

Reabilitando a hermenêutica da faticidade

Luiz Hebeche

O professor John Caputo tem se destacado, nos EUA, como um dos especialistas na obra de Heidegger. O que é relevante em seus últimos trabalhos é o aspecto crítico, isto é, a tentativa de não apenas reproduzir o pensamento desse filósofo, mas de tomar uma posição com respeito a ele. Ora, sua obra é um exemplo para nós, pois, no Brasil, há basicamente duas atitudes insensatas a respeito de Heidegger: ou se rejeita completamente o seu pensamento, ou, então, por vezes, se assume uma posição sectária, como é o caso dos heideggerianos mais ortodoxos, assim como os há, aliás, no kantismo, no wittgensteinismo, no hegelianismo, no aristotelismo, etc. Aqueles que se recusam a ler Heidegger não serão considerados em minha intervenção porque certamente não seria do seu interesse. Por isso ela se dirige principalmente àqueles que lêem Heidegger e que consideram o seu pensamento como um componente relevante e incontornável no exercício contemporâneo da filosofia. E esse é, aliás, o caso de J. Caputo, à medida que procura fazer um balanço crítico da surpreendentemente vasta e complexa obra de Heidegger. Seu exemplo, no meu entender, segue as lições do próprio Heidegger, pois poucos como esse filósofo exerceram a crítica radical à tradição filosófica, poucos levaram a cabo o que ele próprio chamou de "violência interpretativa", isto é, uma atividade de reinterpretação dos clássicos, que visa a sacudir a tradição reificada, tendendo a fazer do exercício do pensamento apenas uma atividade de repetição, de meros comentários de pé de página, muitas vezes com admiração, mas com pouco ou nenhum talento criativo. Ora, Heidegger foi o oposto desse tipo de comentarista. Nesse sentido, Caputo segue o seu exemplo. Nada é mais anti-heideggeriano do que o medo de pensar. E é isso que me leva a considerar positiva a intervenção de Caputo, pois já é tempo de fazer com Heidegger o que ele fez com os outros. Essa "desmitologização" não é, porém, uma postura semelhante à daqueles que, como disse, se recusam a lê-lo, ao contrário, é uma atitude que mantém vivos e atuais elementos da filosofia heideggeriana que podem ainda ser empregados para romper, nas palavras de José Saramago, a nossa cegueira atual. Mas, se por "cegueira" entender-se a tendência para pensar de modo unilateral, então é de se perguntar em que medida o pensar heideggeriano não teria também contribuído para ela. Esse é o caso do "mito do esquecimento do seer (*Sein*)", que exige uma releitura.

De fato, uma das principais tarefas de Caputo, que, aliás, considero relevante, é a de afastar a importância exagerada - "mítica" - que Heidegger dá aos pensadores gregos, isto é, de que esse filósofo, na sequência de uma tradição bem germânica, que vem de Hegel, Schleiermacher, Nietzsche, Eduard Zeller, Willamowitz-Möllendorf, Max Pohlenz, Werner Jaeger, Paul Friedländer, etc., acabou criando uma imagem fantástica das origens gregas. Desde cedo sua filosofia tentou situar-se na origem, ou melhor, tentou constantemente recomeçar a partir do começo, chegando a afirmar que "em filosofia

somos sempre principiantes", mas, no caso dos gregos, encontrou o que há de mais originário, o fundo sobre o qual viceja todo o pensar genuíno - o começo de todo o recomeço. A rejeição dessa "mitologia" deu-se quando Caputo entrou em contato com autores que mostraram que os conceitos heideggerianos estavam impregnados de conteúdos éticos e políticos, coisa que ele antes havia simplesmente ignorado. O desmascaramento do nazismo de Heidegger, feito, entre outros, por Victor Farias e Hugo Ott, o teria levado a rever sua opinião¹. Sua atenção, agora, recai principalmente nos discursos sobre a justiça feitos por Derrida, Levinas e Lyotard, que ele também considera uma "mitologização"; seguindo Derrida, Caputo retoma o mito da justiça hiperbólica, o único mito, estranhamente, "indesconstrutível". Ao fim e ao cabo isso lhe permite afastar-se do mito do seer a partir de, nas suas palavras, "uma tendência para mitologizar de forma diferente". A partir desses autores retoma o pensamento heideggeriano para, primeiro, desmitologizá-lo e, depois, remitologizá-lo. Essa posição abre-lhe a possibilidade de apanhar os acertos e as vicissitudes do caminho do pensar (*Denkweg*) de Heidegger. Caputo pretende então substituir mitos perigosos por mitos salutares, ou seja, pretende trocar "a glória e o prestígio do seer pela pobreza, invisibilidade e humildade da justiça". E isso não seria tarefa da razão, mas da imaginação. A imaginação "fainestética" de Heidegger seria trocada por uma imaginação ética que nos faria outras exigências.

Dessa forma, um dos pontos positivos da desmitologização é situar o "mito do seer", isto é, de dar conta de quando e como ele surgiu, pois tal mito acabou por confundir-se com todo o pensamento de Heidegger. Impôs-se de tal modo que acabou, por exemplo, encobrendo a originalidade do começo do pensar desse filósofo. Esse mito não estava, todavia, presente no projeto inicial de Friburgo (1919-1923), cujas preleções resultaram em *Ser e Tempo*. Essas preleções se caracterizavam por uma tentativa de destruição ou desmitologização da tradição metafísica. Porém, o mito do seer encobriu tal projeto, o que só se entendeu à medida que foi publicada a *Gesamtausgabe*. O projeto do jovem professor de Friburgo chamava-se "hermenêutica da faticidade". Empregando a "arma metodológica secreta" dos indícios formais, ele visava a resgatar a vida fática do seu encobrimento pela ontologia e teologia ocidentais. Ou seja, de um lado, pretendia resgatar o caráter fático do cristianismo primitivo expresso nas epístolas paulinas do seu encobrimento conceitual pela teologia e, por outro, tentava também retomar o mundo da vida presente na ética aristotélica constantemente encoberta pela ontologia da essência. Desse modo, o projeto inicial tentava apanhar componentes da vida fática ainda não objetivados pela teoria. Esses componentes fáticos teriam de ser recuperados, ou melhor, acessados, a ponto de adquirirem um novo estatuto ontológico. Assim, já nos anos de Friburgo, Heidegger tentava um novo começo para o filosofar. Esse novo estatuto filosófico combinava as fontes aristotélicas e cristãs - a *polis* e a *ekklesia*. Pois bem, esse projeto inicial acabou sendo encoberto pelo próprio desdobramento do pensar heideggeriano, nos anos 30, com a introdução do mito do seer. Caputo considera esse novo começo como uma mitologização de conseqüências funestas, pois, a partir dele, perdeu-se a dupla via aristotélico-cristã para situar-se agora num único Grande Começo Grego (*Anfang, Ursprung*), no qual se combinam numa metanarrativa radical mitos gregos belicosos e seus herdeiros germânicos. A nova narrativa mitologizadora, segundo Caputo, tornou-se o pensamento globalizante de uma única dobra. Ela, de fato, combinou com o nacional-socialismo militante de Heidegger, durante esses anos. Isso teria sido reconhecido por Otto Pöggeler, quando questiona se esse modo de pensar teria verdadeiramente emergido sem a proximidade que teve com o nazismo. Nesse novo começo do

¹ Caputo tenta distinguir o pensamento da pessoa de Heidegger, isto é, procura evitar que a "desmitologização" seja entendida como uma má vontade em relação ao homem Heidegger e que se torne uma mera tentativa hipócrita de julgar o seu caráter pessoal. Mais adiante, porém, ele afirma que, desde a juventude, Heidegger silenciou sobre o tema da "kardia" para assumir a ontologia da "Kampf" da fé, e que, na época do seu "vergonhoso reitorado", "isso encorajou a transição para o voluntarismo massivo do começo dos anos 30, que forneceu a base ideológica para as suas infernais atividades políticas e os seus deploráveis juízos políticos" (J. Caputo, *Desmistificando Heidegger*, Editora Instituto Piaget, Lisboa, 1999, p. 23). Posto, contudo, nos termos de voluntarismo massivo, Heidegger não estaria sozinho, pois considerando que, nessa época, a Alemanha tinha milhares de nazistas entre professores, médicos, operários, engenheiros, etc., pode-se então pensar, parodiando Kant, que esse país se tornara uma efetiva república de demônios.

pensar, nessa "essencialização" mais profunda, que substitui a hermenêutica da faticidade, estava presente uma atitude ética indiferente ao pesar e ao sofrimento do homem. Com a *Kehre*, abandona-se toda a contaminação romana, judaica e cristã, por um começo mais profundo e radical dos pensadores e dos poetas-pensadores. A partir daí a questão do seer foi encoberta pelo mito do seer. Segundo Caputo, "afirmou-se que todos os grandes poetas e pensadores pensaram a partir do mesmo cenário, agrupados no mesmo e pelo mesmo pensamento. A própria transcrição das palavras gregas para a escrita romana tornou-se um escândalo e profanação. As expressões de Aristóteles e de Kierkegaard desvaneceram-se, primeiro em favor de Nietzsche e Jünger, e posteriormente em favor dos tons 'mais profundos' de Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Desde sempre, o projeto foi conduzido por um certo Hölderlin, o poeta da poesia, o poeta alemão da poesia grega, o poeta greco-alemão por excelência"². Para Caputo, a meu ver acertadamente, a leitura forçada que Heidegger faz de Hölderlin também precisa ser desmitologizada. Caputo, porém, seguindo os passos dos pós-heideggerianos, só pôde levar a cabo sua tarefa no contexto em que se formou, pois o seu "Heidegger desmitologizado" é um Heidegger diferente, ou seja, um Heidegger que pensa contra Heidegger e, portanto, contra o mito do Grande Começo Grego e de seus pósteros alemães. Com isso, a desmitologização só se torna possível enquanto remitologização do mesmo filósofo. A remitologização, no que nos interessa, é feita basicamente a partir da reabilitação do conceito de vida fática, portanto nesta palestra, basicamente, será orientada por um dos temas destacado por Caputo: a hermenêutica da faticidade. Esse tema, porém, pode ser melhor compreendido quando contrastado com as mitologizações que terminaram por encobri-lo; pois, precisamente foi o desenvolvimento posterior do pensamento heideggeriano que, nas palavras de Caputo, "deixou a vida fática reduzida a pó". Concordamos com Caputo que é preciso reabilitá-la, mas discordamos no modo como se propõe a fazê-lo. Ou seja, a tentativa de jogar Heidegger contra Heidegger não é bem resolvida, pois a "desmitologização" proposta por Caputo não tem um objetivo bem definido à medida que ela lida com dois pares de oposição. Em primeiro lugar, a partir da mitologia do seer mesmo, ele opõe elementos saudáveis e fatídicos do pensar, e, em segundo lugar, no que mais nos interessa, quando contrapõe a hermenêutica da faticidade ao mito do seer grego, isto é, quando interpreta a "essencialização" (*Wesen*) do mito do seer como perda de faticidade. E, como veremos, esses pares de oposição não provêm apenas da leitura dos pós-modernos, mas de uma orientação prévia de Caputo com respeito à teologia cristã, que penso ser, todavia, inspirada no pensamento heideggeriano.

