado ao gosto do tempo a decoração primitiva, sobriamente renascentista, sobrecarregando-a. O quadro de Rafael fora, ainda antes de ser comprado pelo rei alemão, adornado de uma exuberante moldura barroca. As janelas laterais foram ampliadas e o seu formato modificado, alterando-se as condições de luz da ábside. Quando a Sixtina deixou Piacenza, a igreja «a que pertence» já não era exactamente a mesma que Rafael coroara na sua obra. Hetzer parece, pois, limitar-se a reconhecer a sua absoluta auto-suficiência de obra-prima, o seu carácter u-tópico.

O ponto de partida de Heidegger é completamente diferente. Sempre que menciona o quadro, fá-lo enquanto «imagem», aproveitando a ambiguidade que o termo *Bild* apresenta neste contexto. É enquanto «imagem», puro dado pré-predicativo, que a Sixtina aspira *àquela* igreja, reclamando o seu sítio sem, contudo, recusar o museu em que foi colocada. Ao consentir ser «peça de colecção», imersa na *Gewor-*

fenheit histórica, aceita a configuração «estética» que a modernidade lhe atribuiu. É nessa medida que a sua essência foi e permanece *alterada*. Todavia, pelo seu carácter singular enquanto imagem, a Sixtina, indica e determina por si mesmo *um sítio*: a igreja cujo centro constitui e cuja edificação culmina e simboliza. Quer dizer: não é por razões extrínsecas — contextuais, secundárias — que o quadro está ligado a São Sixto em Piacenza. Essa ligação é intrínseca, originariamente vinculante — «arqueológica», não «antiquária» — na medida em que é a própria igreja enquanto tal que aparece inaugurada no quadro.

«Não é verdade que toda a imagem está construída como um templo?», perguntava-se Caroline Schlegel no mencionado diálogo⁴¹. E Novalis, que em diversos fragmentos relaciona a Madona com as deusas gregas, a antiguidade e a mitologia, enquanto esta é a tradução poético-filosófica de uma religião nacional, diz a propósito das obras da antiguidade «que nos levam a tratá-las como santuários»⁴². O próprio Heidegger, cuja interpretação que dá da Sixtina tem muitos pontos de contacto com a de Caroline, manifesta uma clara preferência pelas grandes obras arquitectónicas enquanto tradução da união originária do humano e do divino, do material e do espiritual, que na época de UKw se expressava através da dinâmica «instauração de um mundo / elaboração da terra»⁴³, e que posteriormente se explicitará na noção de *Geviert*. O templo de Paestum, a catedral de Bamberg — essas maravilhosas sínteses de arquitectura e escultura, essa organização e enquadramento de espaços, tanto em sentido horizontal como vertical e oblíquo, são para ele a mais perfeita tradução da «grosse Kunst», à qual o artista apenas serve de via de aparição e cujo sítio próprio é sempre e só aquele que *a priori* lhe pertence e ela determina: «a obra pertence enquanto obra unicamente ao âmbito que *mediante ela própria* é aberto. Pois só em tal abertura o ser-obra da obra se exerce essencialmente enquanto tal» (Ukw, 40).

De facto, se o quadro de Van Gogh lhe servira para mostrar *que* verdade se traduz em obra (a verdade enviada da ek-sistência decadente, do descuido ontológico), Heidegger escolhe a arte não-figurativa — a arquitectura — para mostrar *como* essa verdade irrompe na obra. O «fazer-se-obra da verdade» — que enquanto «criação», *registra e retém* a verdade na obra, e enquanto «custódia» *vela* pelo seu devir (cf. UKw, 80-81) — consiste no abrir-se de um espaço para o ser. Aí *inaugura-se um mundo* (dá-se, funda-se, inicia-se um caminho histórico), *elaborando a terra* de que aquele parte e em que se enraíza, manifestando dessa maneira o vínculo íntimo entre a natureza e um povo histórico, traduzido e consagrado na presença do divino⁴⁴. O templo grego não reproduz nenhum ente, «apenas se ergue em pleno vale, entre encostas rochosas», deixando transparecer através do espaço aberto entre

as suas colunas a figura do deus. No templo torna-se presente o divino, o homem intui a figura do seu destino histórico singular como povo, e a natureza (φύσις, terra) revela a sua calada presença, ao tomar forma na força do vento que sopra através das colunas, na resistência do mármore de que estão feitas, na profunda segurança do solo em que se ocultam os alicerces, na luminosidade das cores, no contraste e luta contra aquilo que é produzido pelo homem (cf. UKw, 42-43 e 46-47).

Na sua singularidade como imagem, a Sixtina é uma obra deste tipo: mais que figurativa, é *arquitectónica*, «funda e consuma a edificação da igreja», define o sítio do manifestar-se da constelação ontológica do mundo clássico cristão, em que homem-terra-céu-deus se entrecruzam no ponto em que surge o ser como *Geviert*.

Concluindo: o quadro aceita a exposição-representação museica; a imagem nega-a. Hegel mencionava esta oposição numa frase: «De nada nos serve achar magníficas as imagens dos deuses gregos e ver digna e consumadamente representados Deus-Pai, Cristo e Maria: já não nos ajoelhamos perante elas»⁴⁵ — No início do caminhar do espírito absoluto em direcção à plena consciência de si, a *Arte* alcançava a sua meta suprema: mostrava de forma imediata e objectivada, ao nível da sensibilidade, o primeiro passo desse caminhar. O segundo momento dialéctico, manifestava na *Religião* a subjectividade do espírito. O *Saber* absoluto, finalmente, traduzia no conceito a superação do objectivo e do subjectivo, da imediatez e da mediação. A relação com a *Arte* alterava-se necessariamente: esta já não é a suprema manifestação do Absoluto, é apenas ocasião e pretexto para pensar. Com a morte do mundo antigo e a negação do espírito objectivo, a *Arte* «torna-se para nós, no que respeita à sua missão suprema, algo passado. [...] Por isso mesmo, a *ciência da arte* é no nosso tempo uma necessidade ainda mais imperiosa que nos tempos em que a *Arte* só por si proporcionava plena satisfação. A *Arte* convida-nos a *contemplar pensando* e não propriamente com o fim de reclamar outra vez a *Arte*, e sim para reconhecer cientificamente aquilo que a *Arte* é» (ibid., I, 22). A beleza era o véu que ocultava a verdade aos antigos. A ciência afasta esse véu.

No Posfácio a UKw, Heidegger refere-se criticamente a esta posição, reconhecendo embora que «ainda não se encontrou uma resposta decisiva à tese de Hegel» (UKw, 92). Todo o ensaio se dirige, porém, a mostrar, por um lado, a inequívoca *Geworfenheit* histórica da *Arte*, cuja lei é a da constante modificação do seu âmbito fáctico — quer museico, quer real (cf. UKW, 39-40) — e, por outro, o seu carácter originário de projecto-recipientes (*Entwurf*) do vínculo *a priori* que une o homem ao ser que nele se manifesta e destina como *Da-sein*. É nessa medida que se deve entender a referência à «alteração estética» da essência da Sixtina e à sua originariedade como imagem.

2. A SIXTINA ENQUANTO «IMAGEM»

«Imagem, neste caso, quer dizer apenas: rosto...»

Estamos habituados a encontrar e interpretar o termo *imagem* no contexto gnosiológico ou no psicológico, como «representação sensível de um objecto», seja na presença deste (percepção) ou na sua ausência (memória, imaginação). Heidegger coloca-se à margem deste modelo «metafísico». Do mesmo modo que o «especular» pensante, mediante o qual se busca mostrar o ser da Sixtina, é um «olhar» mas «não sensível» (§ 4), também a imagem de que aqui se trata está para além de distinções triviais entre o sensível e o intelectual ou a presença e a ausência e longe da consideração de um sujeito e um objecto de representação. A «imagem» é pura e simplesmente o aparecer pregnant da «própria coisa», o desenhar-se reflexo de algo que assim ganha forma definida, sem contudo se reduzir a essa de-finição fáctica. «A essência da imagem é o deixar-ver algo»⁴⁶. A imagem é figura, mas a figura espelha a essência.

Neste caso, a «essência», a «própria coisa» começa a ser desvelada como «rosto». Rosto de quem? O § 2 não o especifica. Não é, sem dúvida, o dos dois anjinhos despreocupados, que contemplam com certo desinteresse a cena que se passa acima. Também não é, com certeza, o de algum dos dois santos: Sixto, de perfil, concentra a vista na aparição da Madona, cujo resplendor parece ofuscar a jovem Bárbara, que desvia o olhar baixando-o, voltando a face para nós, sem contudo nos encarar. Todo este movimento de olhares (para cima, para trás, para baixo) indica e expressa a direcção do nosso, que converge também nesse centro natural do quadro, elevado em relação ao geométrico, e a que o ténue resplendor, o contraste claro-escuro e a posição relativa das figuras dão *profundidade plástica*: a aparição conjunta da Virgem e do Menino, caminhando em direcção a nós, encarando-nos. Mas o olhar que chega até nós é bem distinto numa e noutro. Aberto e insistente, inevitável onde quer que nos encontremos, o de Maria irrompe e cativa num leve sorriso, sem nada dizer nem impor. O do Menino, profundo e misterioso, em nada infantil, como nada infantil é a majestade da sua postura, denota algo mais que a mera humanidade da sua figura sensível. Estes dois olhares definem toda a amplitude anterior e posterior de um espaço que não se confina ao da mera pintura: *buscando-nos, o da Virgem chama-nos para o desvelar-se do que se oculta no olhar que aguarda do Deus-Menino*.

«Rosto, no sentido de um olhar que vem ao encontro como chegada». A imagem tão-só é isso: a *súbita chegada* do que vem ao encon-

tro como rosto. O olhar-nos deste último — que só pode ser, pois, o da Madona — marca e incorpora o espaço próprio para o unir-se do homem com «o encoberto recolhimento da sua proveniência» (§ 7): o *sítio do deparar-se do ser*, do laço com o divino, do altar. A imagem nega, assim, a teatralidade museica, a exposição abstracta. Conforma, pelo contrário, um espaço singular, nela e por ela aberto: «o sítio é sempre um altar numa igreja» (§ 11), «aquela igreja em Piacenza» (§ 4). No rosto da Madona dá-se, pois, o cintilar repentino de um acontecimento originário: o «surgir do jogo tempo-espaço» (§ 10) como *τοπός* do vínculo entre os mortais e o divino, que constitui a essência do mundo clássico cristão, representado através da simbologia eucarística.

Toda a expressividade desta obra se centra justamente na configuração desse momento, desse sítio em que se dá a «chegada» (o não-encobrimento) da essência. Isto significa: 1) que na «*große Kunst*» se abre o caminho da essência; 2) que este abrir-se é simultaneamente *receptivo* (a «transparência», a «janela») e *criativo* (o tomar corpo, o projectar-se espaço-temporal de formas e imagens); 3) que, portanto, «o aberto» não é «coisa», ente, algo «*vorhanden*», mas sim fulgor reflexo, indicador de alguma outra coisa inescrutável que nele apenas se deixa entrever. Esta temática é uma constante da meditação dos anos 55-60, aparecendo embora com variantes. A metáfora de fundo (a luminosidade e a sua difusão e apercepção), presente já em SuZ, vai-se matizando em diversos contextos. Em *Das Ding*, conferência de 1950, aparece fundamentalmente como «jogo do espelho»⁴⁷. No texto de que nos ocupamos, este tema não está claramente presente. Indícios possíveis da sua proximidade são, por um lado, a referência ao conceito de «jogo» — que estava no centro da meditação heideggeriana sobre o princípio de razão (SvG, 188), elaborada e oferecida ao público nesse mesmo ano de 1955 — e, por outro, a menção, ainda que descontextualizada, do «speculari» em relação ao ver do não sensível. Em contrapartida, é o genial recurso plástico da «janela» imaginada por Rafael que oferece a Heidegger a imagem precisa do espaço-tempo que se abre à surpresa do abismo (*Ab-grund*) entrevisto e se destaca do fundo pelo seu enquadramento.

«haveria que perguntar o que é uma janela» (§ 5).

De facto, a imagem da Sixtina aparece através de uma janela simulada, que resume e define o carácter arquitectónico da obra, ao dar sentido ao espaço concreto daquela igreja de Piacenza. Esta afirmação corre, contudo, o risco de ser interpretada a um nível estritamente

«estético». Ora, Heidegger pretendeu desde o primeiro momento evitar qualquer empobrecimento de leitura. Impunha-se-lhe, portanto, uma consideração *ontológica* do ser-janela da janela, emergente na obra de arte enquanto tal. Os §§ 5 e 6 são, assim, paralelos à análise realizada em UKw do «ser-sapato» dos «Sapatos de camponês» de Van Gogh (veja-se, UKw, 28-33).

Na obra, é justamente o pretenso artifício estético do pintor o que permite realizar a essência da janela real: o «deixar-entrar do aparecer que se aproxima». Ser-janela significa, portanto, consentir em ser transido de luz, abrir-se e deixar que o que se aproxima transpareça, seja visto. A janela é, pois, *abertura* à transparência, «olhar para a chegada». Mas o que a atravessa só ganha forma ao aparecer enquadrado pelos limites, pelas arestas dessa fenda que a destacam e distinguem do fundo anónimo e opaco da parede. A janela é, pois, também, *enquadramento* do que a atravessa, «reunião» do que livremente se dá, con-figuração de uma imagem prenante.

No ser-janela — tanto na real, obra de um artesão qualquer, como na ficção do engenho de Rafael — manifesta-se, assim, uma dupla *atitude ontológica*, unida num mesmo acto: por um lado, ela expressa o «*Geschehenlassen*» («deixar-acontecer») que não é passivo, mas supremamente activo (cf. UKw, Apêndice, 97), ao realizar a própria possibilidade do mútuo encontro do ser-homem que constitui a estrutura ontológica do *Da-sein*; por outro, reúne aquilo que desse modo acontece, deixando que se produza ou componha o conjunto (*Versammlung*) no desenho do contorno que define a(s) figura(s)⁴⁸.

Algo distingue, contudo, radicalmente uma janela real desta simulada: a simultaneidade ontológica desta «janela» e daquilo que nela transparece. Na obra, a verdade imaginada acontece como «imagem-rosto-atraves-da-janela». Esta última não está ali como mero instrumento, algo fabricado para deixar passar a luz, algo *vorhanden*. E a figura da Sixtina não se deixa ver «de modo adicional», através de algo pré-existente e para esse fim construído. Na obra, «é somente a imagem que dá-imagem à janela»: o «olhar que vem ao encontro como chegada» dá-se ao «olhar para a chegada». Desta maneira, o espaço criado ao fazer-se obra a verdade institui-se, enquanto sítio de doação recíproca, em *altar*. O divino e o mortal (âmbito de profundidade dos olhares que se unem no aberto da janela), o celestial e o terreno (plano longitudinal-obliquo dos olhares que unem a imagem-quadro à não-imagem envolvente, a luz flutuante à opaca gravidade dos corpos) criam-se nesse vértice ontológico ou origem de ser que, justamente, *se espelha* nesta obra singular. É por isso que ela não é «um mero retábulo», uma imagem para um altar. Ela é «imagem do altar», abertura às 4 regiões do mundo, manifestação do *Geviert*. E, nessa medida,

não só aquela igreja de Piacenza, mas todo e cada ente dessa espécie exige essa «janela» única, transparente limite, clareira onde o vínculo ser-homem se entrevê. Ela «funda e consoma a edificação da igreja» (§ 11). É este o modo como, finalmente, são mencionados tempo e espaço.

«A imagem é o aparecer do jogo tempo-espaço» (§ 10).

Na imagem, deixa-se ver o irromper espaço-temporal do mundo, a sua fenomenologia originária. «Ao descobrir-se o ser, fundam-se simultaneamente tempo e espaço»⁴⁹. Que quer dizer aqui «fundação» (*Stiftung*)? As páginas finais de UKw explicitavam 3 sentidos: fundação é *doação* livre, prodigalidade; é *fundamentação*, auto-assentamento num solo projectado; é, finalmente, *começo*, salto inicial, lançamento em que de uma só vez se apercebem princípio e fim (cf. o. c., 86-89). Dom, solidez, destino: fundação, edificação, consumação. O mútuo pertencer-se dos 3 conceitos esclarece-se na expressão «jogo tempo-espaço», enquanto síntese emergente da verdade do mundo. Impõe-se uma análise detalhada desta noção-chave do último Heidegger.

O que primeiro importa realçar é o aparecer unidos de espaço e tempo através da expressão «jogo». Isto significa que aqueles não aparecem paralela e independentemente um do outro, mas sim que se dão em conjunto no mesmo e único acto de irromper ser⁵⁰. O jogo tempo-espaço é justamente aquilo que «mantém propriamente unidos espaço e tempo na sua essência» (UzSp, 214). À sobrevalorização da noção de tempo no primeiro Heidegger, segue-se a assunção paulatina do papel fundamental do espaço a partir da *Kehre*, sendo decisiva nessa evolução a reflexão sobre o artístico. O segredo da sua indissolúvel união oculta-se na pletórica riqueza do termo alemão *Spiel*, jogo.

Esta noção traduz no último Heidegger a dinâmica que em SuZ aparecia como a do *geworfene Entwurf* (cf. SuZ, § 31, p. 145), desconectando-a de qualquer interpretação antropologizante possível. Ser é o que está em jogo. «Em» não significa aqui «lugar onde» (*worin*) mas sim actividade imanente, exercício da própria acção de jogar(-se). *Estar em jogo* manifesta uma *vinculação dinâmica* de tudo o que no jogo e pelo jogo acontece. Esse vínculo é o espaço-tempo e o âmbito assim instituído é o *mundò* na sua verdade ontológica (aletheia)⁵¹. O iluminar-se do ser na acção compreensiva-criadora humana — «traço fundamental do Dasein» (SvG, 146) — revela-se como um deixar-ser que vela pelo jogo do mundo. «Nós, os que estamos na clareira do ser e justamente nessa medida, somos os Enviados, os instalados no

jogo-tempo-espaço.» Nele e por ele prestamos um serviço: «construir e dar-imagem ao aclarar-se do ser», «velar por ele» (ibid.).

O segundo carácter fundamental do jogo ontológico é a *gratuidade* da vinculação exercida. No final da 13.^a lição de SvG — ciclo de lições compostas e proferidas no mesmo ano de redacção do texto sobre a Sixtina — em comentário ao fragmento 52 de Heraclito, lemos: «O destino do ser: uma criança que joga» (p. 188). Por que brinca a criança que joga o jogo do mundo? «Joga porque joga. O porquê afunda-se no jogo. O jogo é sem porquê. Joga-se *enquanto* [*dieweil*] se joga» (ibid., s. m.). O porquê do jogo confunde-se com o tempo ontológico do próprio jogo. *Die-weil*: porquê = durante⁵². Dar razão do jogar é descobrir a sua carência de razões: o infundado da brincadeira infantil. Significativamente, é esta meditação que fecha o ciclo dedicado ao pensar do princípio de razão⁵³, descobrindo-se a coalescência de razão e sem-razão, fundamento e infundado, solo e abismo (os 3 sentidos das palavras *Grund* e *Abgrund*). «Só o jogo persiste: o mais alto e o mais profundo. Mas este *só* é tudo, o Uno, o único. Nada há sem fundamento. Ser e fundamento: o mesmo. Ser enquanto fundante não tem fundamento, joga como o abismo desse jogo que como destino nos proporciona [*zuspielt*] ser e solo» (ibid.). O ser joga-se no sem-porquê do surgir do tempo-espaço em que repousa e persiste.

Resta-nos, pois, ver de que tempo e de que espaço se trata aqui.

Heidegger põe de lado a concepção metafísica que fazia do *continuum* espaço-temporal uma realidade pré-existente em relação aos próprios entes (teorias realistas) ou o queria compreender como estrutura formal *a priori* da sensibilidade humana (Kant). O espaço e o tempo «verdadeiros» nada têm em comum, para ele, com o contínuo estardado ôntico, mas sim com a infinita descontinuidade do *instante* do dar-se do ser. O *começo* é sempre uma ruptura, um salto (*Ur-sprung*). O tempo do início do tempo é, pois, o «temporalizar-se» do tempo, o fazer-se tempo — *sich zeitigen*. O espaço originário é igualmente o fazer-se espaço, o abrir(-se) espaço ao ser. Ao inverter a concepção tradicional substantivizante ou subjectivizante dos 2 fenómenos originários, Heidegger busca o carácter *verbal* da acção primigénea, o verbalizar-se (poiesis, *Dichtung*), o tomar forma ou figura (*bilden, gestalten*), o fazer-se-obra (*sich-ins-Werk-setzen*) espaço-temporal.

Deste modo, como resume Dieter Sinn no seu longo e excelente artigo sobre o último Heidegger, «em oposição à duração metafísica, permanente — tempo do ser absolutamente fundamentado, do ser enquanto entidade — o Heidegger tardio interpreta como tempo *autêntico* do ser a duração instantânea. Esta duração repentina é especialmente apropriada para compreender o cintilar do súbito e descontínuo *aí* do ser» (a. c., 136).

Como compaginar esta concepção com a da primeira época em que se nos oferecia a imagem de um tempo *extático* radicado no *cuidado* enquanto estrutura ontológica do *Dasein*? Não é esta a ocasião de discutir se há uma ruptura entre o último Heidegger e o primeiro ou se, pelo contrário, há apenas um chegar a ser o último aquilo que o primeiro já era, sem o ter ainda vislumbrado. Pensemos simplesmente que os 3 momentos (*Gedritt*) temporais expressam uma sequência descritiva ou hermenêutica que apenas pode aspirar a traduzir aproximativamente a duração e que se pensamos o instante fulminante do acender-se (e apagar-se) de um relâmpago, princípio e fim, luz e obscuridade, repouso e movimento, passado-presente-futuro se dão em simultaneidade. Não esqueçamos que a interpretação heideggeriana da Sixtina termina justamente no reconhecimento do seu carácter «balbuciante», imperfeitamente capacitado para expressar o fenómeno que procura mentar⁵⁴.

Se voltamos agora ao texto, encontramos uma distinção precisa entre o tempo ôntico e o ontológico da obra de arte. «O pintado dura à sua maneira» (§ 7): enquanto coisa, ente entre entes, o quadro atravessa o tempo distendido da duração permanente, do *jazer* adormecido de tudo o que está imerso no existir. Mas esta dimensão de *Geworfenheit* não traduz a essência do que a pintura é enquanto verdade feita obra, enquanto verdade na imagem. Esta «no seu aparecer, vem sempre e só de repente», não é, em verdade, nada mais que o instante desse aparecer. «Na vizinhança da obra» — dizia em UKw, 32 — «estivemos *de repente* *nalguma outra parte* da qual normalmente não nos damos conta».

O que se disse do tempo é igualmente válido para a noção coalescente de espaço. «*Das wahre Raum*» é aquilo que se dá na acção ontológica verbalmente manifestada em «*räumen*»: o fazer(-se) sítio, o deixar espaço livre (*Freigabe von Orten*). «O fazer-se espaço apresenta o liberto, o aberto para um implantar-se e morar do homem» (KuR, G. A., 13, 206). Também este acto do espaço é compreendido extaticamente: espacializar-se é fazer um vazio, enchendo-o e arrumando-o⁵⁵. Estas três dimensões do espaço (o espaço vazio em que surgem as formas, o espaço destas últimas — espaço-corpo das figuras — e o espaço arrumado, urbanizado da correlação entre ambos) dão-se conjuntamente de uma só vez no acontecer ocultante do próprio fenómeno (veja-se a análise de KuR, 205). Por isso, ao falar de espaço, Heidegger não se refere tanto à localização em lugares (que é um empobrecimento «objectivo-técnico» do sentido originário), como à tópica de sítios (*Orte*) e regiões (*Gegenden, Gegnete*), da implantação geo-gráfica (terra, morada) do *Da-sein*.

É neste sentido que, em KuR, 206, o «livre fazer(-se) sítio» que traduz o acontecer do espaço se revela, por sua vez, como «retorno

ao lar» ou como «ausência de lar aonde voltar» ou, finalmente, no surgir do sítio da indiferença em relação a essa «graça» ou «desgraça». O tempo-espaço histórico feito obra na imagem artística espelha esse ek-stático ter ou não ter aonde voltar, aonde fundear, o importar-lhe ou não esse estado de abrigo ou desabrigo, aceitar ou não o vínculo ontológico traduzido no entrecruzar-se das 4 «regiões» do mundo enquanto *Geviert*: mortal-divino-celestial-terreno. Espacializar-se é, pois, «fazer sítio ao aparecer do Deus, libertar o sítio onde o Deus aparece, o sítio que os deuses abandonaram, o sítio onde o divino há muito tarda em aparecer» (KuR, 206; cf. igualmente *Spiegel-Interview*, p. 14). A erupção do mundo clássico na obra de Rafael reflecte a fundação da morada do Deus-Homem na edificação do lar cristão (igreja), consumado no sempre repetido acontecer do fazer-se homem (corporização do vínculo) de Deus espelhado no altar.

«Assim, a imagem dá-imagem ao sítio do cobrir-se descobridor (‘A λήνεια), sendo como tal descobrimento que a imagem exerce a sua essência» (§ 12).

«A verdade da imagem é a sua beleza» (§ 12).

Aquilo que o instante do aparecer deixa ver é o resplandecer fugaz da própria verdade. A esse resplendor que transparece na imagem chama Heidegger «beleza». A meticulosa investigação do cientista é cega a esse súbito brilho espelhado na obra. «Na obra, o fulgor do instante irradia-se como o belo»⁵⁶. «Os gregos diziam: ὄν e καλόν, o mesmo (presente é o puro aparecer). A Estética opina de forma diferente... Para ela, a Arte é a representação do belo no sentido daquilo que agrada enquanto agradável. Ora, a Arte é a inauguração do ser do ente. Devemos conseguir dar ao termo Arte e àquilo que ele pretende nomear um conteúdo novo, partindo de uma postura em relação ao ser recuperada de modo mais originário» (EiM, 101). Que conteúdo? Na carta a Emil Staiger, ao comentar o poema de Mörike que dá motivo à troca de correspondência entre ambos, diz Heidegger: «o modo de ser autêntico de uma criação artística, *a beleza do belo*, não depende de que o homem tenha a graça de reparar na obra de arte ou não, de desfrutar ou não disso que é belo. O belo permanece o que é, independentemente de como se responda à pergunta ‘quem repara nele?’. ‘Aquilo que é belo aparece em si mesmo na sua beatitude’⁵⁷: A beleza do belo é o puro deixar aparecer de toda a forma na sua essência» (G. A., 13, 105). Na arte, o ser *aparece* como belo. Aparecer é levantar-se, iluminar-se de repente a totalidade do que assim surge. *Die Sonne scheint* indica em alemão aquilo que nós traduziríamos como *faz sol*, é um dia luminoso. Ao levantar-se o sol, faz-se luz; o ser nas-

cente emite por si mesmo um raio pelo qual se deixa ver. É esse breve instante do clarear do ser, em que este se desvela na sua verdade originária, que Heidegger denomina «beleza». Não é belo o que *parece*, como pensava Hegel⁵⁸, mas o que *aparece enquanto tal*: o sentido deste «a-parecer» não é o de ilusão ou miragem *mas de epifania* (cf. G. A., 13, 106).

A Arte é o aparecer do ser na beleza. Esta não é, pois, «algo que acompanhe a verdade. Ao fazer-se obra, a verdade aparece-resplandece [*scheint*]. Tal aparecer é — enquanto ser da verdade na obra e como obra — a beleza. O belo é, pois, inerente ao dar-se da verdade» (UKw, 93). «A beleza é um modo do exercer-se da verdade enquanto não-encobrimento» (UKw, 61). Este modo é «essencial» (ibid., 68), uma vez que é o deslumbramento do belo que nos detém e retém e nos transporta a «essa outra parte», oculta ao ver quotidiano, mas de súbito emergente na obra. Ao prender-nos, vincula-nos ao que na obra acontece, liberta o ser de cada ente no aí em que se dá, deixando que tal ser seja visto na sua essência autêntica. Talvez não possamos já cair de joelhos ante a Virgem no que *sabemos* que ela *representa*, como não caímos de joelhos pela mesma razão ante a Nike de Samotrácia ou ao ouvir o *Requiem alemão* de Brahms. Só ante a prodigalidade vertiginosa da beleza emergente, podemos esquecer por um instante o peso quotidiano do nosso corpo.

A beleza não se liga, por outro lado, apenas ao conteúdo religioso ou simbólico da imagem, mas ao acontecer da verdade como tal. Assim, em «Os sapatos do camponês» de Van Gogh, vemos o ser-sapato do sapato, o amoldar-se do couro e da sola ao pisar do lavrador que ara a terra e descansa no serviço que as botas lhe prestam, sem sequer dar por isso, naturalmente, gastando-os e desgastando-os como meros utensílios, meros trastes. Desta maneira, a degradação do ser-utensílio em mero-utensílio revela igualmente o abandono e o desleixe humanos, o «deixar-se ir» passivo e confiado na falsa segurança que nos inspira o costume de usar as coisas sem nelas repararmos, de possuí-las e obrigá-las a não ser mais que a mera utilidade que para nós possuem. No quadro, ao revelar-se como beleza a *servicialidade* (*Dienlichkeit*) do utensílio, manifesta-se também e no mesmo e repentino cintilar o desleixe ontológico, o desgaste da rotina, que desertiza o mundo em mero-ambiente e deixa vir ao de cima o carácter errante da ek-sistência humana, o desencontro do ser aí empobrecido⁵⁹. A beleza da imagem criada abriu-nos as dimensões ocultas do destino do ser na sua vinculação com o homem.

Para Heidegger, a essência da Arte é, pois, a epifania do mundo na beleza.

5. Fuga: arte, técnica, epifania

«A Arte deixa irromper a verdade» (UKw, 89), mostra o emergir espaço-temporal do ser no mundo enquanto mundo. Mas este emergir é intrinsecamente bi-dimensional: a Arte «é história na medida em que *funda história*» e na medida em que «*tem história*». Epifania do mundo nela iluminado e nela silenciosa e repousadamente guardado, modo essencial do *Entwurf* originário, a criação artística imerge necessariamente também na *Geworfenheit*, prisioneira da facticidade, do contínuo trânsito de presentes. «A história da essência da arte ocidental corresponde ao percurso mutante [*Wesenswandel*] da essência da verdade» (UKw, 94) que se indicara em VWW.

Chegamos, assim, à derradeira encruzilhada. Se a arte é na sua essência mostração veritativa de ser no belo, mas essa essência é ela mesma mutante, seria bem possível que a arte tivesse deixado de ser «um modo essencial do acontecer da verdade»: que tivesse soçobrado a sua essência inicialmente epifânica. Hegel teria razão ao considerar definitivamente ultrapassada a era da «*grosse Kunst*». E teria razão Pöggeler ao considerar *a priori* insuficientes as linhas mestras de UKw. E teriam razão todos aqueles que recordassem simplesmente que a Arte não o é só do belo, mas também do feio, do ridículo, do monstruoso, do informe, do dissonante... Ou há, porventura, beleza no feio, no monstruoso, no informe?

A resposta de Heidegger a este problema não é unívoca, aparece em forma de rodeio e termina interrogativamente. Dois poetas poderiam resumir esta decisão indecisa: Rilke, que sabia que o belo não é senão o começo do terrível, e Hölderlin que pressentia no perigo o nascer da salvação⁶⁰. Mas o nosso caminho irá mais apegado aos textos propriamente heideggerianos e distante daquelas metáforas poéticas.

O testemunho do último Heidegger parece corroborar a suspeita de que a Arte já não é uma forma essencial da verdade. Na entrevista de *Der Spiegel*, a arte e a literatura contemporâneas eram qualificadas algo obscuramente como «destrutivas»⁶¹. Em KuR (1969), após ter defendido que o «espaço plástico» é o espaço «verdadeiro» (cf. o. c., 205) e definido a arte plástica como o «tomar corpo da verdade do ser na obra fundadora de sítios» (ibid., 210), termina a sua meditação com uma enigmática suspensão de juízo sobre a arte moderna: «basta um olhar cuidadoso para formular a suposição de que a verdade enquanto não-encobrimento do ser não está necessariamente destinada a tomar corpo» (ibid.). Parece, pois, problemático que a verdade se manifeste hoje em dia de modo essencial na arte, pelo menos na «plástica».

Na conferência sobre «A proveniência da Arte e a missão do pensamento» (Atenas, 1967, publicada só em 1983), o tema é focado directamente e em toda a sua amplitude. Frente ao sentido primitivo do «saber fazer» artístico⁶², tal como era compreendido na Grécia clássica, surge o «poder de fazer» técnico-tecnológico, característico da civilização industrial dos nossos dias. A diferença básica manifesta-se no processo de empobrecimento ôntico que separa o sentido grego de τέχνη (arte e técnica, enquanto ambas revelam a capacidade humana de produzir ser) do moderno de técnica (procedimento de fabricação e reprodução programada, não isento de invenção, de entes e relações entre entes). A essência da arte grega traduziam-na poetas e pensadores ao mentar a proximidade de φύεις e τέχνη, entre o súbito brotar, selvagem e imperativo, cuja suprema imagem era Zeus, senhor do raio e pai de todos os deuses, e o saber que faz luz sobre como chegar a poder produzir ser, cuja imagem era Atena, filha de Zeus, da sua mente nascida completamente armada, sapiência activa, esclarecedora das diferenças e limites, conselheira. A «distante proximidade do império da deusa Atena» abre, segundo Heidegger, a possibilidade de compreender o sentido e origem da arte no mundo grego, a sua essência primeira e autêntica (cf. HKBD, *ed. cit.*, 14-15). Hoje vivemos, em contrapartida, o mundo dos deuses ausentes, o mundo da indiferença, a realidade do «projecto cibernético», da constelação «gestélica», da *com-posição* programada informaticamente do conjunto dos entes e das suas relações à escala planetária. «As obras de arte já não têm hoje a sua origem nas fronteiras de um mundo de povos e nações. Pertencem à universalidade da civilização mundial. A sua constituição e organização são projectadas e governadas pela técnica científica⁶³. É esta que decide acerca do modo e possibilidades da estada do homem no mundo» (p. 15). Duas questões aparecem aqui interligadas: por um lado, o desenraizamento do fenómeno artístico, o seu perder o solo de um povo e uma nação — isso que Pöggeler denunciava como sendo já evidente em 1935, sem que Heidegger tenha sabido reflecti-lo então — na sua singular constelação ontológica; por outro, o poder determinante do «projecto cibernético do mundo», o poder da organização facultada pela tecnologia avançada. Este projecto «parte do princípio da antecipação, de que o traço fundamental de tudo o que pode vir a acontecer no mundo é o controlo [*Steuerung*]» (ibid., 16), é «a engrenagem em que se processa um *feed-back* de informações. A engrenagem mais ampla encerra a inter-relação de homem e mundo. [...] A sociedade industrial existe no solo do estar-encerrado no âmbito dos seus próprios poderes» (ibid., 19). «Já só temos relações meramente técnicas» (*Der Spiegel*, trad. cit., p. 13). O homem, tal como qualquer dos outros entes, torna-se um mero dente dessa imensa engrenagem,

para a qual o mundo não passa de um enorme armazém de recursos, cujas existências são susceptíveis de ser contabilizadas, guardadas, encomendadas, vendidas, negociadas. No projecto cibernético do mundo, mão-de-obra, matéria-prima e fonte-de-energia têm exactamente o mesmo estatuto: o de «existências» (*Bestand*) manejáveis segundo as necessidades sociais do momento. O ser de cada ente — e com ele o do homem — torna-se susceptível de uma produção em série em função de um fim desejado e metodicamente programado.

Que papel pode ainda ter a arte neste mundo com-posto de acordo com as leis de mercado? Em SvG, 41, Heidegger admite que desempenha alguma função: «A construção técnico-científica do mundo gera exigências que lhe são próprias em relação à configuração das existências armazenadas que saem à luz num tal mundo. Por isso mesmo, aquilo que se designa, inadequadamente, por *arte abstracta* tem a sua função legítima no âmbito desta construção técnico-científica». O papel social que aqui se lhe reconhece parece ser aquele que vem onticamente determinado pelas relações conjunturais («não livres», «técnicas») do mundo «gestélico». A implantação da arte nas sociedades industriais parece estar necessariamente sujeita à engrenagem: objecto de negócio, produto de consumo, valor de câmbio⁶⁴, material informativo. Ora, se a própria criação artística vem determinada pelo carácter processual e programático do ciclo industrial, podem ainda continuar a ser consideradas «obras» as obras de arte, podem «continuar a ser obras?» (HKBD, 19). «Não será que o seu sentido moderno reside justamente em estar *a priori* ultrapassadas, segundo o contínuo decorrer do processo criativo que se auto-regula e, assim, perdura em si mesmo encerrado? Não será que a arte moderna se dá como um *feed-back* de informações, dentro da engrenagem da sociedade industrial e do mundo técnico-científico? Não é daqui que os tão falados ‘assuntos culturais’ [*Kulturbetrieb*] recebem a sua função legítima?» (ibid.).

A «obra», esse «ente que antes não era e depois não voltará a ser» (UKw, 69) e no qual a verdade se erigiu, deixaria de ser obra na medida em que a representação que dela se tem a considera como mero valor dentro de um sistema de valores. Coisificada, a imagem-obra torna-se mero-traste: um produto mais, penhor entre penhores, de uma sociedade em que a cultura é um elemento mais do bem-estar e nível de vida sociais. A isto — ao imperar do «sistema» e do «valor» — «chega-se quando a força originária do projecto é deixada de lado» (Hw, 101). A verdade que se traduzia e manifestava originariamente na imagem feita-obra da arte, oculta-se e dissimula-se agora na não-imagem abstracta dos produtos do negócio artístico-cultural. O ser enquanto tal, retrai-se, põe-se a coberto, no próprio aí *em que, todavia, se dá sem descobrir-se*. Quer dizer: há um dar-se do ser no pro-

cesso técnico em que a arte aparece integrada. Mas essa dádiva não é percebida como tal. «O mundo tornou-se fábula», dizia Nietzsche em *Götzen-Dämmerung*⁶⁵. Uma versão heideggeriana desta mesma ideia seria: a arte tornou-se técnica. Não se refere isto propriamente a que se tenha transformado no mero domínio «técnico» de utensílios, matérias-primas e teorias estéticas, mas sim a que o projecto tecnológico-cibernético do mundo rege também, necessariamente, a própria criação artística e que, portanto, já não pode ser o vínculo originário do ser-homem que os gregos viam em φύσις, em τέχνη, em ποίησις o que nela se manifesta. A arte dos nossos dias, admitida, exigida e legitimada pela engrenagem civilizacional do nosso mundo poente, a arte-técnica actual não pode já espelhar o fulgor súbito do raio que sacode a noite, mas o longo e cómodo dia ininterrupto da luz eléctrica a domicílio.

Damos, então, razão a Pöggeler ao defender as deficiências do ensaio sobre a origem da obra de arte? A análise sistemática que fizemos do texto sobre a Sixtina, pertencente já à época do pós-guerra, em que aquele autor vê iniciar-se o terceiro Heidegger, mostrou, não só uma concordância em todos os pontos fundamentais de UKw (apoando assim a tese de von Herrmann), como sobretudo um aprofundamento das temáticas fulcrais conectadas entre si na dinâmica do jogo. Os escritos e conferências dos anos 60 acrescentam, contudo, matizes que só apareciam vagamente no Posfácio a UKw e na meditação sobre a «alteração estética» da essência da Sixtina. Talvez fosse mais correcto afirmar, com Wilhem Perpeet, que UKw «contém apenas os signos iniciais e orientativos da sua reflexão mais ampla sobre a essência da Arte, que está ligada, sobretudo, à reflexão sobre a essência da técnica»⁶⁶. A questão de Pöggeler parece, pois, menos pertinente, forçada por um questionamento menos interessado no assunto da obra de arte que no da obra política, e perspectivando assim extrinsecamente o problema que aquela levanta.

Há contudo, certamente, uma evolução no modo heideggeriano de tratamento da temática, modo que não conduz a um veredicto definitivo sobre o sentido e a autenticidade do fenómeno na época actual, mas que procura compreendê-lo de acordo com a linha proposta em VWW, a história-destino do ser, cuja fase terminal corresponde ao «projecto cibernético do mundo». Neste sentido, princípio e fim esclarecem-se mutuamente como tal, pertencem um ao outro desde o instante do surgir do próprio processo, que aparece hermeneuticamente distendido na compreensão do tempo-espaço históricos enquanto aî-do-ser. E nessa grandiosa composição musical que é a «variação da essência da verdade» (*Wesenswandel der Wahrheit*), genialmente concebida e interpretada por Martin Heidegger, o momento final traduz-

-se numa longa e concertante «fuga», em que o tema originário da Arte enquanto epifania se esconde, altera e retoma polifonicamente, ora na voz principal, ora na acompanhante, para ressoar por fim em surdina em contraponto ao segundo e derradeiro tema dominante — o do império da técnica enquanto programação metódica de todo o acontecer — a que a etapa do desenvolvimento do projecto «representativo» do mundo serviu de interlúdio. Em vez de voltar as costas à realidade pungente da época «de penúria», desempenha o papel do compositor que toca em pensamento a peça inspirada. O final desta «fuga», a coda, retoma princípio e fim, unindo-os na *missão do pensamento*:

«O que é necessário é o passo-atrás. [...] Atrás em direcção ao princípio que nos indicava a deusa Atena» — ao parentesco entre φύσις e τέχνη. «Mas este passo atrás não quer dizer que se tenha que reiterar de algum modo o mundo da Grécia antiga e que o pensamento deva procurar refúgio nos filósofos pré-socráticos. Passo atrás significa o retirar-se do pensamento ante a civilização mundial para, partindo desse distanciamento — e nunca da negação daquela — se deixar levar até aquilo que tendo sido nomeado no início do pensar ocidental, foi contudo, necessariamente, deixado impensado e, assim, se ocultou ao nosso pensar. [...] Esse advertir do mistério que envolve a "A-λύεῖα impensada mostra-se quicá também no âmbito da origem da arte? Provém daí a exigência de que se produzam obras? Não deverá a obra enquanto obra *mostrar aquilo que não está à disposição* do homem, aquilo que se encobre, para que a obra não diga apenas aquilo que já é sabido, conhecido e que já está em activo? Não deverá a obra de arte calar aquilo que se oculta, aquilo que, na medida em que se encobre a si mesmo, acorda no homem o recato ante o que não se deixa nem planear nem armazenar nem calcular?» (HKBD, 20-21, s. m.)⁶⁷.

Responder a esta cascata de perguntas que Heidegger se faz a si mesmo e propõe como metodologia do pensar pós-metafísico seria ir para lá do que ele próprio crê possível. A resposta que dá repetidamente é: «Não o sabemos» (ibid. 22; cf. *Der Spiegel*, p. 17). Esta douda ignorância manifestava-se já no Posfácio a UKw ao inibir-se o juízo sobre a tese hegeliana de que a Arte já não exerce a sua função inicial de manifestação do espírito. Mas também aí se dizia já que o importante era pensar «porque é que é assim» (UKw, 92).

Arte e epifania: o exercício do ser da Arte é o des-cobrir encobridor, que põe a coberto a essência. Talvez esta tese seja insuficiente para compreender os múltiplos e, às vezes, demasiado fugazes caminhos da arte dos nossos dias, que nem sempre se manifesta no belo. Mas indica que a via de uma ontologia da arte se recusa a seguir os passos da teoria estética e que a atitude do pensar não se comove com a necessidade antropológica de respostas cientificamente demonstradas e só em

aparência cabais, e procura tão-só dar voz à interrogação expectante e serena do jogador que se sabe em jogo, ainda antes de conhecer as cartas que lhe toca jogar.

1

¹ Veja-se a programada articulação de SuZ, cuja 3.ª secção da I parte — que não chegou a ser publicada como tal — teria por título *Zeit und Sein* (cf. SuZ, § 8, p. 39). Um testemunho claro desta inversão, pretendida desde o início, encontra-se na *Brief*, p. 159 (in *Wegmarken*, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1967). No que respeita às citações, para maior comodidade de leitura, seguir-se-á a norma seguinte: quando não seja requerido nenhum outro esclarecimento, a referência da citação será integrada no próprio texto do artigo, entre parêntesis, imediatamente depois da citação. As siglas utilizadas e a paginação remetem para a bibliografia final. Este inclui apenas as obras de Heidegger mencionadas. A bibliografia secundária aparecerá apenas no texto das notas correspondentes. As iniciais s. m., que às vezes aparecem depois de uma citação, indicam que o sublinhado é da responsabilidade da autora do artigo.

² «Das Kunstgebilde echter Art ist selbst die Epiphanie der von ihm gelichteten und in ihm gewährten Welt» (*Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit M. Heidegger von Emil Staiger*, 1951, G. A., 13, p. 106).

³ Este ciclo de conferências, dadas em Frankfurt entre 17 de Novembro e 4 de Dezembro de 1936, foi publicado em *Holzwege*, Frankfurt, bei Vittorio Klostermann, 1950, sob o título de *Der Ursprung des Kunstwerkes* (A origem da obra de arte). Para a forma como será citado ao longo do texto, veja-se a Bibliografia.

⁴ Veja-se H. G. GADAMER, *Zur Einführung a UKw*, ed. cit., pp. 107-108. (Esta introdução foi posteriormente publicada em *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, Mohr, 1983, com o título *Die Wahrheit des Kunstwerkes*.) A sensação não proviria meramente de que a Arte fosse princípio hermenêutico do «entender-se a si próprio» do homem, mas também do facto de ela se manifestar como «acto fundacional de mundos históricos» e, sobretudo, do entrar em jogo de um novo conceito em oposição ao de «mundo»: o conceito de «terra».

⁵ Ibid., 107.

⁶ A tradução corrente do *Dasein* como *ser-aí*, que se pode considerar correcta, parece todavia acentuar o carácter fáctico do estar-situado humano. Foi nesse sentido que Husserl o interpretou e por essa razão entendeu como um desvio «antropologista» ao princípio da fenomenologia transcendental a concepção de SuZ (veja-se *Berliner Vortrag*, 1931, in *Philosophy and Phenomenological Research*, v. II, n.º 1 (1941), pp. 1 e 8). A corrente existencialista acentuou igualmente o aspecto intramundano fáctico da realidade humana. A controvérsia surda Sartre-Heidegger («O existencialismo é um Humanismo»/«Carta sobre o humanismo») traduz a demarcação clara deste último em relação a essa ideia. Numa carta anterior a Jean Beaufret, reproduzida na edição bilingue organizada por R. Munier (Paris, Aubier, 1964), Heidegger ressalta que «*Dasein*, para mim, não significa tanto 'eis-me aqui' (*me voilà!*) quanto, se se me permite expressar-me num francês talvez impossível 'ser o aí' (*être-le-là*). E 'o aí' (*le-là*) é o mesmo que *Aletheia*: não-encobrimento, abertura» (cf. Carta a Beaufret de 23.11.1945, ed. cit.,

pp. 182-183). Não é, pois, *tanto* o carácter de *Geworfenheit* humana o que se pretende indicar em *Dasein*, quanto a topologia do Ser no seu *Entwurf* originário, embora ambos os aspectos se devam ter em conta (*Brief, em Wegmarken*, 158).

⁷ Não é fácil encontrar uma tradução para *Geviert*. Em sentido corrente, a palavra provém, como é tão habitual em Heidegger, do contexto agrário e significa «canteiro», espaço para o cultivo limitado por 4 lados. De forma geral, a ideia que traduz é a do *encontro e conjunto* de 4 (leia-se a este propósito Dieter Sinn, «Heideggers Spätphilosophie», *Philosophische Rundschau*, 14/1967, p. 130). Os 4, neste caso, são as 4 «regiões do mundo» (ou do ser), aquilo que o último Heidegger, parafraseando Hölderlin, designa como o mortal, o divino, o terreno e o celestial. O ponto de intersecção de duas linhas cruzadas sobre a palavra Ser, em que as duas primeiras e as duas últimas «regiões» se unem, traduz graficamente o conceito de *Geviert*. Este talvez se pudesse, por isso, traduzir como «cruzamento» ou «cruzeiro» ontológico, pois é essa a imagem que evoca. Preferimos, contudo, provisoriamente, adoptar a tradução mais óbvia — embora também menos expressiva — de «quadrado» ontológico. A noção virá a esclarecer-se ao longo do texto.

⁸ «Gerade in der grossen Kunst, und von ihr allein ist hier die Rede...» (UKw, 39). Veja-se igualmente *Nietzsche*, I, 95. Jacques TAMINIAUX, em «Le dépassement Heideggerien de l'Ésthetique et l'héritage hégélien» (in *Distanz und Nähe — Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart*, hrgr. P. Jaeger + R. Lütke, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1983), sublinha que tal expressão visa, como em Hegel, essencialmente a arte grega e medieval, pré-moderna, e que «estes mundos são evocados num estilo bem hegeliano, como irrevogavelmente desaparecidos, e as suas obras como não sendo já aquilo que foram, visto que tais mundos se desmorraram sobretudo dado que nós, os modernos, os abordamos partindo da perspectiva da representação» (cf. p. 82). O tema liga-se efectivamente à questão hegeliana da «morte da arte» e da sua superação pela Estética, que oportunamente desenvolveremos.

⁹ A expressão, que é conhecida sobretudo da *Brief (Wegmarken)*, p. 145), onde aparece para traduzir a essência da linguagem, torna-se uma constante do pensar heideggeriano a partir da *Kehre*, ao designar justamente o *aí* (trans-humano) em que o ser *fala* ou se manifesta.

2

¹⁰ Como teremos oportunidade de ver, Otto PÖGGELER defende em diversas obras a postura contrária, afirmando que UKw não só «não oferece uma filosofia de arte» (*Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, p. 207), como se manifesta insuficiente para compreender o fenómeno artístico em si mesmo e a arte moderna em particular (veja-se *Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger*, Freiburg/München, Albert, 1984, p. 239, e *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München, Alber, 1972, pp. 121 e seg.). De modo geral, a sua interpretação busca mais apoio nos múltiplos escritos de Heidegger sobre Hölderlin, que em UKw. Frente a esta posição, Friedrich von HERRMANN, editor da versão *letzter Hand* de UKw (G. A., v. 5), desenvolve uma interpretação «sistemática» deste escrito (*Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung 'Der Ursprung des Kunstwerkes'*, Frankfurt a. Main, bei Klostermann, 1980, 380 p.) destinada a mostrar que, por um lado, ela oferece uma elaboração da teoria de SuZ, que modifica e amplia, e, por outro lado, lança as bases de uma filosofia da arte que se mantém até ao fim da sua vida, havendo que entender os exemplos aí mencionados como susceptí-

veis de ser substituídos por outros de outras épocas históricas e outros ramos da Arte (o. c., pp. XIV e XX). A posição defendida neste artigo tem em conta os argumentos de ambos os autores, mas baseia-se numa análise de textos de várias fases do trabalho de Heidegger e numa compreensão genética do seu pensamento, que permite elaborar um juízo acerca desta questão com independência dos caminhos seguidos por aqueles.

¹¹ A questão do envolvimento político de Heidegger foi de novo posto na ordem do dia com a publicação do livro de Victor FARIAS, *Heidegger et le Nazisme*, Paris, Verdier, 1987 (336 p.), em que, aproveitando a oportunidade do 50.º aniversário da publicação de *SuZ*, se pretende dar a conhecer factos até agora total ou parcialmente desconhecidos, que provariam inequivocamente a estreita colaboração de Heidegger com o nacional-socialismo e a aceitação de aspectos fundamentais da sua ideologia. No meio da intensa polémica jornalística gerada por estas revelações — e que também parece ter entusiasmado os portugueses — é rara a voz (Derrida é, talvez, a grande excepção) que atende a algo fundamental: a profunda marca que o pensamento heideggeriano gravou na filosofia do séc. xx. E, justamente, a sua maior repercussão e influência deu-se em filósofos e correntes que, não só estão longe de poder considerar-se «nazis», como, sobretudo, se manifestam como movimentos profundamente renovadores na sua origem: o existencialismo, a Hermenêutica (via Gadamer, via Pöggeler, via Ricoeur...), o estruturalismo, aquilo que se deu em chamar a «pós-modernidade»... Estranha prole para quem se pretende tão odiosamente nazi!

Sem que entremos aqui nesta polémica de moda, *a priori démodée*, queremos simplesmente recordar que a questão tem já uma ampla e, em muitos casos, bem fundada bibliografia filosófica, de que ressaltaria o seguinte: ALLEMANN, B., «Heidegger u. die Politik», *Merkur*, n.º 21 (1967), pp. 962-976 (reproduzido em *Heidegger — Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, hrsg. von O. Pöggeler, Berlin/Köln, 1969, pp. 246-260); BONDY, F., «Zum Thema M. Heideggers und die Politik», *Merkur*, n.º 22 (1968), pp. 189-192; FRANZEN, W., *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte — Eine Untersuchung ueber die Entwicklung der Philosophie M. Heideggers*, Meisenheim am Glan, bei A. Hain, 1975 (cap. III — «Sein u. Politik: Heidegger und der National-sozialismus»); a PALMIER, JM, *Les écrits politiques de H.*, Paris, L'Herne, 1968; PÖGGELE, Philosophie u. Politik bei H., ed. cit.: SCHWAN, A., *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Köln/Opladen, 1965, e «M. Heideggers Politik u. praktische Philosophie. Zur Problematik neuerer Heidegger-Literatur», *Philosophisches Jahrbuch*, 81 (1974), pp. 148-171. A estes estudos haveria que acrescentar os escritos que traduzem ou resumem as diferentes polémicas acerca deste tema que se têm ido sucedendo periodicamente. A polémica dos anos 30-40, originada no próprio âmbito do regime e em território alemão, vem reproduzida no livro de SCHNEEBERGER, G., *Nachlese zu H. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern (edição do autor), 1962. Na polémica dos anos 47/48 em *Les Temps modernes*, n.ºs 3 e 4, participam A. de WAELHENS, K. LÖWITH e E. WEIL. À dos anos 60, em que os primeiros escritos aqui mencionados se podem integrar, haveria que acrescentar o resumo crítico que F. FÉDIER publicou das obras de Adorno (*Der Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt, 1966), Hühnerfeld (*In Sachen Heidegger. Versuch ueber ein deutschen Genie*, Hamburg, 1959) e da já citada de SCHNEEBERGER em «Trois attaques contre H.», *Critique*, 234 (1966), pp. 883-904. A recepção desta disputa em Portugal aparece em «Nota sobre H., o nacional-socialismo e o catolicismo alemão» de Gustavo de FRAGA (em *Sobre H.*, Coimbra, Almedina, 1965). Há, finalmente, que ter em conta os depoimentos do próprio Heidegger nas entrevistas concedidas em 1966 a *Der Spiegel* (trad. port. integral no presente número de *Filosofia*) e em 1967 ao 2.º canal da televisão alemã. O interlocutor do filósofo foi, nesta altura, Richard WISSER, que publicou um interessante relatório desse diálogo no volume colectivo *Erinnerung an M. H.*, Pfullingen, Neske, 1977, pp. 257-287.

¹² Veja-se *Philosophie u. Politik bei H.*, p. 122: «... este ensaio pertence a uma posição romântica, que H. abandonará posteriormente (pelo que, num trabalho complementar, quis mostrar como é possível a Arte na época da técnica). H. empreendeu a análise da obra de arte quando fracassou a análise da obra estatal, devido à situação política. Assim, a análise, já de si 'romântica' da obra de arte, vem a revelar-se 'romântica' num segundo sentido (enquanto fuga à realidade política)». A argumentação é retomada na pág. 157: «... o princípio da obra de arte não deixa de ser 'romântico', pois representa uma retirada, e H. renunciou à análise da obra do Estado por causa das circunstâncias políticas. Além disso, este princípio é *em si mesmo* 'romântico' e não possibilita uma análise da Arte moderna... Com a análise da importância que a técnica tem no nosso mundo, H. modificou uma vez mais, numa terceira fase, o princípio do seu pensamento...»

¹³ A partir de agora, todos os escritos mencionados serão, em geral, citados pelas siglas explicitadas na Bibliografia.

¹⁴ Cf. F. von HERRMANN, o. c., pp. XIX-XXII. De forma geral, a crítica deste autor a Pöggeler resume-se na afirmação de que a versão deste último «resulta unilateral e insuficiente, na medida em que não é capaz de encontrar [em UKw] uma filosofia Arte» (cf. p. XIX).

¹⁵ «Fragen: wie steht es um den Sein? — das besagt nichts Geringeres als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins *wieder-holen*, um ihm in den anderen Anfang zu verwandeln» (EiM, 29). *Wieder-holen*, repetir, re-tomar, recuperar, é a resposta, pois, à pergunta «o que é que se passa com o Ser?». Veremos em seguida como entender este «voltar atrás» recuperador da origem, manifesto no pensar e na criação artística.

¹⁶ EiM, 29-30. Esta alegação contra a ideia optimista e ingénua do progresso, elevada desde o Iluminismo a lema da civilização ocidental e baseada na crença de que a utilização cientificamente fundada dos meios científicos disponíveis conduz a um crescente e imparável avanço da nossa sociedade do bem-estar, deve entender-se em dois sentidos. Em 1.º lugar, há que interpretá-la fenomenologicamente, como *epoché* em relação à atitude natural. Em 2.º lugar, há que chamar a atenção para o facto de que a consciência dos limites do projecto cibernético do mundo está já presente no H. de 1935 — embora só a partir dos anos 50 se tenha dedicado sistematicamente a falar dele. H. situa-se, pois, desde o início — com Kant, com Schelling e, *malgré lui*, com Freud — entre aqueles que apresentam no mal-estar a na angústia o eco de um «mal-radical» e reconhecem a crença no progresso, tanto naqueles que querem avançar rompendo com o passado, como naqueles que pretendem encontrar em determinados traços do passado (como no conceito biológico de raça) o pretexto para uma utilização desenfreada dos meios técnicos de violência e domínio. A resposta de H. torna-se patente no sentido da «retomação», do «passo atrás» por ele proposto, em que ambos os aspectos (*epoché* em relação ao mundo da atitude natural e abertura aos abismos insondáveis do actuar humano) se encontram unidos.

