
O caminho e a conversa. Heidegger auto-interpretativo.

Irene Borges-Duarte

Universidade de Évora

ibd@uevora.pt



Reception date: 15-06-2020

Acceptance date: 25-09-2020

Resumo

Na sua busca de deixar que a linguagem fale, Heidegger procurou, cada vez mais decididamente, as possibilidades de sentido a partir da língua fáctica, na sua dimensão fenomenológica e poética. Desse modo, chegou a caracterizar *Ser e Tempo* como um “caminho”, que há-de ser percorrido até ao fim, que depois compreendeu como errante e, finalmente, como sem saída (*Holzweg*). A ideia do caminhante, em conversa consigo mesmo, acompanha todo este percurso. O presente estudo procura pôr a descoberto os principais momentos de retrospectiva, em que o autor se auto-interpreta, tendo por base recentes publicações da *Gesamtausgabe* (muito especialmente GA 82 e 70.1), que ele próprio quis ver, de forma geral, como a edição dos seus *Wege, nicht Werke*.

Palavras-chave: caminho, conversa, Heidegger, ser, tempo, fenomenologia.

Abstract: The path and the Conversation. Self-interpreting Heidegger

In his quest to let language speak, Heidegger explored thoroughly the possibilities of meaning of factual language, in its phenomenological and poetic dimensions. He thereby came to characterize *Being and Time* as a way, a path which must be followed until it ends. He later understood it as a wandering and, finally, as a dead end (*Holzweg*). The idea of the walker, in conversation with himself, accompanies this entire journey. The present essay seeks to uncover the main moments of Heidegger’s retrospective and self-interpreting way, based on recent publications of the *Gesamtausgabe* (in particular GA 82 and 70.1), which he himself wanted to see, generally speaking, as the edition of his *Wege, nicht Werke*.

Keywords: way, dialogue, Heidegger, being, time, phenomenology.

A ideia heideggeriana de fenomenologia corresponde a um fazer caminho. Tanto o ser, no seu dar-se a ver, como a compreensão e existência humanas, acolhendo-o, fazem caminho: o caminho do ser no seu des-encobrir-se histórico e o caminho metódica e existencialmente aberto das suas modalidades no mundo humano. Nesse encontro entre o ser e o seu aí, o espaço-tempo assim criado é o da conversa: o da linguagem compartilhada no mundo em que somos e estamos. É *fenomenologia* o chegar do ser ao sentido, isto é, à sua articulação em palavra e em acto, em obra e até mesmo em gesto. No projecto de *Ser e Tempo*, é sobretudo a existência que é focada, nas suas estruturas formais e na dinâmica ôntico-ontológica do seu fazer-se e dizer-se. Nos anos 30 e 40, esse caminho é reinterpretado como deambular errante da verdade, no seu aparecer, desaparecer e parecer, que se assume tematicamente, sobretudo enquanto obra – da arte, da palavra poética ou mesmo da técnica. Depois da guerra, mais densamente no princípio dos anos 50, os caminhos do ser no mundo humano mostram-se cada vez mais no seu despontar inicial pré-verbal, implícito mas não menos pregnante, do simples gesto. Os caminhos do ser assumem-se, por sua vez, na própria forma do caminhar heideggeriano, que escolhe esse termo não académico para falar do seu próprio trajecto de pensamento: “caminhos, não obras” será o lema por si decidido para a sua Edição Integral, ela mesma desenhada como um andamento, etapa a etapa: um longo movimento musical, lentamente preparado e executado.

Parece, talvez, que vamos aceitar uma mera metáfora como ponto de partida do presente trabalho. Mesmo que assim fosse, não seria uma decisão meramente casual e potestativa. Pois, na sua linguagem, Heidegger nunca esquece que o mover-se [*bewegen*] é um estar a caminho [*unterwegs*], por um caminho (*Weg*, mas também *Pfad* e *Bahn*, até mesmo *Steg*) e que este pode não ser o único, que tem desvios [*Umwege*], muito podendo ficar de fora [*wegbleiben*, *wegsehen*], não podendo vir ao encontro senão por outra via. Essa percepção de um possível e não único caminho está já claramente formulada nas linhas finais de *Ser e Tempo*, § 83 (Heidegger, 1977: 437)¹ e é reiterada na

¹ A obra de Heidegger será citada, sempre que possível, pela *Gesamtausgabe* (GA), editada a partir de 1975, na editorial Vittorio Klostermann, em Frankfurt a. M. No caso

Vorbemerkungen à sua 7ª edição, ao mencionar-se a sua incontornabilidade e necessidade, “se a pergunta pelo ser deve poder mover [*bewegen*] o nosso Dasein”. Reaparece abertamente no título da obra de 1950, *Holzwege*, e em 1967, em *Wegmarken*, antes de culminar na já mencionada definição da GA. E, nos anos finais da guerra, quando o filósofo se refugia na sua terra-mãe, é andando pelo caminho do campo que imagina os diálogos sobre a terra devastada e sobre o mal, sobre a pobreza e sobre a serenidade, a que dá voz sob o título de *Feldweg-Gespräche*. Mas não pretendo aqui fazer uma contagem de incidências linguísticas. Elas são abundantes, quase obsessivas, e teria, necessariamente, de deixar de fora muitas importantes referências.

No entanto, convém desde já desfazer o possível equívoco ligado ao termo, se o entendermos como mera metáfora. Não é metaforicamente que Heidegger fala de “caminhos”, de “encaminhar” ou de “estar a caminho”. O seu uso da linguagem é sempre extremamente preciso e investido. O ser dá-se a ver na linguagem: *diz-se*. O pensar fala a linguagem do ser, que não é, propriamente, “académica” ou científica, nem sequer tem por que ser esse calão fenomenológico, que o próprio Heidegger foi acusado de cultivar, enigmática ou misteriosamente. À medida que nos introduzimos no pensamento tardio do autor, a partir dos anos da guerra, e sobretudo a partir do seu afastamento compulsivo da universidade, é para a língua fáctica, ligada à terra-mãe, e à compreensão mais directa e sã do camponês, que Heidegger se volta, às vezes até na persistência do dialecto regional, considerando que é nesse exercício fáctico da fala que pode dar-se a descoberta do que há de ser dito, do que há de pensar-se. A conversa que nós somos – como diz Hölderlin, lido e explicitado exhaustivamente – vem à tona no passeio, pelos caminhos do campo do pensamento, quer explicitamente, a várias vozes – como nos *Feldweg-Gespräche* – quer tão só implicitamente². O caminho do pensar e do viver não

de *Sein und Zeit*, as referências de paginação correspondem, no entanto, à 7ª edição em Niemeyer, incluída lateralmente em GA 2.

² Na medida em que, para Heidegger, em *Ser e Tempo*, cabe à fala a articulação de toda a compreensão do ser, quer ao nível banal, quer em propriedade, o discurso constitui, de facto, a sintaxe do ser-com, a gramática plena do projecto de apropriação explícita da compreensão latente, na sua circularidade interpretativa. Enquanto estrutura dinâmica do ser-com e, portanto também, do sentido, o *lógos* é sempre já de sempre diálogo. Quando, entre 1944/45 e 1948, Heidegger se dedica a escrever, em estilo

se dizem numa acepção diferente daquela em que falamos do caminho que fazemos ao andar – a imagem linguística não é, pois, uma mera figura de estilo, mas o princípio de uma descrição fenomenológica, formalmente indicativa, à maneira do que os gregos forjaram quando transportaram o sentido de *hódos* para o de *métodos*³.

