

A FRONTEIRA DA MODERNIDADE E O “LEGADO” DE HEIDEGGER

Como se sabe, o discurso acerca do “moderno”, que entretanto por seu lado se tornou velho, teve sempre um significado diferenciador; ele destacou uma disposição actual e a sua configuração em relação a uma anterior e, ao mesmo tempo, tradicional; pois tanto uma como a outra recaíam num mesmo tempo. Mas que se passa se uma era for ela mesma diferenciada como “a” moderna, ficando excluída, em relação a ela, a repetição de uma tal diferenciação? Uma mera pós-modernidade testemunha apenas a sucessão dos tempos, sem deixar passar “a” modernidade como uma modernidade ocasional. Deveria ela temer tornar-se, por seu lado, não-moderna? Porque não é também “a” modernidade submetida ao diferenciar histórico que por ela é exercido? Será que nela a história se vai cobrindo com areia?

Esboçou-se uma modernidade de significado singular. O que é nela singular? Tal só se pode retirar da sua delimitação. Contudo, o traçado da sua fronteira – pelo menos na perspectiva do seu começo histórico – parece ser arbitrário. Ele não está presente como um facto historiográfico [*historische Tatsache*]; antes são os seus factos historiográficos que lhe são atribuídos e possibilitam assim, só em segunda linha, uma descrição. Suportada por uma decisão prévia. Como por aquela segundo a qual o programa emancipatório do iluminismo teria finalmente de ser cumprido; é por causa disso que “a” modernidade é permitido – e que ela pode – ainda não estar no fim.

A modernidade não é um dado que fosse delimitado em si mesmo. Ela só retira a sua delimitação daquilo que ela, para alguém ou para muitos, deve ser. Segundo que padrão? A partir de uma carência de muitos ou da maioria? Ou a partir das predilecções das forças socialmente progressistas, que ainda precisam do seu impulso?

Ou deveremos pensar: “a” modernidade é um *ens rationis*. Talvez “ens” ainda seja dizer demasiado – ou demasiado pouco. Em todo o caso, deve-se perguntar: de que *ratio*? Da tua? Da minha? De uma faculdade de muitos homens? De todos? Na medida em que já não se pode assumir que a razão nos chega a partir da contemplação da ordem celeste, ou como dádiva do Deus criador, ou como estabelecimento “da natureza que sabiamente nos

assiste”, e que a nossa razão sabe que não provém de nenhuma dessas causas, é apropriado remetê-la para uma *ratio*, para uma relação a partir precisamente daqueles *termini* que a expressão heideggeriana “a destinação da coisa do pensar” fornece. Separada da explicabilidade filogenética do entendimento.

A Articulação Racional da Modernidade (Freiburg, 1988), construída a partir das diferentes *rationes* destes *termini*, testemunha, numa transformação renovadora, a peculiaridade tradicional da razão de pensar totalidades, e de ser a faculdade do inferir. A modernidade, apresentada propriamente como *ens rationis*, é uma configuração fechada de figuras de meditação [*Besinnung*]¹, nas quais o nosso mundo se interpretou completamente. A visão privada de um ἴδιος κόσμος? Mesmo assim, brotando da própria modernidade. Como?

O olhar sobre a articulação racional da modernidade só através da *Topologia da Metafísica* (1980) foi aberto, e isso porque a história, para aquele mundo da meditação moderna, se mostrou, por seu lado, como uma configuração fechada – uma história que se interpretou na filosofia primeira e nos seus outros. Ela chegou à vista na transformação da questão heideggeriana “o que é a metafísica?” – libertando-a do *continuum* com o pensar técnico; e daí já não apontando para entregar a metafísica a si mesma (como Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Die Sache des Denkens*, 25), mas na situação de entregá-la ao seu si-mesmo e de, assim, deixá-la ser. Mas, então, a partir de onde surge esta situação senão da imaginação desprovida de solo? Como é que ela tem fronteira com a localidade da modernidade, em particular com o sítio que a meditação de Heidegger criou? Como é que ela permanece recordada do seu “legado”? Também aqui é válida a palavra com que Aristóteles começa os seus *Segundos Analíticos*: “qualquer ensinamento e qualquer aprendizagem com o entendimento resulta de um conhecimento previamente produzido”.