¹⁷ O sentido de *Ge-Stell*, a *com-posição* do mundo segundo o esquema da programação tecnológica, como essência da «técnica», vem amplamente desenvolvido em FnT (V. A., I, pp. 5-36). De modo geral, a constelação cibernética e a necessidade de a compreender como modo de preparar uma relação livre homem-ser é o assunto básico de H. a partir dos anos 50.

¹⁸ Veja-se HUSSERL, «*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*» (conferências dadas em Viena em Maio de 1935), in *Die Krisis der europäis-*

chen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana, Bd. VI, Den Haag, M. Nijhoff, 1954, pp. 319 e 321.

¹⁹ A ambiguidade desta resposta não reside tanto no facto de ela não manifestar um enfrentamento aberto a essa ideologia, como na aceitação do carácter insondável, indefinido, a-moral da essência do *Dasein*, expresso em τὸ δεινότερον. Uma explicitação adequada deste carácter ontológico exigiria uma análise da interpretação heideggeriana do coro da *Antígona*, que excede os limites deste trabalho. Mencionemos, simplesmente, que ao dar como verdade do ser-humano o seu poder de criar, intrinsecamente inquietante na medida, exactamente, em que criar significa *fazer-violência*, provocar o emergir do ser, H. situa na própria origem a ambivalência ontológica, o ser e o nada, o destino como ser-para-a-morte. A desresponsabilização ética do homem, pela sua imersão num destino que o transe e transcende, pode nesse sentido ser interpretada como uma aceitação implícita da inelutabilidade trágica do processo histórico de ocidente, que vê culminar na realidade alemã.

²⁰ Friedrich von HERRMANN, *Die Selbstinterpretation M. Heideggers*, Meinse-
nheim am Glan, bei A. Hain, 1964 (278 p.).

²¹ Cf. *Heideggers Philosophie der Kunst*, p. XXIII.

²² Veja-se, por ex., PÖGGELER, «Heidegger und Hölderlin» (in *Die Frage nach der Kunst*, pp. 220-247): a 1.ª época seria dominada pelo tema da relação Ser e Tempo; a 2.ª, pelo desenvolvimento do tema da verdade como história (desde 1930 até ao fim da guerra); a 3.ª dedicada ao pensar da «clareira» (*Lichtung*) na idade da técnica. Vattimo, na sua excelente *Introduzione a Heidegger*, Roma, Laterza, 1985, coincide aproximadamente com esta evolução, embora insista na temática de *Er-eignis* e na preocupação pela linguagem para caracterizar a 3.ª fase, que não considera cronologicamente distinta da 2.ª, nem em ruptura com ela (nem com a 1.ª), mas antes como uma continuação e aprofundamento da temática de ambas, que se distende no tempo (cf. trad. castellana, Barcelona, Gedisa, 1986, pp. 94-95). Esta posição é tanto mais correcta quanto está em grande medida referendada por H. (veja-se *Carta a W. Richardson*, em *Through Phenomenology to Thought*, Den Haag, M. Nijhof, 1974, e o já referido *Die Selbstinterpretation...* de von Herrmann) e torna compreensível a produção dos anos 50 como desenvolvimento da teoria lentamente gestada desde os anos 20. É nesse sentido que o pensamento heideggeriano sobre a Arte será aqui entendido.

²³ Marielene PUTSCHER, *Raphaels Sixtinische Madonna. Das Werk und seine Wirkung*, Tübingen, xopfer, 1955, p. 347 (a 1.ª versão, de 1951, foi apresentada como tese de doutoramento na Universidade de Hamburgo).

3

²⁴ O que se segue é a tradução integral de um breve texto de Heidegger, *Ueber die Sixtina*, enviada em 1955 à autora da obra acima mencionada e nela reproduzida (pp. 174-175). A edição que serviu de base à tradução foi a de G.A., secção I, v. 13 (*Aus der Erfahrung des Denkens*), Frankfurt, 1983, pp. 119-120. A numeração à margem dos parágrafos não se encontra no original e destina-se apenas a facilitar a localização das citações ao longo do comentário do texto.

²⁵ *Bild*. A ambiguidade do termo neste contexto — *Bild* significa primariamente *imagem*, mas poderia aqui querer dizer também *quadro* — é deliberadamente usada pelo autor.

²⁶ *Fenstergemälde e Tafelbild* são duas formas possíveis de interpretar o sentido primitivo que Rafael pretendeu dar à sua obra. Expressam, por outro lado, duas das múltiplas teorias surgidas sobre essa questão. Conforme a finalidade atribuída à obra, assim esta foi considerada como a representação pictórica de «uma janela» (devido à sua localização entre duas janelas de semelhante formato, na igreja de São Sixto) ou como um «quadro» igual a qualquer outro (exigindo como tal uma *moldura* adequada, ao contrário da «janela» que, pelo contrário, exigira *não* ter moldura nenhuma). Putschcher dá notícia desta discussão estética e crítica (cf. *o. c.*, pp. 210-211), mencionando igualmente as duas restantes teorias: a Sixtina enquanto *palco* do teatro celeste, e enquanto *estandarte* de procissão. Heidegger limita-se aqui a chamar a atenção para o facto de a Sixtina poder ser, enquanto «imagem», mencionada de forma prévia à interpretação estética que qualquer das restantes designações pressupõe.

²⁷ Theodor HETZER, à memória de quem Heidegger dedicou, em 1960, a edição de UKw publicada pela editorial Reclam, foi autor de diversos trabalhos sobre a pintura renascentista e barroca em geral e sobre Rafael em particular, um dos quais monográfico sobre a Sixtina: *Die Sixtinische Madonna*, Frankfurt a. M., bei Klostermann, 1947 (73. p).

²⁸ Heidegger pretende diferenciar *Ort* (que em KuR aparece como tradução do grego *τόπος*) e *Stelle*. Optámos por traduzir o primeiro termo por *sítio*, pelo investimento que tem em português (indica um espaço geográfico assinalado por um acontecimento singular — ex., o Sítio na Nazaré, como local sagrado), deixando para o segundo a palavra *lugar*, de uso mais vasto e significação mais abstracta.

²⁹ *Die Fremde*. A tradução *alheio* pretende manter a vinculação com «alienação», presente no termo alemão (*Fremde* — *Entfremdung*), tanto na sua ressonância hegeliana, como no evidente eco desta na meditação de Heidegger.

³⁰ O neo-logismo «museica» tenta traduzir, talvez algo desafortunadamente, o alemão *museal*, relativo a museu.

³¹ «... das Bild selber bildet erst dieses Fenster...» Traduz-se *bilden* (formar, criar) por *dar-imagem* para manter a evidência do laço etimológico *Bild-bilden*.

³² «... dass sie selbst erst durch ihn her-vor-gebracht wird.»

³³ «Das Bringen, worin Maria und der Jesusknahe wesen...» *Wesen*, em sentido verbal, indica o exercer-se da essência, o estar-sendo.

4

³⁴ Cf. EiM, 122: «... a *τέχνη* caracteriza o *δαίμων*, o que exerce violência, no seu traço fundamental: visto que o exercício da violência é o empregar da violência contra o subjugante [as forças da natureza]: o lutar sapiente do ser, anteriormente recluso, naquilo que aparece como ente.» Em HWD, este «inquietante» ou «terrível» poder manifesta-se nas infinitas possibilidades da linguagem (cf. *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, bei Klostermann, pp. 36-37).

³⁵ Cf. PUTSCHER, *o. c.*, pp. 284-345.

³⁶ Arte-obra-artista é uma tríade que se interimplica circularmente de modo inevitável. Esta circularidade é o primeiro tema de UKw (pp. 8-9). O caminho de H. con-

siste em encontrar na «auto-suficiência» da obra de arte o âmbito intermédio (*das Zwischen*) que permite elaborar uma resposta à questão em que os 3 se entrelaçam: «Para encontrar a essência da Arte, que efectivamente se dá na obra, devemos buscar a obra efectiva e perguntar à obra o que ela é e como é» (p. 9). A meditação subtrai-se assim ao âmbito da subjectividade do artista, da vivência estética, etc.

³⁷ HETZER, o. c., p. 69.

³⁸ Rafael — «síntese da Antiguidade e do cristianismo». Assim o define G. C. ARGAN (cf. *Art and Mankind*, ed. René Huyghe, v. *Renaissance and Baroque Art*, Feltham, Hamlyn House, 1968, p. 127). Uma interessante análise estética da Sixtina pode ler-se em Lionello VENTURI, *Para compreender a pintura. De Giotto a Chagall*, trad. port. em Lisboa, Estúdios Cor, 1968, pp. 67-71.

³⁹ «Die Gemälde. Gespräch», in *Atheneum*, v. II (1799), n.º 1. Há uma edição acessível deste diálogo na selecção em dois volumes organizada por C. GRÜTZMACHER para a editorial Rowohlt: *Atheneum. Eine Zeitschrift von 1798-1800*, München, 1969.

⁴⁰ É sobretudo NOVALIS que, juntamente com Caroline, se mostra mais impressionado com a Madona, que cita repetidamente em diversos fragmentos e cartas. O mais elucidativo é, talvez, o fragmento 476 (*Novalis Schriften*, hrsg. von R. Samuel, H. J. Mähl, G. Schulz, Darmstadt, WBG, 1965, Bd. 2, p. 648): «Antiguidade. A Madona. O homem é um indivíduo histórico que se dá a si mesmo. Humanidade gradual. Quando a humanidade atinge o mais alto grau, o supremo manifesta-se e abre-se por si mesmo. [...] A Galeria de pinturas é para o poeta, indirectamente, uma antecâmara de estímulos de todos os tipos. / Necessidade de toda a obra de arte / Cada obra de arte tem um ideal *a priori* — *está aí* em si mesma de forma necessária [...] As obras da Antiguidade levam-nos a tratá-las como santuários». Note-se a proximidade de Heidegger e desta meditação entrecortada.

⁴¹ Cf. *Atheneum*, ed. cit., II, p. 59.

⁴² Frag. 476 (veja-se nota 40). No fragmento 52 do *Allgemeine Brouillon* (N. S., Bd. 3, p. 248) dizia: «... as obras da Antiguidade são de outro mundo. São como cáidas do céu. Algo sobre a Madona.»

⁴³ Veja-se UKw, 44 e seg.

⁴⁴ Esta vinculação da obra de arte ao povo histórico que nela se manifesta é justamente um dos pontos que Pöggeler vê em óbvia contradição com a realidade fáctica do momento histórico em que Heidegger escrevia UKw: «esta época não estava caracterizada pelo facto de que um povo histórico deixe emergir a verdade, mas por totalitarismos manipuladores das massas, nem se caracterizava pelos criadores mas pelos funcionários do totalitarismo, nem pela obra que perdura, mas por afazeres que se sucedem rapidamente uns aos outros» (*Die Frage nach der Kunst*, p. 239).

⁴⁵ *Ästhetik*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1955, I, p. 110.

⁴⁶ «Dichterisch wohnet der Mensch», V. A., II, 74.

⁴⁷ Cf. V. A., II, 52-53. O conceito de *Spiegel-Spiel*, jogo do espelho, vem a adquirir uma importância decisiva nos anos 50, ao traduzir tautologicamente — ou seja, não pela via metafísica da fundamentação, mas pela mera reflexão «especular» e aletheio-

lógica, que aceita o dar-se conjunto de verdade e não-verdade — o exercer-se próprio da essência do mundo como *Geviert*. «Chamamos mundo ao acontecer do jogo especular da unidade [*Einfalt*] de terra, céu, divino e mortal.» O mundo não se manifesta em «razões», apenas se espelha na união misteriosa desses 4. Dieter SINN, no citado artigo, p. 134, considera por isso que o «jogo especular» é a noção chave e a suprema expressão do ultrapassar heideggeriano da Metafísica. Veja-se igualmente a obra de Tze-wan KWAN, *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers*, Bonn, Bouvier, 1982, pp. 144 e seg.

⁴⁸ Cf. UKw, 70-72, e *Apêndice*, 96-97. O jogo linguístico possível na língua alemã (Riss, Grunriss, Aufriss, Durchriss, Umriss) perderia sentido na tradução. Limitamo-nos, por isso, a mencioná-lo.

⁴⁹ Cf. Dieter SINN, *o. c.*, p. 137.

⁵⁰ Gerhard FADEN destaca a este propósito que «a formação da palavra '*Zeit-Spiel-Raum*' dá a entender que na obra de arte não é o tempo *ou* o espaço, nem o tempo *e* o espaço que aparecem em contiguidade, mas que ambos se dão de uma só vez, atribuindo-se ao tempo um certo privilégio» (in *Der Schein der Kunst*, Würzburg, Königshausen und Newmann, 1986, p. 128). Esta primazia é bastante menos clara nas obras dos anos 50, em que se nota uma importância crescente do espaço. Mas nas obras mais tardias (anos 60), é certo que, com o retrocesso da Arte no mundo do projecto tecnológico, se volta em grande medida a dar primazia ontológica ao tempo (cf. *Zeit und Sein*, por ex.; também KuR, como veremos). Faden, de todos os modos, limita-se a expressar o sentido imediato da expressão: *Zeit-Spiel-Raum* é, em primeira análise, o «espaço de jogo do tempo».

⁵¹ «Tem, pois, legitimidade a interpretação do conceito heideggeriano de verdade como relação [*Verhältnis*]], conclui D. SINN a propósito do jogo especular que manifesta o espaço-tempo como reunião dos 4 do quadrado ontológico (cf. *o. c.*, 140). Posição semelhante é a de K. BOHRMANN na sua dissertação *Die Welt als Verhältnis — Untersuchung zu einem Grundgedanke in den späten Schriften M. Heideggers*, publicado em Frankfurt/Berna/New York, bei Peter Lang, 1983. Mundo, verdade e ser surgem na relação ek-sistente do *Da-sein* e *enquanto tal*. Na arte, essa relação faz-se obra.

⁵² A conjunção causal *weil* (porque) e o substantivo *die Weile* (momento, duração) têm a mesma origem. Heidegger joga com essa ambiguidade na conjunção temporal *die-weil*. Veja-se igualmente SvG, 209, quando comenta a sentença de Goethe: «*Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?*»

⁵³ Assim termina, efectivamente, o texto das lições. Na publicação de 1957, contudo, foi acrescentado o texto da conferência com o mesmo título, proferida em Bremen e Viena no ano anterior.

⁵⁴ Já neste trabalho fizemos referência ao carácter *preparatório* do pensar. Recorde-se igualmente a *Entrevista*, trad. mencionada, p. 21.

⁵⁵ Cf. UzSp., 214: «*das einraumend-zulassend-Entlassende*».

⁵⁶ W. GRUBER, *Vom Wesen des Kunstwerkes. Eine Untersuchung ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit der Kunst nach M. Heidegger*, Graz, Akademische Druck, 1956 (91 p.), p. 71. No estudo do belo, Gruber desenvolve uma interessante meditação sobre o instante, que lamentavelmente perderia boa parte do seu sentido na tra-

dução. Partindo da análise de EIM, busca mostrar a unidade de *Schein* e *Schauen* através da dinâmica de olhares (*Anblicke*) na sua relação com a «vista de olhos/instante» (*Augenblick*): «Das *Anblickgeben* der Dinge kann demnach nur in einem echten *Anblicknehmen* erfahren werden. [...] Dieses rechte *Anblicknehmen* ist der '*Augenblick*'. [...] Der Augenblick ist demnach der wesentliche Blick auf die geschehende Lichtung des Seins. [...] In Werke strahlt der Glanz der Augenblick als das Schöne» (pp. 70-71). Sobre a questão do instante veja-se igualmente G. WOHLFART, *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger*, Freiburg/München, Alber, 1982.

⁵⁷ Uma das estrofes do poema de Mörike que suscita o intercâmbio de correspondência entre Emil Staiger e Heidegger diz justamente: «Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.» A questão fundamental está em interpretar esse *scheint*. Staiger lê: «parece feliz em si mesmo»; Heidegger, «*aparece* em si mesmo na sua beatitude».

⁵⁸ Recorde-se a este propósito J. TAMINIAUX, *o. c.*, p. 68.

⁵⁹ Cf. UKw, 29-33. Veja-se igualmente a meditação sobre o *jarro* (Krug), em *Das Ding*, V. A., II, 39 e seg.

5

⁶⁰ É bem conhecida a presença de ambos os poetas na meditação heideggeriana. A Rilke dedicou *Wozu Dichter*, conferência de 1946 (incluída em Hw), onde nalgum momento se menciona «o Anjo», embora não haja referência ao citado excerto da 1.ª Elegia de Duino: «Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang.» Quanto ao verso de Hölderlin, «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch», poder-se-iam indicar muitos lugares de referência e citação nos textos de Heidegger: um deles é justamente em *Wozu Dichter*, Hw, 273; outro, fundamental, em FnT, V. A, I, 28.

⁶¹ Cf. *Entrevista*, trad. cit., pp. 13 e 22. René Char, o poeta recentemente falecido (19.2.88), é contudo citado em sentido bem distinto.

⁶² Veja-se N., I, 96-98. Gruber refere igualmente a importância da proximidade etimológica entre *Kunst* e *Können* (o estar capacitado, poder). Se temos presente, por outro lado, a proximidade de *Macht* e *machen*, temos via aberta para a compreensão da diferença entre a *τέχνη* grega e a técnica moderna, entre *poiesis* e *Ge-Stell*.

⁶³ Noutra passagem, este projecto expressa «o triunfo do método sobre a ciência» (HKBD, 16).

⁶⁴ Veja-se a este propósito a lúcida interpretação de Gianni VATTIMO em *La fine della modernità, Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milano, Garzanti, 1985, p. 29.

⁶⁵ KWG (hrgn, von G. Colli u. M. Montinari, Berlin/New York, 1967 e seg.), Bd. VI, 3, pp. 74-75.

⁶⁶ W. PERPEET, «Heideggers Kunstlehre», in *Heidegger — Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Hrgr. O. Pöggeler, Köln/Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1969, p. 217.

⁶⁷ Veja-se GADAMER, *Einführung zu UKw*, p. 123. «Assim, o encerramento e o descerramento da obra de arte constituem o aval e a legitimação da tese universal da filosofia heideggeriana de que o ente se retrai em si mesmo ao situar-se no aberto da presença. O estar-em-si-mesmo da obra encobre o estar-em-si-mesmo do ente em geral».

BIBLIOGRAFIA DAS OBRAS DE HEIDEGGER CITADAS

1) Obras que reúnem trabalhos diversos:

- G. A. — *Gesamtausgabe*, edição *letzter Hand*, publicada a partir de 1975 em Frankfurt, pela editorial Vittorio Klostermann.
Hw — *Holzwege*, Frankfurt a. M., bei Klostermann, 1950. Nova edição em 1971, preparada por Friedrich von Herrmann, integrada em G. A., de que constitui o v. 5.
V. A. — *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1964, v. I a III.
UzSp — *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen Neske, 1959. Nova edição: G. A., v. 12 (1985).

2) Escritos:

Estão ordenados da seguinte maneira: indica-se, em 1.º lugar, o ano de elaboração e o de publicação, em seguida as siglas pelas quais são citadas, finalmente a edição manejada.

- 1927 — SuZ — *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1953 (7.ª).
1930-1943 — VWW — *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, Frankfurt, bei Klostermann, 1967.
1935-1950 — UKw — *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, Reclam, 1960, 1.ª ed. em Hw. Em G. A., 5, incluem-se o Apêndice escrito para a ed. Reclam, assim como as anotações do autor nas margens da sua ed. Reclam.
1935-1953 — EiM — *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953.
1936 — HWD — *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, Klostermann, 1944. Tradução portuguesa no presente número de *Filosofia*.
1936-1937-1961 — N — *Der Wille zur Macht als Kunst*, in *Nietzsche*, I, Pfullingen, Neske, 1961.
1946-1947 — *Briefe Über den Humanismus. Briefe an Jean Beaufret*, in *Wegmarken*, ed. c. Há uma boa edição bilingue, organizada por R. Munier, em Paris, Aubier, 1964. Também há uma edição portuguesa, Lisboa, Guimarães e C.ª, 1972 (2.ª ed., revista por Pinharanda Gomes, 1980).
1950-1951 — *Das Ding*, in V. A., II
1950-1951 — *Zu einem Vers von Mörike. Briefwechsel mit Emil Stäger*, G. A., 13, (1983, hrgr. Hermann Heidegger).
1953-1954 — FnT — *Die Frage nach der Technik*, V. A., I.

- 1955-1983 — *Über die Sixtina*, G. A., 13. Tradução port. no presente artigo.
- 1955-1956-1957 — SvG — *Der Satz von Grund*, Pfullingen, Neske, 1957.
- 1957 — IuD — *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957.
- 1966-1976 — *Nur noch ein Gott kann uns retten* — *Spiegel-Gespräch mit M. Heidegger*, *Der Spiegel*, n.º 23/1976. Tradução portuguesa integral no presente número de *Filosofia*.
- 1967-1983 — HKBD — *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, in *Distanz und Nähe* (hrgr. P. Jaeger + R. Lütke), Würzburg, K & N, 1983.
- 1969 — KuR — *Die Kunst und der Raum*, G. A., 13.

**NA IMPRENSA NACIONAL - CASA DA MOEDA
AS MELHORES EDIÇÕES DE FILOSOFIA**



**ARISTÓTELES E PLATÃO
HOBBS E ESPINOSA
LEIBNIZ E KANT**

Traduzidos e apresentados por especialistas:
Eudoro de Sousa, José Trindade dos Santos,
João Aloísio Lopes, Diogo Pires Aurélio,
Luís Martins, Leonel Ribeiro dos Santos
e António Marques.



**E OUTROS ESTUDOS
DE FILOSOFIA**

por Ana Luísa Janeira, Fernando Belo,
Fernando Gil, João Paulo Monteiro,
José Enes, Manuel Maria Carrilho
e M. S. Lourenço.



IMPRENSA NACIONAL - CASA DA MOEDA, E.P.

«Já só um Deus nos pode ainda salvar»

Tradução e notas de IRENE BORGES DUARTE

*Entrevista concedida por Martin Heidegger à revista alemã Der Spiegel em 23 de Setembro de 1966 e publicada no n.º 23/1976¹ *.*

SPIEGEL: *Sr. Prof. Heidegger, temos constatado repetidas vezes que a sua obra filosófica é, em certa maneira, ensombrada por acontecimentos pouco duradouros mas nunca esclarecidos da sua vida [ou por orgulho da sua parte, ou porque o senhor não considerou adequado pronunciar-se acerca deles].*

HEIDEGGER: *Refere-se a 1933?*

SP.: *Sim, àquilo que antecede esse ano e ao que sucede depois. Gostaríamos de situar esses acontecimentos numa conjuntura mais ampla, como ponto de partida para a formulação de certas perguntas que nos parecem importantes, no estilo de: que possibilidade há de agir sobre a realidade — inclusive, sobre a realidade política — a partir da filosofia? [Ainda existe esta possibilidade? E, se a há, como se consegue?]*

H.: São questões bem importantes e não sei se serei capaz de responder. Mas devo, em primeiro lugar, dizer que antes de ser reitor eu não tinha participado de nenhuma maneira em actividades políticas. Durante o semestre de inverno de 1932-1933 tinha estado de licença e passado a maior parte do tempo no meu refúgio.

SP.: *De que maneira veio a tornar-se reitor da Universidade de Friburgo?*

H.: Em Dezembro de 1932, fora eleito reitor o meu vizinho von Möllendorf, catedrático de Anatomia. A tomada de posse do novo reitor realizou-se a 15 de Abril nesta Universidade. Durante o semestre de Inverno de 1932-1933, tínhamos amiúde conversado acerca da situação não só política, mas, sobretudo, da Universidade e da falta de perspectivas dos estudantes. A minha apreciação era a seguinte: tanto quanto posso avaliar, a única possibilidade que nos resta é a de pro-

* Agradecemos ao Dr. Hermann Heidegger a autorização concedida para a publicação da entrevista dada por seu pai à revista *Der Spiegel* em 1966.

curar tirar proveito do processo que se avizinha com as forças construtivas que ainda estão realmente vivas.

SP.: *Via, assim, uma conexão entre a situação da universidade alemã e a situação política em geral da Alemanha?*

H.: Como é natural, estava atento aos acontecimentos políticos ocorridos entre Janeiro e Março de 1933 e falara ocasionalmente disso com colegas mais jovens. Mas o meu trabalho tinha-me permitido realizar uma interpretação mais ampla e mais rica do pensamento pre-socrático. Voltei a Friburgo a princípios do semestre de Verão. Entretanto, a 16 de Abril, o Prof. von Möllendorf tinha tomado posse do seu cargo. Duas escassas semanas depois, foi destituído pelo então Ministro da Cultura de Baden [Wacker]. O pretexto — que se supõe ansiado — para esta decisão consistiu no facto de o reitor ter proibido que se afixasse na Universidade o chamado «cartaz dos judeus».

SP.: *O Sr. von Möllendorf era social-democrata. Que fez ele depois de ser destituído?*

H.: No próprio dia em que foi deposto, veio ter comigo e disse-me: «Agora o Heidegger tem que aceitar o reitorado.» Eu respondi, considerando que não tinha nenhuma experiência no campo administrativo. O então vice-reitor Sauer (de Teologia) também me forçou a que me candidatasse às novas eleições para reitor, pois corria-se o risco, se assim não fosse, de que fosse nomeado reitor um funcionário. Colegas mais jovens, com quem, desde há vários anos, vinha comentando problemas da estrutura universitária, também me assediaram para que aceitasse o reitorado. Durante muito tempo, hesitei. Finalmente, dei a conhecer que só no interesse da Universidade estava disposto a aceitar o cargo, se pudesse contar com certeza com o assentimento unânime do Plenário. Não deixei, contudo, de ter dúvidas quanto à minha aptidão para ser reitor, pelo que, na manhã do próprio dia marcado para as eleições, me apresentei na Reitoria e participei ao colega destituído von Möllendorf, ali presente, e ao Prof. Sauer que não podia aceitar o cargo. Ambos me responderam que a eleição estava preparada de tal maneira que eu agora já não podia retirar a candidatura.

SP.: *Foi por isso que assentiu definitivamente? Como se desenvolveu a sua relação com os nacional-socialistas?*

H.: Dois dias depois da minha tomada de posse, apareceu na Reitoria o dirigente dos estudantes (*Studentenführer*)² com dois acompanhantes, exigindo de novo a colocação do «cartaz dos judeus». Recusei. Os três estudantes afastaram-se com a advertência de que avisariam a Direcção de Estudantes do Reich (*Reichsstudentenführung*) da minha proibição. Alguns dias depois recebi uma chamada telefónica dos Serviços Universitários das SA, pertencentes à Direcção Suprema das SA, da parte do Dr. Baumann, chefe de grupo das SA. Exigia a colocação

do cartaz, tal como se fizera já noutras universidades. Em caso de recusa, deveria contar com a demissão, senão mesmo com o encerramento da Universidade. Procurei ganhar o apoio do Ministro da Cultura de Baden para a minha proibição. Ele explicou-me que não podia fazer nada contra as SA. Mesmo assim, não retirei a proibição.

SP.: *Até hoje não se sabia que as coisas se tivessem passado dessa maneira.*

H.: O motivo [fundamental] que me decidiu a assumir o reitorado está já presente na minha lição inaugural, dada em Friburgo em 1929, «O que é a Metafísica»: «Os âmbitos das ciências estão muito afastados uns dos outros. O modo de tratar os seus objectos é profundamente distinto entre si. Esta absurda variedade de disciplinas só se encontra hoje reunida pela organização técnica das universidades e faculdades e pelo fim prático que dá sentido às especialidades. Em contrapartida, o enraizamento das ciências no solo da sua essência desapareceu»³. Aquilo que eu procurei conseguir durante o meu período de exercício do cargo, no que diz respeito a esta situação da Universidade — que, entretanto, veio a extremar-se nos nossos dias — está exposto no meu discurso reitoral.

SP.: *Tentamos averiguar se e como essa declaração de 1929 é congruente com o que diz no discurso inaugural como reitor, em 1933, de cujo contexto extraímos esta frase: «A tão cantada ‘liberdade académica’ é repudiada pela universidade alemã, pois esta liberdade não era real, mas apenas negativa»⁴. cremos que esta afirmação expressa, pelo menos em parte, uma concepção da qual ainda hoje se não afastou.*

H.: Sim, ainda defendo o mesmo. Na verdade, esta «liberdade académica» era demasiado frequentemente negativa: liberdade *face ao* esforço por aceitar aquilo que o estudo científico exige de reflexão e consciência. No entanto, a afirmação escolhida não deveria ser lida isoladamente e sim no seu contexto, pois então ver-se-ia claramente o que eu pretendia dizer com «liberdade negativa».

SP.: *Bem, isso compreende-se. cremos, todavia, encontrar um tom novo no seu discurso como reitor, quando, quatro meses depois da nomeação de Hitler como chanceler do Reich, fala da «grandeza e do esplendor deste movimento».*

H.: Sim, também estava convencido disso.

SP.: *Poderia estender-se um pouco mais neste ponto?*

H.: Naturalmente. Eu então não via nenhuma outra alternativa. Entre a confusão geral de opiniões e das tendências políticas de 22 partidos, era importante encontrar uma tomada de posição nacional e, sobretudo, social — algo no sentido de Friedrich Naumann⁵. Só a título de exemplo, poderia citar um artigo de Eduard Spranger que vai muito mais longe que o meu Discurso de Reitor⁶.

SP.: *Quando começou a ter em conta as relações políticas? Os 22 partidos há muito que existiam. E desde 1930 que também havia milhões de desempregados...*

H.: Nessa altura, ainda me encontrava ocupado com as questões que aparecem desenvolvidas em *Ser e Tempo* (1927) e nos escritos e conferências dos anos seguintes, que também têm que ver, mediatamente, com os problemas nacionais e sociais. Como professor universitário tinha imediatamente presente a questão do sentido das ciências e, por conseguinte, a definição da missão da universidade. Esta preocupação aparece explícita no título do meu Discurso reitoral, «A auto-afirmação da Universidade alemã». Nenhum outro discurso reitoral daquela época ousou denominar-se assim. Contudo, terá havido entre aqueles que polemizaram contra este discurso alguém que o tenha lido em profundidade, que o tenha meditado e interpretado a partir da situação daqueles tempos?

SP.: *Não resulta algo inadequado falar da «auto-afirmação da universidade» naquele mundo turbulento?*

H.: Porquê? «A auto-afirmação da Universidade» opõe-se à chamada «ciência política», que já então era defendida pelo partido e pela associação de estudantes nacional-socialista. Essa designação tinha, nessa altura, um sentido completamente diferente do actual. Não significava, como agora, «politologia», mas sim que o saber enquanto tal, o seu sentido e valor, se aprecia em função da sua utilidade fáctica para o povo. No meu discurso reitoral expressa-se a posição propriamente antagónica desta politização do saber.

SP.: *Não sei se o compreendemos bem. Quer dizer que ao mesmo tempo que incluía a universidade naquilo que sentia como um movimento, pretendia, em contrapartida, reafirmar a universidade contra aquelas correntes que, de outro modo, poderiam talvez chegar a tornar-se super-poderosas e impedi-la de manter a sua especificidade?*

H.: Exactamente. Mas a auto-afirmação devia, ao mesmo tempo, atribuir-se a missão [positiva] de devolver à universidade um sentido renovado, contrário à mera organização técnica desta, com base na consciência da tradição do pensamento europeu ocidental.

SP.: *Significa isso que o senhor pensava poder conseguir um saneamento da universidade juntamente com os nacional-socialistas?*

H.: Não é isso. Não era juntamente com os nacional-socialistas que a universidade se devia renovar, mas pela própria reflexão, mediante a qual deveria adquirir uma posição sólida face ao perigo da politização do saber, no sentido antes mencionado.

SP.: *Foi por isso que no seu discurso reitoral exaltou estes três pilares: «serviço do trabalho», «serviço militar» e «serviço do saber»? Pretendia assim elevar o «serviço do saber» ao mesmo nível dos outros,*

ao contrário dos nacional-socialistas que o não tinha reconhecido dessa maneira?

H.: Não se trata de «pilares». Se se lê com cuidado, compreende-se que embora o «serviço do saber» seja nomeado, efectivamente, em 3.º lugar, de acordo com o sentido ocupa o primeiro. O que se dá a pensar é que tanto o trabalho como o serviço militar se fundam, como todo o fazer (*Tun*) humano, num saber e são por ele esclarecidos.

SP.: *Ainda em relação a isto, temos que recordar — com o que pomos fim às desagradáveis citações! — uma afirmação que não podemos imaginar que o senhor ainda hoje subscrevesse. Dizia o Sr. Prof. em 1933: «As regras do vosso ser não são doutrinas nem ideias. Só o próprio Führer constitui hoje e no futuro a realidade alemã e a sua lei.»*

H.: Essas frases não se encontram no discurso reitoral, mas apenas no jornal local dos estudantes de Friburgo, no início do semestre de Inverno de 1933-1934. Ao aceitar o reitorado, tinha plena consciência que não poderia sobreviver sem compromissos. Hoje não teria escrito as mencionadas frases. Mas já desde 1934 que não voltei a pronunciá-las. [Mas voltaria a repetir hoje, e hoje mais decididamente que nunca, o discurso sobre «A auto-afirmação da universidade alemã», sem dúvida à margem da referência ao nacionalismo. O lugar do povo ocupa-o hoje a sociedade. Mesmo assim, hoje como outrora, o discurso teria o destino das palavras lançadas ao vento.]

SP.: *Permita-nos que lhe punhamos uma questão de certa maneira intermédia. Até agora ficou claro nesta entrevista que, em 1933, a sua atitude se movia entre dois pólos. Em primeiro lugar, tinha que dizer muitas coisas ad usum Delphini. Esse era um dos pólos. Mas o outro era bem mais positivo e o senhor expressa-o da seguinte maneira: sentia que havia ali algo novo, que havia um movimento. [Foi o que disse.]*

H.: Assim é, realmente. Não foi só para aparentar que o disse. Eu, então, via mesmo essa possibilidade⁷.

SP.: *Sabe que é acusado de ter colaborado nessa conjuntura com o partido e as associações nazis e que tais acusações continuam a considerar-se publicamente indesmentidas. Atribui-se-lhe, por exemplo, o ter participado em queimas de livros das juventudes hitlerianas ou das associações estudantis.*

H.: Essa projectada queima de livros, que deveria ter lugar diante da universidade, foi por mim proibida.

SP.: *Também se lhe imputou o ter mandado retirar da Biblioteca ou do Seminário de Filosofia os livros de autores judeus.*

H.: Como director do Seminário só podia dispor da biblioteca deste. Não dei seguimento a nenhuma das repetidas ordens de retirar os livros de autores judeus. Os antigos participantes das aulas do Seminário podem hoje testemunhar que não só não foram retirados os livros

de autores judeus, como, pelo contrário, estes autores, sobretudo Husserl, continuaram a ser citados e comentados tal como antes de 1933.

SP.: *A que atribui o surgir de tais boatos? À má fé?*

H.: Pelo que conheço das suas fontes, gostaria de acreditar que assim fosse. Mas os princípios que movem a calúnia são mais profundos. Provavelmente, o ter aceitado o reitorado não foi mais que um pretexto, e não a razão determinante. É por isso, provavelmente, que a polémica contra mim se reacende sempre que houver um pretexto.

SP.: *Mesmo depois de 1933 continuou a ter estudantes judeus. A sua relação para com alguns destes estudantes judeus [talvez não com todos eles] parece ter sido cordial [inclusive depois de 1934].*

H.: A minha atitude não se modificou depois de 1933. Uma das minhas alunas mais antigas e de mais talento, Helene Weiss, que posteriormente emigrou para a Escócia, veio a doutorar-se em Basileia, quando deixou de ser possível fazê-lo na nossa faculdade, com um trabalho sobre «Causalidade e acaso na filosofia de Aristóteles», que foi publicado em 1942 em Basileia. Ao final do prefácio, a autora diz o seguinte: «O ensaio de interpretação fenomenológica que apresentamos na 1.^a parte deve muito às interpretações ainda inéditas de M. Heidegger sobre a filosofia grega.» Aqui tem o exemplar com a dedicatória da própria autora. Visitei muitas vezes a Sr.^a Dr.^a Weiss em Basileia, antes da sua morte⁸.

SP.: *O senhor manteve uma longa amizade com Jaspers. A partir de 1933, esta relação começou a nublarse. Diz-se que esta alteração se deveu ao facto de a mulher de Jaspers ser judia. Quer referir-se a isto?*

H.: [Isso é mentira.] Desde 1919 que era amigo de Karl Jaspers. No semestre de Verão de 1933, visitei-os, a ele e à mulher, em Heidelberg. Karl Jaspers enviou-me todas as suas publicações entre os anos 1934 e 1938, «com cumprimentos cordiais». [Aqui tem as obras.]

SP.: *[Aqui diz: «Com cumprimentos cordiais.» Bem, os cumprimentos não seriam cordiais, se antes tivesse havido uma perturbação⁹. Outra pergunta semelhante:] O senhor foi aluno do seu predecessor judeu na cátedra de Friburgo, Edmund Husserl. Foi ele quem aconselhou a faculdade a contratá-lo como seu sucessor na cátedra. O senhor não pôde deixar de sentir-se agradecido em relação a ele...*

H.: Conhece, sem dúvida, a dedicatória de *Ser e Tempo*¹⁰...

SP.: *Naturalmente¹¹. Mas, mais tarde, a relação deteriorou-se. Quer contar-nos porque se desfez essa relação?*

H.: As diferenças do ponto de vista teórico agudizaram-se. A princípios dos anos trinta, Husserl teve um ajuste de contas público com Max Scheler e comigo, cuja clareza não deixava dúvidas. Nunca cheguei a saber o que levou Husserl a desautorizar assim, publicamente, o meu pensamento.

SP.: *Em que ocasião foi isso?*

H.: Husserl falou ante estudantes no Palácio de Desportos de Berlim. Erich Mühsam fez a reportagem do acontecimento num dos jornais mais importantes de Berlim¹².

SP.: *A polémica propriamente dita não nos interessa agora. O que interessa é que tal polémica não teve nada que ver com o ano 1933.*

H.: Absolutamente nada.

SP.: *Imputou-se-lhe o facto de ter retirado da 5.ª edição de Ser e Tempo a primitiva dedicatória a Husserl.*

H.: É verdade. Eu aclarei esse assunto no meu livro *A Caminho da Linguagem*¹³. Aí digo o seguinte: «Em ordem a desmentir certas informações incorrectas e amplamente difundidas, faço notar expressamente que a dedicatória de *Ser e Tempo* — recordada na pág. 92 do diálogo — também figurava na 4.ª edição da obra, em 1935. Quando, em 1941, o editor viu dificultada a 5.ª edição, tendo chegado a temer que o livro fosse proibido, chegou-se finalmente a um acordo, a conselho e por desejo de Niemeyer, de suprimir a dedicatória nesta edição, embora com a condição expressa pela minha parte que se mantivesse a nota da pág. 38, na qual se justifica aquela dedicatória e cujo conteúdo é o seguinte: ‘Se a presente investigação avança alguns passos no sentido da exploração das *próprias coisas*, o autor agradece-o, em primeiro lugar, a Edmundo Husserl que, com a sua penetrante orientação pessoal e a maior das confianças, familiarizou o autor, durante os seus anos de formação em Friburgo, com investigações suas, inéditas, em diferentes campos da análise fenomenológica.’»

SP.: *É inútil, então, perguntar-lhe se é verdade que o senhor, na sua qualidade de reitor da Universidade de Friburgo, proibiu ao Prof. emérito Husserl a entrada ou a utilização da biblioteca da Universidade ou da do Seminário de Filosofia...*

H.: Isso é uma calúnia.

SP.: *E não há, então, nenhuma carta em que essa proibição seja mencionada? Como é que surgiu esse boato?*

H.: Eu também não sei. Não tem explicação. Que tudo isso é impossível pode demonstrar-se mediante algo que também não é conhecido. Durante o meu reitorado, defendi perante o Ministro tanto o Prof. Thannhauser, director da Clínica Médica, como o posterior Prémio Nobel von Hevesy, catedrático de Química Física, ambos judeus, que o Ministério queria demitir. É absurdo que eu tivesse apoiado estes dois homens e actuasse, ao mesmo tempo, de forma indigna contra o Prof. emérito Husserl, que era o meu mestre. Também impedi que estudantes e docentes realizassem uma manifestação contra o Prof. Tannhauser [ante a sua clínica. Na participação de morte que a família Tannhauser mandou publicar no jornal local, lê-se: «Até 1934 foi

director respeitado da clínica médica universitária de Friburgo. Brockline, Mass., 18-12-1962.» Sobre o Prof. V. Hevesy apareceu a seguinte notícia nas *Folhas da Univ. de Friburgo*, v. 11/Fev. 1966: «Entre 1926 e 1934 von Hevesy foi director do Instituto de Físico-Química da Universidade de Friburgo.» Após a minha renúncia como reitor, ambos os directores foram afastados dos seus postos]. Havia então muitos *Privatdozenten*¹⁴ que tinham ficado sem lugar e que pensaram ser então boa altura para voltar à universidade. Mandeí embora toda essa gente que se me veio apresentar.

SP.: *Contudo, não foi ao funeral de Husserl em 1938.*

H.: Quanto a isso, tenho a dizer o seguinte: acusa-se-me de ter cortado relações com Husserl, o que não tem fundamento. Em Maio de 1933, a minha mulher escreveu em nome de ambos à Fr. Husserl uma carta em que testemunhávamos o nosso agradecimento inalterado¹⁵, e enviou esta carta com um ramo de flores a casa de Husserl. Fr. Husserl respondeu brevemente com um agradecimento formal, dizendo que a relação entre as nossas famílias se tinha cortado. O não ter voltado a manifestar uma vez mais o meu agradecimento e a minha admiração por Husserl com ocasião da sua doença e morte, foi uma falha humana, pela qual roguei numa carta a Fr. Husserl que me perdoasse.

SP.: *Husserl faleceu em 1938. Ora, tinha sido em 1934 que o senhor tinha renunciado ao reitorado. Como se chegou a essa situação?*

H.: Para responder a essa pergunta tenho que recordar algo. No semestre de Inverno de 1933-1934 e com a intenção de superar a organização técnica da Universidade, ou seja, para renovar as Faculdades de dentro para fora nas suas missões específicas, eu tinha proposto que fossem nomeados decanos colegas mais jovens e, sobretudo, destacados na sua especialidade, sem ter em conta a sua posição relativamente ao partido. Foi assim que chegaram a decanos: na Faculdade de Direito, o Prof. Erik Wolf; na de Filosofia, o Prof. Schadewaldt; na de Ciências Naturais, o Prof. Soergel; e na de Medicina, o Prof. von Möllendorf, que a princípios do ano fora destituído como reitor. Todavia, já pelo Natal de 1933, eu tinha compreendido que não poderia levar avante a renovação da universidade, tal como eu a via, contra a resistência dos colegas e contra o partido. Os colegas levaram-me a mal, por ex., o ter integrado os estudantes nas responsabilidades da administração universitária — exactamente como hoje acontece. Um dia fui chamado a Karlsruhe, onde o Ministro, por intermédio do seu conselho e em presença do dirigente comarcal dos estudantes (*Gaustudentenführer*), me exigiu que os decanos das Faculdades de Medicina e de Direito fossem substituídos por colegas do agrado do partido. Eu recusei-me a aceitar esta ingerência e apresentei a minha

demissão do cargo de reitor, uma vez que o Ministro manteve a sua exigência. O caso foi este. Isto passou-se em Fevereiro de 1934: eu retirei-me depois de 10 meses de exercício do cargo, quando os reitores de então permaneciam como tal 2 anos ou mais. Enquanto que a imprensa nacional e estrangeira tinha comentado das mais diferentes maneiras a tomada de posse como reitor, a minha renúncia foi silenciada.

SP.: *Teve alguma oportunidade nessa época de comunicar ao Ministro do Reich de então as suas ideias acerca da reforma da universidade*¹⁶?

H.: A que época se refere?

SP.: *Referimo-nos a uma viagem que Rust realizou em 1933 a Friburgo.*

H.: Trata-se de dois acontecimentos distintos. Em Schönau i. W., por ocasião de um festival, tive oportunidade de o cumprimentar brevemente, de modo formal. Em segundo lugar, falei com o Ministro em Berlim, em Novembro de 1933. Comuniquei-lhe a minha concepção da ciência e da possível organização das Faculdades¹⁷. Ele tomou nota de tudo cuidadosamente, pelo que fiquei esperançado que a comunicação pudesse dar os seus frutos. Mas não aconteceu nada. Não entendo como se me pode censurar esta conversa com o então Ministro da Educação do *Reich*, quando nessa mesma altura todos os governos estrangeiros se apressavam a reconhecer Hitler e a manifestar-lhe a habitual reverência internacional.

SP.: *A sua relação ao Partido Nacional-Socialista altera-se depois de ter renunciado a ser reitor?*

H.: Depois de deixar o reitorado, limitei-me à minha actividade docente. No semestre de Verão de 1934, leccionei Lógica. No semestre seguinte (1934-1935), dei o primeiro curso sobre Hölderlin¹⁸. Todos os que sabiam ouvir, compreenderam que se tratava de um enfrentamento com o nazismo.

SP.: *Como decorreu a transferência de poderes? Não tomou parte na cerimónia?*

H.: Sim, neguei-me a participar na cerimónia de transferência do cargo de reitor.

SP.: *O seu sucessor era militante do partido?*

H.: Era jurista. *O Alamo*, jornal do partido, anunciou a sua nomeação como reitor com a legenda: «o primeiro reitor nacional-socialista da universidade»¹⁹.

SP.: *Como se comportou o partido em relação a si?*

H.: Passei a ser vigiado permanentemente.

SP.: *Notava-o?*

H.: Sim, deu-se o caso do Dr. Hanke [Hancke].

SP.: *Como chegou a dar por isso?*

H.: Porque foi ele próprio quem veio ter comigo. Ele acabara de se doutorar no semestre de Inverno de 1936-1937, e no semestre de Verão de 1937 participava no meu Seminário Superior (*Oberseminar*). Tinha sido lá enviado pelo Serviço de Segurança para me vigiar.

SP.: *E a que propósito é que, de repente, resolveu ir falar consigo?*

H.: Por ocasião do meu seminário sobre Nietzsche, no semestre de Verão de 1937²⁰ e do modo como o trabalho decorreu, ele afirmou-me que não podia prosseguir a vigilância que lhe estava encomendada e queria dar-me a conhecer esta circunstância com vista ao futuro da minha actividade docente.

SP.: *O partido tinha-o, portanto, sob vigilância?*

H.: Eu sabia apenas que os meus escritos não podiam ser comentados. Foi o caso, por exemplo, do meu trabalho sobre «A doutrina da verdade em Platão». A conferência que dei em Roma, no Instituto Germânico, a princípios do ano de 1936, sobre Hölderlin²¹, foi atacada de mau modo no jornal *Vontade e Poder* das juventudes hitlerianas. Os interessados deveriam reler a polémica inserida contra mim no jornal de E. Krieck²² *Povo em Devir*, no Verão de 1934. No Congresso Internacional de Filosofia de Praga, 1934, não pude participar como delegado da parte alemã [e nem sequer fui convidado a participar]. Também tive de ficar à margem do Congresso Internacional sobre Descartes (Paris, 1937). Isto pareceu tão estranho em Paris, que a direcção do congresso — o Prof. Bréhier, da Sorbonne — tomou a iniciativa de pôr-se em contacto comigo para saber porque é que eu não integrava a delegação alemã. Eu respondi à direcção do congresso que só o Ministério da Educação do *Reich* poderia informar sobre isso. Algum tempo depois chegou de Berlim um convite para que passasse a integrar posteriormente a delegação, ao que me neguei. Os escritos *O que é a Metafísica?* e *Acerca da essência da verdade*²³ venderam-se à sucapa, sem título. O discurso reitoral foi retirado das livrarias imediatamente depois de 1934, por ordem do partido. [Só se autorizava que fosse discutido nos acampamentos de docentes do Partido, como objecto de polémica político-partidária.]

SP.: *Ainda chegou a ser pior a situação*²⁴?

H.: No último ano de guerra, 500 dos mais significativos cientistas e artistas ficaram livres de todo o serviço de guerra²⁵. Pelo contrário, eu encontrava-me entre os que o não foram e, no Verão de 1944, fui obrigado a fazer trincheiras nas margens do Reno.

SP.: *Do outro lado, do lado suíço, estava Karl Barth a fazer trincheiras.*

H.: O que interessa é como se chegou aí. O reitor tinha convidado todos os docentes, perante os quais fez um breve discurso com o

seguinte conteúdo: aquilo que ele ia dizer era fruto de um acordo com o dirigente regional e com o dirigente comarcal do Partido Nacional-Socialista. Os docentes seriam todos repartidos em 3 grupos. Em primeiro lugar, estavam aqueles de que se podia prescindir totalmente; em segundo, aqueles de que só em parte se podia prescindir; em terceiro, os imprescindíveis. Dos que pertenciam ao primeiro grupo, o primeiro a ser nomeado foi Heidegger; dos do seguinte, G. Ritter²⁶. No semestre de Inverno de 1944-1945, depois de terminar o trabalho de trincheiras no Reno, dei um curso sob o título «Poetar e pensar», que em certo sentido era prolongamento do meu curso sobre Nietzsche, ou seja, do enfrentamento com o nacional-socialismo. Após a 2.^a lição fui mobilizado, tendo sido o mais velho dos membros do corpo docente que foram alistados.

[SP.: *Creio, Sr. Prof., que não é necessário que nos conte o que sucedeu até à sua reforma de facto ou, digamos, até à sua reforma legal. São amplamente conhecidos.*

H.: Assim tão conhecidos não são. É um assunto pouco agradável.

SP.: *A menos que deseje acrescentar algo a esse propósito...*

H.: Não.]

SP.: *Resumindo: em 1933, o Sr. que, em sentido estrito (não em sentido lato) é apolítico, vai parar à política deste movimento...*

H.: ... no âmbito da Universidade...

SP.: *... através do âmbito universitário. Aproximadamente um ano depois, renuncia à função que então aceitara. Todavia, em 1935, num curso que foi publicado em 1935, como Introdução à Metafísica, disse: «Aquilo que hoje» — ou seja, em 1935 — «se anuncia como filosofia do nacional-socialismo, mas que não tem nada que ver com a verdade interna e a grandeza deste movimento (concretamente, com o encontrar da técnica definida a nível planetário e do homem moderno) lança o anzol nas águas turvas dos valores e das totalidades». As palavras entre parêntesis foram acrescentadas só em 1935, aquando da publicação — no sentido de explicitar ao leitor de 1953 onde residia para si a «verdade íntima e a grandeza deste movimento» ou seja, do nazismo — ou esse parêntesis esclarecedor já existia em 1935?*

H.: Já estava no manuscrito e refere-se justamente à compreensão que eu então tinha da técnica, e não à minha interpretação posterior da técnica como *Ge-Stell* (Com-posição)²⁷. Se não o pronunciei, foi porque estava seguro de que os meus ouvintes entenderiam correctamente. Só os estúpidos, os provocadores e os espias o compreendiam de outra maneira... a seu gosto.

SP.: *Com certeza, também vê na mesma linha o movimento comunista...*

H.: Sim, absolutamente, como determinado pela técnica planetária.

SP.: *E o americanismo também*²⁸?

H.: Sim, igualmente. Entretanto, de há 30 anos para cá, tem vindo a tornar-se mais claro que o movimento planetário da técnica moderna constitui um poder cuja grandeza historicamente determinada dificilmente pode sobrevalorizar-se. Hoje, é para mim uma questão decisiva saber em que medida é que um sistema político (e qual) pode realmente ser conforme à era técnica. Não tenho nenhuma resposta para tal pergunta. Não estou convencido que seja a democracia.

SP.: *Bem, «a» democracia é um conceito que reúne em si representações muito diferentes. A questão está em saber se ainda é possível uma transformação desta forma política. Depois de 1945, o senhor tem-se pronunciado sobre as aspirações políticas do mundo ocidental, entre elas da democracia, da mundividência cristã expressa na política, assim como do estado de direito. E designa todas estas aspirações como «metades» (Halbheiten).*

H.: Peço-lhe, em 1.º lugar, que diga onde é que eu falei da democracia e de tudo isso que mencionou. Mas também as consideraria como «metades», visto que não vejo que nenhuma delas se enfrente realmente com o mundo técnico, pois, do meu ponto de vista, ainda partem da concepção de que a técnica, na sua essência, é algo que o homem tem na mão²⁹. Na minha opinião, isto não é possível. A técnica, na sua essência, é algo que o homem não domina por si mesmo.

SP.: *Qual das correntes enunciadas é, na sua perspectiva, a mais adequada aos tempos que correm (zeitgemässe)?*

H.: Não sei. Mas vejo aí uma questão decisiva. Haveria, em 1.º lugar, que esclarecer o que é que se entende por adequado aos tempos que correm, o que é que significa aí «tempo». Mais ainda: seria de perguntar se a adequação aos tempos dá a medida da «verdade íntima» do agir humano, se essa medida não vem dada pelo agir do pensar e do poetar, por mais heterodoxa que esta viragem possa parecer.

SP.: *Mas é óbvio que o homem não consegue ter nunca mão nos seus instrumentos. Veja-se o aprendiz de feiticeiro. Não acha demasiado pessimista dizer que não podemos ter mão nesse instrumento, certamente de muito maiores dimensões, que é a técnica moderna?*

H.: Pessimismo não. O pessimismo e o optimismo são tomadas de posição demasiado superficiais no âmbito da reflexão de que nos ocupamos. E, sobretudo, a técnica moderna não é um «instrumento» (Werkzeug), nem tem já nada que ver com instrumentos.

SP.: *E porque é que havemos de estar tão fortemente subjugados pela técnica?*

H.: Eu não digo subjugados. O que eu digo é que ainda não encontramos um caminho que responda à essência da técnica.

SP.: *Poderia replicar-se-lhe com toda a ingenuidade: o que é que há aqui que precise ser dominado? A verdade é que tudo funciona. Cada vez se constroem mais centrais eléctricas. Produz-se de forma competente. Os homens estão bem acomodados nesta zona altamente tecnificada da Terra. Vivemos com bem-estar. Falta-nos, por ventura, alguma coisa?*

H.: Tudo funciona. É precisamente isso que é inquietante: tudo funciona, e o funcionar arrasta sempre consigo o continuar a funcionar, e a técnica arranca o homem da terra e desenraiza-o cada vez mais. Eu não sei se não os assusta — seja como for, a mim assustame — ver agora as fotografias da Terra feitas da Lua. Não é preciso nenhuma bomba atômica: o desenraizamento do homem já está aí. Nós já só temos relações puramente técnicas. Já não é na Terra que o homem hoje vive. Há pouco tempo, tive uma longa conversa, na Provença, com o poeta e combatente da resistência René Char. Estão a construir bases para mísseis na Provença e a região desertiza-se de uma maneira inimaginável. O poeta — que, com certeza, não é suspeito de sentimentalismo, nem de uma adoração tola do idílio — dizia-me que se o pensar e o poetar não conseguem alcançar o poder da não-violência, o desenraizamento que se está a dar do homem será o fim.

SP.: *Mas temos que dizer que, apesar disso, preferimos estar aqui e que, de todos os modos, não poderemos deixar de pertencer ao nosso mundo. E quem sabe se a missão do homem é estar nesta Terra? Seria pensável que o homem não tivesse absolutamente nenhuma missão. E também se poderia ver sempre como uma possibilidade do homem o lançar-se a outros planetas a partir desta Terra. Com certeza que já não estamos longe disso. Onde é que está escrito, afinal, que o sítio do homem seja este?*

H.: Se estou bem informado, de acordo com a nossa experiência e história humanas, tudo o que é essencial, tudo o que é grandeza surgiu do homem ter uma pátria e estar enraizado numa tradição. A literatura contemporânea, por exemplo, é excessivamente destrutiva.

SP.: *Perturba-nos que mencione aqui a palavra «destrutiva», até porque o termo adquiriu justamente por seu intermédio e na sua filosofia conotações niilistas num contexto totalmente englobante. Chocam-nos ouvir a palavra «destrutiva» em relação à literatura, que possa vê-la ou tenha que vê-la absolutamente como parte desse niilismo.*

H.: Devo dizer que a literatura a que me referi não é niilista nesse sentido pensado por mim. [Nietzsche, pp. 335 e seg.]

SP.: *De acordo com o que disse, vê manifestar-se uma tendência que conduz ao Estado absolutamente técnico ou que já nele desembocou. É assim?*

H.: Sim! [Mas o estado técnico, justamente, é o que menos se corresponde com o mundo e a sociedade determinados pela essência da técnica. O estado técnico seria o mais servil e cego dos esbirros do poder da técnica.]

