

## A Dimensão Ético- Política do Espanto

Uma autêntica filosofia política não poderá, em última instância, surgir a partir de uma análise de tendências, acomodações parciais, interpretações, ou, pelo contrário, da revolta contra a própria filosofia. Ela só poderá brotar de um ato original de *thaumazein*, cujo impulso de admiração e questionamento deverá desta vez (isto é, contra o ensinamento dos antigos) aprender diretamente a esfera dos assuntos e feitos humanos. Certamente os filósofos, com seu manifesto interesse em não serem perturbados pelos outros e com sua experiência profissional da solidão, não estão particularmente equipados para realizar esse ato. Mas caso venham a nos decepcionar, quem mais poderá realizá-lo? <sup>1</sup>

Hannah Arendt

Alma sóbria; a mais sábia e mais nobre.<sup>2</sup>

Heráclito

### I

As primeiras referências a um *espanto filosófico* estão certamente ligadas às formulações de Platão, no *Teeteto*,<sup>3</sup> e de Aristóteles, na *Metafísica*.<sup>4</sup> É do conhecimento geral que ambos associaram essa disposição afetiva à origem de todo filosofar, como uma espécie de centelha primordial. Mas qualquer exame mais atento dessas primeiras enunciações evidencia que a disposição originária à qual se referem não é de fácil apreensão. Logo se mostra que a polissemia ordinária do verbo grego *thaumazein* não se desfaz com a sua apropriação filosófica, sobrevivendo uma oscilação semântica que vai da completa e inquietante desorientação, até o supremo e prazeroso maravilhamento; e que, na esteira dessa polissemia, também o nexa da relação originária entre pensamento e espanto que, passando por um primado da razão sobre o mito, nos trouxe à atual hegemonia técnico-instrumental, precisa ser posto em questão.

<sup>1</sup> Hannah Arendt: "O Interesse pela Política no Pensamento Europeu Recente (1954)", in ARENDT 1946/75, p. 89.

<sup>2</sup> HERÁCLITO fr. 118. Tr. minha a partir da dedicatória do manuscrito presenteado por Heidegger a Wilhelm Szilasi por ocasião dos seus 60 anos: *Nüchterne Seele - wissendste und edelste*. Cf. HEIDEGGER 1937/38, p. 229-30 (tr. fr., p. 189).

<sup>3</sup> Cf. PLATÃO *Teet.*, 155c-d.

<sup>4</sup> Cf. ARISTÓTELES *Met.*, 982b15-20 e 983a10-20.

Percebe-se, paralelamente, que a dificuldade de trato das paixões ou disposições afetivas atravessou toda a história da filosofia para, no século XX, emergir de forma insigne, por exemplo, na querela política entre certas vertentes do marxismo e os vários existencialismos, com ecos bastante diversos, entre os quais um dos mais audíveis envolve Heidegger e seu *pensamento do Ser*.

O cenário dessas discussões, que bem a fundo dizem respeito à questão do pensamento e de suas responsabilidades em relação ao mundo, é um cenário de catástrofes atroz, de feridas não cicatrizadas, de ameaças agudas e renovadas, cujas urgências e tensões, na melhor das hipóteses, exercem um efeito catalizador sobre o movimento de dobrar-se sobre sua história que a filosofia repete, com modulações diversas, através dos tempos.<sup>5</sup> Pode-se, de fato, reencontrar, nos vários diagnósticos que hoje nomeiam um "fim da metafísica", uma "crise do capitalismo tardio", ou, nos que discutem a pertinência de se falar em "pós-modernidade", a necessidade de repensar o projeto filosófico que ora desemboca na dominação instrumental.

Trata-se aqui, com especial razão pela hegemonia tremenda do cálculo e do instrumento hoje experimentada, de retornar à questão da relação do pensamento com o espanto, posta, como já foi dito, por Platão e Aristóteles na origem do impulso filosófico; em suma, investigando a semântica mesma do *thaumazein* em meio às injunções contemporâneas, busca-se refletir sobre o possível modo de ser e sobreviver do pensamento filosófico.

## II

A opção de tradução, em língua portuguesa, de *thauomas* por *espanto* por si só já evidencia uma polissemia da disposição afetiva em questão; pois espanto pode significar tanto surpresa, quanto medo, quanto deslumbramento. Mas não é desperdício procurá-la nos gregos, em flexões textuais do tema *thauma*, quanto mais não seja para tensionar compreensões menos elásticas, como a induzida pela opção também comum de tradução por *admiração*,<sup>6</sup> que, embora possa conotar

<sup>5</sup> Veja-se já o recenseamento da filosofia grega feita por Aristóteles no Livro Alfa da *Metafísica*.

<sup>6</sup> Hannah Arendt mesmo, embora na seqüência de sua análise toque nas dimensões "negativas" do espanto, considera que em Platão *thauma* refere-se à admiração (*admiring wonder*), ou seja, que o

perplexidade, ou mesmo reprovação (como quando se diz em tom característico – "me admira que justo você tenha feito isso"), presta-se menos a evocações de choque, medo ou desconforto.

Primeiro Platão e o *Teeteto*. Relembrando, a menção lapidar à capacidade de espantar-se (*thaumazein*) como "verdadeira característica do filósofo", e a afirmação de que "a filosofia não tem outra origem" senão essa, se dão no contexto da problematização que Sócrates faz da primeira definição de conhecimento (*episteme*) apresentada por Teeteto, que, seguindo o sofista Protágoras, fala em percepção sensível (*aisthesis*). Diz Teeteto: "Pelos deuses Sócrates, causa-me grande espanto (*thaumazo*) o que isso possa ser, e só de considerá-lo chego a ter vertigens".<sup>7</sup> A alusão a "ter vertigens" (*skotodinaio*) não deixa dúvida quanto à conotação em questão: mesmo que a admiração e a confiança na inteligência do interlocutor possa ser a causa da docilidade com que Teeteto se deixa guiar por Sócrates, há também surpresa e, mais do que isso, desnortamento e suspensão de certezas. A seqüência imediata do texto, em que Sócrates afirma não ter sido "mau genealogista quem disse que Íris era filha de Taumante (*Thaumantos*)", também aponta nessa mesma direção, digamos, aqui sem maiores cuidados, mais próxima do *sublime* que do *belo*. Trata-se aí de menção implícita à *Teogonia* (VIII a.C.) de Hesíodo. Este conta que a Terra (*Gaia*) "pariu a infecunda planície impetuosa de ondas, o Mar (*Ponton*)"<sup>8</sup> e que este, amante da mãe, "gerou também o grande Espanto (*Thaumanta*)".<sup>9</sup> Íris, a filha do Espanto, é por sua vez definida como mensageira de "ágeis pés" e zeladora dos juramentos dos deuses.<sup>10</sup>

Fora essa antológica passagem, percebe-se em outros diálogos platônicos a reivindicada variação de sentidos. Encontra-se no *Fédon*, por exemplo, uma passagem em que o sentido predominante é o de admiração maravilhada, amorosa, respeitosa, reverente. É o próprio Fédon quem conta: "Em verdade, Equécrates, muitas vezes me maravilhei (*thaumasas*) diante de Sócrates, mas confesso que

---

pensamento em sua origem está primeiramente ligado à admiração da "harmonia não-visível" de que falara Heráclito (cf. ARENDT 1970/75a, p. 141-151, tr. br., p. 108-115).

<sup>7</sup> Platão, *Teet.* 155c-d. A tr. de Carlos Alberto Nunes foi modificada, com a substituição de *admiração* por *espanto*.

<sup>8</sup> HESÍODO *Teog.* linhas 131-32. Tr. Jaa Torrano.

<sup>9</sup> *Ibid.*, linha 237.

<sup>10</sup> Cf. HESÍODO, 780 et seq. Cf. também ARENDT 1970/75a, p. 142 (tr. br., p. 108): nessas passagens ela associa Iris ao arco-íris (a algo entre o céu e a terra) e liga-a ao *discurso* (em comparação com outro deus, Hermes), citando o *Crátilo* de Platão (408 a-b).

nunca senti tanta [admiração por ele] quanto naqueles momentos finais em que estive ao seu lado. (...) Mas o que achei maravilhoso (*ethaumasa*) de sua parte foi antes de tudo o bom humor, a bondade, o ar interessado com que acolhia as objeções daqueles moços (...)"<sup>11</sup>

Renova-se, em momento posterior do mesmo texto, a mutiplicidade sutil de sentidos aqui em questão, então relacionada a um eixo que une surpresa, desafio e perfeição. Cebes diz a Sócrates: "(...) a prova contra a harmonia, tu a desenvolveste de modo admirável (*thaumastos*) e imprevisto. Quando Símiás expôs a dificuldade que havia encontrado, fiquei assombrado (*ethaumazon*) e perguntei a mim mesmo se alguém seria capaz de movimentar um único argumento contra ele. (...) pela mesma razão eu não me espantaria (*thaumasaimi*) agora se o argumento de Cadmo viesse a ter a mesma sorte."<sup>12</sup>

Reaparece, enfim, ainda mais adiante, o sentido de forte perplexidade, de suspensão radical de certezas, mais próximo da passagem referida no *Teeteto*. A exclamação – "Fico admirado!" (*Thaumazo*) – antecede a confissão de Sócrates, artificiosa ou não (é o que aqui não se discute), de perder-se com relação a um possível princípio de unidade. Diz-se ele, no caso, fortemente decepcionado por perceber contradições na ontologia de Anaxágoras, que combinava dois princípios, um espiritual e um material, para dar conta da unidade de todas as coisas, hipótese que antes lhe incutira "maravilhosa esperança" (*thaumastes elpidos*).<sup>13</sup>

\*

Conquanto isso possa ser promissor em ocasião oportuna, é desinteressante para os fins aqui propostos prosseguir com o recenseamento de passagens de Platão.<sup>14</sup> Mais vale passar a Aristóteles e às emblemáticas passagens da *Metafísica* que, além do problema semântico do *thauma*, acionam de modo imediato problemas seminais ligados a essa origem "emocionada" da filosofia.

<sup>11</sup> PLATÃO, *Féd.* 88e - 89a . Tr. João Cruz Costa e Jorge Paleikat. Colchetes meus: a palavra admiração não se encontra repetida no grego.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 95a-b.

<sup>13</sup> Cf. PLATÃO, *Féd.* 97a - 98c

<sup>14</sup> Cf. ainda, por exemplo, a *Defesa de Sócrates* 17a, 24a e 35a; ou o *Banquete* 180b.

A primeira dessas passagens vai direta e problemáticamente ao ponto: "Que não se trata de uma ciência produtiva é evidente já pelos que primeiro filosofaram. Pois os homens *começam e começarão sempre* a filosofar movidos pela admiração (*thaumazein*)".<sup>15</sup> Percebe-se, como no *Teeteto*, a ligação essencial entre espantar-se/admirar-se e filosofar, isto é, ligação não apenas relacionada a uma origem historiográfica. Também a questão da polissemia é reeditada numa dúvida: pensava Aristóteles numa motivação para o filosofar mais próxima da via do maravilhamento, ou da vertigem de viver em um mundo em última análise inexplicável; ou, ainda, de uma mescla das duas e, nesse caso, temperada por qual disposição de ânimo? As traduções do termo na passagem acima variam: Garcia Yebra prefere *admiración*, J. Tricot *étonnement*, David Ross *wonder* e Vincenzo Cocco *admiração*.<sup>16</sup> A opção por admiração, vale insistir, nos termos em que a discussão vem sendo aqui encaminhada, revela um entendimento menos polissêmico, menos problemático ou espantoso – se convém fazer essa dobra.

Mas como essa passagem se insere no contexto de uma recém-iniciada discussão sobre a natureza do conhecimento em geral, e sobre uma hierarquização que põe a filosofia como sua forma mais elevada, alguns desdobramentos importantes podem ser explorados. Trata-se, sobretudo, de não perder de vista, em sua magnitude, a explosão geradora da constelação filosófica ocidental, na qual, de todo modo, se movem estas indagações.

É conhecidíssima, por exemplo, a frase de abertura da *Metafísica*, que diz que "todos os homens desejam por natureza conhecer", e que "assim o indica o amor (*agapesis*) aos sentidos".<sup>17</sup> Independente, neste momento, do entendimento de *agapesis* como *amor* (Yebra) ou *prazer* (Tricot, Ross e Cocco), as formulações que a essa se seguem e que declaram a visão – por permitir um maior discernimento de diferenças – o sentido com maior poder cognitivo, mostram o escopo muito amplo do termo conhecer (*edenai*) aí evocado, e não autorizam nenhuma exorcização apressada de qualquer *dor* contida na singularidade do conhecimento filosófico.

É verdade que essa conotação preferencialmente prazerosa é também corroborada pelo reaparecimento do verbo *thaumazein* numa passagem da

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Met.* 982 b11 et seq.. Tr. minha a partir de Garcia Yebra. Grifo meu.

<sup>16</sup> Ainda Leonel Vallandro (1969), que traduz a partir de Ross, prefere *admiração*.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *Met.* 980 a20.

*Retórica*, em que se trata de prazeres (*hedonai*) intelectuais e morais. Lê-se: "Aprender e admirar (*thaumazein*) são geralmente agradáveis; por um lado admirar (*thaumazein*) implica desejar [aprender]; o admirável (*thaumaston*) é por conseguinte desejável; por outro lado aprender é retornar ao estado natural (*kata physin*)."<sup>18</sup> Aristóteles chega em seguida a falar de um prazer de fazer o bem e de recebê-lo, o que sugere projetar essa passagem sobre o fundo da teleologia ética da *Ética a Nicômaco*, isto é, das relações entre *Sumo Bem e Felicidade*, como fins supremos do homem. A idéia de retorno "a um estado natural" também incentiva esta interpretação, pela ligação do saber filosófico à promessa de retorno do homem à sua natureza. Mas sabe-se também, Aristóteles defendia que tudo o que o homem pode fazer nessa direção é *agir virtuosamente*, e que isso não basta para garantir-lhe a felicidade; e que mesmo a felicidade do morto depende em alguma medida do comportamento dos vivos<sup>19</sup> – o que não deixa de ser espantoso.

Compare-se, dentro dos limites deste trabalho, esse tom hipotético do conhecimento como algo essencialmente prazeroso com outra passagem absolutamente central na história da filosofia, que é a *Alegoria da Caverna*, de Platão. Lá é claramente caracterizada como acompanhada de *dor e sofrimento* a experiência do prisioneiro que marcha rumo à visão do Sol do Bem Supremo, ou seja, o processo de adaptação da vista a intensidades luminosas crescentes.<sup>20</sup> Mesmo que, após a superação da dor, a contemplação daquilo que então se amplia, ilumina e colore se faça acompanhar de intenso prazer – de qual natureza e com que semelhanças em relação aos agrados sensuais é o que fica aqui em aberto – há algo que fica por pensar quando o conhecimento filosófico é unilateralmente associado, em sua deflagração espantada, à admiração "prazerosa" de algo sumamente desejável. E, de fato, não é outro o problema da *República*, senão o da difícil tradução desse Bem Supremo em linguagem compreensível por aqueles acostumados às sombras, ou seja, passível de servir-lhes de orientação prévia e princípio de organização.

Na própria *Ética a Nicômaco*, Livro X, Cap. 5, encontra-se a passagem: "(...) são os que se comprazem no raciocínio geométrico que se tornam geômetras

<sup>18</sup> ARISTÓTELES *Ret.* 1371a30 et. seq. Tr. minha a partir de Médéric Dufour. Passagem entre colchetes no original estabelecido pelo tradutor.

<sup>19</sup> Cf. ARISTÓTELES *Et. Nic.* 1101a30 et. seq. Até hoje, ao que parece, esse espanto se renova, por exemplo, quando Walter Benjamin afirma que "também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer"(cf. BENJAMIN 1940, sexta tese).

(...) e, analogamente, os que gostam de música, arquitetura, etc., fazem progressos nos respectivos campos porque se comprazem deles".<sup>21</sup> Tal passagem aciona (embora Aristóteles não siga essa direção) imediatamente a questão da vocação para a filosofia, ou seja, do tipo de gostar aí envolvido, gostar que, em princípio, não parece poder enraizar-se em experiências prévias exemplares, como os saberes acima citados. É preciso perguntar, por conseguinte, pelo modo prévio de ser do objeto próprio da filosofia e, sobretudo, em que medida a qualificação de "objeto" lhe convém, o que incentiva deslocar essa questão para um outro domínio, o da motivação pré-compreensiva para o pensamento profundo, ou seja, o do *pathos* filosófico.