É importante destacar, desde já, que Caputo traduz "Wesen" por "seer essencial", e não, por "vir a ser da presença". Ele entende que as "essencializações" heideggerianas retêm algo da concepção clássica da essência. Tal posição lhe permite afirmar que essas "tendências essencializadoras" precisamente acabam levando a um estranho resultado, ou melhor, acabam reproduzindo uma antiga posição mística marcada, segundo Derrida, por um profundo desejo de não-contaminação, cujo resultado pode ser resumido assim: "o *Wesen* do ser humano nada tem de humano". O pensamento essencializador reproduz, segundo Caputo, toda a lógica do essencialismo, mas num nível superior de conseqüências ainda mais graves. Essa tendência essencializadora, feita agora a partir da grandiosa pureza das origens, levou Heidegger a repetir inúmeras vezes em seus textos que

- a essência da tecnologia não é tecnológica;
- a essência da linguagem não se encontra no discurso humano;
- a essência da destruição não está ligada à destruição nuclear;
- a essência da dor nada tem a ver com o sentimento; etc., etc³.

² Caputo, op. cit. p. 21. Ver também o capítulo "Os poetas de Heidegger" p. 209-235.

³ Caputo, op. cit, p. 176.

Alétheia

Caputo, porém, não rejeita completamente o pensamento elaborado com o "mito do seer", pois encontra nele elementos positivos não apenas para uma crítica da metafísica, mas para uma nova posição a respeito da cultura, da política e da ecologia. Ele pretende mostrar que as melhores intuições de Heidegger acabaram sendo encobertas por sua capacidade de também intuir histórias heróicas e épocas privilegiadas, de primeiros começos e de palavras de origem. Seu objetivo, jogando Heidegger contra Heidegger, é basicamente liberar o pensamento heideggeriano das suas próprias vicissitudes e, na primeira tentativa "desmitologizadora", pretende mostrar como a famosa "alétheia" não é uma palavra grega, isto é, não é uma palavra grega como Heidegger pensou que fosse. Ou seja, a "alétheia" como abertura (*Erschlossenheit*) é uma concepção heideggeriana e nada tem a ver com os gregos. Ela faz parte de sua estratégia de retornar as "nossas palavras elementares", isto é, às palavras da metafísica. Esse retorno é feito a partir do projeto de destruição da história da ontologia. Essas palavras não seriam afastadas, mas retraduzidas, pois a ontologia, ao longo dos séculos, foi afastando seus sentidos originais. Porém, ao atribuir aos gregos o significado dessa palavra como "abertura", Heidegger acaba fazendo um "fechamento", ou seja, uma "mitologização encobridora". É Heidegger o filósofo da abertura, não os gregos. Não se trata, porém, de simplesmente recusar a noção de verdade como "abertura", cuja originalidade não pode ser contestada. Trata-se de mostrar como a noção de *alétheia* foi se comprometendo com o mito do seer. E, por isso, precisa ser corrigida, pois muitas das tendências positivas do pensamento heideggeriano até a redação de SZ foram sendo encobertas até praticamente sumirem na abertura originária dos pensadores gregos. Essa não foi, porém, a proposta de SZ. Nessa obra estão presentes as posições modernas do filosofar. Poder-se-ia mesmo dizer que essa dependência ainda a manterá nos limites da filosofia do sujeito. Trataremos disso mais adiante. Por enquanto, mostremos como, corretamente a nosso ver, Caputo chama a atenção para as relações entre o pensamento grego e o moderno na composição de SZ. Mas, ao contrário dos gregos, a sua ontologia foi concebida no limiar do nada. Colocar a angústia como ser do ser-aí, isto é, situar no centro da ontologia um fenômeno nadificante teria sido inconcebível para os filósofos gregos e medievais. Toda ontologia clássica é uma exclusão do nada. O horror ao vazio. Ora, em SZ, Heidegger a inverteu completamente. O mundo não desaparece no nada, ao contrário, surge a partir dele. E como foi possível essa façanha? Ela só se tornou possível porque, mesmo recorrendo a elementos da ética de Aristóteles, ela incorpora não só aspectos da teologia cristã primitiva (São Paulo e Santo Agostinho) e moderna (Lutero e Kierkegaard), mas também a filosofia kantiana do sujeito, interpretados a partir da fenomenologia transcendental, que, aliás, surgiu no ano de 1900 com a publicação das *Investigações Lógicas* de Husserl. Heidegger nunca negará o método fenomenológico⁴. Ou seja, o jovem Heidegger recepciona o pensamento antigo a partir do moderno. Embora as categorias ontológicas de SZ sejam freqüentemente tomadas como uma posição oposta às tendências progressistas do iluminismo o que, segundo Caputo, acabará tomando um significado político desastroso, mesmo assim, em SZ, a rigor, não há avisos escatológicos e antimodernistas, ou seja, mesmo recusando a polaridade cartesiana sujeito-objeto, não se encontra, nessa obra, nada parecido com a contraposição entre a era luminosa dos pensadores gregos e os dias sombrios da modernidade. Em SZ "não se critica o advento da modernidade como beco sem saída da metafísica, nem se olha com nostalgia melancólica para os primeiros gregos"⁵. Ora, que filósofo

⁴ Em seu breve artigo *Meu caminho para a fenomenologia*, de 1963, Heidegger vinculará o automostrar-se dos fenômenos com a noção "grega" de Alétheia - desvelamento. Aí ele escreve: *E hoje? Parece que o tempo da filosofia fenomenológica passou. Já é julgada como algo passado, que é apenas consignado ainda historiograficamente ao lado de outros movimentos filosóficos. Entretanto a fenomenologia não é nenhum movimento, naquilo que lhe é mais próprio. Ela é a possibilidade do pensamento - que periodicamente se transforma e somente assim permanece - de corresponder ao apelo do que deve ser pensado. Se a fenomenologia for assim compreendida e guardada, então pode desaparecer como expressão, para dar lugar à questão do pensamento, cuja manifestação permanece um mistério.* Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1973, p. 499. A fenomenologia, porém, é contemporânea.

⁵ Caputo, op. cit., 1999, p. 28.

representou com maior acuidade os ideais da autonomia do que Kant? Como sabemos, as bases da ética e da metafísica kantianas foram rejeitadas por Heidegger, que interpretou a lei moral em termos existenciais, que rejeitou a noção epistêmica do "eu penso", uma vez que essa posição mantém Kant ainda na ontologia cartesiana da presença, mas que também reconhece sua enorme dívida para com a concepção transcendental do tempo. A partir da "conquista" da imaginação transcendental kantiana é que, em SZ, se fará uma destruição da história da ontologia. Pela primeira vez o sentido do ser estará vinculado à transcendentalidade do tempo. Ou seja, o próprio Kant ainda permanece limitado pelo peso da tradição, pela concepção do tempo como uma sucessão de agoras e pela falta de uma melhor problematização da noção de ser como presença. Segundo Heidegger, a questão do sentido do ser não teria sido mais posta desde os gregos, mas estes são basicamente Platão e Aristóteles, cuja ontologia tem, aliás, um estatuto ambíguo. Eles deram início à filosofia, mas também criaram os preconceitos tradicionais. Entre esses preconceitos que marcaram toda a tradição ocidental estão o tempo, como presença, e o mundo, como natureza. Heidegger, em SZ, vai mais longe e entende que mesmo os pré-socráticos não apenas passaram por alto como consolidaram esses preconceitos. Em SZ, ele questiona o modo como o fenômeno do mundo foi encoberto pela "natureza" (*Physis*): "Por que, no início da tradição filosófica decisiva para nós - explicitamente desde Parmênides - passou-se por cima do fenômeno do mundo? De onde provém a repetição contínua desse passar por cima? Por que esse ente encontra-se, de início, na 'natureza'?"⁶. Ora, ao pensarem o mundo como natureza, também pensaram o tempo como o "agora", como o presente. A "ousia" é então a presença estável das coisas. Toda a ontologia ocidental foi pensada a partir dessa concepção em que o presente do indicativo é o tempo em que as coisas (os pragmatas) estão. Os outros modos temporais só são pensados a partir daquilo que é agora. A sucessão de "agoras" fica presa no presente. Desse modo, na "ousia", isto é, no ser do ente, o presente é eterno. O tempo foi entendido a partir do movimento físico presente e não como existencial. A destruição da ontologia devia então atingir os gregos porque eles foram a fonte da objetividade que impediu a tematização do mundo e do tempo. Eles são a base da tradição, mas também a fonte dos maiores problemas. E esses problemas não poderiam ser resolvidos apenas retornando ao passado, mas a partir daquilo que, na tradição, desviou-se da sua origem e possibilitou melhor compreendê-la e refutá-la. No entanto, Caputo, estranhamente, depois de haver destacado a importância do pensamento moderno, afirma que SZ tem uma outra característica relevante. Nessa obra não há uma doutrina ontológica específica, ou melhor, ela não permite que se defina o privilégio desse ou daquele período da história da filosofia; antes de mais nada, ela tem apenas um "sentido funcional". Ou seja, não há um conteúdo ou uma concepção privilegiada do mundo; o que interessa é mostrar a origem das diferentes posições teóricas. Semelhante a Wittgenstein, para quem as diferentes concepções filosóficas resultam do conflito entre diferentes "modos de apresentação", também para Heidegger esses conflitos são ilusões que surgem do fluxo da vida, isto é, que tendem a reificá-la, escondendo que o sentido do ser está na temporalidade existencial. Esse fundo-sem-fundo é também um projeto de onde se projetam as teorias. Para chegar à originalidade do sentido do ser é preciso afastar as capas ônticas dessas projeções. Caputo destaca que a constituição do ser, a arquitetônica da ontologia existencial, a *Seinsverfassung*, é delineada quando se distingue entre a "projeção primária" de uma coisa no seu ser e aquilo "sobre o qual" (*Woraufhin*) a projeção é feita. Mostrar esse "sobre o qual" de uma projeção é pôr à mostra o que torna possível toda e qualquer projeção. Esse caráter apenas "funcional" pode ser encontrado, por exemplo, numa passagem de SZ, em que o "sentido" está vinculado às projeções primárias; elas se diferenciam, porém, de projeções ônticas à medida que a compreensão (primária) do ser se mantém a partir de si mesma⁷. Essa distinção escapou das teorias filosóficas. SZ, ao chegar à compreensão primária do ser-aí que se projeta a partir de si mesmo, pode fazer então a destruição das projeções ônticas que encobrem a projeção/compreensão originária. Desde Parmênides e Platão, as projeções encobriram a efetiva colocação da pergunta pelo sentido do ser. Mas SZ não assume compromissos ontológicos privilegiando tais ou quais teorias filosóficas. Para Caputo, SZ trata da história da

⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, p. 100.