SP.: *Bem, nesse caso, naturalmente, põe-se-nos o problema de se o homem corrente ainda pode influir sobre esta engrenagem do curso inevitável das coisas, ou se é a filosofia que pode ter essa influência, ou se são ambos em conjunto, na medida em que a filosofia leva o indivíduo ou vários indivíduos a uma determinada acção.*

H.: [Com essa pergunta, voltamos ao início do nosso diálogo.] Se se me permite expressar-me com brevidade e até, de certo modo, brutalmente, embora com base numa longa reflexão, a filosofia não pode provocar nenhuma alteração imediata do actual estado do mundo. Isto não é válido apenas em relação à filosofia, mas também a todos os sentires e anseios meramente humanos. Já só um Deus nos pode ainda salvar. Como única possibilidade, resta-nos preparar pelo pensamento e pela poesia uma disposição para o aparecer do Deus ou para a ausência do Deus em declínio; preparar a possibilidade de que [em vez de que, dito brutalmente, «estiquemos o pernil»] pereçamos perante o Deus ausente.

SP.: *Há alguma conexão entre o seu pensamento e o amanhecer (Heraufkunft) desse Deus? Há aí, na sua maneira de ver, uma relação causal? Crê que nos podemos aproximar do Deus pelo pensamento?*

H.: Não o podemos atrair mediante o pensar. Podemos, quando muito, despertar³⁰ a disposição a esperá-lo.

SP.: *Mas podemos ajudar?*

H.: O dispor-se a estar disposto deveria ser a primeira ajuda. O mundo não pode ser aquilo que é e tal como é só mediante o homem, mas também não pode sê-lo sem o homem. Do meu ponto de vista, isto liga-se a que aquilo que eu designo por uma palavra há muito tradicional, multívoca e hoje desgastada, o «Ser», precisa do homem para a sua manifestação, custódia e configuração³¹. Vejo a essência da técnica naquilo a que chamo *Ge-Stell* (com-posição)³², expressão amiúde ridicularizada e talvez infeliz. O imperar da com-posição (*Ge-Stell*) significa que o homem é situado, solicitado e provocado por um poder (*Macht*) que ele próprio não domina. Ajudar a que isto chegue a ser compreendido: não se pode pedir mais do pensar. A filosofia chega ao seu fim.

SP.: *A princípio — e não só a princípio — pensava-se que a filosofia tinha uma forte acção indirecta (raramente directa), que indirectamente podia agir de forma importante e ajudou a que irrompessem novas correntes. Se pensarmos — sem sair do âmbito alemão — nos nomes de Kant e de Hegel até Nietzsche, para não falar de Marx, pode*

comprovar-se que a filosofia tem exercido uma imensa influência por caminhos transversos. Crê que esta acção da filosofia chegou ao fim? E quando diz que a antiga filosofia está morta, que já não existe, quer também dizer que essa influência, se é que existiu, hoje, pelo menos, já não se dá?

H.: [Acabo de o dizer:] É possível uma acção mediata, por intermédio de um outro pensar. Mas uma directa, de tal maneira que o pensar fosse simultaneamente a causa de uma transformação do mundo, não é possível.

SP.: *Desculpe. Nós não queremos pôr-nos a filosofar, que para isso não chegamos. Mas temos aqui a charneira entre a política e a filosofia. Perdoe-nos, por isso, se o metemos em tal conversa... Acaba de dizer-nos que a filosofia e o indivíduo não podiam fazer nada senão...*

H.: ... preparar-se para este estar-disposto a manter-se aberto à chegada ou à falta do Deus. A experiência desta falta não é um nada, mas sim um libertar-se do homem daquilo que em *Ser e Tempo* denominei «a queda (*Verfallenheit*) no ente». A reflexão sobre o que hoje acontece é inerente a uma preparação do mencionado estar-disposto.

SP.: *Mas, nesse caso, teria mesmo que dar-se o famoso impulso do exterior — Deus ou quem quer que fosse. Crê, então, que o pensar, hoje, já não poderia agir a partir de si mesmo e de forma auto-suficiente? Antigamente, fazia-o, na opinião dos contemporâneos e também, segundo creio, na nossa.*

H.: Mas não de forma imediata.

SP.: *Já mencionámos Kant, Hegel e Marx como pontos de partida de grandes movimentos. Mas também partiram impulsos de Leibniz: para o desenvolvimento da física moderna e, dessa maneira, para o surgir do mundo moderno em geral. Cremos que o Sr. disse algures que já não contava com uma acção desse tipo.*

H.: Da parte da filosofia, já não. Os papéis que a filosofia desempenhava até agora foram hoje assumidos pelas ciências. Uma aclaração suficiente da «acção» do pensar exigiria que explicitássemos o que «acção» (*Wirkung*) e «actuar sobre» (*Bewirken*) significam aqui. Seria necessário distinguir mais em profundidade entre motivo, impulso, estímulo, ajuda, impedimento e cooperação, se bem aclarámos o princípio de razão³³. A filosofia desintegra-se em ciências particulares: a Psicologia, a Lógica, a Politologia.

SP.: *E quem ocupa agora o posto da filosofia?*

H.: A Cibernética.

SP.: *Ou o devoto que se mantém em atitude de abertura?*

H.: Mas isso já não é filosofia.

SP.: *Então o que é?*

H.: Eu chamo-lhe «o outro pensar».

SP.: *Chama-lhe «o outro pensar»... Não se importa de o formular mais claramente?*

H.: Não estava a pensar na frase com que termina a minha conferência «A pergunta pela técnica»: «o perguntar é a devoção do pensar»?

SP.: *Encontrámos nas suas lições sobre Nietzsche uma frase que nos pareceu convincente. Dizia: «É porque no pensar filosófico reina a maior ligação possível que os grandes pensadores pensam todos o mesmo. Mas aquele é, porém, tão essencial e tão rico, que nenhum indivíduo o esgota, ligando cada um a cada um mais intimamente ainda.» Para si, até este edifício filosófico parece ter chegado a um termo certo.*

H.: Terminou. O que não quer dizer que, para nós, se tenha desfeito em nada. Antes pelo contrário, volta a estar presente pelo diálogo. Todo o meu trabalho nas aulas teóricas e práticas, ao longo dos últimos 30 anos, consistiu apenas e fundamentalmente numa interpretação da filosofia ocidental. O retrocesso até aos fundamentos históricos do pensar, a meditação sobre os problemas que desde a filosofia grega ainda não foram problematizados — nada disto é uma dissolução da tradição. Eu digo, porém, que os modos de pensar da metafísica tradicional, que chegou ao seu termo com Nietzsche, já não oferecem possibilidade nenhuma de fazer a experiência de pensar os traços fundamentais da era técnica, que só então começou.

SP.: *Há aproximadamente 2 anos, em diálogo com um monge budista, falou de um «método totalmente novo do pensar» e disse que este novo método que «a princípio só poderia ser consumado por poucos homens»³⁴. Queria com isso dizer que só em muito pouca gente pode chegar a haver essa compreensão que, no seu ponto de vista, é possível e necessária?*

H.: «Haver» no sentido mais absolutamente originário em que possa ser dito.

SP.: *Sim, mas o acesso à sua realização (Verwirklichung) também não foi por si explicitamente exposto nesse diálogo com o budista.*

H.: Eu também não posso torná-lo visível. Eu não sei nada acerca de como este pensar «age» (*wirkt*). Também pode ser que o caminho do pensar se dirija hoje ao silêncio, para proteger o pensar de ser depreciado dentro de um ano. E também pode ser que sejam precisos 300 anos para que ele «aja».

SP.: *Compreendemos muito bem. Mas como dentro de 300 anos nós já não estaremos vivos, e, pelo contrário, vivemos aqui e agora, está-nos vedado o calar-se. Nós, políticos, meio-políticos, cidadãos de um Estado, jornalistas, etc., temos constantemente que tomar deci-*

sões, sejam quais forem. Temos que tomar posição face ao sistema em que vivemos, temos que procurar modificá-lo, temos que tentar vislumbrar o exíguo acesso a uma reforma, o ainda mais exíguo a uma revolução. Dos filósofos, esperamos ajuda, ainda que esta seja, como é natural, indirecta, ajuda por caminhos transversos. Mas eis que o que ouvimos é: eu não posso ajudar-vos!

H.: E é verdade que não posso.

SP.: *Isso tem que ser desanimador para não-filósofo.*

H.: Não posso, porque as questões são tão difíceis que seria contrário ao sentido desta missão do pensar o começar simultaneamente a pregar e a emitir valorações morais. Talvez se possa aventurar o seguinte: ao mistério da superpotência planetária da essência impensada da técnica moderna responde a provisoriedade e a insignificância do pensar que procura reflectir sobre este impensado.

SP.: *Não se considera entre aqueles que, se ao menos fossem escutados, poderiam indicar um caminho?*

H.: Não! Eu não conheço nenhuma via de alteração imediata da situação mundial actual, se é que tal modificação é humanamente possível. Mas parece-me que este ensaio de pensar poderia despertar, esclarecer e assegurar o já mencionado «estar disposto».

SP.: *A única resposta clara que o pensador pode e deve dar é, então: «aguardai, que dentro de um prazo de 300 anos algo nos há-de ocorrer»?*

H.: Não se trata apenas de esperar até que, dentro de 300 anos, o homem chegue a descobrir algo. Trata-se antes de pensar (*vordenken*) os tempos que hão-de vir, sem pretensões de profecia, a partir das linhas fundamentais e quase impensadas da era presente. O pensar não é inactividade; é ele próprio o agir (*Handeln*) que, em si mesmo, está em diálogo com o destino do mundo (*Weltgeschick*). A mim parece-me que a distinção entre teoria e *praxis*, de proveniência metafísica, e a representação de uma transmissão entre ambas destroçam o caminho que conduz àquilo que eu entendo como pensar. Se me permitem, remeteria aqui para umas lições minhas, que foram publicadas em 1954 com o título *O que significa pensar*³⁵. Talvez também seja signo do nosso tempo o facto de que, entre todos os meus escritos, seja este o que é menos lido.

SP.: *[Naturalmente, sempre foi um erro da filosofia pensar que o filósofo pode ter, através da sua filosofia, alguma acção directa] Voltamos ao princípio. Não seria de pensar que o nazismo foi, por um lado, a realização desse «encontro planetário» e, por outro, o último, o pior e, simultaneamente, o mais forte e o mais impotente dos protestos contra esse encontrar-se com a «técnica definida planetariamente» e com o homem moderno? É evidente que o senhor manifesta*

uma contradição na sua pessoa, na medida em que muitos dos produtos complementares da sua actividade só podem explicar-se como um apego a diversos aspectos da sua maneira de ser que não têm que ver com o núcleo filosófico, e que o senhor, como filósofo, sabe não terem conteúdo — refiro-me a conceitos como «pátria», «enraizamento» e «parecidos». Como conjuga «técnica planetária» e «pátria».

H.: Não estou de acordo. Parece-me que está a tomar a técnica de uma maneira demasiado absoluta. Eu não vejo a situação do homem no mundo da técnica planetária como uma dependência impossível de desvincular e de separar. Considero, pelo contrário, que a missão do pensar, dentro dos seus limites, consiste precisamente em contribuir para que o homem chegue a conseguir estabelecer uma relação suficientemente rica à essência da técnica. Efectivamente, o nazismo seguiu essa via, mas essa gente era demasiado incapaz de pensar para conseguir estabelecer uma relação realmente explícita àquilo que acontece hoje em dia e há três séculos que vinha a caminho.

SP.: *Essa relação explícita tê-la-ão hoje os americanos?*

H.: Não, também não o têm. Ainda estão dentro de um pensar que, enquanto pragmatismo, favorece o operar e o manipular, mas que, simultaneamente, esquiva a via de uma reflexão sobre a peculiaridade da técnica moderna. Embora nos EUA também haja tentativas esporádicas de libertar-se do pensamento pragmático-positivista. E quem sabe se um dia não se irão despertar na Rússia e na China tradições ancestrais de um «pensar» que contribua para a possibilitação de uma relação livre do homem ao mundo técnico?

SP.: *Se ninguém o tem e o filósofo não o pode dar...*

H.: Até onde chegou a minha tentativa de pensar e de que maneira ela possa vir a ser aceite no futuro e tornada frutífera, é algo acerca do que não me compete a mim pronunciar-me. Ainda em 1957, numa conferência comemorativa do jubileu da Universidade de Friburgo, que tem por título «O princípio de identidade»³⁶, procurei mostrar, em poucas passadas, em que medida uma experiência pensante daquilo que constitui a peculiaridade da técnica moderna pode abrir a possibilidade de que o homem da era técnica experimente a vinculação a um apelo que ele está capacitado para ouvir e ao qual, sobretudo, ele próprio pertence. O meu pensamento está iniludivelmente vinculado à poesia de Hölderlin. Não considero Hölderlin um poeta qualquer, cuja obra foi tematizada, como muitas outras, pelos historiadores da literatura. Hölderlin, para mim, é o poeta que indica o futuro, que aguarda o Deus e que, por isso, não deve ser considerado apenas como o objecto da investigação hölderliniana da representação histórico-literária.

SP.: *A propósito de Hölderlin, e escusando-nos por ter que voltar à leitura de citações, dizia o senhor no seu curso sobre Nietzsche*

que «a oposição, conhecida de diversas maneiras, entre o dionisíaco e o apolíneo, entre a paixão sagrada e a exposição sóbria, é uma lei oculta e silenciosa da caracterização histórica dos alemães e que nos tem, um dia, que encontrar dispostos e preparados para lhe dar figura (zu seiner Gestaltung). Esta oposição não é uma mera fórmula para nos ajudar a descrever o que se entende por 'cultura' (Kultur). Com esta oposição, Hölderlin e Nietzsche faziam terminar com um signo de interrogação a missão que os alemães têm de encontrar historicamente a sua essência. Chegaremos a entender este signo? Uma coisa é certa: a História far-nos-á pagar caro, se o não entendermos». Não sabemos em que ano escreveu estas palavras. Cremos que em 1935.

H.: É provável que a citação pertença ao curso sobre Nietzsche intitulado «A vontade de poder como arte», que é de 1936-1937³⁷. Mas também pode ter sido dita nos anos seguintes.

SP.: *Importa-se de explicitá-las um pouco? A citação permite-nos concretizar uma definição dos alemães, partindo de uma via genérica.*

H.: Eu poderia dizer o mesmo da seguinte maneira: estou convencido de que só partindo do mesmo sítio do mundo onde surgiu o mundo técnico moderno, se pode preparar uma inversão. Esta não pode acontecer mediante a adopção do budismo zen ou de outras experiências do mundo oriental. Para que haja uma revolução no pensamento (*Umdenken*), precisamos da ajuda da tradição europeia e de um novo apropriar-se deste. O pensar só pode ser modificado pelo pensar que tem a mesma proveniência e a mesma determinação (*Bestimmung*).

SP.: *Na sua opinião, tem que ser justamente nesse lugar em que o mundo técnico surgiu, que este...*

H.: ... seja superado, sem sentido hegeliano (não eliminado, mas sim superado). Mas o homem não pode consegui-lo sozinho.

SP.: *Atribui aos alemães uma missão (Aufgabe) especial?*

H.: Sim, no sentido do diálogo com Hölderlin.

SP.: *Crê que os alemães estão especialmente qualificados para levar a cabo esse inversão?*

H.: Penso no especial parentesco íntimo entre o idioma alemão e o idioma grego e os seus pensadores. É o que os franceses me reafirmam actualmente, repetidas vezes. Quando começam a pensar, falam alemão. Asseguram que com a sua língua não seriam capazes.

SP.: *É assim que explica que tenha tido uma influência tão forte nos países latinos e, em especial, sobre os franceses³⁸?*

H.: Eles vêem que, com toda a sua enorme racionalidade, já não penetram no mundo actual, quando se trata de o compreender na origem da sua essência. Tão difícil é traduzir poesia, como traduzir um pensamento. Dito de outra maneira: quando se pretende traduzir à letra, tudo se altera.

SP.: *Esse pensamento é inquietante.*

H.: Seria bom que essa inquietude fosse tomada a sério e que, finalmente, se reflectisse sobre essa alteração, tão rica em consequências, que o pensamento grego experimentou ao ser traduzido para o latim romano — acontecimento que ainda hoje nos impede de meditar com suficiente profundidade as palavras fundamentais do pensamento grego.

SP.: *Mas, Sr. Prof., a verdade é que nós temos que partir do optimismo de que há algo que pode ser comunicado e, igualmente, traduzido, pois quando se acabe o optimismo de acreditar que os conteúdos de pensamento se podem comunicar, mesmo para além das fronteiras idiomáticas, estaríamos sob a ameaça do provincianismo.*

H.: Chamaria «provinciana» à diferença do pensamento grego em relação ao modo de representação do mundo romano? As cartas comerciais podem ser traduzidas para todas as línguas. As ciências — que para nós, hoje em dia, são também precisamente as Ciências da Natureza, com a Física matemática como ciência fundamental — também são traduzíveis para todas as línguas. Ou melhor: não se traduzem, visto que todas falam a mesma linguagem matemática. Roçamos aqui um campo demasiado amplo e difícil de medir.

SP.: *O que vamos dizer talvez também pertença a esse tema. Vivemos actualmente, sem exagero, uma crise do sistema democrático parlamentar. Há muito que ela está presente na Alemanha, mas não apenas na Alemanha. Também existe nos países clássicos da democracia, como a Inglaterra e a América. Em França, já nem sequer é uma crise. A questão é: não poderíamos esperar da parte do pensador, como um produto secundário, digamos, indicações no sentido de que este sistema deveria ser substituído por outro novo e como deveria ser, ou que é possível uma reforma, e indicações de como seria possível. De não ser assim, o homem sem educação filosófica — que, normalmente, é quem tem as coisas na sua mão (ainda que as não determine) e quem está na mão das coisas — chegará a tomar decisões erradas, e até talvez demasiado terrivelmente limitadas. Não deveria, pois, estar o filósofo pronto a meditar de que modo os homens podem organizar a sua convivência neste mundo por ele próprio tecnificado e que, quiçá, o tem subjogado? Não é com razão que se espera do filósofo que dê uma orientação acerca de como ele se representa uma possibilidade de vida? E não falta o filósofo a uma parte, na minha opinião modesta, do seu ofício e da sua vocação, se não tem nada para dizer acerca disso?*

H.: Pelo que vejo, não há um único pensador que esteja em condições de perscrutar, pelo pensamento, o mundo na sua totalidade, de forma a poder dar indicações práticas — e isto até mesmo em relação à sua missão de encontrar de novo uma base para o próprio pensa-

mento. O pensar já está sobrecarregado simplesmente com o tomar a sério a grande tradição; quanto mais não estaria se, além disso, se atribuísse a si próprio o pôr-se a dar orientações dessa ordem. Com que autoridade procederia assim? No âmbito do pensamento não há proposições de autoridade. A única medida para o pensamento vem dada pela própria coisa a pensar. Mas isso é o que mais problemático é. Para tornar compreensível esta contextura seria necessária, sobretudo, uma meditação sobre a relação filosofia-ciências, cujos êxitos técnico-práticos fazem parecer cada vez mais supérfluo um pensar no sentido do filosófico. A difícil situação em que se encontra o pensar com respeito à sua missão própria reflecte-se, por isso, numa estranheza perante o pensar, que é alimentada precisamente pela posição de força das ciências, e que nega necessariamente a possibilidade de uma resposta às perguntas práticas relativas à visão do mundo.

SP.: *No âmbito do pensar não há proposições de autoridade... Então também não é nada surpreendente que a arte moderna tenha dificuldade em dar normas. E o senhor, ao mesmo tempo, chama-a «destrutiva». A arte moderna interpreta-se habitualmente a si própria como arte experimental. As suas obras são ensaios...*

H.: Estou encantado de aprender...

SP.: *... ensaios que surgem de uma situação de isolamento do homem e do artista, e entre 100 ensaios sempre se encontra algum acerto.*

H.: A questão importante é justamente essa: em que situação se encontra a arte? Qual é o seu sítio?

SP.: *Bem, mas então o senhor espera da arte algo que já não espera do pensamento.*

H.: Eu não espero nada da arte. Limito-me a dizer que é problemático o sítio que a arte ocupa.

SP.: *É porque a arte desconhece o seu sítio que é destrutiva?*

H.: Bom, risque isso. Mas quero reafirmar que não vejo aonde apontam as vias da arte moderna, tanto mais que continua obscuro onde é que, para a arte, está aquilo que lhe é mais próprio, ou pelo menos, o que é que ela busca³⁹.

SP.: *Também o artista carece de vinculação à tradição. E quando se depare com os produtos daquela dirá: sim, seria assim que há 600 anos se pintava, ou talvez há 300, ou até há 30. Mas agora já não pode ser assim. Mesmo que ele quisesse, já não poderia. Senão, o grande artista não seria mais que o genial falsificador Hans van Meegeren, aquele que fosse capaz de pintar «melhor» que os outros. Mas já não é assim. Por isso, o artista, o escritor, o poeta estão numa situação semelhante à do pensador. Quantas vezes, enfim, temos que dizer: fecha os olhos?*

H.: Se enquadrarmos a arte, a poesia e a filosofia no âmbito dos «assuntos culturais», é certo que estão numa situação idêntica. Mas se se pergunta não só por tais «assuntos», mas também por aquilo que «cultura» (*Kultur*) significa, a meditação desta problemática integra o âmbito do pensar e da sua missão, cuja miséria parece inconcebível. Mas a maior das misérias do pensar reside em que, hoje, segundo vejo, não há ainda nenhum pensador (*Denkender*) suficientemente «grande» para levar o pensamento de modo imediato e de forma pregnante ao seu tema (*Sache*) e, portanto, ao seu caminho. Para nós, homens de hoje, a grandeza do que deve ser pensado (*das Grosse des zu Denken-den*) é demasiado grande. Talvez devamos esforçar-nos por construir uma passagem por sendas mais estreitas e de mais curto alcance.

SP.: *Sr. Prof. Heidegger, estamos-lhe muito agradecidos por esta entrevista*⁴⁰.

¹ Martin Heidegger faleceu em 26 de Maio de 1976. A importante entrevista concedida dez anos antes a *Der Spiegel*, de cujo texto oferecemos aqui a primeira versão portuguesa integral, só então foi publicada, seguindo o desejo, manifestado pelo filósofo ao concedê-la, de que aparecesse postumamente. Esta condição é referida pela redacção do semanário numa breve nota introdutória, em que se dá igualmente a conhecer que Heidegger pretendia oferecer por intermédio deste diálogo uma contribuição para o esclarecimento «do seu caso» — isto é, da sua postura relativamente ao III Reich — respondendo nela, pela primeira vez, a muitos dos ataques que, nesse contexto, lhe haviam sido feitos. Esta entrevista constitui, efectivamente, um documento primordial para o estudo desta questão, tanto do ponto de vista biográfico como do da filosofia política do pensador. As sucessivas polémicas geradas em torno ao tema revelam, por outro lado, a sua vigência, a sua quase permanente actualidade. Recorde-se, a este propósito, que foi na sequência da discussão provocada pelo aparecimento da obra de Alexander SCHWAN, *Politische Philosophie im Denken Heideggers* (Köln/Opladen, 1965), que Heidegger consentiu em oferecer o seu próprio testemunho. É também oportunamente que Hermann Heidegger, administrador da obra póstuma de seu pai, edita uma versão do texto da entrevista anterior à que, finalmente, veio a ser publicada em 1976. Esta nova edição (em G. NESKE e E. KETTERING, *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Neske, 1988) aparece, efectivamente, quando ainda ressoam ecos da mais recente das polémicas, de amplíssima repercussão dentro e fora do espaço cultural alemão, iniciada com a publicação do livro de Victor FARIAS, *Heidegger et le Nazisme*, Paris, Verdier, 1987. Exemplo de tal amplitude é a impressão, pela primeira vez em língua portuguesa, de uma tradução parcial do texto de 1976 (*O Jornal*, suplemento ao n.º 675/Jan.-Fev. 1988), sem dúvida meritória pela oportunidade jornalística, apesar das abundantes incorrecções de compreensão e tradução de um diálogo e terminologia cujo alcance vai muito mais além do meramente biográfico e cujo conteúdo excede o âmbito político, ao constituir uma autêntica introdução ao pensamento filosófico do entrevistado. É de notar que esta entrevista fora traduzida e editada em 6 idiomas distintos (francês, inglês, espanhol, holandês, polaco e japonês), em revistas de filosofia dos respectivos países, entre 1976 e 1977, imediatamente após a morte do filósofo.

A versão que aqui, agora, oferecemos foi realizada com base nos dois textos conhecidos da conversação de Heidegger com os representantes de *Der Spiegel*: o que foi publicado em 1976 (I) e o que Hermann Heidegger editou em 1988 (II), correspondente, segundo ele, à 2.ª de três versões da entrevista, na qual se tinha elaborado e organizado

a mera reprodução da gravação do diálogo efectuada em casa do filósofo em 23 de Setembro de 1966 (1.^a versão), introduzindo algumas frases ou perguntas e alguma correcção estilística ou terminológica, como é normalmente requerido em casos semelhantes. Foi esta 2.^a versão, resultado do trabalho de Heidegger, por um lado, e da redacção do semanário, por outro, que o filósofo enviou a *Der Spiegel* com a correspondente autorização de impressão (veja-se Hermann HEIDEGGER, *Feststellungen des Nachlassverwalters zur Edition des Spiegel-Gespräch von 31. Mai 1976*, em o. c., p. 112-114). As posteriores alterações do texto são da exclusiva responsabilidade da redacção do semanário, e não foram autorizadas pelo filósofo. Hermann Heidegger reedita, pois, o texto conhecido e assinado pelo pai, introduzindo ele próprio alguma correcção menor, que aquele tinha passado por alto. De todos os modos, as variantes de texto entre I e II são pouco significativas e, em geral, não alteram o sentido nem o alcance das palavras do autor.

Dado que a presente versão foi realizada em 1987, anteriormente, pois, ao aparecimento da edição II, e que só por razões alheias à vontade da tradutora não foi imediatamente publicada, o texto que lhe serviu de base foi o de I. Sobre este foram, posteriormente à publicação de II, realizadas as alterações pertinentes, de acordo com o seguinte critério: sempre que possível, *inserir-se entre []* no texto os excertos ausentes em I; quando haja, pelo contrário, uma modificação do texto, será assinalada em nota. Se a alteração não procede de II, mas é introduzida por Hermann Heidegger, será precedida das iniciais *H. H.* As siglas *N. S. P.* que antecedem o conteúdo de algumas notas indicam que estas são da autoria da redacção de *Der Spiegel*.

Uma última palavra acerca da especial dificuldade que o idiolecto heideggeriano representa para um tradutor. Esta dificuldade não deixa de se fazer sentir neste diálogo, apesar do seu carácter jornalístico. Sente-se, sobretudo, a falta de contexto de sentido que qualquer escrito autógrafa daria ao leitor. Conceitos chave, como o de *Ge-Stell*, não são compreensíveis sem tal contexto. As notas — assim como a indicação *entre ()* do vocábulo germânico, quando este possa ajudar a entender a passagem em questão — pretendem obviar a esta dificuldade, embora se tenha evitado sobrecarregar a leitura da entrevista com um aparato mais próprio de textos de outro tipo.

² A designação portuguesa de todos estes cargos não expressa com suficiente clareza o carácter de «líder», em sentido activo, que a organização estatal e social nazi quer imprimir a todos os níveis, incluídos os mais estritamente burocráticos.

³ «Was ist Metaphysik» (1929) está incluída em *Wegmarken*, Frankfurt am Main, bei Vittorio Klostermann, 1967, pág. 1-19. Esta obra constitui o vol. 9 da I secção (escritos publicados, 1914-1970) da *Gesamtausgabe* (GA), Frankfurt, Klostermann 1976 (edição deste volume preparada por Friedrich von Herrmann).

⁴ *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, publicado em Breslau, Korn, 1933. Há uma reedição em Frankfurt, Kosltermann, 1983, preparada por Hermann Heidegger, em que aparece seguida de um texto retrospectivo escrito por Heidegger em 1945: «Das Rektorat 1933-1934 — Tatsachen und Gedanken» (O reitorado de 1933-1934 — Factos e pensamentos).

⁵ Friedrich Naumann (1860-1919), político de enorme influência na Alemanha de princípios do século XX, cuja orientação básica se resume numa política de carácter social e nacional, de base cristã e liberal. Tendo partido da sua experiência dos problemas sociais nas missões evangélicas, adere ao movimento social-cristão dos trabalhadores, cujas juventudes lidera em sentido progressista. Em 1896, cria a *Associação nacional social*, que propugnava a democratização do Estado e o protecçãoismo económico como garantia de uma política social eficaz. Em 1910 funda, com a esquerda da Associação Liberal, o Partido do Povo, que mais tarde está na origem do Partido Democrático, fundado em 1818, e de que era presidente e representante na Assembleia de Weimar, quando faleceu.

⁶ N.S.P.: O artigo apareceu na revista *Die Erziehung* (A Educação), editada por A. Fischer, W. Flitner, Th. Litt, H. Nohl e E. Spranger, ano de 1933, p. 401.

⁷ A redacção de *Der Spiegel* resume nesta intervenção única de Heidegger duas intervenções deste e uma pergunta da revista, que na versão II aparecem do seguinte modo: [H.: Assim é realmente.

SP.: *Entre estes dois pólos... — partindo da situação é totalmente crível...*

H.: Certamente. Mas devo sublinhar que a expressão *ad usum Delphini* diz bem pouco. Eu nessa altura acreditava que da discussão com o nacional-socialismo podia abrir-se uma nova via, a única via de renovação ainda possível.]

⁸ Em II o texto daqui até ao fim desta intervenção de H. é o seguinte:

[que a autora me enviou em Abril de 1948, com dedicatória pessoal. Visitei muitas vezes a Dr.^a Weiss em Basileia, antes da sua morte.]

⁹ H. H.: O livro mostrado por Heidegger é *Vernunft und Existenz*. Além deste, mostra também o livro de JASPERS *Descartes und die Philosophie*, com uma dedicatória de 1937 deste autor àquele.

¹⁰ «A Edmund Husserl, com admiração e amizade. Pelo 8 de Abril de 1926.» Husserl celebrava nessa data o seu 67.º aniversário.

¹¹ Em II, a intervenção de *Der Spiegel* interrompe-se aqui, intercalando-se uma de Heidegger, suprimida em I, à qual se segue o resto da de *Der Spiegel* reproduzida em I. O texto que falta é o seguinte:

[H.: Em 1929, redigi o volume comemorativo do seu 70.º aniversário e, na festa que se celebrou em sua casa, pronunciei o discurso que, depois, foi impresso em Maio do mesmo ano nas comunicações académicas.]

¹² Texto de II:

H.: [Husserl falou na Universidade de Berlim ante 1600 ouvintes. Heinrich Mühsam referiu num dos mais importantes jornais de Berlim que o ambiente era «do tipo de um Palácio de Desportos»]

Tratava-se de uma conferência de Husserl dada em 10/6/1931, intitulada «Phänomenologie und Anthropologie». Está publicada em *Philosophy and Phenomenological Research* (ed. Marvin Faber), v. II, n.º 1 (Set. 1941), pp. 1-14.

¹³ *Unterwegs zur Sprache*, GA, I, 12 (1985, ed. F. v. Herrmann), p. 259. A obra fora editada pela primeira vez em Pfullingen, Neske, 1959.

¹⁴ Doutores habilitados com a *venia legendi*, mas que embora leccionem de facto numa universidade, o fazem a título privado, não estando contratualmente vinculados a nenhuma, mas em situação de aguardar o ser chamados por alguma universidade a integrar o seu corpo docente.

¹⁵ Em II: «[agradecimento inalterado].

¹⁶ Em II: [Teve, nessa altura, alguma relação com Rust?]

Refere-se a Bernhard Rust (1883-1945), ministro nacional-socialista da Educação, primeiro na Prússia (1933), depois do Reich (a partir de 1934).

¹⁷ Em II, a resposta de Heidegger é a seguinte:

[Trata-se de dois acontecimentos distintos. Com ocasião de uma festa comemorativa da morte de Schlageter na sua cidade natal de Schönaue im Wiesental, tive oportunidade de o cumprimentar brevemente de modo formal. O ministro não me prestou mais atenção que essa. E, nessa altura, eu também não procurei marcar nenhuma entrevista. Schlageter era estudante em Friburgo e pertencia a uma corporação católica de estudantes. A entrevista teve lugar em Novembro de 1933, com ocasião de uma conferência de reitores em Berlim. Participei ao ministro a minha concepção da ciência e da possível organização das Faculdades.] Schlageter, A. L., fora um estudante resistente à ocupação francesa, depois da derrota de 1918, que morreria num atentado em 1923. O regime nazi converteu-o em herói nacional.

¹⁸ Está previsto que ambos os cursos integrem a secção II da GA: *Über Logik als Frage nach der Sprache* (Sobre a Lógica enquanto questão da linguagem), do semestre

de Verão de 1934, constituirá o vol. 38 (ainda inédito), enquanto que o vol. 39, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'* (Os hinos de Hölderlin 'Germania' e 'O Reno'), do semestre de Inverno de 1934-1935, saiu em 1980 (ed. Susanne Ziegler).

¹⁹ H. H.: Citação não comprovada.

²⁰ *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (Nietzsche: A vontade de poder como Arte). O curso, na sua versão primitiva, editado a partir dos manuscritos das lições, por Bernd Heimbüchel, constitui o vol. 43 (1985) da GA, II. Mas Heidegger tinha incluído no seu *Nietzsche*, vol. I (Pfullingen, Neske, 1961) uma versão deste curso, revista e trabalhada em ordem à publicação (pp. 11-254).

²¹ *Platos Lehre von der Wahrheit*, escrita em 1940 para uma leitura privada. Quase não tiveram divulgação as edições de Berlim (1924) e Berna (1947). Incluído em *Wegmarken*. «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» (Hölderlin e a essência da poesia), pronunciada em 1936, foi incluída junto a outros textos sobre o poeta em *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, Klostermann, 1944 (GA, I, 4, 1981).

²² Ernst KRIECK (1882-1947), pedagogo nacional-socialista, defensor da teoria da «educação total» que integre plenamente a juventude na comunidade a que pertence. Em 1935, aparece a sua obra *Educação Nacional Socialista*. A polémica a que Heidegger faz referência vem reproduzida no livro de Guido SCHNEEBERGER, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berna, ed. do autor, 1962 (288).

²³ *Vom Wesen der Wahrheit*, conferência dada publicamente em diversos sítios, em 1930, aparece publicada pela 1.ª vez em Frankfurt, Klostermann, 1943 (2.ª ed., aumentada, 1949). Posteriormente incluída em *Wegmarken*.

²⁴ Em II: [E quando, em 1939, a guerra...]

²⁵ H. H.: Com esta frase, *Der Spiegel* redige uma frase algo distinta do Dr. H. W. Petzet. Esta redacção foi aceite por Heidegger e figura no texto por ele autorizado, visto que recolhia correctamente o sentido.

²⁶ N. S. P.: O Prof. Gerhard Ritter, autor de «Carl Goerdeler e o movimento de oposição alemão», que era nessa altura catedrático de História Moderna na Universidade de Friburgo, foi detido em 1.11.1944, em conexão com o atentado a Hitler de 20.6.1944, e libertado pelas tropas aliadas em 25.4.1945. Reformou-se em 1956 e faleceu em 1969.

²⁷ Na *Einführung in die Metaphysik*, curso leccionado no semestre de Verão de 1935 e publicado só em 1953 (Tübingen, Niemeyer), Heidegger tematizava pela primeira vez a questão da técnica, partindo do contexto do mundo grego. A análise de um troço da *Antígona* de Sófocles oferecia as bases de uma concepção poética da τέχνη (no seu sentido originário, prévio ainda à distinção arte-técnica), como saber capaz de produzir ser. Mas este saber, que constituía o traço fundamental do ser humano, definia-o ao mesmo tempo como δέϊνον (inquietante, terrível), na medida em que era o início de um processo que conduzia do produzir ou dar ser originário ao mero reproduzir e fabricar, vindo finalmente a encerrar o homem na engrenagem da rotina, da inautenticidade ôntica. O texto publicado em *Vorträge und Aufsätze*, v. I (Pfullingen, Neske, 1954), com o título «Die Frage nach der Technik» (A pergunta pela técnica), elabora esta concepção, expressando numa nova terminologia uma focagem que tem como ponto de partida o estágio terminal da modernidade e não as origens gregas de ocidente. É nesse contexto que se pretende expressar a essência da técnica moderna pela palavra *Ge-Stell*. Acerca da tradução desta por «composição», veja-se nota 32.

²⁸ Em II: [Se calhar, também classifica da mesma forma a totalidade das pretensões norte-americanas...]

²⁹ Em *Die Frage nach der Technik*, Heidegger distingue a sua concepção daquela que designa como «definição instrumental e antropológica da técnica» (ed. cit., p. 6). Esta vê a técnica como um simples meio ou instrumento para os fins do homem, prolongamento da mão deste (como defendia Spengler), mediante a qual dá sentido ao que o envolve como conjunto de *Zuhandene* (do que está à mão) e que, desse modo, crê

ter na mão. Apesar de admitir a «inquietante correcção» desta definição da técnica, Heidegger considera que ela só traduz a representação — superficial e inautêntica — que o homem moderno tem do seu pretendido poder ou domínio, ocultando desse modo a sua verdade e essência próprias. Para Heidegger, a essência da técnica não consiste no seu ser-instrumento, mas em ser um modo de *aletheia*, de desvelamento ou acontecer do ser, a cuja figura epocal da modernidade em ocaso chama *Ge-Stell*.

³⁰ Em II: em vez de «despertar», [preparar].

³¹ A partir deste ponto e até ao final desta intervenção de Heidegger, o texto de I constitui um resumo, bastante fiel à letra e espírito do autor, do conteúdo de II, de que é a mais significativa e ampla alteração:

[O termo, que ouvido pela primeira vez se presta a equívocos, se pensado correctamente, indica um retorno à história mais íntima da metafísica, que determina ainda hoje o nosso ser-aí. O imperar da composição significa que o homem é situado, solicitado e provocado por um poder que se revela na essência da técnica. É, justamente, ao fazer a experiência deste ser-situado do homem por algo que não é ele próprio e que ele próprio não domina, que se lhe mostra a possibilidade de compreender que o homem é usado (*gebraucht*) pelo ser. Naquilo que constitui o mais autêntico da técnica moderna encobre-se, precisamente, a possibilidade da experiência do ser-usado e do estar-pronto para estas novas possibilidades. Ajudar a que isto chegue a ser compreendido: não se pode pedir mais do pensar. A filosofia chega ao seu fim.]

³² O sentido do ser instituído na transcendência do *Dasein* era tratado em *Sein und Zeit* a dois níveis: o da representação, que vê os entes como algo inertemente presente, *Vorhandene*, esperando ser conhecido; e o da manipulação do operário que, situado no ambiente da sua oficina, considera os entes como *Zuhandene*, materiais e instrumentos para o seu trabalho. *Die Frage nach der Technik* revela um escalão mais na decadência do ser, na medida em que este aparece na perspectiva do cidadão das sociedades altamente tecnificadas, como algo cujo dar-se ou produzir-se pode (e, portanto, deve) obedecer a um cálculo, a uma programação. Os entes adquirem a figura de matérias-primas ou mercadorias cujo «ser» é susceptível de ser encomendado, fabricado e distribuído de acordo com as «necessidades» do bem-estar social e as regras de mercado. É neste sentido que o termo *Ge-Stell* traduz a essência do mundo técnico moderno. Heidegger rescata-o do seu significado banal, para deixar ouvir a sua etimologia. Assim, a palavra corrente *Gestell*, que designa todo o tipo de armação ou estrutura destinado a suportar, reforçar ou expor qualquer coisa (pelo que tanto pode significar um *estendal* de roupa, como uma *estante* para livros, o *châssis* de um automóvel ou até mesmo o *esqueleto* desairoso de uma pessoa) passa a nomear esse modo tecnológico do revelar-se do ser que reúne os entes na figura pregnant e dominadora de um mundo programável, onde o próprio homem está atado aos entes e à forma como estes se produzem. Heidegger pretende, dessa maneira, chocar o leitor com um uso intrigante, inaudito, inquietante de uma palavra trivial, despertando-o do supor do homem-massa, e conduzindo-o, ao mesmo tempo, aos seus temas centrais: o *logos*, a *Versammlung*; o «pôr» tético, des-velador do ser nas suas múltiplas formas.

Para traduzir este conceito intraduzível optou-se, ao contrário de André Préau («*arrangement*») e com mais coerência que Gianni Vattimo («*im-posizione*») por respeitar, dentro do possível, a etimologia (*ge-* + *stell* > posição) sem renunciar totalmente ao carácter apelativo e provocador do uso desviado de uma palavra corrente (como parece ser intenção do tradutor francês). Do mesmo modo que uma composição literária cria e transmite uma unidade sintáctico-semântica de significações, a qual actua como um todo sobre o leitor, captando-o e prendendo-o nessa ordem de relações plasticamente comunicado e convincente, também *Ge-Stell* indica uma certa com-posição (um «pôr» ou produzir, reunindo) dos entes que provoca uma ordem calculada de leituras, de tal modo que o leitor está ele próprio sujeito à regra desse com-por, como parte do

com-posto. Tal modo de «pôr» é, pois, um imperar (*walten*), um ter poder sobre o próprio homem, que está, contudo, imerso no sonho de ser ele o amo do mundo por ele criado.

³³ Em II, em vez de «se bem aclarámos o princípio de razão», diz:

[Só alcançamos a dimensão adequada a esta distinção mediante uma explicitação suficiente do princípio de razão.]

³⁴ Heinrich Wiegand PETZET, no seu livro *Auf einen Stern zugehen — Bergegungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1979*, Frankfurt, Societäts Verlag, 1983 (254 p.), dá notícia do conteúdo desse encontro do budista tailandês Bikkhu Maha Mani com Heidegger, em 1965, no capítulo que tem por título *Der Mönch aus Bangkok*, pp. 175-196.

³⁵ *Was heisst Denken*, curso leccionado no semestre de Inverno de 1951-1952 e no seguinte de Verão. Publicado em Tübingen, Niemeyer, 1954.

³⁶ «Der Satz der Identität», escrita e lida em 1957, foi publicada em *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957.

³⁷ Veja-se nota 20.

³⁸ A influência heideggeriana sobre o pensamento francês não se limita aos círculos formados em torno dos seus discípulos directos e dilectos, como Jean Beaufret, ou ao existencialismo do pós-guerra. Se *Sein und Zeit* é o ponto de referência fundamental de *L'Être et le Néant* (1943) e da corrente existencialista que com esta obra se põe em marcha, o Heidegger da *Kehre* é a voz em *off*, o nome que raramente se pronuncia, mas que está por detrás do estruturalismo francês nas suas diversas frentes: não é o homem quem fala, é o Ser quem fala no homem. Finalmente, a geração pós-estruturalista, que rebenta na «nova filosofia» e no pensamento ecologista volta a reavivar essa constante e calada presença: mortos todos os deuses, resta-nos guardar o ser, vigiar, resguardá-lo das múltiplas ameaças da sociedade industrial. A «pós-modernidade», enfim, é o mais recente eco de um pensar inesgotável. Um breve e irónico repasso desta não sempre explícita presença encontra-se em *Heidegger und Frankreich — Überlegungen zu einer alten Verbindung* (Stuttgart, Reclam, 1977) de Henri Birault, discípulo, ele também, do velho mestre da Floresta Negra.

³⁹ Este pensamento, que não é infrequente no último Heidegger (veja-se *Der Kunst und der Raum*, 1969, e a conferência dada em Atenas em 1967 e publicada pela primeira vez em 1983, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*), não deve contudo ocultar a sua paixão por Cézanne e por Van Gogh, por Braque e por Paul Klee, o seu interesse pela produção de Eduardo Chillida. Heinrich Wiegand Petzet, crítico de arte e amigo pessoal de Heidegger, reuniu na sua obra antes citada (veja-se n. 24) muitas impressões do filósofo acerca da arte moderna, surgidas no decorrer das assíduas conversas entre ambos, e que são de grande interesse documental, como complemento da numerosa produção heideggeriana directamente vinculada à problemática da arte em geral.

⁴⁰ A entrevista, realizada em 23 de Setembro de 1966, na casa de Heidegger em Friburgo e no seu refúgio em Todtnauberg, foi conduzida pelo director e editor de *Der Spiegel*, Rudolf Augstein, em presença de George Wolff e H. W. Petzet. As fotografias feitas nessa ocasião por Digne Moller Marcovicz, juntamente com as que o mesmo repórter tomou em 16 e 17 de Junho de 1968, foram publicadas em livro (por desejo de Heidegger, também posteriormente à sua morte) em 1985 (Frankfurt, in Kommission bei V. Klostermann).

COLECÇÃO ESTUDOS DE CULTURA PORTUGUESA



Antero de Quental

TENDÊNCIAS GERAIS DA FILOSOFIA

NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Organização, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos

O texto mais extenso e mais importante de toda a prosa filosófica de Antero, seguido de uma antologia dos seus principais comentadores: João M. de Faria e Maia, António Sérgio, Leonardo Coimbra, Joaquim de Carvalho, José Marinho e Fernando Catroga.

Distribuição DIGLIVRO / MOVILIVRO



Editorial Comunicação

Heidegger e a política

JOSÉ A. BRAGANÇA DE MIRANDA

Il est encore des voix vivantes qui ne peuvent.
Sans émotion parler de la douce liberté du
citoyen.

Mais ce n'est pas le sacrifice qu'exigent les
cieux aveugles.

— Plus sûrs sont le travail et la persévérance.

OSSIP MANDELSTAM (1917)

Introdução: como abordar o caso Heidegger?

Fala-se, um pouco por todo o lado, no caso Heidegger. Que o maior filósofo do nosso século possa ter sido nazi é motivo de púdico escândalo, e em grandes parangonas os «jornalistas culturais», que nunca o leram, preferindo ler o recente livro de Victor Farias, interrogam se «ainda é possível ler Heidegger»¹. Em 10 de Fevereiro de 1759 o livro de Helvécio — *De L'Esprit* — era queimado em público, por heresia, e Rousseau, interpelado pelo livro, sente-se também obrigado a intervir, mas ao seu modo: «Há alguns anos, por ocasião da primeira aparição de um livro célebre (*De L'Esprit*), resolvi atacar os seus princípios que considerava perigosos. Quando executava essa tarefa soube que o autor estava a ser perseguido e, no mesmo instante, lancei os meus papéis ao fogo, por julgar que nenhum dever poderia autorizar a baixeza de se unir à multidão para acabrunhar um homem de honra oprimido. Quando tudo se pacificou, tive então ocasião de dizer a minha opinião sobre o mesmo assunto noutros escritos, mas fi-lo sem nomear nem o livro nem o autor»². Teria Rousseau agido diferentemente se não estivesse em causa um «homem de honra»? Talvez ocorresse mesmo o contrário, enquanto que hoje, em que tudo sofreu uma aceleração brusca na procura do efeito, para contentamento da consciência dos perseguidores — os iluministas que hoje perseguem foram os perseguidos de ontem — procura-se persuadir e persuadir-se que é bom perseguir os homens «sem honra», e que esse seria o caso de Heidegger. Ora, a única coisa que autoriza a intervenção é o desacordo relativamente a princípios que se acham perigosos, e para nós esse é bem o caso de Martin Heidegger.

O periódico ressurgir da crítica a Heidegger, tomando como pretexto o seu «compromisso» com o Partido Nacional-Socialista na época em que assumiu o reitorado da Universidade de Friburg (1933-1934),

tem-se baseado no efeito de escândalo que facilmente se pode obter quando está em causa o monstruoso, na política e não só. A acumulação de dados produzida pela historiografia (anti)heideggeriana, embora permita um melhor conhecimento das suas actividades políticas, não substitui uma abordagem séria do seu pensamento que, de nenhum modo, se pode reduzir ao compromisso nazi, nem mesmo à «política», posto que Heidegger só constitui caso político *na* filosofia, da qual deriva em unidade e em profundidade.

Ora, a ambiguidade da obra heideggeriana, oscilante entre a filosofia, a poesia e o pensamento, torna decisiva a questão de como aceder à posição e ao lugar para uma dilucidação (*Erörterung*) pertinentes. O problema pode então ser colocado do seguinte modo: como aproximar-se dessa obra sem cair numa repetição da sua escrita idiossincrática (que origina que boa parte das obras sobre Heidegger sejam uma espécie de monólogo da linguagem deste consigo mesma, e em que o que trazem de «original» dificilmente seria aceite por ele), mas também sem recorrer a uma linguagem que se coloca a uma absoluta distância de segurança, i. e., uma linguagem puramente analítica e racionalizada, que precisamente Heidegger põe sem cessar em causa enquanto modo de aproximação³? Será possível escapar a este dilema, sustentando com Karl Lowith que «feitas as contas, o pensamento 'essencial' não está assim tão longe da razão, e portanto aconceptual e inabordável, como talvez poderia parecer: na medida em que está relacionado com o pensamento racional está também exposto à sua acção»⁴? Se como princípio de leitura não deixa de ser verdadeira, é preciso no entanto respeitar a estratégia de leitura que Heidegger estaria disposto a admitir, pois sendo possível não o ler — nem ler coisa nenhuma —, quando se pretende lê-lo por necessidade imperativa não é lícito pôr de lado as regras que ele coloca a qualquer leitura. Aproximar-se de Heidegger obriga a ensaiar e encontrar um caminho, sem repetição acrítica mas também sem quebra de contrato de leitura, cujo único critério é que permita pensar a própria coisa que está em causa. Para isso é preciso passar pela expressão heideggeriana, mesmo que isso implique o risco de «subtracção à discussão racional»⁵. Mas na medida em que a escrita de Heidegger é uma das formas possíveis de pensar a própria coisa, e não a única, tem de ser suspensa a sua «propriedade» sobre o que está em causa no pensamento, e é somente neste sentido que a razão exerce a sua violência.

Deriva daqui alguma distinção rígida entre o homem rodeado dos seus actos, e a sua obra, como se esforça por justificar todo o pós-estruturalismo contemporâneo? No que respeita a Heidegger isso seria bem difícil pois a sua biografia se quer inteiramente um efeito de escrita em inteira co-responsabilidade ao império do Ser. Aliás, na famosa «bio-

grafia» que ele deu de Aristóteles está um princípio de solução a meditar. «Aristóteles nasceu, trabalhou e morreu» assim rezava essa biografia, que apesar de tudo ainda era uma. Se a escrita entretecida na vida — a bio-*grafia* — é a única coisa que resta para pensar, como abordar então os actos do homem Heidegger nitidamente em excesso relativamente à sua obra? A resposta parece ser dupla: por um lado, é preciso ir ao essencial — à posição de Heidegger enquanto nome proeminente na história do pensamento, mas por outro lado, é preciso desinserir esse nome da estratégia «sublime» de desimplicação que está já bem patente, por exemplo, na carta a Eric Wolf na qual afirma que «O indivíduo por si mesmo não conta nada. O que importa é o destino da nossa nação encarnado no seu Estado»⁶. Só o corpo próprio do indivíduo enquanto suporte do sofrimento pode resistir ao poder, mesmo quando se oferece ao Estado. E não será a persistência desse sofrimento na escrita que encontra para uma obra os seus leitores?

As relações entre o compromisso político e a filosofia de Heidegger, dramáticas como foram, não podem portanto ser inquiridas directamente, tendo de passar pela escrita. Isto não significa que a abordagem indirecta, de natureza indicial, embora inevitável perante tal conclusão, seja uma garantia de sucesso em si mesma. Tal dificuldade também não se resolve com uma estratégia de leitura hoje vulgar, que distingue entre abordagem *interna* (centrada sobre o pensamento) e abordagem *externa* (voltada para a situação, o contexto social e histórico, etc.), em que se inscrevem subtilmente apreciações positivas ou negativas⁷. Os limites deste tipo de estratégia mostram-se à evidência na recente obra de Jurgen Habermas que, ecleticamente, procura sintetizar a abordagem interna com a externa. Enquanto na abordagem «interna» se esforça por mostrar que o pensamento sobreveniente com a *Kehre* resulta de um impasse de *Sein und Zeit*, ainda preso a uma «filosofia do sujeito», facto que explicaria que, em 1933, Heidegger «tenha investido as categorias da ontologia fundamental, invariavelmente conservadas, com um conteúdo novo. Até aí ele tinha empregado o termo *Dasein* para designar o indivíduo existencialmente isolado no seu 'curso para a morte'; doravante, ele substitui esse *Dasein* 'sempre meu' pelo *Dasein* colectivo 'sempre nosso' e existindo no modo de destino»⁸. Preso das aporias da filosofia do sujeito, Heidegger através de uma espécie de fuga em frente iria desembocar na *Seinsgeschichte*, tingida pela esperança e anúncio de um Deus vindouro, que caracteriza a fase final do seu pensamento. É aqui que entra a explicação «externa», pois para Habermas toda a segunda parte da obra resulta de uma estilização do «erro político» de Heidegger, que apresenta como «uma falha objectiva da verdade» o que é responsabilidade pessoal do homem Heidegger⁹.

Esta explicação é nitidamente circular. Enquanto a explicação interna mostra as consequências de uma hesitação relativamente à filosofia do sujeito, que se agrava com a inversão operada pela *Kehre*, a explicação externa mostra que essa hesitação implica mais ou menos directamente afinidades com o nazismo, provando ao mesmo tempo a insuficiente radicalidade do pensamento de Heidegger. Tal estratégia de leitura baseia-se no rebatimento da obra de Heidegger na «Teoria da acção comunicacional», garantida politicamente, enquanto que a de Heidegger seria refutada à partida pelo resultado da sua «falha» crítica, i. e., pelo seu compromisso político. Tal procedimento acaba por fazer do contexto da obra a dimensão explicativa por excelência (ao mesmo tempo que se aceita, para facilitar a crítica, a auto-apresentação que Heidegger dá do seu pensamento)¹⁰.

De certo modo, a questão de «como abordar o caso Heidegger» só negativamente passa pelos modos de como não abordá-lo. À nossa leitura não interessam os conflitos das interpretações, que se limitam a *deslocar* o pensamento de Heidegger para quadros de leitura que lhe são alheios. Diga-se no entanto que na actual situação de polémica o principal obstáculo vem das interpretações que estão totalmente prisioneiras da auto-apresentação heideggeriana, pouco permitindo avançar quanto ao que nos deve interessar, ou seja, o estatuto da política na experiência contemporânea, tal como se revela no caso Heidegger.

Mas será que uma leitura temática, seja ela desconstrutiva como pretende Derrida, nos dá um melhor acesso à posição de Heidegger? No seu último livro — *De L'Esprit*, (1988) — Jacques Derrida recorre a uma análise rigorosa do uso da palavra *Geist* de modo a pôr em evidência a posição política de Heidegger. Para justificar a escolha de tal alavanca para levantar o mundo heideggeriano aponta dois motivos, a saber: primeiramente, por ser um termo que ressurgiu com força no momento do compromisso político de Heidegger; em segundo lugar, porque «[...] o pensamento do *Geist* e da diferença entre *geistig* e *geistlich* não se inscreve somente em contextos de elevado teor político. [...] Talvez ele decida do próprio sentido do político enquanto tal»¹¹. Ora, do resultado da desconstrução temática, naquilo que tem de não-negativa, mais não pode resultar do que uma reconstrução da obra, que embora vise sempre a totalidade, não deixa de ser uma interpretação parcial da obra-possível, pelo que a sua pertinência só tem validade se se demonstrar que outras temáticas — as «alavancas» interpretativas —, desempenham uma função análoga, que apenas não são desenvolvidas pela leitura desconstrucionista por serem menos explicadoras da *posição* a decifrar que a da palavra-chave escolhida — neste caso, *Geist* (um outro argumento, mais fraco, seria de que a arti-

culação de todas as desconstruções temáticas, articuladas a partir da noção de *Geist*, permitiria obter a totalidade do efeito esperado).

Não obstante estas limitações, a análise temática praticada pelo desconstrucionismo, ao abrir a constelação *obra-vida-mundo* no conjunto da textualidade, pode contribuir poderosamente para uma leitura problematizante de Heidegger, teoricamente orientada para a determinação da sua posição historial. Ora, o problema fundamental, do nosso ponto de vista, estriba na questão: *como é que a relação de Heidegger à filosofia não impediu a decisão do compromisso com o nazismo?* Embora negativa na aparência, tal problematização afigura-se-nos mais pertinente do que as explicações do compromisso pela filosofia de Heidegger ou pelo contexto histórico da sua vivência.

Seja como for, é hoje inegável que Heidegger constitui um caso político, mas não tanto pela sua relativamente breve passagem pela política vulgar, como pelo facto de este caso implicar a problematização da política (ao mesmo tempo que pratica uma política bem problemática) *dentro* da filosofia. É esta problematização que indica que constitui uma desvirtuação do pensamento heideggeriano interrogá-lo a partir da política — da que seguiu e da que ele não queria seguir —, como se a «sua» prática política fosse o *segredo* da obra feita, cuja revelação a tornaria finalmente dispensável. Estar consciente desta questão é o primeiro passo para evitar as interpretações que explicam o seu pensamento a partir da sua política, bem como aquelas que separam radicalmente estes dois aspectos. Porém, na medida em que existe um «caso Heidegger» a merecer juízo, como o próprio conflito das interpretações o dá a entender, então está-se obrigado a escutar, a saber escutar, as suas alegações, sem que isso signifique que Heidegger possa ser ao mesmo tempo caso, advogado, júri e tribunal deste julgamento. Com efeito, não é aceitável uma aproximação que se mantenha inteiramente dentro da sua alegação, sobre os factos e a própria época — ambos se confundem num requisitório radical contra a época moderna —, ou que «policie» toda a sua alegação, como se o que ele tem para dizer fosse de imediato fonte de suspeição. Esta disquisição preliminar deixa já pressentir a dificuldade inaudita que o caso Heidegger (nos) coloca.