Pode-se mesmo especular que os problemas implícitos nestas conjecturas todas, embora Aristóteles não os trate mais pontualmente, não lhe passem despercebidos mesmo no livro alfa da *Metafísica*. Logo após a passagem em que se diz que "os homens começaram e começarão sempre a filosofar motivados pela admiração (ou espanto)", o estagirita escreve:

Mas o que se coloca um problema ou se admira (*thaumazon*) reconhece sua ignorância (*agnoein*). [Por isso também o que ama os mitos (*philomythos*) é de certo modo um filósofo (*philosophos*); pois o mito se compõe de elementos maravilhosos (*ek thaumasion*)]. De sorte que, se filosofaram para fugir da ignorância (*dia to pheuguein ten agnoian*), é claro que buscavam o saber com vistas ao conhecimento e não por alguma utilidade."<sup>22</sup>

Esse trecho dá margem a uma infinidade de especulações. Sugere, por exemplo, não ser a filosofia a única forma de responder ao espanto, aludindo a este como tronco comum do qual floresce também o *mito*. Fala-se, também, não de uma atração ou desejo por algo já de alguma forma experimentado, intuído ou prometido, e sim de uma "fuga da ignorância". Entende-se, o sentido geral trabalhado nesse momento da *Metafísica* é o da afirmação do saber filosófico como algo que não se faz por interesse, necessidade ou coerção, mas como algo que é livre, e se caracteriza como fim em si mesmo; donde o termo "fuga da ignorância" poder certamente ser entendido, por distinção em relação a motivações utilitárias, como espécie de *pura busca de verdade*. Fica de qualquer modo por pensar o estatuto dessa "ignorância", desse *ainda não saber*, e

<sup>20</sup> Cf. PLATÃO, *Rep.* 514a - 517b.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, *Et.Nic.* 1175a 30.

sobretudo considerar as disposições a ele ligadas, em suas relações com motivação, movimento e ritmo, quer dizer, na possibilidade de geração de buscas tanto serenas quanto alucinadas, sem contar com eventuais apatias. Acrescente-se ainda que o *mito*, nessa passagem, não se identifica com nenhuma ignorância em sentido pejorativo, e que tampouco é entendido como algo a ser inequivocamente superado, aniquilado ou deixado para trás, ficando aberta a possibilidade de discutir também o *pathos* mitológico, bem como procurar o lugar político-poético a ele reservado por Aristóteles em outras obras.

Ainda a finalização deste mesmo capítulo II do livro alfa da *Metafísica* traz algumas contribuições relevantes. Depois de dizer que todas as ciências são mais necessárias que a filosofia, mas que nenhuma é melhor, Aristóteles propõe:

Mas é preciso, de certo modo, que sua aquisição se converta para nós no contrário das indagações iniciais. Pois todos começam, segundo dissemos, por admirar-se (*thaumazein*) de que as coisas sejam tais como são, assim como se admiram (*thaumaton*) dos títeres que se movem por si mesmos, ou com os solstícios ou com a incomensurabilidade do diâmetro (*diametron*) [pois a todos parece admirável (*thaumaston*) que algo não seja comensurável com uma unidade mínima]. Mas é preciso terminar no estado contrário e melhor (*tounantion kai to ameionon*), como sucede nos casos mencionados, depois que se tenha aprendido: pois de nada se admiraria (*thaumaseien*) tanto um geômetra como ver o diâmetro chegar a ser comensurável.<sup>23</sup>

Do ponto de vista dos significados plurais do verbo *thaumazein*, essa última passagem, de fato, não traz nenhum acréscimo muito importante ao que já se viu. Mas há pontos importantes a assinalar. Primeiro se percebe que o espanto é aí posto indistintamente na raiz de qualquer movimento compreensivo, desde o entendimento dos truques de funcionamento de teatros de fantoches, até a aquisição de conhecimentos matemáticos. Depois se insinua que a aquisição do saber levaria a uma situação "contrária e melhor" em relação à admiração deflagradora, restando indagar qual seria esse novo estado.<sup>24</sup> A opção de tradução por admiração, nesse caso, se torna particularmente imprópria; pois, como se poderia pensar um movimento do puro maravilhamento para um estado "contrário e melhor"? Registre-se o quanto o sentido da afirmação é em si mesmo problemático, a ponto de J. Tricot chegar mesmo a forçar o texto, na sua tradução

<sup>22</sup> ARISTÓTELES *Met.* 982b17-21. Colchetes presentes no texto original usado por Yebra.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES *Met.* 983a11 et seq. Tr. ligeiramente alterada em relação a de Yebra. Colchetes originais.



para o francês, para propor uma passagem do espanto ao "espanto contrário" (*étonnement contraire*).

Também digna de nota é a interpretação de David Ross, no prefácio à sua tradução, quando diz que, segundo Aristóteles, "a filosofia brota do assombro primitivo e visa eliminar esse assombro buscando um conhecimento tão completo do mundo, que não reste motivo para admirar-se de que as coisas sejam tais como são",<sup>25</sup> interpretação, percebe-se, muito à feição de certo *frenesi* técnico-científico moderno.<sup>26</sup>

O problema é que já a menção à "incomensurabilidade do diâmetro" (com a circunferência), razão matemática que está na gênese da noção de números irracionais, põe problemas a esse tipo de encaminhamento, que o próprio Ross se encarregará de relativizar, ciente de passagens como a que, no livro zeta da mesma *Metafísica*, se refere à questão – "Que é o ente?" –, como aquela que "antigamente, agora e sempre se buscou, e sempre será motivo de dúvida".<sup>27</sup> O que precisamente não se pode depreender é se o geômetra se espantaria, num futuro distante, ao descobrir a razão dessa "irracionalidade matemática", acabando assim por "racionalizá-la", ou se Aristóteles estaria a se referir a alguma tranquilização diante da constatação de um "fato matemático" irreduzível a qualquer explicação. O problema, diga-se, é matemático apenas no seu encaminhamento formal. O que no fundo está em jogo é a questão filosófica da unidade, reeditada no problema da divisão ao infinito.

### III

A peregrinação pelos textos gregos, espera-se que tenha sido capaz de chamar a atenção para a complexidade semântica reunida na palavra *espanto*, bem como para os desdobramentos problemáticos relacionados à sua identificação como motivação básica do filósofo. A necessidade agora, para retomar o mote

<sup>24</sup> J. Tricot, in *ibid.* tr. fr. 1991.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, ed. br. 1972, p. 2. Ross refere-se apenas ao Livro I, 2, sem indicação de linhas.

<sup>26</sup> Outro caminho é registrado em ARENDT 1970/75a, p. 152 (tr. br., p. 115), quando, a partir de menção a Cícero e seu *nil admirare* (*Tusculane Disputationes* III, xiv 30) retorna a Demócrito, de quem diz em nota: "Ele louvou a *athaumasia* e a *athambia* como sabedoria estóica, mas parece ter tido em mente apenas a imperturbabilidade e o destemor do 'homem sábio'".

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Met.* 1028b2-5.

inicial do estudo, é reconduzir a discussão para o problema central em pauta que é o da responsabilidade e do modo de sobrevivência do pensamento filosófico numa contemporaneidade forte e cegamente instrumentalizada, coalhada de urgências ético-políticas. O caminho escolhido é o sobrevôo por alguns momentos importantes do acervo filosófico ocidental.

\*

Que o Platão da *República* não fosse propriamente um democrata não é coisa difícil de mostrar. Sabe-se que não foi a Atenas dos *Trinta Tiranos* que condenou Sócrates à morte. Seu julgamento e condenação num tribunal democrático, por cidadãos livres, teria mostrado a Platão a falibilidade da vontade democrática da maioria, e sua possível sujeição a desvios crassos; donde a necessidade de instaurar princípios para o bem julgar, capazes de evitar esses desvios. Isso significava, bem entendido, não mais atender à falível vontade da maioria, mas ao Bem, isto é, fomentar a prática de fazer o que é bom em cada caso, e não necessariamente aquilo que a maioria opinante desejasse. Definia-se, pois, a busca de um princípio transcendente aos meros acordos, que possibilitasse uma organização justa da *polis*, ou seja, uma *boa* política.

O problema passa evidentemente a ser o da elaboração, instauração e vigência desse princípio ético, suprapolítico, em coletividades historicamente privadas de acesso direto a ele. Pois ao filósofo de Platão não é dado simplesmente levar o Sol para dentro da caverna, devendo dar conta da sua tradução em linguagem cavernícola; "linguagem", registre-se, entendida aí na acepção mais ampla que abriga desde normas e instituições, até símbolos, mitos e práticas lingüísticas propriamente ditas.

O caso é que a instauração desse princípio ético-político era algo que envolvia inúmeros problemas. Um deles a história se encarregou de revelar, de forma cada vez mais enfática, como desacordo entre os que "teoricamente" teriam visto o Sol; e tanto no tocante ao seu Ser, quanto à forma da sua possível vigência entre os homens comuns. Essa história – aqui sumamente abreviada, mas, sem dúvida, repleta de desastres relacionados ao comércio espúrio desse princípio de autoridade, a ponto de fomentar a procura de *métodos* que poupassem ao homem comum da dependência de intermediários, laicos ou eclesiásticos – foi, enfim,

levando o Ocidente de volta a uma nova hegemonia democrática que, em várias de suas modulações (sobretudo na pior delas, aquela em que democracia e dominação técnico-mercadológica se confundem), se mostra absolutamente esquecida dos riscos temidos e postos por Platão na base do seu projeto político-filosófico.

Kant, por exemplo, no auge do Iluminismo, sabe-se que trabalhou separadamente a ética e a política. Era, segundo ele, um *fato da razão* todo homem ter dentro de si a *lei moral*, ou seja, saber, em princípio, distinguir o certo do errado, o que é conforme o dever do que não é. Mas era também um fato que, afetado por inclinações ou disposições muitas vezes contrárias a essa lei, ele acabava não lhe dando ouvidos. Justificava-se na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) a necessidade de fornecer ajuda racional a esse homem não inocente, acossado por paixões, aparecendo, assim, pela primeira vez, o *imperativo categórico* como enunciação formal da lei moral. Ficava por explicar que tipo de "estabilidade" esse imperativo filosoficamente fundamentado, assentado num complexo processo dedutivo, poderia fornecer ao homem em luta contra inclinações contrárias ao dever. A decisão de "dar um passo para dentro da filosofia prática"<sup>28</sup> (e não só um, mas muitos, em se tratando de não poder "achar repouso em parte alguma, senão numa crítica completa da nossa razão"),<sup>29</sup> já não pressuporia vitórias da lei moral sobre as inclinações contrárias a ela? Havia, por conseguinte, que se atentar para uma marcha "dialética" (*Dialektik*) envolvendo a presença de predisposições favoráveis ou desfavoráveis a essa lei, que tanto poderia levar a uma discussão de fundo sobre uma predisposição específica, a do *respeito* (*Achtung*) à lei moral, cuja exigência Kant dizia não saber sobre que se fundava (e que o filósofo poderia investigar),<sup>30</sup> quanto poderia conduzir a uma reinserção desse indivíduo moral no estofo político, jurídico, social, histórico, teológico e educacional, dentro do qual ele já sempre age.

É muito interessante, por exemplo, ver ao final da parte estética da *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790), Kant especular sobre a possibilidade de a experiência estética constituir-se em auxílio moral,<sup>31</sup> concluindo, todavia, na

<sup>28</sup> KANT 1785, p. 23 (tr. port., p. 38)

<sup>29</sup> Id., *ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 20 (tr. port., p. 35)

<sup>31</sup> Cf. KANT 1790, § 59-60.

direção inversa, que "a verdadeira propedêutica para a fundação do gosto seja o desenvolvimento das idéias morais e a cultura do sentimento moral".<sup>32</sup>

Ainda uma passagem de *À Paz Perpétua* (1795), texto de sua produção final,<sup>33</sup> dá boa conta dessas relações problemáticas entre ética e política, ou seja da possibilidade de pensar a última sem a primeira. Dizia Kant que seria perfeitamente possível dar conta do problema da Constituição mesmo para uma raça de demônios, desde que eles fossem inteligentes, ou seja, desde que pudessem perceber que sua própria possibilidade de levar vantagens egoístas ou malignas dependeria de contribuírem inteligentemente para que a lei vigorasse e se aplicasse a todos, fazendo da burla algo vantajoso.

\*

De fato, não é hoje nada difícil achar sociedades democraticamente constituídas, historicamente erguidas sobre apologias de liberdade, igualdade de direitos e de oportunidades, que se nutriram e nutrem da cínica exploração econômica de outras coletividades – se não já de suas "minorias" –, além de, com suas conquistas tecno-ideológicas, disseminarem modos de vida e riscos que vão muito além de suas fronteiras histórico-geográficas. E tanto não é difícil, que mesmo autores sabida e prioritariamente comprometidos com secularização, racionalidade e justiça social, como Jürgen Habermas, põem-se hoje em posição de referir-se<sup>34</sup> – com parcimônia, certamente – a instâncias transcendentais aos meros acordos, instâncias que sejam capazes de ressensibilizar os homens para os perigos latentes, por exemplo, nas recentíssimas tecnologias de clonagem humana.

Também o ataque terrorista às torres gêmeas do *World Trade Center*, em 11 de setembro de 2001, centralmente mencionado por Habermas no aludido discurso (pronunciado logo depois, em outubro de 2001, quando do recebimento do Prêmio da Paz na Feira do Livro de Frankfurt),<sup>35</sup> mostrou de modo atroz o quanto o mundo se tornou pequeno e o quanto se tornou redutor recortar sociedades e declará-las democráticas das suas fronteiras para dentro, sem considerações sobre o modo como se inserem no contexto mundial. Não se pode

<sup>32</sup> Ibidem, p. 264 (tr. port., p. 200).

<sup>33</sup> O trecho é sublinhado por Hannah Arendt em ARENDT 1970/75, p. 21.

<sup>34</sup> Cf. HABERMAS 2001: *Fé e Conhecimento*.

<sup>35</sup> Cf. ROUANET 2002: *A Volta de Deus*, p. 8.

julgá-las, em outras palavras, sem considerações detidas sobre a óbvia e atual impossibilidade de negociação igualitária dos vários interesses, ou sobre quais princípios de convivência seriam capazes de gerar uma boa política internacional – uma política, enfim, que não fosse apenas luta ideológico-militar.

Mas o mais importante para os fins em pauta é Habermas ter julgado que nesse assombroso atentado, repetido à exaustão na mídia televisiva, "a tensão entre sociedade secular e religião explodiu de maneira totalmente diferente".<sup>36</sup> E não é outro o mote do seu discurso, senão a discussão de caminhos de possível entendimento, num mundo em que religiosidades resistentes e radicalizadas se atiram contra o secularismo hegemônico com violência a tal ponto inusitada. Habermas aproveita para cobrar do *common sense* democrática e cientificamente ilustrado, a atenção a implícitos de "autocompreensão pré-científica" operantes nos "sujeitos capazes de linguagem e ação". E faz isso não só como exortação ao esforço comunicativo, mas também voltando-se, atento aos efeitos da transformação cada vez mais insidiosa do esclarecimento em instrumentalização, para a possibilidade de a sociedade "pós-secular", em vias de formação, continuar "o trabalho que a religião concretizou no mito"; e "certamente não na intenção híbrida de uma apropriação hostil, mas pelo interesse de reagir (...) à entropia sorrateira do escasso recurso do sentido".<sup>37</sup> Nesse seu discurso recente, o interesse pela "tradição religiosa de cujos conteúdos nós igualmente nos nutrimos",<sup>38</sup> chega a encontrar em Adorno, ainda que "somente com intenção metodológica", a afirmação de que "o conhecimento não tem nenhuma luz senão a que brilha sobre o mundo a partir da redenção"; em Horkheimer, numa referência à *teoria crítica*, Habermas lembra que "ela sabe que Deus não existe, mas mesmo assim acredita nele".<sup>39</sup>

Entende-se, Habermas percebe, como Mircea Eliade o fazia em 1957 em seu *O Sagrado e o Profano*, que mesmo na sociedade secular do conhecimento "a maioria dos 'sem-religião' ainda se comporta religiosamente, embora não esteja

<sup>36</sup> Cf. HABERMAS 2001, p. 9.

<sup>37</sup> HABERMAS 2001, p. 9. Rouanet (loc. cit.) entende de modo semelhante a passagem. Ele diz: "Uma sociedade civil, conclui Habermas, pode haurir na religião, mesmo quando dela se afasta, os recursos de sentido que se tornam cada vez mais escassos numa sociedade dominada pelo mercado".

<sup>38</sup> HABERMAS 2001, p. 8.

<sup>39</sup> Ibid., p. 9.

consciente do fato"<sup>40</sup>; ou como Hannah Arendt que, em *A Tradição e a Época Moderna* (1954) dizia, mais genérica e problematicamente, que "o fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens", e que "às vezes, parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde a sua força viva e se distancia da memória do seu início".<sup>41</sup> Vale ainda lembrar Walter Benjamin que, em *Sobre o Conceito de História* (1940), falava alegoricamente de um anão corcunda metido debaixo da mesa do *materialista dialético*.<sup>42</sup>

É o caso de se indagar qual seiva Habermas espera haurir dessa persistência religiosa, explícita ou implícita, em prol da transformação da sociedade secular do conhecimento em sociedade pós-secular. Ainda que seja estranho vê-lo recorrer, ao final do seu discurso, ao mito da criação do homem à semelhança de Deus para rejeitar a clonagem humana, vale certamente, em ocasião oportuna, examinar com cuidado os seus estudos mais recentes sobre o tema. Seja como for, o que pautado na coerência do seu discurso se pode adiantar é que não há de se tratar da *Fé* como certeza de posse de uma Verdade que, diferente das verdades acolhidas por outros credos e não-credos, acabe por revelar-se excludente e violenta. Fica por pensar, portanto, como seria essa reabilitação político-moral da fé, valendo transcrever o interessante comentário ao discurso de Habermas feito por Sérgio Paulo Rouanet no ensaio *A Volta de Deus*:

O próprio conceito de sociedade do conhecimento talvez possa ser visto como a secularização de um dos atributos do divino, a onisciência. Essa idéia pode impelir sempre para frente a sociedade do conhecimento, movida pela miragem de um saber absoluto. Mas o repertório simbólico da religião pode fornecer também um corretivo para o que essa noção tenha de desmedido. Há uma autolimitação que também vem do sagrado, de uma religiosidade pagã expressa no conceito de "hubris", orgulho insensato que expõe o homem à punição dos deuses, e de uma religiosidade bíblica expressa na idéia de pecado original, castigo hereditário resultante da pretensão sacrílega de aceder a uma ciência reservada a Deus.<sup>43</sup>

O que sobressai nessas detecções todas é a procura de algo que possa frear o furor contemporâneo, tanto no que toca mais diretamente à produção de

<sup>40</sup> ELIADE 1957, p. 165.

