

O pensamento nos “Cadernos pretos” de Heidegger – reflexões a respeito de uma leitura fenomenológica e ontológica.

Marco Aurélio Fernandes
Professor adjunto – Filosofia UnB

Resumo: o presente artigo pretende expor indicações para uma leitura fenomenológico-ontológica dos “Cadernos Pretos” de Heidegger. Trata-se de uma leitura que busca seguir o fenômeno do pensamento em sua vinculação com o ser; uma leitura que tem o intento de interpretar a obra criadora do pensamento, deixando emergir a sua força libertadora. Tal leitura precisa ir ao cerne dos “Cadernos Negros”: tomar as suas anotações como aquilo que elas pretendem ser: tentativas de um nomear simples, indicações dos acenos do ser, reflexões que apontam para a distante disposição do ser enquanto tempo, enquanto acontecimento fundamental, evento apropriador. Uma leitura assim realizada procura transcender, pois, aquela condição da “precisão da falta de precisão”, em que os “Cadernos Pretos” foram escritos e em que hoje maiormente são recebidos.

Palavras-chave: leitura, pensamento, fenômeno, ser, tempo.

Riassunto: il presente articolo vuole presentare delle indicazioni per una lettura fenomenologica e ontologica dei “Cuaderni Neri” di Heidegger. Ciò che interessa è una lettura che cerca di inseguire il fenomeno del pensiero in suo vincolo con l’essere; una lettura che vuole interpretare l’opera creatrice del pensiero, lasciando emergere la sua forza liberatrice. Codesta lettura ha bisogno di andare al núcleo dei “Cuaderni Neri”, cioè, prendere le note come ciò che loro vogliono essere: tentativi di un nominare semplice, indicazioni degli cenni dell’essere, riflessioni che indicano la distante disposizione dell’essere in quanto tempo, accadimento fondamentale, evento. Codesta lettura cerca, poi, di trascendere quella condizione della necessità della mancanza di necessità in cui i “Cuaderni Neri” sono stati scritti e in cui oggi più delle volte sono ricevuti.

Parole-Chiavi: lettura, pensiero, fenomeno, essere, tempo.

A propósito de uma leitura fenomenológica-ontológica do pensamento.

O intento do presente texto é expor uma interpretação fenomenológica e ontológica haurida da leitura do segundo e terceiro dos “cadernos pretos”, de Heidegger¹. Trata-se da tentativa de encontrar um acesso a uma leitura que esteja interessada no pensamento e não tanto nos aspectos biográficos do pensador. A leitura se concentra no *pensamento* que fala e dita a escritura do texto. Ao ler, ela seleciona o pensamento, isto é, *o pensado e o questionado*, que a escritura comunica. A atenção ao pensador e às suas circunstâncias é, neste sentido, secundária. E o pensador é tomado, como aquilo que ele é, enquanto pensador, a partir de sua obra de pensamento. A atenção às particularidades biográficas de um indivíduo ou de um cidadão alemão dos anos trinta, chamado Martin Heidegger, ficam em segundo plano. Aqui não interessa o indivíduo, o cidadão, o professor ou reitor da Universidade de Freiburg, nem mesmo o renomado filósofo do século XX. Interessa unicamente o *pensador* enquanto *pensador*, isto é, a partir de e em referência à sua obra de pensamento. E, no pensamento não interessa tão somente o pensado, mas a *realização* mesma do *pensar*. Aliás, não interessa tão somente o pensar, mas a “*coisa mesma*” que está *em causa*: o que provoca o pensamento a pensar. Não se trata tanto de falar de Heidegger, mas do pensamento de Heidegger; não só do pensado deste pensamento, mas do que ele *pressupõe* e *do que nele está em causa*. Trata-se, portanto, da difícil tarefa de “*ir à coisa mesma*” do pensamento do pensador, chamado Heidegger.

Enquanto fenomenológica, a leitura procura acolher e recolher o fenômeno do pensamento – o *pensar* e a sua “*coisa*” – em seu dar-se e em seu retrair-se. Ela põe-se a

¹ Os volumes 94, 95 e 96 da Gesamtausgabe, edição completa dos escritos de Heidegger, que abrangerá cerca de uma centena de volumes, trazem apontamentos que foram escritos em quinze cadernos de capa preta – daí o título “*Schwarze Heften*” (Cadernos Pretos). O primeiro caderno, que fora escrito por volta de 1930, porém, se perdeu. O volume 94 traz anotações do segundo ao sexto caderno. Este texto se deterá nas primeiras duzentas páginas do deste volume, que traz anotações do segundo e do terceiro caderno. Os escritos destes cadernos, nos três volumes, receberam o título de “*Überlegungen*” (Reflexões): “*Überlegungen II*”, “*Überlegungen III*”, e assim por diante, até as “*Überlegungen XV*”. Era uma determinação de Heidegger que estes escritos viessem a público apenas ao fim da edição de todos os demais escritos. Isso está de acordo com uma determinação de Heidegger, de que os escritos que tratassem da “*Seinsgeschichte*” (História do ser) só viessem a lume após a publicação de todas as preleções, que preparam para o entendimento daqueles. Para efeito da interpretação aqui intentada, tomaremos esta indicação como uma dica importante: de que o pensamento dos “Cadernos Pretos” deve ser compreendido *no todo e a partir do todo* do *pensamento* de Heidegger, legado em cerca de uma centena de volumes da Edição Completa. A interpretação que segue, portanto, tentará considerar uma parte do volume 94 (o segundo e o terceiro caderno – as primeiras duzentas páginas deste volume), no contexto do todo deste pensamento e, mais proximamente, no contexto dos textos dos anos trinta.

caminho no “*medium*” (elemento) da experiência do pensar. Procura *pensar com* o pensamento e *através do* pensamento que na escritura do texto se dá. Neste empenho de *pensar-com* e de *pensar-através* do pensamento, a leitura sempre de novo e de maneira nova torna-se a experiência do dar-se do pensamento mesmo, enquanto fenômeno. Entretanto, todo fenômeno é, já sempre, por si mesmo e desde sua vigência própria, *fenomenologia*. Isto quer dizer: em seu dar-se, todo fenômeno recolhe o ser e acolhe o nada, no seu devir, que é um vir à luz. É que em todo fenômeno se dá presença e ausência, desencobrimento e encobrimento, doação e recusa, o dizer e o silenciar. Isto vale também para o fenômeno do pensamento – daquele pensamento que é tomado em sentido forte: *o pensamento dos pensadores*, daqueles homens que foram e são importantes para a história simplesmente porque *nasceram, pensaram e morreram* – só por isso.

Uma leitura fenomenológica do pensamento precisa não somente recolher o sentido do que é pensado e dito, mas também acolher o retraimento do impensado e não-dito. Precisa não somente recolher o que se dá no modo da presença e da oferta, mas também o que se dá no modo de uma ausência, de uma distância, de uma recusa. Precisa escutar não somente o que é pronunciado pelo discurso enquanto fala, mas também o que, no discurso, é escuta e silêncio. O pensar e o pensamento, portanto, não são compreendidos aqui de modo psicológico, como ato psíquico real, nem mesmo de modo lógico, como o pensado em seu teor ideal. O pensar e o pensamento não são, aqui, representação, o ato de representar ou o representado deste ato. O pensar e o pensamento são entendidos, aqui, ontologicamente. É o que constitui o fundo da humanidade do homem e que se dá de modo essencial e a priori no ser humano de todo e qualquer homem, mas que é assumido de modo radical por aquele que se chama de “pensador”: o “*Da-sein*”, a referência, o relacionamento de ser do ser ao homem e do homem ao ser. Isso vem antes de toda consciência e reflexão. Isso vai além de toda representação. Pensar é, neste sentido, antes, em e para além de toda representação, *acolher e aceitar, o mistério do ser*, dando-se e subtraindo-se em todo o ente, segundo os muitos seus muitos modos de ser e realizar-se, e no ente como um todo. É a “*terceira margem do rio*”² de todo e qualquer pensamento dos pensadores.

Quando alcançamos esta terceira margem, ou ao menos a vislumbramos, fazemos a experiência de encontrar no pensamento dos pensadores o pensamento que é “*para todos e*

² Tomamos emprestada esta expressão do título de um dos escritos de João Guimarães Rosa.

para ninguém”³: o pensamento que é de todos nós, mas que, por se deixar atrair e arrastar pelo retraimento do mistério do ser, não é de ninguém. É que, na *soledade* (*allein-heit*) do pensamento do pensador ecoa a *universalidade* (*all-einheit*) do mistério do ser: o que é de todos e, ao mesmo tempo, de ninguém (Heidegger, 2014, p. 21)⁴. Quando alcançamos esta terceira margem, portanto, ler a escritura de um texto se torna experiência, isto é, viagem existencial: travessia do rio da existência no envio do ser como tempo, em que a margem do nada do mistério sempre nos interpela, desde o começo, o nascimento, até o fim, a morte. Por ter nascido um dia, temos, então, que nascer todo o dia, em cada novo encontro de pensamento. Por termos que morrer um dia, temos, então, que morrer todo o dia, em cada nova perda de pensamento. Pensar é, então, nascer e morrer, sempre de novo, em cada exercício de pensamento. É o sentido ontológico do pensamento, em que o descobrir sempre de novo se torna, indissoluvelmente, encontrar e perder.

Assim sendo, uma leitura fenomenológica do pensamento precisa se tornar também ontológica. É que o pensamento pensa a partir daquilo que o provoca, daquilo que o chama a pensar, aquilo que recebe o nome de “ser”. O pensar é o pensar do ser. O pensar se dirige ao ser. E este dirigir-se parte do próprio ser. O ser é o que toca o pensar, e, tocando-o, o atrai e, retraindo-se, provoca-o para a busca. Pensar é buscar, questionar, meditando, o sentido do ser, ou seja, é seguir o “*ductus*” (a condução), o rumo e o encaminhamento do mistério do ser em seu retraimento; é deixar-se atrair pela sua doação, que se oferece e se recusa no vir à luz do ente enquanto ente, do ente no todo, ou seja, de tudo que, de algum modo, de qualquer modo, é, está sendo. Uma leitura ontológica procura aprender a pensar o pensamento dos pensadores no seu “*ductus*”, ou seja, na sua condução, no seu tomar-rumo, no seu encaminhamento. Procura meditar este pensamento nos traços e rasgos que ele deixa emergir, captando o seu vínculo com o ente em seu ser (entidade) e com o ser em sua vigência (diferença ontológica). O pensamento, com efeito, está radicalmente vinculado com a referência e a diferença entre ente e ser. Neste sentido, interpretar o pensamento de um

³ Alusão ao subtítulo de “Assim falava Zaratustra”, de Nietzsche: “Um livro para todos e para ninguém”.