Se é verdade que estamos diante de um «caso político», trata-se de uma «política» muito particular, claramente alheada da política vulgar que ele sempre considerou a partir do princípio «a luz do que é público obscurece tudo». Mas isso não pode impedir que a sua «política» esteja no centro das polémicas sobre o que pudicamente se chamava o seu «erro», e a que ele próprio referia como «a maior asneira da minha vida» («die grösste Dummheit meines Lebens»)¹² e a que hoje com grande estrondo dos *media* se chama «crime» (bastante para-

doxalmente pois não houve «crime» na história, e menos ainda fraude, mas uma decisão insustentável e uma coerência inaceitável). Trata-se, portanto, de um caso político mas a um outro nível, só que esse «outro» nível é à primeira abordagem dificilmente reconhecível. Neste trabalho procuraremos avançar algumas reflexões para a dilucidação da sua *auseinandersetzun*g com a política que constitui uma espécie de palco dramático das relações entre filosofia e política na Modernidade.

A hipótese que orienta estas reflexões parte da convicção de que a natureza muito particular da «política» de Heidegger parece dever-se ao facto de neste *caso político* da (e na) filosofia, culminarem as milenares relações entre filosofia e política, numa última figura que faz corresponder à politização da filosofia (que tem o seu acme em Marx e principalmente Lenine) o fim da «filosofia política». Para Heidegger, o que está em causa é a demonstração concomitante do fim da filosofia¹³ e do fim da política, em ligação a uma *Verwindung* da modernidade. Neste quadro a interrogação do caso Heidegger serve, acima de tudo, de revelador desta situação de crise da política na modernidade, ao mesmo tempo que é condição para a análise da *meta-política* actual, de que podemos aceitar, como pórtico deste trabalho, a definição de Manfred Riedel¹⁴.

Heidegger, o compromisso político e a relação ao nazismo

Por impressionantes que sejam as «provas» apresentadas por Victor Farias de que Heidegger para além de ter exercido um papel activo no processo que o levou à nomeação para reitor, se manteve militante do partido nazi mesmo depois do curto período de reitorado; a revelação de algumas acções repreensíveis de denúncia por parte de Heidegger¹⁵; enfim, a sua «tese» de que a demissão se deveria fundamentalmente à desilusão provocada pela derrota da facção de Rohm (e das suas SA) e não a um desacordo de fundo com o «movimento» nacional-socialista, embora interpelantes correm o risco de ser mais um obstáculo à interrogação do efeito político do seu pensamento do que uma nova contribuição para o «explicar». Com efeito, o pensamento de Heidegger visa demasiado longe do para se reduzir ao problema do nazismo. Demonstrar este excesso em relação ao nazismo passa necessariamente pela análise das relações entre a obra de Heidegger e o nazismo, mesmo que não se limite a essas relações¹⁶.

Que a relação de Heidegger ao nazismo, embora essencial, tenha efeitos obnubiladores, parece inegável. É bem mais importante apreender a *politicidade* da sua posição de conjunto, que extravasa largamente os actos do período de compromisso com o nazismo (e mesmo todas

as justificações que posteriormente apresentou). Como é evidente, o próprio tremendismo desse alinhamento não pode passar sem explicação, mas esta só é válida se conseguir articular-se com o conjunto da posição. Caso se não siga essa via de questionamento — que é sempre um pôr em causa Heidegger, queiramo-lo ou não —, a consequência inevitável é a recusa pura e simples de Heidegger, como «fascista»¹⁷ ou ao seu «refinamento» através de uma pseudo-crítica inebriada com a sua própria subtileza. Enquanto a primeira posição leva à total incompreensão dos motivos que tornaram Heidegger num nome essencial neste século, a segunda, característica dos derridianos, por exemplo, apesar de todas as suas infinitas cautelas, leva à aceitação da sua axiomática política, anti-moderna, sem uma crítica rigorosa, sempre prévia a qualquer re-apreciação de Heidegger.

Ambas estratégias de leitura prendem-se exclusivamente à relação com o nazismo. No caso de Philippe Lacoue-Labarthe, isso ocorre quando se procura demonstrar que o alinhamento heideggeriano não se deu nem por acidente nem por erro, mas por uma falha historial que atravessa (também) o seu pensamento. Ora, a consequência absurda a que se chega é que o nazismo enquanto possibilidade historial é que não estava à altura de Heidegger¹⁸, pelo que este último, verificando a certo momento a diferença entre o nacional-socialismo real e o socialismo-nacional possível, acaba por se afastar da cena entretanto tiranizada por Hitler. Esta interpretação é inaceitável pois acaba por lançar sobre a época e o nazismo, algo de que Heidegger é pessoalmente responsável (embora de forma complexa). Somente assim se explica a subtileza da «descoberta» de Labarthe que «o Extermínio é em relação ao Ocidente a terrível revelação da sua essência»¹⁹, com o que se incrimina tudo e todos, mesmo os que resistiram, para salvar alguém que não resistiu ao canto da sereia política. Semelhante manobra explicativa baseia-se, portanto, numa resposta eufemizada à pergunta sobre se Heidegger era fascista, cuja inquietação se deixa entrever na redução da sua política a um «arqui-fascismo» de profundidade²⁰, originado num «humanismo» que estaria ainda remanescente em *Sein und Zeit*. Este tipo de desconstrução, por importante que seja, acaba sempre por se resignar à auto-apresentação por Heidegger sobre o seu lugar na história da metafísica ocidental, constituindo portanto um obstáculo para a determinação da sua posição política.

Se é certo que Heidegger manteve sempre uma relação ambígua e tensional com o «nazismo», não há dúvida que este é definido de modo muito heterodoxo, facto que originou ataques por parte de alguns dos teóricos nazis. Por exemplo, o muito ortodoxo reitor da Universidade de Heidelberg, Ernst Kriek escrevia em 1934: «O sentido

desta filosofia é um ateísmo implícito e um niilismo metafísico, tal como foi outrora representando entre nós pelos literatos judeus, ou seja, é um fermento de dissolução e destruição para o povo alemão»²¹. Ora, isso não impede de se encontrarem na obra de Heidegger passagens onde a sua proximidade à linguagem nazi é patentíssima, onde afirma, por exemplo, que «O Fuhrer, ele próprio e por si só, é a realidade alemã presente e futura, e a sua lei»²². A ambiguidade da posição de Heidegger é de tal modo absoluta que torna quase sem sentido a pergunta: «Era Heidegger nazi?». Porque uma pergunta que já contém um *sim* ou *não* como resposta, pouco esclarece quanto à raiz da ambiguidade que marca toda a sua posição. Isto é tanto mais importante, quando não está em causa um outro e anacrónico «julgamento de Nuremberg» de um qualquer nazi, mas sim Heidegger, um pensador essencial para o ocidente, mas cuja ambivalência o transforma no caso político por excelência que se coloca à filosofia actual.

Com efeito, tal ambiguidade em relação ao nazismo surge como uma «falha» (num sentido mais geológico que moral) que atravessa a posição de Heidegger²³. Que esta situação se desenvolve num arco temporal mais lato que o do reitorado está consignado na entrevista publicada postumamente na *Der Spiegel* onde pôde ainda afirmar que «a tarefa do pensamento consiste justamente em ajudar, dentro dos seus limites, a que o homem consiga, em primeiro lugar, entrar suficientemente numa relação com o ser da técnica. O nacional-socialismo orientou-se bem nesta direcção; mas o pensamento dessa gente era por demais indigente para alcançar uma relação verdadeiramente explícita com o que hoje acontece e que estava em caminho desde há três séculos»²⁴. A ambiguidade referida não assenta tanto na pobreza de pensamento do nazismo, mas no facto de, na visão heideggeriana, o nazismo continuar a desempenhar um papel muito particular na resposta à técnica. Enquanto este último é uma resposta fracassada, mas resposta apesar de tudo, o «americanismo» (e a «democracia» *tout court*) é uma mera expressão do domínio da técnica, equivalendo a um «operativismo» inteiramente condicionado por ela. A razão profunda deste fenómeno parece resultar do facto do pensamento rememorante partir da exigência de um diálogo com a tradição, penrante a qual o americanismo e o nazismo se dividem radicalmente, o primeiro pelo privilegiar do progresso (o passo em frente do *Fortschritt*) e o segundo pela repetição da tradição heróica no seio da modernidade (o seu fracasso vir-lhe-ia principalmente da incapacidade de operar um *ruckshritt*, passo a trás, que esteja ao compasso da era da técnica).

Pode dizer-se, portanto, que a ambiguidade referida se liga intimamente à pretensão heideggeriana de deter a verdade do nacional-socialismo que, para ele, de nenhum modo se resumiria à versão hitle-

riana. Todavia, que o que está em causa na «gradeza e verdade» atribuídas ao nazismo parece ser mais a sua recusa radical da modernidade do que o programa que está na base dessa recusa. Como se constituísse o horizonte total e insuperável para uma resposta não menos total que, ao mesmo tempo que ia além da política vulgar, lança a consigna de uma Grande Política, capaz de abranger todos os domínios da experiência pelo simples facto de ser uma resposta total, contrariamente à política vulgar que é sempre parcial²⁵.

Quando se fala de «ambiguidade» da posição de Heidegger sobre o nazismo (que se evidencia mais nos seus não-ditos e interditos que nas suas justificações e alusões) não se deverá depreender daí que ele não tenha desenvolvido importantes esforços para pensar a natureza historial do nazismo (e de certo modo, do totalitarismo). Infelizmente em tudo o que escreveu sobre o tema, e muito foi contrariamente ao que comumente se diz, ressalta que a sua explicação, longe de esclarecer as dúvidas, antes as agrava. Todas as suas declarações, o próprio facto de justificar a sua *grösste Dummheit*, é indicativo de que considerava insuficientes os confrontos indirectos com o nazismo, sentindo-se obrigado a argumentar com algum pormenor a natureza da sua relação ao nazismo, e portanto, à política.

Sendo uma abordagem movida pela necessidade de justificar-se, não admira que, apesar do carácter multifacetado da sua argumentação, esteja dotada de forte coerência interna. Assim, a partir dos anos quarenta a auto-representação do compromisso está já fortemente estabilizada, aplicando-se depois retrospectivamente ao período de reitorado e, prospectivamente, ao desenvolvimento das suas implicações. Na carta de 1945 ao *comité* de depuração estão já presentes as grandes linhas da imagem que está disposto a tornar pública. Nessa carta Heidegger sustenta que a sua relação ao nazismo é o resultado da necessidade de uma «resistência espiritual»²⁶ que, mais do que explicar o compromisso, antes o torna inexorável. Mas qual o significado de tal resistência? Trata-se de uma acção que se exerce a partir do *exterior* do nacional-socialismo? As coisas não são assim tão simples, pois para Heidegger, a resistência exterior está já cerceada pelo facto de a unicidade de determinação da época moderna tornar ilusória qualquer exterioridade (é sempre capturada pelo «movimento» de realização da essência da técnica que caracteriza a modernidade); em consonância com esta visão a resistência tem de ser *interior*²⁷, por ele estar «absolutamente convencido que uma colaboração autónoma dos intelectuais permitiria aprofundar e transformar numerosos elementos essenciais do 'movimento nacional-socialista', com o fito de permitir que esse movimento desse o seu concurso para a superação da desordem europeia e da crise do espírito ocidental»²⁸.

A estratégia de resistência apoia-se, então, numa definição muito particular do *movimento*, que Heidegger distinguia da «ideologia», que seria quanto muito uma das muitas representações possíveis do movimento. Tendo sido sufragado por eleições, com o que entraria na normalidade política, o «movimento» nacional-socialista não seria para Heidegger politicamente incompatível com o programa de Friedrich Naumann de um socialismo nacional (ainda reivindicado na entrevista à *Der Spiegel*), com que sentia algumas afinidades. Somente depois do vencimento da «ideologia» (nazi) que leva o movimento para um racismo biologista e para uma definição de verdade baseado na utilidade prática e política é que ele reconhece que foi «um erro acreditar poder, a partir de uma posição de fundo espiritual [...], influenciar imediatamente a transformação dos fundamentos tanto espirituais como não espirituais do movimento nazi»²⁹. A ilusão da estratégia de resistência interior assenta, portanto, na distinção entre o movimento e a ideologia, surgindo a desilusão quando descobre que o movimento nazi já dispunha da sua dimensão «espiritual» muito particular, não necessitando nem sendo possível inflecti-lo com um *suplemento de espírito* vindo da universidade, delegada da Tradição no reino sem alma da política moderna.

Mais ainda, a resistência interna visa conter os excessos do «movimento» que entretanto alcançara o poder. Tal resistência implicava, de acordo com Heidegger, o risco próprio de «uma tentativa de salvar o positivo, de purificá-lo e fortalecê-lo»³⁰. Acresce ainda que tal risco era necessário e não evitável, a não ser pelos dotados com o «dom da profecia» (*sic*), pois o que contava era o «dever» de acentuar e apoiar «as possibilidades positivas que eu [Heidegger] então via no movimento, com o fito de preparar uma união de todas as forças capazes, verdadeiramente fundado e não simplesmente circunstancial. A oposição imediata, a oposição pura e simples não teria correspondido à minha concepção de então (que nunca foi fé num partido), tal como não teria sido judiciosa»³¹. Heidegger polemiza assim contra os que não agiram por se terem escusado a tentar «levar o movimento para a boa direcção» (*sic*). Como não pode estar aqui em causa uma justificação encoberta do seu compromisso, e muito menos se pode tratar de uma crítica a todos aqueles que resistiram do exterior do Partido e contra ele, somos obrigados a ver nesta construção laboriosa um sinal dramático da concepção da «política» que o levou à estratégia de resistência interna para inflectir o movimento.

Aliás, a porterior *Auseinandersetzung* com a metafísica e com Nietzsche com cuja obra culminaria a história da metafísica, ainda se mantém presa desta imagem do nazismo, enquanto resposta fracassada mas essencial à modernidade³². Reencontramos, por outra via,

a mesma conclusão de que o nazismo, contrariamente ao americanismo e ao comunismo (aprisionados pelo reinado da técnica), conteria a possibilidade de uma resposta à modernidade, época da crise ocidental, tornando em consequência produtiva e necessária uma explicação com ele, inversamente ao que sucedia com todas as outras forças políticas. Se esta leitura é pertinente, compreende-se, num nível ainda muito superficial, a permanente ambiguidade das suas referências ulteriores ao nazismo, e mesmo o estranho silêncio para que se remeteu em relação ao extermínio nos campos de concentração. Esta continuidade paradoxal, quando pensada em correspondência com um pensamento orientado pela verdade (e a liberdade), parece dever-se à incapacidade para pensar o político e a sua *autonomia* tal como é instaurada na modernidade. Daí que as justificações de Heidegger, embora versando à superfície sobre a Universidade, tenham um alcance bastante mais lato. A sua concepção de conjunto, finalmente presa do absolutismo da *Seinsgeschichte*, desconcretiza a política comum, sempre «menor» e prosaica se comparada com a efectividade sobre o Todo do mundo, para além de que confunde política moderna e «democracia».

É nesta incompreensão quanto ao estatuto da política que assenta toda a estratégia de resistência interior³³, e mais ainda a sua crítica a todos os que resistiram do «exterior». De certo modo é evidente que Heidegger teria razão se o «movimento» sintetizasse toda a política existente e abolisse, como momentos superados, todos os outros regimes do discurso político, i. e., que eles se equivalessem todos perante a época da técnica e o seu «verdadeiro» horizonte fosse o nazismo. No caso contrário, ou seja naquele onde as diferenças de regime não são puras diferenças retóricas, em que todas manifestariam o *mesmo* estado de niilismo, decadência, etc., neste caso, em que está em causa a faculdade política de agir autonomamente numa situação pluralista, a resistência não pode deixar de ser exterior, sem que isso signifique que seja fácil traçar a linha entre o que é exterior e a interior. Uma dialéctica de divisão do interior contra si mesmo, criando o «exterior» a partir do interior, tem de se basear na demonstração de que ela cobre todo o espaço do agir possível. Como na interpretação de Heidegger no «movimento» estava em jogo uma aposta de «tudo ou nada», a sua política neste sentido já não se entendia como *uma* política, mas sim transpolitização espiritual. Por seu lado, «espírito» nazi, para além de muito pouco espiritual era bem político, nem que fosse apenas pela sua oposição à política da modernidade, pelo que o compromisso de Heidegger não podia deixar de ser político, i. e., de expressar uma «política». Semelhante consequência nunca foi aceite por ele, e isso somente torna mais preocupante a sua posição.

A distinção heideggeriana entre movimento e ideologia (representação) que lhe permitia criar uma distância mínima (mas insuficiente) em relação ao nazismo, vai ser radicalizada depois da demissão do reitorado, embora apenas do ponto de vista filosófico. Infelizmente o mesmo não ocorreu do ponto de vista político. É esta mistura de elementos muito díspares que tornam extremamente complexa a posição de Heidegger que só muito superficialmente se reduz a uma espécie de «espiritualização do nazismo»³⁴, cuja resistência era bem mais tenaz que a de Heidegger. Daí que alguns dissessem, e muitos foram, que a obra posterior (ligada à famosa *Kehre*) foi o resultado da «desilusão» com o nazismo e consequente afastamento. É o caso, por exemplo, de Hannah Arendt, para quem Heidegger, depois de ter sucumbido à «tentação» de participar na vida pública, tendo reconhecido o seu «erro» (de forma bem paradoxal, convenhamos), pôde «extrair a lição, no seu pensar, daquilo de que tinha tido experiência. O que se seguiu foi para ele a descoberta da vontade como vontade de vontade sob o género da vontade de poder. [...] Antes de Heidegger ninguém vira quanto esta [a vontade] é contrária ao pensar e exerce sobre ele uma acção destruidora»³⁵. O problema é saber em que medida essa suspensão/destruição da vontade, que surge no mesmo movimento da *Khere*, embora implicando uma crítica radical do nazismo (neste aspecto paradigma de uma determinada «modernidade»), não oculta a politicidade da posição de Heidegger. A abordagem desta última não pode deixar de lado os «textos políticos» (mesmo os desautorizados), para se dedicar elevadamente aos filosóficos (é esta a debilidade maior de toda a abordagem «interna»). Aliás, talvez seja na última etapa de Heidegger — mais filosófica e aparentemente menos política — que a sua posição seja mais contestável e ao mesmo tempo mais reveladora da axiomatização da política que rege a sua posição³⁶.

A axiomática política de Heidegger: da decisão resoluta à indecidibilidade

O estatuto teórico dos «textos políticos» de Heidegger é de difícil apreensão. Basicamente são de três tipos. Em primeiro lugar, devem-se contar as referências ao domínio político esparsas no conjunto da sua obra. Em segundo lugar, temos cerca de uma vintena de textos directamente políticos, a maioria dos quais da época do reitorado, dos quais boa parte foi desautorizada. Reunidos por Guido Schneeberger, só o famoso Discurso do reitorado sobre «A Auto-afirmação da Universidade Alemã» (proferido em 27 de Maio de 1933) continua aceite como expressão política do pensamento de Heidegger, que faz a sua

defesa em texto póstumo editado pelo filho. Finalmente, seria preciso ter ainda em consideração os textos com implicações políticas, embora não se referindo imediatamente a este tema (caso dos cursos sobre Nietzsche, a técnica, a *Kehre*, etc.).

O tratamento do conjunto destes textos, embora indispensável, sai fora do âmbito deste ensaio que se centra prioritariamente nos textos políticos, englobando as actividades ligadas ao reitorado. Nestes textos não pode deixar de impressionar o dramatismo com que estão tingidos. As permanentes alusões à crise e decadência ocidentais, corporizam um tom apocalíptico em que se apoia a defesa de uma política para a «germanidade» e, em consequência, para o Ocidente. A ambiguidade da posição heideggeriana chega aqui ao cúmulo, confundindo-se no mesmo gesto de escrita a ontologia fundamental e a política, anulando-se assim as diferenças entre a bem real crise da Alemanha da República de Weimar, a decadência europeia, a crise ontológica do esquecimento do ser, etc. Daí que nos textos políticos, como afirma Megill: «as suas afirmações parecem voltadas para acentuar e glorificar o estado de crise, acentuando e glorificando desse modo o papel do movimento que tinha de controlar a situação, que tinha de ‘tomar a cargo’ a situação»³⁷. Apesar da tessitura irónica desta escrita da crise e decadência, que são absolutizadas para encontrar na máxima miséria o princípio de salvação, é preciso analisar com algum detenimento os textos políticos, de modo a determinar a axiomática que orienta em torno do seu eixo a metapolítica heideggeriana. Embora boa parte deles tenham sido desautorizados será preciso levá-los em linha de conta, juntamente com os textos aceites (o discurso de reitorado, as diversas justificações e as duas entrevistas à *Der Spiegel* e a R. Wisser). No fundo, é da compreensão da axiomática heideggeriana que poderá advir uma compreensão dos motivos de uma desautorização que não põe em questão as afinidades subterrâneas com a linha de continuidade que atravessa a posição de Heidegger. É desde logo evidente que o que é desautorizado é, acima de tudo, o compromisso com a *Führung* política de Hitler e a política ideológica a que historicamente deu lugar. Tal compromisso estava bem patente nos textos de 1933-1934, como é o caso do discurso sobre Schlagter, onde lado a lado com a exigência de uma «dureza da vontade para suportar o mais difícil» e de uma «clareza do coração para representar a grandeza e o mais longínquo», vem consignado que «para honrar o herói e em sua homenagem levantamos a mão em silêncio»³⁸. Tal compromisso com a sinalética dos senhores da época, ao nível da própria linguagem, distorcia claramente a conceptuologia ontológica da «resolução» e da «responsabilidade perante a história», da «disponibilidade», etc.³⁹, que decalca a linguagem de *Sein und Zeit*, mas apenas enquanto simulacro. Diante da

incompatibilidade radical entre os dois estilos compreende-se que, ulteriormente, a sua «explicação» com o nazismo se tenha regido pela necessidade de re-trabalhar incessantemente essa linguagem de modo a desinseri-la do estilo nazi (que, por sua vez, já era herdeiro de uma política da linguagem que vinha pelo menos desde o romantismo alemão).

Ora, a afinidade entre ambos os estilos, ao nível da linguagem, parece assentar numa forte *narrativa* historicista que, opondo-se à modernidade e ao «iluminismo», visa uma «nova unidade de enraizamento a partir da qual o povo se empenha, no seu Estado, em agir pelo seu destino»⁴⁰, seguindo «o caminho a partir do qual já não há retorno possível»⁴¹. A retradução de *Sein und Zeit* em termos políticos, baseia-se no programa de espiritualização da «revolução nacional-socialista [que] acarreta a completa transformação do nosso *Dasein* alemão»⁴². E se é verdade que rapidamente se vai afastar da condução do *Führer* (Hitler), a sua utilização das categorias ontológicas de *Dasein*, destino, projecto, próprio e impróprio, de responsabilidade, etc., continuam sempre dirigidas pela figura política da *Führung*, embora para as deslocar para uma condução espiritual que responda à decadência da época moderna.

Se bem que a preocupação de Heidegger fosse conduzir o condutor, como afirmou Otto Poggeler⁴³, implicando uma distância em relação a Hitler, não há dúvida que o motivo da *Führung* é um elemento omnipresente na arquitectónica heideggeriana, devendo-se-lhe a persistência de elementos do estilo nacional-socialista na sua linguagem. Sucede, porém, que a *Führung* é inseparável da problemática da *decisão* que constitui o eixo essencial no contínuo travejamento da axiomatica política de Heidegger. Em 1933-1934 é bem a decisão que funda a grandeza da coisa política, pois «toda a coisa exige uma decisão e todo o acto uma responsabilidade»⁴⁴. Como veremos, é em torno da decisão que a «metapolítica» de Heidegger se vai reorganizar, até chegar às posições sobre a *indecidibilidade* propugnadas depois da *Kehre*. Deslocação compreensível atendendo à maximização da diferença de estilo relativamente ao nazismo, mas insuficientemente explicada. No que respeita a esta reorganização verifica-se que em 1933-1934 o *pathos* da decisão vai chegar ao seu cume através da absolutização e concentração da *Führung* no *Führer*. Assim, no seu apelo à participação no plebiscito de 1933 ocorre a definição extrema da decisão: «[Hitler] dá ao povo a possibilidade mais imediata da mais elevada decisão livre; ele decidirá se quer, ele — o povo no seu conjunto, o seu *Dasein* autêntico ou se *não* o quer»⁴⁵.

Com esta absolutização da decisão Heidegger pretende-se colocar para além da política comum, negação essa que se funda num *limite*

(*sic*) a partir do qual o povo já só existe ou não existe. Num certo sentido, tal política do limite já não é política, no sentido propriamente moderno, não só porque esse limite é definido como «exigência original para todo o *Dasein* de preservar e salvar a sua essência própria»⁴⁶, assumindo uma «responsabilidade incondicionada» (*sic*), que sobrepassa largamente o facto político plebiscito que estava em apreço, como também porque ela é sobredeterminada por uma visão do agir dirigido contra a política moderna. Na conferência de 30 de Junho de 1933, proferida na Universidade de Heidelberg, Heidegger critica duramente o «palavreado sobre a ‘política’ [que é] absurdo, pois não é assim que se mudará a velha rotina. A seriedade verdadeira do novo exige a experiência da necessidade urgente, o confronto com os estados de facto reais. Somente a *acção* é justificada, aquela que resulta de um compromisso interior com o futuro»⁴⁷. A transpolitização espiritual do «político» está já contida nesta absolutização da decisão que não se baseia em qualquer critério que não seja ela própria, que por sua vez rege e é regida pela *Führung*.

Perante o que há de excessivo nesta negação da política moderna, que apesar de excessiva era facilmente capturável pela política nazi, como haveria de surpreender que essa negação, sempre mantida na obra heideggeriana, venha a ser «dulcificada» por uma transformação que desemboca na «indecidibilidade», i. e., na impossibilidade de um agir efectivo (em que alguns dedicam grandes esperanças)? A continuidade da posição de Heidegger, antes e depois da *Kehre*, explica-se pelo facto que, diante da fragilidade da dimensão política da experiência própria da modernidade, e a excessiva e tremenda exigência de um agir dotado de efectividade total, cuja inteireza e inflexibilidade efectuariam o «retorno à essência do ser» (*sic*), e visto fracasso dessa exigência, se acabe por negar a política enquanto tal. Ora essa negação da política, que só é possível porque nela se depositavam demasiadas esperanças, interliga os diversos momentos da obra de Heidegger, assentando numa visão da época inteiramente determinada por um princípio único (a técnica, a subjectividade, o esquecimento do Ser, etc.)⁴⁸. A natureza abstracta deste princípio de explicação nega o corpo concreto, sempre garante de exterioridade nos processos simbólicos e alvo inatingível da política que, quando o atinge, já se negou enquanto política, decaindo em violência pura e tão nua como os corpos que desnuda. A consequência é concentracionário com a sua internalização dos corpos concretos na máquina de Estado, encarnada no «querer inaudito» (*sic*) do *Führer* em cuja vontade se joga a «próxima regenação do corpo do povo»⁴⁹.

No arco teórico tendido entre decisão e *Führung* lança-se a axiomatização Heideggeriana da política. Isso não ocorre apenas nas temá-

ticas dos textos políticos desautorizados, pois acha o seu fundamento no *Discurso do Reitorado* onde, ao nível da superfície, se justifica a preeminência da *Führung* espiritual tal como se expressaria na essência da universidade alemã. Para Heidegger «essa essência só vem à clareza, à elevação e ao poderio se, antes e sempre, os que dirigem são eles próprios dirigidos — dirigidos pelo carácter inexorável da missão espiritual que força o destino do povo alemão a assumir a marca típica da sua história»⁵⁰. No que tem de político, o *Discurso* lutava contra a politização nazi da ciência (e da Universidade), ao mesmo tempo que procurava contê-lo dentro dos limites de uma concepção da *Führung* baseada na cientificização da política tornada necessária pela «enorme potência do destino» (*sic*).

Esta visão da *Führung* deduzia-se já da crítica à separação entre teoria e *praxis*, numa visão em que a teoria é uma *praxis* de tipo superior. Implicando uma recusa das distinções e mediações, esta *praxis* superior que é a teoria torna-se efectiva ao nível da absolutização da decisão (a resolução), estendendo os seus efeitos ao domínio da política. A indiferenciação entre teoria e prática, entre decisão e o decidido, entre o projectar e o projecto, sendo resposta à «injunção longínqua» (*sic*) do começo grego, justifica-se apenas pelo acto de decidir já fundido com a decisão, que é ao mesmo tempo absolutamente necessária e inteiramente contingente, pois tem de ser seguida podendo, embora, não o ser. Mas perante a essencialidade do que está em jogo — a «salvação» ou a «decadência» —, o próprio facto de não seguir a decisão essencial é já uma decisão, puramente negativa, que posterga o futuro, sobrecarregando a miséria do presente. Com esta fundamentação da decisão qualquer hesitação é anulada, e por maioria de razão a «discussão racional» (identificada imediatamente ao palavreado ou à instrumentalização do discurso pela técnica), pois perante a alternativa *salvar-se ou perder-se*, qualquer hesitação é já um diferimento do que está em jogo no próprio acto de decidir, ele próprio já decidido na medida em que é «enviado» pelo destino espiritual da comunidade.

Como o que está em causa é um *querer ou não querer* esse destino, o curto-circuitar das distâncias entre teoria e *praxis* fundamenta a não admissão da demora de um juízo sobre o que se deve ou pode fazer. A aposta heideggeriana do «tudo ou nada» sustenta-se no facto da «decisão sobre este ponto [salvar-se ou perder-se], já é partilhada por cada um *com* os outros, mesmo e sobretudo aí, quando alguém se pretenda esquivar à decisão»⁵¹. E se é possível fundamentar sem discussão a recusa do juízo, é porque na «dureza» da decisão a «partilha» (*Ur-teil*) do juízo já foi feita em correspondência historial do Dasein e do *Ser*, bastando querê-la ou não. Neste quadro torna-se bem claro porque a teoria da decisão de Heidegger, voltada para a nega-

ção do juízo em geral, e do juízo político particular, por relevar ainda de um mecanismo da representação moderna, é incapaz em 1933-1934 de contrariar as tendências ao absolutismo político, que o absolutismo filosófico, se bem que de natureza radicalmente distinta, ainda reforça sendo facilmente capturável pelos mecanismos de concentração do poder.

A transformação da axiomática política de Heidegger na sequência da *Kehre*, invertendo aparentemente o «decisionismo» da 1933-1934, mostra a mesma incapacidade para reflectir sobre a política e a filosofia, ficando a primeira subordinada a um novo absolutismo filosófico, o da *Seinsgeschichte*. Que a continuidade da problematização se mantém, é observável em diversos textos, nomeadamente na entrevista à *Der Spiegel*. E o mais importante aqui não é a insistente reivindicação da centralidade da explicação com o nazismo, orientada para a dominância do espírito. Na nova justificação afirma-se o mesmo: «o serviço do saber ocupa, é certo, na enumeração o terceiro lugar [depois do serviço do trabalho e do serviço das armas], mas o sentido dá-lhe a primazia»⁵². Evidentemente que há diferenças de matiz, com a concomitante reconfiguração da posição de Heidegger. Outro elemento de continuidade é a similitude da crítica à política moderna (e antes de mais à «democracia»), incapaz de estar à altura da época, não tanto por insuficiência própria, mas por não ser possível determinar «ainda nenhum caminho que corresponda ao ser da técnica», cuja natureza performativa e totalmente unificada se expressa na tese de que, na era da técnica, «tudo funciona. É isso que é inquietante, que tudo funcione e que o funcionamento acarrete sempre um novo funcionamento, e que a técnica arranque cada vez mais o homem à terra, desenraizando-o dela»⁵³.

O estilo de argumentação de Heidegger dispensa-o de demonstrar positivamente a impossibilidade da política, permite-lhe no entanto *reafirmar* a sua ineffectividade, sob todas as suas formas (no caso, o americanismo, o comunismo ou o nazismo). Esta equivalência generalizada de todas as formas políticas retira consistência da radicalização da negação da política moderna, aplicando-se agora a crítica à «democracia» a todos os regimes, com a seguinte diferença: na nova configuração procede-se à completa suspensão de qualquer decisão que positivise um dado regime em relação a outro (o que não significa, como vimos, que a explicação com a política não tenha para ele de passar por um regime historialmente superior, na medida em que co-responde às exigências da época da técnica). Esta suspensão da decisão, levada ao ponto de abolir qualquer efectividade sobre o presente, é sustentada pela nova concepção da técnica consignada em *A questão da técnica*. Sendo apropriada pela verdade do Ser, embora presa do esque-

cimento do Ser que caracteriza o niilismo moderno, a técnica escaparia sem apelo a qualquer controlo (mais ainda, a tentativa de controlá-la antes a reforça enquanto perigo enviado pelo Ser), pois «o reino do *Ge-stell* [da essência da técnica] significa o seguinte: o homem sofre o domínio, a requisição e a injunção de um poder que se manifesta na essência da técnica e que ele próprio não domina»⁵⁴. Como o agir é previamente determinado pela estrutura da técnica, o único que resta depois da verificação de que a solução política nazi é pura violência sem projecto que a suporte, é um *espera* que prepare o advento do Ser, embora sem regras de preparação, e que é regida pela absoluta necessidade do pensamento e do poemático que dominam com «o poder sem violência que é o seu» (*sic*).

Sintetizando os resultados até aqui alcançados pode sustentar-se que Heidegger, tendo começado por uma crítica da política moderna, por ser parcial, fragmentária e sem efectividade em relação às Grandes tarefas da época moderna, a que vai opor a política ontológica do indivíduo autêntico e «resoluto» que na sua aposta de «tudo ou nada», de salvação ou perdição, permitiria levar ao fim a política moderna, revelando simultaneamente o fim da modernidade. Mais tarde, reconhecidos os limites inexoráveis do seu compromisso com o nazismo, prescreve que este era afinal uma consequência da modernidade, fonte de todo erro enquanto época de errância. Num quadro onde a *Kehre* ocupa lugar privilegiado, chega então à recusa a possibilidade política, seja de acção seja de decisão. É aqui que ganha sentido o famoso dito da entrevista póstuma em que diz que «só um Deus nos pode salvar» (*Nur ein Gott kann uns retten*). Mas será que esta concepção já não é política? E se não o é qual a sua relação à política?

Tem pertinência neste contexto citar uma passagem da referida entrevista em que afirma: «para mim é hoje uma questão decisiva saber como se pode fazer corresponder em geral um sistema político à idade técnica e que sistema poderia este ser. Não estou persuadido que seja a democracia»⁵⁵. Ou seja, se a política, correspondendo a uma das manifestações topológicas do Ser, ainda é problematizada, isso ocorre em associação fundamental com o Deus Vindouro e não já com o movimento nazi. A este nível há também continuidade em relação às posições anteriores: a «democracia» é afastada sem discussão de maior, contrariamente ao que acontece com o nazismo. Porquê? A resposta está implícita em algo que foi sublinhado em 1933-1934, e nunca mais foi repetido, mas que também não foi desconstruído, ou seja, que só é aceitável uma *outra* política — uma espécie de política ontológica — desde que seja capaz de agenciar no seu movimento toda a existência (*Dasein*) do povo e não apenas a sua vontade política, tal como se expressa nos mecanismos da representação.

Em resumo, a ruptura com a política total da Revolução Conservadora, não implica uma mutação ao nível mais profundo da sua «política», cujos pressupostos se repetem nas suas grandes linhas, embora sob outras formas, só na aparência. A «axiomática» política que acompanhou a notícia pública da *Kehre* ainda está inteiramente dependente dos pressupostos metapolíticos de Heidegger (subordinada à «epocologia» que determina a sua recusa da modernidade), sendo apenas acrisolada pela crítica cada vez mais radical da «vontade» — resultado principal do seu confronto com Nietzsche. Mas será que a retórica da «indecidibilidade» significa o abandono de uma decisão que nada justifica por ser a co-resposta às Grandes tarefas que configuram o «destino» nosso Tempo, movendo-se para uma passividade que nega o quadro decisionista em que decorre a actividade de Heidegger até 1933-1934? A resposta tem de ser negativa, pois quando em 1945 se defende que «nós não podemos fazer nada, senão esperar», tal espera pelo Deus Vindouro «em cuja ausência declinamos» (*sic*) é ainda e sempre uma decisão, tão injustificada como a do período do «compromisso», só que é diferida temporalmente pela estratégia da «ruckshritt» progressivamente essencializada pelo pensamento poemático, mas que se funda na permissão nunca abandonada da realização da «origem» que está à espera no futuro (de tal modo que é ela que projecta todos os projectos autênticos). A continuidade da posição de Heidegger ressalta bem do progressivo refinamento de uma política teológica e mística, aliás, amplamente compartilhada nos anos 30 e em que o caso de Walter Benjamin avulta.

Com a constituição do grande eixo (*axis*) que une decisão e indecidibilidade, o transfundo da decisão — a necessidade de um juízo que a funde — é oculto por uma decisão que «liberta» o decisor da responsabilidade pelo que decide. Está aqui a grande debilidade política do Heidegger da *Kehre* e que, de certo modo, é a consequência mais negativa do seu compromisso político. Incapaz de justificá-lo, seja como erro seja como necessidade, Heidegger procede à deslocação da problemática da resolução e da decisão projectando-a no funcionamento da própria época do Ser — a modernidade — que sendo inteiramente determinada pelo «dispositivo» (*Ge-stell*) da técnica já só permite a «espera». O que é preocupante é não se saber se o que virá quando a promessa da espera se realizar será muito diferente da política total em que Heidegger depositara tantas esperanças em 1933. Semelhante desinserção do indivíduo da esfera do agir explica em grande medida a crescente importância que a «questão da técnica» adquiriu depois da *kehre* (isto não significa que ela não fosse referida antes, mas era-o dentro de outro quadro — marcado pela interpreta-

ção do *Der Arbeiter* de Ernst Junger, e onde a «nostalgia» do retorno do Ser armava a «resolução autêntica» contra o declínio do presente.

A inteireza da posição de Heidegger está já programada, e definitivamente, em *Sein und Zeit*, obra crucial para o nosso tempo, mas desde logo atravessada por uma «falha» cujos efeitos são desastrosos. Com efeito, apesar de à primeira vista, a crítica da metafísica — o programa da *Abbau* — deixar de lado o universo político, isso não impede que aí não estivesse presente, subrepticamente, uma «filosofia política» cujos efeitos nunca foram inteiramente desconstruídos. Este fenómeno foi bem referido por Alexander Schwann, que mostra que a filosofia política heideggeriana é inseparável da sua interpretação da verdade como *Aletheia*. Diz Schwann: «a determinação da essência do político em Heidegger é um realizar da essência da verdade, na sua pertença ao erro e à errância»⁵⁶. O que existe de problemático neste relacionamento da política e da verdade (cujos perigos se encontram, não por acaso, na definição do marxismo como «verdade» política proposta pelo leninismo) é a imediata relação da «verdade» Ser que, por sua vez, subordina a si a onticidade, reduzida a simples palco de revelação, e efectivação, da verdade, mas em si mesmo ocultamento da verdade. Mas terá de se deduzir desta concepção de política e verdade uma afinidade com a política do Estado Total? Tudo indica que sim, como o deixa pensar um texto posterior — *A Origem da obra de arte*, onde se afirma: «uma outra maneira através da qual a verdade manifesta a sua essência, é o gesto que instaura um Estado»⁵⁷. Ou seja, a identidade da verdade e da política é feita sob o signo do estado enquanto totalidade da *polis* que, por seu turno, já prefigura na sua verdade, a totalidade revelada do Ser. O totalitarismo — mas apenas na forma de um absolutismo filosófico — está implicado já na essência da *aletheia*, enquanto obra de verdade total. Será que esta conclusão é inescapável, e que nenhuma abertura resta? A resposta a esta questão essencial determinará decerto o futuro da filosofia heideggeriana. Para nós, contrariamente aos que vêem a solução na *Kehre*, será preciso voltar atrás e expurgar *Sein und Zeit* das suas premissas metapolíticas, de modo a desconstruir o absolutismo filosófico da ontologia fundamental, e que a *Seinsgeschichte* apenas agrava. Sem uma definição de verdade múltipla e parcial, tal como Wittgenstein a permite hoje pensar, que potencie a problemática da «diferença ontológica», salvando ao mesmo tempo a *aletheia* naquilo que ela tem de libertador de outras possibilidades, a consequência inevitável, seja assumida ou não, suspensa ou não pela *Kehre* é o decaimento da necessidade lógico-política do totalitarismo na Modernidade.

Portanto, somente uma desconstrução da «desconstrução» programada na obra de 1927 permitirá romper a permanente circularidade

do pensamento de Heidegger, circularidade que se replica nas relações da sua filosofia com a política. Fazendo economia desta exigência torna-se praticamente impossível decidir se a filosofia heideggeriana implica uma política determinada ou se é a sua política que determina a filosofia. Só a um nível muito superficial o compromisso de 1933 era uma estratégia de autonomia do filosófico perante o político, regido pela intenção de controlar o político. Na medida em que a política ontológica está sempre em excesso relativamente às condições de possibilidade da política na modernidade, o pensador alemão acaba por ser vítima da «subestimação do político», para usarmos uma fórmula de Lacoue-Labarthe. Porém, mais do que uma subestimação do político com a concomitante sobrestimação do filosófico, o que está em causa é a necessidade de re-instaurar a partilha entre o filosófico e o político, reconhecendo a exterioridade deste último. Por aí poderá vir um princípio de explicação da lógica contaminação (de que Heidegger foi vítima) que atravessa as diversas dimensões da experiência, cuja «impureza» filosófica e conceptual não permite, na prática, nem autonomia pura nem subordinação pura de uma dada dimensão em relação a uma outra.

As respostas de Heidegger a esta questão estão sobrecarregadas pelo não-dito da sua axiomática política, de certo modo orientada por uma «arqui-política» — uma política ontológica — que, na opinião de Labarthe, se funda no facto de «qualquer determinação filosófica da essência do político obedecer a uma determinação política da essência; e esta, inversamente, pressupõe um gesto que só pode ser classificado como político»⁵⁸. Esta definição da «arqui-política», embora mostre de modo interessante que uma política dos princípios — uma «arqui-política» — está dependente de uma determinação filosófica da «essência» é insuficiente, caso se limite a repetir de outro modo a circularidade hermenêutica de Heidegger, que só pode então ser rompida pelo político ou pelo filosófico (como, aliás, sucedeu no «Heidegger I» e no «Heidegger II»), com efeitos puramente negativos. Será preciso prosseguir com a desconstrução de Heidegger, mostrando como a «arqui-política» funciona profundamente como um princípio organizador do espaço onde filosofia e política circulam⁵⁹. É essa topologia oculta que permite o decaimento do pensamento heideggeriano em fundação política e em política da fundação, abismando-se numa circularidade que tem sempre de apelar para a heroicidade e «solidão» do pensador.

É a esse espaço que chamamos dimensão metapolítica do pensamento de Heidegger. É a sua arquitectónica que constitui o «labirinto» onde o político comunica com as outras dimensões da experiência e que em Heidegger se acha intensamente aludido, justamente por com

ele culminar a «filosofia política». É a partir deste espaço «metapolítico» que será possível avaliar a futuridade da filosofia de Heidegger, reinserindo as diversas críticas que lhe têm sido endereçadas, justas no pormenor mas falhas no quadro conceptual, no seu espaço comum de articulação. Só assim se libertará a filosofia de Heidegger no caso Heidegger.

Conclusão: para uma leitura «metapolítica» de Heidegger

Para terminar este ensaio, falta-nos reunir alguns dos fios que ficaram dispersos ao longo da nossa argumentação. O nosso ponto de partida consistiu num reenquadramento da «política» de Heidegger numa conceptologia mais lata que a apreendida pela maioria dos estudos sobre as relações entre a sua filosofia e a sua política. A hipótese essencial aqui desenvolvida fundamenta-se no pressuposto (a sua demonstração exigiria um trabalho de outra natureza, que aqui tem de ficar apenas indicado) de que com Heidegger culmina a «filosofia política» ocidental (cuja matriz remonta a Platão e ao pensamento grego em geral), culminação essa que implica ao mesmo tempo o anúncio do *fim* das intrincadas relações entre filosofia e política. Afirmção paradoxal se atentarmos na actual insistência numa leitura política de Heidegger — e nas tentativas de «reformá-lo» a partir da reavaliação da sua crítica ao humanismo. As relações ente filosofia e política estiveram desde sempre inquinadas por um «absolutismo» profundo, que se revela em todo o seu alcance no caso Heidegger (algo de semelhante sucede com Karl Marx, e valeria a pena analisar com algum detenimento o diálogo que Heidegger trava com o marxismo). O próprio facto desta relação mostra o carácter necessário da obra de Heidegger, cuja desconstrução positiva deverá permitir a reconstrução da metapolítica moderna, que só ganha em libertar-se da filosofia (e mais ainda da «filosofia política»).

Embora não possamos desenvolver aqui a questão da metapolítica, considerada em si mesma de um ponto de vista teórico, a reflexão sobre o caso Heidegger permitiu delinear alguns grandes traços do problema. À primeira vista a natureza da metapolítica, por já não derivar da «filosofia», parece bastante misteriosa. Poderá ela ser deduzida das outras grandes dimensões da experiência, nomeadamente da ciência, da estética ou da ética? Vejamos, a título de exemplo, a questão da ética. Será que uma crítica de Heidegger em termos éticos poderá trazer à consciência os limites da «arqui-política» que rege a axiomatização da política operada por Heidegger? Emmanuel Lévinas tem sido um dos pensadores contemporâneos que mais longe tem levado o esforço de fundar

o agir humano numa ética. No caso de Heidegger, contra a concepção de auto-afirmação que desempenhava um papel essencial no travajamento de *Sein und Zeit*, resultado do funcionamento existensivo da morte, Lévinas opõe o princípio de que «a morte do outro precede a minha», asserção que implicaria uma mutação da ontologia, que cuida do Ser des-curando o outro que é sempre alguém que diz «eu». Ora, para Lévinas «dizer ‘eu’ significa afirmar a singularidade própria, a unidade própria». Se tal «solidão» é injustificável e injustificada, pressupondo a criação do mundo pelo «eu», isso significa na interpretação de Lévinas que o «eu» é «responsável por tudo»⁶⁰. Ora, a deslocação operada pela ética, ao opor à responsabilidade pelo destino de Heidegger a responsabilidade pelo outro, não pode também ela orientar o juízo político, por não ser menos absolutista ao nível ético do que a decisão ou a indecidibilidade o eram ao nível «científico»-filosófico de Heidegger. Colocam-se, assim, à ética os mesmos problemas que à ciência, e o mesmo seria demonstrável relativamente à estética e à política (e repare-se que ainda nada se disse sobre as relações entre estes diversos domínios da experiência).

Mais lata que qualquer dimensão do agir, atravessando-as a todas, poderia dizer-se que a *metapolítica* corresponde à região de problematidade intrínseca do pensamento (na medida em que há problemas, necessidade de argumentar e suspensão da violência, demonstráveis «logicamente»). A crítica ética ou política a Heidegger, só tem pertinência dentro de limites muito precisos, i. e., na medida em que é a própria radicalidade do postulamento heideggeriano que obriga a questionar a sua crítica das formas de objectivação da experiência⁶¹, historialmente orientada pela destituição do Ser pela técnica, a subjectividade, a certeza, reduzidas assim a um único princípio de constituição da *epoché* moderna. O futuro da obra de Heidegger depende da possibilidade de «pluralizar» este princípio único — o Ser nas suas modalidades —, de modo a romper-se o arco que une entre si a decisão sem juízo dos anos 1933-1934 e a indecidibilidade da *Kehre*. Porque aquilo que articula as duas posições tem a mesma natureza, ou seja, a negação da modernidade. É esta negação que dá um conteúdo histórico à sua reorientação da metapolítica⁶², se bem que a sua concepção da modernidade seja também extremamente ambígua, ao mesmo tempo época de miséria (e decadência) e época do Ser. Isso torna a sua visão quase inexpugnável diante da crítica, imediatamente aprisionada por um pensamento que se arroga o direito de distinguir o que é concepção do mundo (*Weltbild*) ou pensamento do Ser. Porém, esta partilha é insuficientemente fundamentada, resultando já de uma unilateral conceptuologia da modernidade. O problema não é tanto a distinção entre «imagem do mundo» ou pensamento (este último só se poderia singu-

larizar radicalmente se se remetesse a um silêncio absoluto), pois o destino de ambas é passarem à escrita, sempre desapropriante do próprio da singularidade. O que as distingue tem a sua condição de possibilidade no quadro lógico da modernidade, que em si justifica todas as posições, mesmo as aparentemente menos modernas. Em consequência, qualquer análise da «metapolítica» moderna tem de partir do facto de a modernidade ser o quadro «lógico» de todas as posições possíveis — sejam elas «concepções», imagens ou «pensamento», sejam elas nazis, comunistas, democráticas ou outras. A incompreensão largamente compartilhada no que se refere a esta matéria tem a sua raiz na universalização de uma estilística da modernidade, tal como se configurou historiograficamente no «discurso filosófico do Iluminismo».

A explicação com a política de Heidegger, podendo seguir uma série de linhas condutoras que, em substância, convergem para o arco conceptual decisão-indecidibilidade, tem então o seu fundamento nessa zona cega que denominamos por «metapolítica». Este tema fulcral desde os alvares da modernidade, hoje tão mal estudado, deve o seu estatuto problemático ao facto de implicar uma axiomática difícil de reconstruir, e embora se revele nos seus efeitos. Por exemplo, se é relativamente fácil descrever a «política» praticada por Heidegger, já mais difícil é abordar a sua «arqui-política». Regendo esta uma dada axiomática, sempre selectiva (rarificante) em relação às possibilidades disponíveis, só poderá ser reconhecida com algum rigor se for rebatida no espaço lógico da metapolítica do qual derivam as «figuras» concretas assumidas por uma obra. Porém, posto que não tenhamos ensejo de ensaiar aqui uma definição de «metapolítica», podemos pelo menos aludir-lhe de modo alegórico, pois trata-se de uma dimensão que esteve sempre presente em todo o grande nome ocidental, nomeadamente nos seus mitos. Esse nível alegórico, que a modernidade se esforçou por racionalizar, está bem representado pelo mito do minotauro. Mito do poder absoluto e da morte, ele mostra que em toda a história do Ocidente se têm feito esforços ou bem por «ocultar» o «minotauro» do Poder absoluto, sonhando-se com controlá-lo com planos e arquiteturas labirínticas (é a vertente Iluminista), ou bem por libertar o «monstro», na esperança de que a libertação do poder do minotauro possa dar vida à cultura ocidental exângue (é a vertente românticista). Uma outra posição é decifrável, aquela que procura complexificar o labirinto, enlentecendo, atrasando e «entretendo» o monstro, sem ilusões do destruir ou de o controlar. No conjunto destas «axiomatizações» temos uma «imagem» da «metapolítica», que ao mesmo tempo que privilegia (realizando-se nela) uma axiomatização (um «fio de Ariana») não tem ilusões sobre a possibilidade de um fio de Ariana único e total

que «linearize» o labirinto, nem sobre a chegada de um herói que mate o minotauro, tudo «salvando». Só a astúcia dos dominados e o juízo prudente dos dominantes opõem resistência ao imenso terror encerrado num labirinto sem começo nem fim.

A posição de Heidegger, não sendo directamente «política», é marcada pela estratégia de conduzir pela «ciência» o condutor político. Essa regência do político pela ciência configura o que chamámos uma «arqui-política», i. e., uma política dos princípios, que corresponde a uma opção entre as diversas axiomatizações possibilitadas pela metapolítica moderna. Esta nova fundação da política está inteiramente dependente da ontologização da experiência moderna. Ora, a projecção da política ontológica sobre a modernidade provocava necessariamente a negação de todas as instituições modernas que, do ponto de vista ontológico, assentam sobre o contrato e o regime da representação, cuja pluralidade é sentida como fragmentação, sendo parciais e, em suma, «erradas». Se é verdade a nossa hipótese que o que funda a sua «arqui-política» é uma reorientação axiomática do espaço «metapolítico», interessa agora reconstruí-la minimamente. Embora fossem precisas mais investigações para sustentar uma aproximação deste tipo, não há dúvida que a recepção heideggeriana tem vindo a exumar alguns dos pressupostos configurantes da «metapolítica» heideggeriana, mas sem conseguir integrar os resultados alcançados numa visão de conjunto, afinal subjacente a uma outra concepção da política.

Pelo nosso lado, tivemos aqui de nos limitar a apresentar um quadro de leitura, sem poder «preenchê-lo» completamente. Para avançar mais seria preciso operar uma desconstrução de toda a obra de Heidegger, para em seguida reconstruir cada um dos pressupostos que orientam a posição de Heidegger e que explicariam a figuratividade (as «temáticas») da sua escrita. Assim, ao nível mais primário seria preciso questionar a perspectiva da linguagem, proposta por Heidegger, que está subordinada a uma mimetologia (Lacoue-Labarthe), cujos temas-chave são hoje bem conhecidos: um *pathos* da proximidade, autenticidade, comunidade, verdade, etc., que se opõe à distância, inautenticidade, sociedade, adequação, etc. (apesar da constante cautela que o leva a suspender a decisão sobre as diversas dicotomias por onde passa, cindindo cada um dos termos, e redobrando-os pela lógica da *zweifalt*, não há dúvida que a orientação geral tende claramente para um dos pólos). Essa mimetologia tem por corolário a negação da representação (onde se joga a distância simbólica), e o seu efeito político é a projecção de uma pureza e perfeição que se opõem à «imperfeição» própria da política moderna. Este projecto purificador, liberta

uma máxima violência de «salvação», maximamente assumida⁶³. Ora, todo o perfeccionismo introduzido na experiência política, ao negar a sua exterioridade radical e a sua autonomia (onde se fundam a representação e auto-reflexão do agir na modernidade), acaba por destruí-la enquanto dimensão constitutiva da experiência moderna, i. e., enquanto força de contenção do absolutismo (político, mas também ético, estético, etc.). Isso é tanto mais dessencial quanto a metapolítica rege a necessidade de abertura dos possíveis.

O que está em jogo é decisivo pois a *abertura* é condição de liberdade e de plural vocação do agir, que nunca «pura», sustentando-se no «combate» com a axiomatização de *fechamento*. A opção por um absolutismo, seja de abertura ou de fechamento, põe em causa toda a metapolítica da modernidade. No seu quadro, justamente por causa dela, todas as posições da história são aceites, sejam «autênticas» ou não, éticas ou não, absurdas ou não. Mas isso não significa que sejam aceites do mesmo modo, numa desesperada ou optimista indiferença niilista, pois o juízo e a decisão são exigidos, ou melhor, são constantemente praticados. É que a decisão implica sempre uma dada relação ao juízo, que apesar de ser uma negação determinada e, portanto, parcial, implica em acto a plenitude da afirmação, mesmo sem a poder garantir. Neste sentido se o juízo é sempre (tendencialmente) racional, a decisão é quasi-racional, impura e contaminada por elementos diversíssimos, conectando no mesmo gesto que a funda em acto um certo uso pragmático da razão, a força do mítico e o conflito das interpretações. É a metapolítica que determina o sentido dos usos possíveis, abrindo para outros possíveis impensados e sem-palavra. Somente neste quadro é agenciável, sem instrumentalização, a «dialéctica» memória/esquecimento a que Nietzsche deu o contorno mais lúcido, mas que Heidegger deixou aprisionar pela opção «arqui-política» referida, ficando enclausurado, primeiramente, em 1933-1934, num paradoxal «cientificismo» de extracção filosófica, para posteriormente (na *Khere*) decair num esteticismo, não menos salvífico que a ciência espiritual.

Na medida em que a arquipolítica de Heidegger se baseava numa absolutização da decisão e, posteriormente, numa absolutização da indecidibilidade, fundadas ambas na recusa da representação, a consequência inevitável é o desaparecimento de qualquer critério para um juízo crítico que responda à crise do presente. Será que é preciso, como afirma Habermas, «pensar com Heidegger contra Heidegger», de modo a torná-lo numa consciência responsável, capaz de aceitar que a «missão mais elevada para aqueles que reflectem é a de projectar luz sobre os actos responsáveis cometidos no passado e de manter alerta a consciência que deles se deve ter»⁶⁴? Isso só seria correcto se

fosse possível «reformular» Heidegger por um suplemento de ética ou de política que é alheio ao seu projecto fundamental. No fundo, a condição para dialogar com o seu pensamento é a aceitação das suas permissas para as deslocar da arquitectónica de conjunto em que se articulam. É preciso organizar de outro modo os elementos constantes do seu projecto. Isso tem de passar pela «destruição» da sua axiomatização da metapolítica, ou seja, o *eixo* da sua axiomática, constituído pela sua teoria da decisão. Esta funda-se, como vimos, na negação da possibilidade e efectividade do juízo.

