

## 4. Badiou versus Heidegger

*Não perdemos nada porque somos fiéis ao que nos acontece*

Na meia-noite desta noite será o apogeu da indigência do tempo.

Heidegger, «Para quê poetas?»<sup>1</sup>

Os poetas são os mortais que (...) sentem os vestígios dos deuses foragidos, permanecendo sobre estes vestígios e assim apontando aos seus irmãos mortais o caminho da viragem.

Heidegger, «Para quê poetas?»

Não queremos adaptar Hölderlin ao nosso tempo, antes pelo contrário: queremos sujeitar-nos, a nós e aos que hão-de vir, à dimensão do poeta.

Heidegger, *Hölderlyns Hymnen*<sup>2</sup>

### 4.1. Introdução a Heidegger: finitude, temporalidade, mundaneidade

O tempo é a única narrativa que conta. Prolonga os acontecimentos e torna possível que sintamos dor e a superemos e que assistamos ao espectáculo da morte e continuemos a viver.

Don DeLillo, *The Body Artist*<sup>3</sup>

Depois de analisado o esforço laico da construção autoconsistente do infinito e o seu lugar central numa espécie de explicação da incessante produção de verdades – veja-se o capítulo anterior – trataria agora de um pensamento divergente: refiro-me a uma ênfase na temporalidade e na finitude. Analisá-la-ia como programa heideggeriano que é acima de tudo, temporalidade e finitude que surgem como duas imediatas consequências da argumentação central do autor de *Sein und Zeit*: primeiro (i), consequência da sua ontologia poética (ou da «restauração de uma função anterior da poesia», como escreve Silvina

Rodrigues Lopes),<sup>4</sup> depois (ii), a essa ontologia ligada, consideraremos que tal finitude delinea uma concepção pré-filosófica e pré-socrática do ser, concepção religiosa de um *mundo perdido* e incessantemente buscado que se opõe à filosofia pós-platonista da verdade em Badiou (uma filosofia do múltiplo puro infinito que não considera nenhuma *perda primordial*) – esta oposição central entre os dois autores permitirá considerar Badiou e Heidegger como filósofos nos antípodas um do outro, gerando uma confrontação marcante no pensamento do século XX.

É pois através da ênfase contrária no infinito («o destino fundamental da humanidade não reside no sujeito, mas na produção de verdade (...), o conteúdo real da humanidade é a criação e a invenção de verdades», logo «não partilho a tese segundo a qual o destino ontológico da natureza humana é a finitude», recordemo-nos destas citações), que Badiou se propõe, através da noção de verdade, superar o pensamento do ser heideggeriano.

Em Heidegger, é imperioso que, para aquele que morre, seja encontrado um sentido ontológico para a sua morte, pois esta é «uma possibilidade de ser que faz parte do *seu* ser».<sup>5</sup> A finitude (concretamente, a morte) é, assim considerada, parte de um processo de completude e individualização que está na base da concepção do ser-para-a-morte. Na medida em que o ser é a possibilidade de ser ele-próprio e, naturalmente, deixar de ser. O cartesiano *cogito ergo sum* é substituído por um *moribundus sum*. Ou seja, a morte liga a possibilidade-de-ser e a potencialidade-de-ser, *residindo* o ser no mundo. Estar-no-mundo é ser dotado ou anunciar a possibilidade-de-não-mais-estar-aí.<sup>6</sup> Sintetiza Piotr Hoffman, em «A morte, o tempo e a história: II parte de O Ser e o Tempo»:

Eu apenas *existo* porque me encontro, em todos os momentos da minha vida, sem poder escapar à possibilidade de morrer naquele preciso momento (e não apenas amanhã, ou depois de amanhã, etc) (...) a minha capacidade para pôr em dúvida todas as verdades é ela própria dependente da verdade insofismável de ser sempre e totalmente vulnerável ao poder da morte.<sup>7</sup>

Enquanto é, consciente da sua irreparável finitude, o ser faz do cuidado (*Sorge*) o seu estado básico: «se eu pudesse afastar a ameaça da morte num certo período da minha vida, então, pelo menos *naquele* período, eu não teria que me preocupar com o facto de ficar sem vida (poderia dizer, “eu resolverei esse assunto quando for caso disso – quando eu adoecer, envelhecer, etc”), e assim o cuidado deixaria de estar presente em todas as minhas experiências». <sup>8</sup> Mas, para o ser nunca existe este instante de alheamento perante a inexorabilidade. A morte é permanentemente a propriedade do ser, porque supera factores como a actualidade e a necessidade – ela é uma possibilidade sempre ameaçadora na abertura do ser.

É neste contexto de acentuação do cuidado como estado básico do ser vivendo da sua ameaça de morte que um autor como Richard Kroner<sup>9</sup> vai periodizar a filosofia de Heidegger em quatro simplificadas mas algo certas fases :

- Estabelecimento de uma filosofia da morte, até *Sein und Zeit* em 1927
- Uma filosofia do nada, até 1929
- Uma filosofia do ser, até cerca de 1936
- Por último, uma filosofia do sacrifício e da graça, desde 1936; aqui surgirá uma filosofia apegada a fórmulas como «o homem é o pastor do ser», «a linguagem é a casa do ser», «o homem deve comemorar o ser», as considerações em torno da «floresta» e da «clareira», o Heidegger do resgate final da humanidade pela palavra do Deus-Poeta (terminologia e posicionamento que, por exemplo, servirão de mote a Peter Sloterdijk, em *Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus/Normas para o Parque Humano: Uma Resposta à Carta Sobre o Humanismo de Heidegger*)<sup>10</sup>

Infinidade do ser *versus* finitude/temporalidade/mundaneidade – esta é, como disse, a oposição central entre os dois filósofos, Badiou e Heidegger, oposição fulcral no filosofar do século XX e de agora. Na senda de uma busca continuada e sempre em aprofundamento das causas desta oposição, inventariámos atrás a ontologia poética e a concepção pré-socrática do ser do autor de *Sein und Zeit*, ao que poderíamos acrescentar duas outras causas

maiores. Indexemo-las, portanto: em primeiro lugar (i), para Heidegger, a história da filosofia como história da metafísica é uma história das modalidades de obscurecimento do ser, sendo pois o ser o tema central do pensamento heideggeriano, ou melhor, o seu desvelamento, obscurecido que foi pela metafísica – para Heidegger, portanto, a tarefa da filosofia (ou melhor, da filosofia suturada à poesia) passa pela desconstrução daquilo que obscureceu o ser, precisamente a metafísica, colocando o filósofo a ontologia, ou o estudo do ser-enquanto-ser, no seu centro. Para Badiou (ii), muito diversamente, o centro da filosofia é a infinitude dupla da produção de verdades e a infinitude que reside em cada verdade; logo é o eixo, como vimos, acontecimento-verdade o centro do seu trabalho filosófico.