⁴ “*Allein*”, em alemão, quer dizer “só”. O sufixo “*heit*” corresponde ao “*dade*” da língua portuguesa. Por isso, traduzimos “*Allein-heit*” por “soledade”: a vigência do *ser-só*, que é, certamente, o exercício de *só-ser*. “*All*”, em alemão, quer dizer “o todo”; de costume, o “universo”. “*Einheit*” quer dizer “unidade”. A unidade de todas as coisas, a unidade do todo, nós chamamos de universo. O ser, a vigência, de todas as coisas vertidas umas para as outras e voltadas para a unidade, a “uni-totalidade”, o “*hen pánta*” (Um: tudo), de Heráclito, nós chamamos de “universalidade”. Não se trata, aqui, portanto, de uma universalidade abstrata, da universalidade genérica, mas de uma universalidade transcendental-ontológica, e, ao mesmo tempo, concreta, em que o “um” e o “todo” coincidem.

pensador é expor o modo como ele está *implicado* com o *ente* – o “sendo” em seu todo; como ele está *aplicado* à *entidade* – aquilo pelo que o ente é ente; como ele *complicado* com o *ser*: aquilo que deixa e faz ser propriamente o ente em sua entidade e a entidade em sua vigência⁵. Interpretar o pensamento de um pensador é ex-plicar, des-dobrar, o seu vínculo com o todo em sua amplitude, com o fundamento em sua profundidade, com o originário em seu caráter de princípio.

Uma leitura fenomenológico-ontológica não se atém somente ao sentido de conteúdo *do que* é pensado, questionado, dito, mas também ao modo *como* o pensamento *se refere e se relaciona* com o que é pensado, questionado, dito. Mais ainda: se atém ao modo como o pensar se realiza, se perfaz, se consuma em sua referência ao ser, em seu caráter de acontecimento, de evento, advento e sobrevento, e à sua verdade e não-verdade (des-encobrimento e encobrimento). Não basta atentar aos relacionamentos ônticos do pensador com o seu mundo, seja este o mundo circundante (natureza e cultura), seja este o mundo compartilhado da convivência (comunidade, povo ou sociedade, etc.), seja, ainda, com o seu mundo próprio (suas atitudes, sua mentalidade, suas decisões, etc.). É preciso atentar aos relacionamentos e comportamentos do seu pensar com o *ser* mesmo e sua verdade, ou seja, à sua revelação histórica, ao seu desencobrimento enquanto acontecer epocal, enquanto evento de uma “*parousia*”: *advento e sobrevento*⁶. Neste sentido, a leitura se torna ausculta e

⁵ Os verbos implicar, aplicar, complicar remetem ao verbo latino “*plico, plicas, plicare, plicavi, plicatum*”: dobrar, redobrar. Que uma coisa esteja implicada em outra significa que elas estão enleadas, atadas, uma na outra. O pensar está sempre de alguma maneira implicado com o ente, com aquilo que está sendo, com aquilo que “se passa”. Que uma coisa esteja aplicada a outra coisa significa que uma coisa está justaposta ou sobreposta à outra coisa. O pensar está sempre de alguma maneira sobreposto à entidade do ente. Em sua reflexão ele se dobra e se redobra sobre aquilo pelo que o ente é o que ele é. Complicar significa reunir coisas diversas. O pensar se reúne com o ser. Pensar e ser se pertencem mutuamente. “Ente” é aquilo que está sendo – *on*, em grego; *Seiend*, em alemão. “Entidade” é aquilo pelo que o ente é ente: *ousia*, em grego; *Seiendheit*, em alemão. “Ser” é o deixar-ser do ente em sua entidade: *einai*, em grego; *Sein* ou *Seyn*, em alemão. Se se pensa a palavra “*realidade*” em seu sentido mais amplo possível (não como uma das modalidades do ser, ao lado da possibilidade e da necessidade, mas como o ser mesmo), então pode-se tomar o *ser* (*Sein*) ou o *Ser* (*Seyn*) como sinônimo de *realidade*. A *entidade* equivalerá, então, à “*realização*”, ao ser posto em obra pela realidade, no acontecer de sua doação oblíqua. O *ente* equivalerá, então, ao *real*, ao que aparece como “ponta de iceberg”, como “forma terminal” da realização (multifária e multidimensional) da realidade, do ser. Pensar é acompanhar a realidade dando-se e retraindo-se na realização multifária do real.

⁶ O ser é o fundo e fundamento que, em sua vigência (*Wesung*), a cada vez, traz à luz o ente em seu respectivo demorar e perdurar, em seu viger (*Wesen*), em seu respectivo estar presente (*Anwesen*). Para dizer este ser trazido, que tem o caráter de vir e chegar à presença, à vigência (*Anwesenheit*), os gregos usavam o nome “*parousía*”. Correspondentemente, a língua latina usa o verbo “*adesse*”: estar perto, estar presente, estar entre ou junto de. Quando se trata de um relacionamento “pessoal”, o verbo “*adesse*” sugere um *chegar* que é *achegar* a alguém para assisti-lo, tomando parte de seu viver, interessando-se pelos seus interesses. Quando se trata de coisas, o verbo *adesse* tem um significado impessoal de “estar aí”, “haver”. Que tal se o “estar aí” do ente implicasse o assistir do ser junto ao homem? Neste caso, o chegar do ser, o seu advir e sobrevir, significaria

correspondência ao que nos provoca a pensar, quer dizer, àquilo que nos convoca a ser⁷. Compreender o sentido da escritura do pensamento será, portanto, poder-ser na correspondência a esta convocação e resposta àquela provocação: um poder-se despertado por um saber e atizado por um querer, que se torna um bem-querer e um gostar. O gosto do pensar é pela “*theoria*”, isto é, o gosto de ver o que nos visa, perceber e receber o brilho, o esplendor, do mistério do ser – saboreá-lo.

Tal leitura precisa renunciar. A renúncia não tira: dá a concentração no essencial, no único necessário. É preciso, pois, abdicar da polêmica, para se dedicar ao “Pólemos”, à verdade do ser como combate, que faz aparecer cada coisa na sua dimensão e medida própria: o grande como grande, o pequeno como pequeno; o essencial como essencial e o acessório como acessório; o profundo como profundo (o que aponta para o abismo), e o superficial como superficial (o que ignora o abismo).

Por uma leitura libertadora do pensamento.

Ao abrir os “Cadernos Pretos”, imediatamente o leitor se depara com uma advertência: “Os apontamentos dos Cadernos Pretos são, no seu âmago, tentativas de um nomear simples. Não são enunciados de nenhum tipo, nem mesmo anotações para um sistema planejado” (Heidegger, 2014, p. 2). Se seria um engano tomá-los por enunciados ou anotações que poderiam servir para a construção de um *sistema* filosófico, não seria menos enganoso tomá-los como expressões subjetivas do pensador em sua *autoanálise* (*Selbstzergliederung*). Por isso, já no terceiro dos “Cadernos Pretos”, o leitor se depara com uma indicação breve, mas decisiva: “Autoanálise? Não. Meditação a respeito da obra (*Werkbesinnung*)” (Heidegger, 2014, p. 193). Por “obra” não se entende aqui os produtos da atividade de escritor do pensador, os seus escritos. Os seus escritos não são a obra, são apenas marcas de um caminho. É o que nos lembra o mote escolhido por Heidegger para encabeçar a

o seu chegar ao homem, o seu assistir ao homem. O que acontece, porém, se o ser demora, se falta ao homem esta assistência? O que é do ente? O que é do homem? O que acontece se o homem nem mesmo nota esta demora, nem mesmo se atina para a ausência de vigência do ser e toma o não-ente como ente? Estas são as questões que emergem no tema do “esquecimento do ser” ou “abandono do ser”, insistentemente tratado nos escritos de Heidegger que estão em conexão mais próxima com os “Cadernos Pretos”.

⁷ “O que significa ler (*Lesen*)? O que sustenta e guia no ler é o recolhimento, a concentração (*Sammlung*). Em que se concentra a concentração? No que está escrito, no que, na escritura, está dito. O ler, em sentido próprio, é a concentração naquilo que, sem nosso saber, um dia já convocou nosso ser (*Wesen*), quer nós, nisso, correspondamos a ele, quer lhe recusamos. Sem o ler em sentido próprio não somos capazes também de ver o que nos mira e de contemplar o que originariamente aparece e brilha” (Heidegger, 1983, p. 61).

edição de todos os seus escritos: “*Wege, nicht Werke*” (Caminhos, não obras). Como todos os demais escritos, e talvez até mais do que os outros, os “Cadernos Pretos” devem ser pensados no que eles trazem de pensado e questionado a partir da “obra” do pensamento, em referência ao *projeto* que este pensamento procura traçar e construir, e não a partir do pensador enquanto indivíduo, com suas particularidades, ou, se se quiser, enquanto personalidade, com suas idiossincrasias. Somos, assim, liberados da tarefa de uma exploração ou esquadrinhamento do “si mesmo” do pensador, isto é, das *condições subjetivas acidentais* em que a *obra essencial* de pensamento é projetada e realizada em sua finitude. As condições acidentais do mundo circundante, do mundo compartilhado e do mundo próprio do pensador só são consideradas enquanto e à medida que implicam no projetar e no realizar da obra essencial do pensamento. Entretanto, toda obra de pensamento, à medida que é criadora, transcende estas mesmas condições, bem como os seus próprios mecanismos de criação, para deixar de ser simplesmente obra de um pensador e devir obra da vida do espírito, da história do ser mesmo. É a criatividade do pensamento que exige do leitor uma leitura que transcende os próprios parâmetros da obra e de sua gênese mundana:

Pois, toda obra criadora, caso seja realmente criadora, isto é, uma obra que nos liberte a capacidade de pensar, transcende sua própria filosofia, ultrapassa seus próprios parâmetros, remetendo-nos para fora e para além da posição fundamental em que ela mesma se planta. O único sentido de uma obra filosófica é precisamente rasgar novos horizontes, é desencadear novos impulsos, é instaurar novo princípio em que os recursos, os caminhos e padrões da obra se apresentem superados e ultrapassados pelo novo nascimento histórico. Instituinto novos parâmetros de questionamento. Uma obra de pensamento cria novas regras de leitura (Leão, 2004, p. 25-26).