Neste domínio alguma indicação pode vir de Hölderlin, o poeta a que Heidegger dedicou páginas essenciais, que está presente no seu pensamento, mas a que é preciso voltar a dar voz própria. Num dos ensaios Hölderlin mostra que, numa visão mais radical, o juízo não resulta de modo necessário e absoluto da distância artificial própria do entendimento racional (da representação), colocando-se em oposição ao Ser, mas que Ser e juízo têm de ser pensados juntos, junto à linha que os separa, mas também os une. Assim, enquanto o «Ser define a união do sujeito e do objecto», união essa absoluta e não parcial, o juízo «no sentido mais estrito e mais elevado [...] é a separação original do objecto e do sujeito, intimamente unidos na intuição intelectual, [ele é] a separação que torna o objecto e o sujeito possíveis, [é] a divisão original [*Ur-teil*]»⁶⁵. Em consequência, sendo o juízo divisão originária e fundante, enquanto divisão dentro da relação, pressupõe uma correspondência ao «todo» do ser, que é afinal o espaço de todos os possíveis. Heidegger preocupado com a *destruição* da oposição entre sujeito e objecto, tornada indispensável pela sua conceitualização restritiva da modernidade (enquanto era da subjectividade e de disposição do objecto), acaba por ter de destruir a própria possibilidade do juízo, ao qual não resta qualquer espaço perante a progressiva absolutização do Ser. Esvazia-se assim o espaço onde assenta a metapolítica moderna, fenómeno que no caso do juízo político é mais decisivo que nos casos dos juízos estético, ético ou científico, pois nele a realização não pode ser constantemente suspensa, porque o possível só existe em relação ao real da *polis*. Trata-se de uma realização que o juízo deve discriminar, dividir e separar, pois nem tudo o que é possível deve ser realizado. Portanto, a realização de um juízo, apesar de passar pela «fragmentação» do existente, não implica um desligamento, pronto a ser re-jogado pelo dispositivo (*Ge-stell*) da técnica, mas apenas a efectualização da divisão contra a fusão e opacidade do existente que é sempre previamente dado.

Em conclusão, para «salvar» Heidegger dele próprio é preciso encontrar um espaço de efectividade para o juízo, e que esse é um caminho possível, para além de necessário, mostra-o a última obra de

Hannah Arendt e é nisso que, sendo heideggeriana, ela é mais do que heideggeriana⁶⁶. Essa é a única maneira de destruir a axiomatização da metapolítica constitutiva do caso de Heidegger. O caso Heidegger é o efeito de uma permanente oscilação entre uma decisão sem qualquer juízo prévio, que só pode advir de uma certa relação à Razão, e uma indecidibilidade absoluta, mas já sempre decidida obscuramente pelo Ser. Tal oscilação fundamenta-se numa teoria da linguagem que prepondera no segundo momento da sua obra, e que se liga ao *pathos* do fim da filosofia e o (re)começo do pensamento (Denken) que o distinguiria radicalmente dos coetâneos (ao mesmo tempo que distinguiria o alemão relativamente às outras línguas). No homem Heidegger — a que se deve um heideggerianismo inaceitável — notam-se nitidamente os limites da «desconstrução», tanto quanto procura *novas* palavras para pensar a novidade da situação do *Da-sein* na Modernidade, como quando procura *cindir* todas as palavras, de modo a fazê-las jogar contra o sentido dominante (casos do trabalho sobre o «sangue» e a «Terra», o «espírito» ou o «mal»). Não por acaso estas palavras — mesmo cindidas, desconstruídas — são capturadas pelo sentido constituído pela linguagem dominante, não podendo servir de «antídoto» contra a loucura nazi, ou contra qualquer «loucura». Seja como for, tanto a procura de novas palavras, como a re-intensificação de outros sentidos das palavras antigas, são vitimadas pela sua estratégia de crítica rígida do instrumentalismo da linguagem, que o impedem de levar em linha de conta que a «filosofia», e com ela todo o «ser-de-linguagem» estão sempre a acabar, sem nunca acabarem. Daí que nenhuma linguagem possa estar já no local desse acabamento — nem anunciar o «fim» —, tendo o pensamento de se exprimir necessariamente numa língua particular (seja ela o alemão) e, consequentemente mais importante, manifestando-se sempre numa afinidade com a «filosofia» e as desprezadas «concepções do mundo», precisamente por ser escrita, e escrita singularíssima. E o critério, o juízo, a distância que impede a decisão absurda e a indecidibilidade des-humana, jogam-se sempre nesse espaço já constituído da linguagem. É sempre preciso escolher entre as opções finitas possíveis e disponíveis, para abrir o espaço para outras possíveis mas barradas pela força do dominante, sem que isso signifique que todo o «interdito» valha: se a crítica ficasse limitada à escolha entre o que está disponível, cair-se-ia numa repetição infundável do mesmo, mas se a crítica não for a negação determinada desses possíveis que se oferecem na repetição do existente, então decai na exterioridade absoluta do Outro, que não pode servir de guia no presente da experiência. De um ponto de vista minimalista, isto implica que nenhuma posição pode ser universalizada (nem mesmo o jogo da *verwindung* da «dialéctica» singular/univer-

sal), e com maior justeza, que não pode ser universalizado aquilo que se quer salvar, o que é menor, uma outra possibilidade, cuja violência, se pode e deve libertar-nos, não é reivindicável como o próprio de nenhum pensamento, nem propriedade de nenhuma escrita.

¹ Bom exemplo é a pergunta de Thijs Berman a Lévinas: «como se pode admirar um grande filósofo que foi nazi?». Mas às vezes contam mais as respostas do que as perguntas. É o caso da resposta de Lévinas: «[...] é preciso compreender que, com tudo o que agora se conhece, se pode desprezar Heidegger, mas não basta refutá-lo! É preciso também impugná-lo. E então deparamo-nos com uma inteligência extraordinária, talvez com reflexos diabólicos; o diabo no fundo não é simplesmente o maligno, tem também uma inteligência de primeira grandeza. É evidente que Heidegger não é o diabo, mas em qualquer caso o diabo conseguiu penetrar no interior do seu pensamento. É preciso, portanto, inquirir as suas obras filosóficas, numa pesquisa longa, difícil e incerta, se se quer encontrar algum elemento orientador», «Heidegger e il nazismo» in *Alfabeto*, 107, 1988, p. 5.

² ROUSSEAU, «Lettres de la Montagne» (1764), citado por Jacques Derrida in *De L'Esprit*, Paris, Galilée, 1988, p. 15.

³ A dificuldade é acrescida pela recusa heideggeriana de praticamente todas as leituras dos coetâneos, aceitando apenas como próximo um grande pensador por vir. Na sua última entrevista a Wisser ele afirma: «um pensador vindouro que talvez venha a estar colocado diante da tarefa de assumir efectivamente o pensamento que me esforço por preparar, deverá estar em consonância com um dito que um dia Heinrich von Kleist escreveu, e que diz: 'Eu anulo-me diante de alguém que ainda não existe, e a um milénio de distância inclino-me diante do seu espírito'». HEIDEGGER, Martin: «Entretien entre Richard Wisser et Martin Heidegger» (1969), in *Cahiers de L'Herne (Heidegger)*, Paris, Biblio, 1983, p. 388.

⁴ LOWITH, Karl — *Heidegger Denker in Dürftiger Zeit* (1960), ut. trad. ital. *Saggi su Heidegger*, Turim, Einaudi, 1974, p. 83.

⁵ LOWITH, Karl — *Op. ult. cit.*, p. 68.

⁶ Citado por Guy Petitdemange, «Heidegger discuté», in *Études*, 5, 1988, p. 635.

⁷ Bom exemplo da abordagem interna é a de Jacques Derrida no último livro — *De L'Esprit*. Quanto à abordagem externa o caso mais interessante é o de Adorno em *Jargon der Eigentlichkeit* (1967), bastante mais compreensiva, embora lhe siga as pisadas, que a do Lukacs de *Die Zerstörung der Vernunft* (1959). Para uma recente tentativa de aliar as duas, cf. a abordagem sociológica de Pierre Bourdieu em *L'Ontologie Politique de Martin Heidegger* (1988).

⁸ HABERMAS, Jürgen — *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (1985), ut. trad. franc., *Le Discours Philosophique de la Modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 186.

⁹ HABERMAS, Jürgen — *Op. ult. cit.*, p. 189.

¹⁰ A prática da crítica coloca exigências inescapáveis para poder ser exercida. Como sustenta Pier Aldo Rovatti num debate em torno de Heidegger: «Penso que a operação crítica que nos interpela e que nos pode afastar de uma falsa exigência de segurança, seria aquela que nos permitisse olhar a filosofia como algo que, pela sua essência, não podemos nunca utilizar como algo que se possui e que permitiria abrir portas ou afrontar factos históricos. Tal operação crítica leva-nos a dizer que a filosofia é um lugar duplo, ambivalente». AA VV, «Il filosofo e la sua ombra», *Alfabeto*, 103, 1988, p. 22.

¹¹ DERRIDA Jacques — *De L'Esprit*, Paris, Galilée, 1988, p. 19.

¹² Referido por Heinrich W. Petzet no seu prefácio a HEIDEGGER, Martin/KÄSTNER, Erhart — *Briefwechsel: 1953-1974*, Frankfurt a. Main, Insel Verlag, 1986, p. 10.

¹³ Esta tese é explicitada no texto de Heidegger: «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» (1968).

¹⁴ Como ele a define: «'Metapolítica' é a exigência de uma *analítica dos conceitos políticos* no sentido de uma reflexão actuante, tanto hermenêutica como analítica, sobre os preconceitos políticos contemporâneos, única forma de dar acesso a uma política sem metafísica política». Cf. RIEDEL, Manfred — *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1975, p. 8.

¹⁵ A questão das denúncias e outras acções similares tem desencadeado polémica porque põem em causa a visão que Heidegger dera dos motivos da sua adesão ao nazismo. Como seria de esperar Victor Farias, em *Heidegger et le Nazisme*, insistiu bastante neste ponto para «provar» o empenhamento entusiasta e continuado de Heidegger com o nazismo. Porém, o seu estilo de abordagem merece as maiores reticências. Para uma visão mais matizada, cf. PÖGgeler, Otto — «Den Führer führen? Heidegger und kein Ende», in *Philosophische Rundschau*, Vo. 32, Heft 1/2, 1985, pp. 25-67, em part. pp. 43 e ss. Diante dos dados conhecidos Poggeler reconhece que Heidegger «romanceou» os factos relativos ao período do reitorado.

¹⁶ O que é desagradável em Farias é o tom de denunciador que ele assume gostosamente, que se apoia na afirmação dogmática de uma moral infalível. Ora, isso é o que justamente está em questão e que o estilo de Farias, que aborda Heidegger sem qualquer diálogo com o seu pensamento, nega em cada uma das frases. Aliás, pouco interesse tem a discussão sobre a «originalidade» de Farias, ou a contabilidade sobre o que acrescenta ao *dossier* reunido por Guido Schneeberg, Bernard Martin e Hugo Ott. Uma leitura séria de Heidegger, só tem justificação positivamente, i. e., se se considera que a sua obra é essencial para o nosso tempo, mas também para o pensamento. Caso contrário tudo se reduz a uma visão «higienizada» do pensamento, reino onde o policiamento não tem cabimento.

¹⁷ É esta a falha da estratégia de Adorno que, depois do seu regresso à Alemanha, prometera «tornar Heidegger pequeno em cinco anos», enquanto este ia ficando cada vez maior. Cf. WISSER, Richard — «Das Fernseh-Interview», in *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977, p. 283. O fracasso da estratégia é o fracasso do rebatimento de Heidegger num espaço «garantido» do ponto de vista ético, político, etc. Aliás, o próprio Adorno se viu um dia confrontado com a mesma acusação de alinhamento com o nazismo, devido a uma recensão que publicou em Junho de 1934 sobre os *Lieder* de Herbert Muentzel, que elogiava por ser «conscientemente nacional-socialista» e por desenvolver as implicações do «realismo romântico» de Goebbels. Sobre este assunto, cf. LACQUE-LABARTHE, Philippe — *La Fiction du Politique*, Paris, Bourgois, 1988, pp. 150-151, e PÖGgeler, Otto — *op. ult. cit.*, p. 28.

¹⁸ LACQUE-LABARTHE, Philip — *Op. ult. cit.*, p. 40. Esta posição é extremada por Gérard Granel que no ensaio «La guerre de Sécession» procura redefinir uma política socialista-nacional de base popular a partir da qual se poderia compreender a «originalidade» da política de Heidegger de 1933. Como ele afirma: «O apagamento do carácter popular do nacional-socialismo [...] é o primeiro fenómeno que seria preciso considerar, se se quiser avivar a memória do que foi o movimento. O populismo nacional-socialista é com efeito o nó do antigo e do novo no possível popular [...]». Neste quadro, o compromisso de Heidegger seria o compromisso com «o 'novo início' da existência popular que projectava a sua Forma pela primeira vez sem projecção, e na destruição de todas as suas antigas projecções, inscrevendo pela primeira vez este Signo: O Estado-Trabalho», in *Débat*, 48, 1988, pp. 162 e 163.

¹⁹ LACQUE-LABARTHE, Philippe — *Op. ult. cit.*, p. 63.

²⁰ LACQUE-LABARTHE, Philippe — *Op. ult. cit.*, p. 159.

²¹ KRIECK, Ernst — «Germanischer Mythos und Heideggersche Philosophie», in SCHNEEBERGER, Guido — *Nachlese zu Heidegger*, Berna, Ed. de Autor, 1962, p. 225.

²² HEIDEGGER, Martin — «Deutsche Studenten», ind SCHNEEBERGER, Guido — *Op. ult. cit.*, p. 136 (cf. trad. frac. «Appel aux étudiants de Fribourg à l'occasion du plébiscite organisé pour le 12 Novembre 1933», in *Textes politiques 1933-34, Débat*, 48, 1988, p. 183).

²³ No que se refere directamente a essa «falha» tem sido bastante criticado o silêncio de Heidegger em relação ao Extermínio nos campos de concentração. (Cf. as únicas referências conhecidas em Ferry — *Heidegger et les Modernes*, Paris, Grasset, 1988, pp. 156-157), considerado uma consequência da técnica moderna, tal como a agricultura mecanizada! Lévinas mostra a enormidade deste silêncio, sustentando que «a coisa mais grave não é tanto que ele teria podido posicionar-se antes, mas o facto que, em pleno período de paz, não tenha proferido qualquer explicação sobre o extermínio, o assassinio planeado, sobre todo o horror do nazismo, e isto vai além de qualquer política» («Heidegger e il nazismo», in *Alfabeta*, 107, 1988, p. 5). Este silêncio inexplicável e inexplicado tem as suas razões profundas na posição de Heidegger. Senão como perceber que depois das insistências de Bultmann, Jaspers, Arendt, etc., ele se tenha remetido a um mutismo absurdo, mas aparentemente «heróico» na sua coerência? Depois da guerra Marcuse, aluno de Heidegger entre 1928 e 1932, coloca a questão com insistência: «Muitos de nós temos esperado uma palavra sua que o libertasse clara e definitivamente dessa identificação com o regime nazi; uma palavra que expressasse a sua atitude real e actual em relação ao passado. Não obstante, nunca pronunciou tal palavra, e se o fez não saiu da esfera privada. [...] o senhor só pode lutar contra a identificação da sua pessoa e obra com o nazismo [...] se fizer uma confissão pública de mudança e conversão» (Carta a Heidegger reproduzida em *El País*, 26/11/1987). Que o que estava em jogo é essencial mostra-o este complicado caso, tanto mais que lhe teria sido extremamente fácil fazer uma declaração que deixaria tudo como estava. Um princípio de explicação é fornecido por WYSCHOGROD, Edith — *Hegel, Heidegger and the Man-Made Mass Death*, New haven Yale University Press, 1985, part. pp. 150-199.

²⁴ A continuidade desta apreciação é incontestável, valendo a pena aduzir que ainda em 1935, e reivindicado posteriormente em 1953, ele escrevia em *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953: «[...] justamente aquilo que hoje circula como filosofia do nacional-socialismo [...] não tem nada a ver com a verdade interna e a grandeza desse movimento (isto é, com o encontro, a correspondência, entre a técnica determinada planetariamente e o homem moderno», p. 152. (Cf. tb. trad. franc. *Introduction à la Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 202.) Aliás, com uma ironia estranha da parte de quem possuía tão pouco humor, quando em 1953 publica o curso de 1935, informa que o faz sem alteração de conteúdo, tendo-se limitado a «remover os erros» (*sic*).

²⁵ Não é decerto por acaso que de modo mais ou menos tímido Heidegger e os heideggerianos se lançam por vezes em paradoxais defesas do marxismo. Trata-se de uma questão tática, para desarmar a empenhada crítica marxista ao «fascismo» heideggeriano? De certo modo sim, mas talvez se trate de uma afinidade mais profunda. Com efeito, tanto o marxismo com a sua Ditadura do Proletariado, como o fascismo com o seu Estado Total, comunicam subterraneamente ao nível da negação da política moderna, parcial, fragmentária e sempre atravessada por crises irremediáveis. Nada mais fácil do que reduzi-la à «democracia», e depois demonstrar a sua «debilidade», como se esta não fosse sempre uma figura política somente possível em co-responsência com outras, bem mais perigosas, precisamente porque visam a organização total da experiência. Neste sentido a «democracia» por «ineficiente» que seja, por ser antes de mais «formal», é sempre não-universalizável e sujeita a contestação, frágil, portanto. Mas não será essa fragilidade política que lhe dá vantagem decisiva em relação a todos os liberticídios políticos? Para uma interessante fundamentação da «democracia» como axiomatização formal da política, cf. BOBBIO, Norberto — *O Futuro da Democracia*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, part. pp. 85-108.

²⁶ HEIDEGGER, Martin — «Einige Auszüge aus einem Brief an den Vorsitzenden des politischen Reinigungsausschusses» (ut. trad. franc. «Lettre au Président du Comité politique d'épuration», in *Cahiers de l'Herne* (Heidegger), *op. cit.*, cf. pp. 398 e 400).

²⁷ Na citada carta ao *comité* de depuração Heidegger sublinha este aspecto, afirmando que a sua intenção não era integrar «a universidade na doutrina do Partido, mas pelo contrário de tentar empreender, no *interior* do nacional-socialismo e em relação com ele, uma transformação espiritual», *op. ult. cit.*, p. 401.

²⁸ HEIDEGGER, Martin — *Op. ult. cit.*, p. 394. Mais à frente ele explicita essa estratégia de resistência a partir do interior. Assim, embora desde sempre se opusesse à «ideologia nazi» (*sic*), aceitava que «do ponto de vista espiritual, o movimento poderia ser conduzido por uma outra via, e considerava essa orientação conciliável com o conjunto das tendências sociais e políticas do movimento» (*ib.*, p. 403).

²⁹ HEIDEGGER, Martin — *Op. ult. cit.*, p. 396.

³⁰ HEIDEGGER, Martin — «Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken» (1983) [ut. trad. franc. «Le Rectorat de 1933-34» (1945), in *Débat*, 27, 1983, p. 77].

³¹ HEIDEGGER, Martin — «Le Rectorat de 1933-34», *op. cit.*, p. 78.

³² Somente neste quadro se pode compreender a tese de que «a explicação com a metafísica de Nietzsche é a explicação com o *niilismo* na medida em que este se manifesta de maneira cada vez mais clara sob a forma política do fascismo». *Op. ult. cit.*, p. 398.

³³ Que esta estratégia de resistência interior implicava uma dissensão interna em relação ao nazismo, depreende-se com nitidez do *Discurso de Reitorado* («Die Selbstbehauptung der deutschen Universität» proferido no acto de tomada de posse como Reitor da Universidade de Friburgo em 27.5.1933). Com efeito, o simples facto de a sua luta não ser contra o exterior, de tal modo que o inimigo interno não passaria de um «agente do exterior» (do judaísmo, do comunismo, como outros o foram do capitalismo, etc.), deriva da tese de que «dirigir implica necessariamente que seja concedido aos que seguem a sua própria força. Ora seguir contém sempre o resistir. Esta oposição essencial entre dirigir e seguir, não é permitido anulá-la, nem sobretudo abafá-la» (ut. trad. franc. «L'Université allemande envers et contre tout elle-même» (1933), in *Débat*, 27, 1983, p. 96). Evidentemente, esta visão da *Gefolgschaft* não poderia ser aceite pelos nazis, porém isto pouco nos diz quanto aos motivos da ilusão heideggeriana de que estes poderiam alguma vez aceitá-la.

³⁴ DERRIDA, Jacques — *De L'Esprit*, *op. ult. cit.*, p. 64. De qualquer modo a «espiritualização» é um sinal de algo que se passa a um outro nível, e que não é puramente filosófico.

³⁵ ARENDT, Hannah — «Heidegger à quatre-vingts ans», in *Vies Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 319-320.

³⁶ Se parece irrefutável é que Heidegger manteve sempre uma relação ambígua com o nazismo, que está na origem da sua estratégia política para o Ocidente. Mas a que se deve a ambiguidade dessa estratégia? Entre as várias respostas possíveis, uma delas deve ser afastada desde imediato. Refiro-me à ideia de um humanismo remanescente em *Sein und Zeit*. Boa síntese dessa visão é a de Derrida, quando afirma que a «estratégia» heideggeriana se tinha de voltar fatalmente contra o seu «sujeito» porque «não é possível demarcar-se do biologismo, do naturalismo e do racismo, na sua forma genérica, não é possível opor-se-lhe sem inscrever o espírito numa determinação oposicional, fazendo de novo da subjectividade uma *unilateralidade*, mesmo que fosse sob a sua forma voluntarista» [armadilha que aprisionaria ainda hoje os que criticam Heidegger a partir dos «Direitos do Homem»]. (Cf. *De l'Esprit*, *op. cit.*, p. 65.) Derrida procura através da detecção desse humanismo profundo, fazer valer um outro Heidegger contra o próprio Heidegger, distinguindo uma divisão intrínseca que seria mais radical que a auto-apresentada na *Kehre*, e que seria observável no trabalho sobre a lingua-

gem do texto heideggeriano. Mas se é indubitável que a distinção de duas vias em Heidegger tem a sua pertinência ao nível do encetar de uma leitura crítica, não parece menos verdade que o seu extensionamento a princípio de leitura normativo, faz com que a «responsabilidade» de Heidegger se esvaneca enquanto problema político da época, para se tornar num indicio textual da época. Evidentemente, que não se deve depreender daqui uma maior adequação das críticas ao anti-humanismo de Heidegger, estilo Luc Ferry e Alain Renaut, para quem o questionamento por Heidegger «dos Tempos Modernos e da filosofia humanista Moderna, tal como ele a faz remontar a Descartes e ao Iluminismo, não podia, no melhor dos casos, deixar de conduzir a uma crítica radical de todos os componentes do universo democrático». Cf. *Heidegger et les Modernes*, Paris, Grasset, 1988, p. 10. Com efeito, este género de críticas é marcadamente político, ou seja, procura elucidar a posição heideggeriana de modo directamente político, quando o objectivo deste é muito mais radical, centrando-se sobre a situação historial do homem moderno, na sua relação à essência do Ser e sua verdade, de que a política democrática ou outra, é apenas uma das dimensões. Ora, é precisamente a relação à política enquanto condição de possibilidade da experiência moderna que a sua obra desvela, pelo que seria uma circularidade inútil pedir-lhe que se adegue ao que tem de negar por uma necessidade absoluta.

³⁷ MEGILL, Allan — *Prophets of Extremity*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 131.

³⁸ HEIDEGGER, Martin — «Schlageterfeier», in SCHNEEBERGER — *Op. cit.*, p. 49. [Cf. tb. trad. franc. «À la mémoire de Albert Leo Schlageter» (26 de Maio de 1933), in *Textes politiques 1933-34*, DÉBAT, 48, 1988, pp. 178-179.]

³⁹ HEIDEGGER, Martin — «Kundgebung der Universität» (em conformidade com relato da *Breisgauer Zeitung* de 18.5.1933), in SCHNEEBERGER — *Op. cit.*, p. 42. [Cf. tb. trad. franc. «Allocution aux étudiants de l'université de Fribourg» (18 de Maio de 1933), in *op. ult. cit.*, p. 178.]

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin — «Arbeitsdienst und Universität», in SCHNEEBERGER — *Op. ult. cit.*, p. 64. [Cf. tb. trad. franc. «Service de travail et université» (20 de Junho de 1933) in *op. ult. cit.*, p. 180.]

⁴¹ HEIDEGGER, Martin — «Die Sonnenwendfeier der Freiburger Studenten», in SCHNEEBERGER — *Op. cit.*, p. 69. [Cf. tb. trad. franc. «Allocution à la fête du solstice d'Été» (27 de Junho de 1933), in *op. ult. cit.*, p. 180.]

⁴² HEIDEGGER, Martin — «Deutsche Studenten!» in SCHNEEBERGER — *Op. cit.*, p. 135. (Cf. tb. trad. franc. «Appel aux étudiants de Fribourg à l'occasion du plébiscite organisé pour le 12 de Novembre 1933», in *op. ult. cit.*, p. 182.)

⁴³ Aliás, a afirmação é de Karl Jaspers, que acompanhou de perto a actividade de Heidegger nos anos 30, segundo afirma Willi Hochkeppel. Cf. PÖGgeler, Otto — *Op. ult. cit.*, p. 27, que faz desta tese um princípio de leitura da «política de Heidegger», consideravelmente diferente da apresentada no livro *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Friburg, Verlag Karl Alber, 1974, mais voltada para uma exploração da *Seinsgeschichte*.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin — «Deutsche Männer und Frauen!», in SCHNEEBERGER — *Op. cit.*, pp. 144-145. (Cf. tb. trad. franc. «Appel pour le Plébiscite du 12 Novembre 1933», in *Débat, op. cit.*, p. 182). A decisão é um acto contra a política «burguesa», pois como afirma «a decisão será feita conforme se consiga ou não fazer retornar a força indivisa da alemanidade da caducidade burguesa e da sua indiferença indolente relativamente ao Estado, voltando-a contra ela para lhe ensinar a tomar o seu lugar na vontade comum, aquela que quer um Estado nacional-socialista» («Mahnwort and das Alemannische Volk», in SCHNEEBERGER, *ib.*, p. 181. Cf. tb. «Réflexions sur le Pays Alémanique et la Révolution national-socialiste» de 23 de Janeiro de 1934, *ib.*, p. 192).

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin — «Deutsche Männer und Frauen!», *op. cit.*, p. 145. (Cf. tb. «Appel pour le Plébiscite du 12 Novembre 1933», in DÉBAT, *op. cit.*, p. 183.)

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin — «Deutsche Männer und Frauen!», *op. cit.*, p. 145. (Cf. tb. «Appel pour le Plébiscite du 12 Novembre 1933», in DÉBAT, *op. cit.*, p. 183.)

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin — «Die Universität im neuen Reich», in SCHNEEBERGER — *Op. cit.*, p. 75 (cf. tb. trad. franc. «Compte rendu de la conférence prononcée par Heidegger à Heidelberg, le 30 Juin 1933», in *Débat*, *op. cit.*, p. 181).

⁴⁸ Aliás, o que se disse para a política aplica-se igualmente à estética, à ética e à ciência, pois a crítica de Heidegger centra-se, negativamente, na destruição dos domínios de objectivação da experiência, tal como a modernidade os configura. Está aqui em jogo todo o projecto lançado com *Sein und Zeit*, que como afirma Fernando Gil é posto em crise pela circularidade da hermenêutica do sentido do Ser, daí que «a boa pergunta sobre o sentido do Ser seria uma questão sobre a inteligibilidade da objectivação e das objectividades — sobre os objectos em que a humanidade ocidental investiu o sentido: as ciências e as artes, a religião, as técnicas, a filosofia, etc., e sobre como se faz. Ora, cada um destes objectos remete directamente [...] para determinações que vão mais longe do que as estruturas da existência intramundana». Cf. AA VV, «Mesa redonda heideggeriana», in *Jornal de Letras*, de 21 de Dezembro de 1987, p. 13.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin — «Deutsche Volksgenossen! Deutsche Arbeiter!», in SCHNEEBERGER — *Op. cit.*, p. 200. [Cf. trad. franc. «Discours aux ouvriers accueillis à l'université de Fribourg» (22 de Fevereiro de 1934), in *Débat*, *op. cit.*, p. 188.)

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin — «Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität» (ut. trad. franc. «L'Université Allemande envers et contre tout elle-même», *op. ult. cit.*, p. 90).

⁵¹ HEIDEGGER, Martin — «Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität» (ut. trad. franc. «L'Université Allemande envers et contre tout elle-même», in *Débat*, 27, *op. cit.*, p. 97).

⁵² HEIDEGGER, Martin — «Spiegel-Gespräch», publicada em 31 de Maio de 1976 (ut. trad. franc. *Réponses et Question sur l'Histoire et la politique*, Paris, Mercure de France, 1977, pp. 20-21).

⁵³ HEIDEGGER, Martin — «Spiegel-Gespräch» (trad. ult. cit., p. 45).

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin — «Spiegel-Gespräch» (trad. cit., p. 50).

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin — «Spiegel-Gespräch» (trad. cit., p. 42).

⁵⁶ SCHWANN, Alexander — *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, citado por Jean-Michel Palmier — *Les Écrits Politiques de Heidegger*, Paris, L'Herne, 1968, p. 151.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin — «Der Ursprung des Kunstwerkes» (1935), in *Holzwege*, Frankfurt a. main, Vittorio Klostermann, 2.^a ed., 1952, p. 51. (Cf. tb. trad. franc. «L'Origine de l'oeuvre d'art», in *Chemins Qui me Mènent Nulle Part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 69.)

⁵⁸ LACQUE-LABARTHE, Philippe — «La Transcendence finit dans la politique», in AA VV: *Rejouer le Politique*, Paris, Galilée, 1981, p. 199.

⁵⁹ A «arqui-política» não é contraditória com a *anarquia* heideggeriana referida por Reiner Schürmann em *Le Principe d'Anarchie: Heidegger et la Question de l'Agir*, Paris, Seuil, 1982, nem corresponde a um momento depois ultrapassado.

⁶⁰ LÉVINAS, Emmanuel — *Op. ult. cit.*, p. 6.

⁶¹ Com efeito, a sua reinterpretação da verdade como *aletheia*, regida pela lógica paradoxal da «diferença ontológica», fundamente a sua crítica a todas as objectivações, historicamente determinadas. E não há dúvida que muito impressionou a consciência contemporânea a crítica da «estética», para salvar a obra de arte, a crítica da «ética», para salvar a morada da ser, a crítica da ciência para salvar a verdade, ou a crítica da política para salvar a *polis* comunitária.

⁶² Seria preciso apresentar a teoria da modernidade de Heidegger, de modo a verificar-se como ela é regida por um princípio interpretativo unificador, cujos efeitos se manifestam ao nível da sua metapolítica. Esta apresentação exigiria também uma re-interpretação da *Kehre* dentro da argumentação geral aqui aduzida. Infelizmente, a extensão deste trabalho obrigou a não incluir estes dois pontos da nossa argumentação, de cuja necessidade estamos certos.

⁶³ Como ele afirma em 27 de Junho de 1933: «Chama, anuncia-nos, ilumina-nos, mostra-nos o caminho *a partir do qual já não há retorno possível!*», in «Die Sonnenwendfeier», *op. ult. cit.*, p. 69. (Cf. trad. franc. «Allocution à la Fête du solstice d'Été», in *Débat*, 48, 1988, p. 180.)

⁶⁴ HABERMAS, Jürgen — «Penser avec Heidegger contre Heidegger» (1953), in *Profils Philosophiques et Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 99.

⁶⁵ HÖLDERLIN, Friedrich — «Urteil und Sein», in *Samtliche Werke*, vierter Band, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1962, p. 226-7. (Cf. tb. trad. franc. «Jugement et Être», in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1967, p. 282.)

⁶⁶ A nova importância que a problemática do juízo foi assumindo no pensamento de Hannah Arendt está bem patente no livro *The Life of the Mind*, 2 vol., New York, Harcourt Brace Janovich, 1978. Como é sabido Arendt faleceu antes de poder terminar o volume sobre o juízo. Todavia, as suas linhas gerais estavam delineadas, tendo sido publicados alguns textos sobre este assunto por Ronald Beiner que organizou o livro de ARENDT, Hannah — *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Brighton, The Harvest press, 1982. Sobre as relações de Arendt com Heidegger, ver, por exemplo, VOLL-RATH, Ernst — «Hannah Arendt und Martin Heidegger», in A.G.-SIEFERT/POG-GELER (Hrsg) — *Heidegger und die Praktische Philosophie*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1988, pp. 357-372. Enfim, está-se a assistir à eclosão dos resultados de sucessivos anos de revitalização da filosofia prática, um pouco por todo o lado, em cujo âmbito o livro de AUBENQUE, Pierre — *La Prudence Chez Aristote*, Paris, PUF, 3.^a ed., 1986, é exemplo saliente.

TEXTOS DE FILOSOFIA

Uma colecção da EDITORIAL PRESENÇA
com o patrocínio científico
da Sociedade Portuguesa de Filosofia



Volumes publicados:

1. ORGANISMO E SISTEMA EM KANT

Ensaio sobre o Sistema Crítico kantiano

António Marques

2. SABER E FORMAS

Estudo de Filosofia no *Êutifron* de Platão

José Trindade Santos

3. CORRESPONDÊNCIA LAMBERT/KANT

Introdução, Tradução e Notas

Manuel J. Carmo Ferreira



EDITORIAL R. Augusto Gil, 35-A — 1000 LISBOA
PRESENÇA Tel. 73 41 91

Heidegger em Português: (contribuição para um repertório bibliográfico)

IRENE BORGES DUARTE

Um repertório bibliográfico das traduções e estudos sobre Heidegger em língua portuguesa parece ter, para além do interesse meramente informativo e de arquivo para todos aqueles que se dedicam à filosofia no espaço linguístico do português, duas funções importantes: definir, em primeiro lugar, a cronologia e os âmbitos temáticos da recepção do pensamento heideggeriano nesse mesmo espaço; oferecer, em segundo lugar, a base de um trabalho de reflexão crítica acerca dos canais de acesso a esse pensamento e dos círculos em que se difunde.

O empenho de fazer tal compilação depara-se, contudo, com uma dificuldade fundamental: a inexistência de um organismo eficazmente centralizador de toda a bibliografia nacional e a problemática recepção da que se edita além-Atlântico. O inventário aqui apresentado sabe-se, por isso, não exaustivo, e não pretende ser senão uma recolha e enumeração o mais completa possível dos escritos de conteúdo filosófico ou informativo relativos ao pensamento heideggeriano, que possa servir de ponto de partida a um trabalho continuado de revisão, correcção e actualização, o qual só mediante a colaboração com centros de investigação e publicação poderá ser plenamente realizável. De certo modo, é já graças a uma colaboração deste tipo que é possível apresentar aqui esta bibliografia, pois os dados nela organizados foram em boa parte recolhidos das seguintes publicações, editadas por organismos de investigação nacionais e internacionais:

SASS, H. M.: *Materialien zur Heidegger-Bibliographie (1917-1972)*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1975.

SASS, H. M.: *M. Heidegger. Bibliography and Glossary*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, Ohio, 1982.

Répertoire bibliographique de la Philosophie, publicação trimestral do Institut Supérieur de Philosophie da Université Catholique de Louvain.

The Philosopher's Index, publicação do Philosophy Documentation Center da Bowling Green State University, Ohio (USA).

Revista Portuguesa de Filosofia, editada trimestralmente pela Faculdade de Filosofia de Braga (especialmente: Suplementos bibliográficos e Ficheiros de Revistas).

À colaboração desinteressada e amistosa de Maria José Vaz Pinto, Maria Fernanda Henriques e dos Profs. Drs. Manuel José do Carmo Ferreira e P.^o Joaquim Cerqueira Gonçalves tenho igualmente a agradecer algumas informações relativas a publicações recentes, assim como as facilidades concedidas na consulta de publicações como a citada *Revista Portuguesa de Filosofia e Brotéria*.

Os escritos inventariados (reunidos até Abril de 1988) ordenam-se em 4 apartados: 1 — Traduções; 2 — Recensões; 3 — Monografias; 4 — Artigos. O critério básico de ordenação é cronológico, embora não se revele do mesmo modo em todos os apartados. No primeiro, optou-se por ordenar as traduções segundo a data de redacção do original traduzido. Nos restantes, a intenção inicial consistia em enumerar os escritos por ordem alfabética de autores, partindo da distinção de 3 grandes períodos na recepção da obra heideggeriana: 1.^o, 1927-1950; 2.^o, 1951-1976; 3.^o, depois de 1976. O 1.^o corresponde à época que medeia entre a publicação de *Sein und Zeit*, com a consequente discussão gerada à sua volta, sobretudo no âmbito da escola fenomenológica e da filosofia existencial, e a sua primeira tradução, a do espanhol exilado no México José Gaos (México, Fondo de Cultura Económica, 1951), que dá início à primeira grande época de traduções da obra heideggeriana. Anteriormente, apenas existiam algumas esporádicas (francesas, espanholas e italianas), notáveis pela antecipação, de escritos menos extensos e, sem dúvida, menos importantes: *Was ist Metaphysik*, trad. esp. de Zubiri, 1949; *Vom Wesen des Grundes*, trad. esp. de García-Bacca, 1944; *Vom Wesen der Wahrheit*, trad. francesa de Waelhens e Biemel, 1948; *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, trad. italiana de Antoni, 1937, esp. de García-Bacca, 1943; *Der Feldweg*, trad. it. e esp. em 1950; *Wozu Dichter*, trad. esp. editada em Cuba em 1950. Pode considerar-se, pois, que a versão Gaos marca, junto com a versão italiana de Pietro Chiodi (*Essere e Tempo*, 1953), o início do 2.^o período, em que se dá a difusão do pensamento de Heidegger em grande escala, fora das fronteiras germânicas. Esta expansão no espaço cultural e linguístico latino, alcançará o auge em língua francesa nos anos 60, com o declínio do existencialismo e a chegada do estruturalismo ao primeiro plano. As obras traduzidas são, sobretudo, as da época da *Kehre*, tendo *Sein und Zeit* que aguardar até 1985 para que apareça a sua primeira versão francesa completa. No que respeita ao espaço anglo-saxão, a difusão é mais tardia, não adquirindo impor-

tância antes dos anos 70, apesar de que a 1.^a edição inglesa de *Being and Time* (versão Macquarrie/Robinson) seja de 1962. A morte do filósofo em 1976, quase coetânea do início da publicação da edição *letzter Hand* da *Gesamtausgabe* (editorial V. Klostermann de Frankfurt, a partir de 1975), que veio dar um apoio decisivo aos estudos heideggerianos, serviria, finalmente, de charneira entre a 2.^a e 3.^a épocas, mais dedicada esta última à investigação propriamente dita que à difusão (já amplamente realizada) do pensamento do autor.

Lamentavelmente, esta evolução não corresponde totalmente à que se deu no âmbito da fala portuguesa. Se exceptuarmos Delfim Santos, Garcia Domingues e o brasileiro Silva Filho, não há recepção de Heidegger antes da década de 60, o que não deixa de ser significativo acerca da via dominante de acesso a ele: o espaço linguístico-cultural francês, incluindo o contacto com a Universidade de Lovaina, tanto através da via fenomenológica como da tomista. A aceitação e aplicação do critério cronológico mencionado permite, contudo, ter presente em simultaneidade a situação internacional e nacional em relação à filosofia heideggeriana. No entanto, só se explicita esta divisão em períodos na secção 4, dado que o reduzido volume de títulos que integram a 2 e a 3 manifesta por si só aquilo que aquela quer ajudar a evidenciar.

Uma última palavra em relação às siglas utilizadas. *RPF* menciona a *Revista Portuguesa de Filosofia*, *RBF* a *Revista Brasileira de Filosofia* e *RFL* a *Revista da Faculdade de Letras* (de Lisboa ou do Porto).

1. Traduções

Indicam-se as traduções em língua portuguesa (Portugal e Brasil) e galega de escritos de Heidegger, segundo a ordem de redacção destes últimos. À data desta, seguir-se-á, no caso de ser diferente, a da primeira publicação em alemão, e o título original da obra. Dar-se-ão, finalmente, as referências da tradução.

1929, *Was ist Metaphysik*

«Que é metafísica?», trad. e introdução de Ernildo Stein, São Paulo, Duas Cidades, 1969 (82 p.).

1929, *Vom Wesen des Grundes*

«Sobre a essência de fundamento», trad. e intr. de E. Stein, revisão de J. G. Nogueira Moutinho, São Paulo, Duas Cidades, 1971, pp. 27-80 (em conjunto com outros dois textos de Heidegger).

1930-1943, *Vom Wesen der Wahrheit*

«Sobre a essência da verdade», trad. e intr. de E. Stein, São Paulo, Duas Cidades, 1970, pp. 15-50 (em conjunto com «A tese de Kant sobre o Ser»).

- «Da essência da verdade», trad., intr. e anotação de D. F. de la Vega e R. Piñeiro, Vigo, 1956 (81 p.).
- 1935-1953, *Einführung in die Metaphysik*
 «Introdução à Metafísica», trad. e apresentação de E. Carneiro Leão, Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1966 (229 p.), 3.^a ed., 1987.
- 1936, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*
 «Hölderlin e a essência da poesia», trad. do Grupo de Tradução de alemão filosófico, orientado por H. Hoock Quadrado, intr. de M. Blanc, no presente número de *Filosofia*.
- 1946-1947, *Über den Humanismus. Brief an Jean Beaufret*
 «Carta sobre o Humanismo», trad. e ed. de C. Leão, Rio de Janeiro, 1967.
 «Carta sobre o Humanismo», trad. A. Stein, Prefácio de A. J. Brandão, Lisboa, Guimarães Editora, 1973 (125 p.); 2.^a ed., trad. revista por Pinharanda Gomes, 1980 (131 p.).
- 1949, *Der Feldweg*
 «O caminho do campo», trad. e intr. de E. Stein, revisão de J. G. Nogueira Moutinho, São Paulo, Duas Cidades, 1969, pp. 65-72, em conjunto com «Sobre o problema do Ser».
 «O caminho do campo», trad. e intr. de M. de Faria Blanc, em *RPF* (Braga), v. 43 (1987), pp. 191-199.
- 1954, *Aus der Erfahrung des Denkens*
 «Da experiência do pensar», ed. e trad. de M. G. Tavares de Miranda, Porto Alegre, 1969 (54 p.).
- 1955, *Zur Seinsfrage*
 «Sobre o problema do Ser», trad. e intr. de E. Stein, revisão de J. G. Nogueira Moutinho, São Paulo, Duas Cidades, 1969, pp. 11-63 (em conjunto com «O caminho do campo»).
- 1955-1956, *Was ist das — die Philosophie?*
 «Que é isto — a filosofia?», trad. e intr. de E. Stein, revisão de J. G. Nogueira Moutinho, São Paulo, Duas Cidades, 1971, pp. 15-42 (conjuntamente com «Identidade e Diferença»), 2.^a ed., 1978.
- 1955-1983, *Über die Sixtina*
 «Sobre a Madona Sixtina», trad. e anotação de I. Borges Duarte, no presente número de *Filosofia*.
- 1957, *Identität und Differenz*
 «Identidade e Diferença», trad. e intr. de E. Stein, revisão de Nogueira Moutinho, São Paulo, Duas Cidades, 1971, pp. 43-104 (em conjunto com «Que é isto — a filosofia?»), 2.^a ed., 1978.
- 1958-1960, *Hegel und die Griechen*
 «Hegel e os Gregos», trad. e intr. de E. Stein, Revisão de Nogueira Moutinho, São Paulo, Duas Cidades, 1971, pp. 107-125, em con-

junto com «Sobre a essência do fundamento» e «A determinação do ser do ente segundo Leibniz».

1962, *Kants These über das Sein*

«A tese de Kant sobre o ser», trad. e intr. de E. Stein, São Paulo, Duas Cidades, 1970, pp. 51-96 (junto com a trad. de «Sobre a essência da Verdade»).

1964, *Aus der letzten Marburger Vorlesung*

«A determinação do ser do ente segundo Leibniz», trad. e intr. de E. Stein, São Paulo, duas Cidades, 1971, pp. 81-105 (conjuntamente com «Sobre a essência do fundamento» e «Hegel e os gregos»).

1964-1969, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*

«O fim da filosofia ou a questão do pensar», trad. e intr. de E. Stein, São Paulo, 1972 (111 p.).

1966-1976, *Nur noch ein Gott kann uns retten — Spiegel-Gespräch mit M. Heidegger*

«Só um Deus nos pode ainda salvar», Entrevista com M. H., trad. parcial em *O Jornal*, suplemento ao n.º 675 (29.01.1988), pp. 40-47.

«Já só um Deus nos pode ainda salvar», trad. integral e anotação de I. Borges Duarte no presente número de *Filosofia*.

2. Recensões

Incluem-se recensões dos escritos de Heidegger e de bibliografia secundária, por ordem alfabética de autores. Algumas são meras referências da edição, sem análise de conteúdos; a maior parte, porém, oferece indicações úteis acerca da edição ou tradução a que se refere. De destacar a excelente «Nota bibliográfica» de Carlos Silva, em que se oferece um panorama crítico da bibliografia de e sobre Heidegger, inclusive das traduções, até 1976.

ASSUMPÇÃO, M.^a C. Beckert: Recensão de J. Grondin, *Le Tour-nant dans la pensée de M. H.*, Paris, 1987, em *RFL* (Lisboa), n.º 8/1987, pp. 130-131.

CLEMENTE, I.: Rec. de J. Barata-Moura, *Da representação à Praxis*, Lisboa, 1986, em *RFL* (Lisboa), n.º 8/1987, pp. 131-133.

C., A. P. de: Rec. de *Zur Seinsfrage* de M. Heidegger, *Kriterion* (Belo Horizonte), v. 11 (1958), n.º 43-44, pp. 315-326.

FERROZ, T. Sampaio: Rec. de R. Wisser (ed.), *Martin Heidegger in Gespräch*, Freiburg / München, 1970, em *RBF* (São Paulo), v. 21 (1971), pp. 206-207.

FRAGATA, J.: Recensões de *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung* (2.^a ed., Frankfurt, 1951), *Was ist Metaphysik* (6.^a ed., Frankfurt,

- 1951), *Vom Wesen des Grundes* (3.^a ed., Frankfurt, 1949), *Kant und das Problem der Metaphysik* (2.^a ed., Frankfurt, 1951), *Briefe über den Humanismus* (Frankfurt, 1947), e *Vom Wesen der Wahrheit* (3.^a ed., Frankfurt, 1949), em *RPF* (Braga), v. 8 (1952), pp. 442-443.
- FRAGATA, J.: Rec. de *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, em *RPF* (Braga), v. 10, Suplemento bibliográfico n.º 2 (1954), p. 252.
- FRAGATA, J.: Rec de *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1953, em *RPF* (Braga), v. 11 (1955), pp. 371-372.
- FRAGATA J.: Rec. de *Introduction a la Métaphysique* de M. Heidegger, Paris, 1958, em *RPF* (Braga), v. 15 (1959), pp. 207-208.
- GOMES, J. Pinharanda: Rec. de *Carta sobre o humanismo*, trad. port. de A. Stein, revista pelo próprio Pinharanda Gomes e introduzida por A. J. Brandão, Lisboa, 1980 (2.^a ed.), em *Jornal das Letras, das Artes e das Ideias* (Lisboa), ano VII (1987), n.º 285, p. 19.
- GONÇALVES, J. Cerqueira: Rec. de R. de E. Palmer, *Hermenêutica*, Lisboa, 1986, em *RFL* (Lisboa), n.º 7/1987, pp. 216-217.
- PIRES, C.: Rec. de *Nietzsche* de M. Heidegger, Pfullingen, 1961, em *RPF* (Braga), v. 19 (1963), pp. 94-96.
- PIRES, C.: Rec. de *Qu'appelle-t'on penser?* de Heidegger, Paris, 1959, em *RPF* (Braga), v. 19 (1963), p. 98.
- PIRES, C.: Rec de *Index zu Sein und Zeit*, de H. Feick, Tübingen, 1961, em *RPF* (Braga), v. 19 (1963), p. 96.
- PIRES, C.: Rec de *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger, Paris, 1957, em *RPF* (Braga), v. 20 (1964), p. 258.
- SILVA, A. da: Rec. de *El Ser y el Tiempo*, de Heidegger, México, 1951, em *RPF* (Braga), v. 9 (1953), pp. 432-433.
- SILVA, C. do Carmo: «Nota bibliográfica. M. Heidegger (1889-1976)», em *RPF* (Braga), v. 33 (1977), pp. 299-349.

3. Monografias

Incluem-se obras de carácter monográfico, individuais ou colectivas, directamente dedicadas ao pensamento de Heidegger ou que o tem especialmente em conta no desenvolvimento da questão central do seu trabalho ou em parte importante do mesmo. Também se referem nesta rubrica as dissertações (de licenciatura, mestrado ou doutoramento) que, apesar de inéditas, se considerem relevantes.

BARATA-MOURA, J. de: *Da Representação à Práxis. Itinerários do Idealismo contemporâneo*, Lisboa, Caminho, 1986 (176 p.).

- BARATA-MOURA, J. de: *Ontologias da Práxis e Idealismo*, Lisboa, Caminho, 1986 (257 p.).
- BLANC, M. de Faria: *O fundamento em Heidegger. «Vom Wesen des Grundes» — «Der Satz vom Grund». Interpretação-Perspectivação*, Lisboa (Dissertação de Mestrado, inédita), 1984 (293 p.).
- ENES, José: *À Porta do Ser. Ensaio sobre a justificação poética do juízo de percepção externa em São Tomás de Aquino*, Lisboa, Dilsar, 1969, (527 p.).
- FRAGA, Gustavo de: *Sobre Heidegger*, Coimbra, Almedina, 1965 (60 p.). (Inclui 3 ensaios: I. Do segundo ao terceiro Heidegger; II. A Ontologia e a Metafísica; III. Heidegger, o Nacional-socialismo e o catolicismo alemão.)
- FRAGA, Gustavo de: *De Husserl a Heidegger. Elementos para uma problemática da Fenomenologia*, Coimbra, Separata da Revista *Biblos*, v. 40, 1964 (260 p.). Reedição em 1966.
- MACDOWELL, J. A. A. Amazonas: *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger. Ensaio de caracterização do modo de pensar de 'Sein und Zeit'*, São Paulo, Herder/Universidade de São Paulo, 1970 (240 p.).
- PALMER, Richard E., *Hermenêutica*, trad. L. Ribeiro Ferreira, Lisboa, Ed. 70, 1986, 285 p.
- RESWEBER, J. P.: *O pensamento de Heidegger*, trad. de João Agostinho dos Santos, Coimbra, Almedina, 1979 (201 p.).
- SILVA, C. H. do Carmo: *Do Ser e das Aparências ou da diferença ontológica fundamental*, Lisboa (Dissertação de Licenciatura, inédita), 1970, 2 vol. (552 p.).
- STEIN, Ernildo: *Introdução ao pensamento de Heidegger*, Porto Alegre (Brasil), 1966 (147 p.).
- STEIN, Ernildo: *Compreensão e Finitude — Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, Porto Alegre (Brasil), 1967 (252 p.).
- STEIN, Ernildo: *A questão do método na Filosofia (um estudo do modelo heideggeriano)*, São Paulo, Duas Cidades, 1973 (170 p.).
- STEINER, George: *As ideias de Heidegger*, trad. de Álvaro Cabral, São Paulo, Cultrix, 1982, (139 p.).
- TROTIGNON, Pierre: *Heidegger*, trad. de A. J. Rodrigues, Lisboa, Edições 70, 1982.
- Vários autores: *Heidegger (1889-1976)*, número monográfico de *RPF* (Braga), v. 33, n.º 4 (1977), pp. 257-384. Inclui a tradução de trabalhos de G. Haefner, J. B. Lotz e H. G. Gadamer e um original de C. H. do Carmo Silva, assim como uma «Nota Bibliográfica» da autoria deste último. (Referência discriminada na secção seguinte.)

Vários autores: *Dossier «Ser e Tempo»: 60 anos depois*, em *Jornal das Letras, das Artes e das Ideias* (Lisboa), ano VII, n.º 285 (de 21.12.1987), pp. 8-19. Inclui contribuições de J. Enes, A. Morão, F. Gil, M. Blanc, C. Silva, D. Eribon, D. Ribeiro e Pinharanda Gomes.

4. Artigos

Indicam-se, por ordem alfabética de autores, e de acordo com a divisão em 3 épocas da recepção da obra heideggeriana, cujo critério foi explicitado na introdução, todos os artigos de conteúdo filosófico a ela referidos, publicados em língua portuguesa.

1.ª época (1927-1950)

DOMINGUES, Garcia: «A filosofia da angústia de Martinho Heidegger», *RFL* (Lisboa), v. 6 (1939), p. 1.

SANTOS, Delfim: «Heidegger e Hölderlin ou a essência da poesia», *Revista de Portugal* (Porto), v. 4 (1938), pp. 532-539. Reedição em *Obras Completas*, III, Lisboa, Gulbenkian, 1977), pp. 333-339).

2.ª época (1951-1976)

ANTUNES, Manuel: «Heidegger, renovador da Filosofia», *Brotéria* (Lisboa), v. 103 (1976), pp. 3-15.

AQUINO, M. F. de: «A visão do mundo em Husserl e Heidegger», *Síntese* (Rio de Janeiro), v. II, pp. 31-48.

BOTELHO, A.: «Martin Heidegger», *RBF* (São Paulo), v. 26 (1976), pp. 364-366.

CARROLO, C.A.: «Reflexão sobre a fenomenologia — A propósito do § 7 de *Sein und Zeit*», *RPF* (Braga), v. 24 (1968), pp. 222-224.

CARVALHO, A. Pinto: «O humanismo de Heidegger», *Kriterion* (Belo Horizonte), v. 13 (1960), pp. 292-305.

FILIFE, A.: «Heidegger e a sua influência», *Brotéria* (Lisboa), v. 90 (1970), pp. 587-595.

FOGEL, G.: «Hegel e a identidade — Heidegger e a diferença», *Vozes* (Petrópolis), v. LXIX (1975), p. 271-278.

FRAGATA, Júlio: «Existencialismo e cristianismo», *Brotéria* (Lisboa), v. 80 (1965), pp. 273-283.

FRAGATA, Júlio: «O problema de Deus na Fenomenologia», *RPF* (Lisboa), v. 26 (1970), pp. 225-236.

- LOTZ, J. Baptist: «A atualidade do pensamento de S. Tomás. Um confronto entre o seu pensamento e o de Heidegger quanto ao problema do Ser», *Presença filosófica* (São Paulo), v. 1, n.ºs 2 e 3 (1974), pp. 81-90.
- MIRANDA, M. C. Tavares: «Caminho e experiência (Notas a propósito do *Der Feldweg* e do *Aus der Erfahrung des Denkens* de M. Heidegger)», *Symposium — Revista da Faculdade Católica de Pernambuco* (Recife), v. II (1960), pp. 1-9.
- MIRANDA, M. C. Tavares: «O pensar e o ser ente», *Revista filosófica do Nordeste* (Fortaleza, Brasil), v. 2 (1961), pp. 33-38.
- MIRANDA, M. C. Tavares: «M. Heidegger, filósofo do Ser», *RBF* (São Paulo), v. 26 (1976), pp. 267-274.
- MOTA, W. Silveira da: «A consciência valorativa contemporânea sob uma nova perspectiva», *RBF* (São Paulo), v. 25 (1975), pp. 230-243.
- NOGUEIRA, João Paulo: «Heidegger ou os novos caminhos da filosofia», *Reflexão* (Campinas), v. I, n.º 3 (1975-1976), pp. 25-39.
- PEGORARO, Olinto: «A verdade em São Tomás e M. Heidegger», *A Ordem*, n.º 1 (1974), pp. 68-90.
- PENEDOS, A. dos: «A interpretação heideggeriana da Alegoria da Caverna de Platão», *RFL* (Porto), Série Filosofia, v. 1 (1971), pp. 169-178.
- PIRES, Celestino: «Heidegger e o Ser como História», *RPF* (Braga), v. 19 (1963), pp. 225-242.
- PIRES, Celestino: «Ontologia e Metafísica», *RPF* (Braga), v. 20 (1964), pp. 31-61.
- PIRES, Celestino: «Da Fenomenologia à verdade. Um caminho de M. Heidegger», *RPF* (Braga), v. 22 (1966), pp. 113-131.
- PIRES, Celestino: «Deus e a Teologia em M. Heidegger», *RPF* (Braga), v. 26 (1970), pp. 237-284.
- PIRES, Celestino: «Crise da Metafísica, crise do Homem», *RPF* (Braga), v. 29 (1973), pp. 3-20.
- RODRIGUES, A. Nóbrega: «Verdade e liberdade». Um tema de M. Heidegger em *Vom Wesen der Wahrheit*, *RPF* (Braga), v. 24 (1968), pp. 215-221.
- SANTOS, Delfim: «Sentido existencial da angústia», *Anais Portugueses de Psiquiatria*, v. II, n.º 4 (1952). Reedição em *Obras Completas*, II, Lisboa, Gulbenkian, 1973, pp. 153-165.
- SANTOS, Delfim: «Heidegger», inédito não datado, *Obras Completas*, II, Lisboa, Gulbenkian, 1973, pp. 357-369.
- SILVA FILHO, V. Ferreira: «A última fase do pensamento de Heidegger», *RBF* (São Paulo), v. 1 (1951), pp. 278-289.
- STEIN, Ernildo: «Heidegger e a Teologia natural», *Anuário riograndense de Filosofia* (Porto Alegre), v. 1 (1967), pp. 35-64.

- STEIN, Ernildo: «Possibilidades de uma nova Ontologia», *Revista Organon*, (Porto Alegre), v. 12 (1968), pp. 27-40.
- STEIN, Ernildo: «Algumas considerações sobre o método fenomenológico em *Ser e Tempo*», *RBF* (São Paulo), v. 21 (1971).
- STEIN, Ernildo: «Metafísica contra finitude?», *RBF* (São Paulo), v. 22 (1972), pp. 355-363.
- STEIN, Ernildo: «Introdução ao método fenomenológico heideggeriano», intr. à sua tradução de «Sobre a essência do fundamento. Hegel e os Gregos. A determinação do ser do ente segundo Leibniz», São Paulo, Duas Cidades, 1971, pp. 9-25.