E perante a ontologia, ou estudo do ser-enquanto-ser, uma outra vez se encontram nos antípodas: a ontologia, por aquilo que foi dilucidado, é central na filosofia de Heidegger; no entanto, em Badiou, a ontologia não pertence à filosofia, mas à matemática, ou melhor, a ontologia equivale-se à matemática, sendo esta a única possibilidade de falar ou de aceder ao ser, pois é a matemática que diz o dizível do ser.

#### **4.2. Badiou: produção infinita de verdades**

O ser, em Badiou, também é um problema ontológico, mas não é o núcleo da sua filosofia, porque o seu estudo pertence à matemática, depois de formulada e justificada a equivalência matemática = ontologia. Por outro lado, como afirmei, o destino humano não se encontra na finitude do sujeito, porque o destino humano não reside no sujeito, mas na sua infinita produção de verdades.

Recapitulando, para Heidegger, a metafísica é o esquecimento do ser, logo a tarefa da filosofia é a recuperação ou revelação desse esquecimento primordial. As ciências são o núcleo duro responsável por esse obscurecimento, logo a ciência e a técnica são o signo maior do niilismo contemporâneo e o testemunho da cegueira da metafísica. Para Badiou trata-se precisamente do contrário: à ciência matemática é que cabe reinstaurar e estudar o ser-enquanto-ser, por isso ele vai substituir a ontologia poética de

Heidegger (e aqui já estamos no segundo ponto de distinção Badiou / Heidegger) por uma ontologia matemática, ou seja, Hölderlin, Trackl e Celan deverão ser trocados por Cantor, Gödel e Paul Cohen.

E, agora sinteticamente, retomando o texto do meu capítulo 2 («Clareza fortuita do acontecimento», notas 38 e 39), porque é que a ontologia é a matemática? Como se sabe, os enunciados matemáticos não apresentam em si nada a não a sua própria presentificação. Esse é também o plano do surgir do ser, o que se apresenta na sua presentificação. A matemática não é um jogo vazio, como muito bem nos diz Badiou, mas nada apresenta porque há uma impossibilidade de definição de «objecto matemático». Dizemos que ela nada apresenta no exterior da sua apresentação mesma. De igual modo teremos o ser subtraído a todas as particularidades. Se a subtracção é a «operação» central do ser, este, tal como dito pelas matemáticas, concretamente pelos axiomas da teoria dos conjuntos, revela-se na sua multiplicidade pura, resultando também daí o discurso do ser-enquanto-ser.

Temos, portanto, legitimando a oposição Badiou/Heidegger, o posicionamento de cada um perante a infinitude/finitude, confronto veiculado por quatro tópicos antes referidos:

1. A ontologia poética de Heidegger, oriunda da esperança derradeira de salvação pela palavra sagrada do poema (que ocupa o lugar de Deus), – esperança que faz Heidegger interessar-se, no final da sua obra, pelo pensar<sup>11</sup> e pela linguagem, e insistir na recorrência a fórmulas discursivas reativo-poéticas como «a linguagem é a casa do ser», ou a obra de arte como a *clareira que dá a ver a terra instituindo um mundo*.<sup>12</sup>

Em *Der Ursprung des Kunstwerks/A Origem da Obra de Arte*, numa análise da implantação (literal) de um templo, grego, neste caso não fortuitamente, Heidegger mostra-nos a arte e o seu mundo como uma desvelação ou clareza irradiante sobre o que nos rodeia. A obra de arte apresenta-nos um mundo que é, na arte, a *sua* ou *uma realidade*: «A origem da obra de arte é a arte. Mas o que é a arte? A arte é real na obra de arte». <sup>13</sup> Há aqui, portanto, uma verdade coisal *na* obra, mas uma *verdade* que está além da coisa,<sup>14</sup> uma verdade coisal que, como em Badiou (mas com profundíssimas diferenças noutros tópicos, como o lugar/definição de artista ou a obra como

acontecimento no caso do filósofo francês), nos diz existir na arte uma produção intrafilosófica, ou seja, algo que se explica a si mesmo através dos seus meios, assim se independentizando ou autonomizando.

A arte é uma realidade não na especulação estética, mas *na obra* : «A arte é real na obra de arte», recordemo-nos. E que realidade é essa? Algo que está para lá do facto da «arte» ser a origem do artista e da obra (movimento circular com que Heidegger inicia *A Origem da Obra de Arte*). Que «algo» é esse? O mundo. Qualquer obra de arte instala um mundo que, enquanto tal, se abre e irradia tal *abertura* em todas as direcções, iluminando o que está à sua volta: a terra, o rosto das coisas, aquilo que, no fundo, rodeia o «estar-aí» do templo. O mundo é a obra (o templo, neste caso); ele não vem à luz, faz antes vir à luz a terra onde foi implantado. Então o mundo que é o templo é uma clareira que dá a ver a terra que, por sua natureza intrínseca, se fecha. E o mundo abre essa pulsão, digamos assim, de fechamento: se a terra junto ao mundo do templo se abre (fechando-se em todos os outros pontos), o templo funciona como uma clareira ou a criação de uma clareira, e a este dar à luz, refere Heidegger, chamavam os gregos *physis* (φύσις).

A obra nasce pois de um confronto entre mundo e terra, abertura e fechamento, ou, de outro modo, ela é abertura do fechado (terra) que assim se vê obrigado a mostrar-se:

Ali de pé repousa o edificio sobre o chão de rocha. Este repousar (*Aufruhen*) da obra faz sobressair do rochedo o obscuro do seu suporte maciço e, todavia, não forçado a nada. Ali de pé, a obra arquitectónica resiste à tempestade que se abate como toda a violência, sendo ela quem mostra a tempestade na sua força. (...) O seu seguro erguer-se torna assim visível o espaço invisível do ar. A imperturbabilidade da obra contrasta com a ondulação das vagas do mar e faz aparecer, a partir da quietude que é a sua, como ele está bravo. A árvore, a erva, a águia e o touro, a serpente e a cigarra adquirem uma saliência da sua forma, e desse modo aparecem como o que são. (...) Chamamos a isso a terra.<sup>15</sup>