Isso impõe ao leitor a tarefa hermenêutica de uma *leitura libertadora* da obra do pensamento. Libertadora é aquela leitura que deixa ser a força libertadora de uma obra criadora, ou seja, deixa acontecer *a libertação do e para o pensamento*. Libertadora é, antes de tudo, aquela leitura que transcende as condições ideológicas do mundo em que se deu a gênese da obra. Quer dizer: libertadora é aquela leitura que liberta das peias das ideologias até mesmo quando o pensador se encaminha ou caminha errante dentro de um movimento com a sua ideologia. Do ponto de vista do pensamento nenhuma ideologia que seja pode ser libertadora. Toda ideologia apresenta vencilhos dos quais o pensamento precisa se

desvencilhar, pois toda ideologia é cega para si mesma, por não poder pensar os seus pressupostos. Por isso, a atuação do pensador, mesmo dentro de uma ideologia, acaba tendo que ser o se desvencilhar das peias desta mesma ideologia, tornando-se além disso alguém que incita à mesma libertação; é, enfim, a atuação de um libertador, como a do filósofo que retorna à caverna, na famosa alegoria da República de Platão. Quando Heidegger (2014, p. 196), depois de ter passado pelo ano de reitorado e de incursão no movimento nacional-socialista⁸, diz que o movimento nacional-socialista não alcança nem mesmo o nível de uma

⁸ O leitor de hoje, num anacronismo grosseiro, simplesmente identifica o “movimento nacional-socialista dos trabalhadores alemães” que assumiu o governo da Alemanha em janeiro de 1933 com o que veio a ser o nazismo depois de 1935 até 1945, ou seja, uma avalanche sem nome de violência e de desumanidade. Identifica o movimento nacional-socialista de então com o nazismo posterior e com “crime contra a humanidade”. Por isso, torna-se um escândalo a incursão de Heidegger no movimento, quando, em maio de 1933, ele se tornara reitor da Universidade de Freiburg, buscando uma “autodefesa (*Selbstbehauptung*) da Universidade alemã”, uma resistência diante da chamada “ciência política” que a ideologia do movimento estava promovendo. No dia 04 de maio Heidegger escreveu uma carta a seu irmão em que lhe comunica ter aderido ao partido nacional-socialista (“Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães” – NSDAP) na consciência de que somente neste caminho fosse possível “uma purificação (*Läuterung*) e uma clarificação (*Klärung*) de todo o movimento” (Heidegger, 2000, p. 93). Não há dúvida de que Heidegger cometeu um grande equívoco na avaliação do novo regime e que também cometeu um grande erro na confiança que ele depositara, naquele momento, em Hitler. No entanto, os “Cadernos Pretos” mostram à saciedade que Heidegger já no ano de reitorado, antes mesmo de exonerar-se do cargo de reitor, foi vendo a impossibilidade de realizar aquela “purificação” e aquela “clarificação” do movimento, os quais deveriam acontecer por meio de uma revolução espiritual a partir de uma autêntica relação com o saber e com o pensar. As anotações do terceiro caderno denunciavam no movimento nacional-socialista “um agitar sem criação” (Heidegger, 2014, p. 122), uma insistência na “organização”, sem uma clarificação do querer pelo saber (p. 123), um mover-se em maquinações (*Machenschaften*) apenas aparentemente revolucionárias (p. 128), o extravio pela compulsiva repetição dos mesmos slogans (p. 128), a relutância contra todo espírito e tudo o que é espiritual (p. 131), a mediocridade da mentalidade e da moral pequeno-burguesa (p. 134), a atonia e a impotência de criação, a tendência de recair nos mesmos caminhos trilhados até então pela sociedade burguesa (p. 137), a ditadura da publicidade (p. 139), a subserviência ao mercado (p. 140), o entorpecimento das massas pela imprensa (p. 142), a afetação e o espalhafato dos estudantes nazistas (p. 146), a acomodação à mundividência biologista e positivista do século XIX, com o seu darwinismo social (p. 157), etc. Heidegger reconhece, no fim do terceiro caderno, que a tentativa da “autodefesa da Universidade alemã” que ele tentara liderar tinha sido um “pequeno intermédio de um grande erro” em seu caminho (p. 198). Em novembro de 1937, num seminário dedicado ao tema da “ameaça que põe em risco a ciência” ele pergunta: “Será que a tentativa da autodefesa, isto é, de querer sempre retornar ao *questionar* como base de uma nova configuração, será que tal tentativa foi um erro?”. E responde: “Sem dúvida. – um erro (*Irrtum*), de qualquer ponto de vista que seja” (Heidegger, 1995, p. 94). Entrementes, a ala direita do partido nacional-socialista tinha sufocado toda possibilidade de o movimento servir àquela revolução espiritual a partir da universidade, do relacionamento com o saber essencial e com o questionar do pensamento, que Heidegger intentara, e cada vez mais se voltou para o totalitarismo. Depois de sua renúncia, Heidegger passou a ser vigiado pelos serviços de informação. O combate ao nazismo através do pensamento e do questionamento Heidegger levou a termo em seus cursos sobre Nietzsche, Hölderlin, cuja interpretação política nacional-socialista ele contestava, e em seus cursos sobre a filosofia grega dos anos trinta. Como compreender o erro de Heidegger a partir da perspectiva e do interesse do pensamento? Heidegger tinha considerado que no movimento nacional-socialista trazia algo de libertador, que nele haveria uma possibilidade de encontrar um modo de relacionamento livre no “encontro entre a técnica determinada planetariamente e o homem moderno” (Heidegger, 1987b, p. 217), mas se enganou nesta apreciação. Como ele dirá na entrevista ao semanário *Der Spiegel*, dada em setembro de 1966: “O nazismo se encaminhou nesta direção, mas era demasiado indigente para instaurar uma relação esclarecedora com o que hoje acontece e há três séculos está a caminho” (Heidegger, 2000, p.677). Neste sentido, na mesma entrevista, Heidegger deixa claro sua consideração de que o americanismo e o

mundividência, e que nunca poderia alcançá-lo, por não ser capaz de ter um olhar para a proximidade (*Nähe*) a partir da distância (*Ferne*), é não somente a insuficiência do nacional-socialismo que ele denuncia, mas a insuficiência de toda e qualquer ideologia, de todo e qualquer “ismo”, por nunca conseguir ficar à altura do pensamento, e por não poder aceitar em si a atuação libertadora do pensamento. É que uma ideologia julga poder julgar tudo segundo os seus critérios já estabelecidos, mas nunca pode questionar estes próprios critérios; julga poder decidir sempre de novo o que é correto e o que é incorreto a partir de seus cânones, mas não é capaz de pensar a partir donde estes cânones são estabelecidos e nem de abrir uma visão para o essencial, o que só pode acontecer a partir da força e da coragem do pensamento que questiona indo para o fundo mesmo da existência humana. Por isso, a leitura dos “Cadernos Pretos” é um desafio – “*Hic Rhodus, hic salta*” – o desafio de demonstrar a capacidade de desvencilhar-se dos vencidos das ideologias no interesse da libertação do pensamento. À espreita do leitor está o risco de o pássaro do pensamento se deixar pegar pelo visgo da ideologia. Quando se fala do visgo da ideologia não se refere, aqui, apenas ao engodo da mistificação nacional-socialista, mas também ao engambelo da mistificação negativa, cuja solução é um banho de lama para limpar-se da lama, para dizer com as palavras de Heráclito⁹.

comunismo participam da mesma insuficiência de fundo do nazismo (Heidegger, 2000, p. 688). Todos estes movimentos não estariam à altura do relacionamento livre do homem com a essência da técnica, que, de resto, não é nada de técnico.

⁹ Cfr. o fragmento nº 5 de Heráclito: “É em vão que se purificam, aspergindo-se com sangue, como se alguém, que tivesse pisado na lama, quisesse lavar-se com lama...” (1991, p. 59). A expressão “mistificação negativa” consiste numa espécie de “nazismo invertido” que, embora invertido, mantém a mesma atitude de fundo do nazismo que ela, a mistificação negativa, procura combater. A mistificação negativa supõe, antes de tudo, que “nazismo era todo e somente nazismo, que apenas a Alemanha era nazista e que toda a Alemanha era nazista em tudo, no passado, no presente e no futuro” (Leão, 2010a, p. 215). Esta mistificação conclui que, por causa do envolvimento de Heidegger com o “movimento nacional-socialista dos trabalhadores alemães”, não se pode tirar provocação alguma para pensar de seus escritos. Supõe, ademais, que o simples contato com as obras dos pensadores, poetas e artistas alemães que os nazistas exaltaram como heróis, implica em ser contaminado ideologicamente pelo nazismo. A mistificação negativa aponta a mácula do pensador, recriminando-o por não ter se mantido puro, imaculado, ao se envolver com a história. Além disso, a mistificação negativa tende a atribuir ao nazismo um poder absoluto, graças a uma “dinâmica de identificação com o perseguidor” (Leão, 2010a, p. 216). Essa mistificação apenas inverte os termos da ideologia nazista, diz branco onde os nazistas diziam preto, diz preto onde os nazistas diziam branco, como se se pretendesse combater o nazismo com nazismo, mantendo o mesmo ressentimento e o mesmo ódio. A mistificação negativa se esquece de que a maldade dos nazistas participava do “quociente de iniquidade da condição humana” e que os nazistas eram homens como todos os homens, de que “não eram super-homens, apenas eram homens como os homens são” (Leão, 2010a, p. 217). Talvez, neste contexto, valha a pena lembrar de uma sentença de Terêncio e de um comentário a ela de Hölderlin, em uma carta a seu irmão escrita em 1º de janeiro de 1799. A sentença de Terêncio soa assim: “*Homo sum et nihil humanum mihi alienum puto*” (Sou homem e nada de humano julgo ser-me alheio). A carta de Hölderlin diz: “Devemos permanecer firmemente solidários em todas as nossas penúrias e em nosso espírito. Diante de todas coisas, devemos guardar, com todo amor e seriedade, as palavras