<sup>41</sup> Cf. ARENDT 1954, p. 53.

<sup>42</sup> BENJAMIN 1940, Primeira tese.

tecnologias capazes de causar danos imprevisíveis e irreversíveis, quanto no que concerne à mediação da multiplicidade de vozes, racionais ou místicas, que ora se faz ouvir em lufadas de gritaria e mudez.

\*

É este, portanto, o momento para voltar à questão do espanto filosófico. Como já havia sido acenado no início deste trabalho, Heidegger e seu *pensamento do Ser*, por vários motivos, é o filósofo escolhido para dar um prosseguimento mais detalhado e atual a uma questão que, na sua complexidade, carece de fio condutor mais definido. De pronto, é preciso registrar a grita geral em torno da sua afirmação, numa entrevista de cunho eminentemente político concedida em 1966, mas publicada somente dez anos depois, de que "só um Deus pode nos salvar".<sup>44</sup> Não se escolhe aqui, todavia, discutir as muitas passagens nas quais a menção a Deus ou deuses é feita ao longo da sua obra, o que pode de fato ser interessante se feito com cuidado e em ocasião oportuna. O que mais interessa é tratar da "mística" questão das paixões, humores ou disposições de ânimo, e particularmente da questão do espanto (*das Erstaunen*), atualizada por ele, em algumas ocasiões, em pavor (*das Erschrecken*).

Para concluir esta seção, acrescenta algo registrar a posição de Habermas sobre essas conhecidas preocupações heideggerianas. Havia ele, em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), alertado para os perigos do misticismo da filosofia de Heidegger posterior a *Ser e Tempo*, sobretudo para uma atitude "pseudo-sacral", perigosa porque capaz de gerar anelos totalitários.<sup>45</sup> Ficava por definir, na ocasião, o que seria o autêntico sacral, por oposição ao "pseudo". No discurso aqui tomado como referência ele diz:

A região limítrofe entre filosofia e religião é certamente um terreno minado. Uma razão que se desmente a si mesma logo acaba por cair na tentação de meramente tomar emprestados de um sacro desprovido de seu núcleo, anonimizado, a autoridade e o gesto. Em Heidegger devoção (*Andacht*) sofre mutação para tornar-se evocação, lembrança (*Andenken*). Mas porque o Dia do Juízo da história bíblica da salvação se volatiliza no acontecimento indefinido da história do ser, nós não ganhamos nenhum novo entendimento. Se o pós-

---

<sup>43</sup> ROUANET 2002, p. 8.

<sup>44</sup> HEIDEGGER 1966, tr. ing., p. 107.

<sup>45</sup> Cf. HABERMAS 1985, p. 139.

humanismo deve se preencher no retorno aos primórdios arcaicos antes de Cristo e antes de Sócrates, soa a hora do kitsch religioso. Aí as lojas de departamento da arte abrem suas portas para os altares de todo o mundo, para os sacerdotes e xamãs vindos de todos os pontos cardeais para o vernissage.<sup>46</sup>

A duas últimas frases aparentam-se, no tom desqualificativo, ao conhecido *Jargão da Autenticidade* (1964), de Theodor Adorno, insinuando que um pensamento como o de Heidegger estivesse fadado a colaborar perigosamente com diluições hoje reunidas sob a rubrica de "Nova Era", e deixando totalmente de lado a possibilidade de influência em sentido inverso, isto é, de tensionamento e estímulo a uma reelaboração das categorias cediças e puídas, que hoje povoam a oratória não só de tais sacerdotes e xamãs, mas também de gente não necessariamente dada a extravagâncias, conforme o próprio Habermas parece reconhecer. Mais estranho, entretanto, é antever um descaso para com a possibilidade de haurir alguma coisa da tradição pré-filosófica grega, que ainda perpassa categorial e mesmo semanticamente a linguagem da maioria dos interlocutores mais imediatos dos filósofos, sejam eles sociólogos, juristas, políticos ou intelectuais num sentido lato. Fora isso, quer dizer, deixando de lado a má erística, essas objeções devem ser pensadas contra o fundo daquilo que Heidegger deixou escrito; especialmente interessante é perguntar pela "volatilização" representada pela "indefinida história do ser", pelo sacro desprovido de núcleo, sobretudo se aí não há algo que, bem clara e filosoficamente, permita aprofundar as questões em pauta.

#### IV

Aqui não importa tanto a cronologia de publicação dos textos, muitas vezes díspar em relação à ordem de realização dos correspondentes cursos e conferências ministrados por Heidegger. Não importa o fato de alguns deles não estarem disponíveis aos críticos quando da elaboração das suas objeções, e tampouco entram em linha de consideração vetores negativos de leitura motivados pelos comportamentos políticos do autor. O objetivo principal é rever o tônus geral das críticas políticas dirigidas especialmente às considerações afetivas

---

<sup>46</sup> HABERMAS 2002, p. 9.



presentes nos vários momentos da sua obra; e a partir da sumária recuperação dessa presença, retornar ao cenário político-filosófico atual e às suas possibilidades de transformação, com atenção aos caminhos nele trilháveis pelo pensamento.

Já havia sido dito que as críticas ao *pathos* heideggeriano geralmente provêm de uma matriz comum marxista, e de suas preocupações com o que possa ser uma impossibilidade de conciliação entre dois fortes interesses: aquele que se ocupa de estados "subjetivos" de espírito, relacionados a problemas existenciais, e um outro, voltado majoritariamente para o problema das injustiças sociais e para as possibilidades de transformação político-econômica das sociedades. O mote é a crítica, isto é, o combate a uma espécie de ofuscamento daquela boa razão capaz de garantir o tenaz empenho e a direção de luta por uma sociedade melhor, contra o assédio de disposições eminentemente irracionais, manipuláveis e perigosas.

Georg Lukács,<sup>47</sup> por exemplo, concentra-se no problema da *angústia* e do *niilismo*, que entende associados ao desespero e à desorientação capazes de induzir à adesão a promessas totalitárias como as do nazismo. Já Habermas<sup>48</sup> e Adorno<sup>49</sup> temem uma *positividade* aurática disfarçada sob a capa do discurso negativista da angústia e da indignação, diretamente geradora de anelos reacionários. Diferenças à parte, todos esses autores atacam aquilo que seria um culto velado do irracionalismo, um desestímulo à razão dialética, conseqüente, politicamente transformadora.

Adorno, pelo maior fôlego da crítica desenvolvida em *O Jargão da Autenticidade*, foi o autor escolhido para a explicitação das objeções. Já em outra ocasião tratado mais amiúde, esse conhecido texto se ocupa de outros autores além de Heidegger, especialmente dos filósofos Martin Buber e Karl Jaspers, e do poeta Rainer Maria Rilke, atacando certa tendência reacionária da sociedade alemã nas décadas de 1950-60, supostamente cristalizada num jargão, o jargão da autenticidade.

Uma, entre as palavras apontadas como características desse jargão, fornece acesso bastante imediato ao cerne do problema: *Bindung*.<sup>50</sup> Traduzida

<sup>47</sup> Cf. *A Quarta-Feira de Cinzas do Subjetivismo Parasitário (Heidegger e Jaspers)*, in LUKÁCS 1954.

<sup>48</sup> Cf. *A Corrosão Crítico-Metafísica do Racionalismo Ocidental*, in HABERMAS 1985.

<sup>49</sup> Cf. ADORNO 1964: *O Jargão da Autenticidade*.

<sup>50</sup> Cf. ADORNO 1964, p. 459 et. seq. (tr. ing., p. 69).

para o inglês por *commitment*, palavra que tem já um certo peso, o *compromisso* significado por *Bindung* e reforçado pelo jargão refere-se a uma ligação de ordem e força superiores. Adorno usa como contraponto a "Revelação Cristã" e a "Divina Lei Judaica" para enfatizar tanto a força dessa ligação quanto a mudança do objeto de adoração para, no caso, *algo* muito elevado, um "Ser" obscuro e revestido de atratividade e "concreção sensual". Tratar-se-ia, enfim, de algo que *todo mundo*, isto é, a elite dos adeptos do jargão, saberia comovidamente o que é, mas que, obviamente, não precisaria ser dito ou posto em questão, bem ao feitio de uma aversão atávica à especulação e à crítica, entendidas todas como discussões estéreis. Oferecido não pela sua verdade, mas como remédio contra a ameaça niilista, esse "objeto" reeditaria o perigoso clima que tomara conta da Alemanha que acolheu Hitler, ou seja, envolveria uma predisposição para o acolhimento de desatinos totalitários.

Percebe-se, à luz dos funestos acontecimentos da primeira metade do século, a preocupação de Adorno com o que seria o ressurgimento de brechas para a irrigação oportunista do poder secular por reminiscências míticas que, desligadas das grandes religiões, arriscaria fazer-se da pior maneira possível. Guardadas diferenças menores, essa é também a preocupação reeditada por Habermas nas ressalvas presentes em seu discurso recente.

Quanto às filosofias de Heidegger, Jaspers e Buber, poder-se-ia, num primeiro momento, imaginar que Adorno pretendesse alertar para o perigo de leituras diluidoras, às quais se deveria combater com interpretações trabalhadas em nível condizente de clareza e complexidade. Ele, porém, insiste que os autores citados são fomentadores, fundadores, originadores do jargão. Heidegger, no caso, é o que recebe maior atenção; o procedimento crítico é o da desqualificação, exercida, ao que tudo indica, com a finalidade de evitar a crescente disseminação da sua filosofia (o que foi realmente uma pena, diga-se, visto ter um Heidegger diferentemente interpretado muito mais a ver com as preocupações de Adorno do que se passou geralmente a supor depois desse incidente hermenêutico).<sup>51</sup>

Mas já delineadas as críticas principais aos perigos dessa presença irracional-afetiva no discurso político-filosófico, não cabe tecer maiores

<sup>51</sup> Cf., por exemplo, SAFRANSKI 1999, p. 475-485. Na p. 479, por exemplo, lê-se: "(...) se Adorno buscava encontrar na filosofia de Heidegger uma continuidade fascista, não era apenas porque queria atingir em Heidegger o ambiente intelectual de duelo dos tempos de Adenauer. Havia mais em jogo, isto é, uma ameaçadora proximidade filosófica com o hostilizado."

confrontações ao texto do *Jargão da Autenticidade*, senão no intuito de caracterizar aquilo que Adorno perdeu de vista na sua interpretação, isto é, aquilo que o aproxima de Heidegger e pode trazer, com sua desinterdição, contribuições para as questões em pauta. Apenas, para não parecerem gratuitas as insinuações de proximidade filosófica entre Heidegger e Adorno, vale transcrever uma passagem da introdução da *Dialética Negativa* (1966), obra cujo estudo detido pode certamente ser de grande valia.

A dialética não mais colada à identidade provoca, quando não a objeção de falta de chão (*des Bodenlosen*), bem conhecida em seus frutos fascistas, aquela do vertiginoso (*des Schwindelerregenden*), cujo sentimento é central na grande poesia moderna desde Baudelaire; à filosofia se dá anacronicamente a entender que ela não pode (*dürfte*) tomar parte em semelhante coisa. (...) Mas é exatamente a assimilação do espírito ao princípio reinante o que tem que ser trespassado (*durchschauen*) pelo olhar filosófico. O pensar tradicional e os hábitos do bom-senso que sobraram depois que ele desapareceu filosoficamente exigem um sistema de referências, um *frame of reference*, no qual tudo encontre seu lugar. Não se dá nem mesmo demasiado valor à compreensibilidade (*Einsichtigkeit*) do sistema de referências – ele pode até estar assentado em axiomas dogmáticos –, desde que cada reflexão (*Überlegung*) seja localizável e o pensamento "a descoberto" (*ungedekte*) seja mantido à distância. A isso contrariando, lança-se o conhecimento, para que frutifique, à *fond perdu* na direção dos objetos. A vertigem que isso causa é um *index veri*; o choque do aberto (*der Schock des Offenen*), a negatividade – e como tal ele aparece no "coberto" (*im Gedeckten*) e "sempre o mesmo" (*im Immergleichen*) –, é não-verdade apenas para o não verdadeiro.<sup>52</sup>

## V

A primeira coisa que Adorno perde de vista na sua leitura de *Ser e Tempo*<sup>53</sup> e, a partir dela, do resto de Heidegger, é o fato de o *Dasein* determinar-se primeiramente como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). A preocupação quanto a uma possível canalização das insatisfações de uma sociedade decadente numa direção política e socialmente desmobilizante, por exemplo, para alguma espécie de "culto da interioridade" (*Kultus von Innerlichkeit*),<sup>54</sup> de fato, perde de vista as tensões implícitas na estrutura do *Dasein* como ser-no-mundo, justo aquelas cujos desdobramentos são determinantes da reviravolta (*Kehre*) e dos rumos da

<sup>52</sup> ADORNO 1966, p. 42-43 (tr. ing., p. 31-33). Tradução, aspas e itálicos meus.

<sup>53</sup> E não só ele, outros leitores, Hannah Arendt inclusive. Cf. *O que é a Filosofia da Existenz?* (1946), in ARENDT 1946/75, p. 15-38.

<sup>54</sup> ADORNO 1964, p. 462 (tr. ing., p. 74).

obra posterior de Heidegger. Adorno não só não reserva espaço para uma consideração mais atenta da ambivalência ôntico-ontológica do *Dasein*, como a desqualifica sumariamente; e, ao propor que o culto da interioridade se nutra da "eliminação da reflexão na qual o ego se torna transparente para si mesmo como peça do mundo",<sup>55</sup> desqualifica também, de antemão, qualquer práxis que daí possa se originar.

O que mais ainda se perde é a envergadura filosófica de Heidegger, em sua complexa inserção numa teia de heranças da qual fazem parte, dentre outros, Kant, Husserl e pensadores da história como Hegel, Dilthey e, há quem diga, Marx. Como seja, fica de lado a singular formulação, na figura do *Dasein*, de uma espécie de *consciência-intencional-no-mundo*<sup>56</sup>, ou seja, de uma consciência que, à diferença da consciência teórica da *Crítica da Razão Pura* (1781/87), e nutrida por uma radicalização "histórica" da intencionalidade husserliana, não apenas recebe e "decodifica", passiva e espontaneamente, uma coisa-em-si deduzida como necessariamente existente (Kant), mas já sempre pré-compreende o mundo que nela continuamente se refaz como sentido, a ponto de se poder dizer que "visa" os entes nele contidos<sup>57</sup>.

Kant e Husserl são abordados aqui decerto esquematicamente. Do primeiro fica a abertura onde se podem sempre reelaborar pensamentos da relação entre as consciências teórica e prática, bem como das injunções estéticas e teleológicas aí originadas. Husserl e sua densa obra, seu "mundo da vida" (*Lebenswelt*), por exemplo, configuram abertura semelhante.

Outra ressalva necessária, há consciência da plethora de estudos feitos tanto sobre o problema do estatuto ôntico-ontológico do *Dasein*, quanto sobre o problema da reviravolta, plethora que é, em última análise, sinal de vigor filosófico da obra de Heidegger. O prosseguimento mais livre desta reconstrução se justifica, neste caso, além do escopo, pelos fins aos quais responde o estudo: muito mais do que argumentar para fazer justiça ao que "Heidegger realmente disse", trabalha-se aqui contra o fechamento de caminhos de possível reformulação de questões tidas como importantes. Trata-se, em todo caso, de um pré-requisito necessário à

<sup>55</sup> ADORNO 1964 (tr. ing., p. 73). Tr. minha.

<sup>56</sup> O termo, cunhado como recurso explicativo, é meu.

<sup>57</sup> Adorno empreende essa mesma leitura de Kant em várias ocasiões. Cf., por exemplo, *Observações sobre o Pensamento Filosófico*, in ADORNO 1969.

caracterização e contextualização da dimensão ético-política das disposições de ânimo, em particular, do espanto.

Isto posto, é preciso retornar ao problema da ambivalência de um *Dasein* lançado em um mundo que, paradoxalmente, só nele se refaz como sentido. Invertendo a formulação, pode-se propor que, ao pensar-se como lugar onde o mundo ganha seu nome e sentido, o *Dasein* já sempre e simultaneamente o redescobre como "circundante", como contexto no qual ele já sempre se acha inserido.

\*

Algumas coisas importantes podem ser resgatadas a partir do que foi dito. Primeiro, a noção de compreensão (*Verstehen*), capaz de dar conta da indicada duplicidade ôntico-ontológica, revela-se extremamente alargada, elástica, abrigando desde aqueles saberes que permitem ao homem orientar-se espacialmente (*Umsicht*) e manusear instrumentos (*Zuhandenheit*), isto é, saberes definitivamente "pré-conceituais", até a experiência filosófica propriamente dita, em particular a experiência filosófica de "iluminação" que Heidegger singularmente nomeia como "decisão antecipativa" (*vorlaufende Entschlossenheit*).