⁷ SZ, p. 324.

ontologia, mas de modo a situar a função transcendental de detectar quando alguma projeção do ser é constituída, isto é, sua tarefa é encontrar um "sentido" inteiramente funcional que nunca poderá assumir uma teoria do ser e, muito menos, privilegiar uma forma histórica ou uma concepção do mundo. Mesmo que os gregos tenham posto o gigantesco confronto sobre o ser, eles também precisam ser desconstruídos, pois "a procura do sentido do ser é uma procura desconstrutiva que desmantela as teorias históricas de forma a descobrir o que as faz funcionar"⁸. Esse caráter "funcional" de SZ - a estrutura formal da pergunta pelo sentido do ser - acabou encoberto pelas meta-narrativas posteriores com as quais Heidegger destacará os primeiros pensadores. Mais adiante, trataremos dos acertos e das vicissitudes de Caputo na interpretação de SZ. Por enquanto vejamos como ele tematiza um dos exemplos do "novo começo mitologizador" e de como, a partir dele, determinaram-se as alterações errôneas no significado da palavra "alétheia".

Dez anos depois de SZ - 1937 -, o pensar heideggeriano tinha mudado completamente. O projeto de destruição da história da ontologia em que se reconhecia a importância da filosofia crítica na compreensão do caráter temporal do ser foi afastada por um "novo começo". A partir dele, as conquistas da modernidade são rejeitadas. A modernidade é a "época das imagens do mundo". Ou seja, se toda metafísica é "representação" ou "imagem do mundo", a partir do cartesianismo essa tendência é levada ao máximo, pois o mundo todo é convertido em imagem. O cartesianismo é a expressão da ciência e técnica modernas. O crescimento dessa objetivização do mundo anda junto com o da subjetividade. Heidegger sempre rejeitara a metafísica da subjetividade, mas agora entende que ela levou a humanidade a um beco sem saída, pois, nessa época, a maior objetividade é assegurada pela maior subjetividade. Com o advento da modernidade o mundo se desencanta e as experiências religiosas e estéticas tornam-se privadas. Essa hipermetafísica moderna é então apreendida a partir dos pensadores gregos. Os pensadores não são filósofos. A filosofia é platonismo. O platonismo é metafísica. Aristóteles e Platão já não são fontes de problemas cuja compreensão e solução estariam na modernidade. A filosofia grega é contraposta com um pensamento ainda mais originário. A filosofia torna-se uma ocultação dessa originalidade do pensar. Como se aborda então esse pensamento originário? Ele não pode ser alcançado pela reflexão ou argumentação, pois a racionalidade é seu ocultamento. Seu ocultamento, porém, nunca é completo; por isso pode-se apanhá-lo. Esse é o novo papel do "Ereignis", o "acontecimento apropriador": o destino em que, ocasionalmente, se mostra a originalidade do pensar não representativo. Heidegger continua sendo o filósofo da "abertura", mas a abertura do *Dasein* singular cede lugar para uma abertura epocal privilegiada: a dos pensadores da Hélade. A época do pensar ainda não-metafísico. Portanto, será a partir desse "pensar" originário, não mais desde a filosofia moderna, que Platão e Aristóteles continuarão sendo fontes de problemas, ou seja, enquanto "filósofos" eles ocultam os "pensadores". A filosofia é então presa de uma ambigüidade à medida que ela oculta, mas também fornece indícios do pensar originário. Diferentemente dos seus seguidores pós-metafísicos, Heidegger ainda depende da linguagem da metafísica, pois é nela que ocorre o velamento e, ocasionalmente, o desvelamento do seer. A crítica do racionalismo filosófico tem um fio condutor: o velamento/desvelamento do seer. Desse modo, a história da metafísica é o cenário em que se podem "apropriar" as palavras da origem. Essa "apropriação", porém, não advém da vontade ou da razão, mas é obra do destino. A metafísica é o destino do seer. E a modernidade faz parte desse destino. Para entender essa destinação do seer é preciso situar-se nesse "primeiro começo". A interpretação da noção de "verdade" será feita a partir dessa abertura principal. Ou seja, essa palavra será interpretada a partir da "reviravolta" do pensar tal como se encontra nas preleções heideggerianas do final dos anos 30, em que a rejeição da noção filosófica grega de verdade como adequação toma um outro rumo. Em SZ essa crítica já tinha sido feita, mas, agora, o pano de fundo não são os instrumentos ou a temporalidade. O significado de "alétheia" passa a situar-se na época dos primeiros pensadores. Ou seja, a verdade foi considerada, desde os filósofos gregos, como adequação ou correspondência entre a proposição e o estado de coisas. Mas como pode ser feita essa verificação? Para Heidegger, antes de ser apreendida a

⁸ Caputo, op. cit., p. 36.

correspondência entre a asserção e as coisas, é preciso que estas já estejam à mostra. A proposição é um recorte do que já está à mostra. Ora, a noção tradicional da verdade deixa escapar esse fundo publicamente acessível que já está pressuposto em toda asserção. O que está sempre à mostra permanece oculto à proposição, isto é, o que torna possível a proposição não pode ser alcançado pela proposição. Portanto, ao passarem por alto essa diferença ôntico-ontológica, Platão e Aristóteles deixaram o pensamento filosófico num impasse, pelo menos até que se fizesse um "novo começo". Os filósofos gregos, ao restringirem a verdade ("alétheia") à adequação, perderam a instância em que se dá livremente o manifestar-se das coisas. E isso determinou a história da filosofia até nossos dias, pois, tal como eles, continuamos restringindo o significado da "alétheia" na adequação. Perdemos o sentido do "espanto" originário. A diferença está que na pureza desse "espanto" não se tematizava a "alétheia", pois, enquanto "abertura", nela simplesmente se manifesta o seer. Nessa era se tinha acesso ao seer, por isso não havia sentido tematizar a "alétheia" como desocultação. A nostalgia das origens nos leva a retomá-la, pois, no princípio, a "alétheia" não era um objeto temático, ao contrário, era como um "elemento invisível dentro do qual os primeiros gregos pensaram". Se "os gregos tivessem levantado a questão da *alétheia*, ter-se-iam afastado de seu destino histórico. A sua tarefa era de pensar o seer na sua manifestação (*on/alétheia*), e não a *alétheia* como tal (a *alétheia* como *alétheia*)"⁹. Esse privilégio dos primeiros pensadores passou despercebido, ou melhor, foi encoberto pelo platonismo. A "alétheia" como adequação encobre a abertura originária da experiência do pensar. A metafísica ocidental é a história desse encobrimento. A "alétheia" é então o que permanece impensado pela metafísica, pois ela não aparece enquanto tal, mas é apenas a instância a partir da qual as entificações se apresentam na história. Caputo, porém, considera que a interpretação heideggeriana de "alétheia" faz parte de sua errônea mitologização, que leva a uma nova essencialização. Para melhor entender o que aí está em jogo, ele introduz a palavra "a-létheia", que não é uma palavra grega tal como Heidegger deu a entender que fosse, salientando o "a" como negação ou restrição, como "des-velado", "des-coberto". Ora, como sabemos, Heidegger também escreve "a-létheia"; mas, diferentemente dele, Caputo pretende inventar outra palavra. Esse neologismo, ao modo de Derrida, lhe permite levar adiante a crítica da manobra mitologizadora introduzida com a metanarrativa do "esquecimento do seer". Desse modo, os gregos tiveram a experiência dos fenômenos antes de eles serem recortados pela atividade conceitual da filosofia. Mas, nessa experiência, passou-lhes despercebido que a fenomenalidade pressupõe a abertura do aberto, ou seja, o "seer" é o domínio dessa abertura originária, que Caputo chama de "alétheia enquanto tal". Aos gregos escapou essa abertura que permaneceu não tematizável. Portanto, essa viagem para as origens gregas tem dois passos definidos:

- 1) da adequação das asserções (*orthotês, rectitudo*) ao caráter manifesto do ser (fenomenalidade; *on/alétheia*);
- 2) do caráter manifesto do ser à abertura do seer, ao seer como abertura, como *Sein*, como *Lichtung*, *Ereignis* (*alétheia* como tal)¹⁰.

Como essa experiência permaneceu implícita, isto é, não sendo formulada explicitamente, ela tem, para Caputo, uma dualidade decisiva para a proposta desmitologizadora, pois a "alétheia" é uma experiência simultaneamente grega e não-grega. Ou seja, ela se situa na Hélade de Anaximandro e Heráclito, mas como não foi tematizada por eles, tampouco é grega. Para expressar essa diferença Caputo recorre à forma hifenizada "a-létheia". A "alétheia" é o estar à mostra das coisas, enquanto a "a-létheia" é a abertura ainda mais originária que permite que as coisas que se apresentam se apresentem. Ela abre a sucessão - destino - das épocas da presença. Mas, nesse caso, ela deixa de ser uma palavra

⁹ Caputo, op. cit., 1999, p. 42.