Assim, uma leitura libertadora deve poder superar as condições ideológicas do mundo em que se planta e se ergue a obra de pensamento, ultrapassando os mecanismos de sua criação, bem como os seus parâmetros, padrões e regras. A atuação libertadora do pensamento, porém, não é somente negativa: um livrar-se-de, um desvencilhar-se dos vencilhos das ideologias, bem como das peias das mundividências. É também positiva: se enleia e se vincula ao que provoca o pensamento a pensar, vínculo que é, na verdade, uma correspondência ao que suscita o questionamento e o atíça para avançar no país desconhecido, na paisagem distante do ser, na sua “terra agreste”, no seu “sertão”, passando por seus “cerrados” e suas “veredas”, expondo-se aos seus “grotões”, atravessando os seus “desertos”, recolhendo-se em seus “ermos”. É, pois, importante atentar para a realização deste movimento verso o essencial da obra do pensamento, se se quiser aprender a pensar o impensado de um pensamento:

A aprendizagem da Filosofia passa sempre pelas obras dos grandes pensadores. Mas uma leitura com o propósito de aprender a pensar não poderá ser ideológica. Não se estudam os filósofos para sair por aí repetindo as atitudes que tomaram, as posições que defenderam ou as respostas que deram. Em toda leitura e interpretação de um texto está em jogo a capacidade de pensar de quem lê e interpreta. “A filosofia não é uma doutrina. A filosofia é uma atividade”, diz Wittgenstein no n. 5217 do Tratado Lógico-Filosófico. E qual é a atividade da filosofia? – É a atividade de aprender e ensinar a pensar. A tarefa do pensador não é construir respostas nem formular teorias. É examinar as irrupções das diversas teorias e respostas em seus respectivos pressupostos de sustentação (Leão, 2004, p. 24).

Os apontamentos dos “Cadernos Pretos” devem ser tomados não como anotações para a construção de um sistema de filosofia, também não como puro e simples testemunho do tropel de um tempo difícil e das respostas, posições e atitudes que o pensador assumiu no seu enredamento e no seu ser atropelado por este tropel. Isso seria ficar numa leitura periférica

grandiosas: “*homo sum, nihil humanum a me alienum puto*”. Elas devem nos tornar menos levianos e mais verdadeiros em nós mesmos, mais clarividentes e pacientes com o mundo. E, também, nenhuma tagarelice, afetação, exagero, cobiça, idiosincrasia, etc. deve nos impedir de reunir todas as forças no intuito de estabelecer, com agudeza e ternura, um nexos mais livre e interior com tudo o que possuímos de humano dentro de nós e nos outros, seja na apresentação imaginativa, seja no mundo real. E, se no reino da obscuridade deve irromper a *violência*, lancemos, então, a pena sob a mesa e, em nome de deus, destinemo-nos para onde é maior a indignação, para onde somos imprescindíveis. Fica em paz!” (Hölderlin, 1994, p. 125).

dos “Cadernos Pretos”. O arrojo do pensamento essencial leva de roldão tudo isso. Entretanto, para onde se encaminha este arrojo e o seu arrastão nos “Cadernos Pretos”? Estes se encaminham na direção de “um nomear simples”. O que é, pois, um “nomear simples”?

O essencial dos “Cadernos pretos”: a tentativa de um nomear simples.

O que é nomear? O ato de dar nome a alguma coisa. O que é, no entanto, um nome? Uma palavra, um signo que designa alguma coisa? Um sinal que dá a conhecer alguma coisa? Como atua um nome? Dizendo como uma coisa é chamada. O nome chama. Em que sentido acontece este chamar? O nome chama, evocando, isto é, trazendo para a proximidade o que é chamado. Evocando, o nome convoca a coisa chamada da lonjura para a proximidade – lonjura e proximidade que não podem ser medidas por intervalos espaciais, mas que somente se deixam mensurar na dimensão do relacionamento do homem – este ente que fala – com todas as coisas, com o ente em seu todo, com o ser (Cfr. Heidegger, 2003, p. 15-16). Ao usar o nome-verbo “*ser*”, por exemplo, o discurso humano evoca a proximidade mais próxima, tão próxima que, sem ela, não se pode dar nem o longe nem o perto do que quer que *seja*. Como, porém, esta proximidade já sempre nos permaneceu inaparente, então ela nos é o mais distante, a lonjura por excelência. O caminho mais distante é aquele que leva o homem ao próximo mais próximo. Convocando, o nome provoca. Ao nomear o “*ser*”, o pensamento provoca aquilo que, por sua vez, o provocou a pensar. O “*ser*” vige como o que, dando-se em presença e ausência, provoca o pensamento a pensar e o envia no caminho da linguagem, por meio do “agreste”, do “sertão” do não-familiar do ser, para abrir caminhos no intransitado, “caminhos da selva”, “caminhos selvagens”. Selvagens permanecem estes caminhos, pois não se fecham nos caminhos já sempre trilhados de um mundo conhecido, irrompem por entre estes e para além destes, buscando veredas de liberdade. Entretanto, aqui vale a sentença poética do “Grande Sertão – Veredas”: “Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhosinho, no dentro do ferro de grandes prisões”. Vale também a sua advertência: “Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o beco para a liberdade se fazer” (Rosa, 1985, p. 286). É justamente isso que o pensador tenta sempre de novo aprender e que ele nunca pode ensinar. Ora, o que ele não pode ensinar, é o que cada um que se encontra com o seu pensamento precisa aprender, e pode aprender à medida que pensa, a partir de si, com os pensamentos, através dos pensamentos e para além dos pensamentos que o pensador pensou.

Quando o pensamento nomeia, chamando, evocando, convocando, provocando o “ser”, o seu questionar e o seu dizer já é um responder e um corresponder ao que, primeiro, antes de tudo, o provocou a pensar. É um corresponder a um apelo de futuro. É justamente este apelo que leva o pensamento a pensar o passado, não simplesmente como algo que passou (*Vergangenheit*), mas como algo que se recolheu e que vige recolhido (*Gewesenheit*) como um abrigo de possibilidades inusitadas, guardadas no seu impensado e no seu não-dito. O apelo do porvir (*Zukunft*) se encontra, então, com o recolhido do passado, e esta dupla vigência do ausente é que faz o pensamento irromper no presente de sua atualidade como algo de inatural, intempestivo, inoportuno, extemporâneo. A obra de pensamento é criadora, e, à medida que ela é criadora, nunca pode se reduzir aos produtos da sua atualidade. Por isso, poucos conseguem erguer-se para estar à altura dela e torna-se seu contemporâneo.

Simples deve se fazer o nomear do pensamento. O homem só compreende aquilo que ele é. Isto quer dizer: ele só compreende aquilo que ele pode ser – poder-ser que não é mera possibilidade abstrata, lógica, mas sim possibilidade concreta, capacidade de ser. Mas o homem vem a ser o que ele é, aquilo que ele pode ser, aprendendo. Para compreender o simples, é preciso ser simples. Para ser simples é preciso aprender. Entretanto, a aprendizagem do simples é o que há de mais difícil para o homem, sobretudo para aquele homem cuja atualidade é constituída por um enredamento num mundo cada vez mais feito de complexidades. Para o homem absorto e enredado num mundo de complexidades, o simples é coisa difícil. Paradoxalmente, o simples se lhe parece complicado, porque difícil. Por isso, os que compreendem o simples são raros. Num texto intitulado “O caminho do campo”, de 1949, Heidegger dirá: “Não há dúvida, diminui rápido o número daqueles que ainda conhecem o Simples, como uma conquista própria de sua propriedade. Mas estes poucos serão por toda a parte os que permanecerão. Pela autoridade do Caminho do Campo, poderão sobreviver todo dia às forças e aos poderes gigantescos da energia atômica que o cálculo do homem engenhou e fez dela os grilhões de sua própria obra” (Heidegger, 1977, p. 327). Grave é, pois, a tarefa de descomplicar-se para se vincular à simplicidade do ser, para ser um com o um. “Simples”, em latim, *simplex*, significa, justamente, o que é sem tranças, sem enlaces, sem entrelaçamentos: *sine plexus*. “Simples” é o “Um”: o uno, o inteiriço, o *Einfach*, diz a língua alemã. Para o homem que se dissipa no meio da complexidade, o simples é, pois, o mais difícil de ser aturado. No mesmo texto, Heidegger diz: “Para o dissipado o Simples parece uniforme. O uniforme causa tédio e náusea. Os entediados pela náusea só

acham monotonia à sua volta. O Simples já se retirou. Sua força silenciosa sucumbiu” (Heidegger, 1977, p. 327). Os “Cadernos Pretos” são testemunhas de um crescer no pensamento, que retoma sempre de novo e de maneira nova tentativas de um nomear simples. Trata-se de um crescimento e de um amadurecimento que carece de tempo. Por isso, vale recordar, aqui, de novo, a indicação de “O caminho do campo”: “O simples guarda na verdade o enigma do que permanece e é grande. De chofre surge inesperado entre os homens e, não obstante, necessita crescer e amadurecer durante longo tempo. No invisível do que é sempre o mesmo, protege os seus dons” (Heidegger, 1977, p. 327).