Seja como for, dentro dessa elasticidade compreensiva encontram-se ainda as disposições de ânimo (*Befindlichkeit*) e o pensar representativo (*Vorhandenheit*), do qual se nutre a atitude científica em geral. As *disposições*, no caso, que aqui mais interessam, ocupam na seqüência da "analítica do *Dasein*" a primeira instância de conformação de uma experiência propriamente dita da abertura ontológica (o "da" do *Da-sein*, o "aí" do *ser-aí*), a partir da qual faz sentido falar em algo como "mundo", no sentido profundo, humano-singular, ao mesmo tempo transcendental e intencional, proposto por Heidegger. Em termos correntes, pode-se dizer: no que o *Dasein* se sente "assim ou assado", "bem ou mal-disposto", é ao mesmo tempo o mundo que lhe parece atraente ou entendiante, alegre ou triste. Ainda em outras palavras, ao mesmo tempo que se revela dependente das lentes afetivas de cada *Dasein*, o mundo de todos os entes, dotados de *Dasein* ou não, exhibe conformações capazes de definir suas

predisposições, numa espécie de círculo pré-compreensivo, aí resgatado em seu tônus afetivo.

Registre-se, pois, um primeiro e importante ponto: que essa elaboração heideggeriana trata das disposições afetivas sempre em relação ao problema filosófico mais geral da compreensão, em nada se assemelhando a devaneios irracionistas. Talvez se possa mesmo reivindicar ser essa a possibilidade de, mais profunda e sistematicamente, se tratar das paixões; donde, inclusive, o marcado interesse psicanalítico por *Ser e Tempo*, desde os tempos de Ludwig Binswanger e Médard Boss.<sup>58</sup>

\*

Sem perder de vista a questão afetiva que começa a se delinear, pelo contrário, dando andamento à sua progressiva remissão ao arcabouço de problemas formulados, é preciso fazer uma breve retomada da questão da reviravolta heideggeriana. Senão, vejamos, via-se Heidegger nesse momento da sua obra às voltas com o problema husserliano da elaboração de uma ontologia fundamental que pudesse pôr termo à crítica separação experimentada pelas várias ciências e, por extensão, à atordoante e ameaçadora pluralidade de concepções de mundo àquele momento vigente, que segundo se avaliava, mudava-se em promessas de naturalização ou ideologização do pensamento filosófico. O fato é que, embora a questão do "sentido do Ser" seja dita central, Heidegger a abordava preliminarmente interessado em dar conta de uma estrutura profunda do *Dasein*, que permitisse restabelecer a unidade dos saberes. O *Dasein* de *Ser e Tempo*, de fato, apesar da tematização das disposições de ânimo, parece não se dar conta da plasticidade do estofo mundano, isto é, de esquecer-se do seu poder de predeterminação; mostra-se, enfim, voluntarioso a ponto de reservar para si a decisão de atender ou não ao chamado de uma consciência moral (*Gewissen*) que, nesse momento, parece não vir senão dele mesmo, com pouca ênfase no fato de ele já se encontrar sempre trespassado ou imerso no plasma do mundo, e de nele ter que tomar suas decisões. Mesmo a concentração da atenção num resgate individual do *Dasein* em meio à decadência cotidiana – posto que essa decadência não é apenas formal, mas tem densidades histórico-materiais –, faz esse *Dasein*

parecer algo alienado dos outros homens, da linguagem que "dá passagem a toda vontade de pensar",<sup>59</sup> dos traumas histórico-psicológicos e dos acordos políticos, enfim, do mundo "concreto" no qual ele já sempre se encontra lançado e com o qual já sempre se vê às voltas. Pode-se reencontrar aí, inclusive, o caminho crítico pelo qual enveredam Adorno, e mesmo a já citada Hannah Arendt, em texto de 1946.<sup>60</sup>

Mas é o próprio Heidegger que nesse mesmo ano, em *Sobre o Humanismo*, fala de *Ser e Tempo* como momento seminal de "esquecimento do Ser", isto é, de esquecimento do fato de o homem já existir sempre em relação a algo que em alguma medida lhe transcende, a algo que ele já encontra dado, ao qual tem que corresponder em suas decisões e ações. É nesse mesmo texto, inclusive, que ele vai reputar a concepção de história de Marx superior às anteriores e reclamar das "refutações baratas" da noção marxista de matéria e materialismo.<sup>61</sup>

A obra posterior a *Ser e Tempo*, de fato, mostra-se gradativamente mais atenta ao estofamento material do mundo, sobretudo àquilo que esse estofamento possibilita, pré-delineia ou limita. Apenas, observe-se que essa atenção obedece a prioridades não exatamente coincidentes com as do marxismo e sua aposta na técnica, como fator conspirativo a favor da revolução proletária e da libertação dos homens.

Resumindo, depois de *Ser e Tempo* transforma-se o modo de Heidegger pensar a *história*; de modo cada vez mais central, aparece o interesse pela *linguagem*; sobretudo a preocupação com uma *técnica* que perpassa tanto história quanto linguagem vai se tornando tema recorrente. Bem sabido, é como *Gestell* que a essência da técnica vai ser então pensada, quer dizer, como projeto de disponibilização e controle dos diversos entes. Mantendo os paralelos, pode-se usar palavras de Adorno já aqui citadas, pois trata-se realmente de um enquadramento, do *frame of reference* no qual tudo tem que encontrar o seu lugar, e a cuja compreensibilidade não se dá maior valor, desde que cada reflexão seja localizável e cada pensamento por ela não coberto seja mantido à distância. Diferenças à parte, o interesse instrumental é detectado por muitos autores como principal motor da história recente, não apenas por Heidegger e Adorno, estando

<sup>58</sup> Cf. HEIDEGGER 1959/1971: *Zollikoner Seminare*.

<sup>59</sup> HEIDEGGER 1949, tr. fr., p. 313. Tr. minha a partir do francês.

<sup>60</sup> Cf. *O que é a Filosofia da Existenz?*, in ARENDT 1946/75.

<sup>61</sup> Cf. HEIDEGGER 1946, p. 27 (tr. port. 1973, p. 360).

aqui em questão justo o modo como o homem atualmente se *dispõe ou pode se dispor* em relação a esse poder.

Uma trilha de trabalho é, com certeza, a de detecção de fatores de incentivo ou interdição de predisposições coletivas, trilha que pode cobrir desde a *crítica da cultura* até, lembrando Foucault, a análise do discurso e de seus interditos, enfim, do poder em geral; pois também Foucault, em *Verdade e Poder* (1977), se disse "anti-estruturalista" e voltado para "o conceito de acontecimento".<sup>62</sup> Todavia, o que aqui não se pode deixar de lado é o problema da predisposição para o pensamento filosófico, não exatamente para um pensamento à cata de grandes e sistemáticas reorientações, e sim um pensamento que, afeito à contínua reformulação dessas questões todas, mantenha na memória a plasticidade e a abertura do mundo como condições indispensáveis de movimento e liberdade, inclusive de pensamento. Que essa experiência de rememoração possa envolver um espanto amadurecido, "aceito como morada",<sup>63</sup> e por aí realimentar um contínuo e zeloso questionamento, é propriamente a hipótese com que aqui se trabalha.

\*

Há, todavia, em se tratando de Heidegger, ainda mais uma interdição que precisa ser pacientemente desfeita, antes de proceder a um resgate mais detalhado da presença das disposições de ânimo, em particular do espanto e suas tonalidades. Trata-se da recuperação da parcela de *negatividade* essencialmente presente no *Ser* por ele pensado, isto é, a descaracterização de hipóstases dogmáticas, correspondentes a alguma impostura solar acesa no interior da caverna.

Em princípio, um texto como *Sobre a Essência da Verdade* (1930) – no qual se diz que “a essência da verdade é a liberdade”,<sup>64</sup> se nega que a noção corrente verdade como conformidade a referências dadas de antemão dê conta do problema e, enfim, se afirma do começo ao fim um *co-pertencimento essencial*

<sup>62</sup> Cf. FOUCAULT 1971/78, p. 4-5.

<sup>63</sup> HEIDEGGER 1943, p. 259 (tr. fr., p. 313).

<sup>64</sup> HEIDEGGER 1930/54, p. 13 (tr. br., p.335). Proferido diversas vezes como conferência, desde 1930, esse texto foi sofrendo pequenas modificações pelo menos até 1954. Um leitura detalhada encontra-se em LYRA 1999, p. 84 -100.



*entre verdade e não-verdade* –, deveria bastar para descartar essas hipóteses. Heidegger diz também, nesse momento, de modo bastante próximo ao Adorno da *Dialética Negativa*: "Porque a verdade é liberdade em sua essência, o homem historial pode também, deixando que o ente seja, *não* deixá-lo ser naquilo que ele é e assim como é. O ente então é encoberto (*verdeckt*) e dissimulado (*verstellt*)."<sup>65</sup> Um pouco mais adiante aparece ainda: "A não-verdade deve, antes pelo contrário, derivar da essência da verdade."<sup>66</sup>

Adorno, sabe-se que também recusou-se a abrir mão da noção de verdade ao longo da sua obra, ao mesmo tempo que trabalhou incansavelmente para evitar sua reificação; sabe-se que, na sua crítica à teleologia de Hegel, prolongou indefinidamente a negatividade dialética, e que, como o Heidegger aqui interpretado, considerava pertencer à verdade uma espécie de recusa à apropriação, à fixação definitiva, ao ponto de declarar a vertigem (*Schwindel*) um *index veri*.<sup>67</sup>

É todavia sabido que as noções de Ser e Verdade, em Heidegger, são muito comumente interpretadas ao modo de *positividades*, a ponto de um autor simpático ao seu pensamento, como o "anarquista" Reiner Schürmann, que nele não enxerga nenhum primado de unidade ou totalidade, chegar a propor que a melhor leitura de sua obra é a que se faz do fim para o começo.<sup>68</sup>

Observe-se que no último período de sua produção, isto é, depois de ter passado do par compreensão-sentido (do Ser), em *Ser e Tempo*, ao par pensamento-verdade (do Ser), na reviravolta, Heidegger passa a acenar com a possibilidade de se pensar uma topologia do Ser (*Topologie des Seyns*),<sup>69</sup> no que Schürmann enxerga um compromisso bastante mais explícito com a multiplicidade. Como seja, é a palavra "verdade" que cede lugar, e não "Ser", ainda que tensionado pela forma Seer<sup>70</sup> (*Seyn*). Esta última forma, na verdade,

<sup>65</sup> HEIDEGGER 1930/54, p. 18 (tr. br., p. 337).

<sup>66</sup> Id., *idid*.

<sup>67</sup> ADORNO 1966, p. 42-43 (tr. ing., p. 31-33).

<sup>68</sup> Cf. SCHÜRMAN 1982, p. 22 et. seq. e Id. 1985: *How to Read Heidegger*.

<sup>69</sup> Na verdade, o autor já fala de uma "topologia do Ser" em "Aus der Erfahrung des Denkens" (1947) – cf. HEIDEGGER 1910/76, p. 84 (tr. fr., p. 37). Retoma a idéia em 1969, p. 73, (tr. fr., p. 424), onde alude a HEIDEGGER 1947 e a 1969a: *Der Kunst und der Raum*. Esse último texto, registre-se, tem como epígrafe uma citação da *Física* de Aristóteles que diz: "Mas parece ser algo poderoso e difícil de agarrar, o Topos – quer dizer, o lugar-espaco (*Ort-Raum*)".

<sup>70</sup> A tr. de *Seyn* por *Seer*, que procura acompanhar o arcaísmo alemão mantendo referência ao português medieval, foi proposta por Marco Casa Nova, na tr. de HEIDEGGER 1938/39.

aparece na obra de Heidegger já no início das leituras de Hölderlin (1934),<sup>71</sup> e segue sendo usada em vários momentos posteriores, entre os quais o momento das *Contribuições à Filosofia* (1936/38) é hoje notório. Resumidamente, o que se percebe é que o advento da palavra *Sein* se faz no contexto da reviravolta, e que enfatiza a necessidade de não perder de vista a *recusa à determinação definitiva* que autoriza algo como uma história do Ser, na figura de eclosões diferenciadas como *ousia*, *ideia*, *essentia*, *vontade* etc., até *Ser e Tempo*, onde se pensa *Ser* como *horizonte temporal* do *Dasein*.

A discussão é, de todo modo, ampla e rica. Envolve muitos autores importantes, como Jacques Derrida, que varre a obra de Heidegger à cata de resquícios de unidade ou totalidade a serem desconstruídos ou ressignificados.<sup>72</sup> Apesar do seu próprio pioneirismo desconstrutivista, Heidegger não se libertaria de uma "filosofia da presença", ou seja, do pensamento do Ser como pura presença. Sem entrar aqui mais a fundo no mérito da práxis ligada à *desconstrução* derridiana, o que tem que ser pensado, em se tratando de um autor como Heidegger, que muito questionou o "paradigma" ocidental da presença, é o modo singular dessa hipotética reincidência. Pode-se, quem sabe, retornar ao momento temático original da presença, o momento aristotélico da *ousia*, e partir daí para recolocar o problema do *pollakhos*, isto é, dos múltiplos modos pelos quais se pode entender o verbo *ser* e as noções de *ente* que lhes correspondem.<sup>73</sup> Pois não é outra coisa o que todo tempo se põe em questão. Especialmente "isso" que tem que servir de norte ao homem, qual o seu modo de ser, de instaurar-se, de vigorar, de fazer-se presente? Corresponderia seu modo de ser a qual dos muitos entes categorialmente diversificados: ao de uma pedra, de um número, de uma

<sup>71</sup> Cf. HEIDEGGER 1934/35: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, por exemplo, à p. 37- 40, o poema "In lieblicher Bläue..."

<sup>72</sup> Faz isso de forma menos incisiva nos primeiros textos, como *A Voz e o Fenômeno* (1967) e "La Différance" (1972), e de forma mais incisiva em textos posteriores, como "Restitutions" (1978), in *La Verité en Peinture*, e "Geschlecht II – La Main de Heidegger" (1985), in *Heidegger e la Question*. Na conferência *Fé e Saber*, in DERRIDA e VATTIMO 1994 (orgs.), p. 27, Derrida pergunta, por exemplo: "Não é verdade que alguns anos antes, em 1921, ele havia confidenciado a Löwith que, para assumir a herança espiritual que constitui a facticidade do seu 'eu sou', ele deveria dizer: 'eu sou um teólogo cristão'?"

<sup>73</sup> O lugar onde Heidegger discute mais detidamente o *to on legetai pollakhos* de Aristóteles é a primeira parte do curso de 1931, *Metafísica Theta 1-3*. Embora voltado para a discussão da *dynamis*, objeto do Livro Theta da *Metafísica* de Aristóteles, ele faz um apanhado geral muito interessante do conjunto daqueles livros e da presença de um *pollakhos* amplo, não organizado em torno da noção de *ousia*, como o *pollakhos* restrito, usualmente conhecido, que põe a *ousia* como foco reunidor das várias categorias. Em LYRA 2000: *Notas sobre a Relação Ser-Substância* na

palavra, de um lugar, de um evento, de uma lei, de um sentimento, de uma potencialidade? Ou corresponderia, justamente, a um modo de ser resistente a deixar-se pensar em quaisquer das conformações anteriores? Quem sabe, não poderia essa "presença" fazer-se sentir justo na permanência de um questionamento, em qualquer das suas reedições, pelo direito de dizer "ser" de coisas tão diversificadas como as que foram enumeradas? Quem sabe, ainda, não poderia essa "presença" fazer-se experimentar num possível espanto, ligado à inconclusão desse questionamento, e capaz mesmo de realimentá-lo? Ou, em outras e últimas palavras, quem sabe essa "presença" não possa hoje atualizar-se na interrogação honesta e profunda diante do fato de termos histórico-filosoficamente produzido vários e divergentes projetos de disposição e organização da diversidade de entes, que dizer, várias ontologias?

Não passe despercebida, por ora, a frase com que Heidegger conclui *A Questão da Técnica*: "Pois o questionamento é a devoção do pensar";<sup>74</sup> tampouco o "x" sobre a palavra "Ser" que abre o ensaio inicialmente intitulado *Sobre 'A Linha'* (dedicado a Ernst Jünger), depois renomeado *Sobre o Problema do Ser*.<sup>75</sup> Todos esses expedientes, enfim, lidam de forma mais ou menos direta com os problemas da *totemização*<sup>76</sup> do Ser e da sua contrapartida, o niilismo contemporâneo.

Seja como for, em se tratando de leituras e discussões – algumas vezes mesmo de interdições –, permanece-se privilegiadamente na pergunta pelo ser dessa coisa toda ainda possivelmente tão estranha, em que especulações "ontológicas" como estas se misturam inevitavelmente (ainda que em geral de modo encoberto) com planos desconcertantemente "ônticos", por exemplo, com uma queixa urgentíssima de que o cachorro acabou de atacar as roupas do varal.

Palavra sem a qual hoje ainda não é possível dizer quase nada, mas que mexe com predisposições profundas do ser humano sempre que elevada acima do seu uso corrente, ficam duas perguntas acerca da palavra "ser": primeiro se a sua evocação ainda é capaz, e em que condições, de alavancar ou colaborar com desatinos totalitários; em sentido inverso, cade indagar se é possível fazê-la

---

*Metafísica de Aristóteles*, trabalho apresentado no III Simpósio Nacional de Filosofia Antiga e ainda não publicado, trato preliminarmente do tema.

<sup>74</sup> HEIDEGGER 1953, p. 44 (tr. fr., p. 48). "Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens". Tr. minha.