Vou, pois, centrar-me naquilo que Heidegger considerou ser o seu caminho: aquele que fez em diálogo com alguns interlocutores escolhidos, mas também, muito especialmente, consigo próprio. Algumas das mais recentes publicações da *Gesamtausgabe* [GA] são particularmente importantes para agarrar essa conversa de Heidegger consigo mesmo, que o levou a desenhar o seu projecto da História do Ser, tomando como ponto de arranque o caminho cortado do projecto da Ontologia Fundamental e como ponto de inflexão o salto ao que chamou o “outro início”. Para tal, vou retomar uma ideia, que defendi num trabalho anterior⁴, à luz da recente publicação dos volumes 82 (2018) e 73.2 (2013) da *Gesamtausgabe*, que então não teria podido ter em consideração. No primeiro, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, que é formado por vários textos, de diversos formatos e datação, editados por von Herrmann, vejo, finalmente, a confirmação do que quase um quarto de século antes intuí e descrevi, quando ainda não tinha suficientes bases para afirmar de forma radical. O segundo, *Zum Ereignis-Denken*, numa edição de Peter Trawny, que reúne produção de características semelhantes ao anterior, a meditação sobre o *Ereignis* – termo

dialogal platónico, 4 textos em que encena uma conversa – dos quais, três apareceram publicados sob o título conjunto de *Feldweg-Gespräche* (Heidegger, 1995) e o quarto, “Das abendländliche Gespräch” em *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen* (Heidegger, 2000a) – não veio senão explicitar o que, implicitamente, já vinha dizendo: que pensar é sempre um diálogo consigo mesmo a várias vozes. Analisei esta questão, longamente, em: Borges-Duarte, 1996: 79 ss.

³ Pascal DAVID (2013, 234-235) defende uma posição próxima, ao considerar que, no contexto heideggeriano, distinguir o sentido próprio do *figurado* seria ainda ficar imerso num contexto metafísico: “O caminho de Descartes teria consistido em ir do caminho ao método; o de Heidegger, revertendo-o, em ir do método ao caminho.”

⁴ Em 1994, quando terminei e defendi o meu doutoramento, depois publicado (Borges-Duarte, 2001), sem poder ter em conta textos que só muito mais tarde, pouco a pouco, foram sendo editados na GA, procurei a génese conceptual das temáticas e linguagem da História do Ser, numa pesquisa genealógico-hermenêutica do seu diálogo com Kant. O que agora pretendo é perseguir, mais sucintamente, a reinterpretção que Heidegger faz desse mesmo percurso, no seu diálogo consigo mesmo.

que sucede em relevância e centralidade ao que na Ontologia Fundamental era o *Dasein* – incluem-se cerca de 100 páginas de reflexão (*convoluta* VIII e IX) sobre “Ser e Tempo”, a transcendência e a diferença ontológica constituírem um *Holzweg* do próprio pensamento. Tendo como base de reflexão esta conversa consigo próprio, Heidegger explicita auto-interpretativamente o seu caminho e, desse modo, permite compreender o que, em 1962, afirmava com veemência ser o elo entre o que William Richardson chamava “Heidegger I” e “Heidegger II”, ao dizer que esta diferenciação “só é justificável se se atende a que apenas partindo do pensado em “I” se torna acessível o que há que pensar em “II”; mas “I” só é possível se está contido em “II”. (Heidegger, 2006, 152). Esta sucinta referência à continuidade do seu caminho leva implícito um juízo auto-interpretativo acerca do significado de aquilo que constituiu o cerne do seu próprio pensamento na obra que indelevelmente marcou o seu lugar na história da Filosofia.

É o diálogo íntimo entre as duas vozes do mesmo que gostaria de desvelar na presente meditação. Para tal, vou entrar directamente num dos textos de GA 82 (Heidegger, 2018), que leva o título “Der Weg. Der Gang durch *Sein und Zeit*” e que ocupa 22 páginas limpas de discurso compacto, mais um Anexo com 21 apartados ou parágrafos, que registam, anotam, esquematizam e comentam alguns aspectos mais específicos, em que ecoa obsessivamente o termo «caminho». Com base nessa análise, aclararei a minha leitura da génese da temática da “Kehre im Ereignis”, que tendo começado com um estreito *Pfad*, viria a converter-se em *Bahn*, abrindo o enquadramento da História do Ser. Terminarei mostrando a relevância e centralidade da questão do caminho e do caminhar como desenho da região de encontro em que o ser-uns-com-os-outros é sobretudo acolhimento do simples na língua da tradição, na fala da gente simples que não usa o idioma conceptual da academia.

1. O caminho que atravessa *Ser e Tempo*

Heidegger começa, nesse texto, por afirmar que há uma “obscuridade»” em torno a *Ser e Tempo*, que oculta o que o título nomeia, ao *unir* ser e tempo [*sind zu einander gefügt*]. Ao mencionar essa junção, o título diz que há tal *Fuge*, mas que não fica claro o que ela seja, nem, sobretudo, o que de esse modo é unido ou juntado: *ser e tempo*. A questão que Heidegger parece pôr no centro da retomada do título é a do tipo de ligação do ser ao tempo e do tempo ao ser,

que constitui o *Kernstück* do livro (Heidegger, 2018: 342). E então diz dessa junção [*Fuge*] que, “à luz de há tanto tempo [*fernher*]”, é apenas uma primeira lembrança [*Andenken*], que pensa retrospectivamente re-cordando [*Nachdenken*], isto é, abrindo e dispondo um caminho recordatório (2018: 341). A relação *Andenken-Nachdenken* é aqui especialmente importante, pois caracteriza este caminho do pensar como uma comemoração saudosa, um recordar que saúda, como quem volta a andar um caminho que já andou, revendo-o e revivendo-o. Em português, a tradução de ambos os verbos leva-nos à memória e à reflexão, que de facto têm que ver com esse rememorar, mas não no sentido cognitivo neutro, e sim no do voltar ao coração (*cor*), à afectividade enquanto abertura da compreensão, que re-corda e tem saudade. Sem sentimentalismo saudosista, que seria uma manifestação emotiva de superfície, mas apenas na plenitude do estar desperto para o caminho feito que, em conversa consigo mesmo, assim, se refaz. Trata-se de um *voltar atrás*, pela experiência do pensar⁵. Ora uma ambiguidade total envolve esta questão porque “como pode um tratado com este título chegar a ser alguma vez entendido, se a secção principal da Iª Parte, que deveria conter o *Kernstück* de todo o livro, não foi publicada? A 3ª secção desta Iª Parte, 3. Tempo e Ser, não foi publicada. (Heidegger, 2018: 342). Nela seria questão a “Interpretação do Dasein no sentido da temporalidade [*Zeitlichkeit*] – o que faz parte do lote publicado! – e a explicitação do tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser”, que ficou em falta, o que deixou a obra “sequestrada na confusão de interpretações equívocas” (Heidegger, 2018: 342). E o problema não é “que o autor e a sua pessoa tenha ficado «incompreendido», ou que o tratado não tenha sido «entendido», mas que o *ser na sua questionabilidade possa não ter sido*

⁵ Embora com diversos contextos de sentido, a acepção central da expressão, na sua intencionalidade crítica, aparece limpidamente na conferência de Atenas, “Die Herkunft de Kunst und die Bestimmung des Denkens”, finalmente publicada no volume 80.2 da *GA*, como um “retroceder” (*zurücktreten*) pelo pensamento, recuperador do começo e tomando distância do presente, sem o ignorar ou contornar. O necessário passo atrás na direcção do pensar inicial dos pré-socráticos, não significa recuperar os conteúdos do que eles disseram, mas o que neles pervive da experiência inicial do pensar e na linguagem que a diz. O “passo atrás” é um des-andar o andado, mas o movimento é o do pensar, ao distanciar-se do antes pensado e ao atender “às profundidades do coração que sente” (Heidegger, 2020, 1323-1324 e 1326).

experienciado” (Heidegger, 2018: 343; destaque meu). E porquê? O breve ensaio procura responder a esta pergunta.

Desde a publicação dos *Beiträge* (Heidegger, 1989), que encontramos no enfrentamento e conversa consigo mesmo a linha de trabalho de Heidegger para a ideia da transição de um início e uma história (do ser no mundo da metafísica) para outro início e outra história do ser, sobreposta a esta primeira, na qual continuamos imersos, mas dela tomando a distância que uma outra afectividade compreendente pode permitir. Uma outra maneira de viver o mesmo. Quase só um matiz... mas é a inflexão radical, por poder abrir uma outra conjunção ou, como diz alguma vez, constelação. Pôr-se ao serviço do ser, em vez de pôr o ser ao nosso serviço. Nos *Beiträge* encontramos, pois, uma outra deambulação possível da união dinâmica ser-tempo.

No ensaio, que agora nos ocupa, sobre «o caminho», Heidegger tematiza, então, directa e simplesmente o *tipo de relação* ser-homem. Começa, justamente, por dizer que “não é comparável com qualquer outra relação [*Verhältnis*]” – quase sempre objectualizante – antes falando de um “nexo [*Bezug*] do ser ao humano” (Heidegger, 2018: 344), para a distinguir da mera representação que objectualiza o «ser» como mundo, isto é, como «*Seiende im Ganzen*», e encarando o homem, igualmente como objecto, o concebe como um «microcosmos», que tem de tudo um pouco, em proporção: “todos os graus e níveis do ente se dão no humano, mas em menor proporção: o homem é então matéria, corpo, alma, espírito – tudo isto impregnado de vida...” (Heidegger, 2018: 345). Nessa linha de atenção, a questão do humano pode (e deve?) colocar-se, à maneira scheleriana, como “pergunta pelo posto do homem, como ente entre entes, no meio do ente na sua totalidade”. Ora, como sabemos, e Heidegger diz explicitamente no final de esta página, “este representar e opinar não colhe de nenhum modo a relação do ser com a essência do homem”. Mas, ao longo da história, foi esta abordagem a que, em diversos momentos e sob diversos nomes, foi levada adiante e ainda hoje, mesmo «depois de SuZ», continua a ser dominante: o homem é concebido como *zoon logon echon* (*animale rationale*) e o *lógos* como uma categoria (Heidegger, 2018: 346), sendo os entes distinguidos em espécies [*genê*] na sua entidade [*ousía*]. A entidade é percebida [*vernehmen*] num *nouein* – e “o homem é o ser vivo que, diferentemente das plantas e dos animais, percebe o ser do ente e, portanto, o ente enquanto tal. É por isso, enquanto percipiente [*vernehmende*], é o ser vivo

rational [*vernünftig, rationale*]” (Heidegger, 2018: 346). E é aqui que é recuperado o conteúdo do *Kantbuch*, num breve gancho:

Só Kant conseguiu aclarar felizmente e de forma preparatória o nexó perceptivo [*vernehmender Bezug*] do homem para com o ser. Chamou a esse nexó a consciência transcendental, tomando nele o ser no sentido da objectualidade do objecto e o objecto como objecto da experiência, isto é, da ciência da natureza matemática. A Kant muito lhe ficou oculto, nesta desocultação singular desta relação do homem ao ser, tão limitada de vários pontos de vista (em que o homem está pensado como «sujeito»). Mas acendeu-se uma luz [*ein Licht ist aufgegangen*], cujo brilho fez luz retrospectivamente sobre a metafísica, de tal maneira que esta se pôde mostrar algo mais claramente na sua essência. Acendeu-se uma luz que também ilumina para a frente, de tal modo que a metafísica do Idealismo Transcendental só então chega a poder desenrolar-se em toda a sua claridade, bem como tudo o que o que se constrói e erige como era do mundo [*Weltalter*] dos séculos 19 e 20. Acendeu-se uma luz. Mas esta luz não foi reconhecida na sua proveniência e na sua essência, nem pôde ser experimentado o que nela aconteceu [*was sich da ereignete*]. A relação do humano com o ser permaneceu oculta. Não se tornou pensável. Só em SuZ se levanta um pensamento em que esta relação é avistada. E, mesmo assim, à partida isto só acontece, de certo modo, como uma variante [*Abwandlung*] do nexó transcendental desocultado por Kant. (Heidegger, 2018: 346-347).

Para Heidegger, como defendi em 1994, é, pois, incontornável o acontecimento kantiano – a «grande luz» que permite compreender extaticamente o que já estava a ser enquanto metafísica e o que veio a ser, enquanto cumé desta, no idealismo alemão. É incontornável na história do ser e, igualmente, por isso mesmo, na própria auto-interpretação heideggeriana. Kant foi a luz que se acendeu e que deixou ver o caminho feito, não só no que tem de óbvio (a metafísica da experiência), mas sobretudo no que, como diria Agamben, tem de obscuro⁶: o que o seu olhar deixa ver sob a forma do encobrir-

⁶ Discípulo de Heidegger, Agamben insiste em muitos dos seus trabalhos na importância do «ver» aquilo a que chamamos obscuridade ou escuridão, e que não consiste tanto na falta da luz, mas na potência para a ver. A propósito da compreensão da nossa contemporaneidade, Agamben (2009, 63-64) diz: “O escuro não é, portanto,

se. Ora, só no enfrentamento com o que, assim, foi dado a ver, pode ser posto a descoberto o que essa obscuridade significa. Na descoberta do transcendental (no contexto metafísico da relação sujeito-objecto e da emergência da objectualidade como fundamento da ciência moderna), o ser, na sua doação primigénia, encobre-se, isto é, retira-se do que aparece como ente, não se deixando pensar categorialmente. Só no excurso desconstrutivo do primeiro *Kantbuch*, começa a aparecer, ao próprio Heidegger, uma réstea do que, nos *Beiträge*, chamará *Kehre im Ereignis* – a *Enteignis*, torção ou inflexão inerente ao acontecer da apropriação, pela qual a doação do ser ao seu aí humano se retira e ensombrece. O nexos transcendental, descoberto por Kant, é o que permite ver o que, por detrás, se oculta: a finitude no aí, o carácter secundário da imagem temporal na relação sujeito-objecto. Primordial é a imaginação, *o dar-se* do ser em imagem «aí». Mas *o ficar aí* é imagem óptica, coágulo na dinâmica ontológica da apropriação recíproca do ser e do seu aí humano. Mas a compreensão de todo este processo só foi possível, segundo Heidegger, pelo caminho de *Ser e Tempo*. Esta obra, tal como foi concebida, embora sem chegar a ser terminada, em forma de publicação, constitui *o caminho intermédio* que permite “avistar” e aceder ao que Kant roçou, mas não foi capaz de aceitar plenamente, na edição A da Dedução Transcendental das Categorias, pelo que teve de voltar, na edição B, à fundamentação subjectiva da construção do lugar transcendental de todo o objecto da experiência possível. Sem o excurso de *Ser e Tempo*, em que se tematizam as estruturas da compreensão enquanto «aí» e o respectivo «ser em» de tudo quanto há, enquanto horizonte transcendental (não do conhecer, mas do ser em sentido pleno), a *Kehre im Ereignis* não poderia aparecer na sua constitutiva obscuridade, tal como emerge nos *Beiträge*. O texto de Heidegger, 2018, que temos vindo a citar, prossegue, assim:

um conceito privativo, a simples ausência de luz, algo como uma não-visão, mas o resultado da actividade das *off-cells*, um produto da nossa retina. Isso significa, se voltamos agora à nossa tese sobre o escuro da contemporaneidade, que perceber esse escuro não é uma forma de inércia ou de passividade, mas implica uma actividade e uma habilidade particular, que, no nosso caso equivalem a neutralizar as luzes que provêm da época, para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial, que não é, no entanto, separável de aquelas trevas.” Para Heidegger, no *Kantbuch*, Kant que se apercebeu desse escuro, arrependeu-se de o ter percebido e voltou atrás, na busca do terreno sólido, assegurado pela racionalidade da apercepção transcendental.

A essência do humano já não é procurada de antemão metafisicamente na «consciência», mas experimentada como aí-ser. O humano «é» o «aí»; a clareira franca [*offene Lichtung*], em que o ente aparece no seu todo. Por isso, o humano, na medida em que é o «aí», comporta-se relacionalmente [*verhält er sich*] para com a abertura franca que se ilumina, para com o não-estar-encoberto [*Unverborgenheit*], que des-encobrendo deixa que e faz com que o ente venha à presença e, assim, é ele mesmo o próprio vir-à-presença: o ser. Ora o homem, que é o «aí» comporta-se relacionalmente com o ser, na medida em que este é aclarado, projectado e, portanto, compreendido. Por intermédio da compreensão do ser, o ser humano é distinguido [*ausgezeichnet*] como ser-o-aí. A essência do ser-humano é, então, nomeada em sentido próprio como [sendo] a relação com o ser, e o estar a ser [essência, *Wesen*] do humano é experimentado num âmbito singular – o do ser ele mesmo. (Heidegger, 2018: 347)

O humano é, na sua essência, não tanto o ente *anthrôpos*, dentro da escala de entes, com as características zoológicas, biológicas e étnicas que, naturalmente lhe correspondem, e as respectivas formas de vida plurais, positiva e objectivamente comprováveis; mas sim, ontologicamente distinto dos outros entes por essa condição de dar a ver em si (imaginativa e culturalmente) o ser no seu tomar múltíplice forma. Quer estejam, quer não estejam plenamente despertos para essa sua distinção ontológica, os humanos constituem o aí-do ser, são-o-aí. O transcendental kantiano descobre uma das dimensões desse aí-ser: aquela que se desvela na apercepção transcendental. Para Heidegger, nem o Idealismo Alemão nem a Fenomenologia husserliana se libertam desta limitação da redução à consciência transcendental. Mas na investigação de *Ser e Tempo*, já começava a aparecer a transição a uma outra posição. Esta novidade não chegou, porém, a encontrar a forma idónea para ser transmitida, pois deveria ter culminado na 3^a secção, que não foi publicada. No entanto, foi entreaberto o caminho:

Como é que a relação do humano com o ser se tornou pensável em SuZ? Terá sido porque previamente a este pensar [se procedera a] uma decomposição [*Zergliederung*] drástica do ser humano (uma espécie de antropologia) e, por isso, esta relação do homem com o ser veio a poder ser

encontrada nessa melhor clarificação encontrada na essência do humano? Não! A *pensabilidade* da relação do homem ao ser surgiu não porque se tenha posto em questão o humano, mas porque antes [*zum voraus*] se perguntou apenas e só pelo ser ele mesmo. [...] É o ser ele mesmo, ele do ponto de vista do seu próprio não-estar-encoberto que constitui por si só [*einzig*] o que há que pensar, ele aonde vão parar todos os caminhos, todas as voltas e os desvios [*Wege, Umwege und Abwege*], mesmo quando estas veredas [*Pfad*] parecem, por enquanto [*zuweilen*] e de longe, transcorrer no indeterminado. (Heidegger, 2018: 347-348)

A meditação parece, pois, aqui, negar com veemência qualquer implicação antropológica da análise da existência levada a cabo pela Ontologia Fundamental. As estruturas do «ser em» não clarificam propriamente a essência do ser humano (o ser-no-mundo-à-beira-de), mas sim o ser que aí *é*: o que se dá a ver e des-encobre na compreensão afectiva articulada em palavra, isto é, no sentido. Isso que assim se des-en-cobre, é o que imediatamente se volta a encobrir, retirando-se da ex-posição ex-sistente. O ser é in-sistente, não é existente: não é à maneira humana, nem à maneira das coisas. Simplesmente, dá-se. É um haver sem rosto, mera dinâmica, oculta na presença do que tem rosto. A relação do humano ao ser e vice-versa torna-se pensável em *Ser e Tempo* porque não se pretendeu ali estudar o objecto «ser» nem o «sujeito» homem, mas o *como se dá* o ser no seu chegar à com-preensão – o facto nu de se dar e o modo (finito) como é acolhido (o ser de tudo o que é ente) e exercido (o ser à maneira humana do *Dasein*).

Com os pés bem assentes neste solo, bem estabelecido, pode o texto agora encaminhar-se, de forma incisiva, para a compreensão das implicações do caminho assim iniciado: o «estar a caminho» [*unterwegs*], que se desencaminha, está agora em condições até mesmo de dar-se conta do intransitável [*unwegsam*] que era o primeiro caminho, apesar dele ter sido incontornável [*unumgänglich*]. Esse primeiro caminho foi a «ontologia» metafísica, na sua in-verdade, ao colocar a questão do ente. Uma vez desconstruído esse trecho historicamente feito – o que se consegue graças ao questionamento de *Ser e Tempo* –, pode, então, voltar-se à vereda perdida, interrogar em silêncio, aguardar, escutar o eco, procurar uma ponte [*Steg – das*

Hin-über], tentar responder ao que há-de ser pensado numa «pista» ou «trilho» [*Bahn*] adequada, mais larga e bem balizada:

A luz obscura do ser [é] como um halo [*umhellt*], que tão depressa está próximo como está longe, em torno da busca de uma vereda, por onde encontrar uma estância [*Aufenthalt*], em que esta luz reluz e se faça a experiência de algo próprio, que dê a palavra à sua essência, de que quase se não suspeita. E porque falta completamente ao ser ele mesmo e ao seu apelo onde faça o seu lar [*heimische Bereich*], e [porque] qualquer fala acerca disso não seria senão mera ilusão [*Schwärmerei*], [por isso] à falta de fundamentação justa para tal, tudo ficou em silêncio. O ser apela a uma resposta [*Ant-wort*]; não pede nem merece [*verlangt*] ser interrogado no sentido do perguntar arrogante [*an-massend*]. [Há] o procurar da invocação e o procurar da avidez; o invocado [*gerufene*] é confiado [*vertraute*] no puro experimentar. Um perguntar nobre ou generoso [*edelmütig*] – franco [*frey-mütig*] – em oposição a um «investigar» ávido do novo [*neu-gierig*] – calculador. (Heidegger, 2018: 349)

Neste trecho, assistimos à introdução decidida da sensibilidade afectiva como «ái» da resposta realmente adequada ao apelo do ser a ser escutado. Ela está fora da investigação calculadora-calculista, que Heidegger atribui à maneira metafísica e moderna. Recorde-se o primeiro andamento dos *Beiträge*, que justamente transmitem como foro da escuta o *Er-ahnen*, a abertura afectiva ao que ainda só se pode suspeitar (na reserva-temor) que possa mostrar-se no seu carácter de risco, como Perigo⁷.

Mas Heidegger está a falar de *Ser e Tempo*. Está a tentar mostrar o caminho e a passagem [*Weg und Gang*] por *Ser e Tempo*. Qual é, então, essa passagem? No meu trabalho de doutoramento, *in illo tempore*, eu tinha tentado com bastante acerto – creio eu – mostrar esse caminho e travessia que iria culminar nos *Beiträge*, enquanto momento arquitectónico do que Heidegger chamou «o outro pensar». Vou rebuscar esse momento, reproduzindo

⁷ Vejam-se todo o primeiro parágrafo, com o título elucidativo: “Die *Beiträge* fragen in einer Bahn...” (Heidegger, 1989: 4-6) e o segundo, “Das sagen vom Ereignis als die erste Antwort auf die Seinsfrage“ (6 ss.). A referência ao *trilho* que se vai abrindo como *resposta* à questão do ser indica a centralidade do caminho e da conversa, nesta obra fundamental para a compreensão do pensador Heidegger.

abreviadamente, o que me parece fundamental, antes de voltar ao texto que temos estado a seguir.

2. O caminho de pé posto [*Pfad*] que se alarga, se converte em trilho [*Bahn*] e desemboca em ponte [*Steg*].

Na correspondência de Heidegger com Elisabeth Blochmann, que acompanha a época de culminação e de crise do projecto de *Ser e Tempo*, em carta de Agosto de 1928, podemos ler que, no último curso de Marburgo, o filósofo acreditava ter encontrado “um caminho novo [*neuer Weg*]”, pressentido desde há muito, mas fugidio, e de que diz, mais precisamente, serem “umas veredas” por onde lhe parece, agora, poder começar a “dar uns passos adiante”: *ein Beschreiten der Pfade*⁸. Embora o que nos interesse, para já, seja esta menção do avançar *passo a passo pelo caminho de pé posto* que, em alemão, se diz *Pfad*, habitualmente traduzido por “vereda”, temos que recolher o essencial desse percurso, para compreender de que maneira o que era, inicialmente, tão estreito, virá a abrir-se e ampliar-se.

O curso em questão é, como sabemos, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (Heidegger, 1990) onde, pela primeira vez, Heidegger lança a ideia de uma Meta-ontologia⁹, como reconsideração das questões metafísicas – nomeadamente, do foro antropológico –, tendo como ponto de partida, perspectiva e horizonte a Ontologia Fundamental. Esta hermenêutica da situação é a que lhe irá permitir abordar, nos cursos seguintes, já de volta a Freiburg, a problemática de uma «metafísica do *Dasein*», a qual, por enquanto – na carta citada – é apenas intuída, no contexto do tema e problema kantianos da *metaphysica naturalis*, traduzida esta como *natürliche Weltanschauung*, ou seja, como compreensão do ser pré-filosófica (Heidegger-Blochmann, 1990: 25).

Podemos, pois, reter desta carta que a problemática-guia de Heidegger, neste semestre lectivo, que ele próprio classifica como *stürmisch* (Heidegger-

⁸ A carta é de 8 de Agosto de 1928: “Schon das letzte Marburger Kolleg diesen Sommer war ein neuer Weg oder vielmehr ein Beschreiten der Pfade, die ich glaubte noch langhin nur ahnen zu dürfen.“ (Heidegger-Blochmann, 1990, 24)

⁹ Veja-se o *Anhang: Kennzeichnung der Idee und Funktion einer Fundamentalontologie* (Heidegger, 1990: 196 ss.)

Blochmann, 1990: 24), é a tendência “natural” da compreensão a recair ou decair na mundividência metafísica pré-filosófica, sempre latente, em que já de antemão nos encontramos. Aclarar esta questão, neste momento, “é talvez um dos problemas mais difíceis da Filosofia”, pois “ser humano significa já filosofar – e, por isso mesmo, é tão difícil o libertar da filosofia em propriedade e explicitamente” (Heidegger-Blochmann, 1990: 25). O filosofar autêntico tende, na verdade, a voltar ao ôntico, ao sedimentado desde sempre na mundividência filosófica (metafísica), por mais “ilusória” que esta possa ser. E, neste ponto da carta, Heidegger agarra no que está a ser a sua dedicação sistemática destes anos, em Marburg, a que em epístola de Janeiro do mesmo ano 1928, chamara o seu “entusiasmo por Kant”:

O que Kant procura, por exemplo na sua Dialéctica Transcendental, sob a forma totalmente barroca de uma «Lógica da Ilusão», é a metafísica da mundividência natural. Isso para mim está totalmente claro, desde este inverno. E foi esse problema que ainda ficou oculto ao próprio Kant, pelo que, na sequência, tinha de escapar completamente ao Idealismo. (Heidegger-Blochmann, 1990: 25)

Estamos, portanto, no ponto de união temático de Kant com a questão da antropologia, que seduzirá Heidegger no sentido da aceitação, em Outubro desse mesmo ano 1928, do convite para participar no curso de Davos, que terá lugar em Março de 1929, onde explorará a sua interpretação do *corpus* kantiano, simultaneamente como preocupação radical e como recaída na *metaphysica naturalis* e, por isso, numa releitura antropológica da filosofia crítica, na edição B, sublinhando a instância subjectiva. Independentemente dos detalhes desta dedicação a Kant, que não nos corresponde aqui aprofundar, é importante reter este entrançado da problemática transcendental com a ideia de andar e desandar heideggeriano pelo caminho que, no parágrafo final de *Ser e Tempo*, já assinalado, era mencionado como não sendo, talvez, o “único possível” nem sequer, porventura, o “recto”, mas que só fazendo-se até ao fim poderia ser visto em perspectiva e, definitivamente, prosseguido, modificado ou abandonado (Heidegger, 1977: 437). A universalidade do tempo, enquanto horizonte transcendental [*Temporalität*] – sabemos-lo hoje, graças à perspectiva criada pela longa publicação da Edição Integral – terminará por ser abandonada

como via de descrição do ser no seu dar-se histórico, por ser também, inevitavelmente, o âmbito da sua coisificação e equivocidade, em forma de presença constante. O tempo do ser terá de ser repensado a partir da introdução da ideia do acontecer súbito ou *Ereignis*, da reciprocidade pela qual o ser se apropria da compreensão humana como seu «aí» instantâneo, e o ser à maneira humana, existindo, se apropria do que vem ao seu encontro, dando-lhe forma de esta ou de aquela ou de aquela outra maneira, isto é, decidindo como ser no mundo humano. O que fica, então, são as definições epocais (os tempos, e não o tempo) dessa apropriação mútua do ser pelo aí, do aí pelo ser: a descontinuidade das épocas, em que o ser compreendido permanece esquematicamente vigente, em cada uma, de uma maneira ou de outra, *sempre num misto ôntico-ontológico*.

Esta suspeita heideggeriana da limitação da sua própria abordagem, na Ontologia Fundamental, pode considerar-se um primeiro sintoma da possível crise do projecto de *Ser e Tempo*. Um segundo sintoma pode encontrar-se numa carta a Jaspers de Setembro de 1928, contemporânea, portanto, do intercâmbio com Blochmann que estivemos a analisar, onde confessa que já não tem intenção de publicar uma segunda parte dessa “espécie de livro” e que, se não fossem as recensões que vão saindo, já nem se lembraria dele¹⁰. Um terceiro sintoma tem natureza contrária: entre Abril e Junho de 1929, a correspondência revela uma mudança de humor notável, dando a entender que a atmosfera “tempestuosa” de 1928 se converteu numa nova esperança, construtiva, que o anima à publicação iminente do que será o *Kantbuch*. Que aconteceu neste intervalo? Muito trabalho em torno a Kant, à sua interpretação da obra kantiana – que se traduz nos cursos, mas também na publicação de *Da essência do fundamento* e na preparação e na experiência de Davos. Defendi e defendo, por isso, que *Kant e o Problema da Metafísica*, embora realize ainda, parcialmente, o projecto de desconstrução da história da Ontologia, tendo como fio da meada a problemática do tempo (em *Ser e Tempo*, § 8), também deve ser visto como incluindo uma revisão de *Ser e Tempo*. Para compreender em que medida se dá

¹⁰ Ver carta de 24/09/1928 (Heidegger-Jaspers, 1990: 103): “Ich denke schon gar nicht mehr daran, dass ich vor kurzem ein sogenanntes Buch publiziert habe – nur gelegentlich werde ich durch «Rezensionen» daran erinnert.“

tal revisão, há que seguir o fio do que então chamei “as fronteiras pressentidas e a «grande luz»” (Borges-Duarte, 2001: 285-299).

A expressão «a grande luz» tem óbvias ressonâncias kantianas. Fora o filósofo de Königsberg que, numa reflexão publicada por Adickes com o nº 5037, dissera do seu próprio caminho pensante que “o ano de 1769” lhe trouxera “uma grande luz” [*großes Licht*]¹¹. Refere-se, aparentemente, à questão do carácter dialéctico da razão humana, à sua possibilidade de argumentar com igual coerência a favor de teses opostas, o que o leva a suspeitar de uma “ilusão do entendimento”, expressão que, na *Crítica da Razão Pura*, se transformará na afirmação de uma “ilusão transcendental”. Ora, é extremamente interessante que Heidegger, nos *Beiträge*, bem avançada já a exposição do terceiro momento estrutural dessa obra – *Zuspiel*, o com-jogar-se na história do ser do “primeiro começo” (metafísico) e do “outro” começo, iniciado com a Ontologia Fundamental –, agarre nessa expressão para dizer: “só agora chega a *grande luz* [*großes Leuchten*] sobre toda a obra do pensar precedente”, a qual consiste em “saber... que é inerente à essência do ser o recusar-se” (Heidegger, 1989: 175). *Einleuchtend* era já o termo que utilizara no § 83 de *Ser e Tempo* para exprimir a importância da diferença entre o modo de ser “exemplar” do *Dasein* e o modo de ser de tudo o que não é à maneira do *Dasein* e se caracteriza pela presença à mão ou à vista. É nesta diferenciação ontológica (e não ôptica, nem meramente cognitiva) que se baseia a possibilidade da abertura (ex-stática) do ser na compreensão, enquanto «aí» temporal do ser, isto é, o aparecer do sentido no horizonte assim aberto. Ora o problema surgido no final de *Ser e Tempo*, o problema que protela e, finalmente, impede a redação e publicação da sua IIª parte liga-se à hipótese, lentamente trabalhada, de o ser poder escapar ao sentido, de poder não se deixar encapsular no aqui e agora da existência quotidiana e na sua distensão histórica. A descoberta do *poder recusar-se* do ser é, então, o que corresponde à

¹¹ Pode ler-se a Refl. 5037 de Kant (Ak. XVIII, 69) reproduzida, traduzida e comentada em Market, 2011, 112 ss.: “A princípio, via esta doutrina como entre duas luzes. Procurava, com total seriedade, provar proposições e o seu contrário, não para estabelecer uma doutrina céptica, mas porque tinha a suspeita de uma ilusão do entendimento, e para descobrir onde se encontrava. O ano 69 deu-me uma grande luz.” A breve mas incisiva análise aí empreendida, contextualiza e caracteriza a sua importância no contexto da génese da *Crítica da Razão Pura* kantiana.

inquietante possibilidade da contradição dialéctica kantiana, à obscuridade do sim e do não na sua origem, à força e atracção do ausente no horizonte do sempre necessariamente presencial.

As alusões à metáfora kantiana e ao seu diálogo com Kant são reveladoras, pois, da importância que este teve na descoberta heideggeriana do seu próprio caminho, depois de *Ser e Tempo*. Essa conversa também foi importante para a transformação da Hermenêutica da Facticidade na Ontologia Fundamental, deixando nesta a marca da transcendência. Mas é apenas após Davos e a publicação do *Kantbuch* que se manifesta na sua plenitude e, portanto, reluz a inquietação pela incontornável tendência à coisificação do ser de tudo quanto há, isto é, pela inevitável mas equívoca “catividade ôntica do projecto hermenêutico” (Borges-Duarte, 2001: 296). Não se trata apenas de poder reconhecer que prendemos o ser ao ente, esquecendo o que se desprende no próprio instante de se dar a ver; não apenas captamos as coisas no horizonte da possível objectualidade; também captamos a sua presença na consciência como desenhando a subjectividade desta, presa àquela objectividade, reduzindo a ontologia à antropologia. A *pura relação* entre o dar-se e o acolher do que se dá é esquecida, o seu caminho torce-se, no seu mostrar-se é outra coisa que se mostra. O texto de *Da essência da verdade*, pronunciado pela primeira vez em 1930, nasce desta experiência. A ideia de uma *Kehre im Ereignis* gesta-se aqui, embora só se exponha nos *Beiträge*, cuja redacção se estende entre 1936 e 1938, ficando o manuscrito guardado pelo seu autor.

Neste trajecto – sem dúvida, errante – a vereda [*Pfad*] ou caminho de pé posto, que quase se não podia ainda adivinhar no parágrafo final de *Ser e Tempo*, ganhará alguma consistência em *Da essência da verdade*. Quando em 1932, Heidegger envia a reelaboração deste texto a Elisabeth Blochmann, anuncia-lhe que o que lá se apresenta é uma atitude [*Haltung*] fundamental – o *sein-lassen* – que, para ele, “oferece uma perspectiva de um trilho ainda estreito [*schmaler Bahn*]” (Heidegger-Blochmann, 1990: 50), ligado ao seu trabalho sobre os gregos, que o ocupará nesses anos. O caminho que os pés marcam ao andar é ainda estreito, mas já tem perspectiva, já se divisa como uma pista que pode trilhar-se. Mas o percurso ainda será longo. Nos *Beiträge*, já no seu quarto momento estrutural, *O salto*, antecedendo a passagem (§ 122) em que desenha o projecto inaugurador como “experiência do estar lançado” [*Geworfenheit*] e, com isso, da pertença ao Ser [*Seyn*]”, diz:

Há que achar veredas e pontes, silentes e íngremes, para sair do que é há tanto tempo habitual e uso do Ser e fundar para este o local [*Stätte*] do seu essenciar-se naquilo que ele mesmo propicia [*er-eignet*], enquanto apropriação propicia [*Ereignis*]: no aí-ser [*im Da-sein*]” (Heidegger, 1989: 238).

Os caminhos que vão ao encontro do ser são escarpados, mas tranquilos. O que há que escutar não faz ruído, mas exige muito trepar. O uso e abuso habituais não deixam que tome solo, que aconteça no seu aí mais próprio: o aí para ser, o local – noutros textos, local instantâneo, *Augenblicksstätte* – para o encontro em que se propicia a apropriação recíproca do ser e do seu aí humano. Para Heidegger, esta experiência radical, que permite o salto fundador (o quinto momento – *Gründung*) tem de ter passado pelo diálogo entre o momento metafísico da história do ser e o seu novo momento, avançado em *Ser e Tempo*. É aí que está, árdua, a ponte. Porque a ponte, que permite o salto, é o encontrar-se com a ideia do “projecto lançado”, a que é inerente a transcendência, mas que apresenta uma “diferença essencial perante [*gegenüber*] qualquer forma de conhecimento transcendental relativamente à condição de possibilidade” (Heidegger, 1989: 239). Em *Ser e Tempo* está a ponte e o perigo, pois o terreno é elevado e de difícil e lento acesso. O caminho teve de ser feito no constante diálogo com a tradição, com o que nela se revela do ser e com o que nela o oculta. Não resvalar pelo caminho escarpado, trilhá-lo, conversando consigo próprio a várias vozes, é destino de montanhista, talvez até de escalador.

Voltemos, então, ao texto de Heidegger (2018), no ponto em que o tínhamos deixado: no procurar uma resposta ao apelo do Ser, que não seja arrogante e calculista, mas franco e generoso. A meditação desemboca na consideração de que a *vereda* leva a um ponto em que poder deter-se e estar, e de aí a abrir-se a um questionamento ou *pista* proporcional, que conduza a “*pontes* – que são passagem para o lado de lá da resposta, isto é, para aquilo de onde a palavra procede: do silêncio.”¹²

¹² Reproduzo, destacando, as expressões no seu contexto e sequência (Heidegger, 2018: 349): „Das dunkle Licht des Seins umhellt bald ferner bald näher das Suchen eines Pfades, auf dem sich ein Aufenthalt findet, um dieses Licht zu lichten...“; „Dadurch geriet freilich die Fragestellung selbst wieder aus ... dem Zu-denkenden einzig

3. Desvios, errância e *Holzwege*.

Este uso heideggeriano da linguagem, tão pouco de acordo com as normas de rigor científico e acadêmico, não é, contudo, poético nem arbitrário. A leitura atenta *Der Weg*, texto que temos vindo a acompanhar, dificilmente poderia sugerir o que «poesia», na acepção habitual, implica. É um discurso compacto e preciso, que nada tem de alegórico nem de metafórico. Mas procura-se nele dar às palavras da língua comum, manifestação do ser-uns-com-os-outros, uma intenção significativa orientadora do que está a acontecer no dizer pensante, dando-lhe imagem. A linguagem não só articula a compreensão afectiva, dá forma de isto ou de aquilo. Palavra e imagem são o *deixar que algo se veja*, que chegue à visibilidade. Dizer [*sagen*] é um “dar forma ou dar imagem” [*bilden*] e, como pode ler-se num dos comentários de Heidegger a Hölderlin, “a essência da imagem [*Bild*] é deixar ver algo” (Heidegger, 2000: 204)¹³. O uso imagético da linguagem não a converte em metáfora estilística, mas em *produção fenomenológica de sentido*, manifestando a íntima ligação entre o falar e o aparecer pregnante, embora fugaz, do ser na conversa insistente que a existência revela. As diferentes variantes do caminho, do caminhar e do encaminhar-se procuram, pois, dar uma indicação – que o jovem Heidegger teria podido caracterizar como “formal” – do acontecimento ontológico do mútuo serviço que o humano e o ser se prestam reciprocamente.

Nesse andar deambulante, há decerto desvios e mudanças, não só de direcção mas também de forma. “O caminho através de *Ser e Tempo*, embora incontornável, [foi] um caminho como os da floresta [*Holzweg*], um caminho subitamente truncado” (Heidegger, 2018: 361), mas que permitiu chegar à experiência de fundo do esquecimento do ser e da sua velada essência, a qual, por sua vez, fez “surgir perguntas que, de uma maneira ainda estranha”, apontam na direcção de “um âmbito, de que o pensar se aproxima e que mantém em aberto uma mutação [*Wandlung*], enquanto verdade do ser, a qual implica necessariamente uma mutação na essência do humano” (2018: 361). Esta

angemessene Bahn...“; „... auf die Stege – dies sind das Hin-über der Antwort in das Her-über des Wortes der Stille“

¹³ Veja-se “Dichterich wohnt der Mensch”, onde pode ler-se “Das Wesen des Bildes ist: etwas sehen zu lassen”.

metamorfose do estar a ser dos humanos, dá-se como uma forma de *estar em relação*, a qual não é ela mesma susceptível de ser compreendida de forma objectiva (como objecto de representação e de estudo), mas apenas experimentada em pleno, com um “estar” [*stehen*] e perseverar no ser, não tanto à maneira espinosiana de um *conatus*, quanto à da estabilização desse comportamento relacional, possibilitador do encontro:

A relação [*Verhältnis*], enquanto tal, é onde nós mesmos estamos [...] Nós somos estando nesta relação. Nós estamos (temos pé) já de sempre (continuamente) nesta relação. Nós insistimos [*sind inständig*] na relação com o ser. Nós *somos* nós mesmos *esta relação*. O nosso ser é esta insistência [*In-ständigkeit*]. (Heidegger, 2018: 361)

Não havendo, na língua alemã, diferença verbal entre ser e estar, Heidegger insiste ele próprio, nessa deriva que lhe conhecemos a partir de *Da essência da verdade*, no carácter in-sistente da ex-sistência, que traduz pela raiz etimológica de *stehen* (estar em pé) e *Stand* (sítio, posição), ligado ao prefixo indicativo do “em” do ser-em: *inständig*, *In-ständigkeit*. A relação constituinte do *Da-sein* é a que se traduz no facto de *ser*, à maneira humana, significar *estar*¹⁴: *estar a ser*, portanto. Ao matiz temporal, inequivocamente presente, junta-se sub-repticiamente o matiz espacial, que, sem nunca ter estado ausente do caminho de *Ser e Tempo*, não era, porém, dominante. A estabilidade do estar (em pé) faz aparecer o solo, *sobre* o qual nos erguemos, ao perseverar sendo, e faz ressaltar a posicionalidade da relação que nos constitui como “aí” do ser. Esta posição não é a de sujeito ante um objecto [*Gegenstand*], que se tem em frente [*Gegenüber*], e que, na tradição moderna, vemos como exterior a um interior subjectivo. A este propósito, Heidegger (2018: 362) acentua duas

¹⁴ Já Félix Duque, apoiando-se na autoridade de Sacristán, Laín Entralgo e Zubiri, numa nota à sua versão em castelhano de *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pöggeler, 1986: 34), sugeria “estar” como tradução de *Dasein*, para denotar o matiz de posicionalidade e a naturalidade do uso linguístico, presente no termo alemão, mas forçado na tradução usual como “ser-aí”. Independentemente da fortuna dessa sua opção de tradutor, penso que a revisão que Heidegger faz, a partir de 1930, quer da noção de “Ex-sistenz”, pela introdução do contraste com “In-sistenz”, quer do acento posto no carácter de “In-ständigkeit”, que temos vindo a analisar, vem dar-lhe razão na sua interpretação. Na verdade, o *aí-ser* é um estar.

coisas: (1) que o ser “não está [*stehen*] «fora» de nós, nem repousa [*liegen*] em nós”, pois “a nossa essência não tem «fora» e «dentro»”; (2) mas, por outro lado, “o ser é o em frente [*Gegenüber*] como um alto que vem ao encontro [*gegnende Hohe*]”, entendendo o *-über* de *Gegenüber* não como oposto e «para lá de», que se diz de algo externo relativamente ao interno, mas como o estar «sobre» ou «acima de» um alto, que está à nossa frente e a que há que aceder trepando. Subjaz aqui, sem dúvida, a metáfora do alpinista, a que fizemos referência lá atrás. Mas anuncia-se, também, nesta linguagem, o jogo que começará a aparecer, de forma muito habitual, no final dos anos 40 e nos anos 50, nos textos que nos aproximam da região de encontro [*Gegend/Gegnet*], que nos toca como paisagem, na vizinhança [*Nachbarschaft*] do lar, e de que nos apropriamos singelamente, passeando pelos caminhos das redondezas, no seio da terra-mãe.