O pensamento procura pensar sempre uma única coisa: o Simples, o Um, o sempre o Mesmo. Assim como o Um não é uniforme, mas fonte da mais rica diversidade; também o sempre o Mesmo não é nunca igual, mas fonte da mais rica diferenciação, gerador de diferenças últimas e de inigualáveis identidades, criador de singularidades. O pobre, desgastado, usado e abusado nome-verbo “ser” significa esta riqueza do Simples, do Um, do Mesmo. O jogo entre identidade e diferença, entre unidade e diversidade perpassa tudo aquilo que é. Este jogo se chama “tragédia”. Os primeiros pensadores, aqueles que descobriram o princípio inaugural do pensamento ocidental, compreenderam a tragédia não só como uma condição simplesmente humana, mas como sentido de ser do ente no seu todo. O “trágico” não pode ser reduzido, aqui, ao horrendo, ao funesto, ao sinistro; nem a tragédia pode ser identificada com a mera fatalidade, nem mesmo com o drama humano, menos ainda com o drama do humano tomado enquanto sujeito e personalidade, segundo a compreensão moderna. “Trágico” e “tragédia”, aqui, se movem num outro reino, no reino dos adventos e sobreventos do acontecimento do ser, que se dá com os embates dos poderes originários em jogo nas realizações de todas as coisas.

Trágico é o jogo de Dionísio na identidade universal das diferenças. A tragédia não é uma condição simplesmente humana. É o ser da própria realidade. A totalidade do real, o espaço-tempo de todas as coisas, não é apenas o reino aberto das diferenças, onde tudo se distingue de tudo, onde cada coisa é somente ela mesma, por não ser nenhuma das outras, onde os seres são indivíduos, por se definirem em estruturas diferenciais. A totalidade do real é também o reino misterioso da identidade, onde cada coisa não é somente ela mesma, por ser todas as outras, onde os indivíduos não são definíveis, por serem uni-versais, onde tudo é uno – Frag. 50: *hén pánta*. No movimento de sua realização, a realidade é tanto o horizonte em expansão da luz de todas as singularidades como a *uni-versalidade* protetora da noite, onde

todos os gatos são pardos. A noite dá à luz os indivíduos para no fim do dia os recolher em seu seio materno. O mundo é a articulação das diferenças de Dionísio Zagreu, dividido e fragmentado, com a identidade de Hades, simples e indiferenciado. Na tensão desta tragédia o homem assume as dimensões ontológicas de uma universalidade individual. É a coisa mais estranha do mundo, *tò deinótaton*. Nele advém a si mesma a estranheza do próprio mundo (Leão, 2010b, p. 112).

É no embate do pensamento que se mede com o trágico da realidade, que surgem os apontamentos dos “Cadernos Pretos”. Trata-se de um pensamento que se arroja, que se dá na audácia (*tólma*), que se faz caminho, viagem, experiência, no risco, exposto às ameaças que vêm do perigo do ser, do perigo do não-ser e do perigo do nada. O que está em jogo é um pensamento se torna finito nesta viagem arriscada da experiência do embate com os poderes que regem as realizações de todas as coisas e que presidem à estranheza da própria existência humana, apresentando o homem na condição de “o mais estranho” dentre todas as coisas estranhas, “*tò deinótaton*” (Cfr. Heidegger, 1987b, p. 172)¹⁰.

As anotações estão voltadas para os acenos do ser.

Os apontamentos dos “Cadernos Pretos”, editados em três volumes na “*Gesammtausgabe*” (edição completa) de Heidegger, percorrem um arco de tempo de 1931 a 1941. As anotações aí escritas receberam o título de “Reflexões” (*Überlegungen*). O caderno segundo, que abre o conjunto de anotações – já que não dispomos do primeiro caderno – leva um título mais extenso: “*Acenos x Reflexões (II) e Indicações*”. De início, é preciso estranhar o sinal “x” (*versus*), que se interpõe entre “acenos” (*Winke*) e “reflexões”. O sinal “x” parece

¹⁰ Na “Introdução à metafísica” e alhures Heidegger intenta uma interpretação da tragédia “Antígona” de Sófocles. Especial atenção é dada às palavras do coro nos versos 332-275. Ali o homem recebe o título de “*tò deinótaton*”, que Heidegger traduz por “*Das Umheimlichste*”, o mais estranho (Heidegger, 1987a, p. 114). O homem é o que há de mais estranho no estranho. “*Tò deinón*”, o estranho, traz uma ambiguidade consigo. “Oscila naquela ambiguidade, com que o dizer dos gregos percorria as disposições contrapostas do Ser” (Heidegger, 1987b, p. 172). “*Tò deinón*” significa o terrível, no sentido do vigor predominante, “que provoca, simultaneamente e de modo igual, tanto o terror do pânico, a verdadeira angústia, como o temor concentrado, quieto, que vibra em si mesmo” (Heidegger, 1987b, p. 172). “*Tò deinón*” é, ainda, o violento. O ser, com o qual o homem se mede, é violento. O violento não é, aqui, o arbitrário e o cruel. É o que não se deixa subjugar, antes, é o que subjuga. O homem é “*tò deinótaton*” por estar exposto ao mistério tremendo do ser; e por coligar o vigor que subjuga tudo, e a ele se contrapor, medindo-se vigorosamente com ele (cfr. Heidegger, 1987b, p. 173). O “estranho” (*das Umheimliche*) não significa, aqui, uma impressão no estado emocional. “Estranho” é o que sai e se retira do “familiar” (*das Heimliche*). O homem é o mais estranho de todo o estranho por transpor as raias do familiar e se aventurar justamente na direção do estranho no sentido do vigor que se impõe (cfr. Heidegger, 1987b, p. 174).

dizer que uma coisa está volta para a outra, num “face a face”, mais precisamente, na tensão de uma contraposição, de uma oposição. Entre “acenos” e “reflexões” há, pois, uma diferença e uma referência, na tensão de opostos, de contrários, quicá, esperando por uma harmonia, por uma “unissonância” (*Einklang*). Trata-se do desafio da correspondência, da concordância (*homologeîn*), entre ser e pensar. Do ser vêm os acenos. No apontamento nº 160 do terceiro caderno se pode ler: “toda ‘proximidade com a realidade’ (*Wirklichkeitsnähe*) é vã, enquanto ela não for mantida desde o aceno do Ser (*Seyn*)” (Heidegger, 2014, p. 177). A exigência de “proximidade com a realidade”, de “proximidade com a vida”, era postulada pelo movimento nacional-socialista em seus jargões¹¹. Além disso, trazia consigo o apelo para se ajustar ao “hoje”, o apelo ao “hodierno” (*das Heutige*). O pensamento, porém, denuncia a vaidade (o oco, o vazio, a futilidade) daquela exigência e deste apelo. Os homens tendem a tomar por real, efetivo (*das Wirklich*), apenas o hodierno. Costumam ouvir apenas o ruído do cotidiano, do hodierno, da atualidade. O pensamento, porém, está atento ao apelo silencioso do porvir, ao aceno do Ser. Num escrito de fins dos anos trinta, intitulado “à essência da linguagem” (*Zum Wesen der Sprache*), Heidegger apresenta o pensar (*denken*) como agradecer (*danken*). E diz que este “agradecer” é um “remeter apropriadamente acontecido (*ereignetes Weisen*) que indica na direção dos acenos da verdade do Ser”. E logo em seguida apresenta este agradecer como um “deixar assombrar pela bondade silenciosa com o suave acompanhamento”. E acrescenta: “este é a ocasião para prestar atenção para o oculto acenar do Princípio. Frequentemente é só um tocar que quase não se nota, a partir daí desperta um surpreender (*Verwundern*) com o silêncio até então não pressentido, que, quieto, deixa se aquietar todas as coisas em si” (Heidegger, 2010, p. 99). Pensar é, pois, agradecer o aceno do ser, da sua verdade, um aceno que vem do porvir. Por isso, ao mesmo tempo, pensar é esperar. Esperar o inesperado, como diz um fragmento de Heráclito (nº 18). Enquanto espera do inesperado, o pensamento se torna assombro, surpresa, ausculta e atenção ao

¹¹ O nazismo propugnava esta “proximidade com a vida”, “proximidade com a realidade”, como um slogan que convocava a conduzir uma luta contra aquilo “que distancia da vida”. Foi em nome desta luta que o movimento nacional-socialista se voltou contra o pensamento, considerando-o “intelectualismo” e tomando o intelectualismo como contrário às suas aspirações socialistas. Nos “Cadernos Pretos” Heidegger combate esta miopia do movimento. Ele aponta, no movimento, a relutância contra todo “espírito” (*Geist*), contra o pensar, o poetar, em nome da “proximidade com a vida”. Se, por um lado, o nazismo se voltou contra o pensamento, como algo que aliena e distancia da vida, da realidade, por outro lado, se contentou com a ciência entendida tecnicamente como agenciamento do poder de dominação do homem sobre o real. O tecnicismo e o pragmatismo burguês não tinham sido superados pelo movimento nacional-socialista (Cfr. Heidegger, 2014, p. 131-132). Nele, o positivismo, isto é, “o imediato do agenciar do espírito”, corre solto (*geht weiter*), observa Heidegger em uma anotação, a de nº 152, do terceiro caderno (p. 173).

silêncio, à quietude do mistério do ser; se torna pressentimento, acolhida dos acenos discretos do porvir, receptividade para a “distante disposição” (*ferne Verfügung*) (Heidegger, 2014, p. 163).

Pensar é, portanto, notar os acenos do Ser (evento apropriador). O Ser (*Seyn*) vige (*west*). Sua vigência é um demorar e um perdurar. A vigência do Ser, porém, se dá no jogo de presença e ausência, que toca e se retrai; e, retraindo-se, atrai. Ao atrair, envia o pensar na via da linguagem. Acolher os acenos do Ser requer ausculta da linguagem na proximidade do poetar (*Dichten*) e do pensar (*Denken*). Poesia e pensamento são modos de dizer privilegiados. Os relacionamentos com a linguagem destes modos de dizer são mais profundos do que os modos de dizer do cotidiano e da ciência-técnica. Por meio do modo de dizer do pensamento o homem pode vir a notar a indicação do aceno (*Weisung des Winkes*). A indicação do aceno faz pressentir uma direção, um rumo possível do encaminhamento do pensar. O aceno do Ser, porém, não se dá de modo unívoco. Seu indicar apenas assinala o retraimento (*semaínei*), como diz outro fragmento de Heráclito (nº 93). Trata-se, pois, de um aceno que indica de tal forma “que antes e durante muito tempo nos remete para o que dá a pensar como o lugar de onde acena e para o que daí acena como algo digno de se pensar, mas para o qual ainda nos falta um pensamento adequado” (Heidegger, 2003, p. 159).