<sup>75</sup> Cf. HEIDEGGER 1956.

desaparecer do uso comum, ou tomar providências – e quais – para que não mais se invente deslocá-la para alturas perigosas. Quem sabe, ainda, se, por força do seu espalhamento por diversas línguas, tempos e conjugações do Ocidente, não seria o caso de trabalhar para atualizá-la nas espantosas dobras e tensões, com que já Parmênides, Platão e Aristóteles se viram à voltas.

## VI

Tudo o que foi dito, e também o fato de não ser possível dedicar a devida atenção, além de menções e localização, a cada uma das *disposições afetivas* discutidas na obra de Heidegger, torna necessário retomar mais uma vez a questão da reviravolta para esboçar um nexos entre essa diversificada presença e as demais modulações do pensamento do Ser. Isso é absolutamente importante para situar adequadamente o espanto; na seqüência deste trabalho, a seção VII dedicará breve análise à questão da "aspiração ao Ser", e a seguinte (VIII) retomará o espanto propriamente dito e as disposições a ele mais avizinhas.

Claro já deve estar que o alargamento representado pela noção heideggeriana de compreensão íntegra e confere grande importância às disposições de ânimo, ao ponto de uma delas, a angústia (*Angst*), ligar-se estreitamente ao "momento" compreensivo seminal, à já referida decisão antecipativa, em que o *Dasein* é capaz de uma experiência diferenciada da "finitude" e do sentimento de "culpa" ou "falta" que o constituem estruturalmente.

Pela falta de objeto causador da primeira, Heidegger distingue em *Ser e Tempo* a angústia do medo (*Furcht*); recusa-a como ansiedade psicológica ligada a alguma falta ou expectativa determinada e, mantendo-a ligada à totalidade do ser do *Dasein*, chama a atenção para sua raridade. Deixando agora de lado o problema da decisão de suportar a angústia e, eventualmente, vê-la transformar-se em alegria consistente (*gerüstet Freude*),<sup>77</sup> importa não perder de vista a relação "metodológica" de Heidegger, prioritária nesse momento, com a questão da "totalidade do *Dasein*"<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Cf. THIELE 1995, p. 165.

<sup>77</sup> HEIDEGGER 1927, p. 310. Tr. minha.

<sup>78</sup> Percebe-se que, mais tarde, Heidegger pouco voltará a falar de *morte* ou *culpa*.

Seguindo esse passo, sabe-se que o autor inicia a segunda seção de *Ser e Tempo* perguntando pelo seu direito de dar por terminada a tarefa de determinação da estrutura ôntico-ontológica do *Dasein*, ou seja, de determiná-lo própria e integralmente. O problema é que à estrutura do *Dasein* até então estabelecida, o cuidado (*Sorge*) – que diz respeito a uma relação permanente consigo mesmo e com os demais entes que com ele dividem e perfazem o mundo –, pertence ter sempre algo ainda pendente, sempre ainda algo por fazer, experimentar, ou compreender em sentido estrito. Evidente o paradoxo, Heidegger acaba por operar um forte tensionamento da noção de *totalidade* para chegar, "no fim", em palavras deste texto, à formulação de que *o Dasein, como compreensão se fazendo no mundo, só se completa quando compreende que não pode se completar*, ou seja, que *ele só continua a ser enquanto há algo por compreender*, sem esquecer, claro, o sentido lato que é atribuído à compreensão do Ser. Paralelamente, pode-se propor que *o Dasein só se torna ele mesmo quando compreende que o fato de não ser ainda ele mesmo é o móvel da sua busca*, quer dizer, *ele só se torna propriamente ele mesmo quando faz a experiência da sua essencial impropriedade, da sua precariedade*.

A temporalidade (*Zeitlichkeit*) surge então como horizonte transcendental no qual o *Dasein* pode se deslocar e fazer essas experiências todas. Através da metáfora de um horizonte, o tempo define uma outra e não menos estranha totalidade: presente como "linha" de alcance da compreensão, a temporalidade recusa fechar-se como círculo, apreensível de alguma perspectiva privilegiada, sobretudo porque o *Dasein* – abusando aqui da alegorização – leva junto consigo o anel horizontal que o circunda, sempre que tenta elevar-se acima dele para contemplá-lo.

Por impressionantes que sejam essas formas de repensar a historicamente problemática noção de *totalidade*, é à aspiração de apreendê-la de algum modo que se liga a angústia, o que inclusive justifica seu papel de disposição de ânimo central no projeto de ontologia fundamental que é *Ser e Tempo*. A *Angst* se define, nesse sentido, como experiência de lidar com uma expectativa de acabamento, amálgama de plenitude e fim, em que *tudo e nada* se misturam.

*Ser e Tempo*, como se sabe planejado em duas partes, permaneceu inacabado na segunda seção das três que constituiriam sua primeira parte. De fato, não se tratando de pesquisa feita por alguma consciência olímpica, elevada acima do seu objeto, constitui um bom filão de trabalho perguntar o que é que acontece com o ser-no-mundo depois da *decisão*. Sobretudo, isso é relevante tendo em vista um mundo que não favorece "outras decisões", e no qual é especialmente difícil e perigoso, como o próprio Heidegger veio desastrada e penosamente a experimentar, o compartilhamento do caminho escarpado que até ela leva. Repete-se, de certo modo, a saga do filósofo que se vê lembrado da sua situação anterior e – por quais razões é o que aqui se põe em questão – se sente compelido, motivado a voltar para dentro da caverna.

Observe-se que Heidegger, à diferença do Platão da *República*, ao qual atribuiu pioneirismo no que viria a ser o modo metafísico-ocidental de lidar com esses problemas, preferiu radicalizar a pergunta pela razão profunda dessa dificuldade de compartilhamento, sobretudo depois do período do reitorado. Insistiu, mais precisamente, na pergunta pelo contínuo velamento da verdade que, segundo seu entendimento, autorizara os pré-socráticos a pensá-la como desvelamento, como *aletheia*; e fez isso ao invés de empenhar-se na reinvenção de formas melhores e mais certas de vencer essa tendência ao velamento, donde toda a dificuldade de extrair alguma práxis da sua filosofia.

Aqui, registre-se, não se procura uma coerência absoluta na progressão de Heidegger após *Ser e Tempo*, mas preferencialmente indicar algumas linhas importantes desse percurso, no qual se sucederão, de forma sempre tateante, a retomada das diversas formas afetivas da compreensão.

Primeiro ponto a ser observado, em acordo ao que foi dito, é que Heidegger passa a perguntar não mais pelo sentido do Ser, mas reiterada e renovadamente, pelo sentido da recusa do Ser a uma determinação definitiva. É nessa passagem que a *compreensão do Ser*, com anelos de representação ligados a uma idéia de totalidade em vias de revisão, se faz substituir pelo *pensamento do Ser*. Já em 1927, mesmo ano da primeira edição de *Ser e Tempo*, nos cursos hoje reunidos sob o título *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, a figura da "diferença ontológica" retoma de forma nova a recusa essencial do Ser a deixar-se determinar como ente, ou seja, como aquilo que é de algum modo representável.

Dois anos mais tarde, na preleção *O que é Metafísica?*, a pergunta pelo *Nada*, em *Ser e Tempo* diretamente ligado à angústia, é reformulada com especial e provocativa ênfase. Mais um ano e, na já citada conferência *Sobre a Essência da Verdade*, vem à luz de modo inteiramente explícito o co-pertencimento essencial entre verdade e não-verdade. Certamente, merecem um estudo à parte, de detalhe, os textos do período do reitorado, pelas injunções envolvendo atos, discurso e pensamento; mas percebe-se, deixando de lado o desatino político e o tom voluntarista ao extremo, que ele defende nesses discursos justamente a necessidade de uma Universidade capaz de sustentar um questionamento radical, à altura desse co-pertencimento entre verdade e não-verdade.<sup>79</sup>

A direção desses desdobramentos todos, por conseguinte, se delinea como busca da relação entre a recusa do Ser a uma determinação final, e a própria possibilitação da diversidade dos entes, em sua plasticidade, movimento, liberdade. Há – ou dá-se – Ser (*es gibt sein*), diz Heidegger, em formulações aqui combinadas, no espantoso fato de haver entes ao invés de não haver nada; ao mesmo tempo em que presente no seio da totalidade do entes, (o) Ser se retrai, se confunde com (o) Nada a cada tentativa de determinação, fixação ou representação, falsificando-se mesmo na simples comodidade lingüística de substantivá-lo pelo uso do artigo definido. Veja-se, por exemplo, o esforço realizado no curso de 1941 em Freiburg, publicado postumamente com o título de *Conceitos Fundamentais*, em cujos parágrafos 8-16 (segunda seção) Heidegger formula contraposições do tipo "o Ser é o mais seguro, confiável (*Verlässlichste*), ao mesmo tempo em que é sem-fundo, abismal (*Ab-grund*)", "o Ser é o que há de mais dito e ao mesmo tempo o que cala (*die Verschweigung*)".<sup>80</sup>

A obra de Heidegger, com efeito, está repleta de tentativas de experiência pensante desse co-pertencimento entre verdade e não-verdade, entre unidade e multiplicidade, entre destinação e liberdade. Um caminho a ser explorado é o das várias metáforas que sucedem as que, em *Ser e Tempo*, encontravam-se mais ligadas a preocupações ontológico-fundamentais e, portanto, recaíam de forma identificável, mesmo para o autor, no domínio do Ser como ente. Aqui não se discute amiúde se, em algumas dessas renovadas metáforas Heidegger consegue "de fato" escapar do domínio do ente, nem mesmo em que medida isso pode ser

<sup>79</sup> Cf. HEIDEGGER 1933: *A Auto-Afirmação da Universidade Alemã*.

<sup>80</sup> HEIDEGGER 1941, § 12 e 13. Trs. minhas.

objetivamente visado. Os dobramentos inesgotáveis que se fazem e refazem nessa vizinhança não permitem descartar a hipótese de que a intenção de escapar do domínio do ente seja, já ela mesma, aspiração por uma totalidade mais abrangente e, como tal, esquecida do seu ser, e do *nada* que a espreita. Que esse *nada* a espreite interna ou externamente, é coisa que não faz diferença para algo que se pretenda "total"; faz diferença, sim, que esse *nada* esteja *permanentemente* a espreita, como que a salvaguardá-la, a "totalidade", do congelamento. Fato é que Heidegger redefiniu esse "espaço de jogo" do Ser de formas categorialmente diversificadas, ao mesmo tempo imbricadas entre si, procurando encontrar, a partir das estruturas tensas e dos contornos temporais esfumados de *Ser e Tempo*, outros e vários caminhos. Vejam-se, por exemplo, as eclosões, desabrochamentos, plasticidades, fenecimentos, e tudo o que pode conter a noção grega de *physis*. Veja-se ainda, para enfatizar a transição aqui ilustrada, a evocação da palavra alemã *Gegend*, com sua conotação de amplidão regional-paisagística, palavra utilizada por Heidegger, com suas remissões lingüísticas características, para significar a polpa do espaço plástico cuja extensão pode eventualmente evocar a idéia de *horizonte*. Diz um dos interlocutores do diálogo *Para Servir de Comentário à Serenidade* (1944): "Você diz que o horizonte é o aberto (*das Offene*) que nos rodeia. O que é ele mesmo, esse aberto, se abstrairmos do fato de que ele também pode aparecer como horizonte da nossa representação (*unseres Vorstellens*)?"<sup>81</sup>

É ainda muito freqüente a idéia de clareira (*Lichtung*), mistura de luz, trabalho de desbastamento (da mata), e espacialidade; mais geral ainda é a noção de abertura (*Offenheit*) propriamente dita.

Mas ficando por aqui com o inventário de metáforas de cunho preferencialmente plástico-visual, importa agora notar que com elas encontram-se entrelaçadas as disposições fundamentais de ânimo, que, como foi dito, dizem também respeito, desde *Ser e Tempo*, a formas de pré-compreensão da abertura do Ser, pré-compreensão, no caso, especialmente ligada ao modo de o *Dasein* lidar com o fato de encontrar-se lançado nesse âmbito aberto. Angústia, tédio, pânico, amor, gratidão, enfim, sentimentos de indignância, prepotência ou ânsia de certeza, todos esses concernem ao modo do *Dasein* lidar com os limites da sua compreensão. Interessará a Heidegger, de forma crescente com a reviravolta, a

<sup>81</sup> HEIDEGGER 1944, p. 38 (tr. port., p. 39).



detecção daquilo que Michel Haar chamou de "disposições epocais",<sup>82</sup> todas elas lidando com o que a cada momento predispõe, sem exatamente predeterminar, aqueles que devem "transformar o mundo".

Respeitando a necessária brevidade, o que aqui se pode fazer é indicar como após *Ser e Tempo*, gradativamente, se modifica ou amplia a abordagem desse universo afetivo.

\*

De início observe-se a importância concedida por Heidegger à disposição do tédio (*Langeweile*), cuja análise se estende ao longo de quase 150 páginas do curso do semestre de inverno de 1929/30 em Freiburg, publicado depois como *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo, Finitude e Solidão*. O tédio profundo (*tiefe Langeweile*), pensado como radicalização disposicional capaz de despertar o *Dasein* para a inautenticidade da sua existência, é o ponto de chegada da análise.

Em *O que é Metafísica?*, texto cuja primeira parte data de 1929, Heidegger nomeia várias disposições, entre as quais os já mencionados angústia e tédio, e a elas correlaciona uma série de disposições avizinhas: a quietude singular ou fascinada (*eingetümliche/gebannte Ruhe*), o estranhamento (*Umheimlichkeit*), também já presente em *Ser e Tempo*, a audaz (*verwegene*) capacidade de enfrentar o nada que nos espreita na angústia, e, finalmente, aquela estranheza radical (*volle Befremdlichkeit*) diante daquilo que "é", estranheza que, capaz de gerar ou misturar-se com a admiração (*Verwunderung*), especial e historicamente alimentaria a pesquisa filosófica. Percebe-se, é essa última formulação que mais tarde será retomada e explorada como espanto (*Erstaunen*). Registre-se por ora apenas o seguinte:

1- A preleção *O que é Metafísica?*, pronunciada diante de todo o corpo docente da Universidade de Freiburg quando do ingresso de Heidegger como professor, em substituição a Husserl, provocou forte reação e acabou por gerar dois acréscimos: um *Posfácio*, em 1943, e uma *Introdução*, em 1949. São palavras do tradutor desses textos para o português, Ernildo Stein: "Publicado no mesmo ano, o texto

---

<sup>82</sup> HAAR 1994, p. 221 et. seq.

integral da preleção obteve profunda repercussão. Provocou também muitos mal entendidos. Parecia vir reforçar suspeitas despertadas já por *Ser e Tempo*. Heidegger era promotor do niilismo, da filosofia do sentimento da angústia e da covardia, do irracionalismo que combatia a validade da lógica." <sup>83</sup>

2- Há momentos anteriores a esses acréscimos (de 1943 e 1949) nos quais Heidegger trata de disposições afetivas. O mais extenso e importante deles, para os propósitos aqui em pauta, é o quinto capítulo do curso do semestre de inverno de 1937/38, reunido e publicado em 1984, com o título de *Questões Fundamentais da Filosofia – "Problemas" Seleccionados de "Lógica"*. Aí se faz, verdadeiramente, uma "analítica do espanto" (*Erstaunen*). Há também dois anexos a esse texto, nos quais se discutem os contornos do que seria um "outro possível começo" para o Ocidente, questão de fundo das hoje famosas *Contribuições à Filosofia (Beiträge zur Philosophie)*, escritos entre 1936 e 1938. Marcante nesses anexos é a preocupação com a disposição do pavor (*Erschrecken*).

3- É essa dimensão do pavor, de cunho fortemente histórico, correlacionada ao cenário denominado de "acabamento da metafísica", que, contrastando com as dimensões mais marcadamente existenciais, por exemplo da angústia e do tédio, <sup>84</sup> será explorada no referido Posfácio de 1943, de *O que é Metafísica?*

4- A questão do espanto propriamente dito ganha de novo proeminência no conhecido opúsculo *O que é isso – a Filosofia?*, escrito em 1955, no qual estão inclusive transcritas as passagens capitulares do *Teeteto* e da *Metafísica*. Também um pequeno inventário de disposições epocais, posteriores ao espanto grego, e uma breve consideração sobre a atual fragmentação afetiva são ali realizados.

5- Outras disposições afetivas ditas fundamentais aparecem na obra do "segundo Heidegger", entre elas o amor, <sup>85</sup> a gratidão <sup>86</sup> e a serenidade. <sup>87</sup>

<sup>83</sup> HEIDEGGER 1929/49, tr. br., p. 225- 226: nota do tradutor Ernildo Stein.

<sup>84</sup> Cf. HAAR 1994, p. 224- 225.

<sup>85</sup> Cf. HEIDEGGER 1952, p. 129-130 (tr. fr., p. 151-152), onde se fala de gostar daquilo que nos interpela; e HEIDEGGER 1951, p. 9 (tr. fr., p. 33), onde o autor diz que "quem pensa o mais profundo ama o mais vivo"; cf., ainda, a discussão sobre o elemento do pensamento, in HEIDEGGER 1946, p. 7 (tr. br. 1973, p. 348), onde o autor aproxima a idéia de abraçar ou encarregar-se (*annehmen*) de uma coisa, do gostar (*mögen*) e do amar (*lieben*).