¹ *N. do T.*: O termo *Besinnung*, aqui traduzido segundo a sua tradução habitual para português – “meditação” –, é empregue por Boeder (como, aliás, por Heidegger) tendo em conta o seu sentido etimológico de apreensão de um sentido (*Sinn*), por parte de um pensar, em algo cujo sentido, sendo *outro* em relação a esse pensar, não lhe está subordinado e, nessa medida, tem sobre ele uma prioridade. Daí que, por exemplo, Heidegger possa escrever o seguinte, numa passagem em que se torna também imediatamente compreensível a confrontação de Boeder com o “legado heideggeriano”: «A meditação [*Besinnung*] da filosofia sobre si mesma é ela mesma, é o pensar apropriado pelo Ser» (Cf. Heidegger, *Besinnung*, Gesamtausgabe, vol. 66, Frankfurt, Klostermann, 1998, p. 57). Para Heidegger, partindo da filosofia como “história do ser”, como um pensar apropriado por este *outro* do pensar que o ser constitui, a filosofia é, na sua essência, *meditação*. Para Boeder, pelo contrário, a *meditação* é o pensar próprio da *modernidade* [*Moderne* e não *Neuzeit*], numa articulação (*Gefüge*) fechada de *rationes* que, não esgotando o próprio pensar, se poderia caracterizar como confrontação do pensar com um *mundo* que é, para esse pensar, um *outro*.

O legado de Heidegger reúne-se nesta única tarefa: "Dizer a ἀλήθεια como a clareira" (GA 13, 224). Não meramente a ἀλήθεια – ela já foi trazida à linguagem –, não meramente a clareira – ela ainda não chegou à linguagem –, mas a clareira tal como só a partir da ἀλήθεια pode ser trazida à linguagem. Mas, para isso, a experiência do nome grego tinha primeiro de voltar a ser adquirida. Isso a partir da necessidade única de uma experiência com o descobrir desguarnecido sob o domínio da essência da técnica.

O caminho para a verdade desta "essência" foi inaugurado pela meditação de Heidegger sobre a essência da verdade, com a sua sequência desde a correção, passando pelo não-estar-encoberto, até ao estar-encoberto originário. Só no encobrimento que nela vigora o sentido do mencionado trazer-à-linguagem da clareira se abre: "O descobrimento da autorização que se retira". Foi precisamente ela que o pensar heideggeriano primeiramente reclamou, segundo o seu próprio testemunho – com a dignidade daquilo que foi, para a razão metafísica, um princípio.

Descobrimento – já não do ente, já não do ser do ente, já não dos "primeiros fundamentos e causas"; pois o descobrir é tão pouco o do pensar como o encobrir-se precedente. É – num discurso oblíquo, porque olha de soslaio para a teoria do ser do ente – o do próprio ser; dito mais puramente: do acontecimento de apropriação [*Ereignis*] de ser e pensar. Aí o descobrimento é, à partida, o do "destino do ser" [*Seins-Geschick*] – um destino de fundamental traço "epocal", quer dizer: descobrimento de um encobrir-se, de uma contenção [*Vorenthalt*] do próprio ser em relação ao pensar. Daí precisamente que o pensar seja abandonado ao descobrir do ente, ou a descobrir, enquanto pensar metafísico, apenas o ser do ente, e, finalmente, enquanto pensar técnico, já só meramente o ente. Precisamente por isso o descobrir do próprio ser é a revelação do seu carácter de subtracção [*Entzugs-Charakter*].

O que se subtrai a quem? No sentido do acontecimento de apropriação de ser e pensar, subtrai-se a "autorização". No seu mais extremo (*eschaton*), a subtracção desperta a meditação que se diferencia do pensar técnico enquanto pensar pura e simplesmente não autorizado. O despontar da diferença deve-se a um "giro" [*Kehre*] no destino do ser. A técnica descobre a sua "essência" que se encobre, que se disfarça, e, a partir dela, toda a história da subtracção como história da metafísica. É o que basta para a memória do legado heideggeriano – sem a tentativa de uma explicação.