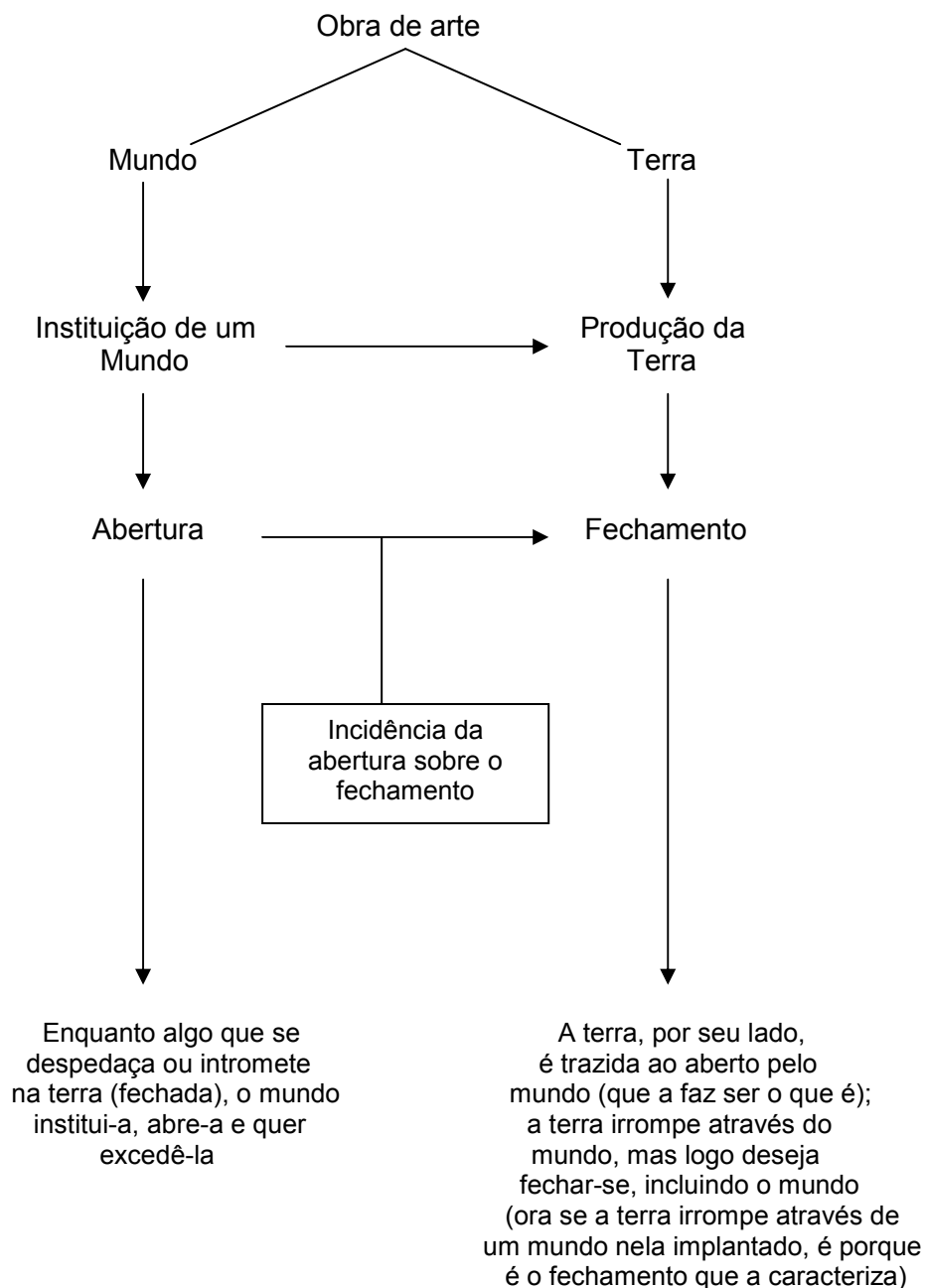
Vejamos o **esquema 4.1**.

2. A concepção pré-filosófica e pré-socrática do ser, em Heidegger, sinaliza uma atenção pelo *princípio* como entidade suprema, se assim o posso exprimir, por oposição ao saber científico vulgar que se pretende não um *pensamento do ser*, mas antes um *pensamento dono do ser*, como lemos no estudo *Parménides*.<sup>16</sup> O *pensamento primordial dos pensadores* não se comporta como dono do ser, mas antes como uma *retirada em face do ser*, contra a manipulação/controlo (*mastering*, na tradução inglesa) do ser. Estes pensadores pensam o princípio, e é este pensar que se opõe ao controlo do ser; Trata-se de evocar Anaximandro, Parménides e Heraclito. E sobre eles escreve Heidegger:

(...) devemos notar que o seu «trabalho», mesmo que para nós tivesse sido preservado intacto, seria certamente muito diminuto em «volume» se comparado como o «trabalho» de Platão ou Aristóteles, e especialmente se comparado com o «trabalho» de um pensador moderno. Platão e Aristóteles, e pensadores subsequentes, pensaram muito «mais», atravessaram mais regiões ou *strata* de pensamento, e questionaram espaços mais ricos de conhecimento das coisas e do homem. E, contudo, todos estes pensadores pensaram «menos» que os pensadores primordiais.

Concluindo, de seguida, deste modo incisivo:

A circunstância problemática de que um pensador moderno necessita de um livro de 400 ou mais páginas para expressar algo é um sinal infalível de que o pensamento moderno existe no exterior do que se chama pensamento primordial. Para esta afirmação convocaríamos a *Crítica da Razão Pura* de Kant ou a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Tais sinais fazem-nos concluir que desde há um tempo até agora o mundo tem existido desconexo e o homem permanece no caminho do erro.<sup>17</sup>



**Esquema 4.1.**

Depreende-se daqui, além da busca de uma palavra perdida que urge resgatar (por via de uma ontologia poética), uma definição de filosofia que em nada se relaciona com a intentada por Badiou, que a coloca como o estudo da compossibilidade entre os vários domínios que produzem verdades: seja, a filosofia não *produz* verdades, ela estuda a compossibilidade das produções de

verdades; em Heidegger, diversamente, a filosofia produz a verdade através de uma ontologia poética.

3. Para Heidegger, a filosofia deve pugnar por uma desocultação da questão do ser (em Badiou, como na poesia de Lautréamont, essa é a tarefa da matemática).

4. Por último, concluindo esta síntese mais ou menos sistemática das causas que levam à oposição filosófica Badiou/Heidegger, consideraremos o lugar da ontologia em ambos os filósofos: enquanto em Heidegger ela ocupa o centro da filosofia como disciplina que trata da pergunta do ser (porque é que existe o ser ou o ente e não o nada),<sup>18</sup> em Badiou a ontologia não pertence à filosofia. É antes a matemática que apresenta o ser como pura apresentação de si mesmo. É também a matemática que o organiza como tal.