3.^a época (a partir de 1977)

- ANDRADE, R. Jardim: «A gênese do conhecimento segundo Heidegger», *Reflexão* (Campinas), v. 7 (1982), n.º 23, pp. 122-131.
- ASSUMPÇÃO, M.^a C. Beckert, «Obra e expressão viva. Notas para uma hermenêutica de expressividade», *RFL* (Lisboa), n.º 6/1986, pp. 21-33.
- BARATA-MOURA, José: «Heidegger e a tese de Kant sobre o Ser», *Filosofia* (Lisboa), n.º 1 (1985), pp. 16-44.
- BICUDO, M. A. V.: «Um discurso comemorativo de M. Heidegger», *Leopoldianum* (São Paulo), v. 10, n.º 28 (1983), pp. 19-28.
- BLANC, M. de Faria: «Kant e Heidegger — Análise da retomada de um problema em Filosofia», no vol. colectivo *Kant — Comunicações apresentadas ao Colóquio organizado pelo Departamento de Filosofia em 25/11/1981*, Lisboa, Publicações da Universidade de Lisboa, 1982, pp. 43-62.
- BLANC, M. de Faria: «O itinerário da Ontologia Clássica», em *Estudos Filosóficos*, n.º 1/1982 (Lisboa, Univ. Nova), pp. 139-168.
- CAMPOS, F. Arruda: «A reelaboração do tomismo no mundo de hoje: o pensamento de João Baptista Lotz», *RPF* (Braga), v. 33 (1977), pp. 196-234.
- CAMPOS, M.^a José R.: «Heidegger e a reflexão sobre a técnica», *Kriterion* (Belo Horizonte), v. 25 (1984), n.º 72, pp. 53-63.
- CÉSAR, C. Marcondes: «M. Heidegger. A questão da técnica», *Reflexão* (Campinas) v. 5 (1980), n.º 18, pp. 66-90.
- CÉSAR, C. Marcondes: «Bachelard e Heidegger. A situação das ciências», *Reflexão* (Campinas), v. 3 (1978), pp. 419-425.
- CHACON, Vamireh: «Heidegger e a tragédia de Ocidente», *RBF* (São Paulo), v. 30 (1979), pp. 11-26.
- COSTA, M.^a L. Andreozzi: «Heidegger. Metafísica e educação», *Reflexão* (Campinas), v. 3 (1978), pp. 427-431.

- DUARTE, I. Borges, «Heidegger: a Arte como epifania», no presente número de *Filosofia*.
- ENES, José: «Heidegger e o destino da filosofia ocidental», *Jornal das Letras, das Artes e das Ideias* (Lisboa), ano VII, n.º 285 (21.12.1987), pp. 8-9.
- GAMADER, H. Georg: «Ser, espírito, Deus», trad. de Manuel Augusto Esteves, *RPF* (Braga), v. 33 (1977), pp. 285-289.
- HAEFFNER, Gerd: «Heidegger: Busca do carácter filosófico da Antropologia filosófica», trad. de Manuel Losa, *RPF* (Braga), v. 33 (1977), n.º 4, pp. 257-269.
- KOTHE, Flávio René: «Caminhos e descaminhos da crítica. Encontro marcado com Heidegger», *Reflexão* (Campinas), v. 4 (1979), n.º 15, pp. 69-89.
- LOTZ, Johannes B.: «A diferença ontológica em Kant, Hegel, Heidegger e Tomás de Aquino», trad. de Manuel Losa, *RPF* (Braga), v. 33 (1977), pp. 21-36 e 270-284.
- MACEDO, C.: «Heidegger perante as ciências», *RFL* (Porto), n.º 2, 2.ª série (1985), pp. 119-141.
- MENEZES, D.: «Glosas anti-heideggerianas», *RBF* (São Paulo), v. 30 (1979), pp. 207-212.
- MIRANDA, M.ª C. Tavares: «Para uma conversação em hora conveniente (M. Heidegger)», *Presença filosófica* (São Paulo), v. 4 (1978), n.º 4, pp. 59-64.
- MUCHAIL, S. Tannus: «A verdade posta em questão. Ensaio de um contraponto (Heidegger e Foucault)», *Textos SEAF*, v. I (1980), n.º 2, pp. 5-15.
- PEGORARO, Olinto: «Heidegger e a ontologia da ciência», em *Filosofia e Desenvolvimento* (Actas da III Semana Internacional de Filosofia, realizada na cidade de Salvador, Baía, de 17 a 23 de Julho de 1976), Rio de Janeiro, Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, 1977, v. I, pp. 13-19.
- PEREIRA, Octaviano: «O problema de verdade e liberdade em Heidegger», *Reflexão* (Campinas), v. 3 (1978), pp. 393-417.
- PEREIRA, M. A.: «O lugar de *Ser e Tempo* na filosofia contemporânea da linguagem», *Biblos* (Coimbra), v. 56 (1980), pp. 7-93.
- SANTOS, L. Ribeiro dos: «Heidegger e a questão do fim da Metafísica», *RPF* (Braga), v. 38 (1982), pp. 742-756.
- SERRA, Ordep: «Nota sobre o ensaio *Das Ding* de M. Heidegger», *RBF* (São Paulo), v. 27 (1977), pp. 185-188.
- SILVA, C. H. do Carmo: «O mesmo e a sua indiferença temporal. O parmenidianismo de Heidegger perspectivado a partir de *Zeit und Sein*», *RPF* (Braga), v. 33 (1977), n.º 4, pp. 299-349.

- SIQUEIRA, Z. L. de: «À margem da filosofia de Heidegger», *Presença filosófica* (Rio de Janeiro), v. VI (1980), pp. 26-47.
- SIQUEIRA, Z. L. de: «Heidegger e a linguagem», *Presença filosófica* (Rio de Janeiro), v. IX (1983), pp. 116-120.
- STEIN, Ernildo: «Analítica existencial, economia política, economia libidinal. Aspectos da posição de Heidegger em face da obra de Marx e de Freud», *RBF* (São Paulo), v. 33 (1983), pp. 142-166.
- STENGER, I.: «Confronto essencial entre Heidegger e Hegel», *Revista da Faculdade de Direito* (São Paulo), v. 77 (1982), pp. 211-220.
- VILA-CHÃ, João: «Efeitos de Heidegger — A propósito dos 60 anos de *Sein und Zeit*», *RPF* (Braga), v. 43 (1987), pp. 31-70.

Entrevista

Entrevista a Kuno Lorenz

JORGE PIRES



O nosso entrevistado, professor na Universidade de Saarbrücken, é uma das principais referências do pensamento lógico e filosófico alemão actual.*

Com o seu próprio percurso intelectual, Kuno Lorenz ilustra a ideia, a florada nesta entrevista, de que se não deve começar pela espécie de actividade reflexiva que a filosofia é, antes importando fazer prosperar na reflexão de tipo filosófico os adquiridos de dilucidação que se vão apurando ao nível dos objectos primários para o esforço teórico que são as ciências, as artes, as formalizações lógico-matemáticas, etc. Como se sabe, o autor é um dos «pais fundadores» do campo novo nos estudos lógicos, que se designa por lógica dialógica — cuja aposta parece ser, precisamente, o cruzamento da análise da lógica formal com uma teoria da acção e uma filosofia da linguagem¹ e, concomitantemente, tem produzido um notável trabalho de aprofundamento filosófico das suas investigações naquele domínio.

Este encontro teve lugar na Universidade de Évora, em Dezembro de 1985, por ocasião do Colóquio sobre Controvérsias Científicas e Filosóficas promovido pelo Gabinete de Filosofia do Conhecimento². Pena é que, para além do registo «técnico» (e, aliás, sumário) de perguntas e respostas, não seja suficientemente transmissível ao leitor toda a despresticiosa afabilidade com que o Professor Kuno Lorenz participou na conversação. Quanto ao interesse do que nos disse, a entrevista é um testemunho que dispensa mais comentários.

F. — *Professor Lorenz, qual poderá ser o papel da lógica — encarada habitualmente como disciplina abstracta, alheada da realidade, digamos — nas controvérsias científicas, que frequentemente têm de se confrontar com problemas muito concretos?*

* Cf. o artigo do Prof. Alfred Berlich neste mesmo número de *Filosofia*.

K. L. — O papel social da lógica foi esquecido durante muito tempo. Somente desde há cerca de quarenta ou cinquenta anos se voltaram a concentrar as atenções sobre o facto de que, na antiga Grécia, o papel da lógica era o de uma arte de disputa. Esta descoberta coincide com a re-emergência da função controversial da lógica em questões recentes de fundamentação matemática, por exemplo. Os intuicionistas referiam-se a uma espécie de aptidão natural das construções mentais humanas, que é a matemática. A Lógica dá uma descrição da *estrutura* desta actividade mental. E a Lógica é essa estrutura, que nunca pode ser apresentada exaustivamente. Se a isto juntarmos que as actividades mentais apenas contam quando dadas em público, teremos de examinar a questão de saber como funciona essa estrutura.

A minha tentativa tem sido a de formular um jogo que reconstrói a «ideia» de disputa de um modo tal que as duas estratégias do jogo — isto é, a estratégia de vitória do proponente e do oponente — coincidam com a Verdade e Falsidade da asserção proposta, sobre a qual incide o jogo de disputa. Aparentemente é como se a Verdade e a Falsidade não tivessem já nada a ver com a realidade «exterior». Mas isso é erróneo, porque aquilo que é discutido (e o modo como se discute) se refere *sempre* à realidade. Aquilo *acerca* de que se fala são objectos da realidade, como dantes; mas o que predicamos deles é verificado pelo jogo de disputa como conforme aos sentidos já estipulados dos termos lógicos e extra-lógicos. E, constituindo as regras especiais para a vitória *formal* respostas de verdade lógica ou formal, a implicação formal permite estabelecer relações inferenciais *sem* se penetrar no jogo mais complexo da descoberta da verdade factual.

F. — *Podemos então encarar a lógica formal como um método auxiliar?*

K. L. — Precisamente! É um método científico auxiliar para ultrapassar a habitual complexidade das discussões, tal como elas ocorrem nas controvérsias científicas e como eu as «idealizei» através do jogo de disputa. Claro que é verdade que as disciplinas auxiliares também têm os seus problemas; no nosso caso eles são os problemas da própria lógica formal.

F. — *Retomando a sua alusão ao papel social da lógica na Grécia, parece-nos que essa «arte de disputa» nunca foi formalizada.*

K. L. — Certamente. O modo como a lógica aristotélica foi entendida mais tarde pouco tem a ver com o seu propósito original. Aristóteles não pretendia deduzir algo a partir de premissas básicas. Mais propriamente, se alguém pretende discutir algo, porque é controverso, ambas as partes devem olhar «retrospectivamente» para encontrarem possíveis premissas que não são discutidas. Começa-se então a traba-

lhar a partir daí; e se permanece o desacordo sobre essas premissas tenta-se ir ainda mais atrás.

É esse o modo como Aristóteles parece ter encarado o problema: tentou chegar eventualmente a premissas universalmente aceites. Ver o sistema aristotélico como um sistema dedutivo é uma interpretação posterior. Em certo sentido, o modelo original de Aristóteles foi retomado na lógica dialógica: visa-se alcançar retrospectivamente as sub-proposições quando se discute uma proposição, mas não as premissas lógicas; no entanto, para além disto, toda a discussão acerca dos instrumentos linguísticos envolvidos numa disputa deveria também fazer parte do diálogo entre os participantes. Há, portanto, uma disputa lógica precedida de certo modo por uma disputa linguística. Não existe, nesta última, uma discussão sobre a validade das proposições mas antes sobre o significado dos termos empregues, que procede mais por perguntas e respostas do que por asserções e dúvidas. Neste sentido, os diálogos por pergunta e resposta precedem os diálogos argumentativos em que se discute se as proposições são verdadeiras ou falsas.

F. — ... e no termo de tudo isso atinge-se quer uma estrutura comum, lógica e linguística, quer um total irracionalismo...

K. L. — Sem dúvida! A lógica dialógica tenta exibir o «esqueleto» dos diálogos «reais». Seria absurdo esperar que os diálogos reais pudessem ser reduzidos aos seu esqueleto. Eu diria que a racionalidade é apenas o aspecto dos diálogos reais que está de acordo com esse esqueleto. Pode tentar-se desenvolver tal acordo, mas não torná-lo completo. Não faz sentido esperar que duas pessoas procedam apenas «racionalmente». Nesse caso as coisas essenciais teriam de ser pressupostas como tendo já sido aceites *antes* de se ter iniciado verdadeiramente a disputa. Em minha opinião esse é um dos mal-entendidos da filosofia tradicional: tratar o homem como um ser totalmente racional, em vez de o olhar como alguém que tenta aproximar-se da razão e prosseguir nesse sentido, cada vez mais e melhor. Hoje em dia quase ninguém acredita que as pessoas sejam racionais por natureza, isso é uma ilusão. Deveria tornar-se claro que a filosofia é uma arte para desenvolver as faculdades racionais humanas e não um esforço que apenas faz sentido quando se supõe que tal desenvolvimento foi já alcançado.

F. — *Poderemos inferir que está a assinalar que a filosofia tem, ainda hoje, uma função pedagógica a exercer?*

K. L. — Sim! A filosofia tem de considerar que quando as pessoas de facto *sabem* algo devem desenvolver a autoconsciência relativamente a esse conhecimento, i. e. uma capacidade para avaliar o que *realmente* sabem. A filosofia é uma espécie de actividade reflexiva. E não faz sentido começar com ela. Deveria começar-se pelas artes, pelas

ciências, pelas matemáticas, etc., e prosseguir então com a filosofia, enquanto actividade reflexiva. É neste sentido que as discussões sobre controvérsias se tornam importantes. Porque é que ganhamos algo nestas discussões? Porque precisamos de obter autoconsciência nas áreas em questão e é disso que se tem tratado durante esta semana em Évora.

F. — *Poder-se-ia também encarar o que nos diz como uma tentativa de introduzir questões éticas nas áreas científicas?*

K. L. — É uma boa pergunta... Creio que o que fizemos é um modo de desenvolver o sentido moral. É apenas quando sabemos o que fazemos que podemos saber se algumas acções específicas deveriam ou não ser recomendadas, permitidas, abandonadas ao livre arbítrio ou proibidas. E do mesmo modo se algumas questões específicas deveriam ou não ser encaradas. A certos níveis tais problemas não podem ser tratados porque não existe deles uma visão clara e distinta. De qualquer modo, as questões morais e as questões científicas são coisas separadas. O que *deve* ou não ser feito e o que *pode* ser feito são dois problemas. O que deve ser feito depende do que se pretende. O que pode ser feito depende das próprias capacidades. Uma vez as pessoas querem algo que já não podem fazer porque se perdeu a capacidade para tal e outras vezes é ao contrário: as pessoas podem fazer coisas perigosas que não deveriam querer. A História está cheia de exemplos de coisas que foram esquecidas porque as pessoas já não estavam interessadas nelas. Portanto, a inter-relação entre autoconsciência e capacidade é algo que deveria ser levado em conta, mas não apenas pela filosofia; a psicologia e várias outras disciplinas poderiam contribuir para isto.

F. — *Quer adiantar-nos algo mais sobre a lógica dialógica?*

K. L. — Já há pouco tentei dizer alguma coisa. Trata-se de um dispositivo para chegar a uma noção pragmática de Verdade e Falsidade através de um jogo entre duas pessoas, em acordo sobre regras precisas, respeitando os conectores lógicos ocorrentes na posição inicial do jogo, isto é, na asserção. As estratégias de vitória do jogo são utilizadas para definir a verdade e a Falsidade da asserção inicial; assentam no nível das jogadas individuais, onde se praticam as regras do jogo. Gostaria de acrescentar que é ao nível dessas jogadas que o *sentido* da asserção inicial — e ao nível das estratégias a sua *validade* — se decidem.

F. — *Admite que é legítimo dizer-se que a lógica dialógica poderia então ser encarada como a aproximação a uma espécie de «morfologia lógica», entendendo o termo «morfologia» no sentido em que Jean Petitot o emprega?*

K. L. — Não posso ainda responder a essa pergunta. Penso que deveria dizer que sim, mas tenho de penetrar mais profundamente nos

problemas que Petitot tem discutido. Parece-me, no entanto, que tudo aponta nessa direcção.

F. — *Gostaria de acrescentar alguma coisa que ainda não tenha sido questionada nesta nossa conversa?*

K. L. — Apenas que considero essencial que a filosofia não tome como sua tarefa única o desenvolvimento da autoconsciência nas ciências e que o considere também nas artes. E que ambas as actividades, artes e ciências, se devem encontrar de novo, contrariando-se assim, a crescente autonomia técnica que vem caracterizando as aplicações da ciência. Penso que nos casos de aplicação da ciência importa considerar também questões relacionadas com a arte e não apenas com funções técnicas. Noutros tempos, admitia-se pacificamente que os instrumentos quotidianos deviam também ser belamente executados. Hoje, as actividades artísticas aparecem-nos mais como algo de «decorativo» do que como algo de «essencial». Gostaria que a filosofia voltasse a dirigir as suas preocupações para esta dimensão das coisas.

BIBLIOGRAFIA DE KUNO LORENZ

Arithmetik und Logik als Spiele, Kiel 1961 (Diss.).

«Über Strukturverbände von Verbandsgruppen», in *Acta mathematica Academiae Scientiarum Hungaricae* XIII/1962, 55-67.

Com J. Mittelstraß: «Theaitetos fliegt. Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon», in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48/1966, 113-152.

Com J. Mittelstraß: «On Rational Philosophy of Language: The Programme in Plato's, 'Cratylus' Reconsidered», in *Mind* LXXVI/1967, 1-20.

Com J. Mittelstraß: «Die Hintergebarkeit der Sprache», in: *Kant-studien* 58/1967, 187-208.

«Die Ethik der Logik», in: *Das Problem der Sprache (VIII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Heidelberg 1966)*, ed. H.-G. Gadamer, München 1967, 81-86; retomado em: *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie, Bd. II (Rezeption, Argumentation, Diskussion)*, ed. M. Riedel, Freiburg 1974, 371-379.

«The Game-Theoretic Completeness and Independence of the Intuitionistically Primitive Logical Connectives», Abstract of Paper, presented at the annual meeting of ASL at Houston/Texas, 1967, in: *Journal of Symbolic Logic* 32/1967, 436.

«Eine Darstellung des effektiven Quantorenkalküls als Vereinigung entscheidbarer Quantorenkalküle», Abstract of Paper, presented at an European meeting of ASL at Hannover 1966, in: *Journal of Symbolic Logic* 32/1967, 563.

«Dialogspiele als semantische Grundlage von Logikkalkül»; en I, II, in: *Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung* 11/1968, 32-55, 73-100.

«Die Begründung des principium identitatis indiscernibilium», in: *Akten des 1. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover 1966, Bd. III (Erkenntnislehre, Logik, Sprachphilosophie)*, *Studia Leibnitiana Supplementa* 1969, 144-159.

Com J. Mittelstraß: *Die methodische Philosophie Hugo Dinglers*. Apresentação de: Hugo Dingler, *Die Ergreifung des Wirklichen*, Frankfurt 1969 (ND der Kap. I-IV der 1. Aufl., München 1955).

Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der Analytischen Philosophie, Frankfurt 1970.

Artigos «Beweis», «Identität», «Kalkül», «Antike Logik», «Konstruktive Logik», «Operative Logik», «Mereologie» u. a., in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, até agora publicados Bde I-VI, ed. J. Ritter, com o vol. 4 continuado por K. Gründer, Basel/Stuttgart 1971 ff.

«La posibilidad de una construcción de la lógica, con independencia de los medios de ayuda de los lenguajes formales o naturales», in: *Simposio de lógica y filosofía de la ciencia*, Madrid 1971, 71-86.

«Der zweifach mißverständene Wittgenstein in der Analytischen Philosophie», in: *Philosophie und Wissenschaft (IX. Deutscher Kongreß für Philosophie, Düsseldorf 1969)*, ed. L. Landgrebe, Meisenheim 1972, 227-239.

«Der dialogische Wahrheitsbegriff», in: *Neue Hefte für Philosophie 2-3 (Dialog als Methode)*, 1972, 111-123; trad. em japonês («taiwa teki na shinri no gai nen») in: *Das Grundproblem der Dialektik* («benshō hōno kon pon mon dai»), editado e traduzido por K. Yasui/K. Nakasawa/T. Shikaya, Kyoto 1978.

«La Science pour la Science. Bemerkungen zur umstrittenen Autonomie der Wissenschaften», in: *Wissenschaft und Gesellschaft. 5 Vorträge und ein Vorwort*, ed. P. Mittelstaedt (Demokratische Existenz heute, Bd. 28), Köln/Berlin/Bonn/München 1972, 15-25; retomado em: *Zum normativen Fundament der Wissenschaft*, ed. F. Kambartel/J. Mittelstraß, Frankfurt 1972, 79-90.

«Die dialogische Rechtfertigung der effektiven Logik», in: *Zum normativen Fundament der Wissenschaft*, ed. F. Kambartel/J. Mittelstraß, Frankfurt 1972, 250-280.

«Zur Deutung der Abbildtheorie in Wittgensteins 'Tractatus'», in: *Sobre el tractatus logico-philosophicus*. Teorema, número monográfico. Valencia 1972, 67-90.

«Rules versus Theorems. A New Approach for Mediation between Intuitionistic and Two-Valued Logic», in: *Journal of Philosophical Logic* 2/1973, 325-369.

Artigo «Beweis», in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, ed. H. Krings/H. M. Baumgartner/C. Wild, Bd. I, München 1973, 220-232.

«Der Beginn der sprachanalytischen Philosophie — Bertrand Russel und der logische Empirismus, George Edward Moore und der linguistische Phänomenalismus», in: *Linguistik und Sprachphilosophie*, ed. M. Gerhardt, München 1974, 55-70.

«Der Höhepunkt der sprachanalytischen Philosophie — Ludwig Wittgensteins Vermittlung von logischem Empirismus und linguistischem Phäno-

- menalismus», in: *Linguistik und Sprachphilosophie*, ed. M. Gerhardt, München 1974, 71-86.
- «Sinn und Geltung. Zur Unterscheidung der Ebenen des Verstehens und des Anerkennens», in: *Semantic and Communication*, ed. C. H. Heidrich, Amsterdam/London/New York, 1974, 44-50.
- «Die Monadologie als Entwurf einer Hermeneutik», in: *Akten des 2. Internationalen Leibniz-Kongresses. Hannover 1972, Bd. III (Metaphysik — Ethik — Ästhetik — Monadenlehre)*, *Studia Leibnitiana Supplementa.*, Wiesbaden 1975, 317-325.
- «Words and Sentences. A Pragmatic Approach to the Introduction of Syntactic Categories», in: *Communication and Cognition* 9/1976, 341-346.
- «Sprachtheorie als Teil einer Handlungstheorie. Ein Beitrag zur Einführung linguistischer Grundbegriffe», in: *Wissenschaftstheorie der Linguistik*, ed. D. Wunderlich, Kronberg/Ts. 1976, 250-266.
- «Die Überzeugungskraft von Argumenten. Bemerkungen über die Fundierung des Geltungsbegriffs im Dialogbegriff», in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft N. F. 9 (Recht und Sprache)*, 1977, 15-22.
- «On the Relation between the Partition of a Whole into Parts and the Attribution of Properties to an Object», in: *Studia Logica* 36/1977, 351-362.
- Der Entwurf einer Semiotik bei Richar Gätschenberger, Einleitung zu: R. Gätschenberger, Zeichen. Die Fundamente des Wissens*, Stuttgart 1978 (ND der 1. Aufl., Stuttgart 1932).
- «Moralphilosophische Argumentationen bei Camus», in: *Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, ed. J. Mittelstraß/M. Riedel, Berlin/New York 1978, 387-406.
- Com P. Lorenzen: «Dialogische Logik», Darmstadt 1978 (constituído por extractos de *Arithmetik und Logik* noch *Dialogspiele* und *Die dialogische Rechtfertigung*).
- Konstruktionen versus Positionen. Beiträge zur Diskussion um die Konstruktive Wissenschaftstheorie (Paul Lorenzen zum 60. Geburtstag)*, I: Spezielle Wissenschaftstheorie, II: Allgemeine Wissenschaftstheorie, ed. e introduzido por K. Lorenz, Berlin/New York 1979.
- «The Concept of Science. Some Remarks on the Methodological Issue 'Construction' versus 'Description' in the Philosophy of Science», in: *Transcendental Arguments and Science*, ed. P. Bieri/R. P. Horstmann/L. Krüger, Dordrecht 1979, 177-190.
- Artigo «Sprachphilosophie» in: *Lexikon der Germanistischen Linguistik*, ed. H. P. Althaus/H. Henne/H. E. Wiegand, Tübingen,² 1980, 1-28.
- Vários artigos (histórico/biográficos de «Annambhatta» até «Nāgārjuna»; temático-históricos de «Abbild» até «Oxford Philosophy») in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, ed. J. Mittelstraß, Bd. I (A-G), 1980, Bd. II (H-O), 1984.
- «Science. A Rational Enterprise? Some Remarks on the Consequence of Distinguishing Science as a Way of Presentation and Science as a Way of Research», in: *Rationality of Science*, ed. R. Hilpinen, Dordrecht 1980, 63-78.

- «A Pragmatic Foundation for the Distinction of Symbols from Symptoms», in: *Language, Logic and Philosophy (Proceedings of the 4th International Wittgenstein-Symposium, Kirchberg am Wechsel, Austria 1979)*, ed. R. Haller, Wien 1980, 223-226.
- «Dialogic Logic», in: *Dictionary of Logics as Applied in the Study of Language. Concepts — Methods — Theories*, ed. W. Marchiszewski, Den Haag 1980, 117-125.
- «Zur pragmatischen Fundierung semantischer Strukturen am Beispiel der Dialoglogik», in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache* (Sprache der Gegenwart), com as comunicações de Jahrestagung 1980 (Dialogforschung), Mannheim 1980, 128-134.
- «Main Ideas of Dialogic», in: *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric I*, ed. Warschauer Universität, Bialystock 1980, 17-34.
- «Rationality in Science as Presentation and in Science as Research», in: *Communication and Cognition* 13/1980, 209-214.
- «Semiotic Stages in the Genesis of Individuals», in: *Fundamenta Scientiae* 2/1981, 45-53.
- «About Limits of Growth for Scientific Theories», in: *Grazer Philosophische Studien* 12-13/1981, 79-83.
- Identität und Individuation, I: Logische Probleme in historischem Aufriß, II: Systematische Probleme in ontologischer insicht*, ed. e introduzido por K. Lorenz, Stuttgart 1982.
- «Vom Sein und vom Sollen», in: *Normen und Werte*, ed. F. Hiller (Bd. 18 der Annales Universitatis Saraviensis), Heidelberg 1982, 9-16.
- «Die irreführende Gleichsetzung von Begründungen und Argumentationen. Bemerkungen zu einem monologischen Mißverständnis in der dialogischen Logik», in: *Logik und Pragmatik. Zum Rechtfertigungsproblem logischer Sprachregeln*, ed. C. F. Gethmann, Frankfurt 1982, 78-91.
- «On the Criteria for the Choice of the Rules of Dialogic Logic», in: *Argumentation. Approaches to Theory Formation*, Bd. 8, ed. E.M. Barth/J. L. Martens, Amsterdam 1982, 145-157.
- «Erleben und Erkennen. Studien der Erkenntnis bei Moritz Schlick», in: *Grazer Philosophische Studien* 16-17/1982, 271-282.
- «Leben und Sterben lernen», in: *Ihn zu bedenken. Texte und Bilder zu den Frankfurt Festen '84*, ed. D. Rexroth, Frankfurt 1984, 227-231.
- Philosophie — eine Wissenschaft?* Festvortrag, apresentado em 22.10.1984 na abertura do WS 84/85 (Saarbrücker Universitätsreden Nr. 16), Saarbrücken 1985.
- «O quadro conceptual da lógica dialógica», in: *Filosofia* (publicação periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia), 1/1985, 7-15.
- «Auf der Suche nach Teilhabe an einer gemeinsamen Welt», in: *Texte und Bilder zu den Frankfurt Festen '85*, ed. D. Rexroth, Frankfurt 1985, 147-157.
- «Zur logischen Gênese der Sprachverwendung», in: *Philosophica* 35/1985, 33-37.
- «Intentionality and Its Language-Dependency», in: Marcelo Dascal (ed.), *Dialogue — An Interdisciplinary Approach*, Amsterdam/Philadelphia 1985, 285-292.

«Brochs erkenntnistheoretisches Programm», in: *Hermann Broch. Neue Studien und Essays zum 100. Geburtstag des Dichters*, ed. P. M. Lützeler, Frankfurt 1986, 246-259.

¹ Sobre o quadro conceptual da lógica dialógica, cf. o artigo com esse título de Kuno Lorenz em *Filosofia*, n.º 1 (Junho 85), pp. 7-15.

² Cf. *Filosofia*, n.º 2 (Dezembro 1985), pp. 207-208.

Sentidos para o ensino da Filosofia: continuação de um debate

Três observações

ANTÓNIO FRANCO ALEXANDRE *

Não sendo o texto de M. L. Ribeiro Ferreira¹ exactamente um contratexto, não vou pretender responder-lhe; desejaria só dissipar três possíveis equívocos que evidencia, provavelmente fruto da menor clareza do meu texto anterior².

1. Um excessivo cuidado céptico levou-me a qualificar sempre o chamado «projecto de investigação pura» com expressões do género «se é possível», «talvez impossível»; por outro lado, os termos «racional», «pura», combinados a uma auto-irónica designação como «racionalista trivial», podiam fazer crer na adesão a uma sistemática filosófica específica, possivelmente (assim o entendeu M. L. R. F.) uma variante do «racionalismo clássico».

Mas a possibilidade que está em causa é a possibilidade *da ciência em geral*. Não se trata de identificar filosofia e ciências (exactas?), mas de afirmar que uma e outras integram o projecto de *autonomia* que, certamente, Descartes simboliza para toda a época moderna, independentemente do fracasso da física cartesiana. (Isto parece-me de facto trivial, isto é, obviamente *verdadeiro*.) «Racional», «pura», são talvez termos carregados em excesso pela tradição; *autonomia* é menos ambíguo («puro» pretendia qualificar «autónimo»). Os empirismos são tão «racionalistas» como os racionalismos, e não se pressupõe nenhuma particular teoria da racionalidade; supõe-se, sim, que seja possível a *discussão racional de teses filosóficas* e, nesse sentido, até algum «irracionalismo» pode ser racional (e, ao contrário, algum racionalismo cartesiano, com o seu constante apelo à evidência intuitiva, pouco racional). O projecto de autonomia tem *limites*, era esse um dos seus temas, estreitos talvez: esses são os limites *da sua possibilidade*, que se não traçam de uma vez para sempre, muito menos pela simples afirmação da impossibilidade que me parece ser a consequência do que

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

escreve M. L. R. F.: o que o seu texto afirma, nas entrelinhas (e nas linhas em que recusa a noção de «presente atemporal»), é a impossibilidade *da ciência*.

É curiosa a observação feita, da «importância do corpo ou da imaginação num pensamento como o cartesiano que manifestamente os subalterniza». Claro está, parece-me, que se não trata da importância do corpo de Descartes, ou da imaginação de Descartes..., mas dos *conceitos* de corpo, de imaginação, e do seu lugar na «ordem das razões»; isto é: M. L. aponta para uma *deficiência conceptual* de que sofre, a seu ver, o pensamento cartesiano; ao fazê-lo, pressupõe precisamente o que está em causa, isto é, a possibilidade (e realidade) da crítica racional, intersubjectivamente válida, em que se realiza o projecto de autonomia. E vai também, em acto, contra uma sua outra afirmação dogmática, de que não poderiam «surgir» hoje «pensamentos semelhantes aos de Platão»; deixando de lado a ambiguidade de «surgir» (que sugere a circularidade do argumento, *pressupondo* a importância da história) e «semelhantes», fica a questão de como pode M. L. discutir Descartes, discutir *com* Descartes, sem *ter* «pensamentos semelhantes» aos de Descartes; e em geral: que distância consegue operar entre história da filosofia e história das ideias (ou sequer, história da literatura); de que modo consegue escapar à acerba sátira de Voltaire:

*Pour nous, Messieurs, nous avons l'habitude
De rédiger au long de point en point,
Ce qu'on pensa, mais nous ne pensons point.*

2. Se há equívoco que surpreenda, é o que se exprime nas ironias do «eremita», do «mero habilidoso... que se alimenta de 'gadgets', de truques mentais», «condenado ao isolamento». Eu julgava que a filosofia nos oferecia uma alta imagem dos isolados, dos ascetas do pensamento. Descartes, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, para arrumar o assunto com alguns nomes; e que dizer de «gadgets» muito espectaculares, como o *malin Génie* e a dúvida hiperbólica, o eterno retorno e o sobre-humano, os jogos de linguagem, a filologia especulativa...! («et celui qui appelle cela "recourir à une machine [um 'gadget']", forger des illusions, rechercher des détours et des nouveautés», et qui dit que cela est "indigne de la candeur d'un philosophe et du zèle de la vérité", montre bien qu'il ne se veut pas lui-même servir de cette candeur philosophique, ni mettre en usage les raisons, mais seulement donner aux choses le fard et les couleurs de la rhétorique», Descartes, *Cinquièmes Réponses*, AT, VII, p. 350).

Bem ao contrário, se algum sério risco vejo nas novas perspectivas «profissionalizantes» de que o meu artigo faz eco, está em poder

perder-se a grande lição dos isolados, em nome do «útil»; em fazer-se da filosofia mais uma engenharia do social. (É verdade que também os engenheiros formam «sempre grupos, sempre minorias»... mas não é hábito criticá-los por isso.) Não julguei que discutir a ética das profissões, ou do «equilíbrio» nuclear, ou do terrorismo, ou da não-violência, ou da poluição, fosse condenar-nos à «prestidigitação» e a deixar de «caminhar entre os homens»; mas pensei sim, sem julgar oportuno acentuá-lo, que há um risco, sim, na *mercantilização* da filosofia; só que o creio já presente (não é por acaso que as mais influentes escolas superiores de gestão: assim Harvard, estão criando cadeiras de filosofia), e, otimista, superável também. Filosofia na rádio, porque não? Há bons exemplos, da B. B. C. em particular. Mas faria sentido *opor* a ideia de bons programas de divulgação médica ao trabalho hospitalar dos médicos? Hoje há filósofos a trabalhar em hospitais, integrados em equipas obrigadas a decisões em que os métodos *próprios* de esclarecimento conceptual que a filosofia fornece são julgados úteis. Para quê confundir isso com a figura tradicional, já de si passavelmente obscura, do filósofo político?

3. Repetidamente assinalai que acredito existir *pelo menos uma alternativa* coerente às duas concepções, a do «presente atemporal» e a relativista (historicista: que se não afasta por uma mera «recusa» verbal). Ela reside, no essencial, na ideia que os conceitos têm *uma textura histórica, uma estrutura narrativa*, irreduzíveis. De novo alguns nomes: Vico, Hegel, Marx, Collingwood. Esse não é o caminho escolhido por M. L.; e a consequência, é não se vislumbrar o *porquê* da «perspectiva genética» (melhor dita «histórica»: «génese» não implica «história»); a não ser que todo o peso do argumento caia na referência ao «ponto de vista (no sentido leibniziano do termo)», caso em que: ficamos cientes que M. L. pensa «pensamentos semelhantes» aos de Leibniz; e que lhe será necessário justificar a adesão a uma ontologia de tipo leibniziano.

Mas não creio que seja útil dar excessivo peso aqui à questão da História da Filosofia e do seu ensino, que o meu artigo abordava de maneira reconhecidamente rápida e grosseira (e ainda assim, expressamente ressaltando a relevância da *história dos problemas*). Quase tudo o que nesse artigo escrevi é *independente* dessas considerações. Apenas insistirei, no mesmo estilo sumário, em que não vejo nenhuma razão clara para que uma particular concepção do lugar da História da Filosofia, articulada a uma particular metafísica, sirva *tacitamente, sem discussão*, de base conceptual para os programas oficiais de ensino da Filosofia.

¹ «Da Filosofia e seu ensino», in *Filosofia II*, n.ºs 1/2 (1988), pp. 22-33.

² «Perspectiva e limite do ensino da Filosofia», in *Filosofia II*, n.ºs 1/2 (1988), pp. 13-21.

Dois pontos (não finais)

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA *

Todo o acto de comunicação comporta o risco de um mal-entendido, provocado essencialmente pelo diferente sentido que se atribui a termos aparentemente unívocos. A divergência acentua-se se nos colocamos no ponto de vista da exterioridade, da autonomia, como se um discurso não se tecesse a partir de um contexto que o torna significativo e coerente. Contexto que não se esgota num universo lógico, que implica vivências, sentimentos, volições. Mais do que nunca se me afigura justa a identificação cartesiana do pensar e do sentir — «Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est à dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent» (Med. II).

Aceito o diálogo como forma saudável de mostraçãõ de perspectivas. A sua viabilidade passa no entanto por uma clarificação dos pressupostos. Não vou portanto ceder à tentação de pegar ponto por ponto nos equívocos assinalados por F. A. em «Três observações». Enunciarei apenas, muito sumariamente, dois aspectos que poderão clarificar o universo significativo em que me movo e aos quais, espero, se atenderá nas futuras discussões que estes nossos textos pretendem provocar.

1. O facto de entendermos a História da Filosofia como pano de fundo indispensável à compreensão do pensamento de um filósofo particular, não implica que consideremos esse pensamento como algo de morto, de definitivamente ultrapassado. É realmente possível discutir hoje Descartes ou Kant e discutir com Descartes ou Kant. Mais difícil será fazê-lo como Descartes ou Kant o fizeram. Não pela óbvia distância que nos separa deles enquanto filósofos, mas sim porque entre eles e nós medeiam séculos, séculos que não se podem anular por um

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

simples desejo de ignorar enquadramento, por um voto catártico de nos situarmos numa perspectiva exclusivamente lógica (de estrita racionalidade).

Para termos pensamentos semalhantes aos de Descartes ou Kant, tomando-os como interlocutores vivos, há todo um esforço de reconstrução de um universo significativo que motivou tais pensamentos. Muitas das dificuldades com que nos deparamos ao dialogar com filósofos do passado não se devem ao facto de eles serem radicalmente outros, mas sobretudo à alteridade das suas referências, referências que não nos são óbvias, problemas que não são imediatamente os nossos. Mas que temos que adivinhar ou reconstruir, sob pena de com eles manter uma relação de estranheza.

Pensar um filósofo no contexto que foi o seu não obriga necessariamente a traçar a génese dos conceitos que usa. Dificilmente compreenderemos Descartes se não compreendermos a sua ligação/libertação relativamente a uma escolástica da qual se pretende demarcar mas cujo vocabulário e aparelho conceptual utiliza à saciedade. É uma banalidade por demais repetida (mas verdadeira) falar da revolução copernicana de Kant como resposta ao empirismo humano e ao racionalismo dogmático de Wolff.

É possível abordar o pensamento de qualquer filósofo trabalhando-o como se fosse totalmente autónomo, pegando nas questões que levanta, na consistência interna dos problemas que o constituem. Mas desenquadrá-lo de um referencial histórico é privá-lo de parte da sua humanidade. Tal pensamento foi pensado como resposta — a resposta possível — a uma interpelação particular, situada num tempo e num espaço, particulares também. Resposta a que atendemos hoje como ainda válida e sempre viva, pelo papel que teve na desocultação de parte do real. Como John Donne direi. «No man is an *Illand*, intire of it selfe; every man is a peece of the Contiente, a part of the *maine*».

2. Porque todo o filósofo capta/revela/desoculta uma parte do Ser, cada um é, ou foi, ou se tornou indispensável num trajecto que desembocou no tempo e no espaço que são hoje os nossos. E assim o filósofo é definitivamente o não-eremita. O facto de pensar o mundo fá-lo solidário com os outros. Se muitas vezes detém uma dimensão profética que o distancia do senso comum, que momentaneamente o isola e o torna incompreendido, redime-o desse isolamento o facto de ter pressentido (e conseguido formular) as interrogações que perturbavam os homens do seu tempo. Às quais conseguiu dar corpo num discurso estruturado, coerente, racional. Mas que parte de muito mais fundo do que da estrita racionalidade. Daí o eco que encontra enquanto arauto do pensar e do sentir de um dado tempo. Desculpam-se-lhe por isso todos os «gadgets» e artifícios que por vezes utiliza como opera-

dores do discurso. São o preço da sua humanidade, não porém o sustentáculo da sua grandeza. Quem não sentiu a fragilidade da hipótese do «malin génie»? Mas quem por isso deixou de admirar Descartes?

Impõe-se-me como particularmente pertinente a crítica de F. A. ao facto de que «uma particular concepção do lugar da História da Filosofia, articulada a uma particular metafísica, sirva tacitamente, sem discussão, de base conceptual para os programas oficiais do ensino da Filosofia». Ao longo deste ano a Faculdade de Letras foi obrigada a repensar a validade e oportunidade dos seus cursos. Inevitavelmente todos os profissionais da filosofia estão ou estarão envolvidos nas remodelações que para breve se anunciam. Esperemos pois que a discussão se alargue a todos. E se esta troca de impressões servir de arranque terá cumprido os seus objectivos mais imediatos.

Actividades da Sociedade Portuguesa de Filosofia

Ciclo de sessões de 1986

Dando continuidade ao programa de divulgação de trabalhos de investigadores portugueses (teses universitárias, livros de edição recente, etc.) realizaram-se na S. P. F., no decurso do ano de 1986, as sessões de que se publicam as seguintes sinopses preparadas pelos conferencistas.

VIRIATO SOROMENHO MARQUES *

Nietzsche e o niilismo

(Resumo de conferência pronunciada na S. P. F. em 17 de Fevereiro de 1986.)

1. O tema do niilismo atravessa a cultura do século XIX. Embora a sua génese mais originária se possa radicar nos debates filosóficos em torno da herança kantiana, a sua projecção em breve se dissemina noutros horizontes mentais e noutras línguas.

Não foi, porém, o desejo de medir o peso de influências alheias que me levou a escolher este assunto como o âmbito essencial da minha tese de mestrado intitulada *A caracterização trágica do niilismo em Nietzsche*¹. Na verdade, a motivação nuclear que presidiu a essa opção pode ser desdobrada em três razões complementares:

a) O tema do niilismo é uma preocupação *fundamental* da meditação de Nietzsche, encontrando-se o seu traço e ressonância muito para aquém do surgimento explícito do conceito por volta de 1881;

b) A investigação do desenvolvimento e aperfeiçoamento desse assunto permite articular uma estratégia hermenêutica propiciadora de uma chave de entrada, invulgarmente profunda, para os *temas permanentes* dos anos oitenta, i. e., *o eterno retorno do mesmo, a vontade de poder, a transmutação de todos os valores*, bem como para as suas incidências antropológicas reunidas no conceito de *super-homem*;

c) O apuramento das implicações contidas na ponderação nietzscheana do niilismo permite-nos uma aproximação mais essencial ao próprio conceito de filosofia do autor, i. e., como actividade produtora de valores, como axiologia.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *A caracterização trágica do niilismo em Nietzsche* (Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa), Lisboa, 1984, 314 pp.

2. Que o niilismo foi para Nietzsche uma realidade polissémica é algo de indubitável. Assim, podem-se recensar, na multiplicidade dos seus textos pelo menos uma dezena de modalidades distintas de niilismo².

Por outro lado, a análise do niilismo confunde-se com a esfera do seu estatuto mais radical, aquele que só é possível de descortinar através da ultrapassagem do nível fenomenológico da sua manifestação, penetrando na compreensão da sua *necessidade* histórico-cultural, no seu sentido de matriz axial dos valores capitais da cosmovisão ocidental.

Será, justamente, nesse plano de consideração que se situa um dos momentos mais delicados desta dissertação. Nele procurou-se clarificar e expor de modo coerente o esforço permanente, mas nunca consumado sistematicamente pelo cunho do próprio Nietzsche, de construção de uma *tipologia* do niilismo.

Semelhante objectivo conduziu ao aferimento de cinco modalidades, com pertinência essencialmente interpretativa, a saber *o nada radical*; *o niilismo teológico*; *o niilismo metafísico*; *o niilismo crítico* e *o niilismo radical ou extremo*. Para evitar equívocos, importa referir que o método adoptado contemplou dois vectores principais de determinação, a *caracterização* e a *periodização*, articulados simultaneamente, de molde a não permitir uma leitura excessivamente hegeliana, quer dizer, dependente da sucessão de figuras (*Gestalten*), por analogia com a estrutura da *Fenomenologia do Espírito*, o que estaria fora das intenções explícitas, quer de Nietzsche, quer da óptica crítica seguida neste estudo³.

3. O problema do niilismo é também o problema da sua superação, da sua *Überwindung*. Para além da variedade das suas modalidades, o niilismo apresenta-se com uma estrutura interna comum, na qual confluem diferentes formas de perspectivização. A superação do niilismo constitui-se como a possibilidade de uma radical ruptura com esse padrão axiológico, um acto de cisão histórica gerador de um novo futuro.

O texto de Nietzsche, que de seguida se apresenta, constitui uma das peças mais interessantes da sua meditação sobre este assunto. Nele se reflectem não só as versões mais tradicionais do niilismo, entendido como modo peculiar de *fixismo categorial* e de *dualismo topológico*, mas também as configurações recentes do historicismo e do positivismo, unidas pelo exercício de uma reflexão teleológica e finalista, orientada para a redução do pletórico e inesgotável sentido do existente a um paradigma determinado de totalidade, de fundamento inevitavelmente condicionado e conceptual.

Como corolário positivo da crítica do niilismo por Nietzsche, fica o desafio da urgente aprendizagem de uma nova forma de pensar e agir, condição de uma mudança das próprias determinações temporais e mundanas da Humanidade.

² *Op. cit.*, p. 203.

³ Cf. o § 17.º intitulado «Caracterização e tipologia do niilismo», pp. 180-206.

CRÍTICA DO NIILISMO*

O niilismo como estado psicológico deve acontecer, em primeiro lugar, quando o 'sentido' que havíamos procurado em todos os acontecimentos não se encontra lá, de tal modo que, finalmente, aquele que procura perde a coragem.

O niilismo é o tomar de consciência de um longo desperdício de força, a agonia do 'em vão', a insegurança, a falta de oportunidade para se restabelecer ou tranquilizar sobre o que quer que seja — a vergonha de si próprio como quem se tivesse enganado demasiado tempo... Esse sentido poderia ter sido: a 'realização' do mais elevado cânone moral em todos os acontecimentos, a ordem moral do mundo; ou o aumento do amor e da harmonia nas relações entre os seres; ou a aproximação de um estado de felicidade universal; ou mesmo o começar a atingir um estado-de-nada universal — um objectivo é ainda sempre um sentido. O que há de comum em todos estes modos de representação é que um algo deve ser atingido através do próprio processo — e agora compreende-se que com o devir nada será atingido... Deste modo a desilusão quanto a uma pretensa finalidade do devir como causa do niilismo: seja com respeito a uma finalidade completamente determinada, seja, de forma geral, a compreensão da insuficiência de todas as hipóteses-de-finalidade que dizem respeito ao conjunto do desenvolvimento (— o homem jamais como colaborador, ainda menos o ponto central do devir).

O niilismo como estado psicológico acontece, em segundo lugar, quando se colocou uma totalidade, uma sistematização, mesmo uma organização em todos os acontecimentos e sob todos os acontecimentos, de modo que, na representação total de uma suprema forma de dominação e administração, a alma sedenta de admiração e veneração goza (— se é a alma de um lógico, a absoluta congruência e a dialéctica do real bastam para se reconciliar com o todo...). Um modo de unidade, qualquer forma de 'monismo'; e em consequência desta crença o homem /entra/ num profundo sentimento de conexão e dependência quanto a um, para ele, infinito e superior todo, um *modus* de divindade... 'O bem universal exige a dedicação do indivíduo'... mas eis que tal universal não existe! No fundo o homem perdeu a crença nos seus valores desde que através dele já não actua um todo de valor infinito, quer dizer, ele concebeu um semelhante todo para poder acreditar nos seus valores.

O niilismo como estado psicológico tem ainda uma terceira e última forma. Dadas estas duas aquisições, que com o devir nada deverá ser atingido, e que sob o devir nenhuma grande unidade governa, na qual o indivíduo possa mergulhar por completo como num elemento de valores supremos, assim resta como escapatória condenar todo este mundo do devir como ilusão, e inventar

* O presente texto constitui, tanto quanto julgo saber, a primeira versão portuguesa completa do importante escrito de Nietzsche intitulado *Kritik des Nihilismus* (primeira parte), e que vem inscrito no vol. 13 da *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, de Colli e Montinari, com a notação 11/99/(351), pp. 46-48.

Esta tradução foi retirada das pp. 277 a 280 da dissertação de mestrado supracitada.

um mundo, o qual fica para além daquele, como mundo verdadeiro. Mas assim que o homem descobre como este mundo é construído apenas a partir de necessidades psicológicas, e como ele não tem nenhum direito para isso, surge a última forma de niilismo, a qual inclui em si a descrença num mundo metafísico — a qual se proíbe da crença num mundo verdadeiro. Neste ponto de vista concede-se a realidade do devir como única realidade, proíbe-se qualquer caminho tortuoso para mundos anteriores e falsas divindades — porém não se suporta este mundo que já não se quer negar.

— O que aconteceu na verdade? O sentimento de ausência de valor foi atingido quando se compreendeu que nem com o conceito de ‘finalidade’, nem com o conceito de ‘unidade’, nem com o conceito de ‘verdade’ o carácter de totalidade da existência poderia ser interpretado. Com isso nada será atingido ou conseguido; falta a unidade articulando-se na pluralidade do acontecer; a característica da existência não é verdadeira, é falsa... não se tem simplesmente mais nenhuma razão para se insinuar um mundo verdadeiro.

Em resumo: as categorias de ‘finalidade’, ‘unidade’, ‘ser’, com as quais nós havíamos dado ao mundo um valor são-nos outra vez arrancadas — e agora o mundo parece-nos sem valor...

(Novembro 1887-Março 1888)

ADRIANA VERÍSSIMO SERRÃO *

A razão estética. O conceito de alargamento do pensar na *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant

(Resumo da conferência pronunciada na S. P. F. em 6 de Março de 1986.)

A elaboração de um trabalho de investigação acerca da *Crítica da Faculdade de Julgar* implica necessariamente por parte do intérprete do pensamento kantiano uma opção hermenêutica quanto ao lugar sistemático desta obra na globalidade da produção textual do autor. Como é sabido, foram as preocupações de coerência sistemática os principais motivos que conduziram Kant ao aprofundamento do seu projecto crítico (inicialmente concebido segundo o esquema de uma bipartição em teoria e prática) e à descoberta do sentimento estético como terceira dimensão constitutiva da subjectividade humana. Após a conclusão das duas primeiras *Críticas*, revelou-se indispensável garantir ao sistema da metafísica um plano de unificação, uma vez que a colocação em paralelo e o desenvolvimento independente de uma razão cognitiva e de uma razão activa gerara a dualização e a cisão do sujeito racional, sem que tivesse sido suficientemente justificada a articulação e a dependência recíproca entre ambas.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Nos textos introdutórios à *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant defende o estatuto mediador do *sentimento* e da *faculdade de julgar*, integrando-os na perspectiva de uma passagem (*Übergang*) entre o domínio dos fenómenos (a natureza) e o domínio do supra-sensível (a liberdade), que, deste modo, se tornariam intercomunicáveis. Contudo, mais do que uma obra que se limitasse a cumprir um simples arranjo arquitectónico, deixando inalteradas as conclusões anteriormente estabelecidas e prolongando um idêntico modo de filosofar, considere que a terceira *Crítica* não se desenvolve segundo o mesmo estilo reflexivo das duas primeiras, mas cumpre uma funcionalidade bastante distinta. Ela representa indubitavelmente uma certa viragem no pensamento kantiano, manifesta uma evidente intenção de autocrítica, institui uma nova terminologia e amplia o âmbito da reflexão filosófica, acabando assim por reformular, tanto o seu objecto (a razão), como o seu método (a estética). Neste contexto, a estética não deverá ser entendida apenas enquanto questão filosófica especializada, muito menos como uma disciplina estrita do saber, mas sim como via privilegiada de acesso à natureza íntima da subjectividade e à compreensão da razão perante si mesma. À luz da identificação entre estética e método, todos os momentos aparentemente dispersos do texto se unificam e ganham consistência, porque se orientam para uma concepção renovada de racionalidade, que assume também, como expressões próprias, manifestações tão distintas quanto o prazer, a criatividade, a linguagem poética ou o jogo.

A fim de sistematizar este movimento inovador, escolhi como fio condutor da dissertação¹ o conceito de *alargamento* (*Erweiterung*), em torno do qual se tornou possível organizar as importantes descobertas deste texto, e que se revelaria, em última análise, um excelente sinónimo do espírito de dinamismo e de organicidade que caracteriza a razão estética. Na sessão de 6 de Março de 1986, exposta a fecundidade desta linha orientadora, bem como a transformação de um modelo científico e intelectual da razão num modelo orgânico, comecei por exemplificar a utilização que Kant faz do termo «*Erweiterung*» nas primeiras *Críticas*. Utilizado na filosofia teórica no quadro da actividade sintética do entendimento (os juízos sintéticos *a priori* são definidos como «juízos de alargamento»), o alargamento é correlativo da extensão da objectividade do conhecimento científico e permite responder à questão — «que posso saber?». Na filosofia prática, é associado à descoberta da razão como liberdade e númeno («o alargamento ao campo do supra-sensível») e responde à questão — «que devo fazer?». Nas *Dialécticas da Crítica da Razão Pura* e da *Crítica da Razão Prática*, corresponde respectivamente à denúncia da ilusão metafísica («o impulso da razão pura para o alargamento») e à doutrina dos postulados («a abertura à fé racional») e dá resposta à questão — «que me é permitido esperar?». Por sua vez, a *Crítica da Faculdade de Julgar* constituiria o momento por excelência, no qual o filósofo se debate com a interrogação radical e englobante de todo o criticismo — «o que é o homem?».

A sistematização referida permitiu-me definir três planos fundamentais no tratamento do tema da racionalidade. Um primeiro plano, o da «compreen-

¹ Dissertação de mestrado defendida na Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa em 19-12-1985.

são do homem e do mundo», marca o alargamento do pensar na ordem sensível, que se articula em torno de duas vertentes essenciais: a reflexão estética e o prazer puro. Este momento foi explicitado a partir da distinção que Kant estabelece entre o «espanto» e a «admiração». O espanto é próprio de uma relação teórica de um sujeito transcendental com o seu objecto; institui uma visão determinante e objectivadora que progride no conhecimento da natureza pelo estabelecimento de leis de causalidade entre fenómenos e, por consequência, somente atinge a universalidade à custa da diluição dos factos particulares numa ordem formal de explicação, que torna indiferentes e indistintos os seus conteúdos. Por seu lado, a admiração tipifica uma visão compreensiva do mundo e coincide com o pensamento reflexionante; esta nova maneira de pensar (*Denkungsart*) sobre a qual se estrutura a totalidade da obra, opera dinamicamente na síntese entre o singular (que é reconhecido como exemplar, significativo por si mesmo e, portanto, irredutível a qualquer conceito) e o universal (um plano regulador de inteligibilidade) e revela o espírito como uma capacidade permanentemente inventiva que se orienta no seio das manifestações sensíveis segundo o princípio racional da conformidade a fins. A atitude estético-contemplativa configura assim uma disposição criadora que supera o rigor da cientificidade mecânica e atinge uma concepção artística da natureza, fundada na profunda homogeneidade entre o sentimento de prazer e a actividade mental da reflexão.

Um segundo plano, o da «figuração das ideias» indica o alargamento do pensar na ordem supra-sensível. Não se trata, neste contexto, de tornar inteligíveis os fenómenos dados na experiência finita, mas de se abrir à ordem infinita dos projectos. Este campo é preenchido pela razão humana com ideias, que são as expressões da exigência de totalização a que a razão incessantemente aspira, as projecções subjectivas de um máximo que supera o que é simplesmente dado e orienta teórica e praticamente a razão na ordem do possível. Tanto a *Crítica da Razão Pura* como a *Crítica da Razão Prática* tinham concluído o carácter incognoscível das ideias. Mas, suspensos os limites críticos da objectividade (a separação fenómeno-número, o carácter constitutivo das categorias e o esquematismo da determinação), a *Crítica da Faculdade de Julgar* vai procurar a determinabilidade (*Bestimmbarkeit*) do supra-sensível, inventariando as modalidades pelas quais o homem pode apresentar (*darstellen*) directamente (quer dizer, sem mediação conceptual) os seus próprios ideais. Tipificações exemplares deste esforço de figuração sensível (*Versinnlichung*) do supra-sensível são o sentimento do sublime (a experiência da natureza como projecção da infinitude ética), a teoria do simbolismo do § 42 (a conjunção sintética entre sentimento estético e moralidade) e, sobretudo, a concepção da ideia estética, desenvolvida no âmbito de uma filosofia da razão criadora. O motivo estético da figuração permitiu compreender a razão como *Geist* ou capacidade produtora, simultaneamente pura e sensível, ideal e imagética, já que a racionalidade estética se revela como um poder que se desenvolve em solidária colaboração com a imaginação criadora e com a linguagem expressiva.