## VII

O texto do curso de inverno de 1937/38 em Freiburg, reunido e publicado em 1984 com o título de *Questões Fundamentais da Filosofia – "Problemas" Selecionados de "Lógica" (Grundfragen der Philosophie – Ausgewählte "Probleme" der "Logik")* é, como se verá, o principal momento de discussão do *espanto* na obra de Heidegger. As aspas no título, nas palavras "Problemas" e "Lógica", indicam que o autor não discute aí *lógica* em nenhum dos sentidos atualmente correntes. Ele conduz, antes, um questionamento detalhado sobre as possibilidades de se pensar a verdade, sobretudo, a respeito de como verdade passou a ser concebida no Ocidente em variações em torno da idéia de correspondência a algo já sempre dado, e dispensado da explicação do seu sentido ou presença. Essa temática, como já se disse, vinha sendo abordada pelo menos desde a conferência pronunciada em Freiburg em 1930 (e várias vezes em anos posteriores) com o título de *Sobre a Essência da Verdade*, conferência que precedeu o curso homônimo, ministrado no inverno de 1931/32, que trazia como subtítulo – *Sobre a Alegoria da Caverna de Platão e o Teeteto*. O texto desse curso foi reunido por Hermann Mörchen, e publicado em 1988. Há no posfácio escrito por Mörchen uma excelente indicação das abordagens anteriores da questão da verdade, desde 1925/26; mas neste momento não é tão relevante a discussão dessas abordagens pregressas que, atravessando *Ser e Tempo*, conduziram às formulações de 1930.

\*

Vale registrar, entretanto, ainda antes de passar ao curso de 37/38, que, curiosamente, ao discutir o *Teeteto* em 1931/32, Heidegger não se detém na questão do *espanto*. Interessado na relação entre verdade (*aletheia*) e conhecimento (*episteme*), o autor se dedica à análise da lapidar "primeira definição" – conhecimento é percepção sensível (*aisthesis* - 151e) – e, detidamente, aos momentos finais que antecedem a segunda definição,

<sup>86</sup> Cf. HEIDEGGER 1951, p. 91 et. seq. (tr. fr., p. 144 et seq.): *O que Quer Dizer Pensar?*

<sup>87</sup> Cf. HEIDEGGER 1944: "Para Servir de Comentário à Serenidade" e HEIDEGGER 1955a: *Serenidade*. Registre-se que Michel Haar questiona que a *serenidade* se nivele às outras disposições, entendendo-a como essência mesma do pensar - cf. HAAR 1994, p. 235.

apresentada em 187b. Não tece, portanto, comentários à passagem que abre este estudo, encontrada no texto platônico em 155c-d.<sup>88</sup>

Dois momentos dessas aulas, todavia, são dignos de nota e passíveis de consideração mais detida em ocasião oportuna. O primeiro é a atenção de Heidegger à passagem que se segue à segunda definição do conhecimento como *opinião verdadeira (alethes doxa)*. É o momento em que Sócrates diz: "Algo me deixa perplexo, como já tenho ficado tantas vezes, em grande confusão comigo mesmo e com os outros, por não saber explicar o que se passa e nem como começou." "De que se trata?", pergunta Teeteto, e Sócrates esclarece: "Como pode alguém ter uma opinião falsa (*pseudos doxa*)?"<sup>89</sup> O tema é, precisamente, o objeto de exploração do último capítulo (V) do texto de Heidegger; mas, mais importante aqui é o registro da surpresa incômoda causada em Teeteto por essa perturbação (*Stören*) de Sócrates. Diz Heidegger: "Mesmo nós, contemporâneos, somos aí induzidos por Platão ao papel de Teeteto; pois como este, imediatamente surpreendemo-nos (*staunen wir*) diante da simples surpresa (*Staunen*) e inquietação (*Unruhe*) de Sócrates".<sup>90</sup> E completa perguntando: o que pode mexer tanto conosco, no fato de ser possível o erro, o engano?

Uma segunda passagem, que tem ainda mais relevância para os fins aqui em pauta, é a que parte do trecho em que Teeteto coloca o ser, nomeado como *ousia*, entre as coisas que a alma por si mesma aspira.<sup>91</sup> Heidegger dedica pequena análise a essa *aspiração (Seinserstrebnis)* da alma à apreensão do ser, começando por falar do desaparecimento gradativo da potência significativa (*Bedeutungskraft*) do *eros* grego e recorrendo a uma análise buscada num filólogo, a seguir transcrita:

<sup>88</sup> No curso de inverno de 1924/25, publicado em 1992 como *Platão: Sofista*, às pp. 125-127, Heidegger considera o espanto a origem da filosofia, citando a *Metafísica* de Aristóteles. Mas percebe-se que, apesar dessa recuperação ser feita em correlação com a questão da *aporia*, a tradução das flexões do tema *thauma* se faz com as palavras *Wunder, wunderbar, sich wunder e sich verwunder*, ou seja, revelando um entendimento mais próximo do maravilhoso e do surpreendente, que do espantoso ou assustador. Registre-se que Hannah Arendt era sua aluna nessa época; note-se também que em *Ser e Tempo*, à p. 172 (tr. br., vol. 1, p. 233) *thaumazein* aparece como "contemplação admirada": Die Neugier hat nichts zu tun mit dem *bewundernden Betrachten* des Seienden, dem *thaumazein* (...) Grifo meu.

<sup>89</sup> PLATÃO, *Teet.* 187c-d.

<sup>90</sup> HEIDEGGER 1931/32, p. 260 (tr. fr., p. 289). As trs. desse texto são minhas.

<sup>91</sup> PLATÃO, *Teet.* 186 a. Qual o entendimento platônico, anterior ao aristotélico, do termo *ousia*, é coisa que não pode aqui entrar em questão.

Erwin Rohde, o filólogo clássico e amigo de Nietzsche, escreveu um dia (*Cogitata*, Diário de 11 de maio de 1878; cf. O. Crusius, *Erwin Rohde*, Tübingen et Leipzig 1902, p. 255): "Uma das lacunas mais graves da língua alemã é que *eros* e *agape* são nela designados por um único nome, "amor" [*Liebe*]. Aí repousam os tantos mal-entendidos e apreciações equivocadas [*verkehrte*] do amor = *eros*: daí, da mesma forma, as esquisitas ilusões inerentes ao sentimentalismo alemão, sobre a natureza do *egotikon pathos*. Fácil é dimensionar quão importantes se tornam essas ilusões para a cultura e a literatura dos alemães. Aqui se vê precisamente a importância das *palavras*".<sup>92</sup>

Registrada a presença latente, em 1931/32, da atenção à linguagem, que cresce na obra de Heidegger posterior a *Ser e Tempo*, até culminar na compilação de ensaios intitulada *A Caminho da Linguagem* (1950/59), deve-se prosseguir recuperando o contexto imediato passagem. Não se pode, segundo o autor, ligar o *eros* grego nem a coisas como as que hoje são ditas "eróticas" e, muito menos, relacioná-las a pudores próprios de "tias velhas". Heidegger discute em seguida sentidos próprios e impróprios de *ter* (*haben*), *empenhar-se em* (*streben*) e *esforçar-se para* (*bestreben*), insistindo que, em sentido próprio, essa aspiração jamais envolve posse (*Besitz*). Diz ainda, de novo com senso de humor pouco usual, que o "objeto" dessa aspiração perde a nitidez (*verschwimmt*), é subtraído (*wird entzogen*) a nós, sim, sempre e necessariamente, ao acharmos que se deixa observar como se observa uma dor de garganta ou de estômago, ou outras experiências semelhantes".<sup>93</sup> Finaliza argumentando que "essa caracterização platônica da aspiração ao ser nem adentra à pergunta pelo que seja o ser em si mesmo, nem no que seja a aspiração como tal".<sup>94</sup>

Como o mais o que se pode depreender a partir daí é que "o ser é em verdade aquilo que na maioria das vezes e em tudo já sempre se incorporou (*sich eingestellt*) e está lá, não como uma coisa ou objeto qualquer, mas como aspiração",<sup>95</sup> cabe voltar a trabalhar a questão geral das disposições fundamentais de ânimo, em outras palavras, a questão da relação preponderante em determinado momento ou época, com aquilo que sempre e em toda parte segue, de algum

<sup>92</sup> HEIDEGGER 1931/32, p. 216 (tr. fr., p. 243).

<sup>93</sup> *Ibid.*, p.217 (tr. fr., p. 245).

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.218 (tr. fr., p. 245). Se a presença do *eros* em outros diálogos como o *Banquete* e *Fedro* pode ou não representar caminho de prosseguimento dessas análises é coisa que fica aqui em aberto.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.218 (tr. fr., p. 245). A forma *sich einstellen* tem significados que variam desde "colocar-se ou meter-se em", até "ajustar-se", "sintonizar-se" ou "fazer-se sentir".

modo, sendo. O ponto a ser desenvolvido, em função dos interesses ético-políticos que originam este estudo, já não diz, portanto, tanto respeito ao fato de estarmos já sempre dispostos em relação a algo que a nós, e em nós, se revela justamente ao ser, mas ao problema do tom ou humor fundamental que caracteriza essa relação, tom que pode, em diversas escalas, quer no eixo indivíduo-coletividade, quer no eixo momento-época, predispor ao melhor e ao pior, ao enrijecimento, à flexibilização ou à pulverização, à neurose ou à psicose, dependendo da região semântica da qual se extraíam as metáforas.

## VIII

É justamente a possibilidade desse desenvolvimento o que aqui interessa no curso de 1937/38. Sua singularidade maior, de qualquer forma, se deve ao estudo das disposições de ânimo nele presente: o espanto (*das Erstaunen*), a contenção (*Verhaltenheit*), o pudor (*Scheu*) e o pavor (*das Erschrecken*), ligados entre si na introdução, no último capítulo e nos anexos.

As primeiras linhas do texto publicado permitem um bom reencaminhamento da questão, insistindo todavia em que este estudo da dimensão ético-política do espanto se liga a uma outra preocupação, aquela com o problema da possível sobrevivência da filosofia, num cenário de hegemonia técnica, instrumental. Justamente, o primeiro capítulo da parte introdutória intitula-se *Esclarecimento preliminar da essência da filosofia* e traz no seu primeiro parágrafo uma indicação sobre caminhos de uma "futura filosofia". Seria a contenção (*Verhaltenheit*) a disposição de ânimo fundamental a ela adequada.

Heidegger diz-se à procura de uma correta sintonia para o comportamento indagador; chega, rapidamente, pelo caminho do rigor habitualmente exigido do filosofar, à mais pura sobriedade (*der reinste Nüchternheit*), apressando-se em esclarecer que a pura sobriedade nada tem em comum com a ausência de humor ou afeto, ou com a frieza da rigidez conceitual. O verdadeiro rigor, segundo ele, relaciona-se com a possibilidade de sustentação da disposição de ânimo mais elevada, que é a que se abre para a "enormidade

insólita e singular" (*einzigsten Ungeheuren*),<sup>96</sup> ou seja, para o fato de o ente ser, ao invés de não ser. Se é que alguma disposição fundamental (*Grundstimmung*) pode ser apontada para uma filosofia do futuro, diz ele, há de ser a *contenção*, colocada entre o *pavor* frente ao que é mais próximo e obrigante, e o *pudor* em relação ao mais distante, ao fato de que "em cada ente e antes de cada ente o Seer (*Seyn*) já vige (*west*)".<sup>97</sup> Logo adiante acrescenta:

Somente quem se lança no fogo ardente das perguntas por aquilo que é mais digno de questionamento tem direito de dizer dessa disposição fundamental alguma coisa mais do que é apenas indicado pela palavra. Tendo conquistado esse direito não se servirá dele, mas silenciá-la. A disposição indicada não pode jamais tornar-se objeto de algum rumor (*eines Geredes*), segundo o gosto e modo precipitado agora verificado, de que aqui se ensina uma filosofia da contenção.<sup>98</sup>

A passagem dá margem a inúmeras especulações. Primeiro, são inevitáveis os paralelos biográficos. Proferida na transição do ano de 1937 para 1938, com a Alemanha mergulhada na treva totalitária – se não já explicitamente na visão do morticínio de judeus e minorias indesejadas, certamente na experiência de uma cada vez mais implacável e alucinada rede técnico-burocrática de poder<sup>99</sup> –, é forte a tentação de lê-la como sublimação, por Heidegger, do oportunismo, precipitação, fracasso ou covardia, correspondentes à sua passagem pelo reitorado e filiação ao partido nacional-socialista. Mas é também muito possível entendê-la como fala absolutamente grave, em todos os sentidos, dirigida

<sup>96</sup> Expressões como *Das ist mir nicht geheure* (Isso é para mim muito estranho) são correntes em alemão. Rastreia-se, também, via comparação etimológica com *unheimlich*, a idéia de algo que não pertence ao mesmo povoado, que é estranho ou estrangeiro (cf. WAHRIG 2001).

<sup>97</sup> HEIDEGGER 1937/38, p. 2 (tr. ing., p. 4). As trs. desse texto são minhas. *West* é conjugação do verbo arcaico *wesen* (ser, existir, viver – cf. KLUGE 1999), hoje só usado literariamente. A palavra de uso corrente é o substantivo *Wesen*, que significa ente, essência, natureza. Heidegger força assim uma espécie de inversão do que normalmente se faz ao dizer "o Ser"; é como se dissesse algo como "essenciar". A melhor explicação, todavia, quem fornece é Heidegger mesmo, em *Introdução à Metafísica*, na sua reconstrução da *Etimologia da palavra "ser"* (cf. HEIDEGGER 1935, p. 75-79, tr. br., p. 97-100).

<sup>98</sup> HEIDEGGER 1937/38, p. 2 (tr. ing., p. 4).

<sup>99</sup> Verdeiramente apavorante é o filme *O Triunfo da Vontade* da cineasta oficial do partido nazista, Leni Riefenstahl, formidável do ponto de vista formal, sobre o Congresso Nacional-Socialista alemão de 1934, premiado no Festival de Veneza de 1936. Apavorante é também o diagnóstico, feito em 1939, pelo francês Albert Rivaud, em *Le Relèvement de l'Allemagne* (1939), p. VI, ao tentar entender o impressionante reerguimento da Alemanha entre 1918 e 1938. Ele diz: "O principal efeito da mística hitlerista foi o de entregar uma autoridade sem limites aos *melhores técnicos*. A Alemanha foi reerguida por seus soldados, por seus administradores, por seus financistas, muito mais que pelos nacional-socialistas. O homem de gênio que soube deflagrar o movimento nacional e guardar a direção das massas por ele fanatizadas apenas tornou possível essa *união da demagogia e da técnica*, graças à qual a Alemanha se reergueu". Grifos meus.

a alunos envolvidos com semelhantes pensamentos em semelhantes condições, e envolvidos no duplo sentido em que pertence à diversidade de entes poder enrijecer-se, doer, ameaçar e predispor ao desatino. Corre-se, no fim, o risco de sempre: encontrar nas biografias do autor um meio de perder-se do pensamento. Mas aqui prevalece a fé, singela, indefensável por argumentos, como toda fé, de que, se alguma coisa pode ser redimida, é ao pensamento profundo, capaz de aproximar-se da região onde as coisas tecem suas possibilidades de acontecer ou não acontecer, que cabe fazê-lo. A contrapartida biográfica, por conseguinte, não é aqui abandonada, e nem poderia sê-lo, mas é visada no interesse prioritário da continuidade no pensamento.

\*

Dois pontos devem ser destacados na citação. Primeiro a historicidade implicada no pensamento de uma *filosofia futura*. Esse curso de Heidegger de fato, insere-se no contexto da reviravolta, isto é, da experiência do "real" poder daquela dimensão "material" do mundo, que o *Dasein* já sempre encontra dada. Uma tese muito interessante a esse respeito foi trabalhada por Zeljko Loparic,<sup>100</sup> que defende a importância na reviravolta, com todas as suas consequências, da descoberta por Heidegger do trabalho de Ernst Jünger, particularmente aquele intitulado *Mobilização Total* (1930). Heidegger ter-se-ia dado conta de quanto suas análises do mundo instrumental, na primeira parte de *Ser e Tempo*, eram historicamente inadequadas à realidade técnica que cada vez mais insidiosamente se apoderava do mundo, isto é, do quanto o apelo geral à "inautenticidade" tornava-se impositivo. Pode-se especular, em suma, que uma primeira reação a essa descoberta tenha sido a sua temeridade política e a experiência insólita a ela correspondente, o que não a justifica mas constitui hipótese relevante dentro do que aqui se desenvolve.

Seja como for, é mister observar que Heidegger, no momento desse curso, andava às voltas com o poder daquilo que, seja por que caminhos se tivesse constituído, encontrava-se "dado". São contemporâneas desse texto passagens como esta, de *O Conceito de Physis em Aristóteles* (1938): "Se dirá talvez que a humanidade se empenha numa meta: que o homem se produza a si mesmo



tecnicamente; isso acontecendo, terá feito a si mesmo, quer dizer, ao seu ser como *subjetividade*, explodir no ar, no ar onde não vale mais, como sentido, senão a absoluta falta de sentido, e onde a manutenção dessa validade se confunde com a 'dominação' da terra."<sup>101</sup> No mesmo tom, ele diz no curso de 37/38 que "as ciências, e não certamente apenas as ciências naturais, têm que lutar crescentemente e, ao que parece, irresistivelmente, por uma completa 'tecnologização' (*Technisierung*)"; chega a referir-se aos "cientistas", entre aspas (*Wissenschaftler*), como "os mais miseráveis (*erbärmlichsten*) escravos do nosso tempo",<sup>102</sup> impossíveis de ser invejar, certamente, pela perda da liberdade.