#### **4.3. Heidegger: ontologia poética e pré-filosofia**

Estes quatro pontos enunciam as definições heideggerianas de ontologia (esta, resgatando a verdade pelo poema não apresenta o ser como pura presentificação), filosofia (pré-filosofia, dever-se-ia antes dizer) e metafísica (ocultação do ser), discordantes dos enunciados de Badiou. Mas poderíamos ir mais além deste quadro de oposições, acrescentando-lhe um outro facto, uma outra oposição, digamos assim, ainda mais elucidativa da posição dos dois filósofos. Ao considerarmos que os conceitos fundamentais da metafísica heideggeriana, fazendo referência a um curso de 1929-1930,<sup>19</sup> passam pela mundaneidade, solidão e finitude, e se esta discursividade da finitude (no mundo da temporalidade ou na temporalização do mundo) se opõe à infinitude como destino fundamental humano (Badiou), ou, de outro modo, ao considerarmos que a ontologia poética de Heidegger se opõe à ontologia matemática de Badiou, chegaremos ao mais importante contraponto entre os dois autores, aquele que passa pelo conflito entre o ser heideggeriano e a noção platonista, filiada na Ideia (portanto, seguindo o comentário anterior de Heidegger em torno da «iluminação» parmenidiana ou heraclitiana, se platonista já no caminho do *erro*), noção platonista, dizia, de verdade –

conceito que, a par com o acontecimento, são o centro do pensamento do autor de *L'Être et l'Événement*.

Esta oposição entre o ser (sujeito ao tempo, finitude, à ontologia da morte e do cuidado, ao obscurecimento e à revelação, à mundaneidade e à solidão) e o par acontecimento-verdade, entre o entendimento heideggeriano do primeiro e o de Badiou do segundo, reproduz algo que ocorre dentro da própria obra deste último e logo desde o título do seu *opus magnum*: a dissociação entre ser e acontecimento, assim sintetizada por Slavoj Žižek:

O eixo do edifício teórico de Badiou é (...) o espaço intervalar entre o Ser e o Acontecimento. O «Ser» permanece numa ordem ontológica positiva acessível ao Conhecimento, permanece na infinita multitude daquilo que se apresenta a «si próprio» na nossa experiência, categorizado em géneros e espécies de acordo com as respectivas propriedades. (...) Contudo, de tempos a tempos, de uma forma absolutamente contingente e imprevisível, fora do alcance do Conhecimento do Ser, um Acontecimento tem lugar, o qual pertence a uma dimensão completamente diferente – precisamente a do não-Ser. (...) O Acontecimento é a Verdade de uma situação que torna visível/legível aquilo que a situação «oficial» teve de «reprimir», mas o Acontecimento é sempre localizado – isto é, a Verdade é sempre a Verdade *de uma* específica situação.<sup>20</sup>

A oposição entre o ser e o par acontecimento-verdade diz-se também deste modo: um conflito ou dissociação entre o ser e o não-ser, ou entre o ser e o trans-ser.

Teremos seguidamente que voltar a concentrar-nos em Heidegger para dilucidar, neste ponto, o seu entendimento do ser pela via do conceito fulcral de Dasein (de uma forma, digamos, existencialista por vezes traduzido por «ser-aí», mas doravante será conservado o alemão original; outras hipóteses de tradução passam por «existência», «ser ante os olhos» ou ser «à mão», no sentido de presente ou de *presença do presente*). Porquê o ser através do Dasein? Porque o Dasein é o núcleo do ser ao qual pertence; de outro modo, o Dasein é a instituição do ser do *seu* ser. Não se trata apenas de uma característica ou de um predicado, mas sobretudo de uma possibilidade do

próprio ser. Este *ser do ser* não pode nunca, por isso, ser uma existência em geral. O Dasein, como existência não genérica, restringe-se ao ser humano e a uma existência particularizada. O «eu-mesmo» será assim um exemplo do Dasein.

O Dasein está ligado à pergunta do ser, pois só ao ser que pergunta pelo sentido do seu ser se pode denominar Dasein – e perguntar significa que não se tomou o ser como uma coisa dada *a priori*.

#### **4.4. O ser do ser**

Recapitulando, o Dasein é o núcleo do ser ao qual pertence, é o *ser do seu ser*. Sem se confundir com predicados ou características é o «eu mesmo» do ser, mas, por outro lado, para o poder ser tem de se constituir como um ser-com, pois a relacionalidade é uma determinação do Dasein. O modo de ser da relação é, no Dasein, uma forma de preocupação. A preocupação é uma espécie de indicador de relações estabelecidas pelo Dasein. Porque a preocupação liga-se ao facto de que o Dasein (e voltemos a uma tradução anterior, o «ser-aí») é inicialmente arrojado para a sua vida. Ser arrojado significa estar caído na existência. Como disse, a preocupação não é apenas o que resulta da consciência de ser-lançado. A preocupação é o ser-junto-de, é a relacionalidade – trata-se aqui de distinguir o ser-junto-de do ser-no-mundo.

Da existência constitutiva do Dasein faz parte a autenticidade (o Dasein tem-se a si mesmo como um todo, por si mesmo, e aceita a sua própria morte como parte desse todo) ou a inautenticidade (dá-se quando o Dasein se esquece de si mesmo). Entretanto, um dos passos mais importantes do Dasein é o seguinte: para se consciencializar de si mesmo (da sua autenticidade), o Dasein recorre ao cuidado (*Sorge*). O cuidado é o ser do Dasein. Ao ter o cuidado como o seu ser, o Dasein tem na existencialidade, na facticidade e na queda, como vimos, os seus componentes. Através da existencialidade o Dasein sabe que tem de se lançar em direcção ao mundo (o que é aproximável, proponho eu, à «nadificação» de Sartre, na medida em que o nada sartriano é a própria consciência humana; o nada de Sartre igualmente nos mostra um ser defronte das coisas do mundo, um estar defronte

condicionado pela liberdade que, como se sabe, antecede a essência e a torna possível); a facticidade é uma importantíssima componente do Dasein, pois diz-nos que aquilo que lhe acontece *acontece no mundo* (e não no imaginário ou noutra qualquer plano); por último, a queda, pois o Dasein também é queda e decadência. Por duas ordens de razões: primeiro, porque há uma equivalência entre o estar-no-mundo e o estar-caído, ter sido arrojado, lançado para defrontar o mundo; por outro lado, o Dasein completa-se na sua morte, aí o ser-aí termina, mas também *aí* deixa de ser Dasein: completa-se, é, quando deixa de ser.