Um terceiro plano, o da «realização prática dos projectos» marca o alargamento na ordem da comunidade e reformula, sob forma estética, a tese fundamental da filosofia kantiana, a do absoluto primado da ordem prática. Apli-

cando o modelo reflexionante à natureza humana, supera-se a oposição determinante entre o singular (o indivíduo) e o universal (a comunidade), a partir da descoberta da existência de um *a priori* relacional e de uma exigência de comunicabilidade; a faculdade de julgar corresponde precisamente a uma «maneira alargada de pensar», pela qual cada sujeito pode assumir em si mesmo um horizonte de universalidade e integrar-se conjuntamente com os outros na partilha das ideias, no movimento da cultura e na edificação de um projecto colectivo de humanidade. No contexto da sociedade ideal como um sistema de sujeitos autónomos, a *Crítica da Faculdade de Julgar* desenha um projecto estético-político de comunidade de cidadãos livres, no qual a liberdade individual e a legalidade colectiva se inter-relacionam organicamente.

No culminar do movimento de superação da dicotomia entre natureza e liberdade, que constituiu o seu ponto de partida aporético, a terceira *Crítica* kantiana, integrando harmonicamente as dimensões estético-cultural e ético-política, abre-se a uma filosofia da história que descobre a humanidade como género (*Gattung*) e sujeito imortal do devir e do progresso.

MARIA CRISTINA MONTEIRO BECKERT DE ASSUNÇÃO *

Fichte e o começo da Filosofia

(Resumo da conferência pronunciada na S. P. F. em 10 de Abril de 1986.)

«No empreendimento que agora iniciamos em conjunto, nada é mais difícil do que o começo.» (S. W., 10,89) **

A dificuldade do *começo*, enunciada no início da primeira das 28 conferências que constituem a *Doutrina da Ciência* de 1804, traduz de forma exemplar a importância que esta aufere, não só no âmbito da obra em questão, mas no contexto global do pensar fichteano. Com efeito, a tentativa de fazer coincidir o começo do filosofar com o princípio da Filosofia punha em evidência, desde 1794, a contradição intrínseca a todo o posicionamento de um primeiro princípio absoluto, traduzida pela impossibilidade da reflexão filosófica dar conta da «razão de ser» de um princípio que se quer, sempre e já, «princípio de razão» (de ser). Por outras palavras, a validade axiomática, transposta da matemática para a filosofia, inviabiliza a própria demonstração do princípio, ao passo que a exigência demonstrativa o faz depender de um outro, numa regressão *ad infinitum*, incapaz de pôr a claro a sua verdadeira primordialidade e absolutidade.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

** As referências às obras de Fichte seguem a numeração conjunta dos volumes correspondentes às *Werke* e *Nachgelassene Werke* (= *Fichtes Werke*, ed. de I. H. Fichte, 11 vols., Berlin, 1971).

Consciente do carácter dilemático com que se apresenta o posicionar de um primeiro princípio para a filosofia, Fichte recusa o dogmatismo de uma proposição simplesmente posta *como* primeira, mas não explanada e justificada na sua principalidade; é, ao invés, o constante autoquestionamento e autocritica permanente da filosofia em relação à *forma* como começa que permitem a distinção entre o idealismo crítico fichteano e todas as modalidades de dogmatismo e cepticismo, enquanto expressões da mesma ausência de «energia reflexiva».

1) O «círculo da finitude» e o começo como princípio prático

«[...] o facto do espírito finito ter que pôr necessariamente qualquer coisa de absoluto fora dele (uma coisa em si) e, contudo, por outro lado, ter de reconhecer que isso está aí apenas *para ele* (que é um noumeno necessário), tal é o círculo que ele pode alargar ao infinito, mas que não pode ultrapassar.» (S. W., I, 281)

A figura do *círculo da finitude* é, porventura, no âmbito da primeira filosofia fichteano, aquela que melhor denota a simultaneidade paradoxal da exigência de absoluto e da recusa em abandonar o ponto de vista crítico da finitude, único donde a filosofia pode, depois de Kant, efectivamente partir. A circularidade com que o espírito finito põe a *coisa em si* e, ao mesmo tempo, a reconhece como sendo *para ele*, logo, não *em si*, reconhecimento esse que não deixa de ser acompanhado de um sentimento de necessidade, conduz a três consequências fundamentais:

a) *Primado absoluto do espírito (Eu) como princípio (auto)posicionante* — o eu tem que *pôr-se* para *o-pôr* algo a si;

b) *Negação do dogmatismo da coisa em si* — esta passa de realidade irreduzível e primeira, verdadeiro começo, a mero instrumento de auto-explicitação do eu;

c) *Primado do ponto de vista prático* — resulta da duplicidade inerente ao modo de posicionamento da coisa em si, não apenas como *obstáculo* à constituição de um idealismo absoluto, tão dogmático como o realismo da própria coisa em si, mas, essencialmente, como *órgão* e condição de possibilidade, na superação de si do eu finito. Numa palavra, diríamos que existe um primeiro princípio indemonstrável (o autopoicionamento do Eu), mas que *deve [soll]* ser infinitamente demonstrado, numa demonstração que não é de ordem teórica, antes retira a sua legitimidade da realização prática ou do «preenchimento» de si do eu. Deste modo, o primeiro princípio não pode estar no começo, mas no fim, melhor dizendo, nessa finalidade infinita patenteada na figura do círculo que se alarga incessantemente sem nunca poder ser ultrapassado em definitivo.

O começo da filosofia consome-se, assim, na *postulação* de um começo absoluto, uma vez que esta não começa com *o* absoluto, mas com uma exigência prática *de* absoluto, com a *decisão* do espírito se tornar plenamente presente a si mesmo, isto é, livre, pois o eu, não sendo nada em si — caso contrá-

rio, mostrar-se-ia como «coisa morta» e não espírito vivificante — *deve* infinitamente aquilo que *deve* ser — ele mesmo. No entanto, a crítica jacobiana de niilismo ou de «materialismo sem matéria» nunca poderia ser superada sem a transmutação do eu fechado sobre si próprio da representação (perspectiva de um «solipsismo teórico»), numa comunidade ética, ditada pela lei da intersubjectividade e da organicidade interna (perspectiva de uma «monologia prática»).

2) O «ponto genético» e o começo como meio

A *Doutrina da Ciência* de 1804, apresentando-se como *Filosofia do Absoluto*, vem responder ao inacabamento próprio de um pensar construído sobre um *soll* incondicional, propondo-se operar uma superação integradora do ponto de vista teórico e prático. Para tal, a diferenciação entre *princípio* e *começo* torna-se imperativa. Com efeito, se o princípio absoluto só pode ser o próprio absoluto, e este é, *em si mesmo*, inalcançável, pois, caso contrário, transformar-se-ia num *para nós* (relativo), então não cabe em nenhuma forma proposicional, iniciadora do processo reflexivo, não podendo, por isso, figurar no começo. Por seu turno, o começo, assumido na sua relatividade (facto de ser apenas para a reflexão), só se poderá identificar com a decisão arbitrária de começar, isto é, com o acto de *cisão* no seio da identidade absoluta. O *começo reflexivo* (da *nossa* compreensão do absoluto) deverá, então, para atingir a máxima compreensibilidade possível à finitude do saber, autonegar-se continuamente na sua relatividade, único modo de fazer emergir a própria *incompreensibilidade* [*Unbegreiflichen*] do absoluto como seu fundamento, de tal modo que a dinâmica interna da *Doutrina da Ciência* se resume nessa «compreensão do absolutamente incompreensível *enquanto* compreensão do incompreensível» (S. W., 10,115).

A diferença fundamental desta formulação da *Doutrina da Ciência* em relação às anteriores reside, assim, no reconhecimento de que o eu com que se começa representa um *princípio* que é, simultaneamente, um *pricipiado*, pois toma a iniciativa de construir reflexivamente (dimensão principal) algo que é inconstruível, mas fundamento e princípio de toda a construção (dimensão de principiado). Esta *simultaneidade e inseparabilidade* [*Unabtrennbarkeit*] do fundamento e do fundado faz do começo reflexivo um *meio*, um perpétuo estar entre..., no movimento pendular entre a afirmação e a autonegação do eu, em síntese, um *ponto genético*:

«Ela [*Doutrina da Ciência*] não está nem na unidade, nem na diversidade, mas no *ponto* onde ambas se reúnem. Considerado em si mesmo, A [Absoluto] é qualquer coisa de objectivo e, portanto, inteiramente morto; não deve permanecer assim, mas tornar-se genético. O ponto é simplesmente genético.» (S. W., 10,114)

Esta «compulsão à génese» deriva, em última instância, de duas ordens de factores: por um lado, da inevitável objectivação do absoluto quando posto

pela reflexão, por outro, do carácter hipotético-problemático de todo o saber que dele deriva. Esta problematicidade reveste, para Fichte, a forma de um imperativo prático que adquire necessidade lógico-ontológica, exprimindo-se na fórmula: *wenn soll... so muss* — *se deve* haver um fundamento, *então tem* que ser buscado e explanado. Deste modo, enquanto que o «círculo da finitude» se limitava a enunciar o «problema» inerente a todo o saber, o «ponto genético» permite a constante passagem da problematicidade a uma categoricidade que não se confunde com um mero imperativo prático.

3) A «metáfora da Luz» e a eternidade do começo

A «metáfora da Luz» encontra um lugar privilegiado, na economia da *Doutrina da Ciência* de 1804, ao explicitar o sentido último da longa tradição metafísico-teológica, enunciando, em simultâneo, a verdade desta última e do saber em geral. De facto, se até aí a luz havia sido compreendida como fonte inesgotável do saber e, a visão, identificada com o próprio saber, então, o saber absoluto só pode ser definido como a plena visão da luz, o que, por sua vez, se torna impossível. A visão não pode ver a luz, pois anular-se-ia como visão, isto é, passaria de *tópos* próprio de todo o acto de visionar, enquanto perspectivação, a um puro ver a-tópico, o mesmo será dizer, a um não-ver ou a uma «cegueira pela luz», se quisermos seguir a sugestão platónica.

O cariz aporético de todo o projecto de um saber absoluto adquire, aqui, a sua máxima evidência: ou o saber se anula a si mesmo ao aceder à sua origem (ser), ou, a manter-se, terá que abdicar da absolutidade de que se pretende revestido, pois não contém em si a fonte donde brota necessariamente. A solução fichteana para esta aporia passa pelo aproveitamento da distinção medieval entre *lux* e *lumen*, agora sob as designações de *luz originária* [*Urlicht*] e *conceito originário* [*Urbegriff*]. A primeira, reenvia-nos para uma forma de existência totalmente imanente e concentrada em si, ao passo que a segunda, apontando, não já para a fonte luminosa, mas para o acto de irradiação da luz, se apresenta como manifestação e emanação da anterior.

Esta dupla caracterização da luz seria responsável, na óptica fichteana, pela alternância, ao longo da História da Filosofia, entre dois modelos de pensar, erigidos em sistema: o idealista e o realista. Porém, nenhum deles se interroga sobre a sua origem e legitimidade, pois, se o fizessem, imediatamente se aperceberiam da reciprocidade em que se encontram e da incompletude que cada um alberga em si. Na verdade, não podemos saber ao certo se a visão é puro fenómeno localizado da luz (ponto de vista realista) ou se, ao invés, é a visão que projecta a luz como seu fundamento e antecedente, quando, de facto, é ela o verdadeiro antecedente (ponto de vista idealista). Cada uma das perspectivas, querendo subsistir por si, mais não faz do que contradizer-se e anular-se, reenviando para a sua oposta. Assim, o idealismo põe a visão como manifestação exterior do absoluto, mas, como não é capaz de passar da exterioridade fenoménica para a interioridade do absoluto sem recorrer a um hiato projectivo, entra em contradição e acaba por erigir em absoluto a própria visão. Inversamente, o realismo, ao pôr a luz como fonte de toda a

visão, como o absolutamente *em si* [*an sich*], não é capaz de passar, sem uma idêntica projecção por hiato, da pura interioridade a si do absoluto à manifestação fenoménica, negando a visão enquanto tal.

A verdadeira reciprocidade entre a luz interior à visão e a visão da luz interior não cabe nos limites de nenhum dos modelos sistemáticos, mas é-lhes anterior; pertence à *experiência* da identidade entre a luz e a pura visão, experiência essa que constitui o saber absoluto como *beatitude*. Aquilo que era impossível e paradoxal do ponto de vista discursivo e conceptual, torna-se, agora, viável, do ponto de vista ontológico e existencial, fazendo, do saber, a *expressão* necessária dessa experiência mais originária:

«Tudo depende do facto de cada um se identificar com essa visão, no seio dessa luz pura [...]. Ele compreenderá que a luz só existe na medida em que é ela que vê de forma viva nele e que vê precisamente o exposto [...]. Mas não chegará a nenhuma vida e expressão [*Außerung*] dessa luz a não ser pela negação do conceito, por conseguinte, pela sua posição.» (S. W., 10,138/139)

A expressividade do saber revela-se, assim, a chave para a compreensão do tema do começo, na medida em que designa a eternidade deste como eterno recomeço, mas sob formas infinitamente diversas, devido à excessividade e inegotabilidade da fonte expressiva. A reversibilidade entre o absoluto e o ponto genético está agora concluída: o eterno *re*-começo da génese é-o de um começo eterno que, por sua vez, só é *no* e *pelo* eterno re-começo.

CARLOS JOÃO NUNES CORREIA *

Schelling e o conceito de existência

(Resumo da conferência pronunciada na S. P. F. em 17 de Abril de 1986.)

«A natureza ama ocultar-se.»

HERACLITO, Fr. 123

Segundo uma das suas formulações tradicionais, o pensamento metafísico consiste na apreensão da identidade entre a entidade do ente e os princípios que lhe pertencem essencialmente¹. Será nosso propósito demonstrar que a reformulação do conceito de existência, por Schelling, se inscreve nos mesmos parâmetros nocionais.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*-p. 1003 a 21.

A meditação filosófica visa a captação dos princípios intrínsecos da expressão individual do ente e não tanto do Ser, pura designação genérica ou hiletica da própria entidade. O objectivo supremo do pensar filosófico encontra-se, segundo os termos de Schelling², na intercepção, não tanto daquilo que existe em geral, mas sim do que existe por *si mesmo*. Naturalmente, a mesmidade atribuída, o *si mesmo*, não se confunde com a unidade extensiva dos modos existenciais, mas procura apresentar-se como *unidade intensiva* em cada uma das suas expressões. A designação individual do ente exige, segundo o autor, uma formulação inédita do princípio de identidade, concebido agora como a apropriação da mesmidade intensiva da existência, a saber, como esse ponto onde pensar e ser coincidem³.

A natureza dos princípios em causa, entre os quais sobressai o princípio de identidade, não deve ser interpretada como índice de proposições universais sobre o real, mas antes como traços constituintes e arquetípicos que subjazem em qualquer entidade. Os princípios radicam 'na natureza da própria coisa, na estrutura interna do ser-ai [Daseyn]'⁴. Por exemplo, o único modo de obviar o formalismo do princípio supremo da *Doutrina da Ciência* de Fichte, enquanto unidade imediata da forma e do conteúdo no acto de posição de si próprio (unidade do 'si mesmo'), consiste em surpreender nos múltiplos graus diferenciais de exposição da identidade, níveis reais, e não simplesmente ideais, de revelação da entidade na sua mesmidade. A não ser assim, o princípio pode ser incondicionado como subsunção de todo o conteúdo na 'forma do Eu puro', segundo a proposta fichtean, mas a sua exposição real, o seu conteúdo efectivo, é sempre pensado como uma degradação ou desvalorização ontológica. Sem dúvida, Fichte tem razão em propor, seguindo um dos postulados essenciais da escola neoplatónica, a *diferença* entre a simples afirmação ou exposição e o *mesmo* que é afirmado na sua exposição. Mas é ilegítimo transformar em *acto puro* essa mesmidade para si, não reconhecendo qualquer valor ao *acto em si* da exposição.

Capta-los graus diferenciais na afirmação da identidade, modos diversos na revelação da entidade, irá permitir a Schelling a reabilitação filosófica do conceito de natureza. Mas não só, irá situar o sentido radical da metafísica como sistema dos *princípios* da natureza. Propor um sistema de física fundamental, longe de ferir a proposta de uma filosofia transcendental, recolhe, pelo contrário, o propósito radical kantiano de fundar a metafísica futura, como apreensão dos princípios *a priori* que transformam a diversidade das representações empíricas em experiência. Deste modo, compreende-se a insistência schellinguiana da dupla dimensão espaço-temporal intrínseca à representação fenoménica do ente, em que a entidade deste último pode ser perspectivada segundo dois eixos. O primeiro deles, na formulação 'ente como ente' (na designação latina 'ens qua ens', em que a tónica é posta no advérbio de lugar),

² SCHELLING, *Sämmtliche Werke*. Ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg, 1856, I, 308-309.

³ SCHELLING, *S. W.* I, 163.

⁴ SCHELLING, *S. W.* IX, 210.

apresenta-nos o espaço. O segundo eixo, 'ente enquanto ente' (na denominação latina 'ens inquantum ens', em que o acento deve ser colocado no advérbio temporal), oferece-nos o tempo. Schelling restitui, assim, valor metafísico ao conceito de espaço, em particular nas *Lições de Erlangen*⁵, quando estabelece a distinção entre extensão espacial (sistema vazio de coordenadas direcionais) e o 'verdadeiro espaço', entendido como a 'força de recolhimento do todo'. O autor abandona finalmente o conceito platónico de espaço como pura matriz extensiva, como uma 'força repulsora' (segundo o modelo de filosofia da natureza proposto desde 1797), para o apreender agora na sua dimensão topológica. Esta visão tópica do ente deixa-se adivinhar desde 1810, quando Schelling sublinha, em *Estugarda*⁶, a instância 'visível-corporal', sinal da importância metafísica que o tema da *encarnação* vai desempenhar no seu pensamento.

Desde os primeiros esboços de um sistema da natureza, Schelling não hesita em caracterizar os princípios da entidade do ente como *potências*. Esta noção conserva em si uma tríplice significação: matemática (expoente ou factor, positivo ou negativo), metafísica (enquanto *vis activa*) e, por extensão, assume igualmente um sentido físico. As potências apresentam-nos as determinações diferenciais do ente na sua identidade, a saber, modalidades constitutivas da exposição do *si mesmo* de cada ente. O conceito de princípio deixa, assim, de ser perspectivado como noção, ou conhecimento através do qual se extraem um conjunto de consequências, para recolher o sentido primacial no pensamento kantiano do que 'é por si mesmo, segundo a sua própria origem'⁷. A elucidação específica de cada princípio permitirá apreendê-lo como exposição potencial do ente, do *Wesen*, conforme a indicação terminológica de Schelling desde a *Freiheitsschrift* (1809).

Distinguiria três princípios essenciais: a) princípio do fundamento; b) princípio de existência; c) princípio de indiferença absoluta. Note-se que, enquanto os dois primeiros princípios têm uma delimitação conceptual rigorosa, como *Grund e Existenz*, Schelling oscilou na formulação conceptual do terceiro: '*princípio incondicionado*' (a partir do perfil oferecido pela *Doutrina da Ciência*, como unidade imediata da forma e do conteúdo que não só mediatiza todas as possibilidades, mas que, acima de tudo, é mediação da sua própria possibilidade); '*Ungrund*' (retomando a noção básica do místico alemão J. Boehme; '*Gleichgültigkeit*' (que significa o que é identicamente válido para lá de qualquer valor específico) e, finalmente, nos cursos de Berlim, o autor propõe a noção teológica de *Lei*, enunciada como a 'realização integral de todos os possíveis'⁸.

⁵ SCHELLING, *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, Bonn, 1969, p. 165.

⁶ SCHELLING, *S. W.* VII, 483.

⁷ KANT, *K. r. V.* B 356

⁸ X. TILLIETTE, *Schelling. Une Philosophie en Devenir II. La Dernière Philosophie 1821-1854*, Paris, 1970, pp. 484-487.

A — Princípio do fundamento

Torna-se capital para Schelling subtrair o conceito de fundamento à sua expressão etiológica, presente ainda na tradução clássica do princípio de razão. A não ser assim, a *existência* surgiria, apenas, como um fundado de um fundamento radical. Assim, Schelling transmutará a dimensão gnosiológica do princípio, de tal modo que este possa emergir como expoente da entidade do ente.

A tradição clássica sempre determinou a noção de fundamento como a presença constante de um ser ('*substantia*' na designação de Boécio) que se posiciona como fonte e raiz da sua própria exposição. Deste modo, a ausência de outro princípio pertinente transforma a *revelação* num epifenómeno fugaz e evanescente. A revelação esgotar-se-ia nos modos da substância. Mas não só; como sublinha Schelling, a hipostasiação absoluta de uma essência ou presença, acabaria por ferir o próprio conceito de *substância*. Esta última, a limite, esgotar-se-ia na noção lógico-metafísica de suporte radical da predicação. Confunde-se, assim, o fundamental com o essencial, dissolvendo o conceito de substância na noção de Sujeito, como aliás é explicitamente pretendido na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Ora, para Schelling, o incondicionado nunca poderá ser absolutamente sujeito, mesmo que a designação *Subjekt* visasse constituir-se como 'mediação absoluta de todas as possibilidades', designação sintética e feliz de Razão. Seria absurdo, para Schelling, que esta mediação infinita dos possíveis instaurasse a sua própria possibilidade de ser. 'Porque há uma razão, porque não uma não-razão?' interroga-se o autor nas *Lições de Munique*. Esta *ratio rationis*, razão da razão, só pode encontrar-se no 'ser que é ou existe', a saber, o ente (*Wesen*) na sua entidade própria.

A substância não se reduz ao *fundamento* constitutivo da sua realidade. Procurar estabelecer linhas de continuidade entre o *fundamento da existência* e a *existência do fundamento*, é sinal do *horror vacuum* que a diferença metafísica introduz na mediação do pensar, inviabilizando a apreensão da efectiva co-pertença entre o *si mesmo* do ente e o seu fundamento. Seguindo a lição do *Sofista* de Platão, a diferença ou o Outro como género supremo, constitui, para Schelling, o espaço onde a identidade do ser se pode revelar.

Distinguiria quatro traços essenciais na noção schellinguiana de fundamento: 1. O *Grund*, enquanto fundação do ente, não é causa como *ratio*, mas sim *base* sem a qual o ente não poderia emergir. Retoma-se, sob uma nova forma, o elemento hilético na composição substancial proposta por Aristóteles; 2. O *Grund* como acto de afirmação do *mesmo* no seio da posição de *si* do ente; 3. O *Grund* surge como coincidência radical entre o poder [*Macht*] e a vontade [*Wille*]. Daí a afirmação constante de Schelling segundo a qual a vontade é o ser primordial, pois representa essa *vis* ou *potentia* que promove a efectivação do ente. A vontade assume-se, assim, como o princípio intrínseco à *contractio entis*⁹; 4. O *Grund*, ao proporcionar a *insistência* no acto de afirmação de *si* do ente, confere a este último resistência, núcleo opaco de essência que pode, em qualquer momento, transfigurar-se no acto de petrificação da vitalidade dinâmica.

⁹ SCHELLING, S. W. VII, 429.

B — Princípio de existência

O conceito de existência, no pensamento de Schelling, não deve ser confundido com a noção de *sujeito* que articula e posiciona múltiplas possibilidades, fórmula aliás ambígua, ao remeter simultaneamente para o *Grund*/fundamento e para o ente em si mesmo. Não se confunde, também, com uma modalidade que suportasse uma qualidade prévia (*modus essendi*). Distingue-se do sentido kantiano que concebe a existência como o acto de posição absoluta da relação atributiva, assim como não se identifica com qualquer elemento irredutível à sistematicidade.

A existência é pensada explicitamente¹⁰ a partir da sua raiz etimológica — *ex + sto*. Existência consigna, assim, esse movimento de saída do fundo (*Grund*) de si mesmo, posição extática para lá do seu fundamento. Cada ente revela o *si* da sua mesmidade na *cisão* em relação ao seu fundamento. Por exemplo, quando representamos uma instância temporal como existente/'presente', procuramos traduzir o acto de emergência do ente do seu fundamento. Assim, o 'verdadeiro tempo' não é uma sucessão contínua de momentos, é antes um dos eixos originários da relação diferencial entre *Grund/Existenz* no seio de cada ente. Como nos diz o autor, o ente [*Wesen*] é sempre já *sendo e ser*¹¹.

Quando o pensamento kantiano defende que as determinações modais não são predicados reais, ou 'ônticos', do ente, procura igualmente traduzir esse movimento de transcendência da existência em relação às determinações reais. A existência dá-nos conta da relação diferencial entre o objecto representado e as faculdades do conhecimento que o apreendem. A existência aponta, em Kant, como no pensamento schellinguiano, para um *excessus*, enquanto acto extático para lá do fundamento da sua mesmidade. Sem dúvida, que a tese de Kant retoma o princípio escolástico da existência como *modus* de essência, porém irá permitir a Schelling compreender que a função de um sistema filosófico não é tanto exaurir a transcendência do 'ser que é ou existe', mas sim, de revelar a diferença abissal entre a opacidade do ente e a espontaneidade extática da sua manifestação.

C — Princípio de indiferença

O conceito, ou princípio, de indiferença entre a existência do fundamento e o fundamento da existência, proposto explicitamente por Schelling desde 1801, levantou certas dificuldades interpretativas, em virtude de se lhe ter querido conferir uma tonalidade moral. Mesmo quando em 1809, o autor retoma o termo da mística alemã '*Ungrund*' (expressão que significa 'sem fundamento'), como forma de transcrever esse princípio de indiferença absoluta, levantaram-se sérias dúvidas sobre a sua operacionalidade nocional. Desde a sua caracterização por Schopenhauer como 'fábula', passando por um dispensável 'deus

¹⁰ SCHELLING, *Initia*, p. 93.

¹¹ SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente* (II, 117/118), p. 173.

ex machina', na opinião benevolente de Vl. Jankélévitch¹², o termo apresenta, como sua aporia fundamental, procurar colmatar a diferença radical metafísica, sem que, ao mesmo tempo, se consiga apreender a raiz originária do próprio acto de ruptura.

A nosso ver, a riqueza conceptual do princípio de indiferença consiste antes em preservar o puro princípio de disjunção. A *diferença* deixa de estar inscrita na lógica da iteração regressiva que vai do fundado ao fundamento. A tese schellinguiana de que o fundamento originário só pode ser 'não-fundamento' afirma antes a espontaneidade absoluta do acto de exposição, sem o desvalorizar ontologicamente. Daí a afirmação constante na *Freiheitsschrift* de que esse princípio expõe um acto livre presente em cada expressão, mas que simultaneamente se expressa, sob uma forma intensiva, em cada uma das suas exposições. Importa, assim, libertar o princípio de indiferença da sua tradução noctívaga, pois como diz Schelling:

«Sem dúvida que a maioria vê na essência do Absoluto uma noite vazia, da qual nada se pode conhecer; desvanece-se, assim, na simples negação da diversidade e é um simples ser privativo [...] ora, gostaríamos de mostrar que esta noite do Absoluto se transfigura em Luz»¹³.

PEDRO CALAFATE *

«A crise das filosofias da História e as imagens do seiscenismo em Portugal»

(Resumo da conferência pronunciada na S. P. F. em Maio de 1986.)

A exposição de que nos ocupámos versou o tema da Crise e Decadência da Inteligência nacional durante o período comumente designado por «Seiscenismo».

O objectivo que nos norteou, foi o de mostrar o modo como esse tipo de imagens, veiculadas por uma fatia importante da nossa historiografia, as quais se traduzem em termos de Crise e Decadência, se articulam directamente com filosofias da história dominantes nos séculos XVIII e XIX e que se não revelam, hoje, as mais eficazes, do ponto de vista duma «compreensão» do passado, nos domínios do pensamento e da cultura.

Tratou-se, pois, de uma análise que se não preocupou com o passado histórico enquanto conjunto de «factos», mas com as «imagens» que desse passado nos foram legadas, agindo em termos de «tempo intermédio» no traba-

¹² SCHOPENHAUER, «*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung* §8; VI. JANKÉLÉVITCH, *L'Odyssée de la Conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, 1933, p. 168.

¹³ SCHELLING, S. W. IV, 403-404.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

lho do historiador da filosofia e das ideias, isto é, enquanto interpretações cristalizadas e fixas, as mais das vezes herdadas sem que se proceda à sua desmontagem ou análise crítica.

Foi dessa desmontagem que nos ocupámos, analisando, em concreto, obras significativas da historiografia portuguesa acerca do período em questão, mostrando a estreita relação entre as teorias da decadência que aí se defendem com uma concepção unilinear da história e com um conceito de progresso rigidamente padronizado, tendo na sua base um universalismo de cariz finalista.

Apontaremos aqui apenas, em termos de rápida enunciação, alguns dos aspectos de natureza conceptual em que nos apoiámos para proceder à referida desmontagem de pressuposições e para alimentar a convicção — julgamos que hoje pacificamente aceite — da necessidade da sua superação ao nível da prática efectiva da investigação histórica.

Tais aspectos são, em geral, os que apontam para uma crítica ao chamado «espírito de sistema», o qual, no período moderno, encontra marcos importantes em Bossuet, no Racionalismo Iluminista, no «plano da natureza» e no «fio condutor» de Kant, no «desenvolvimento da liberdade» de Hegel ou na vitória final do «estado positivo» de Comte, entendidos, obviamente, não de um ponto de vista do seu valor filosófico e reflexivo, mas enquanto categorias aplicáveis ao estudo do passado e, portanto, no domínio da investigação histórica propriamente dita, pois tendem, na esteira de Aristóteles, a deitar o passado no leito precursor de um sistema de fundamentação metafísica.

Um ponto de referência inicial passa, necessariamente, por aquilo a que Raymond Aron designou por «filosofias críticas da história», ligadas, nomeadamente, a Dilthey e a Weber e à consequente chamada de atenção para a necessidade de uma reflexão activa acerca da interferência dos quadros referenciais do historiador na edificação do conhecimento histórico. Introduzia-se, deste modo, uma componente de crescente relatividade no conhecimento do passado.

Mas, uma das mais fortes brechas introduzidas na dinâmica unilinear que, traçando uma direcção principal, seguia, passo a passo, o caminho que do homem primitivo, da sociedade e da cultura primitivas, conduzia aos nossos dias, situa-se nos campos da Arqueologia, da Etnologia e da Sociologia a partir dos progressos respectivos verificados nos finais do século XIX.

Sob o impulso destes estudos, nomeadamente no âmbito etnológico e antropológico, passaram alguns sectores à tomada de consciência de que os esquemas de análise *unilineares* e *universalizantes* se revelavam excessivamente abstractos para integrarem a complexidade do concreto. A Etnologia confrontara-nos com a existência de numerosos grupos humanos que se encontravam longe de respeitar os diversos estádios definidos e postulados pelas nossas leis do Progresso, e outros tantos que passaram de estádios presumivelmente mais «avançados» para outros presumivelmente mais «atrasados».

Deste modo, não se verificavam de aplicação universal as nossas ideias acerca dos rumos do progresso histórico, da mesma forma que perdiam consistência idênticas pressuposições acerca dos estádios «avançados» e «atrasados».

Além disso, também do ponto de vista lógico se procedia a crítica semelhante: para que uma mudança ou evolução desse tipo fosse possível, seria

necessário que o elemento em movimento se encontrasse num vazio radical e ao abrigo de quaisquer intervenções de forças exteriores, encontrando-se estas num estado de equilíbrio praticamente miraculoso (Sorokin).

Entrava, assim, no plano da Sociologia, a ideia de desfasagem intercultural que, entre outros, encontrara um adepto em O. Spengler, o qual nos apresentou um modelo de espaço articulado, albergando aquilo que hoje comumente se designa como o «princípio da diferença», do mesmo modo que submetia à crítica a ideia de uma História Universal alicerçada nas três etapas clássicas que considerou destituídas de fundamento: Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna.

Assim se renunciava, em certos sectores, à legitimidade e mesmo ao interesse da procura de sincronismos culturais absolutos para cada período dado, o mesmo acontecendo do ponto de vista não já intercultural mas também intracultural, chamando-se a atenção para a existência de toda uma série de componentes, minoritários ou não, cuja apreensão se impunha na tensão do seu mútuo relacionamento (cf. entre nós, Borges de Macedo).

A crítica do linearismo abria campo à consideração de fenómenos de recorrência fora do tradicional esquema cíclico e a consideração da dinâmica socio-cultural, em termos de um vasto espaço articulado, era entretanto enriquecida com o conceito de «aculturação», o qual não abrangia apenas fenómenos de assimilação de uma cultura por outra, mas também de rejeição, o que levava a considerar a existência de capacidades de selecção e opção que importava considerar.

Estava preparado o terreno para a crítica dos conceitos de Crise e Decadência — de tão larga repercussão no imaginário ibérico.

No tocante ao conceito de Crise, realçava-se a sua dependência em relação a um paradigma evolucionista comum e as suas relações com um modelo de natureza clínica que o tornava capaz de convir, analogicamente, à apreensão de «patologias» dos «organismos sociais» (Edgar Morin); do mesmo modo, situava-se a origem do conceito em Tucídides e na sua concepção dramática e teatral da História (Randolf Starn).

No caso do conceito de Decadência, a desmontagem não divergia em relação aos aspectos acima enunciados, reservando-se o espaço do conceito para domínios passíveis de quantificação (Pierre Chaunu). Outros enunciados, como o de Raymond Aron, preferiam enquadrá-lo na ordem do discurso científico e da história da ciência, mais ligados a modelos de performatividade. Num âmbito não muito distante deste, K. Popper em *The Poverty of Historicism*, mostrava as dificuldades existentes na tentação para a generalização de noções atinentes ao espaço das ciências naturais.

Mais recentemente, as discussões em torno do conceito de «paradigma» (T. Khun) vieram chamar a atenção para a «(im)possibilidade de encontrarmos um mundo estável e objectivo que se torne padrão de avaliação de todos os outros» (E. Prado Coelho).

Tais foram, pois, os condicionalismos de natureza conceptual de que partimos, ensaiando a sua aplicação no âmbito da nossa historiografia filosófica, nos aspectos em que esta, ao ocupar-se do «Seiscentismo», nos legou, como herança, uma pesada lenda com sabor a trevas.

Outras actividades

- Realizou-se em 22 de Abril, organizada pelo Grupo de Filosofia da S. P. F., uma sessão sobre o tema «Filosofia para crianças — uma nova proposta pedagógica».
- Realiza-se de 18 a 23 de Julho o I Seminário de Formação de Filosofia para Crianças, organizado pelo Grupo de Filosofia para Crianças da S. P. F. e dirigido pela directora associada do I. A. P. C., Ann Margaret Sharps, e pela directora do Centro Brasileiro de Filosofia para Crianças, Catherine Young Silva.

O Centro Português de Filosofia para Crianças da S. P. F., realizou, em Lisboa, em Julho de 1988, o I Seminário de Formação de Professores de Filosofia para Crianças, sob a orientação de Ann Margaret Sharp e Catherine Young Silva, subsidiado pela S. P. F., F. C. G. e J. N. I. C. T.

Na sequência deste, no ano lectivo de 1988-1989, está a decorrer o estágio em escolas públicas e privadas do ensino básico de 10 professores licenciados em Filosofia que frequentaram o seminário. Após este estágio, estes professores poderão dar incício à sua função de monitores junto dos professores do ensino básico interessados em aplicar o programa nas suas respectivas escolas.

As pessoas, individuais ou colectivas, interessadas em mais informações poderão contactar a S. P. F. para a seguinte morada:

Zaza Carneiro de Moura
Sociedade Portuguesa de Filosofia
Avenida da República, 37, 4.º
1000 Lisboa

Recensões e notas críticas

Félix DUQUE, *Filosofia de la Técnica de la Naturaleza*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986.

Félix Duque — autor já conhecido do público filosófico de Lisboa e responsável entre outros trabalhos de mérito pela importante edição em língua castelhana de textos do *Opus postumum* de Kant (Ed. Nacional, Madrid, 1983) — oferece-nos agora um conjunto de reflexões no âmbito que costuma ser designado *filosofia da natureza*. A presente obra tem, desde logo, um significado singular: por um lado a renovação da especulação filosófica sobre a natureza está no centro de grande parte do actual debate filosófico, por outro lado, esse debate institui-se frequentemente como o lugar em que outros se desenrolam, mais ou menos explicitamente. Discussões sobre racionalidade, modernidade, modernidade e pós-modernidade, sobre a nova temática axiológica nos novíssimos contextos socioculturais e daquilo que ainda está por vir, tudo isso aparece como problemática extremamente solidária com o debate referido. Aliás, o leitor vai-se apercebendo, à medida que se progride no livro de F. D., que o tema da natureza pertence a uma constelação bem definida pelo autor.

Note-se que o desenvolvimento do texto é feito organicamente, isto é, com uma técnica em que a forma de cada parte depende de uma totalidade que só no fim surge *in concreto*, mas que determina de início a direcção teórica da F. T. N. A totalidade é o somatório das figuras fundamentais da natureza tecnicizada, uma natureza da qual nunca saberemos aquilo que poderia ter sido num estado puro, *antes* da intervenção da técnica ou (o que é o mesmo) do homem constituído por esta. Não há olhar sem intenção do olhar, não há um material sem o suposto da forma, não há, no fundo, ponto de vista sem a corporeidade e o historicismo que o suportam. A tese, digamos especulativa, de F. D. consiste em afirmar a identidade da totalidade e da técnica da natureza, dentro de uma posição teórica *aparentemente* hegeliana, pois que desta nem conserva propriamente a forma ou as categorias fundamentais. Onde estaria o espírito ou a razão está agora uma natureza e a sua técnica, a qual é sempre *mais* do que a técnica *racionalmente* aplicada em específicos domínios dessa natureza. Natureza especial sem dúvida, já não mera exterioridade ou simples instrumento, mas verdadeiro agente e sujeito de uma história marcada por uma

historicidade muito clara. Os capítulos da F. T. N. correspondem aos grandes momentos da história da natureza (que, segundo o autor, não são em si mesmos um *novum* «mas sim uma falta, um desequilíbrio que obriga a *inventar* novas habilidades ou a perecer (pág. 67). Esse preterir da ruptura em favor da simples diferenciação de um *mesmo* corresponderia a uma interpretação substancialista, não fora a intervenção de desenvolvimentos finais que perturbam uma espécie de historicismo dogmático que F. D. sabe afastar. A história da natureza contém alguns momentos que, mais do que divisões cronologicamente significativas, se apresentam como uma espécie de indicadores de sentido a que correspondem sem dúvida, objectivas transformações da história da humanidade: 1 — a natureza primordial (proibição do incesto, caça), 2 — a natureza orgânica (agricultura, hidráulica), 3 — a natureza artesanal, 4 — a natureza mecânica (*ingeniator*) e 5 — natureza cibernética.

Como já se disse estes estádios referem-se, não tanto a rupturas historicamente determináveis, mas sobretudo devem ser vistos como desequilíbrios que representam a «*condição necessária* para uma mudança profunda das relações do homem com outros homens e com as respectivas características *através* da modificação da natureza em que se insere. *Mas não são a sua causa* (subl. por nós). Esta deve antes buscar-se na aparição de um grupo portador de invenção que se desgarrar do grupo dominante e encontra uma solução técnica para o dito desequilíbrio, redistribuindo assim o ciclo de objecto, meios de produção e bens de consumo» (pág. 69). O aparecimento do «grupo portador de invenção» vai assim introduzir uma mediação nos diferentes estádios e, de certo modo, uma relativa contingência para quem pretenda aplicar *a priori* uma esquematização à história. Parece-nos que em toda a teoria que sustenta os desenvolvimentos de F. D. mereceria destaque uma análise do estatuto (meta-físico ou simplesmente metodológico?) desses grupos inventivos. É a este propósito que algumas das melhores páginas da F. T. N. são escritas. Por exemplo o aparecimento dos *ingeniatores* que, nos tempos modernos, sob a figura do homem universal, é ele próprio criador de máquinas que não são meros produtos mas sim mediações, assim como o aparecimento do homem de ciência (*científico*) que é dos últimos conhecidos portadores de invenção da história da técnica da natureza, abrindo decisivamente para a natureza cibernética (págs. 194 e segs.). Este último nasce de um outro «meio», o Estado *Leviathan* que vive no e pelo desequilíbrio fundamental em toda a economia da F. T. N. e que é da ordem de uma falha, uma tensão entre uma natureza interna e uma natureza externa (cf. pág. 223) e, por outro lado, as representações epocais então segregadas. É assim que neste período mecânico da história da natureza, o Estado (mecânico) «ignora, por definição, que os *desejos* não provêm *necessariamente* da ânsia de aquisição de *propriedades*, nem a frustração engendra *necessariamente* estímulos para o trabalho, assim com o êxito não tem que consistir, *necessariamente*, numa pirâmide que engendra dominação e diferenças. Isto no que respeita à natureza interna. O meio físico, a natureza externa, adapta-se ainda menos a esta conquista absolutamente estatal; em primeiro lugar, porque se os bens são limitados, ainda dentro do próprio território, são igualmente impossíveis de regenerar e reciclar continuamente; em segundo lugar, porque ainda a regeneração parcial faz-se à custa de apagar as diferen-

ças entre os bens, a fim de permitir uma maior e mais rápida acumulação de capital» (pág. 223).

É muito interessante o modo como F. D. trabalha esta assimetria entre os registos interno e externo e as representações dominantes dos médios e julgamos que as suas análises a este respeito constituem o fulcro teórico da F. T. N. Esse fulcro supõe uma questão que percorre todo o livro e que será também aquele que mais atormentará as reflexões possíveis sobre o tema da filosofia da natureza: se a natureza é já, desde o mais remoto início, uma natureza determinada pela técnica (como mostra a desmistificação da ideia de origem!) e se toda a história da natureza (isto é, a nossa história humana) é também a história da técnica, de que modo — ainda por cima no termo dessa história em que instalamos o nosso ponto de vista contemporâneo — avaliar, ajuizar ou reflectir não completamente amarrados pelos interstícios dessa mesma técnica? Se não estamos em erro, se a inspiração de F. D. fosse simplesmente *hegeliana*, dificilmente lhe seria permitido pensar a partir de uma contemporaneidade que não é, nem um fim da história, nem a época em que a própria natureza «regressaria» a si mesma. A sua posição original leva-o antes a baralhar a totalidade perfeita que as citadas figuras da técnica da natureza nos levaria a supor. Se algo de hegeliano há na F. T. N. é a consciência clara que é no fim do processo que compreendemos a sua lógica e as respectivas categorias, ainda que não se possa falar aqui verdadeiramente de fim, já que a época cibernética, não é certamente a última parte de uma totalidade. A assimetria essencial de que falámos continuará.

F. D. afirma, de forma coerente com os pressupostos citados, que «agora (no momento da natureza cibernética) natureza e máquina formam parte do sistema. E o resultado da Técnica do Mundo é o mundo invertido (*die verkehrter Welt*: mas sem retorno hegeliano a si mesmo) como Natureza» (pág. 302). Se o retorno a si mesmo fosse possível num sentido hegeliano a época cibernética, sistema comunicacional totalizante como técnica do mundo, marcaria decerto um fim da história. A verdade é que, na rede totalizante do sistema, em cujo início assinalável encontramos o *personal computer* dos génios da informática Jobs e Wozniack, encontram-se as condições de um novo desequilíbrio, do aparecimento de «um novo grupo portador de invenção», central, mas também periférico, funcionário, mas também a-normalizável, especialista estrangeiro e apátrida (pág. 307). O mencionado desequilíbrio a que assistimos «leva à conversão do mundo [...] num conjunto de diferenças que formam [...] estruturas flexíveis [...]». Reconhece-se a si mesma a Diferença que corre através dos processos inventivos dos diversos estádios naturais, nas diferenças do *multiverso* que, para lá do estádio cibernético, começa hoje a vislumbrar-se?» (pp. 297-298). O que significa, entre outras coisas, que uma assimetria fundamental deve permanecer, mesmo quando a natureza se torna Técnica do Mundo, mesmo quando tudo (e a ciência tecnológica é este *tudo*) parece agora «triturar o *Hintergrund* primitivo de cada indivíduo» e os «homens se domesticam entre si» (pág. 303). Senão como se explicaria essa Diferença e o desequilíbrio que é a própria expressão daquela? É que a natureza técnica é *sujeito* nesta F. T. N. e, como tal, não é pura exterioridade, nem interioridade que se exteriorize em absoluto. Estamos verdadeiramente face

a uma *physis* que ama ocultar-se, geradora de diferença e especificidades, pelo que a F.T.N. nos parece também espelhar um fundo leibniziano. Por outro lado, sendo astuciosa ela persegue ínvios caminhos para o nosso modo de ver, porém é na história da técnica que melhor perscrutamos um certo *telos*.

Esta consciência de uma *physis* deste tipo é acompanhada necessariamente pela consciência de que o «domínio da razão sobre a natureza prova-se como dissolução natural do domínio racional» (pág. 299). Assim — e esta é uma posição devedora de Heidegger — a racionalidade que anda a par do *domínio*, mostra o seu carácter ilusório, seja enquanto substância, seja simplesmente como faculdade de ideias.

Livro com momentos fulgurantes, consolidado num enorme aparato erudito e numa cultura multidisciplinar vastíssima, F. T. N. arrisca uma especulação genuinamente metafísica sem nunca virar as costas ao fáctico ou objectivamente histórico, os quais «provam» a justeza da teoria. Falámos de um certo fundo leibniziano das teses principais de F. D. Será, no entanto, de acrescentar um outro: o fundo kantiano da terceira Crítica que o próprio título da obra já sugere. Se eliminarmos a posição estritamente kantiana de um valor meramente *regulador* de uma técnica da natureza, parece-nos que é no registo deste princípio que F.D. em grande parte se situa. Como se sabe, a terceira Crítica de Kant apresenta-nos a natureza como especificando-se a si própria e nesse mero especificar-se está contida uma grande carga de sentido. Fonte de diferenciação, mas também de informação sistematizante (pelos símbolos que oferece aos interpretantes), princípio apolíneo, mediante a geração de belas formas, mas igualmente dionisíaco, na sua incomensurabilidade com a nossa imaginação, a técnica da *C. F. J.* possui na verdade aquelas qualidades que dissolvem o domínio de uma racionalidade meramente dominadora. Isto parece-me ser de relevância para o reflexo de F. D.

Não sabemos se ele concordaria connosco ao apontarmos esta fonte não assumida de inspiração. Provavelmente não. Mas a técnica da natureza de que nos fala tem, quanto a nós, óbvios antepassados na terceira Crítica e nas especulações kantianas sobre a natureza que podemos encontrar nas *Ideias para uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (1784) e *Para a paz perpétua* (1795-1796).

A carga negativa com que parece fechar-se o livro é, na verdade, aparente, o que, entre outras coisas, significa que F. D. não cede às ideologias em voga do apocalipse tecnológico. É verdade que «Tudo está permitido porque tudo está controlado e proibido» e que cada um de nós «deve triturar (*zerquetschen*: Hegel) a sua própria natureza» (pág. 303), mas não o é menos que «Esta não é uma situação desesperada mas sim *natural* [...]. No próprio perigo brota já o que salva, quer dizer: o que *integra*» (pág. 304).

Outros aspectos da F. T. N. mereceriam ser mencionados com mais demora, nomeadamente as belas interpretações «tecnonaturais» do poema babilónico da criação e do mito de Dédalo, assim como toda a interpretação tecnonatural da racionalidade moderna. Nestas curtas linhas, no entanto, não tentámos mais do que descortinar a matriz filosófica da meditação original de Félix Duque.

Richard PALMER, *Hermenêutica*
Trad. M.^a Luísa Ribeiro Ferreira,
Ed. 70, Lisboa, 1986, p. 284

Desde os finais dos anos sessenta que em Coimbra, Miguel Baptista Pereira vem apresentando e defendendo as linhas contemporâneas da hermenêutica. Conseguiu-se mesmo com a sua iniciativa trazer aí Gadamer onde pronunciou uma conferência. Mas a posição defensiva do que se poderá chamar «a escola de Coimbra» explica que pouco tenha saltado para fora das salas de aula. Por isso os temas da nova hermenêutica que surgem agora divulgados vêm «surpresos e tardios» como diz um poema de Rilke. Basta verificar que a obra de Palmer traduzida agora pelas *Edições 70* tem a data de 69. E surpresos quedam alguns leitores que apanhados neste ritmo o arrumam contiguamente no pós-estruturalismo ou no pós-modernismo. Como curiosidade refira-se a resposta que Gadamer deu a um estudante num colóquio numa universidade americana à questão da relação da sua concepção de *verdade* e aquela outra de *saber* na obra de Foucault: «but you must excuse my limitations». Cada geração é marcada por certas leituras e era tarde para tomar conhecimento da obra de Foucault...

Palmer não tem mais pretensões do que as de alinhar como que um relatório de um americano em Heidelberg. Este livro, resulta duma estada de estudo na Alemanha nos anos 64 e 65, durante os quais pôde ainda conversar com Heidegger e participar nos seminários de Gadamer, que o apresentou. Ele tem no entanto a qualidade de, sem esquematizar e falsear, tornar acessível uma problemática pouco familiar. Evidentemente, é dirigido primeiramente ao leitor americano e pretende actuar nas polémicas duma certa tradição. Isso, assim como o projecto inicial a que respondia, é tornado bem explícito. Esse projecto, aplicação de hermenêutica aos estudos literários, foi sendo abandonado e dele resta apenas o último capítulo «Manifesto hermenêutico à interpretação literária americana» em que são apresentadas 30 teses que significam no essencial a aplicação da hermenêutica gadameriana com uma intenção polémica cujo alvo é a crítica objectivista. Esta intenção pode ser transplantada e é possível encontrar as suas análogas noutros países, mas na economia da obra torna-se o menos relevante. Pareceria prioritário divulgar e esclarecer os pressupostos filosóficos que sustentavam uma outra estética e uma outra crítica. Daí que, após um primeiro capítulo «Sobre a definição, âmbito e significado da hermenêutica», Palmer dedique a maior parte do livro à apresentação do «Four Major Theorists», são eles: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer. Como se constata, todos de língua alemã — o que se apresenta demasiado datado (também de língua inglesa encontramos em «Critical Hermeneutics», de John Thompson, 1981, já um amplo estudo sobre Paul Ricoeur). Em seu entender enquanto que «a interpretação literária em Inglaterra e na América actua de um modo geral num contexto realista», diferentemente, a fenomenologia de Heidegger e Gadamer desenvolve a crítica de Husserl às concepções realistas. Assim, o retomar da questão «o que é a interpretação?» desde este contexto filosófico parece ser um antídoto à «cegueira analítica» dessa crítica literária americana.

Para Gadamer se a interpretação — este comportamento reflexivo — recontextualiza a tradição, diferentemente, a reflexão estética desloca a obra para fora do terreno da sua emergência. Numa operação de abstracção, a obra de arte torna-se, para a consciência estética, desinserida do clima e da função da sua original constituição. Por esta aparente distinção, o objecto estético negar-se-ia à compreensão, tal como a entende uma hermenêutica da história efectiva.

A valorização da representação contra o representado, em que se apoia a reflexão estética, dá-se à custa dum curto-circuito, que elimina igualmente a questão que sustenta a própria reflexão, ou seja, a verdade da arte. Desta dá conta, porém, a experiência estética que se coloca aquém daquela distinção. O artista vai perdendo o seu lugar no mundo, porque a obra vai perdendo o mundo do seu lugar. A redescoberta da arte barroca que se apercebe, por exemplo, em Walter Benjamin, veio valorizar a alegoria como expressão, diferente da mera simbolização e deste modo mostrar o seu carácter de referência significativa. Ultrapassando a coincidência entre fenómeno e ideia, entre sensível e não sensível, que o símbolo tentaria estabelecer, a alegoria não pretende essa semelhança mas esgota-se na sua própria significação, utilizando imagens para o que delas não necessitaria. Este aspecto convencional e «dogmático» da alegoria foi apenas possível valorizar, superando um entendimento banalizado sobre o que o símbolo e a alegoria sejam, tal como Goethe e o século XVIII definiram: a alegoria como a procura do particular a partir do universal, enquanto o símbolo vê no particular o universal. Para Walter Benjamin (*Ursprung des deutschen Trauerpiels*), no Barroco nota-se uma distanciação relativamente às produções emblemáticas do século anterior, perdem-se as afinidades com o símbolo, salienta-se uma ostentação hierática: a alegoria não é mera ilustração mas expressão. Neste seguimento, para Gadamer, a compreensão hermenêutica alcança tanto a obra como a sua transposição, não reconhecendo os limites desta distinção, entre a arte e o extra-estético.

Por outro lado, uma hermenêutica histórica evita tratar como mero objecto o termo da sua interpretação; o deslocamento inteiro a um outro território, para o compreender com os seus mesmos critérios, ilude magicamente a instalação dum olhar a partir do presente. O diálogo numa interacção cultural é assim substituído pelo simulacro dum aparato metodológico. Mas a manipulação mais incisiva é a duma demagogia sem rosto. «*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein ist zunächst Bewusstsein der hermeneutischen Situation*»¹. Porque a situação hermenêutica é determinada pelos pressupostos que se transportam, estes constituem um limite para além do qual não se transpõe. Igualmente, a consciência da situação caracteriza-se pela incapacidade de esgotar o esclarecimento dessa posição perante a tradição. A determinação constituída pela finitude do presente, ancorada nos seus pressupostos, não permite o completar-se no saber, isto é, a reflexão sobre a situação hermenêutica. A limitação do campo da experiência predetermina inconscientemente o resultado da investigação.

¹ Hans-George GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960, p. 285.

A pretensa neutralidade do objectivismo, ao tentar instalar-se no horizonte outro, exterior ao tema da sua interpretação, recusa o diálogo da procura de um consenso, recusando do mesmo modo a pretensão outra de falar verdade. O deslocamento que assim se tenta, bloqueia a constituição dum horizonte unificante a partir de onde se tornaria possível o confronto com uma tradição. Porém, esta situação de encerramento num solipsismo é uma abstracção. O trânsito que, a partir de uma situação, se opera na reflexão hermenêutica é um movimento também «horizontal». Assim se constitui uma unificação de horizontes, numa transladação a partir de pontos situacionais. A isto chamaria Gadamer uma fusão de horizontes. Não há horizontes fechados, nem mesmo horizontes mas um único horizonte que se movimenta. Neste sentido, deslocar-se para a auscultação duma outra situação significa transportar-se para conseguir uma generalidade mais ampla. Assim se ultrapassa a imediatez dum campo objectual, para poder compreender a tradição com a sua origem. O próprio presente está presente na consciência histórica. Mas que espécie de consciência é esta?

O caminho seguido por Dilthey, ao estabelecer uma relação entre vida e saber, entendendo a reflexão como recuo relativamente às actividades comuns, em que nos libertamos de dogmas autoritários, veio centrar a questão na subjectividade. O psicologismo, com o qual enfrenta a distinção e o estatuto das ciências humanas, repercute também na sua concepção duma auto-reflexão do indivíduo, como interiorização das vivências. Mas o que assim escapa, e se perde, é a própria realidade histórica delas determinante. O papel e função duma hermenêutica da história efectiva é precisamente confrontar os pressupostos individuais com a sua pretensão de verdade, no movimento da sua superação. Se a reflexão na hermenêutica é mediação sobre uma *praxis*, a alienação histórica apontada na situação hermenêutica é mediada por aquilo a que se chamou fusão de horizontes. Porque «*in aller Subjektivität die sie bestimmende Substanzialität aufweist*»².

As polémicas de Gadamer com Betti, Otto Apel (*Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*, 1968), Habermas (*Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, 1970) tiveram como foco principal a objectividade da hermenêutica nas ciências humanas assim como a sua universalidade. Habermas toma também posição relativamente à aceitação da linguagem sem uma crítica da ideologia que veicula. O que esteve em causa sobretudo foi ou um relativismo que ameaça dissolver a validade dos resultados das ciências humanas, ou o alargamento do âmbito duma hermenêutica que não dá conta dos seus próprios limites. Com isso está em jogo também uma certa concepção de reflexão. Se no movimento desta, mesmo a ciência irá enfrentar os pressupostos com que funciona, a hermenêutica não pode ser uma simples metodologia das ciências humanas. Mas, deste modo, esta inflexão da consciência histórica conquista a universalidade que a filosofia pretende. As margens da sua aplicação ultrapassam os limites duma metodologia restrita. As acusações de relativismo ou conservadorismo, que um e outros lançaram, pare-

² GADAMER, *op. cit.*, p. 286.

cem ser riscos calculados pela filosofia de Gadamer³. No entanto, é ainda como herdeiro duma tradição das *Geisteswissenschaften* e da sua distinção relativamente às ciências naturais que ele se apresenta — do que Palmer não soube dar conta.

Na continuidade da fenomenologia, a sensibilidade a essa distinção tinha sido tornada possível pela consideração de Heidegger à historicidade. Com ele, a intencionalidade é interpretada historicamente e não se refere apenas a uma subjectividade transcendental. A tentativa diltheyana de alargar o projecto crítico de Kant às ciências morais, estava presa ainda a pressupostos positivistas, de tal modo que para elas pretendia o estatuto experimental que definia então a cientificidade nas ciências naturais. O recurso à Psicologia servia de garantia de cientificidade, ao mesmo tempo que vinha ao encontro duma visão subjectivista que localizava na vida interior a expressão das obras culturais. A tradução para alemão (*Geisteswissenschaften*) dum termo inglês não era ingénuo, pois era coerente com uma metodologia que aceitava serem as ciências do espírito determinadas pelo modo como os factos psíquicos são dados. A crítica de Gadamer a este aspecto da metodologia e da filosofia de Dilthey deixamos sem entender então que tradição retomava na sua valorização da compreensão nas ciências humanas. Pois, como confessa no Epílogo da segunda edição de «Verdade e Método», foi da tradição das ciências do espírito que partiu. Circularmente, o que mais lhe viria a interessar no conjunto destas seria a sua vinculação a uma tradição. Esse tecido constitui-as e isso as distinguiria das ciências da natureza. Vislumbra-se então a sombra duma outra versão da distinção entre ciências humanas e ciências da natureza: a de Rickert, que preferiu a expressão *ciências culturais* em substituição da outra denominação, espiritualista e psicologista. Em seu entender, a cultura como objecto é captável apenas por um método histórico, que dê conta da particularidade e individualidade da realidade.