A metafísica pensa o ser a partir do “é”. Pensa-o a partir do presente do verbo. Pensa-o como presença (*Anwesenheit*). Pensa-o a partir de sua vigência enquanto um demorar e um perdurar, enquanto um resistir, uma consistência e uma subsistência. Assim, no pensamento grego, a “*parousia*”, o advento e sobrevento do Ser (da *physis*), que acontece como um relâmpago, se torna “*ousía*”: presença constante, e, daí, “*hypokeímenon*”: subjacência. A anotação nº 195 do mesmo caderno nomeia o que foi inaugurado com o primeiro lance do pensamento grego, a conexão de ser e presença, de um lado, e, de outro, o perceber (*Vernehmen*), ou seja, o receber da mente, a razão (*Vernunft*), o “*noein*” (Parmênides), e a mirada, o “*idein*” (Platão). Além disso, nomeia o seu prosseguimento numa primazia, ou melhor, na unicidade e unidade da presença, do perdurar e demorar na proximidade (*Anwesen*). Com isso, a ausência (*Abwesen*), o afastar-se e retrair-se da presença, fica expulsa do âmbito de atenção do pensar. Assim, o pensamento tornado metafísica ignora que “a ausência é mais rica e mais potente e de força de vigência (*Wesenskraft*) mais originária do que a sobre-exaltada presença” (Heidegger, 2014, p. 81).

O pensamento dos “Cadernos Pretos” opera na superação deste pensamento metafísico. Ele se torna atento ao viger da ausência, pensado como unidade vigente (*wesende Einheit*) do passado, o vigor-de-ter-sido (*Gewesenheit*), com o futuro, o porvir (*Zukunft*) (Heidegger, 2014, p. 81). O encontro de ambos na unidade vigente da ausência, porém, funda o instante (*Augenblick*), não como o agora fugaz da temporalidade vulgar, nem como o hoje da atualidade da temporalidade decadente, mas como o “*kairós*”, o momento oportuno, a hora azada (própria, propícia, que vem a jeito), da temporalidade originária. O instante é a coincidência, ou melhor, a instância (insistência de uma solicitação que urge) que se irrompe no encontro de futuro, enquanto porvir, e passado, enquanto vigor de ter-sido. Instante é, na espera, deixar vir a si o futuro enquanto porvir, sustentando a sua possibilidade enquanto possibilidade, deixando o tempo em aberto, mas ao mesmo tempo colhendo os acenos de sua solicitação que urge. Instante é, por outro lado, no agradecer, acolher o passado enquanto recolhimento do que foi e que permanece, recolhido, vigente, como uma reserva escondida de possibilidades novas de criação. Estar no instante é, no presente e na presença, manter a tensão e a unidade destas duas ausências:

Quem está no instante se volta para duas direções: para ele passado e futuro correm em direções contrárias uma à outra. Ele deixa que as coisas corram em direções contrárias umas às outras, cheguem ao embate e todavia não parem, à medida que ele abre e suporta até o fim o contraste entre aquilo que é dado como tarefa (*das Aufgegebene*) e aquilo que é dado como dádiva (*das Mitgegebene*) (Heidegger, 1998b, p. 277).

Os “Cadernos Pretos” se movem na esteira da superação da metafísica. Por isso, toda a tentativa de lê-los a partir da metafísica, isto é, do pensamento imerso no esquecimento do ser, entrará em curto-circuito, o que vale, em geral para toda a obra de pensamento de Heidegger, do começo ao fim, e não só para os seus escritos a partir dos anos trinta. As primeiras anotações se encontram entre a apresentação do ser como “diferença ontológica” e a sua apresentação como “evento apropriador” (*Ereignis*). A diferença ontológica se diferencia da diferença ôntica. Esta é a diferença entre ente e ente. Aquela, por sua vez, pode ser percebida, de início, como a diferença entre modo de ser e modo de ser de determinados entes, segundo a pluridimensionalidade do ente (por exemplo: ser simplesmente dado, ser à mão, ser existente, possibilidades de ser realçadas em “Ser e Tempo”). Depois, a diferença

ontológica pode ser percebida como a diferença entre ente (*Seiend*) e ser enquanto entidade (*Seiendheit*). A pergunta-guia da metafísica, que pergunta sempre de novo “o que é o ente?”, pergunta sempre pelo ser enquanto entidade: enquanto essência e fundamento do ente enquanto ente, do ente no todo. Na tradição ocidental, o ser, isto é, a entidade do ente, fora pensado a partir da presença e como presença, a começar da “*ousia*”. A vigência de ser se reduziu à presença. Mas, que há com a ausência? A partir de que se dá o advir da presença, a “*parousia*” da “*ousia*”? Perguntar assim significa remeter para o fundo (*Grund*) impensado da metafísica. Esse fundo é pro-fundo porque remete para o abismo (*Abgrund*), para o que se dá como o que se retira, se retrai, se vela, se encobre. Abissal é este fundo, pois não tem fundo, se dá na gratuidade do sem “porquê” e do sem “para quê”. Com efeito, só tem um “porquê” e um “para quê” o que se dá na superfície do ente, não o que se dá na profundidade do ser. Perguntando assim, nas profundezas insuspeitas da metafísica, o pensamento supera a metafísica. A própria pergunta, perguntando radical e essencialmente, faz sobressair (*abhebt*), o Ser (*Seyn*) contra o ente (*Seiend*) e o seu ser ou entidade (*Sein = Seiendheit*). Deixa-o pressentir e supor como uma doação oblíqua, sub-reptícia, furtiva, silenciosa. Algo que se dá no silêncio profundo e na densa escuridão da noite. A essência e o fundamento deste realce (*Abhebung*) é o Ser (*Seyn*) enquanto apropriação originária (*Er-eignung*), para falarmos segundo o modo de dizer dos *Beiträge zur Philosophie* (Heidegger, 1994, p. 466). Ser (*Seyn*) vige como *Ereignis* – o evento originário da apropriação, a regência originária e fontal da propriedade, que, no deixar-ser do ser enquanto entidade (*Sein = Seiendheit*) e do ente (*Seiend*), faz emergir cada coisa em seu próprio. Em sua forma originária, porém, *Ereignis* se dizia *Eräugnis* (*Ur-äugnis*) – o olhar originário, a mira originária. Aquilo que nos visa, o que nos fita, desde o fundo-abismo, quando nos encontramos no instante (*Augenblick*), no “piscar de olhos” do encontro e da unidade de futuro e passado, de porvir e vigor de ter-sido, no embate de ambos, suportando o seu contraste e a sua tensão, de modo a deixar eclodir deste encontro a própria existência histórica. O Ser (*Seyn*) se apropria do ser enquanto entidade (*Sein = Seiendheit*) e do ente (*Seiend*), não para expropriar-lhes. Pelo contrário, deles se apropria para restituir-lhes o próprio, na identidade universal das diferenças.

Reflexões: a atualidade, o cotidiano e a coragem para a distância

Os apontamentos dos “Cadernos Pretos” também são chamados de “reflexões” (*Überlegungen*). Qual o sentido destas reflexões? Para que rumo elas se encaminham? A

anotação nº 50 do segundo caderno diz: “‘Refletir’ (*reflektieren*) para fora da doidice do falatório sobre a situação (*Situationsgeredes*) na direção da mais distanciada guarda (*Bewahrung*) da potência da origem (*Macht des Ursprungs*)” (Heidegger, 2014, p. 20). O aperto, a tribulação, a precisão (*Not*) do pensamento, que se dá no instante do momento histórico-ontológico, estinge e constringe para fora do círculo de Circe da atualidade, do hodierno, em que os homens, com olhar embasbacado (*Begaffen*), tomados por um encanto ruim, se detêm na discussão (*Berede*) da situação atual, abandonando o questionamento do pensar. A instância do instante, a sua solicitação, com a sua urgência própria, que não é percebida entre as urgências do hodierno, necessita o pensamento para o questionamento essencial, para a busca do indispensável (*Unumgänglich*), ou seja, o acontecimento, o evento do ser (*Seinsgeschehnis*) (Heidegger, 2014, p. 5). Portanto, o desdém (*missachtung*) do pensamento para com a situação da atualidade, sim, mesmo para a discussão sobre a “situação espiritual do tempo”, e o falatório sobre o “mundo de hoje”, não é um desdém meramente negativo. Ele se dá a partir do “positivo do indispensável”. O diabolizar ou o endeusar da “situação” dá aparência (*Schein*) de seriedade (Heidegger, 2014, p. 8). Em contrapartida, o pensar, que leva a sério o indispensável, o evento do ser, aos olhos da discussão e da falação da atualidade, toma a aparência de indiferente e escapista. A investigação do pensamento passa-se por “alheada da realidade”, dirá o curso da “Introdução à Metafísica”, de 1935 (Heidegger, 1987b, p. 227).

O apontamento nº 179 discorre sobre os “atalhos para Deus, que está ‘morto’”. Trata-se de duas atitudes impróprias da filosofia em face ao histórico. A primeira atitude é a de se consumir num negócio infundável de fundamentação (*Grundlegung*). Nesta atitude se dá um incessante movimento para a frente, em que, porém, a filosofia sempre mais se adelgaça e se esvazia. A segunda atitude é caracterizada como um resistir moral do tipo estoico e como um aguentar a moléstia da situação resignadamente, como um serviço à “Deus” (transcendência) e ao mundo, numa espécie de kantismo mediano. Nesta atitude a filosofia permanece naquilo que foi até agora e se entrega a um vazio e a um cego marcar passo. Em ambas as atitudes falta o futuro (*Zukunft*) e o passado (*Vergangenheit*). Daí, o que se dá é apenas a aparência de atualidade (*Gegenwart*). E em ambos os casos se dá um “esquivar-se da história” (Heidegger, 2014, p. 73).