Ora, como resolver esta aparente contradição? Se o estar-no-mundo é o ter sido aí lançado e se o estar é uma decadência, essa decadência/queda acaba-se quando o Dasein morre – o que significa então que ele é, em vida, um ser «a findar», o Dasein vive *sempre* como moribundo (trata-se da já comentada substituição do *cogito ergo sum* pelo *moribundus sum*). O que se relaciona com o ser para-si de Sartre que na sua existência de liberdade (a que está obrigado) se descobre como nada. Um nada que é sempre um «algo», pois enquanto nada o ser tem na sua liberdade a possibilidade de se construir além do «que é» (o «em-si»). E aqui se convoca também uma relacionalidade, um ser-com ou um ser que «encontra-se-em» e se equivale a uma queda, um estar permanentemente *em queda*. Queda que determina, como vimos, o ser do Dasein, o cuidado, mas também a angústia, através da qual o ser se descobre como nada e aí se «levanta» (para ser, poderíamos acrescentar).

Esta queda do Dasein não significa apenas que foi lançado no mundo, mas sobretudo que tal sucede para o Dasein ser aquilo que pode ser. Ser, portanto, é *poder ser*, e estar lançado no mundo é sinónimo de ser algo. Ser algo, por sua vez, é cuidar-se. O Dasein, sendo algo, coloca-se como que diante de si mesmo (sendo aquilo que é), está *consigo* ou *perante si* no mundo, digamo-lo deste modo simplificado; colocado o Dasein perante si mesmo no mundo, tal significa que o Dasein passou através de si, abrindo-se (ser é pois abrir-se, § 39 de *Sein und Zeit* ).<sup>21</sup> Ser é cair e cair é ser. Convém agora recordar que, para ser, o Dasein se abre a si mesmo através da angústia, sendo esta a abertura privilegiada do Dasein (§ 40).<sup>22</sup> Se a angústia é a abertura privilegiada do Dasein ela é claramente diferente do medo. O medo é aquilo que pode ser suscitado por um ente intramundano específico. A angústia, por seu turno, é

sentida por algo de natureza indeterminada, ou seja, pelo mundo. Nestes termos, dirá Heidegger, o que *angustia a angústia* é a existência do mundo enquanto tal (§ 40).<sup>23</sup>

Quando se diz que ser algo é cuidar-se na sequência de que o cuidado é o ser que enforma o Dasein, coloca-se o Dasein e o seu «algo» no seio da temporalidade. Aqui, sinteticamente, há que afirmar que toda a temporalidade tem por limite a morte, algo que é a consciência de si do Dasein. Esta dimensão do tempo ou temporalidade não é meramente sucessória, não se pode confundir a temporalidade do Dasein com o equivalente de uma sucessão de factos. Ela é algo de mais profundo, é a própria natureza do Dasein, é o seu ser *a ser*, sendo no tempo, claro. Porque a direcção do Dasein é a temporalidade. A própria relação entre o Dasein e o cuidado (que é o seu ser) expressa a passagem temporal do homem no mundo. A temporalidade do Dasein é finita. Daí é que surge o ser como ser-para-a-morte.

Mas não se trata aqui de uma morte enquadrável no senso comum – trata-se de um estado básico da finitude do Dasein. Finitude e cuidado não têm apenas uma dimensão, porque designam tanto um interesse pela vida como a consciencialização de que não a vou ter para sempre. E se se considerou que o cuidado é essencialmente uma reacção perante o indeterminado, fizemo-lo porque é sabido que a morte, em si mesma, não vem de lugar nenhum restritivamente atribuído.

A distinção heideggeriana entre ente e ser é fundamental para percebermos melhor a diferença entre inquietação, preocupação e angústia no Dasein e nos entes. Em princípio, e tentando resumir, o ser é um ente que pergunta pelo seu ser, pelo ser do ser, *pelo ser que lhe cabe*, digamo-lo deste modo. Ao fazer a *pergunta* o ente torna-se Dasein. Porque é o ente que faz a *pergunta do ser* não significa que o ente preceda o ser. Pelo contrário, em Heidegger é o ser que precede o ente. A pergunta pelo ser é sempre a pergunta originária. Seguidamente, Heidegger dirá que o problema do ente é ôntico e o do ser é ontológico. Depois há outras distinções: o ente inquieta-se e preocupa-se, enquanto o ser se angustia, porque do ente nada pergunta pelo seu ser.

O único consenso aqui existente é que a distinção entre ser e ente é deveras problemática, apenas se podendo afirmar com certeza que o perguntar pelo ser como um antecedente a algo que exista é um problema

ontológico. O ente que pergunta é o Dasein, como vimos: porque aquele que pergunta fá-lo para encontrar no seu ser o seu próprio ser. Além disso, as questões das «ciências positivas» (Heidegger) são ônticas, e a pergunta pelo ser é, como se sabe, ontológica. E o ontológico é anterior ao ôntico. A pergunta ontológica é, no dizer de Heidegger, a única hipótese de entender o ser. Assim, a pergunta ôntica tapa ou oculta uma outra mais originária que se reporta ao sentido do ser, e esse trabalho de desocultação do ser é uma das tarefas, é sabido, da obra de Heidegger. Essa desocultação tem entretanto um nome: o encontrar da verdade. Tal como em Badiou, também em Heidegger a verdade não corresponde a quaisquer formas de adequação, mas enquanto em Heidegger a verdade se encontra no plano do conhecimento, em Badiou o conhecimento não acede nem explica a verdade, que começa como indiscernível até se tornar sucessão de acontecimentos que apelam a uma fidelidade do sujeito que assim procede perante o desconhecido e injustificável.

Recapitulando, tratámos de dois temas essenciais ao labor heideggeriano:

1. A finitude e o obscurecimento do ser
2. A ligação entre uma ontologia poética e a inquirição por uma fonte pré-filosófica do sentido.

#### **4.5. O Deus-poeta: Hölderlin e o reencantamento**

Estes dois temas vão cruzar-se de múltiplas maneiras.

A proliferação das interpretações (o intrínseco antimisticismo de Heidegger, em oposição particular a Wittgenstein – que diz «Acerca daquilo de que se não pode falar, tem que se ficar em silêncio» -- fá-lo, segundo Richard Rorty, tornar-se um filósofo linguístico),<sup>24</sup> em Heidegger, a sua permanente «negociação» das interpretações provem de uma convicção de inescrutabilidade e impenetrabilidade pré-filosófica do sentido como segredo originário perdido, o que é claramente um sinal de leitura religiosa de um texto, obra de arte ou poema, etc.<sup>25</sup>

Noutro registo, também Hegel se alicerça numa unidade do ser e da verdade (cuja separação é, por seu lado, o tema de toda a obra de Badiou), autor que também evidenciou uma similar preocupação por uma concepção pré-filosófica do sentido. Mas, segundo Peter Hallward, é Heidegger o grande profeta contemporâneo desta reactividade antimoderna, confundindo a verdade com a resposta à pergunta «o que é o ser?».