É também importante lembrar que as já mencionadas *Contribuições à Filosofia* foram escritas por Heidegger nessa ocasião, entre 1936 e 1938. A forte preocupação com a historicidade ali expressa, por exemplo, na incisiva retomada da noção de um "outro começo" (*andere Anfang*) e na alusão a um "último Deus" (*letzte Gott*), relaciona-se proximamente com o curso de 37/38, a ponto de Hermann Mörchen entender um dos anexos desse curso como primeira tentativa de sistematização das "notas" que hoje compõem o texto publicado das *Contribuições à Filosofia*.

No plano da linguagem, termos como "*Seyn*" e "*west*", já aqui evocados e compartilhados entre esses textos, colocam o problema do limite do tensionamento aplicável à linguagem em cada momento disponível; sobretudo se pensados à luz de ditos como o que, em 1969, sugere que a tarefa do pensamento "exige um novo cuidado com a linguagem, e não a invenção de termos novos como eu pensava outrora",<sup>103</sup> esses tensionamentos repõem nesse plano o problema da experiência e da medida da *contenção*, em suma, do modo de relação com aquilo que, se encontrando dado, ao mesmo tempo viabiliza e limita o devir. É, inclusive, muito demonstrativo desse tateamento o tom das *Contribuições à Filosofia*. Muito provavelmente por terem sido elaboradas primeiro como notas, não se destinando a conferências ou publicação imediata, elas se configuram como momento ímpar de uma liberdade de tensionamento da linguagem ordinária que beira o limite de ruptura com o inteligível, demandando uma forte dificuldade

<sup>100</sup> Cf. LOPARIC 1996.

<sup>101</sup> HEIDEGGER 1938, tr. fr., p. 512. Tr. minha a partir do francês.

<sup>102</sup> HEIDEGGER 1937/38, p. 4 (tr. ing., p. 6)

<sup>103</sup> HEIDEGGER 1969b, p. 77 (tr. br., p 17).

de leitura. Menos íntimos, os cursos de 37/38 trabalham, ainda que com termos e temas compartilhados, num outro nível de contenção.

Todos esses registros, enfim, devolvem a questão à sua origem. Buscam-se disposições de pensar e agir que, "ao par do mundo" em que devem fazer-se – Heidegger relaciona a contenção a pressentimento, presságio, noção (*Ahnung*)<sup>104</sup> –, não reajam a ele afoita ou desastrosamente, desatinadamente, mesmo colaborando para sedimentar, fortalecer ou apressar a consumação de perigos e ameaças. Dispor-se a quê, hoje, por exemplo, diante da realidade das antropotécnicas? Controlar seu uso a partir de um planejamento tecnicamente perfeito? Considerar a possibilidade de revitalização intelectual de signos primitivos ou míticos, capazes de conter o desatino? E cuidar como, nesse caso, seletiva e responsabilmente, dessa revitalização?

A contenção, enfim, insere-se num tateamento à cata do modo melhor de habitar o mundo contemporâneo, e vai encontrando outras formulações pelo caminho, como a serenidade (*Gelassenheit*),<sup>105</sup> dez anos mais tarde. A palavra portuguesa é, contudo, branda, fazendo prevalecer conotações facilmente confundíveis com falta de disposição para agir. Cabe, portanto, resgatar na polissemia da palavra alemã o "sangue-frio", não no sentido de crueldade, mas de capacidade de permanecer calmo quando tudo incita à precipitação ou mesmo ao horror.<sup>106</sup>

Ainda alguns anos mais tarde, no opúsculo propriamente chamado de *Serenidade*, inabitualmente esperançoso, Heidegger fala da possibilidade de a nossa relação com a técnica tornar-se “maravilhosamente simples e tranqüila” (*auf eine wundersame Weise einfach und ruhig*),<sup>107</sup> e de um pensamento meditativo, não calculativo, que tem que buscar no cimento do mundo atual as brechas onde plantar suas raízes. E propõe: *Serenidade para com as coisas e abertura para o mistério*.<sup>108</sup>

A recuperação destes movimentos introdutórios do curso pode, enfim, ser concluída com uma menção à busca (*Suchen*), a qual, Heidegger insinua, os

<sup>104</sup> Cf. HEIDEGGER 1936/38, p.14 e 20-22 (tr. ing., p. 11 e 15-16). As trs. desse texto são minhas.

<sup>105</sup> Cf. HEIDEGGER 1944.

<sup>106</sup> Cf. HEIDEGGER 1936/38, p. 14 (tr. ing., p. 11), para uma referência à imbricação da contenção com o pavor e o pudor: "Falta a palavra para a unidade dessas disposições, mesmo sendo preciso encontrá-la para fazer frente ao fácil mal-entendido de que aqui tudo se enquadra numa covarde apatia (*feige Schwäche*). É assim que o barulhento 'heroísmo' gosta de julgar."

<sup>107</sup> HEIDEGGER 1955a, p. 23 (tr. port., p. 24).

alemães teriam naquele momento perdido de vista. "*Pois o nosso alvo é a busca mesma*", escreve ele em itálico. "A busca – o que é, senão estar próximo (*In-der-Nähe-sein*) daquilo que se oculta a si mesmo, a partir do que cada falta (*Not*) nos toca e cada júbilo nos ilumina". Diz ainda: "No domínio da busca genuína o achar não é o cessar da busca, mas sua mais elevada gradação (*Steigerung*)."<sup>109</sup>

É razoável, portanto, e sobretudo no que se percebe semelhança com indicações de outros autores, como as que, em Adorno, convidam a questionar continuamente e a tomar todo o peremptório por falso, perguntar: o que é que nos pode manter nesse movimento questionante, guardados duplamente, da comodidade apática e do furor desatinado?

\*

As idéias de um "primeiro começo" e de um "outro começo", abordadas nessa segunda metade da década de 30, estão presentes no capítulo do curso de 37/38 que trata propriamente do espanto. Soam em princípio bizarras, eivadas de nostalgia e ranço profético, e precisam de esclarecimento. Talvez o tom e a linguagem, sobretudo a das *Contribuições à Filosofia*, enfatizem esse aspecto; mas o fato é que a questão subjacente a essas formulações não envolve estranheza nenhuma que não seja propriamente histórico-filosófica; e pode, hoje, perfeitamente ser traduzida num outro nível de inteligibilidade.

Numa linguagem ordinária, o primeiro começo pode ser pensado a partir da falta e do desabrigo, da falta de explicações e pontos de apoio para a sobrevivência mesma, ou ainda, a partir da existência em um mundo em que tudo está por decidir e providenciar, em que há necessidades e espaços vazios demais, para o movimento do corpo e do espírito, em suma, como mundo em que apenas relações mais básicas encontram-se estabelecidas.<sup>110</sup> A partir desse desamparo inicial, ter-se-ia cristalizado a primeira teia de relações, engendrada a primeira teia de hábitos, o primeiro *ethos*, a primeira forma de habitação do mundo, então uma espécie de "totalidade rarefeita". E primeira, sobretudo, para quem a revive como limite do legado e da diferença identificável. Não adentrando a discussão enorme,

<sup>108</sup> Cf. ididem, p. 23 et. seq. (tr. port., p. 24 et. seq.)

<sup>109</sup> HEIDEGGER 1937/38, p. 5 (tr. ing., p.6).

<sup>110</sup> Com o devido cuidado comparações podem ser tecidas com o momento posterior ao parto.

acerca da determinação exata dos contornos desse primeiro começo, é razoável pensar assim o momento a partir do qual se adensou o amálgama de linguagem, costumes, memórias, saberes e instituições, a partir do qual já sempre hoje se olha para trás para discutir algo como um passado.

Diferente do que houve num primeiro começo assim recolhido é, certamente, a cheia do mundo atual, a falta de vazios físicos e de espaços de decisão, a estrutura cada vez mais automaticamente encadeada que, se nos resguarda da vertigem dos primórdios, apavora pela rigidez, pela mecanização, pela opressão ou mesmo pelo esmigalhamento. Sobretudo desastres da história recente e muito recente, que hoje impõem os maiores esforços para que não se repitam, vivem à espreita e geram verdadeiras paranóias coletivas, elevando a ocorrência de distúrbios mentais a índices cada vez mais apavorantes. Diz Heidegger em nota sobre as disposições referentes ao outro começo: "O pavor é o retorno, a partir do hábito de permanecer junto ao que é confiável, de volta para o aberto onde aflui o que se oculta a si mesmo, e em cuja abertura o até então familiar se manifesta simultaneamente como algo capaz de causar estranhamento (*als das Befrembliche*) e como o que é aprisionante (*die Fesselung*)".<sup>111</sup>

A discussão é certamente esta: num pressentimento de estranheza ligado a uma experiência de aprisionamento profundo, mostra-se a possibilidade de as disposições fundamentais presentes no primeiro começo mudarem-se numa impossibilidade total de história, de escolha, de liberdade. De posse da experiência histórico-filosófica que traz até o amálgama atual de disposições, trata-se, então, de procurar frestas, ranhuras, possíveis dobras e plasticidades, capazes salvaguardar, inclusive e primeiro, a possibilidade de ainda se pensar nisso tudo. É mais do que citada a reapropriação de Hölderlin, por Heidegger: "Mas onde há perigo, cresce também o que salva".<sup>112</sup>

\*

É agora necessário acompanhar Heidegger mais de perto na sua descida até o momento inaugural do espanto. Ele aborda, no quinto capítulo do curso de

<sup>111</sup> HEIDEGGER 1936/38, p.15 (tr. ing., p. 11).

<sup>112</sup> Cf. HEIDEGGER 1953, p. 36 (tr. fr., p. 38). A frase, tirada do poema *Patmos*, de Hölderlin, é também citada por ADORNO e HORKHEIMER (1947) na *Dialética do Esclarecimento*, p. 56. Tr. Guido de Almeida.

37/38 (parágrafos 35 e 36), a falta (*Not*), a necessidade (*Notwendigkeit*) e o problema da preponderante ligação da negatividade com o que é ruim, com o que é mau. Problematiza o primado da positividade oferecendo a *falta* de barulho e distúrbio que definem o silêncio e a calma, como contra-exemplo a essa peremptória e pejorativa "negatividade", e alerta para a dificuldade do pensamento calculativo, sempre empenhado no suprimento de faltas, conceber um "não fundamental" como garantia de alguma continuidade mais importante.

Recorre então a uma expressão do alemão corrente, a um *Nicht-aus-und-ein-Wissen*,<sup>113</sup> algo como *não-saber-entrar-nem-sair*, para significar a falta inaugural, referente ao primeiro começo. Trata-se, para o "primeiro homem", de não saber como foi parar ali e nem como dali escapar, até que algo como a morte ponha fim a quaisquer planos seus. Heidegger fala de uma espécie de caldo indiferenciado de entes, de um estar em meio a algo que se organiza primeiramente a partir das carências e necessidades de um ser humano lançado ao desabrigo. As necessidades mais imediatas desse homem, por conseguinte, configuram-se como princípio organizador do que se mostra confuso, acidentado, vertiginoso, sem sentido (*unbetretene und ungegründete*). Determinado, enfim, pela penúria primeva que o dispõe em relação à totalidade dos entes, esse homem começa a diferenciá-los, a dispô-los e a dispor-se em relação a eles, conformando nesse movimento algo propriamente assemelhado a um mundo, a um cosmos. Num sentido profundo, portanto, essa penúria não é propriamente uma privação, "mas a sobremedida de uma dádiva que é decerto mais difícil de carregar que qualquer perda".<sup>114</sup>

\*

Esse "Gênesis", pode-se dizer assim, tem de fato a ver com uma motivação central em todo o pensamento de Heidegger, e se configura como ponto de passagem para pensar a partir dele qualquer ética ou política. Trata-se de, no pensamento de algo como um começo, juntar no homem duas dimensões: a de ser "peça do mundo" e a de ser "lugar do mundo". Peça do mundo, torna-se-lhe

<sup>113</sup> A expressão é comum e tem variações como *Ich weiss weder ein nor aus*, e significa não saber absolutamente o que fazer numa dada situação.

<sup>114</sup> HEIDEGGER 1937/38, p. 153 (tr. ing., p. 133): "(...) sondern das Übermass einer Schenkung, die freilich schweher zu tragen ist als jede Eindusse."

difícil descolar-se daquilo de que já sempre depende, sendo impedido de lançar-se a rarefações onde lhe falte o ar; lugar do mundo, lhe é conferida a nobreza, a singularidade de guardião de algo que, de tão enorme e profundo pode, se bem guardado, elevá-lo muito acima da condição de mera peça do mundo. Entretanto, transformadas essas enormidade e profundidade em algo não verdadeiramente experienciado, apenas representado, tende esse mundo a se hipostasiar em realidade mesma, sem transcendência e sem espanto. É, enfim, nesse empobrecimento que o homem pode chegar a dispor de si mesmo, em seu conjunto de potencialidades, como coisa manipulável, estocável, isto é, mera peça do mundo. Esse tipo de co-pertencimento, de duplicidade ontológica, percebe-se que acompanha Heidegger durante toda a sua obra (com absoluta certeza a partir de *Ser e Tempo*), em formulações e modulações diversas.

Ele diz em 37/38: "Mas talvez nossa reflexão sobre a necessidade e a falta inerentes ao primeiro começo do pensamento ocidental se mostre um pouco menos "fantástica" se lembrarmos o que os próprios pensadores gregos puseram na origem da filosofia".<sup>115</sup> Refere-se então a Platão e Aristóteles, precisamente às passagens do *Teeteto* e da *Metafísica* que abrem este estudo; e para os parágrafos seguintes prescreve a necessidade de esclarecer o espanto grego, em sua relação com a falta básica correspondente ao *não-saber-entrar-nem-sair*.

\*

Passando à "analítica do espanto propriamente dita", Heidegger ocupa-se primeiro de desembaraçar o *thaumazein* das várias tonalidades afetivas, léxica e historicamente, com ele misturadas. Descarta de pronto todo um conjunto de afetos ligados ao maravilhamento diante daquilo que sobressai, do que é notável ou impressionante, isto é, do que sobressai por se diferenciar do ordinário, por ser belo, excitante, extravagante, espetacular, milagroso ou simplesmente novo. Em seguida volta-se para aquilo que reivindica um valor de excelência, no sentido de um feito admirável, por exemplo esportivo, no fim, inexoravelmente preso aos valores dos admiradores, dos que medem essa excelência e a cobram. Fala também da surpresa mesma, liberada das imposições prévias dos admiradores, mas, ainda, aprisionada a hábitos e expectativas relacionados com determinado

domínio de entes. O que Heidegger passa então a reivindicar para o espanto filosófico, à diferença de todos os outros arrebatamentos, é a sua ligação essencial não com entes definidos, recortados, por contraste, em contextos ordinários, mas com quaisquer entes, pelo simples fato de serem ou continuarem sendo, ao invés de não serem, ou seja, de esfarelarem-se ou mudarem-se, sem permanência, estabilidade ou forma, que permita a sua experiência.<sup>116</sup> Enfatizando com o uso do hífen o aspecto de acontecimento, de instauração da surpresa profunda (*Erstaunen*), Heidegger destaca 13 pontos ligados a um genuíno espanto filosófico:

- a) É o mais usual (*Gewöhnlichste*), precisamente aquilo que usualmente não é notado, que, no espanto e para ele, pode se tornar o mais inabitual ou incomum (*Ungewöhnlichste*).
- b) O espanto diz respeito ao fato de qualquer coisa ser. Tudo se torna incomum.
- c) Posto que diz respeito a qualquer coisa, é impossível escapar (*keinen Ausweg*), no espanto filosófico, para alguma região tranquilizadora, para algo que permaneça não espantoso.
- d) Tampouco se conhece método de entrada (*keinen Einweg*) na vertigem referente à inabitualidade do habitual.
- e) Trata-se realmente de não saber como entrar ou sair. O espanto permanece num "entre" (*Zwischen*); ele revela no mais habitual o brilho do mais incomum; mostra como espantoso justamente o fato e a possibilidade de que algo possa ser habitual ou usual.
- f) Espantoso é, por conseguinte, o pensamento da usualidade do usual; diz Heidegger: trata-se do pensamento "do todo como todo, do todo como ente, do ente na sua totalidade, do fato de que ele seja o que é, do ente como (*als*) ente, do *ens qua ens*, do *on he on*".
- g) O espanto concerne à percepção, pelo homem, do ente como ente; diz respeito, dessa forma, àquilo que decide, distingue e define sua essência humana. No "Ocidente", essa percepção do ente como ente, essa experiência da não usualidade

<sup>115</sup> HEIDEGGER 1937/38, p.155 (tr.ing., p. 135).