¹⁰ Caputo, op. cit., 1999, p. 43.

grega, pois já não expressa a experiência grega da presença pública das coisas, mas, antes, é o evento, a instância que permite, abre, concede, dá, deixa ser essa experiência. Com essa inovação grafemática, o hífen quebra a unidade nominal impedindo que essa palavra venha a pertencer a uma determinada época em que o ser (*sein*) é aprendido a partir do seer (*Seyn*)¹¹. Essa distinção permitiria entender melhor a retratação de Heidegger quando, em 1969, acaba concedendo que o uso da palavra "alétheia" no sentido de adequação das asserções não foi introduzido por Platão, como fora defendido em "A doutrina de Platão sobre a verdade" (1943), mas já se encontrava em Homero. Com isso, Heidegger teve de reconhecer que ninguém efetivamente usa essa palavra como "desocultação" ou "desvelamento", nem na linguagem ordinária, nem na poesia e nem na filosofia. A "alétheia", como verdade, já fora empregada antes e depois de Platão. A Heidegger, porém, não interessam as questões filológicas ou lingüísticas, mas o que chama de "experiência do pensar". Contudo, nesse sentido, preserva o que afirmara nos anos 30, isto é, Heidegger simplesmente mantém a posição em que recusa traduzir "alétheia" por "verdade", pois a palavra "verdade" significa sempre adequação. Aqui Caputo cita passagens de "Tempo e Ser" (*On Time and Being*):

À medida que a verdade é entendida no sentido "natural" tradicional ... a alétheia, a desocultação no sentido de abertura, pode não ser tornada equivalente à verdade. A alétheia, a desocultação pensada como abertura, concede antes possibilidade da verdade. Pois a própria verdade, tal como o seer e o pensamento, apenas pode ser o que é no elemento da abertura.

A concepção natural da verdade não significa desocultação, nem sequer na filosofia dos gregos.

E mais ainda: "como 'conceito natural', como palavra utilizada numa linguagem histórica, 'a-létheia' (a abertura) não se encontra em parte alguma"¹². Ou seja, é bastante provável que os gregos tivessem acesso prévio aos fenômenos - a desocultação -, mas se se perguntasse a eles o significado da palavra "a-létheia" certamente responderiam que é adequação ou correspondência. O que, porém, não se encontrará em linguagem alguma é "a-létheia" significando abertura da presença. Os gregos nunca usaram "alétheia" no sentido de "a-létheia". Para Heidegger, esta seria um pré-temático ainda mais originário que abre o horizonte da verdade como adequação. Como então apanhar essa abertura originária? Como se pode detectá-la ao longo da história? Esse é o papel do *Ereignis*, o acontecimento-apropriador. Ele permite que se apanhe também o sentido das palavras da origem, as palavras que dão pistas da experiência em que a "admiração" não havia ainda sido corrompida pela atitude teórica. Essas palavras estão nos fragmentos de Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Elas são "indícios" do pensamento dos primeiros gregos: o começo do Ocidente que permanece oculto. Essas palavras são cruciais para Heidegger construir sua mitologização encobridora. A partir delas, na viragem do pensar, será criada a meta-narrativa do "esquecimento do seer", isto é, da perda do sentido dessas palavras ao longo da ontoteologia ocidental. A metafísica ergue-se a partir do afastamento dessa origem. E a corrupção da pureza do pensar foi introduzida pela pergunta socrática: "o que é isto?". Essa pergunta origina a metafísica da subjetividade e, de algum modo, fecha o "portal histórico privilegiado", que foram os primeiros pensadores gregos.

Assim como a "Différance", de Derrida, a "a-létheia", de Caputo, não nomeia nada na linguagem em qualquer época, mas é aquilo que torna possível as palavras e os conceitos ao longo da história. Derrida, porém, recusa o fonocentrismo que todavia se encontra na "voz do seer", enquanto que Caputo, com seu neologismo, não consegue afastar-se do que já se encontra em Heidegger, pois, para este filósofo, também a "alétheia", com ou sem hífen, não pode ser objetivada, uma vez que é condição de toda a objetivação¹³. Ou seja, mesmo com a retratação de Heidegger sobre essa palavra, o neologismo é

¹¹ Caputo, op. cit., 1999, p. 45.

¹² Caputo, op. cit., 1999, p. 46.

concebido a partir da noção de abertura originária. E a palavra "a-létheia" confunde-se então com a metanarrativa do "mito do seer", uma história exagerada, maravilhosa, mas inverossímil.

Caputo adota uma posição nietzscheana: "tudo é interpretação"; ou seja, tudo são histórias. O sucesso de Heidegger estaria menos numa "descoberta" filosófica do que na sua habilidade em contar histórias, que, aliás, acabaram se impondo como variações sobre o mesmo tema: "o esquecimento do seer". Por essa habilidade, no começo dos anos 20, Heidegger era chamado de o "mago de Messkirch". Segundo K. Jaspers, ele tinha facilidade em fazer desaparecer as coisas presentes, sem colocar nada em seu lugar. A resposta foi, como sabemos, a aparição de uma obra surpreendente: *Ser e Tempo*. Essas aptidões mágicas continuaram por toda sua vida. Se o Platão tardio coloca em discussão o próprio platonismo para preservar o núcleo da teoria das idéias, o Heidegger tardio fez um recorte seletivo sobre o caminho do seu pensar mas, com isso, acabou encobrendo aspectos importantes de seu pensamento inicial, que temos de resgatar. Ou seja, com a elaboração do "mito do seer", ele fez sumir a hermenêutica da faticidade, um de seus momentos mais criativos. Para entender esse "sumiço" tem-se de questionar as "essencializações do seer", isto é, os mitos negativos e positivos que, posteriormente, Heidegger sustentou com as suas habilidades narrativas.

O "essencialismo" do seer

O tema central do livro de Caputo é a rejeição do aspecto beligerante do pensamento heideggeriano em que, aliás, foi gerado e desenvolvido o "mito do seer" com suas fantásticas origens gregas e sua correspondente recepção pelos alemães, o povo mais metafísico do mundo, o único capaz de entender e preservar o recado dos pensadores gregos. Para Caputo, porém, o rumo do pensar heideggeriano do fim dos anos 30 já se encontrava no fim dos anos 20. O retorno de Heidegger a Friburgo, para ocupar a cátedra de Husserl, é marcado pelos tons sombrios e pessimistas com os quais foram escritos os *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. A partir dessa época os estudos aristotélicos, kantianos e kierkegaardianos, que resultaram em SZ, vão dando lugar à "retórica selvagem de Ernst Jünger"¹⁴ e, em termos filosóficos, passam a assumir uma espécie de "compromisso ontopolítico" em que se manifesta a esfera pública alemã dessa época. A longa análise do tédio, como "estado de espírito básico" dos seres humanos, não é feita sem lançar opiniões sobre a dramática situação política. Esses cursos de 1929/30 são a culminância do expressionismo filosófico alemão. Eles perdem, porém, a neutralidade ontológica para, em determinados momentos, se tornarem um retrato ontológico-existencial do drama da República de Weimar. O estilo dessa narrativa pode ser encontrado, por exemplo, no § 38, no qual se coloca a pergunta pela determinação do tédio profundo (*tieffen Langeweile*) na direção de uma certa situação de vazio (*Leergelassenheit*) e de como essa situação tende a persistir por longo tempo, como alcançar esse fenômeno existencial profundo sem perdermo-nos nas carências cotidianas. Esse fenômeno profundo do tédio não é objeto da psicanálise ou da psicologia. Toda explicação o pressupõe e, no entanto, a sua conquista é uma necessidade que se impõe. O conceito de necessidade (*Not*) não diz respeito à lógica, mas à existência de cada ser-aí. Mais que as carências que originam a psicopatologia da vida cotidiana, a necessidade é uma falta, um estado de vazio completo que é precisamente a raiz mais profunda da condição humana. No fundo da condição

¹³ "Se traduzo obstinadamente o nome *Alétheia* por desvelamento, faço-o não por amor à etimologia, mas pelo carinho que alimento para com a questão mesma que deve ser pensada, se quisermos pensar aquilo que se denomina ser e pensar de maneira adequada à questão. O desvelamento é como que o elemento único no qual tanto ser como pensar e seu comumentar podem dar-se. A *Alétheia* é, certamente, nomeada no começo da filosofia, mas não é propriamente pensada como tal pela filosofia nas eras posteriores. Pois desde Aristóteles a tarefa da filosofia como metafísica é pensar o ente como tal ontoteologicamente". Heidegger, M. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1973, p. 277.

¹⁴ Caputo, op. cit., 1999, p. 82.

humana está o vazio mais completo. Essa condição é tematizada em termos do *Dasein*, porém já não se trata mais da angústia kierkegaardiana de SZ, mas do tédio anunciado por Baudelaire, à medida que ele expressaria melhor a condição do *Dasein* contemporâneo. No entanto, para Heidegger, o homem contemporâneo recusa mergulhar na intimidade da sua condição. O cotidiano, com seus carecimentos, impõe limites para que o *Dasein* alcance a raiz da sua situação no mundo, o vazio mais completo. O cotidiano dos dias finais do "ninho de serpentes" de Weimar (Ingmar Bergman) e, o que Caputo esquece, que ocorreu junto do "inferno de Wall Street" (Sousândrade), é a expressão da indigência do homem atual, pois a vida social e cultural desmoronou. Por trás de tantas crises e catástrofes, isto é, "da miséria social atual, da confusão política, da impotência da ciência, da futilidade crescente da arte, do desenraizamento da filosofia e da fraqueza da religião" e suas correspondentes tentativas "violentas e ruidosas" de lhes dar uma solução por meio de ligas, círculos, facções e partidos políticos com seus diferentes programas, esconde-se a necessidade mais premente de questionar a "humanidade do homem contemporâneo" (*die heutigen Menschlichkeiten des Menschen*)¹⁵. E Heidegger colocará esse assunto em termos da essência do *Dasein*, pois, diante da miséria atual, só resta ao *Dasein* encontrar respostas em si mesmo. O ser-aí tem de se tornar a sua própria fortaleza, capaz de resistir às desgraças político-sociais, mas também às promessas ilusórias de segurança e consolo. As dificuldades da vida escondem que o perigo que o *Dasein* tem de enfrentar encontra-se nele mesmo. Ser resistente já não está na periculosidade da vida pública, mas no enfrentamento consigo mesmo. A autenticidade desse enfrentamento solitário está na capacidade de permanecer na proximidade do perigo em que se revela o que há de mais íntimo. Só nessa proximidade emerge a "essência do homem". E a essência do homem atual é o tédio. Para alcançá-lo, porém, é preciso romper os limites que afastam os homens da sua necessidade mais urgente. Ora, esses limites são filosóficos, pois à filosofia cabe a tarefa conceitual de abrir caminho na trama dos carecimentos superficiais para poder alcançar a necessidade mais profunda. Ou seja, de como alcançar a maior liberdade contra tudo que objetiva o *Dasein*. Essa liberdade é o vazio mais completo, a total ausência de opressão. Na ausência de toda opressão está o tédio em sua pureza. Aparentemente Heidegger retoma a via do neoplatonismo místico, pois a atribulação da vida fática parece encontrar seu sentido no mais profundo silêncio do ser-aí. Nesse caso, o tempo já não seria o horizonte transcendental da compreensão. O "drama da insegurança", em Platão, seria evitado pela plenitude da Idéia, ao passo que, em Heidegger, esse drama seria esvaziado pelo tédio mais pleno. O mistério ou o segredo (*Geheimnis*) do ser humano seria eliminado na opressão completa da Idéia ou no vazio sem nenhuma opressão do tédio. O que interessa a Heidegger, contudo, não é, como Platão, encontrar uma resposta, mas manter o questionamento. Mergulhar no silêncio do abismo do tédio é atingir um segredo que não pode ser comunicado. A linguagem apenas aponta para ele. A impotência da ciência se estende à psicanálise e à psicologia, pois o segredo é uma experiência radical de cada ser-aí esvaziada de toda teoria. A experiência do nada não é objeto de nenhuma ciência ôntica. O segredo permanece num vazio totalmente sem opressão até mesmo da linguagem. Também não se trata do silêncio místico, ele igualmente sofre da mesma fraqueza da religião. Ora, como vimos, a autenticidade do *Dasein* está na proximidade do perigo. E a questão não é alcançar o vazio mais pleno, mas manter-se nele. E esse é o drama fático. Aliás, esse é o autêntico perigo a que cada *Dasein* é conclamado. E manter-se na vizinhança do perigo exige a maior força (*Kraft*) e o maior poder (*Macht*). Desse modo, liberar o serhumano de toda opressão mais íntima é, aí sim, torná-lo livre para carregar seu próprio peso.

A busca do que há de mais profundo em cada ser-aí vai, nos anos seguintes, sendo substituída pelo problema da identidade metafísica de um povo. Desse modo, faz-se uma passagem do drama privado do *Dasein* para o drama público do povo alemão, isto é, a autenticidade de cada *Dasein* vai sendo substituída pela autenticidade do *Dasein* de uma comunidade singular. O *Dasein* alemão é então equiparado ao *Dasein* grego. A grandeza grega, expressa na metanarrativa do "mito do seer", deveria ter uma recepção a sua altura, pois se a filosofia é a maior expressão cultural de um povo, que tradição

¹⁵ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Band 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. 248.

filosófica estaria mais preparada para isso que não a germânica? Como diz Caputo: "os gregos falam, os alemães escutam". Durante seu período de maior compromisso político com o nazismo, a mitologia do seer assume um aspecto beligerante. O extremismo metafísico privado do mundo, da finitude e da solidão do "nosso Dasein" passa a ser concebido nos termos de uma metafísica pública. Cercada por inimigos, a Alemanha tornou-se então o único povo metafísico. Trata-se agora da urgência de todo o *Dasein* alemão. Uma vitória militar, no entanto, só seria autêntica se também se expressasse, filosoficamente, como uma vitória sobre a metafísica objetivista. E isso só seria realizado com a transformação de todo o *Dasein* alemão. A guerra se daria em duas grandes frentes: a física e a metafísica. Ou seja, uma guerra não é feita apenas de batalhas sangrentas, mas de algo mais originário que Heráclito chamava de "pólemos", isto é, um confronto espiritual ao qual os alemães tinham acesso mais do que qualquer outro povo. Esse acesso daria uma experiência da proximidade do começo do pensar o seer, isto é, daquele pensar que é encoberto pela era das representações do mundo. Seguindo os passos de Nietzsche, para quem essa experiência originária fora concebida em termos de confronto dionisíaco, Heidegger tornou-se então um pensador cada vez mais radical. A sua radicalidade, porém, chegou ao ponto de despertar suspeitas das autoridades nazistas. A revolução nazista tendia para uma estabilidade que se afastava do pólemos heraclítico, pois a radicalidade a que Heidegger almejava se contrapunha a todo tipo de consolidação política. Por mais radicais que fossem, aos nazistas, por exemplo, seria um erro grave abafar a fé dos católicos e dos protestantes em nome de um pólemos que eles sequer entendiam. A revolução do mito do seer exigiria algo mais que a mera brutalidade do nazismo, mas essa mesma brutalidade não poderia sustentar-se sem uma ordem política objetiva: o terrorismo do Estado. Ora, foi a guerra que levou a tecnologia não só ao seu maior desenvolvimento, como a incorporou, definitivamente, na vida cotidiana. E, obviamente, os nazistas estavam mais interessados nos aviões do professor Messerschmitt do que no seer do professor Heidegger. Pois o mito do seer é constituído desde um fundo grego tão originário que para ser alcançado exige, ou melhor, impõe, uma recusa de tudo o que tende a permanecer; é uma espécie de revolução permanente ao nível do pensar que escapa tanto às ciências objetivas quanto a qualquer programa partidário. É algo mais grandioso do que a mera violência política. O interessante, e Caputo chama a atenção para isso, é que, nesse período da vida e da obra de Heidegger, a violência da interpretação adquire os tons da violência militar e partidária. Vejamos uma passagem em que a justiça (*dike*) é interpretada em termos beligerantes. Ela expressa o tom com que nasceu a mitologia do seer durante os anos 30. Essa passagem, aliás, é uma amostra do que Heidegger denunciava como tradução infeliz do vigor das palavras originárias feita pela tradição romana, medieval e moderna. A volta a sua acepção efetiva é levada a cabo no cenário dionisíaco original. Nesse trecho trata-se de como a manifestação da arte - *téchne* - perdeu ao longo do tempo sua virulência original, que Heidegger tenta resgatar acentuando o sentido de "deinon" como estranho, não-familiar e como portador de um poder que afasta toda segurança, isto é, de uma conjuntura trespassada pela ameaça da ruína. Ele escreve em *Introdução à Metafísica*, que cito na tradução da tradução de Caputo:

Assim, o deinon como poderoso [dikê] e o deinon como violento confrontam-se um com o outro. ... Nesta confrontação, a techne rebenta contra a dike, que, por seu turno, como Ordem [Fug], voz de comando, dispõe [verfügt] de toda a technê. ...O conhecedor navega até ao centro da ordem dominante, rasga-a e carrega violentamente o seer para o ser; contudo, nunca poderá dominar o poderoso. ... Cada restrição violenta do poderoso é vitória ou derrota. Ambas, cada uma a seu modo, o atiram violentamente para fora de casa e... revelam a perigosidade do ente conquistado ou perdido. ...Este violento encontra-se constantemente em risco [tolma]. Arriscando-se para dominar o seer, tem de arriscar o ataque do não-ser, me kalon... (GA 40,169-70)¹⁶.

¹⁶ Caputo, op. cit., 1999, p.161.

Esse estilo de filosofar, porém, contribuiu para afastar Heidegger das lideranças políticas nazistas. Segundo Safransky, era comum ouvir-se entre elas a expressão: "Ninguém consegue entendê-lo". Os nazistas não só não o entendiam, como recusavam o seu "nihilismo metafísico". Seus textos, ou melhor, seus "documentos psicopatológicos" eram prejudiciais à imagem do mundo nazista¹⁷. A revolução do pensar exigia um questionamento que extrapolava toda objetivação ideológica. E é justamente aí que Caputo detecta os "mitos saudáveis" e precisamente num momento da vida de Heidegger que abalaria sua imagem como homem e como pensador. A radicalidade do pensar expressa o caráter ambíguo da "responsabilidade de Heidegger". A responsabilidade mito-heróica greco-alemã da época mais bélica de Heidegger é contraposta, por Caputo, a uma outra responsabilidade, pensada todavia em termos do mito do seer, mas que questiona a essência da técnica à medida que esta explora e ameaça destruir a Terra. Nesse sentido, o *Heimat* provinciano alemão da Floresta Negra abre-se para um pensar planetário que acaba por reivindicar uma nova atitude com respeito ao sagrado e à ecologia. Essa perspectiva evoluiu constantemente depois da derrota alemã. Ou seja, passado o pesadelo da guerra, a interpretação bélica dos clássicos é substituída pela serenidade; a grandiosidade greco-alemã de Ésquilo e Hölderlin cede lugar à simplicidade de Hebel, o amigo da casa; o cenário dos deuses e pensadores gregos é, por vezes, afastado pelo apego à familiaridade da querência. Esses são os "mitos saudáveis".

Desse modo, o tema do esquecimento do seer é positivo ao permitir uma compreensão do desdobramento da metafísica ocidental. Ele abre o caminho para os pós-modernos franceses, aos quais, aliás, Caputo recorre. A solução da volta aos pensadores gregos originários, porém, é um grave erro e, efetivamente, uma "mitologização" que acaba por encobrir o debate sobre a condição humana. Nesse sentido, é interessante e produtivo situar-se novamente na hermenêutica da vida fática para contestar as essencializações do mito do seer. Como veremos, porém, aqui também é importante corrigir certos preconceitos filosóficos e teológicos, como é o caso de Caputo. A crítica do mito do seer, porém, não pode deixar de lado um elemento positivo da tentativa de Heidegger, pois nenhum outro filósofo fez uma tão abrangente exposição da metafísica ocidental, e isso libera o caminho para evitá-la e para buscar alternativas para ela. Esse é o contexto da "desmitologização" proposta por Caputo, feita basicamente pela tentativa de afastar os "mitos nocivos bélicos" do pensamento heideggeriano. Como veremos a seguir, entretanto, esta posição, constituída por uma certa leitura teológica, estende-se para toda a obra de Heidegger e, na falta de uma maior problematização filosófica, acaba tornando-se um empecilho para a efetiva reabilitação da hermenêutica da faticidade.

A hermenêutica da faticidade

Um dos erros fatais de Heidegger foi afastar-se do seu projeto inicial de Friburgo. Caputo encontra nele aspectos filosóficos positivos desde que seja substituído o caráter de conflito da preocupação (*Cura*) pela noção cristã do amor e da solidariedade. Ou seja, a desmitologização do seer poderia também ser feita a partir da hermenêutica da faticidade, mas desde que a dimensão da luta (*Kampf*) fosse destituída de seu privilégio ontológico. Para o jovem Heidegger, porém, a filosofia é luta. Aliás, a filosofia era uma disciplina acadêmica e, como tal, afastada da vida fática. Para resgatar o seu caráter fático Heidegger colocou o drama humano no centro do seu filosofar. A condição humana é dramática e, por isso, a filosofia é luta. Semelhante a Kierkegaard ou a Marx, que afirmava que ser radical é alcançar a raiz de algo e que a raiz do homem é o próprio homem também para Heidegger, a filosofia tinha de situar-se na radicalidade do homem. Essa radicalidade, porém, não estava em nenhum ideal humano inefável, mas no sentido da história que surge da faticidade da vida. Se Marx, porém, queria ir à raiz do homem era para eliminar, numa sociedade futura, as carências materiais que originaram o seu drama,

¹⁷ Safransky, R. *Heidegger, um mestre da Alemanha*, Geração Editorial, São Paulo, 2000, p. 319.

num processo cuja conclusão coincidiria com o próprio fim da filosofia; Heidegger, todavia, tentava situar esse drama como o cerne inarredável do próprio homem. A eliminação do drama da vida fática seria não a realização, mas a extinção daquilo que leva a questionar o próprio homem. Aliás, o próprio conceito filosófico (metafísico) de homem é uma ocultação da vida fática. Para Caputo, porém, a "Kampf", tal como entendia o jovem Heidegger, era principalmente uma atitude belicosa cujas conseqüências se tornaram funestas quando, como vimos, a partir dos anos 30, assumiu uma forma mito-heróica sinistra a serviço de uma renovação nacional revolucionária. Essa nova forma de luta, porém, substituiu o sentido que tinha no período de Friburgo pelo mito de destino e grandeza do povo alemão. O Heidegger dos anos 20, entretanto, não é um Lukács, um ideólogo revolucionário que pensava e agia em termos globais, nem um Kierkegaard, um Schopenhauer ou um Nietzsche, que se afastaram do mundo acadêmico; a política de Heidegger era exercitada nos limites da universidade. Seu apelo à vida fática também visava a sacudir os ideais estáticos da universidade. Mais tarde, quando se tornou reitor, essa instituição continuaria sendo pensada em termos românticos de tradição e revolução nacionalista - tempestade e ímpeto. Ora, ao contrário daqueles filósofos Heidegger, era basicamente um *homo academicus* que procurava sacudir o estatuto da filosofia enquanto disciplina acadêmica. Daí porque a própria universidade tinha de ser questionada. A universidade se havia afastado da vida fática e, junto com ela, a filosofia. Heidegger buscava um novo modo de filosofar e, com ele, a filosofia teria de se afastar do âmbito das disciplinas. Ou seja, o filosofar já não mais coincidia com a filosofia. O filosofar se afasta do ideal da fenomenologia transcendental para resgatar o solo áspero da vida fática. Nesse sentido, filosofar é lutar. Caputo, depois de ter destacado as relações do pensamento heideggeriano com a República de Weimar, passa agora, por alto, as conseqüências desastrosas da Iª Guerra e do Tratado de Versalhes na sociedade alemã. É para alunos que voltaram dessa tragédia que o professor de Friburgo dá seus cursos. O rumor das batalhas permanece nos corações e nas mentes. Para a interpretação dessas vidas destruídas houve, pelo menos, duas alternativas fenomenológicas: a simpatia e a dilaceração. A hermenêutica da faticidade concebe a vida como perigo. A paz está sobre um vulcão. Para alcançar o sentido da vida era preciso mergulhar nesse fundo incandescente. Esta é a nova tarefa do filosofar, pois, na universidade, com suas disputas abstratas e vazias, a filosofia estava muito bem estabelecida. Era preciso então sacudir a sua imobilidade. E onde se encontra a filosofia senão nos textos? O filosofar na universidade devia, portanto, radicalizar a interpretação dos textos clássicos. A "destruição" da ontologia seria feita a partir do pano de fundo da vida fática, ou seja, a hermenêutica da faticidade tinha como objetivo mostrar o fundo sobre o qual foi concebido todo o pensar filosófico, um fundo que, aliás, havia sido encoberto pelo pensar objetivante. O Sócrates soldado havia sido encoberto pelo Sócrates pensador. Era preciso recuperar o drama socrático como fonte originária de seu filosofar; ou seja, a evolução e a consolidação do platonismo são encobridoras da experiência fática do pensar. E isso só seria possível se o filosofar, que surge da vida fática, indicasse o caminho do retorno a ela. O filosofar, então, não é uma disciplina estabelecida, mas, como a própria vida, está em suspensão. Assumindo isso, a filosofia atingiria a própria vida universitária, seria então capaz de repensar e abalar os fundamentos da academia. Desse modo justificar-se-ia o exercício da filosofia na universidade. Essa posição metodológica padece de uma ambigüidade que atinge a noção de "indícios formais". Essa noção possibilitaria uma apreensão categorial daquilo que se antecipa a toda formalização: a vida mesma. Em nosso entender aí se situa efetivamente a "Kampf" de Heidegger, uma vez que surge nesse ponto um paradoxo de difícil solução, pois como alcançar a experiência fática sem perdê-la nas categorias filosóficas? Por mais que se considere o conceito de "formal" nos "indícios formais" como "originário", dificilmente se poderá deixar de reconhecer a generalidade da formalização e, conseqüentemente, o seu esvaziamento fático. Caputo, porém, reduz esse paradoxo a uma posição meramente belicista. Ora, a luta era contra a objetivização da vida fática feita pela filosofia acadêmica. A filosofia deve ser então radical, isto é, não tem de produzir apenas imagens do mundo, mas deve afundar-se nele. Com isso, ela tem de conviver com o perigo, e situar-se na proximidade do perigo é a dificuldade, a luta. A grandeza da filosofia sempre foi a sua radicalidade, agora seria preciso uma grandeza maior que a afastaria da neutralidade conceitual e a aproximaria da fonte de todo sentido, ou seja, a filosofia não seria mais um

discurso sobre as coisas, mas, voltando ao seu sentido originário, tornar-se-ia outra vez uma forma de vida. No curso "Interpretação fenomenológica de Aristóteles", de 1922, trata-se de mostrar que a filosofia não é uma mera representação da vida. Aliás, a filosofia da representação imobiliza a vida. Uma imagem de mundo tende a permanecer. Por isso, só se pode atingir a vida fática na vacância da imagem. A filosofia é uma luta para afastar as concepções do mundo que ocultam o estar em suspenso da vida. A filosofia é "destruição" de tudo o que tende à calma da objetividade. As imagens ou concepções do mundo tentam dar razões, mas a filosofia tem de apanhar não a certeza, mas a estranheza da faticidade. A filosofia é radical porque não trata da certeza - e, portanto, do conflito entre dogmáticos e céticos -, mas da "preocupação pela certeza" (*Sorge für Gewissheit*), que é a origem desse conflito. Aliás, esse conflito se tornou mais uma especulação acadêmica vazia que oculta a sua própria origem: o drama da vida fática. E a vida fática é a própria questão, e a filosofia só pode tematizá-la radicalizando-se a si mesma. Só então ela atinge o cerne da própria questionabilidade. Por "luta" entende-se a dificuldade metodológica da filosofia. Caputo, porém, nivela as noções de dificuldade (*Schwrigkeit*) e de luta (*Kampf*) para reuni-las no "voluntarismo militarista". Ele recorre, entre outras, a uma passagem do curso sobre Aristóteles em que é rejeitado o ideal de filosofia como intuição pura ou como teoria neutra, que acaba ocultando a verdadeira fonte da atividade filosófica. Aí afirma Heidegger:

Todavia, esta exclusão não se faz com uma regra metodológica, definitivamente, mas constitui antes a batalha (Kampf) que é sempre simultânea com o ato de filosofar, [a batalha da] interpretação filosófica contra a sua própria ruína fática (GA 61, 153)¹⁸.

Para Caputo, porém, essas dificuldades metodológicas estavam vinculadas a um programa bélico. A filosofia é uma batalha porque a vida também é. A urgência vital exige uma filosofia que saiba batalhar. A dificuldade metodológica de reter a faticidade em termos filosóficos é açodadamente transformada numa "filosofia da dificuldade". Caputo, então, já não distingue a filosofia da dificuldade da dificuldade da filosofia. Para ele, a filosofia da "luta e da dificuldade" introduz uma leitura parcial do cristianismo, que, aliás, pretende denunciar e corrigir. Ao invés do conflito e da perturbação, ele retoma o tema da paz e do amor. Como sabemos, os sentimentos só têm relevância na fenomenologia existencial de Heidegger até a época de *Ser e Tempo*, quando se tornam conceitos ontológicos, como é o caso dos fenômenos da angústia e do temor. Mas, para Caputo, essa parcialidade se deve à pecha de psicologismo e de subjetivismo atribuída a conceitos relevantes, como os de sofrimento, dor, amor, amizade, simpatia, etc. Ou seja, desde os primeiros cursos Heidegger privilegia uma espécie de "hermenêutica unilateral" e, com isso, perdeu-se a oportunidade de formular uma concepção filosófica mais abrangente do que aquela que se situava no âmbito da luta. Caputo não trata das dificuldades metodológicas que envolviam a crítica da ontologia objetivadora, apenas se limita a mostrar o que poderia completá-la. Mesmo reconhecendo-se a relevância da hermenêutica da faticidade, ela precisa, entretanto, sofrer uma revisão e perder seu caráter beligerante, de modo que se passe do tema da proximidade ao perigo de cada ser-aí (*Dasein*) para a conciliação, a simpatia e o sofrimento do próximo. Ou seja, suprimindo-se o aspecto da luta, a hermenêutica da faticidade torna-se mais "greco-judaica", isto é, torna-se mais uma "experiência do coração". A ontologia da *Sorge* é então substituída pela ontologia da *Kardia*. A essência do ser-aí é *Cura*, mas essa palavra não significa apenas, negativamente, "angústia", mas, positivamente, também quer dizer "curar", "sara", "cuidar". O sentido de "cura" deixa de estar vinculado à solidão de cada ser-aí para também ser a expressão da amizade e da vida comunitária, da experiência partilhada da dor física e do sofrimento moral, da esperança e da fé. Dessa perspectiva não é o medo, mas o amor que nos torna grandiosos. Mas, para Heidegger, amor e dor são sentimentos destituídos de caráter ontológico. Como se vê, o acerto de Heidegger estaria na tentativa de recuperar a faticidade da vida cotidiana; seu erro, porém, seria a parcialidade do recorte, pois os seus exemplos deixam de lado precisamente aqueles elementos que também diriam respeito às "narrativas bíblicas". Em outras palavras, não se nega o que havia de marcadamente revolucionário em Heidegger

¹⁸ Caputo, op. cit., 1999, p.78.

quando, contra a tradição, recuperou conteúdos que haviam ficado à margem da sublimidade filosófica, ou seja, quando retomou questões que haviam sido postas "abaixo da dignidade da filosofia". Na sua versão, a fenomenologia de Husserl devia ser radicalizada, isto é, ao invés de perseguir a neutralidade das ciências deveria substituir o ideal de pureza da lógica pelo regresso à vida fática, pois este é o nível que não pode ser ultrapassado por nenhuma concepção de mundo. A filosofia deixa de perseguir uma pureza transcendental afastada da sua origem fática. Ora, como sabemos, para Heidegger a dificuldade da filosofia não era conquistar uma melhor teorização da vida, mas evitar que a teoria arruinasse seu componente fático. E isso envolvia a recuperação de um material pré-filosófico. Esse material originário é o que orienta a sua hermenêutica e sua posterior ontologia existencial. Se o filósofo pretende elaborar "categorias ontológicas", não pode perder de vista o solo pré-categorial em que se encontra. Com isso, a metafísica grega e a antropologia cristã passam a ser consideradas modos de encobrimento da vida fática. Caputo, porém, entende que esse "impulso revolucionário" é limitado, pois, ao reduzir a faticidade aos instrumentos e ao cuidado, ele perde de vista o que Merleau-Ponty denominou de "carne". Além disso, a noção de "cura" levou a novos tipos de reduções que não foram contemplados pela ética de Aristóteles, a partir da qual Heidegger formulou sua ontologia. Nessa reformulação da *phronêsis, energeia, technê e praxis*, ficaram à margem o sofrimento da carne e as misérias deste mundo e, à contrapartida deles, a solidariedade e a caridade. Caputo lembra a conhecida afirmação de Levinas: "o *Dasein* de Heidegger nunca tem fome". O *Dasein* é um construto que não deseja, não sofre, não fica doente, não pede consolo. Ou seja, Heidegger refreou sua radicalidade quando converteu as narrativas bíblicas em termos aristotélicos, pois, na obra do filósofo grego, os modelos do homem político são os "aristos", os "melhores", isto é, os prudentes, os que têm experiência nos assuntos públicos, enquanto as narrativas bíblicas não tratam apenas dos santos, dos anjos e dos profetas, mas também dos doentes, dos leprosos, dos traidores, dos ladrões, das prostitutas, enfim, das vidas dilaceradas. Ao deixar isso de lado Heidegger reduziu a mensagem radical contida na *kardia*, isto é, reduziu o que nas narrativas cristãs chocou e escandalizou. Se tivesse incorporado os elementos da *kardia* seu antiplatonismo teria sido ainda mais conseqüente. A mensagem do Cristo foi, na conhecida afirmação de São Paulo, escândalo para os judeus e absurdo para os gentios, pois "a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus" (1Cor 3-4). Para preservar a originalidade desse escândalo Caputo procura então incorporar o que falta na hermenêutica da faticidade: o âmbito dos sentimentos. O desprestígio desse âmbito, como sabemos, já está no antipsicologismo da fenomenologia, para não dizer de toda filosofia transcendental. Caputo não pretende afastá-lo, mas simplesmente reintroduzir o âmbito dos sentimentos e das emoções, que foi renegado na hermenêutica e que, portanto, teve um tipo de ruína fática. A gramática existencial é feita de angústia, temor, preocupação, etc., mas apenas à medida que esses fenômenos são reveladores de mundo, ou melhor, desde que eles expressem o estar em suspenso da faticidade. Fora desse emprego continuariam "decaídos" no mero psicologismo. Ou seja, a hermenêutica da faticidade e a ontologia da finitude carecem de uma fenomenologia dos sentimentos, visto que, a partir deles, não se pode conceber categorias fáticas e, menos ainda, categorias com estatuto ontológico. Portanto, Caputo reconhece que Heidegger efetua uma impressionante demolição do empirismo a partir da fenomenologia, mas mantém, todavia, os sentimentos no reduto privado dos estados mentais. Uma passagem das preleções de Friburgo expressa essa posição:

Não é suficiente, isto é, em termos de categorias interpretativas estamos no caminho errado, se quisermos caracterizar estas características (formais) como "sentimentos". O "sentimento" é uma categoria psicológica, cuja estrutura categorial é confusa, pelo menos não está suficientemente definida para constituir algo na presente interpretação (GA 61, 138).

Tanto a hermenêutica da faticidade quanto a ontologia da finitude (*Dasein*) fazem uma demolição do empirismo, mas essa tarefa apenas não é completa devido ao preconceito quanto aos sentimentos, às emoções e às sensações, pois, segundo Caputo, Heidegger levou a cabo uma "brilhante

interpretação fenomenológica" com a qual afastou a noção empirista de estados mentais privados, interpretando a noção de sentimento em termos de "Stimmung", que significa "sintonizar", isto é, indica o modo como a vida fática está sintonizada com o mundo, como um encontrar-se a si mesmo no mundo. Esse situar-se no mundo (*sich befinden*) é "um estar lançado" que não depende de nenhum tipo de evento subjetivo. Em *Ser e Tempo* o sentimento mais originário de situar-se no mundo leva o nome de "angústia", por isso ele tem um estatuto ontológico especial que o distingue do âmbito privado. Esse caráter positivo é, porém, limitado, pois se não se pode recuar para o mero psicologismo, tampouco se pode deixar de lado a complexidade da constituição dos seres humanos expressa pelo âmbito dos sentimentos. Caputo afirma que o amor não é um sentimento privado. Como um conceito tão importante como esse teria ficado de fora da interpretação fenomenológica? A retomada do fenômeno do "amor" pode afastar a "lenda intelectualista" que encobre setores da vida fática. Caputo está certo quando afirma que a marginalização do âmbito dos sentimentos é uma perda de faticidade. A posição preconceituosa quanto a eles é um empecilho para a volta da filosofia ao que há de concreto na vida fática. Na interpretação heideggeriana as sensações de dor, como o sentimento do amor, não têm o *status* de desveladores de mundo, ao contrário, vinculados ao psicologismo, são encobridores dos fenômenos originários. Eles são um teste para a "minha" autenticidade. Diz Caputo: "A dor é sempre minha dor, um estado empírico-psicológico, algo a ser ultrapassado, um teste a minha força. Nessa ontologia da vida fática, não existe espaço para a dor dos outros como pressão sobre mim, como algo que me diz respeito, como um chamamento ou apelo dirigido a mim". Com tal redução da relação interpessoal dos sentimentos a meros estados psicológicos, Heidegger acabou omitindo da noção de "cura" a estrutura da misericórdia e da *kardia*. Aqui aparece a confusão de Caputo, pois pretende corrigir a pecha de subjetivismo dado ao âmbito psicológico, isto é, de que os sentimentos sejam considerados como eventos mentais privados; mas lhe passa despercebido que a ontologia do ser-aí é concebida de modo monocêntrico como auto-interpretação, ou seja, como interpretação do ser que eu mesmo sou. Caputo pretende corrigir a noção de "cura" acrescentando-lhe as emoções e os sentimentos, mas, com isso, incorre precisamente no mesmo engano que quer corrigir, pois sequer questiona as dificuldades filosóficas do projeto de Friburgo. Sem levar em conta essas dificuldades, ele passa por alto o solipsismo existencial em que foi concebida a noção de "cura" (*Sorge*). Ou seja, a sua tentativa de corrigir essa noção é ainda feita dentro do modelo monocêntrico herdado da filosofia da consciência. Isso o leva a flagrantes dificuldades, como a de como comparar a minha dor com a dor dos outros ou, o que dá no mesmo, como posso diferenciar as minhas próprias dores. Uma rápida incursão no conhecido "argumento da linguagem privada" de Wittgenstein pode situar melhor essa dificuldade. Ele afirma:

*Se precisamos representar-nos a dor dos outros segundo o modelo de nossa própria dor, então isso não é coisa fácil: pois devo representar-me dores que **não sinto**, segundo dores que **sinto**. Simplesmente não tenho, na representação, de fazer a passagem de um lugar de dor para outro. Como, por exemplo, de dores na mão para dores no braço. Pois não posso me representar que sinta dor em alguma parte do corpo¹⁹.*

O mesmo vale para o conceito de amor. Quando Wittgenstein afirma que "o amor não é um sentimento" não está negando o âmbito dos sentimentos, apenas está querendo dizer que o amor não é uma representação mental. Heidegger também afastou a noção de representação mental, mas o modo como o fez ainda permanece ligado à linguagem privada²⁰. O ser-aí (*Dasein*) é um *singulare tantum*. A

¹⁹ Wittgenstein, L., *Investigações Filosóficas*, § 302, Ed. Abril, São Paulo, 1984.

²⁰ Em SZ há apenas uma passagem em que Heidegger trata do amor. Caputo não dispunha ou não recorreu ao curso *Phänomenologie des religiösen Lebens*, de 1921, em que, no contexto da interpretação de Santo Agostinho, Heidegger se detém suscintamente na interpretação do fenômeno do amor. Sua interpretação, porém, é feita nos marcos monocêntricos do *Dasein*.

vida fática é concebida a partir da auto-interpretação do ser-aí. O mundo, a história e o tempo são concebidos a partir dele. Esse erro sequer é aventado por Caputo. A partir desse engano o amor continua sendo um sentimento privado. Não é possível superar essa dificuldade simplesmente substituindo a ontologia da *Sorge* pela ontologia da *kardia*. Caputo, preocupado em afastar o caráter belicista da vida fática, passa por alto o mais importante, isto é, que toda a obra do jovem Heidegger está alicerçada no solipsismo existencial. Apenas com a solução desse problema se poderá eliminar a pecha de subjetivismo para os sentimentos, as sensações, as disposições, etc. Se Caputo critica Heidegger porque, ao radicalizar a fenomenologia, perpetuou seus preconceitos sobre os sentimentos, sua objeção mantém-se dentro do mesmo modelo que a originou. Esse é o preço que paga por "pensar com Heidegger contra Heidegger". A nosso ver, a correção do "projeto de Friburgo" deve seguir outro caminho. A retomada desse projeto não está apenas em jogar "Heidegger contra Heidegger", mas em buscar alternativas que afastem a gramática da existência monocentricamente concebida, pois a amplitude da vida fática não pode ficar insulada num construto singular.