Que pensar é o pensar autorizado? Aquele ao qual algo foi dado para pensar. De novo Heidegger: ao pensar metafísico foi dado descobrir o ser do ente; ao pensar que é outro em relação a este é dado guardar o encobrir-se e a subtracção precisamente naquele descobrir-se; em sentido último e, ao mesmo tempo, primeiro, no descobrir-se técnico. Ele nota no início grego do pensar um rasto da experiência do encobrir-se, e isso aí onde a ἀλήθεια

enquanto φύσις é pensada no sentido do desabrochar. Ela “tende para encobrir-se”. Diante deste testemunho de Heraclito, os nossos caminhos separaram-se, e isso com a diferenciação do λήθειν na ἀλήθεια em relação ao κρύπτεσθαι da φύσις (“Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia”, in *Archiv für Begriffsgeschichte*, IV, 1959). Mas ela foi apenas a ocasião, e não já o fundamento, da separação, da ultrapassagem da fronteira do sítio heideggeriano. Onde aparece o fundamento?

I

Tal como a ἀλήθεια primeiramente chegou à palavra, ela permite reparar no sentido transitivo do λήθειν que lhe está subjacente – já por isso diferente do encobrir enquanto κρύπτειν. Ela permite pensar na possibilidade da recusa do deixar-saber aquilo que já se sabe, pondo em jogo a pergunta pela autorização do saber-com. Mas como poderia o pensar metafísico ser por isso afectado?

Para ver o “primeiro início” no qual se concentra a despedida heideggeriana em direcção ao “outro início” do pensar: como é que aquele pensar se inicia? O que é o “destino” no sentido daquela ἀλήθεια? Um “mistério” completamente aberto. O início visto com Heidegger, o seu rasto – guardado no encobrir-se – da contenção originária ou da “época” que destina o pensar à metafísica, é resultado. Em que medida?

A *Topologia da Metafísica* mostrou que a metafísica deve ser compreendida, em sentido rigoroso, como filo-sofia – referida a uma σοφία cuja verdade ela mesma não produziu. A sabedoria: tal é, em geral, um saber da destinação do homem, de uma destinação que ele só cumpre ao diferenciar-se em relação a si mesmo – como herói, como santo, como cidadão. Em comparação com esta, a diferenciação em relação ao animal é secundária e cai – para falar com Platão – na indelimitação do “mais ou menos”.

Contudo, para a σοφία, com remissão à qual a φιλοσοφία toma o seu início, é válido o seguinte: ela sabe “como é” no aberto da diferença entre “como não tem de ser” e “como tem de ser”. Este saber é dado aos “sábios”, designadamente a Homero, Hesíodo e Sólon; dado pelas musas como aquelas que pura e simplesmente sabem, porque estão presentes junto a tudo.

A partir do conhecimento daquilo que lhe é concedido saber, alguém está autorizado a deixar saber ou a também não deixar saber a verdade. Para os mencionados σοφοί, o saber em questão é-lhes meramente atribuído, e não está fundado na presença própria junto da coisa. A filo-sofia brota precisamente quando a πειθώ, a força da persuasão, se subtrai à verdade daquilo que se sabe a partir do deixar-saber das musas. Esta subtracção evoca a razão que, mesmo sob as condições do perceber “mortal”, consegue estar junto a

tudo. Esta sua presença, com base no saber que por ela deve ser construído, assume o significado do ἱστορεῖν, do observar. Ele vê tudo com a diferenciação entre “como aparece” e “como é”; com o seu olhar, capta propriamente, naquilo que aparece, a sua φύσις; em relação a ela, a razão em questão é a razão “natural”. Ela é-o precisamente não no sentido da assunção, reproduzida irreflectidamente, de que a filosofia se interessou inicialmente pela natureza que se encontra já sempre aí diante, designadamente pelo todo daquilo que acontece de um modo natural. O pensar grego primevo não conhece uma tal natureza, e ainda Aristóteles falará, em vez disso, da “natureza do todo” (Cf. “Was ist *physis*?”, *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, XXXII, 1981).

Se aquela φύσις pensada inicialmente tende a encobrir-se naquilo que aparece, o seu estar-encoberto é essencialmente diferente daquele que precede a ἀλήθεια. Para a razão natural, a possibilidade do λήθειν é de um significado que desaparece – do mesmo modo que a ἀλήθεια do deixar-saber. Daí que também na filosofia pré-parmenidiana não se fale nela. Pois cada um pode ele mesmo estar presente naquilo que aqui se dá a saber. O todo da razão natural já não é aquele acerca do qual as musas sabem; mas determina-se antes a partir da sua própria presença. Enquanto observação, ele cunha também o modo de apresentação, rejeita, com a σοφία, o discurso “em métrica”, como o que corresponde ao saber “músico”, e torna-se “prosaico”.

A razão natural não trata da ἀλήθεια, mas da σαφές, da transparência daquilo que aparece em relação à sua φύσις. Por causa do seu encobrir-se, ela nunca é alcançada e, em vez de um saber, chega-se a perspectivas de uma probabilidade que aumenta infinitamente. A σοφία consiste aqui em reconhecer como insuperável a diferença entre o saber dos deuses e as perspectivas dos mortais.

O “primeiro início” do pensar não é um; por causa da diferenciação da razão, evocada pela mencionada retirada, é um duplo início, e assim também nunca houve apenas uma história da filosofia (*Die Unterscheidung der Vernunft*, Osnabrück 1989).

Perdemos de vista a fronteira da modernidade? Certamente que não – se se tiver em conta a afirmação heideggeriana de que, para o pensar metafísico, o sentido do ser é válido como presença [*Anwesen*], e se hoje os retardatários desta afirmação se esforçam por eliminar o “privilégio da *presentia* [*Präsenz*]” – sem suspeitarem da injustiça ou justiça iniciais deste privilégio e da necessidade de pensar a “presença” com determinidade e, assim, com diferenciação.

A razão natural parte, na construção das suas *rationes*, da sua própria presença no diferenciar daquilo que aparece e da sua φύσις; a outra razão, designadamente a razão “mundana”, parte da presença da sua coisa. Qual é ela? Será aquilo que aparece? É-o só no seu conjunto. E como se determina a

sua presença para a razão? Como κόσμος. Presente é aqui exactamente não aquilo que aparece, mas o seu κόσμος; mais: a sua harmonia; finalmente: o λόγος dessa harmonia. Daqui resulta já que a presença e o aparecer se devem diferenciar. E isso tanto mais que o κόσμος só é um κόσμος a partir da oposição das φύσεις daquilo que aparece, ou a partir de uma φύσις que se comporta por contradição. O pensar correspondente já não se compreende imediatamente como um observar, mas como uma harmonização com a determinação [*Einstimmung in die Bestimmung*] da qual brota a ordem daquilo que aparece.

Com base nisso, a sabedoria da razão mundana é um saber acerca de uma possibilidade aberta a qualquer um: por um lado, a de receber nele mesmo a razão, a de instituir na sua comunidade a ordem previamente dada; por outro, enquanto mortal que chega à razão, a de ganhar a vida dos imortais.

Na razão natural, como também na mundana, cresce a tendência para a sabedoria produzida por ela mesma. Esta tira a sua força de persuasão, por um lado, da presença, que é sempre uma presença própria, junto do “como é” – na medida em que φύσις daquilo que aparece se deixa abrir; por outro lado, ela retira-a da presença, para um pensar que caminha em conjunto com ele, de um “como tem de ser”, previamente dado no κόσμος daquilo que aparece.

Só com uma terceira figura da razão, com a razão “conceptual”, vem à luz a ἀλήθεια no início da filo-sofia; pois aqui é incontornável um deixar-saber para aquilo que primeiramente se tem de pensar – de modo semelhante ao das musas. Trata-se aí de uma indicação [*Weisung*] que, de um modo distinto, dá a pensar que só ela dirige o pensar em geral para o único caminho do consumir-se, tornando-se para ele numa destinação. O pensar encontra-se numa bifurcação: o sítio desta bifurcação é a casa da noite, da morte. Aí, o “como é” já não está para ser diferenciado – enquanto φύσις – do “como aparece”, mas apenas do “como não é”. A possibilidade de um λήθειν permanece excluída desta separação dos caminhos do “como é” e do “como não é”. Daí que precisamente a ἀλήθεια assuma um outro sentido, e isso a partir da forma média daquele *verbum* que, por hábito, se traduz como “esquecer”. A casa da morte passa assim também como a “casa do esquecimento”.

Mas em que sentido o deixar-saber da “deusa” parmenidiana – ela recorda os primeiros versos da *Iliada* – faz a ἀλήθεια vir à luz? O que é o seu “coração”? Que a razão não se equivoque a si mesma, tal como é o caso nos pontos de vista – nos pontos de vista que necessariamente “chegaram a ser considerados” – dos mortais. Estes são incapazes de se furtar, por uma força própria, à sua errância, porque a sua razão não consegue diferenciar-se por si mesma; pois a força do hábito amarra a razão à presença – não apenas

à presença que lhe é própria junto a tudo, na busca do “como é” nas φύσεις daquilo que aparece; mas, mais ainda, ela é “violentada” pela presença do “como tem de ser” na figura do κόσμος, o qual brota das φύσεις opostas daquilo que aparece. Os pontos de vista em questão não se libertam do olho, do ouvido e da língua.

Até como filosófica, a razão dos mortais deixa-se manter às escuras acerca da errância que tem de ser o seu sítio. λήθεσθαι – em vez disso, Platon ainda diz correntemente: λήθειν éαυτόν, enganar-se a si mesmo. Só um divino deixar-saber da ἀλήθεια como destinação do pensar liberta aquela razão; ela é-o na separação já decidida entre “como é” e “como não é”, enquanto “único caminho do perguntar”. Aqui nada é contado, mas traz-se o pensar ao único caminho do próprio consumir-se e, precisamente neste sentido, ele é arrebatado ao λήθεσθαι, ao chamado “esquecimento”. O caminho do “como é” é, enquanto caminho, o do pensar que se persuade a si mesmo através da pura ponderação – a βουλή torna-se aqui λόγος –, através do seu diferenciar. A partir dos sinais deste caminho, surge-lhe “como tem de ser”: aquilo que é completo. Este “ente” – só para a razão “conceptual” inicial, para a razão parmenidiana, ele se torna na coisa do pensar – não apenas não é algo que aparece, mas também já não é algo que está presente, porque se despediu de toda a referência àquilo que aparece, incontornável para a presença. É antes a pura actualidade da destinação no ente “completo”, tal como a conheceu o saber das musas, que se apresenta. A razão conceptual acolheu no “ente completo” aquilo que em Homero, Hesíoso e Sólon “se consuma”.

Em vista do início triádico da filo-sofia, que se passa com a garantia reiteradamente pensada por Heidegger: o sentido do ser é “presença” a partir do início do pensar metafísico? E que se passa com o ponto de vista anterior: a ἀλήθεια é “concebida inicialmente como carácter fundamental da φύσις” (*Beiträge* 329) – por causa do seu encobrir-se? Não fazem aqui qualquer sentido correcções, mas apenas isto: depurar aquilo que é pensado – posto a caminho pela metafísica entregue ao seu si-mesmo: ouvindo-a com uma serenidade que só se torna possível para além da separação do homem futuro em relação à meditação da modernidade que até agora foi pensada.

O que será feito do “desencobrimento da autorização que se subtrai”? Ela subtraiu-se do “primeiro início” do pensar. O que diz isso, à luz da diferenciação deste início aqui apresentada? Se o pensar for um pensar autorizado, então será válido, para a razão natural, que o pensar se autoriza a si mesmo e que, precisamente por isso, poderia ser não-autorizado; para a razão mundana, que o pensar retira a sua autorização da sua coisa e que, para além do ponto médio da sua destinação, tem por isso o carácter da harmonização; e que, visto mais detalhadamente, ele só é autorizado quando reconhecer a sua própria φύσις; para a razão conceptual, que, sem remeter para uma coisa previamente dada, o pensar é autorizado puramente pela sua des-

tação, pela sua indicação, e que só a partir de uma tal autorização ele chega à sua coisa: o mencionado “ente”.

Estas diferenças são válidas para cada época da filo-sofia, que determina as suas tarefas a partir da tríade de possibilidades de se referir a uma σοφία dada. Daí que, precisamente para a compreensão da metafísica, tal como é peculiar à razão conceptual, a “autorização que se subtrai” seja de um significado que desaparece. Mas não a experiência de Heidegger do mencionado “desencobrimento”, na medida em que é inteiramente intrínseca à esfera da modernidade – intrínseca ao nosso mundo, enquanto diferente da história que, como história da filosofia, é fechada e não permite qualquer progresso do pensar metafísico ao pensar técnico. Pois o fechamento tem o seu sentido com base no conceber da verdade – que se consuma puramente – de uma σοφία epocal na lógica que lhe dá a força para persuadir. Cada época da filo-sofia conclui-se na certeza: está consumado. Só com base no preenchimento das suas tarefas se compreende o falecer da razão pura, porque conceptual. E só remetendo para isso se abre a morte com base na qual os homens conseguem tornar-se mortais. Aquilo que Heidegger pensou como o “abrigo do ser” pode ser traduzido para a verdade – acolhida pela razão conceptual – da sabedoria epocal, a qual tomou forma, na época média, através dos autores do Novo Testamento, e, na última época, através de Rousseau, Schiller e Hölderlin. Se as concepções em questão forem pensadas na sua despedida, será perceptível nelas a quietude, a distância e o destino que são peculiares à “clareira” heideggeriana.

II

Mas como se pode falar de uma fronteira da modernidade, se até agora apenas o pensamento heideggeriano foi considerado? Só a sua resposta à pergunta “o que é a metafísica?” abriu caminho para uma nova abordagem a esta e, além disso, à filosofia. E só a diferenciação da razão, que cresceu a partir dela, permite diferenciar as dimensões de meditação da modernidade. Finalmente, só a articulação correspondente permite reconhecer o carácter fechado a partir do qual, e com fundamento, se traça a fronteira da modernidade.

Que significa então o rasgar do *continuum* heideggeriano entre o pensar metafísico e o pensar técnico? Será que este último, e a sua actualidade, se tornam, por assim dizer, sem destino [*geschicklos*]? Que diz disso a diferenciação da razão e, assim, também das dimensões modernas da meditação?

Em relação à primeira dimensão: na meditação sobre as ciências – sobre a sua linguagem (Frege), sobre o seu mundo (Schlick), sobre a sua história (Kuhn) –, a razão técnica forma a figura que lhe é peculiar de *rationes*.

Devendo ser bem diferenciada do entendimento tradicional das técnicas, ela assume o lugar da anterior razão "natural": a sua naturalidade foi completamente exaurida na história mencionada. Para a razão técnica, uma φύσις que se encubra já não tem, pura e simplesmente, qualquer sentido; mas a "natureza", para as ciências em questão, é aquilo que é efectivo, determinado pela sua rede de designações. Os seus enigmas têm o seu sítio nas respectivas situações problemáticas da investigação e não numa natureza que seja, de qualquer modo, em si mesma. Assim, esta razão retira a sua autorização do traço fundamental técnico que lhe é próprio.

Em relação à outra dimensão: na meditação sobre a vida interpretada – sobre a sua história (Dilthey), sobre o seu mundo (Husserl), sobre a sua linguagem (Wittgenstein) – configura-se a figura da razão hermenêutica. Ela assume o lugar da anterior razão "conceptual". A sua conceptualidade desenvolveu-se completamente na história mencionada. Mas para a razão compreendedora do sentido, o conceito puro perdeu inteiramente o seu significado principal: pois ela refere-se primariamente à configuração dóxica do vivenciar que, nele mesmo, já não é racional. Este pensar que simula a Filosofia Primeira retira a sua autorização do sentido vivido já em cada caso.