O distanciamento do cotidiano barulhento e da ressaca de suas maquinações não há de ser encarado como fuga da história; pelo contrário, é um ir ao encontro da história e do seu

acontecimento fundamental, assumindo o apelo do futuro e a dádiva do passado no instante, isto é, na hora azada, no momento apropriado, no “*kairós*” do presente. É liberar-se da inevitável decadência na impropriedade do cotidiano, com sua falação, com sua mania de novidades, com sua ambiguidade; é tentar desvencilhar-se do confuso enredamento (*wirre Verstrickung*) do cotidiano e de sua “mundividência” (*Weltanschauung*), para amarrar-se à única necessidade (*einzigste Notwendigkeit*), a saber, a livre e vinculante inauguração (*Eröffnung*) dos vindouros (*Künftigen*) (Heidegger, 2014, p. 164 e 171).

Esta “coragem para a distância”, contudo, precisa ser bem entendida. Ela não é mera reação contra o cotidiano, o hodierno, a atualidade, o político e toda a sua agitação, confusão e enredamento (Heidegger, 2014, p. 159). Ela é “pro-dução”, isto é, condução criativa a favor do futuro, do porvir, do vindouro, em favor do indispensável, da única necessidade, o evento do ser (Heidegger, 2014, p. 164). A decadência do existir humano é inevitável. O cotidiano é a aparência necessária do ser (*der notwendigen Schein des Seins*). Quem caminha até as mais extremas cotidianidades do cotidiano, inserindo-se nelas, compreende que o cotidiano, não obstante sua aparente estranheza para com o indispensável, a temporalidade originária do acontecimento do ser, permanece intimamente enredado e envolvido nele (Heidegger, 2014, p. 160). Por isso, embora o pensador não deva se deixar prender no círculo encantado do cotidiano, com suas urgências e precisões, considerando que o cotidiano é o que propriamente acontece, ele sabe que seria falso alçar-se por sobre o dia a dia para andar errante por um país de sonho e de fantasia. Para o pensamento, portanto, se impõe um propósito e uma regra. O propósito é: “manter-se no meio do ser (*in die Mitte des Seins*) e, no diário (*Tägliche*), buscar e ativar o porvindouro (*Künftige*)” (Heidegger, 2014, p. 152). A regra se deixa enunciar assim: “totalmente – incondicionalmente criar a partir do porvindouro (*aus dem Künftigen*), suportar a estranheza (*Fremde*) do porvir (*Zukunft*)” (p. 115). Em uma carta escrita a Elisabeth Blochmann, em 30 de março de 1933, Heidegger diz que procura experimentar o atual (*das Gegenwärtige*) a partir do futuro e que procura deixar-se tocar pelo acontecimento fundamental do ser, ao medir-se com a “situação espiritual de seu tempo” (Heidegger e Blochmann, 1990, p. 60-61).

Contudo, isso não quer dizer que o pensamento passe a ser exercido ao modo de um cálculo futuroológico. O futuro da futurologia não é o futuro propriamente dito, o porvir. O futuro impróprio é o mero prolongamento do passado e do presente, ainda que seja no modo de um progresso infundável, ou mesmo de um progresso em que o homem caminha sempre

mais, de novidade em novidade, para mais distante de si mesmo. O futuro próprio, porém, é o vir a si do homem, no advir e sobrevir do ser, pelo qual o ente se torna também mais propriamente o ente que é. A futurologia lida com o futuro impróprio por meio do cálculo e com base no atual domínio do homem enquanto senhor da terra. O pensamento se relaciona com o futuro próprio na espera do inesperado, na paciência que suporta a estranheza do vindouro, deixando, portanto, o tempo em aberto. A concepção futuroológica da história se atém ao tempo futuro na perspectiva de um progresso na dinâmica da produção infindável do subsistente. O pensamento se relaciona com o tempo futuro na perspectiva de uma decisão da existência. Não de uma decisão que se resume a uma escolha por isto ou por aquilo. Mas pela decisão que escolhe o vir a si do homem naquilo que ele é, ou seja, naquilo que ele, essencialmente, pode ser. A anotação nº 15 do terceiro caderno diz: “nós não podemos e não queremos calcular o futuro (*Zukunft*) e nem mesmo conhecer o porvindouro (*Künftige*). No entanto, precisamos e queremos criar de modo novo a nossa futuridade (*Zukünftigkeit*) e, com isso, nossa inteira temporalidade – a nova coragem (*Mut*)” (Heidegger, 2014, p. 112). Nisso reside a audácia (*tólma*) do pensamento, que conduz o homem para o “estranho” (*deinón*) do ser.

O pensamento no tempo da precisão da falta de precisão.

O pensador, como Parmênides, é instado a fazer uma viagem iniciática, em que é posto à prova e exposto ao risco das possibilidades, a saber, o caminho do ser, o caminho da aparência e do não-ser e o caminho do nada. O caminho do ser é indispensável. O caminho da aparência e do não-ser é dispensável, mas é o mais frequente, a ele é impelido o mortal em sua decadência e indecisão constantes. O caminho do nada é o inacessível. Nos “Cadernos Pretos” o caminho do ser é apresentado como o caminho para o indispensável (*Unumgänglich*). “A indispensabilidade do ser (*Sein*)! O ser mesmo enquanto indispensabilidade (*Unumgänglichkeit*)” (Heidegger, 2014, p. 44). O caminho do ser é o caminho do tempo, da maturação de cada coisa no momento azado, na hora apropriada, no “*kairós*” (cfr. Heidegger, 2014, p. 55). Trata-se do caminho do “projeto do ser” (*Entwurf des Seins*) e do seu inerente ser lançado (*Geworfenheit*), pelo qual o pensador é exposto ao tríplice risco: exposto, em primeiro lugar, ao perigo do ser, de sua supremacia, de sua amplidão, da profundidade abissal de seus grotões; em segundo lugar, exposto à ameaça da aparência e do não-ser, de sua recorrência frequente que torna oco o ser, desgasta a

linguagem, e encaminha o homem para a ruína de um nada negativo, destrutivo, aniquilador; e, enfim, exposto à inacessibilidade do nada, que, de repente, lança todo o ente na sua máxima estranheza e conduz o homem pelas vias da angústia.

O projeto do ser antecede todo construir. É o caminho a ser percorrido a partir da precisão (*Not*) da “distante disposição (*der fernen Ver-fügung*)” (Heidegger, 2014, p. 54). Num curso de 1941, intitulado “Conceitos fundamentais” (*Grundbegriffe*), a palavra “*Verfügung*” (disposição, junção, combinação, urdidura) traduz a palavra grega “*arkhé*”. Ali, a disposição é pensada de modo triádico: como o surgir que prevalece antecipadamente; como a determinação que predomina do início ao fim sobre a passagem do surgir ao desaparecer; como o que mantém o domínio aberto pelo predomínio aviado (Heidegger, 1991, p. 107-109). A palavra “disposição”, portanto, nomeia o ser como Princípio. Distante é esta disposição, não considerada nela mesma, pois em si mesma e em relação ao homem histórico é a proximidade mais próxima; distante é esta disposição se considerada a partir do homem:

Porque o ser é por demais próximo, justamente por isso o homem que é pouco atento consegue só raramente incluir verdadeiramente no seu saber aquilo que determina inteiramente (*durchstimmt*) a sua essência: o ser, a disposição (*Verfügung*) do princípio. Todo ente e todo relacionamento com o ente se refere ao ser e se insere no domínio sobre o qual o ser reina. No primeiro princípio do pensamento o ser é alçado ao saber como *tò krheón*, como “precisão que constringe” (*nötigende Not*), e isto significa que o ser é pressentido antes de todo saber como a necessidade. A esta essência do ser – enquanto necessidade constringente de reinar e dominar – corresponde o convite do dito que escolhemos neste curso como guia: *meléta tò pán*, “cuida do ente na sua totalidade”. Só a pura necessidade, que é ao mesmo tempo libertação que nos traz à liberdade, pode pretender saber o que significa “cura”, “cuidado”, (*Sorge*) e a expressão “cuide...”. Portanto, dizemos doravante: estejam em meio ao ente com solicitude! Estar no coração do ser (Heidegger, 1991, p. 102).

Para o homem, estar em correspondência com a “distante disposição” do ser significa cuidar do todo, cuidar de estar no meio do ente com solicitude pelo ser. Isso significa corresponder à justiça. Aqui, porém, a justiça deve ser pensada ontologicamente, antes de toda consideração ética, moral ou jurídica. Justiça é, aqui, a congruência (*Fügung*), a justeza, a conveniência, a harmonia do todo em si, das partes com o todo e do todo com as partes, bem como das partes entre si. É a combinação daqueles que se pertencem mutuamente.

Justiça é, aqui, a congruência essencial, isto é, do ente em referência ao ser e dos entes entre si. O saber desta congruência chama-se filosofia. Por ser um saber essencial sobre a justiça, ontologicamente entendida, é que a filosofia é imprescindível para o cuidado pela *Pólis*. É o sentido dado por Heidegger à famosa indicação de Platão na *Politeia* de que só a *Pólis* somente seria justa no seu todo quando quem governasse fosse filósofo ou quando fossem filósofos os que governassem. Filósofo é, aqui, quem tem esse saber essencial da justiça. Isso está longe de significar que professores de filosofia deversem governar ou que deversem cuidar da *Pólis* entregando-se à preocupação desmedida e agitada pelo poder e pelo Estado em nome da “proximidade com a realidade”, que era preconizada pelo movimento nacional-socialista¹².