Se às referidas objecções poderia responder Gadamer valendo-se de Kant para quem não devemos interrogar-nos se é possível o conhecimento mas apenas *como ele é possível*, poderíamos pelo nosso lado responder como Hegel que afirma na *Fenomenologia do Espírito* serem as ideias comuns sobre o que seja o método, próprias de uma cultura ancestral. A sua incorrecta interpretação da reflexividade hegeliana não lhe permitiu compreender que se a substância é essencialmente sujeito não se pode defender, como anteriormente citamos, que «em toda a subjectividade mostra-se a substancialidade que a determina». É comovente acompanhar como na sua discussão com Hegel sobre a interpretação dum texto de Platão, *malgré lui* se coloca a questão em termos de validade (*Hegel und die antike Dialektik*, 1961).

Destas últimas questões Palmer não conseguiu aperceber-se, em certa medida por não ter acompanhado ainda o essencial destas polémicas e a resposta de Gadamer (*Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1971), e em parte por não ter perspectivado para além da letra dos textos dos «quatro gran-

³ Louise DERKSEN, *On Universal Hermeneutics. A study in the philosophy of Gadamer*, Amsterdam, 1983 (dissertação), fez uma sua defesa indefectível contra Apel e Habermas.

des teóricos». Tivesse dado maior atenção e desenvolvimento à polémica de Betti e teria indicado a direcção principal da discussão, como se pode entender em Otto Apel «*Gegen die implizite Aufforderung zur Aktualisierung, wie sie in der Existentialhermeneutik auch an den Geistes Wissenschaftler gerichtet zu sein scheint, wendet sich m. E. E. Betti*»⁴. Tivesse lido atentamente a Schelling e teria compreendido melhor aquilo a que chama uma conceção hermenêutica da obra de arte do último Heidegger e o seu seguimento em Gadamer.

Cumprе acrescentar uma referência à tradução, a qual, sendo globalmente correcta, peca por alguma falta de tecnicidade. Além disso, esta edição, salpicada de gralhas, necessita de uma cuidada revisão.

ALBERTO DELGADO

Ergon ou Energeia — Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX, organização e introdução de José M. Justo, apáginas-tantas, Lisboa, 1986.

Talvez possamos partir da seguinte verificação: a reflexão filosófica relativa à linguagem tem vindo a ganhar um interesse crescente à medida que se tem acentuado o declínio da linguística estrutural. Não é difícil perceber porquê: todo o projecto linguista estruturalista, assente no positivismo saussureano, acabaria por ficar enredado nos limites de uma ciência linguística instalada à sombra do dogma do «estudo da língua em si e por si mesma» e incapaz de se abrir a todo o conjunto de problemas implicados no fenómeno-linguagem. Neste contexto, acabaria por se acentuar uma artificial distinção entre Linguística (como ciência) e Filosofia da Linguagem, em parte responsável pelo mito de uma ruptura saussureana que relativiza ou pura e simplesmente silencia todo o pensamento anterior sobre a linguagem.

É verdade que, entretanto, mais precisamente em 1966, apareceu a obra *Cartesian Linguistics*, onde Chomsky faz remontar as fundações da análise linguística transformacional à gramática de Port-Royal, que ele faz derivar da linguística cartesiana. De qualquer modo, toda a fortuna obtida pela gramática generativa de Chomsky tendeu a ligar-se quase exclusivamente aos aspectos da sua funcionalidade analítica mais imediata, isto é, aquilo que nela é passível de circular como vulgata.

No entanto, o panorama configurado pelo horizonte teórico de base estruturalista desde os anos setenta tem vindo a modificar-se. Assim, a referência totalitária e exclusiva a Saussure desvaneceu-se (tendo contribuído para isso as críticas de Derrida e Ricoeur à noção saussureana de signo) e foi substituída, em parte, pela referência a Peirce (precisamente um filósofo, e anterior a Saussure). É curioso verificar como as vias da semiótica contemporânea que se têm revelado mais fecundas, como é o caso de Umberto Eco, se reivindicam privilegiadamente de uma genealogia peirciana.

⁴ Karl-Otto APEL, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, Band 2, 1976, p. 118.

Pelo que ficou dito poder-se-á começar a entrever a importância deste livro — *Ergon ou Energieia, Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX* — publicado este ano pela editora *apáginastantas*. Recolhendo textos de Hamann (1730-1788), Herder (1744-1803), Wilhelm von Humboldt (1767-1835) e Augusto W. Schlegel (1767-1845), esta edição é introduzida por um extenso e notável estudo de José M. Justo (responsável também pela organização da antologia) que, sem cair na simplificação ou didactismo fácil, nos ajuda a penetrar com maior segurança (e convicção) nos textos antologiadados, cujos títulos é pertinente citar: *Metacrítica sobre o Purismo da Razão* (Hamann, 1784), extractos de *Entendimento e Experiência — uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura* (Herder, 1799), *Sobre Pensamento e Linguagem* (Humboldt, 1795-1796), extractos de *Sobre a Diversidade da Estruturação das Línguas Humanas e sua Influência sobre o Desenvolvimento Espiritual do Género Humano*, mais conhecidos por *Introdução à Obra sobre o Kawi* (Humboldt, 1830-1835); e, finalmente, extractos de *A Estética* (A. W. Schlegel, 1801).

Antes de passarmos ao comentário dos textos propriamente ditos, convirá talvez esclarecer algumas questões relacionadas com o campo epistemológico de uma assim designada *Filosofia da Linguagem*.

Entre filosofia e linguagem as relações são muito estreitas: não só pelo simples facto, e todavia determinante, de, formalmente, a filosofia ser *discurso* e, enquanto tal, inseparável da linguagem, mas sobretudo pela *vocação* que toda a empresa filosófica tem revelado para se dobrar sobre si própria, numa atitude reflexiva, denunciando um fascínio exemplar pela matéria de que é feita. No dizer de Karl-Otto Apel «o *a priori* da linguagem é um pressuposto transcendental da própria Filosofia» (citado por José M. Justo, p. 16). Assim entendida, a linguagem não é apenas mais um objecto de conhecimento filosófico, ao nível de qualquer outro, mas é consubstancial à própria Filosofia. No seu extremo, esta concepção postulará o princípio de que toda a Filosofia Geral é, já em si, uma Filosofia da Linguagem.

Mas se quisermos ser mais prudentes na determinação do campo epistemológico de uma Filosofia da Linguagem, devemos começar por tentar perceber onde começa a filosofia face à gramática, à psicologia ou à linguística. Muito simplesmente (ou talvez nem tanto...) ela começa onde todas as reflexões centradas sobre um aspecto particular da linguagem acabam. Assim, a Filosofia da Linguagem engloba e totaliza os problemas propriamente gramaticais, estéticos ou psicológicos implicados na linguagem, de modo a considerá-la «na globalidade das suas funções antropológicas, i. e., na sua natureza última» (José M. Justo, p. 14). Uma Filosofia da Linguagem visa, no fundo, a relação de todos os aspectos parcelares do fenómeno-linguagem e a sua integração num nível superior de reflexão.

Como reconhece, porém, André Jacob na sua *Introduction à la Philosophie du langage* (Idées/Gallimard, 1976) há um outro sentido mais restrito de «filosofia da linguagem», correspondente à tradição anglo-saxónica, centrada quase exclusivamente sobre a análise do discurso. De resto, todos nós sabemos como a Filosofia Analítica é redutível (e nisso se reduz) a uma Filosofia da Linguagem (entendida nesta acepção mais restrita).

Os textos traduzidos e recolhidos neste volume são duplamente importantes: em si mesmo, porque permitem de algum modo perceber como a Linguística e todo o pensamento moderno sobre a linguagem em muitos casos apenas retoma certos princípios que aparecem já aqui consagrados (e, neste gesto, é sobretudo o lugar simbólico que Saussure tem ocupado que fica relativizado); pelo espaço que ocupam enquanto fundadores de uma Filosofia da Linguagem explícita, isto é, que a si própria se designa como tal. Efectivamente, deve-se ao pensamento germânico, na época do Romantismo Alemão, o emergir de uma Filosofia da Linguagem que, ao longo da história intelectual do homem, sempre tinha existido, mas de um modo latente, sem ousar dizer o seu nome.

É precisamente quando os românticos alemães começam a proceder à exploração das potencialidades da linguagem e dos símbolos e, no seu idealismo metafísico, encontram na língua uma forma transcendental, intrinsecamente ligada ao espírito da nação e à expressão de subjectividade individual, que nasce verdadeira e explicitamente uma Filosofia da Linguagem. Curiosamente, é neste altura, também, e graças a Humboldt, que as investigações filológicas apoiadas pelo método comparativo, iriam dar forma à ciência linguística.

O lugar inaugural que, de certo modo, estes textos ocupam em relação a uma denominada Filosofia da Linguagem tem contudo atrás de si uma longa tradição cujo contributo para a prefiguração de uma teoria da linguagem é, em muitos casos, ainda hoje válido. Vale a pena destacar alguns dos maiores momentos: os Estóicos, na Antiguidade, marcando a oposição entre significante (*semainon*) e significado (*semainomenon*) (sobre as importantes elaborações teóricas dos Estóicos relativas aos problemas da linguagem e do sentido veja-se a obra de Gilles Deleuze — *Logique du sens*); os senhores de Port-Royal com a sua gramática «générale et raisonnée» que, ao postular a dependência da linguagem relativamente ao pensamento, à razão, abre a via para a análise lógica das gramáticas modernas, nomeadamente a gramática generativa e transformacional de Chomsky; Leibniz que, com a definição de *caracteristica universalis* (como *ars combinatoria* em que os enunciados são tratados em termos de carácter formal, marcando assim o abandono de um ponto de vista *semântico*, para adoptar um ponto de vista *sintáctico*) confere ao pensamento linguístico uma lógica independente da gramática.

«Linguagem e Razão» é o eixo em torno do qual José M. Justo situa os textos desta antologia. Efectivamente, para além da terminologia e problemas próprios de cada um dos autores, eles aparecem intimamente ligados por algo que pode ser formulado desse modo e que diz respeito à relação da linguagem com o pensamento, ou seja, a sua importância no processo cognitivo, enquanto configuração e limite do próprio conhecimento humano. Formulado primeiro por Herder, o problema do papel formador do sistema da língua em relação ao sistema do pensamento constitui efectivamente o centro de irradiação a partir do qual se desenvolve o pensamento destes quatro autores.

O papel da linguagem na formação de uma *Weltanschauung* (visão do mundo), ou ainda a relação da linguagem com o espírito da nação (*Volkgeist*) — esta mais marcada em Humboldt — são outros dos princípios comuns em que se reconhecem todos eles.

No texto de Hamann, *Metacrítica sobre o Purismo da Razão*, é evidente a referência irónica a Kant (como aliás assinala José M. Justo). A investida de Hamann contra Kant tem a ver com o facto de este não ter sabido reconhecer na linguagem a prioridade genealógica em relação à razão.

Por outro lado, é já de uma concepção de arbitrariedade do signo que ele se aproxima ao afirmar: «os sons e as letras são, afinal, formas puras *a priori*, nas quais nada se encontra que pertença à sensação ou ao conceito relativos a um objecto e, portanto, são os verdadeiros elementos estéticos de todo o conhecimento e razão humanos. A linguagem mais antiga foi a música» (p. 54). É a partir daqui que se chega à conclusão de que «as palavras possuem, então, uma faculdade estética e lógica» (p. 56) de onde é possível depreender uma raiz comum da sensibilidade e do entendimento.

A ideia de uma metafísica como filosofia da linguagem, em Herder, tem por base essa mesma ideia de que a linguagem é o critério da razão, tornando impossível toda e qualquer tentativa de remissão desta para um *a priori* independente e anterior a toda a experiência. O visado é novamente Kant, como aliás facilmente se depreende de um título como: *Entendimento e Experiência — uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura*. É ainda neste texto que encontramos formulada essa noção fundamental do pensamento de Herder — e que inaugura toda a filosofia da linguagem do Romantismo Alemão — que consiste em considerar o sistema da língua nacional no seu papel de formador da *Weltanschauung* dos membros da nação respectiva.

Mas é ainda em Herder que nós podemos ler uma interessante teoria do signo, tão próxima da de Saussure: «[...] Não há outra maneira de escapar a este mal que não seja pela diferenciação clara de três instâncias: coisa (*Sache*), conceito (*Begriff*) e palavra (*Wort*). O conceito não torna a coisa nem possível, nem real; é somente uma notícia da coisa, de como a podemos possuir, segundo o nosso entendimento e os nossos órgãos. E a palavra ainda menos; limita-se a exortar ao conhecimento da coisa, a reter e a reproduzir o seu conceito» (p. 89).

Na sua introdução, José M. Justo refere-se ao texto de Herder que o tornou mais conhecido (e que não está aqui antologiadado): *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*. Defende aí Herder (e seguimos agora o comentário de José M. Justo) que «uma vez que ‘a linguagem da sensação’ (*Sprache der Empfindung*) não distingue o homem dos animais, o fundamento da linguagem não pode ser procurado aí. É, pelo contrário, necessário começar a investigação naquilo que efectivamente distingue o homem. É assim que vai opor à estreita ‘esfera dos animais’ a ampla e complexa ‘esfera do homem’» (p. 34). Ora, segundo Herder, só o homem é capaz de evidenciar *reflexão*. Este termo passará assim a funcionar como o dispositivo teórico capaz de explicar a origem da linguagem humana: «é, pois, na complexidade organizativa dos sentidos de um Ser que dispõe de «*Besonnenheit*» (reflexão) que se apoia a constatação de que a ‘natureza humana’ é ‘toda ela um tecido (uma teia) disposto para a linguagem (*durchaus ein Gewebe zur Sprache*)’» (José M. Justo, p. 36).

Voltando ainda ao texto de Herder incluído neste volume, assinala-se o modo como aí se enuncia a primordialidade do ser (*Sein*), de modo a afirmar-se que nenhum conceito existe sem um objecto entendível, sem um *ser* a servir-

-lhe de fundamento (outra consideração intempestiva contra Kant). Assim, entre as quatro principais ciências do entendimento humano que Herder distingue (Ontologia, História Natural, Ciência Natural e Matemática) a Ontologia é a primeira e o fundamento de todas as outras.

Encontramos ainda em Herder a crença no valor imitativo dos sons e da linguagem que se encontra em todas as épocas da reflexão linguística: «E onde foi este sujeito, assim tornado sujeito da designação, buscar o nome? A nenhum outro lado senão, precisamente, às qualidades que notava no objecto» (p. 73).

Enquanto *organon* da nossa razão e conhecimento, é a linguagem que procede à *categorização* que está na base de toda a compreensão humana. É assim que Herder distinguirá três categorias a que se chega «pela via do reconhecimento daquilo que é semelhante e daquilo que é diferente»: *espécies, géneros e modalidades*. Daqui à noção de campo semântico curta é a distância.

Humboldt, o único autor aqui presente com dois textos, é talvez aquele cuja reflexão sobre a linguagem teve maior incidência no pensamento posterior. Daí o facto de ser talvez o mais conhecido (se exceptuarmos Schlegel, mas não propriamente enquanto «filósofo da linguagem»). Com ele atinge-se talvez um ponto de viragem na Filosofia da Linguagem.

O lugar primordial conferido à linguagem como órgão formador do pensamento, e à língua enquanto configuração da especificidade espiritual de um povo, está associado em Humboldt a uma tese metodologicamente fecunda, onde se anuncia que a língua não é *érgon* (produto), mas *energueia* (actividade). Isto equivale a pôr em relevo uma dimensão genética da língua que permanece ainda hoje de uma importância filosófica e epistemológica fundamental, como o testemunha a gramática generativa. Simultaneamente, esta noção de Humboldt é a mesma que fundamenta e cauciona toda a teorização do acto de linguagem.

De Humboldt ficou-nos ainda a concepção de uma «forma interior da língua» (*Innere Sprachform*) que nada tem a ver com a forma gramatical, mas com tudo aquilo que permanece uniforme e continuamente na língua de uma nação e lhe determina o «espírito». A «*Innere Sprachform*» é, portanto, correlativa de uma «*Weltanschauung*».

Em Schlegel encontramos toda uma teoria da linguagem muito directa e obviamente vinculada aos princípios da estética do Romantismo Alemão. Procurando determinar em toda a linguagem uma origem que põe desde logo em jogo uma faculdade poética essencial do homem, a poesia propriamente dita ganharia assim a dimensão de um ideal da linguagem — lugar onde a linguagem se transcende a si própria. Assim entendida, a poesia, a arte em geral, é uma representação em segundo grau, construída sobre um nível inferior de representação, que pertence ao mundo dos sentidos. Para onde um tal pensamento conduz, todos nós sabemos: para o espaço de um idealismo místico e metafísico que é o dos Românticos Alemães. E talvez comecemos a perceber como estes textos de Filosofia da Linguagem na Alemanha do tempo do Romantismo, não constituem apenas uma provocação aos filósofos e aos linguistas (sobretudo a estes), como pretende José M. Justo, mas também aos estudiosos da literatura moderna inaugurada pelo Romantismo Alemão.

(I) Immanuel KANT, *Textos pré-críticos*. Selecção e introdução de Rui Magalhães. Trad. de José Andrade e Alberto Reis. Rés, Porto 1983.

(II) Immanuel KANT, *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Ed. 70, Lisboa, 1984.

(III) Immanuel KANT, *Crítica da Razão Pura*¹. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Marujão. FCG, Lisboa, 1985.

A década de 80 está a ser marcada no nosso país por um esforço extremamente louvável de traduzir para a língua portuguesa algumas das grandes obras do pensamento filosófico europeu. Entre as traduções já lançadas no mercado destacam-se as dos escritos de Immanuel Kant, cujo número de traduções aumentou de 1983 para cá vertiginosamente. De facto, pode dizer-se que neste momento aproximadamente 25% dos títulos das suas obras se encontram vertidos para o português.

Embora uma mera tradução ou versão de uma ou mais obras de um pensador da craveira de Immanuel Kant, que teve influência decisiva na formação da consciência moderna, não seja de modo algum suficiente para pôr o seu pensamento a exprimir-se livremente na nossa língua, este árduo trabalho é condição necessária, imprescindível, para possibilitar uma assimilação, mesmo que elementar, da sua extremamente apurada cultura e disciplina de reflexão. E é, exactamente, por este trabalho ser tão necessário quanto árduo, que ele deve ser o mais estimulado possível, pelo menos por todos aqueles que de um modo ou de outro a ele estejam ligados, dele dependam e usufruam.

Traduzir é resolver um problema e, quando este problema é transpor para uma língua românica o sentido de um conceito ou de uma frase de um filósofo alemão, a sua solução é muitas vezes particularmente difícil. Esta dificuldade não se encontra, ao contrário do que muitas vezes se pensa, ligada à natureza intrínseca de nenhuma das línguas em questão. Ela é antes produto do modo como o pensamento filosófico alemão foi obrigado, durante a sua evolução, a moldar a língua às suas necessidades de expressão e, por outro lado, à quase tirânica arbitrariedade com que a nossa língua, aliada às nossas tradições de oralidade e prolixidade eufemística e sinonímica, domina o nosso pensamento. O tradutor encontra-se assim a braços com duas dificuldades que se completam negativamente uma à outra e se aliam para prejudicar o seu trabalho. É neste contexto que empreendimentos do género dos que acima foram enumerados são, independentemente do seu maior ou menor êxito na solução do referido problema, dignos do maior louvor.

O nosso objectivo ao escolher três das primeiras traduções de obras de Kant publicadas na primeira metade da década de 80 para submetê-las a um breve exame crítico é o de abrir um espaço crítico no âmbito do qual o trabalho do tradutor possa vir a ser devidamente dignificado. Começaremos por

¹ Não prescindimos de incluir esta tradução no nosso role de apreciações visto o que temos a apontar ser totalmente diverso das observações que Leonel R. dos Santos apresentou no primeiro número desta revista.

enumerar algumas exigências que, na nossa óptica, deveriam ser respeitadas o mais rigorosamente possível durante a tradução de um texto kantiano. Depois disso, verificaremos, entre outros aspectos da tradução, em que medida estas exigências por nós propostas foram satisfeitas nas traduções referidas e, por fim, terminaremos com uma tentativa de argumentar, sem recorrer a aspectos interpretativos, uma proposta para a tradução de uma palavra que desempenha um papel relevante na terminologia kantiana — a palavra *Gemuet*.

Os princípios de seguida enumerados dizem respeito apenas ao trabalho de tradução. Todavia, não será difícil entender que o seu objectivo é fornecer uma base segura para um posterior trabalho de interpretação.

1. Embora se costume dizer que toda a tradução é implicitamente uma interpretação, o tradutor deve esforçar-se por solucionar o problema da tradução de uma palavra, expressão ou frase, baseando-se exclusivamente na análise do vocabulário e da sinalização contidos no texto. Apenas no caso de as tácticas inerentes a este procedimento não poderem superar uma situação de impasse na tradução dever-se-á recorrer a resultados do trabalho interpretativo;

2. Embora seja necessária a introdução de modificações profundas na pontuação, o tradutor deve prescindir delas no que diz respeito aos pontos, sejam eles simples ou parágrafos;

3. O tradutor deve prescindir da introdução de sinais de pontuação de um género diferente daquele dos que são utilizados pelo autor. Porém, no caso de o tradutor se decidir a introduzir este tipo de modificações, deverá justificar este procedimento e manter-se-lhe fiel ao longo de toda a tradução;

4. Na tradução devem ser realçadas apenas aquelas palavras, expressões ou frases, que o próprio autor entendeu realçar. Isto significa que terá de haver uma correspondência biunívoca entre os tipos de letra ou outros meios de realce do original e os da tradução;

5. Uma vez que na maior parte dos casos o único componente da complexa estrutura de uma palavra, que é possível verter do alemão para o português, é o sentido, e uma vez que, normalmente, a palavra portuguesa escolhida tem um sentido que apenas intersecta o da alemã que lhe corresponde, não coincidindo, portanto, totalmente com o dela, há que tomar em consideração possíveis intersecções entre os sentidos das palavras portuguesas que não correspondam a equivalentes intersecções das palavras alemãs e vice-versa.

Tudo o que acabámos de formular tornar-se-á claro ao longo do nosso rápido comentário a certas vicissitudes das traduções referidas. Por muito evidentes ou mesmo banais que pareçam ser as cinco exigências à tradução de um texto kantiano que apresentámos, o leitor irá verificar que nenhuma das traduções em exame as observa na sua totalidade.

As traduções (I)-(III) são totalmente diferentes umas das outras no que respeita aos critérios que o respectivo tradutor (ou tradutores) decide utilizar à medida que vai vertendo o texto para o português. Dizêmo-lo, porque há casos em que os critérios aplicados são tão arbitrários que, na passagem de uma página para outra, são tacitamente trocados por outros totalmente diferentes.

(I) contém a versão portuguesa de sete textos de Kant, todos eles munidos de notas introdutórias: «Nova explicação dos princípios do conhecimento

metafísico» (1755), «Uso da metafísica unida à geometria em filosofia natural...» (1756), «Acerca da falsa subtileza das quatro figuras do silogismo» (1762), «Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral» (1764), «Acerca do primeiro fundamento da diferença das regiões no espaço» (1768), «Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível» (1770) e a carta a Marcus Herz (1772).

Na nossa opinião, (I) representa uma fase no tratamento de textos de filosofia que, esperemos, seja rapidamente ultrapassada. O seu maior defeito é a ausência completa da acribia indispensável em empreendimentos deste género. As edições das obras de Kant, ou respectivas traduções, que serviram de base às traduções ou versões aqui apresentadas, não vêm indicadas nem junto dos textos traduzidos nem sequer na bibliografia final. O mesmo se passa em relação a algumas citações utilizadas por R. Magalhães nas notas introdutórias. Estas assentam numa bibliografia que é denominada no livro «fundamental», segundo parece, apenas por ter sido ela a única que foi utilizada na redacção das referidas notas. Intitulá-la «Principais obras sobre o período pré-crítico do pensamento de Kant ou com referência a ele» é ingenuidade. Mesmo dirigindo-se explicitamente ao estudante [9]² e vindo certamente ao encontro de determinadas necessidades deste meio, a importância deste trabalho fica reduzida ao facto de preencher um espaço vazio. A intenção expressa nas notas introdutórias de «fornecer ao leitor essa imagem de continuidade que frequentemente falta nas exposições mais simples da filosofia de Kant» (ibid.) é sem dúvida louvável, embora o «caminho» percorrido por Kant na elaboração da sua filosofia não termine, ao contrário do que assevera R. Magalhães, na «apresentação das três críticas» [13] e, como já dissemos, não poder ser nestes termos que esse defeito é sanado.

O desconhecimento dos originais na base dos quais foram executadas as traduções apresentadas em (I) (não vamos aqui tentar adivinhar se se trata de um original alemão ou de uma outra tradução) priva-nos de todo e qualquer termo de comparação com vista a uma possível apreciação do trabalho de tradução. Por isso, limita-nos a salientar um aspecto, à primeira vista desprezível, mas que tem, para efeitos de análise de textos deste género, uma relevância de peso.

Kant não utiliza ou raramente utiliza aspas. A. Reis utiliza-as nas primeiras páginas da sua versão do escrito de Kant sobre as figuras do silogismo de um modo esporádico e, segundo nos parece, arbitrariamente. A utilização de aspas ou sinais congêneres na tradução de um texto que não as contém pode ser benéfica, pois pode tornar a tradução mais clara e precisa. Porém, ela pode ser igualmente desorientadora, fazendo surgir dúvidas durante a leitura que na sua ausência não teriam lugar e alargando assim, desnecessariamente, o leque semântico subjacente ao texto que, como se sabe, é neste género de escritos já por si muito difícil de delimitar. Para evitar isto há que fixar explicitamente o critério mediante o qual os sinais são aduzidos na tradução. Só assim se poderá estabelecer uma relação o menos ambígua possível entre o texto origi-

² Os números entre parênteses rectos referem-se a páginas da tradução que se encontra em análise no momento da introdução daqueles.

nal e a sua tradução. A terminar uma pequena indicação: na pág. 131 o título tem várias gralhas.

O prefácio de (III) situa a «Crítica da Razão Pura» no contexto das obras de Kant que imediatamente a precedem e ensaia um apanhado da temática tratada nas partes fundamentais da «Crítica» seguida de uma vaga alusão à sua importância para correntes filosóficas contemporâneas. Referindo-se à tradução das variantes ao texto da 1.^a ed. e das que são propostas pela investigação kantiana diz A. F. Marujão: «Não tivemos a pretensão de ser exaustivos; fizemos delas uma selecção, cujo critério, naturalmente, se encontrará ferido, embora contra o nosso intento, de alguma subjectividade. Além disso, muitas dessas variantes ou alterações foram eliminadas, por irrelevantes em língua portuguesa. O que sempre pretendemos foi dar uma tradução que respeitasse o mais possível o original kantiano. Renunciamos, por isso, a introduzir qualquer «melhoramento»... [XXIV]. Embora a tradução tenha sido levada a cabo na base da edição de Raymund Schmidt, o tradutor resolveu prescindir de apresentar a sua tradução acompanhada da paginação da 1.^a e 2.^a edições, assim como de algumas passagens da 1.^a ed. distintas das que lhes correspondem na 2.^a ed., que seriam de grande utilidade. O mesmo se verifica com o prefácio do próprio R. Schmidt e com o seu registo de autores citados na «Crítica», introduzido na 14.^a edição, que não foi aproveitado.

O respeito pelo original kantiano, que A. F. Marujão assevera ter estado na base da tradução, é de facto imprescindível em tarefas deste género. Pensamos, porém, que este respeito deveria incluir uma dose ainda maior de fidelidade ao original kantiano. Não é por acaso que a vertente de pensamento que Kant enceta em língua alemã foi considerada clássica. Kant não pretende arrebatado o leitor com a sua destreza literária, tornando-o admirador irreflectido do seu virtuosismo e grajeando-lhe, deste modo, apoio incondicionado à sua causa. Kant escreve seco e preciso, tentando apelar exclusivamente à razão, convicto de que, no caso de o seu texto vir a ser lido com atenção e reflectidamente, qualquer um entenderá a sua mensagem. Dar gosto literário a algo que, não por desleixo ou incapacidade, mas por ser esse o seu credo, o não tem, seria, isso sim, desrespeitar o original. Salientaremos de seguida, a título de exemplo, apenas um caso que se nos deparou de imediato no primeiro parágrafo do «Prefácio da primeira edição». Deixaremos de lado a questão mais de pormenor de *Gattung, besonder, belästigen, abweisen* e *alles Vermoegen* não serem *domínio, singular, atormentar, evitar* e *as possibilidades*, mas sim *género, particular, molestar, rejeitar* e *toda a capacidade*. A tradução de *aufgeben* por *impor* levaria, numa análise do texto em português, a poder-se especular com fundamento textual sobre uma tímida alusão ao imperativo categórico na primeira página da «Crítica». Mais grave é, porém, o seguinte: a substituição de *natureza da razão* (*Natur der Vernunft*) por *sua natureza* reporta, automaticamente, a *natureza* aqui referida à *da razão humana*. Todavia, o texto fala apenas da *natureza da razão*, deixando ostensivamente em aberto se se trata da humana ou de qualquer outra. Se pormenores deste género se acumulassem ao longo de mais de 600 págs., a tradução teria tornado o texto impraticável para uma análise filosófica séria. Porém, ao longo da leitura, regista-se uma apreciável melhoria na qualidade da tra-

dução, o que aumenta consideravelmente o valor, já em si indiscutível, deste trabalho, de pôr uma parte fundamental do ideário kantiano ao acesso do público português.

Particularmente duvidosa apresenta-se-nos a tradução de *Grundsatz* e *Prinzipium* ambas por *princípio*, «*Groessen* por *quantidades* [184] e *Gemuet* por *espírito* [61, 62, 67, etc.], a que voltaremos mais tarde. *Groessen* significa *grandezas* e *Grundsätze* e *Prinzipien* designam na «Crítica da Razão Pura» dois tipos inteiramente distintos de conhecimentos ou regras (cf. [189 e segs.] e [298 e segs.]). Nelas se reflecte uma das distinções fundamentais que Kant introduz no pensamento filosófico: a distinção entre entendimento e razão. Entre *Prinzipium* e *Prinzip* vê Kant igualmente uma diferença significativa (cf. [299]). Para evitar a intersecção de sentidos seria, portanto, acertado distinguir entre todos estes conceitos também em português. A proposta que se me afigura mais adequada seria *proposição fundamental* para *Grundsatz* e, respectivamente, *princípio* e *princípio* para os dois restantes.

A elaboração de (II) é incomparavelmente mais cuidada que a de (I) e possui algumas vantagens em relação a (III). A tradução foi exectuada na base da edição de W. Weischedel. Para enumerar as vantagens de que se rodeia esta tradução passemos a palavra ao seu autor: «No final do volume, há um glossário dos termos kantianos mais específicos, com a sua versão uniformemente utilizada. As barras que surgem no meio do texto e no fundo das páginas assinalam a paginação da edição original alemã de 1788, feita por Johann Friedrich Hartknoch. Aduzem-se ainda algumas notas finais relativas à versão de alguns termos kantianos, que não encontram absoluto consenso entre os filósofos e tradutores» [9].

Os reparos que gostaríamos de fazer em relação ao texto traduzido referem-se exclusivamente à tradução de alguns conceitos. Não pensamos ser vantajoso «uma ou outra vez» [187] traduzir *Bestimmung* por *destinação*. Isso seria possível, ao contrário do que diz A. Morão, numa acepção mais literária e, portanto, num texto de literatura, mas não num de Kant. Admitir a possibilidade de traduzir *Gemuet* por *alma* também não nos parece acertado. O mesmo se passa em relação a *Gesinnung*. Ficarmos por *disposição* deixando *intenção* para *Absicht* seria com certeza a melhor escolha. No que respeita ao par *Objekt/Gegenstand* não se justifica, a nosso ver, recorrer às interpretações de Heidegger. Embora Kant utilize ambas as palavras dum modo que parece não contrariar a interpretação heideggeriana é muito difícil calcular até que ponto ela corresponderia às suas intenções.

A. Morão resolveu o problema da intersecção de sentidos acrescentando no texto da tradução as respectivas palavras alemãs entre parênteses. Este parece ser de facto o critério mais razoável, embora no caso do par *Objekt/Gegenstand* também se pudesse adoptar o de traduzir *Objekt* por *objecto* e *Gegenstand* por *ob-jecto*. Esperemos que numa próxima edição possa ser corrigido o título da pág. 71 e a linha 18 da pág. 78 onde este critério, por lapso, não foi observado.

Há outros conceitos que foram traduzidos dum modo, a nosso ver, impróprio por não evitar a intersecção de sentidos de palavras portuguesas que não tem qualquer correspondência em alemão. Referimo-nos às palavras *Befug-*

nis [194], *Erweiterung* [194, 195] e *Vorteil* (esta encontra-se no glossário) que foram traduzidas, talvez por lapso, respectivamente por *direito*, *extensão* e *interesse*. A tradução correcta seria *competência*, *alargamento*, *sucesso* e *vantagem*. Outras há que se deveria convencionar traduzir sempre da mesma maneira por elas terem um sentido bem determinado no âmbito da filosofia kantiana. Referimo-nos a *Grundsatz*, *Vermögen*, *Gebot*, *Selbstbewusstsein* (todas no glossário). A. Morão admite no seu glossário, para cada uma delas, várias variantes de tradução, quanto a nós, sem necessidade. Quanto à primeira já nos pronunciámos, no que diz respeito à segunda há realmente que admitir duas possibilidades: *capacidade* e *bens*. Na «Crítica da Razão Prática», porém, esta palavra aparece apenas no sentido de *capacidade*. *Gebot* é *mandamento* sendo *ordem Befehl*. *Selbstbewusstsein* seria aconselhável traduzir exclusivamente por *autoconsciência* deixando *consciência de si*, assim como *consciência de si mesmo*, para *Bewusstsein seiner* e *Buwusstsein seiner selbst*, que também aparecem em textos desta época. O leitor já se deve ter apercebido do carácter polémico destas propostas. Todavia, elas são, a nosso ver, as menos polémicas de muitas outras que a tradução de uma obra deste género sugere.

Como dissemos acima, nenhuma das três traduções observa na totalidade as exigências formais que formulámos no início deste artigo. Apesar disso, todas elas satisfazem de um modo, numas mais noutras menos, exigente e consequente algumas dessas exigências. Ainda neste contexto, permita-se-nos um último reparo, totalmente redundante para o leitor comum, mas de importância para a interpretação de textos. A expressão *a priori* não é por Kant destacada no seu texto. Porém, tanto os tradutores da «Crítica da Razão Pura» como o da «Crítica da Razão Prática» deram-se ao trabalho de o fazer cada vez que a referida expressão aparece. Aqui poderiam ter poupado o seu zelo, de resto, tão inteligentemente aplicado na tradução destas obras de Kant.

Por fim tentemos responder à questão de como traduzir o sentido da palavra *Gemuet* em Kant. *Gemuet* pode significar tanto *alma* como *ânimo*, *espírito* ou *mente*. Para evitar a intersecção de sentidos com *Geist* e *Seele* — esta, aliás, largamente utilizada por Kant num sentido bem diferente do de *Gemuet* —, a tradução de *Gemuet* por *espírito* ou *alma* está fora de questão. Resta optar entre *ânimo* e *mente*. *Ânimo* parece-nos ser a opção mais acertada por duas razões: 1) a palavra latina de onde deriva a nossa palavra *ânimo* é *animus* e significa, transladada para alemão, *Geist*, *Herz*, *Mut*. Além disso, ela é da família da palavra latina *anima* que dá em alemão *Atem*, *Leben*, *Seele*. De todas estas palavras alemãs três estão intimamente ligadas com *Gemuet*, nomeadamente, *Geist*, *Mut*, *Seele*. Se aplicarmos agora o mesmo raciocínio à palavra *mente* obteremos um resultado muito diferente. A palavra latina que lhe é subjacente é *mens* e significa em alemão *Verstand*, *Gedanke*, *Gesinnung*³. Todas estas palavras ou têm em Kant uma utilização bem precisa e diferente da de *Gemuet*, como é o caso de *Verstand* e *Gesinnung*, ou são mencionadas apenas esporadicamente, como *Gedanke*, embora também com outro sentido.

³ *Grund und Aufbauwortschatz Latein*, bearbeitet von E. Habenstein, E. Hermes, H. Zimmermann. Neubearbeitung von E. Hermes. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1970.

Daí que nenhuma delas pudesse exprimir para Kant o sentido de *Gemuet*. Por esta razão, mesmo que se admita, por último, que ao escrever *Gemuet* Kant estava a pensar na palavra latina *mens*, ele estava a dar-lhe o sentido que só as palavras latinas *anima* ou *animus* possuem quando traduzidas para alemão; 2) das várias palavras alemãs mais usuais que é possível formar na base da palavra *Gemuet*: *gemuetlich*, *ungemuetlich*, *gemuetvoll*, *Gemuetsarmut*, *Gemuetlosigkeit*, *Gemuetlichkeit*, *Ungemuetlichkeit*, *Gemuetsart*, apenas a última apresenta um leque de significados que a aproxima de algo relacionado com *mente*, nomeadamente, de *mentalidade*; em contrapartida, todas elas, sem excepção, têm a ver com o estado de alma, de espírito, de ânimo. Se quisermos, portanto, decidir sobre a nossa opção de tradução, deixando de lado possíveis problemas de interpretação, que devem ser, de facto, solucionados na base da análise do texto e não de palavras, então optaremos por *ânimo* para traduzir *Gemuet*⁴.

MANUEL JOSÉ SIMÕES LOUREIRO

⁴ Esta opção é de resto apoiada pelo artigo «*Gemuet*» da *Enzyklopaedie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 1, hrsg. v. Juergen Mittelstrass, Mannheim/Wien/Zuerich, 1980.

Ficheiro de revistas

ANÁLISE, Lisboa, edição Salamandra

N.º 6 (1986)

Jean-François Lyotard, «Sensus Communis»; Henrique Macedo, «Apetências e significação»; Isabel Matos Dias, «A lógica da ambiguidade em Merleau-Ponty»; Fernando Gil, «A posterioridade da 'Query NO. 31': Oposições programáticas e continuidade explicativa»; Charles Baladier, «A medida da caridade e os argumentos matemáticos do infinito nos teólogos do século XIII»; Manuel de Castro Caldas, «A figura e o corpo: O regime da figura nos 'monstros' de Picasso», 1925-1932.

N.º 7 (1987)

Barbara Cassin, «O dedo de Crátilo»; José Gabriel Trindade Santos, «O Crátilo e a Filosofia platónica da Linguagem»; Maria Luísa Couto Soares, «A noção de existência em Frege»; César Borralho, «Projecção e uso em Nelson Goodman»; António Machuco, «Continuidade, Indução e Arquitectónica em Charles Peirce»; António Braz Teixeira, «Apresentação de um inédito de Silvestre Pinheiro Ferreira»; Claude Imbert, «Gilles Gaston-Granger».

N.º 8

Jerzi Wróblewski, «Controvérsia judiciária e controvérsia científica»; Alessandro Giuliani, «A lógica da controvérsia no processo judiciário»; Félix Duque Pajuelo, «Kant: A expressão do mundo como terapia do espírito»; Carmo d'Orey, «Os sistemas simbólicos da arte»; Diogo Pires Aurélio, «Imaginação e razão face ao contrato»; Manuel Barroso Silvério Marques, «Leitura de Noam Chomsky»; Patrice Vermeren, «As aventuras da força activa em França»; Maine de Biran, «Exposição da doutrina filosófica de Leibniz» (com um prefácio de Victor Cousin).

N.º 9

José Gil, «O papel do corpo no campo transcendental: espaço do corpo e reversibilidade mimética»; Claude Imbert, «A democracia entre memória e modernidade»; Guilherme d'Oliveira Martins, «Constituição político-social — programa, mediação e 'mundo da vida'»; Gwendoline Jarczyk, «Hegel ou a necessidade da liberdade»; Fernando Gil, «Leibniz: apetição e percepção ou

as aporias da expressão»; Denis Rosenfield, «Natureza humana e mal radical em Kant»; João Resina e Maria João Ceboleiro, «Lógica e Mecânica Quântica»; Jacques Bouveresse, Karl Popper, Maria Luísa Couto Soares, Barbara Cassini (org.), «Le plaisir de parler».

CRÍTICA. Revista do Pensamento Contemporâneo. Publicação semestral do Seminário do Pensamento Contemporâneo do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Editorial Teorema.

N.º 1 (Maio 1987)

N.º 2 (Novembro 1987)

Jürgen Habermas, «A modernidade: um projecto inacabado»; Jean François Lyotard, «A Filosofia e a pintura na era da sua experimentação»; Richard Rorty, «Habermas e Lyotard acerca da pós-modernidade»; Gianni Vattimo, «Metafísica, violência, secularização».

N.º 3 (Abril 1988)

Diogo Pires Aurélio, «Filosofia e Política — implicação ou cisão?»; Fernando V. Ona e Rafael A. Tejerina, «Será necessário um ponto de vista arquimédico? Teoria crítica e práxis política»; Jürgen Habermas, «Comunicação e Razão» (entrevista); Richard Rorty, «Solidariedade ou Objectividade?»; Ronald Dworkin, «O renascimento do pensamento político» (entrevista); Luc Ferry e Alain Renaut, «Da crítica do historicismo à questão do Direito».

EUPHROSINE, Revista de Filologia Clássica, Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa.

Vol. XVI (1988) — Alexandre Nicev, «De la Rhétorique vers la Poétique»; Joel Thomas, «Sénèque et le problème de la légitimité de l'action».

LOGOS, Filosofia Aberta — Centro de Estudos e Divulgação, Lisboa.

N.º 7-8 (1987) — M. Carmo Ferreira, «Nota de apresentação dos trabalhos do curso de mestrado 'A Europa na Cultura Europeia'»; P. Leiroa Reis, «A aceção de Europa na metafísica leibniziana»; M. Eugénia Falcão, «O conceito de Europa na filosofia de Rousseau»; Octávio G. Morgadinho, «Husserl e a crise do espírito europeu»; Paulo Borges, «Berdiaev e a Europa»; V. Soromenho Marques, «Kant e a paz como tarefa europeia»; Celina Silva, «A ficção da pátria em Almada Negreiros»; J. Barata-Moura, «Filosofia e ensino da filosofia»; M.ª Luísa R. Ferreira, «Discurso pedagógico e poder».

PRELO, Revista da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa

N.º Especial (Dezembro 1986)

Jacques Bersani, «A Enciclopédia Universalis e o seu Symposium»; Fernando Gil, «Cruzamentos da Enciclopédia».

N.º 13 (Outubro/Dezembro 1986)

António Reis, «O pensamento Filosófico de Raúl Proença»; G. F. Sacarrão, «Determinismo biológico e flexibilidade humana».

N.º 15 (Abril/Junho 1987)

Friedrich Nietzsche, «O niilismo europeu»; Nuno Nabais, «O niilismo segundo Nietzsche».

REVISTA DE COMUNICAÇÃO E LINGUAGENS, Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens da Universidade Nova de Lisboa, Porto, edição Afrontamento

N.º 4 (Dezembro 1986)

Adriano Duarte Rodrigues, «Inovação técnica e Sociedade»; Pedro Jorge Braumann, «Tecnologia, Inovação e Desenvolvimento regional»; Francisco Rui N. Cádima, «O retorno de Techne»; Chaké Matossian, «Tecnobiorritmo: as poses nocturnas do cogito»; Emídio Rosa de Oliveira, «Inovação Tecnológica e Poder Político»; José Bragança de Miranda, «Reflexões sobre a perfeição da técnica e o fim da política na modernidade».

N.º 5

Georges Didi-Huberman, «A paixão do visível segundo Georges Bataille»; Chaké Matossian, «Volúpia e melancolia»; Maria Augusta Babo, «A escrita, uma paixão devoradora»; Sarah Kofman, «Os fins falocráticos de Rousseau»; Rafael Godinho, «Dromopatia»; José António Mourão, «Da navegação dos afectos (as paixões no *Compendium Spiritualis Doutrinae*), de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires»; Henri-Pierre Jeudy, «Imagens para o calar»; Paulo Monteiro, «Her lips were soft (Presença da estética na ciência)»; Pedro Miguel Frade, «Obscuridade e paixões, paixões no obscuro»; José Carlos de Oliveira, «Paixão e lucidez de Hallāj — um exercício de vontade de viver».

N.º 6/7

Gianni Vattimo, «A secularização da Filosofia»; Boaventura Sousa Santos, «O social e o político na transição pós-moderna»; Luís de Araújo, «Pós-Modernidade: um desafio para a ética»; José A. Bragança de Miranda, «Modernidade e legitimidade: Reflexões em torno da posição de Hans Blumenberg»; Onésimo Teotónio Almeida, «O Renascimento da 'Morte da Ideologia'»; António Fernando Cascais, «Autenticidade e razão decisória em Michel Foucault»; João Pissarra Esteves, «A pretensão à universalidade e as problemáticas do consenso e compromisso»; José Martinho, «Psicanálise e pós-modernismo»; Blanka Vavakova, «Lógica cultural da pós-modernidade». **Estética**, Jacques Leenhardt, «A querela dos modernos e dos pós-modernos»; Achille Bonitto Oliva, *Da vanguarda à transvanguarda*; José Augusto França, «Situação do pós-moderno, moda do pós-modernismo»; António Sousa Ribeiro, «Para uma arqueologia do pós-modernismo: a 'Viena 1900'»; Chaké Matossian, «A verruga no retrato: sinais da modernidade»; Paulo Monteiro, «Os brancos de António Ramos Rosa»; F. Cabral Martins, «Pessoa. Apollinaire. 1917»; Maria Teresa Cruz, «Arte, Mito e Modernidade»; Eunice Cabral, «A modernidade inconciliável»; Lima de Freitas, «Modernidade e crise de paradigma»; Alexandre Melo, «Obsessão e circunstância»; Michel Toussaint Alves Pereira, «Moderno e pós-moderno na arquitectura portuguesa: da breve perspectiva histórica à questão»; Ruth Rosengarten, «Pontos de vista: fotografia e feminismo no contexto do pós-modernismo»; António Pinto Ribeiro, «A

experiência e as artes do corpo». **Ciência/Epistemologia**, Henri-Pierre Jeudy, «A irresistível ascensão do conceito»; Michel Maffesoli, «A ética da estética: Homo Estheticus»; Adriano Duarte Rodrigues, «O desencantamento da nossa modernidade»; Luís Archer, «Tecnologias biológicas e liberdade»; Manuel José Lopes da Silva, «Questões cosmológicas na pós-modernidade»; Tito Cardoso e Cunha, «A Ciência pós-moderna e a superação da dicotomia explicar/compreender»; José Carlos Brandão de Oliveira, «O que seria a pós-modernidade na matemática e na física se existisse?»; Rui Magalhães, «A pós-modernidade e a ordem do sentido»; Albano Mendes de Matos, «Humanidade, cultura e pós-modernidade»; Joel Hasse Ferreira, «Breves reflexões sobre as teorias e métodos de organização e de gestão das sociedades industriais e pós-industriais»; José Valente, «Sobre o liberalismo económico»; Hans Blumenberg, «As épocas do conceito de época»; Jean Baudrillard, «O orbital. O exorbital»; António Marques, «Metamorfose da razão — o problema da entrada numa época pós-moderna»; António Teixeira Fernandes, «O processo transcultural na actual sociedade racionalizada»; José Augusto Mourão, «Crítica textual e modernismo»; Francisco Rui N. Cádima, «No grande jogo da história»; António Custódio Gonçalves, «A reversibilidade do tempo social».

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS, Série de Filosofia, Universidade do Porto, n.º 4 (2.ª série), 1987

Adalberto Dias de Carvalho, «Reflexões Antropológicas»; Adalberto Dias de Carvalho, «Morin e a renovação do Humanismo»; António Teixeira Fernandes, «Democracia e Direitos Humanos»; Carlos Reis e Eurico Carvalho, «Introdução à leitura de Erich Fromm»; Carlos Reis, «A Liberdade e o Medo (Para uma sistematização do pensamento de Fromm)»; Diogo Alcoforado, «Breves notas sobre um texto de Amorim Viana»; Eurico Carvalho, «O Humanismo normativo de Fromm»; Eduardo Abranches de Soveral, «Exposição sumária e breve comentário ao realismo crítico de Arnaldo de Miranda Barbosa»; Eduardo Abranches de Soveral, «Algumas notas em torno da noção de pecado — recordando as 'Confissões' de St.º Agostinho»; Eduardo Paz Barroso, «Pluralidade e ambiguidade na interpretação artística»; Gilbert Romeyer Dherbey, «Le bien et l'universel selon Aristote»; José Agusto Graça, «Roteiros — viajar, escrever e morrer com os Gregos»; Levi António Malho, «Estratégias — sobre o filosofar do filosofar»; Luís de Araújo, «Pós-Modernidade: um desafio para a Ética»; Maria Carmelita Homem de Sousa, «Quando Heraclito parecia olhar o Ser (II)»; Maria José Cantista, «Filosofia hoje: porquê e para quê?»; Maria Laura Fernandes — Tomaz de Araújo, «A investigação científica em Júlio de Mattos»; Mário A. Santiago de Carvalho, «A leitura aquinatese de 'Peri Psychés', B. VI»; Michel Adam, «Les périls de la Morale»; Pedro Araújo Figueiredo, «Filosofia, Linguagem, Linguística»; Ricardo Vélez Rodríguez, «O ensino da Filosofia no Brasil: perspectivas e impasses»; Rui Magalhães, «Entre o Topos e o Logos — acerca do problema do sentido em Ciências Humanas».

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS, Faculdade de Letras, Instituto de História e Teoria das Ideias, Universidade de Coimbra.

N.º 9 (1987)

A. Pedro Pita, «Gestos e fragmentos (A questão da 'morte de Deus' em Sartre)»; M. Viegas Abreu, «A pluridimensionalidade psicológica da Morte»; Alain Guy, «Un philosophe du spiritualisme français: Numa Boudet».

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, Braga, Faculdade de Filosofia.

Tomo XLIV, fasc. 1 (1988)

A. Miranda Barbosa, «Perspectivas e actualidade da filosofia agustiniana»; Jorge Coutinho, «Essencialidade e existencialidade em Santo Agostinho»; Alfredo Dinis, «Os Comentários De Genesi de S. Agostinho e a polémica copernicana»; Bernhard Casper, «O agir da linguagem»; Gerd Haeffner, S. J., «Anotações à pergunta agostiniana sobre a essência do tempo»; D. A. Brading, «The two Cities: St. Augustine and the spanish conquest of America»; Aurélio Menezes Veloso, «A agostiniação do pensamento de Descartes. Precedida de uma breve genealogia do agostinianismo nos sécs. XVI e XVII».

Publicações recebidas na S. P. F.

REVISTAS

— *CADERNO DE ESTUDOS LINGÜÍSTICOS*, Universidade Estadual de Campinas, n.º 11 (1986), n.º 12 (1987), n.º 13 (1987).

— *CONVIVÍUM*, Sociedade Brasileira de Cultura, n.º 5 e n.º 6 (1987).

— *CRÍTICA*, Revista Hispanoamericana de Filosofia, México, vol. XVIII, n.º 54 (1986).

— *ENRAHONAR*, Quaderns de Filosofia, Departament de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona, n.º 12 (1985).

— *EUPHROSINE*, Revista de Filologia Clássica, Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa, vol. XVI (1988).

— *INVESTIGAÇÃO OPERACIONAL*, Publicação da Associação Portuguesa para o Desenvolvimento da Investigação Operacional, vol. 6, n.º 1-2 (1986).

— *LETRAS E LETRAS*, Revista do Departamento de Letras da Universidade Federal de Uberlândia, vol. 2, n.º 2 (1986).

— *LOGOS*, Filosofia Aberta — Centro de Estudos e Divulgação, Lisboa, n.º 7-8 (1987).

— *MANUSCRITO*, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Universidade Estadual de Campinas, vol. X, n.º 1 e n.º 2 (1987).

— *POLÍTICA E ESTRATÉGIA*, Sociedade Brasileira de Cultura, vol. IV, n.º 4 (1986), vol. V, n.º 2 e n.º 3 (1987).

— *REFLEXÃO*, Revista da Universidade Católica de Campinas, n.º 35 (1986).

— *REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA*, Instituto Brasileiro de Filosofia, vol. 36, fasc. 148 (1987).

— *REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS*, Faculdade de Letras, Instituto de História e Teoria das Ideias, Coimbra, n.º 9 (1987).

— *REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA*, Faculdade de Filosofia, Braga, Tomo XLIV, fasc. 1 (1988).

— *WISSENSCHAFTLICHE ZEITSCHRIFT*, der Humboldt Universität zu Berlin, n.º 36, fasc. 6 (1987).

LIVROS

Da Associação de Professores de Filosofia:

— *A filosofia face à cultura tecnológica*, 1988.

Da Editora Perspectiva, S. Paulo, Brasil:

— Martin BUBER, *Sobre comunidade*, selecção e introdução de Marcelo Dascal e Oscar Zimmermann, 1987.

Oferta da Embaixada da Suíça:

— C. G. JUNG, *Ab-reacção, análise dos sonhos, transferências*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1987.

Da Fundação Calouste Gulbenkian:

— Nicolau de CUSA, *A visão de Deus*, trad. e introdução de João Maria André.

Da Fundação Engenheiro António de Almeida, Porto:

— Leandro da Silva ALMEIDA, *Teorias da Inteligência*, 1988.

De Guimarães Editores, Lisboa:

— ARISTÓTELES, *Organon V: Tópicos*, trad. de Pinharanda Gomes, 1987.

— GOETHE, *Máximas e reflexões*, trad. de A. Teixeira da Mota, 1987.

— PLATÃO, *Fedro*. Trad. de Pinharanda Gomes, 1986.

Do Instituto Amaro da Costa:

— *Democracia e Liberdade*, n.º 42/43, 1987: «Filosofia portuguesa actual».

— Álvaro RIBEIRO, *Dispersos escolhidos*, compilação e prefácio de Pinharanda Gomes, 1987.

De Publicações Dom Quixote, Lisboa:

— Roland JACCARD, *Freud*, trad. de Vitor R. Ferreira, 1987.

— Pierre-François MOREAU, *Spinoza*, trad. de Ana Luisa Faria e Miguel Seras Pereira, 1987.

De Publicações Europa-América, Lisboa:

— Teresa BERNARDINO, *Eu, Nuno Álvares*, 1987.

— Olivier BLOCH, *O materialismo*, trad. de Emílio C. Lima, 1987.

— J. Kenneth GALBRAITH, *O dinheiro. Onde veio, para onde foi*, 1975.

— Walter MARQUES, *Política monetária*, 1986.

De Publicações Gradiva, Lisboa:

— Ludovico GEYMONAT, *Elementos de filosofia da ciência*, trad. de Manuel Costa Leite, 1985.

Oferta da Universidade Humboldt, Berlim:

— *Jahresinhaltsverzeichnis der Wissenschaftlichen Zeitschrift der Humboldt Universität zu Berlin*, 1986 (catálogo).

— *Wilhelm Dilthey als Philosoph, Historiker*.

— Johann Gottlieb FICHTE, *Briefe*, Leipzig, Reclam, 1986.

— Manfred BUHR e Josef LUKÀCS (ed.), *Geschichtlichkeit und Aktualität, Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukàcs*, Berlin, Akademie Verlag, 1987.

ERRATA

No vol. II — N.ºs 1/2 — Primavera 88, o título do artigo da pág. 13 é «Limites da Filosofia» e não «Perspectivas e limites do ensino da Filosofia». O autor assina como A. J. F. Alexandre e não António Franco Alexandre.

Na página 183 do mesmo volume, por lapso não foi mencionada a autoria da tradução, que é da responsabilidade de Zaza Carneiro de Moura.

Nota de apresentação: Pensar depois de HEIDEGGER

Nuno Nabais

HEIDEGGER: UM SÉCULO

Alfred Berlich

A filosofia alemã ocidental depois de 1960

Irene Borges Duarte

Heidegger: a arte como epifania

Mafalda de Faria Blanc

Heidegger e a poesia

Martin Heidegger

Hölderlin e a essência da poesia

Martin Heidegger

«Já só um Deus nos pode ainda salvar»

(entrevista à revista *Der Spiegel*)

José A. Bragança de Miranda

Heidegger e a política

Irene Borges Duarte

Heidegger em Português

Entrevista a Kuno Lorenz (por Jorge Pires)

António Franco Alexandre — Três observações

Maria Luísa Ribeiro Ferreira — Dois pontos (não finais)

Ciclo de sessões da SPF (V. Soromenho Marques,

Adriana Veríssimo Serrão, Cristina Beckert, Carlos João Correia,

Pedro Calafate)

Recensões e Notas críticas (António Marques, António Guerreiro
e Alberto Delgado)

Ficheiro de Revistas

Publicações recebidas

Edição subsidiada por

Instituto Nacional de Investigação Científica
Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica