

INÍCIO E COMEÇO EM HEIDEGGER E BOEDER: DO PENSAR DA HISTÓRIA DO SER AO PENSAR LOGOTECTÓNICO¹

Alexandre Franco de Sá
Universidade de Coimbra

Para se falar da posição da filosofia de Heidegger dentro de uma história filosófica, querendo considerar o seu legado e as suas possibilidades, tem de se ter em atenção, antes de mais, que esta consiste não apenas num pensar, mas num caminho pensante [*Denkweg*] que se espalha por duas vias distintas. Este caminho pensante desenrola-se como aquilo a que Friedrich-Wilhelm von Herrmann chama uma “viragem imanente” [*immanenter Wandel*]²: uma viragem de uma “via transcendental-horizontal” ou “ontológica-fundamental” para uma “via da história do ser”. Como o pensar de Heidegger consiste neste caminho pensante, qualquer tentativa de dar um sentido filosófico ao seu pensar tem de contar com esta sua constituição intrínseca. E daqui resulta imediatamente a pergunta: como se pode compreender filosoficamente não apenas o pensar de Heidegger, mas também o caminho pensante que o constitui? Tal é a pergunta que aqui deve ser tomada como pergunta condutora.

¹ O presente texto corresponde, com ligeiras alterações, a um texto originariamente escrito em alemão, sob o título *Anfang und Beginn bei Heidegger und Boeder: Vom seynsgeschichtlichen zum logotektonischen Denken*, e apresentado no Centro de Investigação Fenomenológica da Universidade Carlos de Praga, a 1 de Abril de 2003, num colóquio dedicado ao pensamento de Heribert Boeder: *Topologia da Metafísica e Pensar Logotectónico*. A versão original espera publicação em *Orbis Phaenomenologicus* (Würzburg, Koenigshausen & Neumann). Na revisão da versão alemã, tenho a agradecer a generosa ajuda da Dr^a Anne Schippling.

² Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1994, pp. 6, 17, etc..

Consideraremos esta pergunta remetendo para a investigação logotectónica de Heribert Boeder. O pensar logotectónico de Boeder surge numa contraposição com o conceito de verdade próprio da história do ser heideggeriano, e com a sua determinação da história do pensar pelo ser enquanto essência compreendida verbalmente. Daí que o pensar de Heidegger tenha já uma posição fixa dentro da logotectónica de Boeder: o lugar da consumação da modernidade [*Moderne*]. No entanto, no plano em que procuramos colocar o problema, abordando agora o pensamento heideggeriano como caminho pensante, torna-se necessário colocar uma segunda vez a pergunta pela sua relação com a logotectónica de Boeder. Não basta perguntar pelo pensar da história do ser dentro de uma logotectónica. É também essencial compreender a relação desta com o movimento pensante que, no desenrolar-se do pensamento heideggeriano, origina o pensar da história do ser.

Quando Heidegger, em 1927, publica as duas primeiras secções da primeira parte de *Sein und Zeit*, aparece aquilo que foi assinalado como o começo de uma nova ontologia fenomenologicamente fundada. Esta devia começar com a analítica do ente cuja essência consiste em perguntar por e compreender o próprio ser; ou seja, com a analítica do ente cuja essência consiste em ser, segundo a sua constituição de ser, não apenas ôntico, mas também ontológico. A analítica do Dasein é uma “análise preparatória” ontológico-fundamental deste ente, a qual prepara o caminho para uma metafísica que é determinada por compreender o ente no seu todo [*Seiendes im Ganzen*]. Segundo o plano ontológico-fundamental, esta metafísica que compreende o ente no seu todo dever-se-ia desenrolar para além da ontologia, como meta-ontologia, e em particular numa “ôntica metafísica”³ que, encerrando em si o plano prático, torna possível dizer que «só aqui se pode pôr a questão da ética»⁴. Contudo, esta metafísica ontológico-fundamental nunca surgiu. Porque não? Como se pode explicar que o plano de *Sein und Zeit* e, com ele, o projecto de uma metafísica fundada na ontologia fundamental tenha permanecido incompleto?

Para procurar aqui uma resposta, é preciso que, à partida, nos restrinjamos à analítica do Dasein que constitui a parte publicada de *Sein und Zeit*. Na medida em que a constituição do ser do Dasein consiste numa compreensão disposta ou numa disposição compreensiva, a sua essência repousa em que o Dasein seja constituído por um ter-sido [*Gewesenheit*] e por um futuro [*Zukunft*]. Daí que a analítica preparatória do Dasein seja uma analítica da temporalidade [*Zeitlichkeit*] do Dasein. E, enquanto preparatória, ela remete para uma analítica da Temporalidade [*Temporalität*] do próprio ser, a qual deve abrir a metafísica que compreende o ente na sua totalidade. Como Hei-

³ Cf. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz: Marburger Vorlesung Sommersemester 1928* (ed. Klaus Held), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1978, *Gesamtausgabe*, vol. 26, p. 201.

⁴ *Idem*, p. 199.

degger reconhece explicitamente, nas lições do semestre de Verão de 1928, que o cumprimento desta metafísica corresponde a uma reentrada da ontologia na ôntica metafísica do Dasein, a qual, por seu lado, possibilita a “questão da ética”, pode-se admitir que a incompletude do plano da ontologia fundamental tem a ver com esta mesma questão. Mas como?

Na sua analítica preparatória do Dasein, Heidegger fala acerca da autenticidade [*Eigentlichkeit*] como um modus do Dasein caracterizado por este se decidir a ser ele mesmo enquanto temporal e finito. Enquanto disposto-compreendedor, enquanto *befindlich-verstehendes*, o Dasein é, segundo a sua constituição de ser, um ente lançado no mundo que abre as suas possibilidades finitas, um ente que é um ser para a morte. A autenticidade aparece enquanto resolução [*Entschlossenheit*] do Dasein para esta sua mais própria possibilidade, enquanto “liberdade para a morte”⁵. Enquanto tal, ela surge ao contrapor-se ao modus que constitui a quotidianidade do Dasein. Primeiro e quase sempre, o Dasein é in-autêntico. E tal quer dizer: o seu “como” é a fuga diante da liberdade de ser ele mesmo, a fuga diante da angústia [*Angst*] que constitui a disposição [*Stimmung*] desta resolução. No sentido da analítica preparatória do Dasein, o ser-aí [Da-sein] é, no seu “como”, um ser-ausente [Weg-sein]⁶. Mas se o “como” do Dasein consiste nesta fuga, se o Dasein é, primeiro e quase sempre, in-autêntico, a autenticidade não é nada de duradouro. E daí que tenha de emergir a seguinte pergunta a partir de um discurso acerca da autenticidade do Dasein: «Acontece no Dasein do homem um tal estar-disposto, no qual ele é trazido para diante do próprio nada?». E a resposta: «Este acontecer é possível e também efectivo – se bem que suficientemente raro – apenas por instantes na disposição fundamental da angústia»⁷.

A autenticidade do Dasein, compreendedor do ser, é pensada por Heidegger, no seu começo preparatório da metafísica fenomenológica através da ontologia fundamental, como raro e instantâneo. E daí que se levante a questão: será uma tal autenticidade rara e instantânea do Dasein suficiente para preparar esta metafísica? Será que com este começo preparatório a metafísica poderia ter o seu início? Estas perguntas devem ser respondidas negativamente. No semestre de Verão de 1928, Heidegger tem o seu plano

⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, p. 266.

⁶ Cf. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit: Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1992, *Gesamtausgabe*, vol. 29/30, p. 95: «Zum Wesen des Daseins gehört am Ende dieses Weg-sein. Das ist nicht ein beliebiges Vorkommnis, das zuweilen eintritt, sondern ist ein wesenhafter Charakter des menschlichen Seins selbst, ein *Wie*, gemäß dem er ist, so daß ein Mensch, sofern er existiert, in seinem Dasein immer auch schon und notwendig in irgendeiner Weise weg ist.»

⁷ Martin Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, in: *Wegmarken* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1976, *Gesamtausgabe*, vol. 9, p. 111.

da ontologia fundamental diante dos olhos: «O que é mais essencial: está aí o instante, precisamente no desespero da situação filosófica que é pública, de voltar a usar a passagem para a metafísica autêntica, isto é, de a desenvolver a partir do fundo»⁸. E torna-se claro, a partir daí, que o início da metafísica autêntica repousa na possibilidade de uma compreensão autêntica do Dasein que não pode ser confundida com uma possibilidade rara e instantânea. A analítica do Dasein, que constitui o *começo* preparatório da ontologia fundamental, não se adequa ao *início* da metafísica autêntica, que devia ser preparada por esta mesma analítica. Pode-se tentar pensar o caminho pensante de Heidegger e, com isso, a incompletude do plano da ontologia fundamental como o resultado de uma confrontação com esta inadequação.

Daí que, no pensar de Heidegger, surja imediatamente depois da publicação de *Sein und Zeit* aquilo que Jean Grondin descreveu como a *radicalisation philosophique de la finitude*⁹. Já em 1929 se pode ler, em *Kant und das Problem der Metaphysik*: «Mais originário que o homem é a finitude do Dasein nele»¹⁰. E afirma-se com isso: não é na compreensão do ser pelo Dasein, essencialmente finita, que se pode encontrar o início da metafísica autêntica, mas só o ser, no seu acontecer, pode abrir a história deste início. O início não começa no pensar puro ou, o que é o mesmo, no exercício da razão, mas na grandeza do próprio ser, em virtude de cuja supremacia [*Übermacht*] irrompe o primeiro início, ou o início grego, da história ocidental. Começo e início separam-se assim um do outro. Torna-se então compreensível que, no semestre de Inverno de 1934/35, Heidegger possa escrever: «O começo é aquilo com o que algo arranca; o início aquilo a partir do qual algo brota. [...] O começo é logo deixado para trás; desaparece no curso do acontecer. O início, a origem, pelo contrário, só no acontecer aparece e só está completo no seu fim. Quem começa muita coisa quase nunca chega ao início. E, nós homens, nunca podemos iniciar com o início – só o pode um deus –, mas temos de começar, isto é, de arrancar com algo que conduz para a origem e a indica»¹¹. Para o Heidegger dos anos 30, encontra-se aqui o núcleo que está na gênese do pensar da história do ser. É próprio do homem não começar pelo início, começando assim uma metafísica autêntica, mas, submetendo-se ao destino [*Geschick*] do início, enquanto história do ser, recuperar a grandeza histórica que só no início emerge. Daí que Heidegger escreva, no seu *Rektors-Rede*: «O início ainda é. Não está *atrás* de nós, como algo que foi há muito, mas está *diante* de nós. O início, enquanto

⁸ *Gesamtausgabe*, vol. 26, p. 165.

⁹ Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, p. 81.

¹⁰ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1998, p. 229.

¹¹ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein": Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35* (ed. Susanne Ziegler), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1989, *Gesamtausgabe*, vol. 39, pp. 3-4.

aquilo que é maior, já passou antecipadamente sobre tudo o que vier e, assim, também sobre nós. O início entrou no nosso futuro; ele está lá sobre nós como a ordem longínqua para recuperar a sua grandeza»¹². O caminho pensante de Heidegger, o percurso que vai do pensar da ontologia fundamental para o pensar da história do ser, aparece assim como um caminho através do qual o pensar se afasta de si mesmo, afastando-se da razão pura e confrontando-se com aquilo que, para ele, é um outro, com aquilo que constitui o ser.

Os *Beiträge zur Philosophie* apresentam o melhor testemunho deste caminho pensante. Eles consistem na articulação [*Gefüge*] de seis concertações [*Fügungen*] que parecem dividir-se em três pares. O primeiro grupo de concertações, o qual é constituído pelo ressoar [*Anklang*] e pela con-jugação [*Zuspiel*], expressa a confrontação de Heidegger com aquilo que foi até então o pensar chamado metafísico, o pensar do primeiro início, determinado pelo esquecimento do ser. As duas seguintes concertações, o salto [*Sprung*] e a fundação [*Gründung*], são caracterizadas pela confrontação do pensar de Heidegger – que se compreende como um pensar da história do ser – consigo mesmo enquanto caminho pensante, designadamente com o plano metafísico da ontologia fundamental. Daí que Heidegger escreva neste contexto: «Todos os “conteúdos” e “opiniões” e “caminhos” em particular da primeira tentativa de *Sein und Zeit* são ocasionais e podem desaparecer»¹³. Trata-se então aqui, nesta confrontação do pensar heideggeriano consigo mesmo, de uma única coisa: de conceber a necessidade da sua viragem imanente; ou seja, de conceber que o pensar não é guiado por si mesmo, mas por algo que, para ele, é um outro, pelo ser que acontece [*sich ereignet*] como acontecimento-de-apropriação [*Ereignis*] no próprio pensar. O pensar é, isto é, pertence ao ser e acontece sendo por ele apropriado. Por seu lado, o ser não é [*ist*], mas essencia-se [*west*] no ente, naquilo de que ele precisa para se essencializar. Tal significa que é a sua essência, compreendida como verbo, que vigora [*waltet*] no próprio pensar. As duas últimas concertações, os vindouros [*Zu-künftigen*] e o último Deus [*der letzte Gott*], são aquelas que mais claramente expressam o vigorar do ser. Juntamente com a confrontação com aquilo que a história da metafísica foi enquanto primeiro início do pensar do ser, e com aquilo que foi e é o seu próprio caminho pensante, o pensar da história do ser tem de se confrontar com um outro início que emerge como a “passagem do último Deus”. No entanto, o outro início é apenas descrito negativamente, e isso porque ele depende da essencialização do ser enquanto acontecimento-de-apropriação. O homem pensante tem de preparar a passa-

¹² Martin Heidegger, “Die selbstbehauptung der deutschen Universität”, in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (ed. Hermann Heidegger), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2000, *Gesamtausgabe*, vol. 16, p. 110.

¹³ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1989, *Gesamtausgabe*, vol. 65, p. 242.

gem para o outro início, mas não sabe para onde é que ele o leva¹⁴. E tal significa: só o próprio ser pode executar a passagem para o outro início; só ele pode iniciar o início. Ao invés, o pensar que, enquanto ser-aí [*Da-sein*], pertence ao ser só pode contribuir para ele.

O outro início é e permanece aquilo que, para o pensar, é um outro. Sobre ele, só o Ser [*Seyn*] decide, consistindo assim na base da história da sua recusa (na base do esquecimento do ser) e, só a partir daí, abrindo a possibilidade de um “outro início” da história. Se o essencializar-se do ser [*Wesen des Seins*] consiste num giro [*Kehre*] que determina a sua recusa [*Verweigerung*], a sua subtracção [*Entzug*], a verdade deste essencializar-se tem de consistir na união contenciosa de verdade e in-verdade. Segundo Heidegger, o ser possui já em si mesmo a tendência para a recusa e subtracção, para o estar-encoberto [*Verborgenheit*]. E tal significa para ele: a verdade, enquanto não-estar-encoberto [*Unverborgenheit*], encerra em si o estar-encoberto. Este não-estar-encoberto, que encerra o estar-encoberto, constitui a essência inicial da verdade. Daí a referência de Heidegger à palavra de Heraclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (Frag.123-Diels). É a partir desta φιλία em relação ao κρύπτεσθαι, constitutiva da φύσις ou do ser, que Heidegger abre a essência do sentido grego da verdade, do sentido da ἀλήθεια no primeiro início. E daí que se torne claro para Heidegger: é porque a ἀλήθεια alberga em si o λήθειν que a essência da verdade consiste na verdade da essência que “ama encobrir-se”, isto é, na verdade do próprio ser, e do ser enquanto essência que, girando, determina, enquanto acontecimento-de-apropriação [*Ereignis*], a história do seu encobrimento.

Mas aqui levanta-se uma questão: será que na essência da ἀλήθεια se encontra originariamente o κρύπτεσθαι que constitui a φύσις? Se sim, como pode a verdade ter o seu fundamento no ser, isto é, em algo que, para ela, é originariamente outro? Já a formulação da pergunta torna clara a impossibilidade de uma resposta. Para poder ser apropriada pelo ser, enquanto aquilo que para ela é outro, a verdade à qual o pensar imediatamente se liga tem de primeiro ser determinada por si mesma, ou seja, determinada pelo puro pensar. E tal significa: a mútua referência entre verdade e in-verdade não resulta da tendência da φύσις para se velar. Antes tem de estar subjacente à essência originária da verdade, enquanto não-estar-encoberto que inclui em si o estar-encoberto, à partida, um puro pensar, um conhecimento que pode ser dado ou escondido por uma instância autorizada para a doação, em vez de a apropriação do pensar por algo que, para ele, é um outro. É justamente através desta intelecção do mais originário sentido da verdade que o pensar logo-

¹⁴ Cf. Idem, p. 177: «Der Übergang zum anderen Anfang ist entschieden, und gleichwohl wissen wir *nicht*, *wohin* wir gehen, *wann* die Wahrheit des Seyns zum Wahren wird und von wo aus die Geschichte als Geschichte des Seyns ihre steilste und kürzeste Bahn nimmt»

tectónico de Boeder se separa inevitavelmente da história do ser de Heidegger.

O pensar logotectónico de Boeder fundamenta-se então no seguinte ponto de partida: a verdade pertence originariamente a si mesma, a um pensamento que é dado, podendo ter o seu fio condutor naquilo que para ela é um outro, isto é, no ser, só quando primeiro o puro pensar, a razão pura, a determinar como uma indicação [*Weisung*] que estabelece um padrão [*Maß-gabe*] e, nessa medida, uma destinação [*Bestimmung*] para o pensar. Se a história do ser é tomada por Heidegger como o *continuum* do desdobramento do ser ou φύσις que, amando encobrir-se, se subtrai ao ente e se recusa, a logotectónica abrirá a diferenciação imediata de três distintas totalidades do pensar, as quais brotam de uma diferenciação presente no pensar antes mesmo da sua referência ao ser. Assim, sobre o *continuum* da história da apropriação do pensar pelo ser, tal como é pressuposta por Heidegger, sobre a história do ser enquanto história que acontece como abandono do ente pelo ser e como esquecimento do ser pelo homem, afirma Boeder explicitamente: «Pomos este *continuum* em questão...»¹⁵. As três totalidades que brotam do conceito originário da verdade enquanto puro pensar ou razão pura podem ser retiradas da expressão de Heidegger “a destinação da coisa do pensar” [*die Bestimmung der Sache des Denkens*]. A partir de uma decomposição de tal expressão, dir-se-ia que, em primeiro lugar, o pensar tem de encontrar a sua destinação em si mesmo. O puro pensar tem então de desenrolar a sua auto-destinação a partir de uma dádiva originária, a partir de um λόγος que, ao ser dado, se torna num padrão [*Maßgabe*]. É a história deste desenrolar-se a si mesma da razão pura – e não a uma “história do ser” – que Boeder chama metafísica. Com o encerramento da auto-destinação do pensar, este torna-se determinado não por uma destinação, mas por algo que, para ele, é outro, pela coisa – e ao mundo da hetero-destinação do pensar, que assim se despede da sua história, chama Boeder modernidade [*Moderne*]. Como na modernidade o pensar é determinado por aquilo que é dele diferenciado, a modernidade assenta – na sua meditação nuclear [*Kernbesinnung*], cunhada por Marx, Nietzsche e Heidegger – numa diferenciação entre aquilo que o mundo foi até agora e aquilo que ele será futuramente. O pensar é então aqui já não assumido como “filosofia”, mas a abertura apocalíptica de um “outro mundo”: o mundo de uma “outra sociedade”, de um “super-homem”, de um “outro início”. Por fim, encerra-se o mundo da modernidade, com o esgotamento das possibilidades do futuro moderno. A partir da carência de futuro, o pensar regressa a si mesmo e torna-se, nessa medida, já não *meditação* [*Besinnung*], mas *reflexão* [*Reflexion*]. Ele não tem agora nem uma destina-

¹⁵ Heribert Boeder, “Natur und Menschenwesen”, *Das Bauzeug der Geschichte: Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, p. 38.

ção, nem uma coisa: e a linguagem deste pensar sem destinação nem coisa é aquilo que constitui a cunhagem submoderna da nossa actualidade.

A cunhagem do pensar através das três totalidade que lhe dão a sua respectiva figura, colocando assim em questão o *continuum* da história do ser, tem de ser caracterizada mais pormenorizadamente. Perguntemos, à partida: como se pode compreender a auto-destinação da razão pura que constitui a metafísica? Se o pensar se determina primeiro a partir de si mesmo, ele tem de se diferenciar em si mesmo, enquanto pensar determinante e determinado. Enquanto determinante ou, o que é o mesmo, enquanto vinculante, o pensar é um saber. E é a partir deste saber determinante que emerge o pensar determinado enquanto filo-sofia. A história da metafísica desenrola-se como uma topologia na qual cada sítio se pode encontrar de acordo com a questão de saber que relação o saber pré-filosófico, que determina e inicia o pensar, possui com o pensar que se diferencia de si e que começa a filosofia. Pode-se atribuir a esta topologia três inícios diferentes, respectivamente de acordo com o *tópos* relativo de saber e filosofia, de início e começo do pensar.

A primeira época [*Epoche*] da metafísica, o seu primeiro início, começa com o início ou com o saber. As musas entregam aos homens, à partida, um saber sob cuja destinação eles têm acesso à coisa. Como escreve Boeder: «Já Homero faz semelhante diferenciação, quando pede o auxílio das musas; e isso com a justificação: nada sabemos, vós sabeis tudo; vós estais junto-de [*ihr seid dabei*], sois deusas; nós, porém, apenas sabemos da coisa [*Sache*] através do vosso “chamamento” (*Iliada*, II, 485)»¹⁶. Quando o pensar do primeiro início se despede da mediação divina no acesso à coisa, torna-se cosmologia: torna-se numa razão natural que, primeiro, rejeita o saber; mas, depois, converte-se numa razão mundana que reconhece como coisa [*Sache*] o mundo pensado como κόσμος. É a partir daí que ele se tem de reconquistar como a sua própria coisa. E, assim, Parménides, na primeira época da metafísica, na sequência da cosmologia de Heraclito, aceitou o seu saber não como algo derivado da observação da natureza, mas como algo autorizado pela dádiva de uma deusa. O pensar torna-se aqui numa razão conceptual que reconhece o saber das musas e procura restituir à cosmologia que constitui o começo da metafísica o *πείθω* da sua determinação, enquanto início sapiencial. Daí que Boeder escreva: «A pureza da intelecção parmenidiana relaciona-se com a cosmologia como um corte e, assim, no modo de um começo; e em relação ao saber das musas como uma aceitação e, assim, no tipo de início»¹⁷.

A época do início médio da metafísica pode ser caracterizada por ela não começar com o início determinante, mas com uma filosofia natural cujos fundamentos deviam ser acessíveis a qualquer entendimento humano. Enquanto pensar metafísico, o pensar já não se restringe ao âmbito a que

¹⁶ Heribert Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg, Alber, 1980, p. 58.

¹⁷ *Idem*, p. 98.

Aristóteles chamou a *θεωρία*, mas começa a desenrolar-se agora como um saber do entendimento que, em particular, é caracterizado pelo seu interesse prático em que o homem tenha uma *vita beata*. Para a caracterização desta filosofia natural, escreve Boeder: «A filosofia natural não se pode manter, porque não tem determinação. Os seus empréstimos de doutrinas mais antigas e a sua correspondente apreciação como uma figura “tardia” da filosofia “grega” toldam a naturalidade que lhe é peculiar. Ela é natural na medida em que a completude do pensamento da Primeira Época tem como consequência que ela não seja reivindicada por nenhum fundamento determinante de uma sabedoria pré-filosófica, tal como a do saber das musas. É precisamente por isso que ela aspira a ser natural e, portanto, a ser sabedoria a partir dela mesma»¹⁸. O cepticismo e a gnose, que desenrolam a impossibilidade de se manter desta filosofia sem determinação, exigem a emergência de uma nova determinação (ou destinação), de uma nova sabedoria, que o saber cristão irá constituir. Encontra-se aqui o início médio da metafísica não apenas porque o saber cristão está cronologicamente entre as duas outras figuras da sabedoria, mas porque a revelação cristã do Filho de Deus apresenta aquilo a que se poderia chamar a sua essência paradoxal.

Por fim, o início e o começo estão, na época do último início da metafísica, tão separados um do outro que esta tem de terminar com o seu início e, assim, encerrar-se como um todo. Como escreve Boeder: «Na época mais nova, o sítio do começo e o sítio do início – quer dizer: do receber a determinação do saber pré-metafísico correspondente – estão o mais afastado possível; pois o começo é aqui essencialmente resultado, e isso a partir da essência que se destina ao conceito puro»¹⁹. Completa-se aqui a metafísica enquanto saber metafísico, isto é, enquanto metafísica absoluta. O seu fundamento determinante encontra-se na ideia de liberdade, a qual aparece primeiro como estranha à natureza, tendo de ganhar para si a natureza que anteriormente era estranha. Enquanto o início médio da metafísica começa com um interesse prático, o seu último início começa com a completude de uma poética da liberdade, com a racionalidade de um todo espiritual e natural que se desenrola no saber metafísico de Hegel.

Com base nesta breve caracterização da metafísica a partir do seu início pré-filosófico, isto é, a partir de um saber que destina o desenrolar-se de cada época metafísica, tem de surgir a pergunta por esse início sapiente. Como se pode caracterizar a sabedoria que constitui o início da metafísica? A época média da metafísica pode dar-lhe aqui o modelo, na figura da anunciação do Filho de Deus que reúne o humano e o divino. Na fé em Cristo emerge com absoluta clareza a essência da sabedoria. Esta assenta no paradoxo, isto é, na concepção da essência do homem como uma essência intrinsecamente diferenciada. Daí que Boeder escreva: «Paulo agudizou a despedida do entendi-

¹⁸ *Idem*, p. 205.

¹⁹ *Idem*, p. 347.

mento cunhado doxicamente. Pois aqui emerge imediatamente o pensar autêntico enquanto pensar em si mesmo paradoxal, porque já transformado. É precisamente na fé e só nela que o pensar é livre, porque liberto ou redimido. O redentor manifesta-se-lhe como aquele que age através do crente. Não sou eu, mas Ele que age em mim. Esta diferenciação do homem em relação a si mesmo é pura e simplesmente paradoxal»²⁰. A partir da σοφία, anuncia-se que a essência do homem consiste em diferenciar-se em relação a si mesmo. É esta diferenciação fundamental, que é já intrínseca ao homem enquanto portador do λόγος, que constitui a diferença entre o homem e o animal dentro do grupo dos seres vivos. Mas, segundo Boeder, é também esta diferenciação do homem em relação a si mesmo que sobretudo fundamenta o saber, considerado aqui como uma diferenciação do pensar em relação a si mesmo. Em Kant, é possível já encontrar a caracterização explícita da razão enquanto faculdade pela qual o homem pensante se determina como um ser diferenciado de si mesmo: «O homem encontra em si efectivamente uma faculdade através da qual ele se diferencia de todas as outras coisas, e até de si mesmo enquanto afectado por objectos, e essa é a razão»²¹. E tal significa agora que a cada diferenciação do pensar em relação a si mesmo, ao respectivo saber de uma época do início do pensar, se liga uma “figura da sabedoria”, isto é, um modo de o homem se diferenciar de si mesmo.

Quais são então estas figuras da sabedoria? Em referência a cada época do saber, Boeder fala do herói, do santo e do cidadão: «Antes de toda a sabedoria, o homem diferenciou o género “ser vivo” nele mesmo, designadamente no homem e no animal. Só as figuras da sabedoria mostram como ele se consegue diferenciar em relação a si mesmo, designadamente como herói, como santo, como cidadão»²². Enquanto o herói é a figura da sabedoria que se liga imediatamente ao saber das musas do primeiro início da metafísica, sendo o santo aquela que corresponde ao saber paradoxal da fé que emerge do desdobramento do interesse prático de uma filosofia fundada no entendimento humano, isto é, de uma filosofia natural que não se pode manter, o cidadão é a figura da sabedoria humana que introduz uma diferenciação poiética ou produtiva do homem em relação a si mesmo, formando-o de acordo com o “sentimento da liberdade” que dela emerge. Sobre o carácter produtivo deste “sentimento da liberdade” escreveu Rousseau: *S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux en-*

²⁰ Heribert Boeder, “Göttliche Paradoxa”, *Sapientia*, Buenos Aires, LIV (1999), p. 503.

²¹ Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, (Kant im Kontext [Werke auf CD-Rom, 1997]), Darmstadt, Akademie-Ausgabe, vol. IV, p. 452. Cf. aqui Heribert Boeder, “The Distinction of Reason”, *Seditios* (ed. Marcus Brainard), New York, State University of New York, 1997, p. 108: «These are his own words in the Foundation of the Metaphysics of Morals. It is precisely this reason that man not only has, but is – as moral subject, as rational being or spirit».

²² Heribert Boeder, “Veritas Seditiosa”, *Seditios*, pp. 11-12.

*core les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient; l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions*²³. Tal parece ser o momento mais perigoso da sabedoria. A educação civil burguesa, que deve “formar” o homem enquanto cidadão, alberga já no seu íntimo a ponte para a domesticação que, em nome da liberdade, produz o homem como algo totalmente diferenciado dele mesmo. Parece aqui voltar a ressoar a palavra de Hölderlin, à qual Heidegger frequentemente se referiu: “Mas onde está o perigo, também cresce aquilo que salva”.

Com o encerramento do todo da metafísica, o pensar já não se diferencia de si mesmo, mas daquilo que para ele é outro, isto é, do ser. Tal constitui a modernidade, distinguida, segundo Boeder, por não ser cunhada por uma destinação, mas por nela o pensar se desenrolar a partir da sua coisa. Desaparece assim no pensar a sabedoria que poderia dar à diferença do homem em relação a si mesmo um padrão. Da anterior sabedoria restam agora apenas rastros que permitem certamente uma diferenciação do homem em relação a si mesmo, mas não a podem cunhar com a destinação de um início ou de uma ἀρχή. Se a última figura da sabedoria é a do cidadão, o primeiro rasto moderno das figuras da sabedoria que na meditação nuclear da modernidade vem à luz tem de ser a do homem universal de uma sociedade diferente de qualquer sociedade que tenha existido até agora; mas de uma sociedade que, no entanto, permanece indeterminada ou, o que é o mesmo, sem destinação. Tal é o homem da sociedade socialista de Marx, que aparece, enquanto força de trabalho, como a mercadoria que produz outras mercadorias. Como o homem socialista é um homem distinto do homem que existiu até agora, a sociedade socialista tem de ser uma sociedade futura em relação a todas as sociedades até agora existentes. Mas como a diferenciação do homem em relação ao homem existente até agora permanece sem destinação, o futuro social tem também de permanecer indeterminado em relação a tudo o que até agora existiu. Daí que Boeder escreva, acerca da primeira figura da meditação nuclear da modernidade: «A origem da meditação a partir de uma última crise de toda a história existente até agora tem de lhe atribuir um futuro que, ao contrário da crise, não pode ele mesmo ser abrangido pelo prognóstico científico. Neste além em relação à actualidade, Marx diferencia um reino da liberdade do reino da necessidade, o qual, por seu lado, é dominado de um modo livre»²⁴.

Depois de Marx, a ausência de destinação da meditação nuclear da modernidade expressa-se de um modo particularmente claro no niilismo de Nietzsche. Ela emerge aqui abertamente como a experiência de uma carência de τέλος, como uma ausência de meta. Daí que Nietzsche escreva: «O que

²³ Jean-Jacques Rousseau, *Article “Économie Politique”*, in *Oeuvres complètes* (ed. Michel Launay), vol. II, Paris, Seuil, 1971, p. 281.

²⁴ Heribert Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Freiburg, Alber, 1988, p. 282.

significa nihilismo? Que *os valores supremos se desvalorizam*. Falta a meta. Falta a resposta ao “para quê?”²⁵. E, a partir de uma tal experiência, Nietzsche não pode já vincular o seu “super-homem” a uma sociedade vindoura. Segundo Nietzsche, a maioria dos homens permanecem ligados àquilo que existiu até agora, isto é, às metas e aos valores da moral até agora existentes. Tais homens não podem suportar a ausência de destinação e de meta de um futuro que, como uma livre posição e criação de metas, se diferencia daquilo que até agora existiu. Daí que Boeder escreva sobre Nietzsche: «O mais íntimo do homem é destituído de meta. [...] Em contraste com o homem universal de Marx, o de Nietzsche é o homem completamente particular»²⁶. O homem moderno é então, na modernidade nietzschiana, não um homem universal, mas particular. E é nesta sua particularidade essencialmente aristocrática que o homem futuro de Nietzsche poderia ser considerado como um rasto do herói da sabedoria homérica.

Por fim, esta ausência moderna de destinação e de meta aparece na diferenciação heideggeriana do homem em relação a si mesmo enquanto mortal, isto é, enquanto ser-aí lançado para a morte. Se em Marx o homem se diferenciava de si mesmo como produtor *universal*, diferenciando-se em Nietzsche como criador *particular* e solitário, ele é agora diferenciado de si mesmo enquanto *singular* que, enquanto mortal, tem de morrer uma morte que é sempre a sua. O Dasein de Heidegger poderia ser visto aqui, na sua singularidade, como um rasto da figura paradoxal do santo. Do mesmo modo que Paulo dizia que já não era ele que vivia, mas Cristo nele, o homem futuro de Heidegger já não é um eu, mas o essencializar-se de um ser que é “aí”. Noutros termos: enquanto ser-aí, o Dasein de Heidegger já não é um ente, mas o próprio ser que, enquanto essência vigente, se essencializa enquanto acontecimento-de-apropriação [*Ereignis*]. Boeder pode então escrever: «O homem “essencia-se” na medida em que o seu pensar, enquanto pensar usado, corresponde ao ser; e este, por seu lado “essencia-se” na medida em que o homem é o seu “aí”. A essência una de ambos é o “acontecimento de apropriação”»²⁷. Segundo Heidegger, o outro início funda-se então em o homem futuro se decidir para a sua essência enquanto ser-aí, enquanto aí do ser; em ele assumir o acontecimento de apropriação como a sua mais íntima essência. E este início é precisamente caracterizado por o mortal, o Dasein enquanto homem que se diferencia de si mesmo, não ter qualquer outro *τέλος* ou destinação senão ser mortal²⁸. Não é uma meta humana nem uma destinação sapiencial que aqui é paradigmática, mas o próprio ser, a coisa, cujo acontecer tem lugar na própria essência do homem.

²⁵ Friedrich Nietzsche, „Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre“, *Werke* (ed. Karl Schlechta) Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, vol. III, p. 557.

²⁶ *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, p. 306.

²⁷ Idem, p. 347.

²⁸ Cf. Heribert Boeder, “Action or/and Dwelling”, *Seditious*, p. 171.

Com a razão apocalíptica de Heidegger, que aponta para um outro início no qual, enquanto futuro, cada homem singular é compreendido a partir de um ser que se recusa e se subtrai, cumpre-se a meditação nuclear da modernidade. Surge então aqui um pensar que é caracterizado por não permitir nem uma destinação, nem uma coisa enquanto substituto da destinação: «O termo da destinação é aqui não apenas de um significado em desaparecimento, mas desaparecido»²⁹. O pensar permanece então mero pensar. Enquanto tal, ele já não mostra qualquer rasto das figuras da sabedoria e, como não tem qualquer ἀρχή, pode ser designado como an-árquico. Com base em não ter qualquer princípio condutor, um tal pensar pode apenas simular os rastros modernos da sabedoria. Daí que este pensar tenha de ser assinalado como um pensar submoderno. Na submodernidade, o pensar não está nem como um si-mesmo diante de si, nem como um si-mesmo diante de algo que é para si um outro, diante do ser ou da sua coisa. Dir-se-ia que, na submodernidade, já não há, em geral, qualquer si-mesmo, mas apenas outro, isto é, o pensar só pode ter lugar como um outro destituído de si-mesmo. Quando Heidegger assinala a essência do homem como nada de humano, ele introduz imediatamente a diferenciação entre um homem que foi até agora, isto é, entre um homem privado da sua essência autêntica, e um homem vindouro correspondente a um outro início sem destinação. Na reflexão da submodernidade, pelo contrário, dir-se-ia que já não há “até agora” em relação ao qual um futuro se possa diferenciar, mas apenas o indefinido arrastar-se de um tempo que, ao não conseguir diferenciar-se, não consegue terminar. Daí que submodernamente não haja já qualquer futuro. E esta ausência de futuro submoderna, que apaga qualquer rasto moderno da sabedoria, torna-se visível particularmente na simulação submoderna da meditação moderna de Heidegger: no pensar de Derrida.

Na medida em que este simula o homem de Heidegger, o qual é não ele mesmo, mas o ser-aí [*Da-sein*] nele, em Derrida, qualquer figura da sabedoria desaparece na figura do outro. Tal torna-se claro quando se considera a última figura da sabedoria e o seu rasto moderno. Como foi dito, esta é apresentada pela figura do cidadão. Na democracia de Rousseau, este cidadão torna-se numa destinação – a destinação produtiva do homem como ser livre. A partir da destinação da democracia de Rousseau, que se segue do “sentimento da liberdade” e da sua evocação da soberania popular, a qual recusa o princípio da representação do povo e o cria como uma identidade, resulta a democracia socialista de Marx, a democracia que deixa sem destinação ou determinação a futura sociedade socialista: uma sociedade cuja “outra história” remete para uma “pré-história” toda a história até agora. Daí resulta também o conceito submoderno de democracia de Derrida. O melhor teste-

²⁹ Heribert Boeder, “Logotektonisch Denken”, in: *Sapientia*, Buenos Aires, LIII (1998), p. 21 [cf. Heribert Boeder, “Pensar logotectonicamente”, trad. Alexandre Franco de Sá, *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 13, nº 26 (2004), p. 447].

munho deste é talvez o final de *Politiques de l'amitié*. A democracia é aqui interpretada como um puro “à venir” que, «pertencendo ao tempo da promessa, restará sempre, em cada um dos seus tempos futuros, por vir»; um “à venir” que «não existe nunca, não está nunca presente»; um “à venir” que é caracterizado por nunca chegar, porque ele, enquanto puro outro, não possui um “até agora”, um “si-mesmo”. No final do texto pergunta Derrida: «Será possível abrir ao “vem” de uma certa democracia que não seja mais um insulto à amizade que tentámos pensar para além do esquema homo-fraternal e falologocêntrico?»³⁰. Não há qualquer resposta a esta pergunta, qualquer futuro que se abra, mas apenas a exclamação – *o mes amis démocrates...* – com a qual o texto encerra. E não pode haver qualquer resposta, porque o “à venir” surge aqui apenas como a simulação submoderna e sem futuro de uma razão moderna temporal e apocalíptica.

Segundo Boeder, o pensar submoderno de Derrida simula então o pensar moderno de Heidegger, na medida em que aponta para um “à venir”, para um “outro início”, sem ter em conta qualquer início ou qualquer ἀρχή. Se as épocas da metafísica se desenrolam a partir de uma relação entre início e começo, se a modernidade surge como um rasto das figuras da sabedoria que se ligam com estas épocas, o pensar submoderno é um pensar simplesmente an-árquico, um pensar sem ἀρχή. Nesta, só há um outro início e não um primeiro início, e o pensar só pode ter lugar na anarquia de um ataque ao “logocentrismo” do λόγος. É precisamente em vista deste total despojamento de λόγος – de um despojamento que aparece agora despojado até da experiência do despojamento, privado até da própria experiência de uma privação ou subtracção [*Entzug*] –, despojamento esse que assinala no mundo da modernidade uma despedida, que o pensar de uma logotectónica se torna necessário. Ela aparece assim como uma necessidade que emerge a partir do caminho pensante de Heidegger, a qual não apenas pode construir, de acordo com o λόγος, o desenrolar-se da metafísica e da modernidade, mas também introduz uma confrontação pensante com a nossa actualidade submoderna, captando o λόγος próprio da sua negação do “logocentrismo”.

Aqui, o caminho pensante de Heidegger, que se desenvolve de um pensar da ontologia fundamental para o pensar da história do ser, parece desembocar na logotectónica de Boeder. E nisto está implícito que o pensar de Heidegger não possui apenas um lugar dentro da logotectónica de Boeder, mas também um lugar fora dela: o lugar de uma preparação pensante a partir da qual o pensar logotectónico desperta. Só no pensar da história do ser a logotectónica poderia começar. E a logotectónica deveria começar na história do ser heideggeriana porque é no pensar logotectónico que o caminho pensante de Heidegger – o caminho que se espalha na história do ser –

³⁰ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, pp. 339-340 [trad. port. Fernanda Bernardo: *Políticas da Amizade*, Porto, Campo das Letras, 2003, pp. 308-309].

encontra o seu início: um início que, a partir da sua posição e das suas tarefas próprias, não poderia deixar de lhe escapar.

Abstract

Heidegger occupies a special place within the logotectonic edifice. Determined by “Sein” (Being) or the “Sache” (topic) and not by thinking itself, Heidegger’s thought presents itself as the “end of philosophy”, which is the completion of what Boeder calls modernity (*Moderne*). However, in view of Heidegger’s transition from fundamental ontology to the history of Being, it is also possible to regard Boeder’s logotectonic as a response to, and perhaps even as demanded by, the intrinsic movement of Heidegger’s thinking. This would mean that Heidegger’s *Besinnung* plays a role not only inside but also outside the logotectonic, namely, as the thought in confrontation with which logotectonic thinking can appear.