A obra do pensamento deve servir à justiça disposta pela “distante disposição” do princípio. O pensador assume radicalmente a condição de todo o homem: de estar lançado no risco, entre o congruo e o incongruo, entre o acordo e o desacordo, entre o ajustado e desajustado, o atinado e o desatinado. Pensar é, no entanto, seguir a juntura (*Fug*) do ser. No curso de 1935, intitulado “Introdução à Metafísica”, é dito o que significa “juntura”: “entendemos juntura (*Fug*) primeiro no sentido de junta (*Fuge*) e articulação (*Gefüge*); em segundo lugar, como disposição (*Fügung*), como a destinação e indicação (*Weisung*) que o vigor, que se impõe e predomina, dá à sua imposição e predomínio (*Walten*); e, por fim,

¹² Para o pensador, fazer política não significa necessariamente engajar-se num movimento ou militar num partido, significa, antes, cuidar da *Pólis* com o cuidado que é próprio do pensamento. Na Introdução à Metafísica, de 1935, Heidegger contesta a tradução de *Pólis* por Estado ou Cidade-Estado. *Pólis* é a localidade, a dimensão (*Da*) em que, como tal, o *Dasein*, a existência enquanto referência de ser entre o homem e o Ser, se expande em seu acontecer histórico. É o lugar histórico, o espaço no qual, a partir do qual e para o qual, acontece a história. O político precisa ser compreendido a partir do pertencimento a esta localidade e não a partir da relação com os governantes ou com o Estado. Quando o pensador é somente pensador, mas então é realmente pensador, então é que ele é político. Ou seja, o pensador é político quando é aquele que instaura vigor e age como criador, em pensando (Cfr. Heidegger, 1987b, p. 175). Nas lições sobre Heráclito, Heidegger comenta a anedota segundo a qual Heráclito fora censurado pelo olhar dos seus compatriotas de Éfeso por jogar dados com as crianças no pátio da deusa *Artemis*, protetora da cidade, em vez de “fazer política” com eles. Para os gregos, cultuar o deus ou a deusa protetora da *Pólis* era “*politeúesthai*” (fazer política, cuidar da *Pólis*). O moderno tende a interpretar que Heráclito estava sendo “apolítico” recusando o “fazer política” com os seus compatriotas. Seria algo da idiossincrasia e da misantropia do pensador, um individualista que se retira para a vida privada. Heidegger contesta esta interpretação. Ao recusar “fazer política” com os seus compatriotas, Heráclito, segundo ele, estaria apontando o modo de cuidar da *Pólis*, que é próprio do pensamento. Ali ele diz que a *Pólis* é o pólo e a sede em torno dos quais giram tanto o aparecimento essencial dos entes, como também o aparecimento não-essencial de todo ente. A *Pólis* é o lugar do combate entre a “*Alétheia*”, a verdade como desvelamento e aparecimento essencial dos entes, e a “*Dóxa*”, entendida como aparência, que pode se reduzir a mera aparência, a engano e dissimulação. O cuidar comedido do pensamento é essencial à *Pólis*. Por isso, o pensador não pode se deixar arrastar pela preocupação desmedida com a *Pólis*, no sentido de uma agitação, em que desaparece toda a clareza que só se alcança em uma relação essencial com o saber. O cuidado pensante, o cuidado do pensamento para com o mais extraordinário do ordinário, é essencial à *Polis* e é nisso que o pensador é indispensável (Cfr. Heidegger, 1998a, p. 25-27).

como a conjuntura dispositiva (*das fùgende Gefùge*), que força a inserção e o enquadramento (*das Einfùgung und Sichfùgen erzwingt*)” (Heidegger, 1987b, p. 182; 1987a, 122-123). No primeiro princípio do pensamento ocidental, o ser aparece como “*dike*” (Anaximandro): juntura (Fug), e, equivalentemente, como “*lógos*” (Heráclito): unidade que originariamente reúne tudo. É à precisão estrigente e constringente do ser, como necessidade da liberdade, que responde o pensamento ao pôr mãos à obra traçando o projeto do ser.

A obra do pensamento, o projeto do ser, é instado por um “aperto (*Bedràngnis*) essencial” (p. 58); por algo que acossa (*bedràngt*) e constringe (*nötigt*) o homem (Heidegger, 2014, p. 65). O pensador é ele mesmo, na instância do instante, quando ele é instado pela necessidade do indispensável, pelo acontecimento do ser. Mas, por outro lado, ele, como na alegoria da caverna de Platão, torna-se alguém que quer conduzir os homens a essa constrição (*Nötigung*) do caminho para o ser (Cfr. Heidegger, 2014, p. 68). Sua incursão fracassada na caverna da atualidade, seu inoportuno descer ao âmbito do seu ativismo e das suas agitações e sua consequente rejeição enquanto pensador, que aparece aos olhos do público como alienado ridículo ou então como dissidente, resistente ou oponente molesto, o constringe a, de novo, inserir-se na mais íntima precisão (*in die innerste Not*), a retornar para o estrindir (*Dràngen*) da “distante disposição” (Heidegger, 2014, p. 163).

Uma nota perpassa o tempo do fim da metafísica: a precisão da falta de precisão (*Not der Notlosigkeit*). Os “Cadernos Pretos” apontam para o “ficar de fora (*Ausbleiben*) do aperto essencial” (Heidegger, 2014, p. 58). A anotação nº 185 do segundo caderno diz: “A ausência e a falta (*Ausbleiben*) do aperto por meio do e pelo (*durch*) ser. A ausência de essencialização (*Unwesen*) do ser triturou todo o ser. O que restou é a volatilidade (*Flüchtigkeit*) de todo ente, e, correspondentemente, este mais ligeiro poder devir pela metade do mais indeterminado e arbitrário (*des Belibigsten*) – nada fica de pé, porém, também nada escapa” (Heidegger, 2014, p. 6). Em uma anotação do tempo do reitorado e da incursão no movimento nacional-socialista, Heidegger observa que os alemães passaram e passavam ainda pela precisão econômica, segundo a situação da crise mundial, acossados principalmente pelo desemprego; que estavam presos à precisão histórica do Estado, acarretada com o tratado de Versailles; e que conheceram lentamente o encadeamento destas duas precisões (*Nöte*); mas, anota Heidegger, “nós ainda não sentimos e notamos (*spüren*) a precisão espiritual do *Dasein* (*um der geistigen Daseinsnot*)”. E acrescenta: “que nós ainda não somos capazes de experimentar

e de sofrer [esta precisão], isto é, que nós ainda não estamos à altura *dela*, justamente isto é a suma precisão (*die größte Not*)” (Heidegger, 2014, p. 148-149).

A precisão do *Dasein*, porém, é a precisão da necessidade do indispensável, isto é, da necessidade da liberdade, da necessidade do ser, na instância do instante, do ser enquanto evento apropriador, enquanto juntura e disposição essencial, que articula e dá unidade à temporalidade originária: “Na precisão (*Not*) está enraizada a futuridade (*Zukünftigkeit*), nela nos sobrevém e advém (*Überkommt*) a vigência recolhida do que foi (*Gewesenheit*) através da autêntica tradição” (Heidegger, 2014, p. 150). A tradição autêntica não aprisiona num passado sem vigência; pelo contrário, liberta as possibilidades escondidas da vigência de um passado que, desde a força do princípio, vige, e não somente acompanha o homem como até mesmo o precede em seus empenhos históricos de abrir caminhos para o futuro.

Depois de colocar o seu cargo de reitor à disposição (28.04.1934), Heidegger escreve o seguinte apontamento: “A suma precisão do tempo sem precisão (*die höchste Not der notlosen Zeit*) – cambaleando no esquecimento do Ser (*Vergessenheit des Seyns*), ele se mantém seguro e se tem por ativo no remediar das penúrias (*Bedürftigkeiten*). Por isso, a intolerância contra poetar (*Dichten*) e pensar (*Denken*). A obstinação contra tudo aquilo que exige suportar a resolução (*Austrags*)” (Heidegger, 2014, p. 168).

Mais tarde Heidegger disse que o que mais dava a pensar em nosso tempo era a ausência do pensamento (Cfr. 2001, p. 45). Poderão os “Cadernos Pretos” serem lidos como caminhos no avio do pensamento a partir da precisão da falta de precisão de nosso tempo? Ou será que a própria atitude dos leitores seguirá imersa nesta mesma precisão? A potencialização do ser só se mantém no “Pólemos”, no combate do pensamento, combate pela verdade enquanto desencobrimento, de que a “polêmica” é apenas uma caricatura, um esboço do não essencial. A polêmica, seja ela jornalística dou acadêmica, devasta. O Pólemos do pensamento conserva, guarda: salvaguarda a precisão do indispensável, da única necessidade, a libertação para a liberdade, no advento e sobrevento do ser. Uma leitura fenomenológico-ontológica dos “Cadernos Pretos” deve poder ajudar o leitor a se manter neste “Pólemos”, no bom combate do pensamento, em favor do indispensável: a necessidade do ser, a libertação que ela põe em obra e a liberdade que concede.

Referências

- Anaximandro, Parmênides, Heráclito. (1991). Os pensadores originários. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (1977). O caminho do campo. Vozes, 46-48.
- _____. (1983). Denkerfahrten 1910-1976. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (1987a). Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Max Niemeyer.
- _____. (1987b). Introdução à Metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (1991). Grundbegriffe - Gesamtausgabe Band 51. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (1994). Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) - Gesamtausgabe Band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (1995). Écrits politiques 1933-1966 - Présentation, traduction et notes par François Fédier. Paris: Gallimard.
- _____. (1998a). Heráclito: a origem do pensamento ocidental: a doutrina heraclítica do lógos. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. (1998b). Nietzsche - Ester Band. Stuttgart: Neske.
- _____. (2000). Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges - Gesamtausgabe Band 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (2001). Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2003). A caminho da linguagem. Petrópolis-RJ: Vozes.
- _____. (2010). Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst - Gesamtausgabe Band 74. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (2014). Überlegungen II - VI (Schwarze Hefte 1931-1938) - Gesamtausgabe Band 94. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. e Blochmann, Elisabeth (1990). Briefwechsel 1918-1969. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft.
- Hölderlin, F. (1994). Reflexões - seguidas de "Hölderlin, tragédia e modernidade" por Fraçoise Dastur. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Leão, E. C. (2004). A história na filosofia grega. Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval, 13-34.
- _____. (2010a). Aprendendo a Pensar II. Teresópolis-RJ: Daimon.
- _____. (2010b). Filosofia Grega: uma introdução. Teresópolis-RJ: Daimon.

Rosa, J. G. (1985). Grande Sertão: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.