Heidegger desconstrói a onto-teologia racional e a tradição metafísica para alcançá-la ou nos alcançá-la ao Deus que nos pode no *fim* salvar-nos;<sup>26</sup> que é, como veremos, o Deus da palavra poética e da criação pura. Não consideraremos que Heidegger se perde numa proliferação de interpretações, mas pelo menos crê numa verdade originária que, procurada, motiva essa proliferação. E à qual Badiou proclama um oposto ateísmo contemporâneo. Neste contexto, Heidegger desenvolve um dos últimos e mais acabados desafios religiosos à filosofia, transformando-a numa religião de raiz grega, o que para Badiou se configura numa nostalgia sagrada.

Em Badiou, como se sabe, verdade e ser apartam-se irreparavelmente (é mesmo a fundação do seu pensamento, residindo o ser numa ordem ontológica positiva *dentro* do conhecimento, e a verdade numa dimensão evenemental a que o conhecimento não acede), mas em Heidegger formam um só mundo, embora mundo inalcançável. Toda a argumentação do «homem como pastor do ser» conduz Heidegger a um conceito de verdade misturado com uma errância enigmática do ser, do ser na sua «casa da linguagem». A linguagem, no que para Badiou é um totalitarismo especulativo, surge como a clareira onde o ser é – a linguagem traz o ser a uma clareira que o revela.

Ora, já que a verdade habita o ser heideggeriano, ela só pode ser revelada numa articulação da palavra poética, clareira que pressupõe uma presença ou a busca da presença do elemento originário, enquanto em Badiou a verdade só pode ser subtracção à presença (como ao ser e à clareira da comunicação e linguagem).

Depois de teorizar o estar-no-mundo, ou o habitar o mundo como queda para o Dasein, resultado de aí ter sido lançado (termos nós aí sido lançados), depois de ter teorizado o mundo como o nada onde tudo pode ter lugar ou o cuidado (*Sorge*) como a operação fundamental do ser (do qual é impossível afastar a temporalidade finita e, por consequência, a ameaça da morte), depois

de *Sein und Zeit*, encontramos, com efeito, um Heidegger embrenhado em fórmulas poéticas que transformam o pensamento sobre o ser num pensamento do ser mesmo inatingível. Nesta fase, o homem é o «pastor do ser», isto é, o homem não acede aos modos de explicar e interpretar o inatingível do ser. Portanto, ao homem cabe «pastorear» o ser, cabe-lhe *deixar o ser ser*, isto é, «comemorar» o ser e protegê-lo da própria explicação. Enquanto em Badiou o ser é de uma ordem ontológica positiva e acessível ao conhecimento, em Heidegger se o homem pretende aceder ao ser só o pode fazer por meio de uma linguagem poética («comemorativa») e não técnica. Trata-se, para Heidegger, não de conhecer o ser mas de o *habitar*: o ser heideggeriano é uma espécie de graça, uma entidade pastoreada que habita a terra, e a habita para *continuar a ser*. Para conhecer o ser, o homem não o pode forçar; portanto, pastorear é acompanhar o ser, deixar *sê-lo* e *deixar-se ser*.

Como tenho insistido, este programa da finitude liga-se à noção pressentida de uma perda primordial e culmina no último e conhecido apelo do autor de *Sein und Zeit*:

(...) a filosofia não poderá produzir um efeito imediato que altere o estado presente do mundo. Isso vale não somente para a filosofia, mas para tudo o que são preocupações e aspirações por parte do homem. Somente um deus nos pode ainda salvar. Resta-nos como única possibilidade preparar no pensamento e na poesia uma disponibilidade para a aparição desse deus ou para a sua ausência no nosso declínio; que entremos em declínio em face do deus ausente.<sup>27</sup>

Note-se que esta conhecida declaração publicada em *Der Spiegel* de 31/5/1976, repete a ênfase do ensaio «Para quê poetas?» de *Holzwege / Caminhos de Floresta*. Também neste volume Heidegger fala de uma necessária preparação do homem para a vinda desse Deus derradeiro. No entanto, deixa-nos esta hipótese de inutilidade da vinda do Deus dado os homens, no seio indigente do niilismo (tecnológico), não estarem preparados para o receber: «No seu regresso, para onde poderia ele dirigir-se, se os homens não prepararam previamente a sua estância? Como poderia alguma

vez haver uma estância à medida do Deus, sem que antes começasse a brilhar em tudo o que existe o fulgor da divindade?». <sup>28</sup> Trata-se portanto do pensamento de um Heidegger final, aquele que, a partir de Hölderlin, conclui: «Na meia-noite desta noite será o apogeu da indigência do tempo». <sup>29</sup> Que o Deus é o poeta percebe-se de imediato no início do citado ensaio: «...”e para quê poetas em tempo indigente?” pergunta a elegia de Hölderlin *Pão e Vinho*. Hoje mal conseguimos compreender a questão». <sup>30</sup>

A indigência do mundo e o fim simultâneo da era dos poetas e dos deuses é assim expressa; a citação é longa mas assaz clarificadora e importante do ponto em que se encontra o Heidegger aqui analisado e criticado:

Com o surgimento e o sacrifício mortal de Cristo teve início, segundo a experiência histórica de Hölderlin, o fim do dia dos deuses. A tarde vai avançando. Desde que a «trindade» Héracles, Dionísio e Cristo deixou o mundo, a tarde do tempo do mundo foi-se aproximando da noite. A noite do mundo estende a sua escuridão. Esta era do mundo caracteriza-se pela ausência de Deus, pela «falta de Deus». A falta de Deus que Hölderlin experiencia não nega, no entanto, o persistir de uma relação com o Deus cristão, quer individualmente quer na Igreja, nem despreza essa mesma relação. A falta de Deus significa que já não existe um Deus que reúne em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história. A falta de Deus anuncia, porém, algo de muito pior. Não só se foram os deuses e Deus, como também se apagou da história do mundo o fulgor da divindade. O tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta. <sup>31</sup>