<sup>116</sup> Um registro relevante é o do estudo chamado *Wonder*, publicado pela historiadora Caroline Walker BYNUM (1997). Discutindo a possibilidade de o *espanto* ser um atributo necessário ao historiador, ela realiza um trabalho excelente de pesquisa e análise, sobretudo no âmbito das suas acepções medievais. Mas mesmo registrando que o espanto é hoje em dia um "hot topic", e transcrevendo um slogan de parede da Paris de 1968 – "Toute vue des choses que n'est pas étrange

do usual, se deixa primeiro apanhar como desvelamento, *aletheia*, tradução da estabilidade do ente na regularidade de um fluxo do velado para o desvelado, do não ser para o ser.

h) Começa, nessa decisão, a história propriamente dita. O homem não pode simplesmente desencadear o espanto por ato de vontade, nem provocá-lo com auxílio de agente externo. É ele mesmo, como homem, que se define como lugar do espanto que corresponde à possibilidade da pergunta pelo ser do ente, mais precisamente, do ato de deslocar-se, na indagação, do ente para o seu *poder ser*. Esse deslocamento (*Versetzung*), segundo Heidegger, "se subtrai a qualquer esclarecimento (*Erklärung*), já que aqui qualquer esclarecimento é breve demais, e chega tarde demais"; qualquer esclarecimento, em suma, já pressupõe uma necessidade de esclarecimento, ou seja, a abertura correspondente à mudança do simples não-saber em pergunta.

i) O espanto é irredutível, simples e estranho, impensável psicologicamente, posto que encontra-se na base da possibilitação inclusive de algo como psicologia. Ele equivale ao próprio caráter infável do começo ao qual remete.

j) Apenas o questionamento genuíno não seria intrusivo e anulador do espanto, quer dizer, capaz de abrir campo para essa experiência na pergunta pelo ser daquilo que habitualmente "é" e, assim, revelá-lo na sua estranheza. Há, todavia, que suportar (*ertragen*) e perseverar (*aushalten*) na experiência do inexplicável como tal, com todas as suas pressões.

k) Não se trata nesse questionamento de nenhuma manobra deflagradora, mas sim de um sofrimento (*Leiden*) que, longe de assemelhar-se a alguma passividade, define-se como tolerância produtiva (*schaffenden Ertragsamkeit*) ao incondicionado (*das Unbedingte*). Somente é possível "pegar" esse objeto de espanto no "sofrê-lo".

l) Menções ao *logos* heraclítico e ao *noein* de Parmênides esclarecem que, se o homem não é ele mesmo o ente na sua totalidade, é certamente aquele que, em meio aos entes, constitui-se como lugar da sua guarda, do testemunho do seu desvelamento. A falta referente ao primeiro começo teria, a partir desse momento pré-socrático, se desdobrado, no que toca à relação com essa espantosa totalidade

---

est fausse", em nenhum momento ela encontra espaço para algo como um espanto diante do fato mais simples de as coisas serem, ao invés de não serem.



(*physis*), em uma *tekhne*, saber então ainda desvinculado de quaisquer interesses político-instrumentais.

m) A guarda do desvelamento, do seu espantoso movimento e plasticidade numa *tekhne*, como possível consumação da disposição fundamental que define o homem pela atenção ao ente como ente, traz em si mesma, na liberdade dessa atenção, o perigo da sua deturpação e destruição, verificados, por exemplo, na transformação do espanto em avidez de aprendizado e cálculo. Como seja, é nessa clareira de possibilidades que, diz Heidegger, dá-se a transfiguração da *aletheia* em *omoiosis*, ou seja, a transmutação da atenção inicial ao desvelamento do ente em preocupação com a definição de contornos (*eidōs*), configurando-se cada vez mais uma busca de representação ou comparação com outros entes mais disponíveis ou estáveis. A enumeração termina com o enaltecimento da grandeza desse começo e com a eleição do afastamento dele como condição do seu aparecimento como "grande".

## IX

Percebe-se, nessa "analítica do espanto" um movimento que vai de um plano mais ontológico-existencial até um outro mais histórico (ou historial, se vale forçar o sentido da palavra), ligado aos desdobramentos das relações fundamentais definidoras do co-pertencimento entre homem e mundo. Resume-se nela, portanto, o movimento geral de uma obra que, nesse momento, se "revirava" em si mesma, crescendo a atenção do autor à história e, com ela, ao mundo como contexto no qual o *Dasein* já sempre se encontra lançado. A preocupação com a linguagem, como plasma onde principalmente ficam impressas e se pré-orientam as decisões e disposições dessa história, é o que, embora já presente, ainda aguardaria mais um pouco até migrar para o primeiro plano da obra.

Em meio a essas injunções todas, o que não se pode perder de vista é o vetor ético-político a partir do qual o espanto é aqui estudado; e nesse sentido há algumas recuperações importantes a fazer, a partir da analítica de Heidegger. O primeiro e mais importante ponto é aquele que define o homem, na pergunta pelo ser do ente, como lugar de um acontecimento absolutamente espantoso. Sem perder de vista que é o mundo que se organiza como mundo nesse acontecimento,

cabe retomar a questão das conseqüências ético-políticas dessa definição de homem. Que o cinábrio não seja ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, que o homem não se transforme ora nessa, ora naquela forma de animal, que num longo dia a terra não se cubra ora de frutos, ora de gelo e neve,<sup>117</sup> eis do que habitualmente ninguém se espanta. Mas eis também o que pode transformar-se no mais espantoso, gerando deslocamento, mudança e história. Como pode algo ser? Tal pergunta, capaz de levar à experiência de uma inexplicável e "regular" doação, dota o mundo, e o homem que com ele intimamente se relaciona, de uma singularidade realmente espantosa.

Não se trata aqui de discutir se outros entes, de quaisquer espécies, podem ou não acolher experiências semelhantes, mas, sobretudo, de enfatizar a enormidade plástica da experiência humana, a singularidade e a diversidade vertiginosas alojadas nesse mundo que nos homens, em sua linguagem e história, se faz. Lugares ontológicos desse espanto, os homens são elevados à dignidade originária desse *acontecimento*, que Heidegger chamou de *Ereignis*.

É esse homem, portanto, assim elevado acima da condição de simples peça do mundo, que se põe como origem e destino de toda moralidade, de toda ética e também de toda política, posto que cada homem já sempre se insere num mundo no qual compartilha com os outros linguagens, hábitos, leis, histórias.

Restaria pensar de que modo a experiência espantada do questionamento profundo poderia atualizar-se no homem de hoje, de posse de uma vertiginosa e acidentada história, e predispô-lo ao cuidado com a sua própria preservação. Primeira pergunta: Que disposição seria essa? Cuidado amoroso? Dever despojado? Pavor diante de um fim pressentido como possível? Privilégio da responsabilidade, como propôs Nietzsche?<sup>118</sup> Ou a espantosa disposição de "aceitar o espanto como morada"?<sup>119</sup>

Como seja, uma tarefa seria a de correlacionar a origem do mal propriamente dito com o fechamento da possibilidade de experiência espantada dessa doação, ou seja, da experiência da *graça* como aquilo que *é e mantém*, quando nada de humano poderia garantir que fosse ou continuasse sendo. Heidegger diz em *Sobre o Humanismo*:

<sup>117</sup> Cf. KANT 1781/89, A100.

<sup>118</sup> Sobre um possível pensamento político em Nietzsche, cf. o ótimo trabalho de GIACÓIA Jr. 2002, *Friedrich Nietzsche - A "Grande Política"- Fragmentos*.

<sup>119</sup> HEIDEGGER 1943, p. 259 (tr. fr., p. 313).

Mas essa é a dimensão do sagrado (*des Heiligen*), que até mesmo como dimensão permanece fechada se a abertura do Ser não estiver aclarada (*gelichtet*), e essa sua clareira (*Lichtung*) não estiver próxima ao homem. Talvez o traço dominante dessa idade do mundo consista no fechamento da dimensão da graça (*des Heilen*). Talvez essa seja a única desgraça. (*das einzige Unheil*).<sup>120</sup>

Entretanto, mais uma vez, e é bom que assim seja, se repõe a questão que atravessa todo o texto e as muitas críticas a Heidegger: o que impede que o cuidado com a plasticidade do mundo se converta, totalitariamente, em matança ou constrangimento dos que, hipoteticamente, teimam em não colaborar, ou mesmo em atrapalhar o trabalho dessa preservação? Apenas um tênue fio parece fazer a separação dessas possibilidades: aquele que, mantendo o espanto aderido a um constante, amplo e fino questionamento, ocupado também, entre outros problemas, com aquele da relação entre liberdade e possibilidade de erro, pode impedir que ele, o espanto, se converta seja no deslumbramento, seja no desatino, seja no pânico, seja no entrincheiramento, todos aniquiladores da abertura questionante.

De novo com Adorno (e Horkheimer), pode-se e deve-se falar de uma crítica da filosofia que não quer abrir mão da filosofia,<sup>121</sup> acrescente-se – nem privando-a do seu encanto, nem livrando-a do verdadeiro rigor. A questão é: como?

## X

Multiplicam-se, decerto, a partir de tudo o que foi dito, as questões que pedem desenvolvimento. Mas a finalização deste estudo ficará por conta de dois movimentos: a recuperação das indicações finais de Heidegger sobre o *pavor* relacionado a um novo começo, e um esboço de possíveis direções de preservação

<sup>120</sup> HEIDEGGER 1946, p. 37 (tr. br. 1973, p. 366). Tr. minha.

<sup>121</sup> Cf. Prefácio da edição de 1969 da *Dialética do Esclarecimento*, in ADORNO e HORKHEIMER 1947, p. 10.

da adequada disposição para o questionamento profundo em meio a um mundo cada vez mais impositivo e ameaçador.

Deixam-se de lado os detalhes de edição dos anexos ao curso de 37/38, com excessão da verificação, no primeiro deles, de que Heidegger tinha em mente um desenvolvimento bastante mais extenso das questões efetivamente tratadas.<sup>122</sup> Isto posto, vale transcrever uma passagem particularmente esclarecedora:

Mas seria uma concepção muito externa dessas várias disposições fundamentais, se quiséssemos ver no espanto apenas prazer (*Lust*) inflamado e júbilo, e procurássemos o pavor no círculo nebuloso da repugnância, da aflição e do desespero. Assim como o espanto (*Erstaunen*) traz em si sua forma de susto (*Schrecken*), também o pavor (*Erschrecken*) abriga em si seu modo de conter-se (*des Sichfassens*), de contido perseverar (*des gefassten Standhaltens*) e de surpresa renovada (*des neuen Staunens*).<sup>123</sup>

O que se reedita nessa passagem, embora Heidegger não faça literalmente essa menção, é a *contenção* (*Verhaltenheit*). Mas a contenção assinala apenas uma indicação do desdobramento melhor das possibilidades disposicionais contidas no atual pavor. A característica adicional que trazem esses anexos é, em contrapartida, a que correlaciona o pavor à experiência do que se esconde por trás de todo o progresso e toda a dominação atual dos entes, ou seja: "o escuro vácuo da falta de finalidade (*Ziellosigkeit*) e a esquiva diante das primeiras e últimas decisões".<sup>124</sup>

É clara essa descrição do que se dissimula no discurso tecnológico contemporâneo: que o homem já não decide mais quase nada, que apenas responde a exigências cada vez mais penetrantes e obrigantes. Junte-se aí a outra caracterização já recuperada, a que nas *Contribuições à Filosofia* fala de uma experiência de "aprisionamento", e monta-se um bom quadro da situação cibernético-militar-mercadológica da contemporaneidade. Fica, todavia, a pergunta pela intensidade do constrangimento necessário ao desencadeamento de uma real mudança, a ponto de se poder falar de algo como um "outro começo".

<sup>122</sup> Percebe-se que eram dez as divisões previstas, das quais apenas a primeira, *Grundsätzliches über die Wahrheitsfrage* foi desenvolvida como parte principal do curso.

<sup>123</sup> HEIDEGGER 1937/38, p. 197 (tr. ing., p. 169).

<sup>124</sup> Id., idid.

\*

Heidegger volta a falar de algo como pavor em 1943 e 1949, nos desdobramentos, já mencionados, da polêmica conferência de 1929 – *O que é Metafísica?* Evita, contudo, o termo *Erschrecken* dos cursos de 1937/38, trabalhando em seu lugar o *Schrecken*, ligado a uma retomada das questões da angústia e do niilismo, centrais na exposição de 1929; faz então alusões à coragem (*Tapferkeit*) de enfrentar a angústia e ao pudor (*Scheu*)<sup>125</sup> diante do abismo do que se nadifica.

Percebe-se que, nesse momento, o existencial e o epocal se misturam; e mesmo, sem invalidar a possibilidade de distinção, se misturam porque podem se misturar, porque o existencial em Heidegger está indissolivelmente ligado ao mundo, ainda que num primeiro momento, apenas estruturalmente, numa historicidade estrutural. Como seja, é interessante ler, em 1955, em *O que é isso – a Filosofia?*, texto em que Heidegger retoma propriamente a questão do espanto grego:

Procuramos pôr-nos à escuta da voz do Ser. Qual a disposição em que ela mergulha o pensamento atual? Uma resposta unívoca a esta pergunta é praticamente impossível. Provavelmente impera uma disposição afetiva fundamental. Ela, porém, permanece oculta para nós. Isto seria um sinal para o fato de que nosso pensamento atual ainda não encontrou seu caminho. O que encontramos são apenas disposições do pensamento de diversas tonalidades. Dúvida e desespero de um lado, cega possessão por princípios, não submetidos a exame, de outro, se confrontam. Medo e angústia se misturam com esperança e confiança. Muitas vezes e quase por toda parte reina a idéia de que o pensamento que se guia pelo modelo da representação e cálculo puramente lógicos é livre de qualquer disposição. Mas também a frieza do cálculo, também a sobriedade prosaica da planificação são sinais de um tipo de disposição. Não apenas isto; mesmo a razão que se mantém livre de toda influência das paixões é, enquanto razão, pre-disposta para a evidência lógico-matemática de seus princípios e regras.<sup>126</sup>

Já, na verdade, ao falar do *salto* (*Sprung*) necessário ao pensamento de um “outro começo”, Heidegger caracterizava o “fim do primeiro começo” como cada vez “mais vivo”, “mais rápido” e “mais confuso que nunca”, aludindo ao problema da passagem como “o mais digno de questionamento” e dizendo que “se

<sup>125</sup> Cf. HEIDEGGER 1929/49, p. 42 (tr. br., p. 247). Trs. minhas.

<sup>126</sup> HEIDEGGER 1955, p. 42-43 (tr. br., p. 220-21).

propagará por um longo tempo através da passagem e até mesmo pelo outro começo”.<sup>127</sup>

Bem mais tarde, em 1964, ele ratificaria essa impressão, esclarecendo:

Aqui se tem em mira a possibilidade de a civilização mundial, assim como agora apenas começou, superar algum dia seu carácter técnico-científico-industrial como única medida de habitação do homem no mundo. [Mas...] incerto permanece se a civilização mundial será em breve subitamente destruída, ou se se cristalizará numa longa duração que não resida em algo permanente, mas que se instale, muito ao contrário, na mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo. O pensamento preparador em questão não quer nem pode predizer o futuro. Procura apenas ditar para o presente algo que há muito, exatamente no começo da Filosofia, já lhe foi dito, e que, entretanto, não foi propriamente pensado.<sup>128</sup>

Seja, enfim, qual for a *hybris* necessária ao ato de intuir (*ahnen*) os nossos reais riscos, quiçá de um enrijecimento irreversível, e capaz de deflagrar uma postura outra diante da diversidade dos entes como tal, o fato é que são várias as vozes que hoje acusam esses perigos.

Pode-se conjecturar: será que o atual pavor, volta e meia renovado, já é suficiente para, por exemplo, motivar uma modificação na relação entre os pensadores, vivos e mortos? Será que a disseminação cada vez maior de preocupações hermenêutico-comunicativas denuncia realmente algo nessa direção? Será esse pavor capaz de sugerir algo como o fim da "fila indiana" da filosofia, da fila em que cada filósofo se relaciona com os anteriores em acusações de insuficiência – e com os contemporâneos em disputas?

Heidegger acena certamente nessa direção quando, no já citado *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, liga a palavra "fim" (*Ende*), por um caminho etimológico, a um lugar (*Ort*) de reunião, de reunião do todo da história da filosofia;<sup>129</sup> reunião, sabe-se, não de fracassos em série, mas de experiências de algo que, ainda e sempre impensado, pode causar espanto e pensamento profundo. Mesmo a fila indiana da história da filosofia contada pelo mesmo Heidegger reaparece aí como espécie de "caminho de lenhador" (*Holzweg*), capaz de voltar-se, como ele mesmo sugere, para a identificação de regiões topologicamente imbricadas, num enriquecimento das possibilidades de experiência do mundo.

<sup>127</sup> HEIDEGGER 1936/38, p. 228 (tr. ingl., p. 161).

<sup>128</sup> HEIDEGGER 1964, p. 67 (tr. br., p. 272).

<sup>129</sup> Cf. HEIDEGGER 1964, p. 63 (tr. br., p. 270).

Resta perguntar, ainda, se nessa devoção questionante, e sem dela abrir mão, os filósofos podem, além de a si mesmos, reencontrar também os poetas, teólogos e outros caminhantes.

Como seja, há de tratar-se aí das possibilidades de vigência de um campo de pensamento não-instrumental, não-reprodutivo ou calculativo, no qual, ativa e continuamente, seja reeditada a lembrança de um co-pertencimento essencial entre positividade e negatividade, entre verdade e não-verdade, onde, enfim, seja feita a experiência espantosa do fato de que ainda e, talvez mais do que nunca, há algo por pensar; e quem sabe, mesmo, depois de tanta história, justo o fato de ainda haver algo não trespassado pela compreensão.

Não há, decerto, nessa direção, de tratar-se da disputa pela produção de um modelo melhor para o pensar, mas do cultivo, dentro das precárias possibilidades atuais, das disposições e da linguagem (entendida essa num sentido muito amplo a ser precisado), capazes de favorecer a sobrevivência, o crescimento e a tarefa do pensamento, tarefa que não há de ser outra senão a de manter o homem lembrado da imensidão de si mesmo, e assim disposto a mais pensamento. Como pode dar-se esse cultivo, como essa experiência de pensamento pode voltar criativamente ao mundo, no favorecimento, não de *determinações* ou *imposições*, mas de *disposições* favoráveis à preservação dessa espantosa imensidão, é certamente motivo para mais pensar.