Já no anexo a este texto de 1943, que temos vindo a acompanhar, Heidegger (2018: 364) afirma, então, que “o ser humano é o vizinho da frente que responde ao Ser: o Ser faz frente” e a forma de relação, como já nos *Beiträge*, é designada como um serviço [*Brauch*], que “esconde o momento da demora” [*hehlet die weilende Weile*]. Penso que quer dizer que o “tempo” desse mútuo serviço não é aquele a que aludia o título da obra de 1927 e que perceber isso constitui a passagem, em forma de ponte, para a outra margem que leva ao des-encobrimento do *Er-eignis* como tal. Das vinte e uma anotações breves e esquemáticas, que compõem este anexo, treze estão encabeçadas, de algum modo, pela menção da palavra “caminho”. Algumas delas também levam no título a referência a *Gang* [e *Übergang*] ou ainda a *Steg*, revelando a procura obsessiva, nesta conversa consigo mesmo, de explicitar aquilo que, num breve lampejo, avança como sendo “a alegria que *Ser e Tempo* seja um caminho e não «a verdade», que seja pergunta e resposta” (Heidegger, 2018: 364). O percurso é o que vai “de *Seit und Zeit* a *Zeyt und Seyn*, passando, entretentes [*dazwischen*], pela temporalidade [*Temporalität*], enquanto horizonte transcendental” (2018: 364). Mas “a exposição deste caminho só é possível recordando, num olhar antecipativo e retrospectivo” e nunca como o percurso “em si”, pois trata-se “sempre de um estar a caminho” e, nele, “cada estação [*Aufenthalt*] permite uma vista panorâmica diferente, que recorda para a frente e para trás, sendo variadas as perspectivas nas várias estações, para não falar das ilusões, que são inevitáveis” (Heidegger, 2018: 370). O fundamental,

contudo, é ter clara a ideia de que “o caminho pertence ao andamento do Ser” (2018: 371), e não uma questão biográfica do pensador. “A memória [*Gedächtnis*] é a essência do pensar” e “o pensar é ele mesmo caminho = ponte” e “o andar na transição para um dar a volta [*Umkehr*]” e “fazer a ponte” (2018: 372), que passa pelo acontecer da apropriação, o fazer-se nada [*Nichten*], o despedir-se dos deuses, a compreensão da linguagem como saga pensante, o perigo do ter na mão uma linguagem conceptual, da perda da língua que permite falar e conversar, o que na palavra perdura, salva e abriga: “o habitat inicial do humano – o refúgio [*Hütte*]” (2018: 372-373) e o “quarteto [*Vierfach*]”, ou seja, “os quatro como um, como unidade do em frente.” (2018: 374).

O texto é sucinto, esquemático e o que acaba de aparecer-nos num breve desenho prospectivo não é susceptível de uma análise no actual estudo, que tem outra intenção. Mas, enquanto esboço de um caminho está claramente traçado. Os temas que são evocados, irão surgindo, todos eles, uma e outra vez, em muitas das comunicações, conferências e ensaios do que Heidegger publicou em vida, para além de inúmeras páginas dos textos póstumos, como este, que seguimos nos seus momentos principais. O caminho e a conversa de Heidegger consigo mesmo, ao longo da longa errância, assumida como tal e não isenta de alegria, configuram a ponte entre o primeiro e o segundo Heidegger, mostram por que só o segundo dá sentido ao primeiro e só o primeiro permite o segundo. Também sublinham o carácter de “ponte” e não tanto de “salto” que tem a passagem por *Ser e Tempo*. A obra de 1927, sem ainda o saber, foi o *Holzweg* que, sem ter saída, obrigou a dar o salto, mas também foi a ponte que permitiu fazer a transição a essa outra fenomenologia, em que o pensamento de Heidegger culminou: a História do Ser e a topologia das suas figuras epocais. Decerto, a superação do que, senão, só teria sido um fracasso.

Para concluir esta nossa caminhada pelos caminhos heideggerianos, dando imagem à provisoriedade de todo ele, na meditação do autor, penso que vale a pena evocar uma passagem, de incerta datação, segundo Trawny¹⁵, em

¹⁵ Como editor do volume 70 da *GA* (Heidegger, 2013), Trawny procura datar os textos reunidos, tendo como base as variantes caligráficas do autor, ao longo dos anos, ligados às temáticas tratadas. Alguns dos textos podem, desse modo, ser fixados. Outros, porém, reúnem apontamentos de diversas épocas. São deste tipo, os que foram compilados na parte VI deste volume (tomo 2), em que se insere o cap. VIII, “Die

que esta longa conversa de Heidegger consigo mesmo se manifesta, tenaz e hesitante, num perguntar sem fim:

Em que medida é que a questão do ser é o caminho sem saída [*Holzweg*] do meu pensamento? O *Holzweg* não vai mais longe; mas para onde? Para o intransitado, por ele inacessível, não experienciável. Porque ele não leva mais adiante – isto é, ao que há-se ser pensado –, o pensar ao aferrar-se a essa via falha, errante (mas não errado!), ao faltar-lhe o que o move e põe a caminho [*Be-wegende*]. O desvio pelo ser enquanto presença, pensando o ser a partir do «tempo». E, por isso, a experiência insuficiente da *alétheia* e do *esquecimento*. E talvez, contudo, só por esse *Holzweg* se chegue ao passo atrás, na direcção de... um outro *Holzweg*? (Heidegger, 2013, 1275)

Referências

- Agamben, G. (2009): *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. [2006] Chapecó: Argos
- Borges-Duarte, Irene (1996): "Heidegger, escritor de Diálogos. ¿Recuperación de una forma literaria de la filosofía?" *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), v. 13, 77-95.
- Borges-Duarte, Irene (2001): *La presencia de Kant en Heidegger. Dasein-Transcendencia-Verdad*. [1994] Madrid: UCM/CERSA.
- David, Pascal (2013). "Chemin", in Arjakovsky e.a. (Dir.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris, Cerf, 233-235.
- Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit*. GA 2. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann
- Heidegger, Martin (1990): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26. Ed. K. Held. Frankfurt: Klostermann

Seinsfrage. Der Holzweg.", cujos conteúdos procedem de um período que se estende por uma vintena de anos, culminando na indicação acerca do necessário abandono da questão do ser e da diferença ontológica e da orientação do pensar para o simples, no retorno a Parménides: "Es kehrt in eine einzigartige Einfachheit ein" (Trawny in Heidegger, 2013, 1495). Pela temática, porém, parecem ligados ao que vai sendo pensado entre meados dos anos 30 e dos 50.

- Heidegger, Martin (2000), *Vorträge und Aufsätze*. GA 7, Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann
- Heidegger, Martin (2000a), *Zu Hölderlin–Griechenlandreisen*. GA 75, Ed. C. Ochwald. Frankfurt: Klostermann
- Heidegger, Martin (2006): *Identität und Differenz*. GA 11. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann
- Heidegger, Martin (2013): *Zum Ereignis-Denken*. GA 70.1 e 2. Ed. P. Trawny. Frankfurt: Klostermann
- Heidegger, Martin. (2014): *Caminhos de Floresta*. Ed. de I. Borges-Duarte. Lisboa: Gulbenkian, 3ª ed.
- Heidegger, Martin (2018): *Zu eigenen Veröffentlichungen*. GA 82. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann
- Heidegger, Martin (2020): *Vorträge*. GA 80.2. Ed. Günther Neumann. Frankfurt: Klostermann
- Heidegger, M.; Blochmann, E. (1990): *Briefwechsel 1918-1969*. Ed. J.W. Storck. Marbach a. Neckar: Deutschen Literaturarchiv.
- Heidegger, M.; Jaspers, K. (1990): *Briefwechsel 1920-1963*. Ed. W. Biemel e H. Saner. Frankfurt: Klostermann.
- Market, Oswaldo (2011): „Génesis de la Crítica de la razón Pura. Principales vectores de lectura.”, in *A revolução kantiana e o Idealismo Alemão*. Lisboa: C.F.U.L., 107-117.
- Pöggeler, Otto (1986): *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad., notas de F. Duque. Madrid: Alianza.