Portanto, não se trata apenas da retirada de Deus, mas de uma não consciente perda de um mais abrangente fulgor da divindade. E é a ênfase nesse fulgor que faz Badiou concluir que o Deus de Heidegger não é o Deus morto da religião, nem o deus-conceito metafísico (aquele que Heidegger quis desconstruir determinando para a metafísica um lugar onto-teológico, deus metafísico cujo lugar está hoje preenchido pelo homem moderno). Para Badiou,

o Deus de Heidegger é um *terceiro deus*, uma criação originária do romantismo e especialmente de Hölderlin; o que também foi sublinhado por Heidegger: «por isto é que o chamarei o Deus dos poetas. (...) Ele é aquilo a partir do qual há para o poeta o encantamento do mundo e cuja perda expõe à inacção. Deste Deus não se pode dizer nem que está morto, nem que está vivo, nem que possa ser desconstruído como conceito exausto, saturado e sedimentado». <sup>32</sup>

Trata-se do Deus a quem o poeta e o filósofo atribuem o «encantamento do mundo» e de cujo desaparecimento é imperioso que o poema, somente o poema, possa recuperar; simplesmente porque o deus dos poetas não morre (como o das religiões), nem pode ser desconstruído (como o da metafísica). O deus dos poetas *retira-se*. E quando este deus se retira e expõe o mundo ao desencanto, é tarefa do poeta traduzir na sua língua o pensamento do deus exilado, produzindo uma *literatura absoluta* que no-lo traga de novo: «É uma relação nostálgica no sentido estrito, ou seja, aquilo que vê na melancolia de um reencantamento do mundo pela via de um improvável regresso dos deuses». <sup>33</sup>

#### **4.6. Badiou e a tripla rejeição**

Badiou, na sua tripla rejeição (em nome da infinitude do acontecimento-verdade) – do Deus da religião, do Deus dos poetas e do Deus do princípio primeiro (metafísica) – liga este programa nostálgico e melancólico da «comemoração» e da espera ou preparação ao tema da finitude que, como se insiste, é central em Heidegger: «o que ainda hoje mantém a força da promessa e o dispositivo poético-político do regresso dos deuses, ou do reencantamento do mundo, é o consensual tema da finitude». <sup>34</sup>

A este programa opõe Badiou o que denomina ateísmo contemporâneo ou, fazendo-se acompanhar por Fernando Pessoa (Alberto Caeiro), uma «metafísica sem metafísica» retratada nesta frase simples e eficaz: «não perdemos nada e nada está de volta». Leia-se a sua proclamação:

Entrados na tripla destituição dos deuses, já podemos dizer, nós, habitantes da infinita residência da Terra, que está cá tudo, ainda cá está, e que o recurso do pensamento está na vulgaridade igualitária firmemente avisada, firmemente declarada, daquilo que nos acontece. Aqui é o lugar onde as verdades se tornam. Aqui, somos infinitos. Aqui, nada nos é prometido, a não ser a fidelidade ao que nos acontece.<sup>35</sup>

Badiou constrói uma justíssima crítica a esta esperança num Deus (o Deus-Hölderlin) que não é mais o da religião (desde Nietzsche, pelo menos) nem o da metafísica (sabendo nós que, várias vezes, este se opõe ao deus da religião). Mas, apesar desta traição de Heidegger ao seu próprio projecto de desconstrução da metafísica (pergunta Badiou: «Como é possível que o pensador que determina a metafísica enquanto onto-teologia, ocultação da questão do ser pela do ente supremo, chegue a dizer, na sua declaração testamentária, que só um Deus nos pode salvar?»),<sup>36</sup> há uma possibilidade de laborar num pertinente território da verdade, continuando em Heidegger, desta feita em novamente em *A Origem da Obra de Arte*.

Esta possibilidade de uma verdade minimamente compatível entre Heidegger e Badiou, distanciar-se-ia da «teologia» do deus dos poetas e adviria da reclamação para a obra de arte da faculdade de examinar o seu «carácter coisal de obra»;<sup>37</sup> a verdade poderia residir na exaltação da «coisicidade da coisa» (*die Dingheit*) como nova materialidade. Tal compreende que a obra não pode apenas ser definida a partir dos conceitos habituais de «coisa», porque o ser-obra da obra instala um mundo, revela, em síntese, um *facto do mundo* na exposição do seu ser imóvel (porque proporciona, como proporei, uma interpretabilidade sem interpretação). E aqui encontraríamos alguns tópicos em comum entre Heidegger e Badiou (ver adiante 4.7.).

Mas, recaímos sempre no facto de que a finitude heideggeriana é a condição do nosso tempo desencantado, sem Deus nem fulgor, tempo ao qual cabe não só preparar para a vinda de Deus como o acto de «pastorear» o ser, de um ser que se *deixa ir*, de «comemoração» em «comemoração» até ao seu fim eclodido mesmo na presença de Deus, pois esta presença não inverte a finitude irremediável do ser.

É em *Manifeste pour la Philosophie* que mais explícita e desevolvemente Badiou exerce a sua crítica de Heidegger. Em primeiro lugar, Badiou reitera o que Heidegger pretende com a tese de que *apenas um deus nos pode salvar* : «o pensamento instruído pelos poetas, educado pelo conhecimento da viragem platónica, renovado pela interpretação dos pré-socráticos gregos, pode sustentar, no coração do niilismo, a possibilidade sem via nem meios dizíveis de uma ressacralização da terra».<sup>38</sup>

Vimos que Badiou irá considerar como nostalgia reaccionária estas teses e dá escasso sentido sensível às metáforas heideggerianas. Porquê? Porque para o autor de *L'Être et l'Événement* não é admissível, como o faz Heidegger, que a palavra técnica (mesmo que transporte o grego τέχνη) seja apta para designar a essência do nosso tempo, nem tão-pouco aceita Badiou que haja uma relação entre o «reino planetário da técnica» e o niilismo. Por outro lado, as metáforas heideggerianas, algumas já enumeradas e analisadas, como o «homem pastor do ser», a «linguagem casa do ser», o «caminho da floresta», a «devastação da terra», o «olho do camponês», a «eclosão da rosa», etc., inserem-se no que Badiou, com Marx, chamará de um socialismo feudal de escasso valor pensável. Ora, perguntemos nós: porquê esta fixação nos poetas, na oracular palavra poética originária? Badiou: porque há uma certa filosofia que sempre procurou, na linha de Nietzsche, vingar-se de Platão. Deste modo,

Descartes, Leibniz, Kant ou Hegel podiam ser perfeitamente matemáticos, historiadores e físicos, mas se houve algo que não foram foi poetas. Mas desde Nietzsche todos os filósofos o pretenderam ser, todos *invejam* os poetas, todos foram poetas frustrados, aproximada ou notoriamente, como se vê com Heidegger, mas também com Derrida ou Lacoue-Labarthe; inclusivamente Jambet ou Lardreau saúdam a inelutável tendência poética das elevações metafísicas do ocidente.<sup>39</sup>

Todavia não deixou de haver uma «idade dos poetas», de Hölderlin a Paul Celan, a que Badiou sempre esteve atento, embora de forma diferente dos autores citados, um período em que o modo mais aberto à questão do ser ou a formulação mais perspicaz do homem moderno foram descobertos ou detidos

pelo poema, «um tempo em que o enigma do tempo se prendeu ao enigma da metáfora poética».