Em nosso entendimento, o engano de Caputo também tem, como pano de fundo, uma certa leitura da teologia cristã que o levou, num primeiro momento, a destacar os elementos místicos da metafísica de Heidegger. A proximidade de Heidegger com a teologia é, porém, ambígua. Penso que o conflito entre o místico e o fático atravessa a sua obra e que, na época de Friburgo, o destaque foi dado à *theologia crucis* da agitação fática em detrimento da serenidade mística. A agitação da faticidade se sobrepôs ao silêncio místico. Ao longo do caminho do pensar heideggeriano mantém-se essa distinção: *Faktizität oder Gelassenheit?* Não se trata, porém, de exclusão, mas de que, em certos momentos, privilegiou-se uma posição em detrimento da outra. O jovem Heidegger manteve-se receptivo à vertente da religião cristã que repercutiu sobre a sua ontologia da angústia, do temor e do vazio de uma esperança não realizada, ou seja, preservou então a dramaticidade da experiência humana. Na sua leitura de São Paulo e de Santo Agostinho ele procura resgatar a riqueza fática do cristianismo primitivo, isto é, tenta afastar a filosofia e a teologia que ocultam a originalidade dessa experiência. A experiência da variedade e do conflito que se encontra nos Evangelhos ou nas epístolas paulinas tende constantemente a ser encoberta pela época posterior da calma, da meditação e da teoria, que congelaram as vozes e os feitos vibrantes de seus fundadores. O evangelista da Igreja militante cede lugar ao monge ou ao teólogo da Igreja triunfante. No entanto, é a experiência fática cristã primitiva que Heidegger incorpora a sua ontologia.

Nos seus primeiros livros, como sabemos, Caputo já destacara o componente místico no pensamento heideggeriano que agora também lhe serve para contestar a ontologia da *Sorge*. Qual dessas duas posições expressa melhor a mensagem do cristianismo? Essa questão continuará sendo feita até o fim do mundo, mas ela é importante para, no que nos interessa, compreender e reabilitar a noção de hermenêutica da faticidade. Tem-se de chamar a atenção de que Caputo já tem uma posição definida quanto às duas mais expressivas vertentes teológicas cristãs, e isso o leva a uma certa caracterização da faticidade. Assumir uma ou outra vertente teológica é um ato de fé, mas deixar de reconhecê-las em suas diferenças é também um preconceito ou, nas suas palavras, uma "mitologização". Ou seja, Caputo já se posiciona a favor do mestre Eckhart contra a teologia *crucis* e é, a partir daí, que passará a denunciar a ontologia da *Kampf*. Mas a luta de Heidegger, embora não fosse religiosa, lançava luz sobre o fundo cristão encoberto pela filosofia e pela teologia objetivadoras. Ora, isso também o levou a afastar-se da teologia mística. Penso que foi isso o que despertou a atenção de Bultman. Não visava Heidegger, com os "indícios formais", a liberar a faticidade atribulada, sem a qual se perderia a originalidade do tempo kairológico? O tempo da espera também é indigente. Ele expressa a incompletude da condição humana neste mundo. Na mística de Eckhart, ao contrário, chega-se à transcendência esvaziando o tempo kairológico, e, portanto, reduzindo a vida fática ao nada, numa imobilidade que imita a eternidade. Essa posição persiste mesmo quando Caputo trata da última fase do pensamento de Heidegger em que foi elaborado o tema da "quaternidade", isto é, na qual a dimensão do

conflito novamente cede lugar para outra concepção do sagrado elaborada, erroneamente, ainda a partir do mito do seer. Aí a luta (*Kampf*) é, por fim, substituída pela serenidade (*Gelassenheit*); mas, nessa nova mundanização pacífica do mundo, os homens, o céu, a terra e os deuses assumem um aspecto cosmopoético pós-cristão. Já é tarde para os deuses conhecidos, mesmo assim ainda se pode esperar por deuses incógnitos. Por isso, lamenta Caputo, nessa concepção do sagrado tampouco há lugar para o tema da *kardia*, pois os deuses que Heidegger espera já nada têm a ver com o Deus ético-religioso das escrituras judaico-cristãs. Os últimos escritos de Heidegger, segundo Caputo, mais se parecem com "um certo budismo, um certo mundo meditativo, silencioso, reverenciado, do que o judaísmo ou o cristianismo e a força emancipadora da justiça bíblica"²¹. Poder-se-ia então indagar a Caputo se não fora precisamente essa "força emancipadora" que se expressara na luta evangelizadora de Paulo ou reformadora de Lutero. E, ainda mais, se poderia ainda indagar se, precisamente, a vertente mística do mestre Eckahrt, da qual Caputo mesmo partira, não seria aquela que, dentro do cristianismo, mais se aproxima do budismo, pois, no silêncio da meditação, tampouco há espaço para a dor e o sofrimento. Outras, porém, foram as experiências religiosas de Paulo, Agostinho, Pascal e Kierkegaard. E lembremos que as experiências místicas do mestre Eckahrt, de São Boaventura, de Johannes Tauler ou de Ruusbroeck só se tornaram possíveis no Ocidente depois da consolidação do cristianismo e das suas instituições. Se é certo que mestre Eckahrt sofreu sanções, também é certo que, sem as instituições, ele não poderia professar a sua mística, assim como, sem a ordem dos pobres, não se teria continuado a obra de São Francisco. No entanto, as instituições e a teologia tendem a encobrir a vida fática originária cristã. Essa experiência originária não pode ser totalmente institucionalizada. E a tentativa do jovem Heidegger foi a de pô-la novamente a descoberto. Seu interesse foi basicamente filosófico; um exemplo da sua hermenêutica seria a prospecção do fundo da vida cristã primitiva constantemente encoberto pela Igreja triunfante. Esse fundo, aliás, não é a elucidação histórica objetiva do passado, mas daquilo que constitui nossa forma de vida. Daquilo que todavia persiste nela. Nesse sentido, é possível tirar daí uma lição sobre a própria religião. A força do cristianismo está na sua capacidade de se voltar para a sua própria origem, que está, todavia, em sua própria prática. Só voltando à radicalidade da vida fática o cristianismo poderá preservar a sua doutrina e, aí sim, distinguir-se das outras religiões. Mas essa radicalidade poderá ainda estar na prática do cristianismo? A dificuldade da relação entre cristianismo e modernidade se acentuou. Antes da era industrial, Pascal já lançara suspeitas sobre a autenticidade da vivência cristã; na era industrial ela se tornou, para Kierkegaard, quase impossível, a ponto de ele apelar para uma saída feita através de um solitário salto metafísico; numa sociedade pós-industrial essa questão torna-se ainda mais aguda: poderá o cristianismo voltar à autenticidade de seus fundadores? Poderá o cristianismo puxar, de sob seus pés, o tapete da mediocridade? Se isso for possível, então pôr-se-ia novamente em questão o ocidente mesmo, pois a sua origem não é feita apenas da *poiesis* e da *techne* gregas, mas do Direito Romano e da vida fática cristã. O Ocidente constitui-se também pela agitação da vida fática. Não se trata de nenhuma superioridade civilizatória, mas daquilo que, na nossa complicada forma de vida, constitui a chave para a leitura das outras manifestações religiosas. A agitação fática é um componente da nossa autocompreensão. Originariamente não se trata de distinguir eros e civilização, mas de reencontrar o fundo fático da civilização. E a sua compreensão está vinculada ao próprio exercício da faticidade dialógica, que deve ser entendida como a execução que permite o diálogo, embora, a rigor, não resulte dele. Com essa noção afasta-se a compreensão unilateral contida no dualismo de Caputo, que parece recair num neopelagianismo. Ora, no que nos interessa, trata-se de afastar a ilusão gramatical na qual se origina todo tipo de dualismo. E isso não pode ser feito a partir de uma dialética tipo "ou/ou", mas de uma outra que incorpore tanto a *Sorge* quanto a *kardia*. Os problemas da leitura de Caputo não tiram o mérito de seu esforço em "desmitologizar Heidegger", ao contrário, eles auxiliam a nos situar melhor em relação a um dos momentos mais interessantes da filosofia do século XX: a hermenêutica da faticidade. Não se trata, contudo, apenas de repeti-la, pois ela precisa de correções, diferentes, aliás, daquelas que o próprio Heidegger encontrou. Teríamos de passar da gramática da existência para a gramática da faticidade. Disso trataremos alhures. Por ora convém

²¹ Caputo, 1999, p. 257.

novamente destacar o aspecto positivo da intervenção de Caputo ao contrapor a hermenêutica da faticidade às essencializações do mito do seer, alertando, porém, que ele não tira as devidas conseqüências desse contraponto; em primeiro lugar, porque não corrige o erro metodológico central que manteve o projeto de Friburgo preso ao solipsismo; em segundo lugar, porque não lê filosoficamente as essencializações posteriores, senão para, basicamente, denunciar os erros políticos de Heidegger. Ora, mesmo esses erros teriam de ser interpretados a partir da vida fática. Tais "essencializações" não são perda de faticidade? Além disso, com a noção de faticidade poder-se-ia entender melhor os dois modos da apresentação da "pureza das origens" do mito do seer. Na tradução de Caputo, haveria, então, duas essencializações (*Wesen*) opostas: a essência 1, que não mais estaria na metafísica constituída a partir da "idéia" platônica ou da "ousia" aristotélica, mas no confronto dionisíaco; e a essência 2, que estaria na serenidade do pensar ou no apego à terra natal. O primeiro tipo de essencialização guardaria elementos da hermenêutica da faticidade, ainda que a encobrindo pela mitologização apologética dos pensadores gregos; a segunda mitologização, porém, acaba encobrindo-a por um misticismo semelhante ao budismo. Caputo, como vimos, opta pela segunda via, mas, com isso, perde de vista a faticidade. Ora, a nosso ver, o resgate da hermenêutica da faticidade só será feito afastando-se essas duas essencializações. Para afastar, porém, o solipsismo existencial em que foi pensada a hermenêutica heideggeriana, teremos de recorrer à "gramática da faticidade".