#### 4.7. A nova meditação cartesiana

Mas surgem dois problemas: em primeiro lugar, essa chamada «idade dos poetas» terminou (e Badiou gosta de citar Pessoa contra a oracularidade do poema oposto à ciência: «O binómio de Newton é tão belo como a Vénus de Milo / O que há é pouca gente para dar por isso»); por outro lado, não é certo que Heidegger a tenha lido correctamente. Ou seja: «Heidegger “monta” a antinomia da fórmula matemática e do poema de maneira que coincida com a oposição do saber e da verdade, ou do par sujeito/objecto e do Ser. Mas esta montagem não é legível na poesia da idade dos poetas».<sup>40</sup> Conclusão do autor num tom apropriado a um manifesto pela Filosofia:

Hoje em dia é possível, e portanto necessário, des-suturar a filosofia e proclamar o seu renascimento; depois dessa larga suspensão causada pelos sucessivos e ruinosos privilégios da condição científica (os positivismos), da condição política (marxismos) e da condição poética (desde Nietzsche até à actualidade), o imperativo é configurar de novo as quatro condições [arte, amor, ciência e política] a partir de uma doutrina inteiramente remodelada da verdade; em ruptura com os repetidos anúncios do «fim da filosofia», do «fim da metafísica», da «crise da razão», da «desconstrução do sujeito», a tarefa é a de *retomar* o caminho da razão moderna, dar *um passo mais* na filiação da «meditação cartesiana».<sup>41</sup>

Haverá alguns pontos comuns entre Badiou e Heidegger? Alguns certamente, senão seria injustificável este capítulo. Se em Heidegger a finitude como equivalente da verdade se aparta do entendimento de Badiou, por outro lado ambos afastam a verdade das primeiras impressões/percepções «reais», da utilidade, do juízo, da imitação e de qualquer funcionalidade. Mas a finitude heideggeriana é aqui o principal alvo e problema. Ela é contrariada no sistema de Badiou por essa irrupção intempestiva do acontecimento na situação e no

real (no plano da experiência). Porque a abertura/ruptura do acontecimento é de natureza infinita e interminável, conduzindo a verdade além da individualidade (finita) do sujeito. Mas, ainda que ambos superem o juízo e a utilidade da arte e da verdade, fazem-no de modo diferenciado. Neste sentido, Heidegger dirá a abrir *A Origem da Obra de Arte*: «A arte não é mais do que uma palavra a que nada de real já corresponde».<sup>42</sup>

Em Badiou, por outro lado, se há algo a que nada de real corresponde com exactidão é precisamente a verdade, na medida em que esta é «uma multiplicidade infinita», como demonstrado no capítulo anterior. Mas a arte, diferentemente, é finita; diremos que ela é um acontecimento finito e concreto, ou melhor, a obra de arte é um «ponto» desse acontecimento (genérico e par da verdade) – logo, a arte corresponde a algo, ela é um «estádio» de um processo, *a arte é um fragmento finito da verdade*:

Uma verdade é uma multiplicidade infinita. (...) Ora, uma obra de arte é essencialmente finita. Ela é finita num triplo sentido. Primeiro, ela expõe-se como objectividade finita no espaço e ou no tempo. Segundo, ela é sempre regulada por um princípio grego de perfeição: ela move-se no espaço de preenchimento do seu próprio limite, ela indica que emprega toda a perfeição de que é capaz. Finalmente e sobretudo, ela instrui em si mesma a questão do seu próprio fim, ela é o processo convincente da sua finitude. É, aliás, por isso (outro traço que a distingue do infinito genérico do verdadeiro) que ela é em todos os seus pontos insubstituível: Uma vez «abandonada» ao seu próprio fim imanente, ela é tal como é para sempre, e todo o retoque ou modificação é-lhe dispensável ou danoso.<sup>43</sup>

Em *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger analisa um quadro de Van Gogh que representa umas botas de camponês (do próprio pintor, segundo Meyer Shapiro, de um camponês segundo a análise de Heidegger, discussão que, no entanto e com Derrida de permeio, não é aqui decisiva).<sup>44</sup> A esse par de botas é atribuída a caracterização de apetrecho. Digamos isto, independente de ser esta ou outra a ordem da argumentação proposta por Heidegger: no acontecer da verdade que a obra comporta (premissa que Heidegger poderia partilhar com Badiou) é revelado o ser-apetrecho do apetrecho associado à sua

serventia. Serventia que «repousa na plenitude de um ser essencial do apetrecho», a «solidez». <sup>45</sup> Até aqui Heidegger poderia dizer com Badiou que a arte é um processo de verdade: «A essência da arte seria então o pôr-se-em-obra da verdade do ente (*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*)», <sup>46</sup> em que o «pôr-se-em-obra da verdade» em nada se relaciona com uma cópia ou imitação: «Deixámos que fosse uma obra a dizer-nos o que um apetrecho é. Veio assim, como que despercebidamente, à luz aquilo que na obra está em obra: a abertura do ente no seu ser: o acontecimento da verdade». <sup>47</sup>

Temos, no entanto, já aqui algumas distinções argumentativas em relação a Badiou. Neste, uma obra *isoladamente* não pode ser um acontecimento. A arte é, mas uma obra não o pode ser. A obra é apenas um «facto da arte». É preciso, para a irrupção de um processo de acontecimento-verdade, uma casualidade sucessiva de obras. E mais, é necessário que as obras, os sujeitos produtores (fiéis a processos indiscerníveis e de consequências não previsíveis) e a casualidade sequencial inaugurem uma nova representacionalidade; ou seja, não lhes basta a presença, ou melhor, uma presença não transmite um efeito de verdade:

A obra está, assim, sujeita a um princípio de novidade. Porque uma pesquisa é retroactivamente validada como obra de arte real, porquanto seja uma pesquisa *que não tenha ainda tido lugar*, um ponto-sujeito inédito da trama duma verdade. <sup>48</sup>

Concluindo, é precisamente este «princípio de novidade» que autonomiza a obra de arte, quer da realidade (da experiência e da comunicação), quer duma história progressiva das obras (progressão linear que, perante a autonomização da arte, nunca se realiza). E é este tema da autonomização da obra de arte que será analisado no próximo capítulo.