Em relação à última dimensão: na meditação sobre a essência do homem – sobre a sua história (Marx), sobre o seu mundo (Nietzsche), sobre a sua linguagem (Heidegger) – vem à luz a figura da razão temporal. Ele assume o lugar da anterior razão mundana. O seu mundo aparece, designadamente, numa actualidade ainda sempre historicamente determinada, ou determinada por aquilo que foi até agora, como pura e simplesmente a-cósmico. Aquilo que corresponde à presença no κόσμος é actual como o "futuro" da essência do homem transformada. Aquilo que mantém reunidos este futuro e aquilo que, no até agora, é adverso², é só o tempo. Daí: tempo e ser, e não: razão e ser. O pensar retira a sua autorização daquela repartição do tempo que se reúne com base numa diferenciação do homem em relação a si mesmo, em relação a uma expropriação da sua essência. Ao contrário da história mencionada, a actualidade, no sentido da modernidade, já não conhece a intuição do homem já diferenciado. A sociedade comunista, o super-homem, o mortal permanecem fora da experiência – anunciados sem uma figura nítida.

² N. do T.: Por *adverso* traduzimos o termo alemão *das Widerwärtige*. Boeder faz aqui um jogo de palavras impossível de traduzir em português, usando os prefixos *Gegen* e *Wider* (ambos traduzíveis por *contra*). Neste passo, Boeder afirma que a actualidade (*Gegenwart*) desta "razão temporal" da modernidade – em Marx, Nietzsche e Heidegger – é o futuro da essência do homem transformada. E daí o jogo de palavras: aquilo que foi até agora (*das Bisherige*) é não uma actualidade, mas uma adversidade, algo adverso (*das Widerwärtige*) contraposto àquilo que, sendo um futuro adveniente, é o actual (*das Gegenwärtige*).

Trazer à intuição a diferenciação do homem em relação a si mesmo é a tarefa já empreendida de cada uma das figuras epocais da sabedoria. A razão filosófica diferenciou-se, segundo as suas posições possíveis, em relação à σοφία. Mas como conhecem a φιλοσοφία as figuras de meditação que constituem a esfera da modernidade?

À partida, a meditação sobre as ciências; ela dá a compreender:

1) A filosofia é exterior à Ciência Primeira, designadamente à aritmética logicizada, devendo, se quiser ser ciência, colher a utilidade da linguagem puramente técnica da aritmética logicizada.

2) Ela é interna às ciências da natureza; não é uma ciência própria, mas clarificação do sentido dos enunciados científicos, separados da sua verificação na investigação.

3) Como não é uma ciência própria, ela pode ser negligenciada, na história da produção social de conhecimento do investigador científico, e mesmo na pesquisa das crises da sua solução de enigmas.

Que diz a meditação sobre a vida interpretada à filosofia?

1) Depois do colapso da metafísica, ela tem de, renovada, perceber a sua função de fundamentação, e isso, em primeiro lugar, com o estudo das objectivações históricas da vida e dos contextos dos efeitos sociais, pois ela mesma é uma “função da sociedade”.

2) Enquanto actividade filosófica, ela deve renovar-se, em todas as ciências e, sobretudo, na Ciência Primeira – a partir do método que é a “fenomenologia pura”. Ao iluminar a constituição “subjectiva” de um mundo, a filosofia mais uma vez preenche uma função “humanitária”.

3) Contudo, a sua última função é uma função terapêutica, e isso em vista dos problemas patológicos que ocupam o homem “filosófico” – evocada pelos seus equívocos de um uso deficiente da linguagem.

E a meditação sobre a essência expropriada do homem? Ela quebra com a filosofia

1) como uma figura da “ideologia”, de um reflexo da sociedade burguesa que obscurece a verdade sobre as relações capitalistas de produção, sobre a expropriação do poder do homem produtivo.

2) como uma figura da decadência e da negação da vida, que ilude o homem agente sobre a expropriação da sua vontade por valores morais que previamente foram postos nele. O “amor à sabedoria” deve ser ultrapassado pelo “amor à vida” e pela sua loucura.

3) como testemunho paradigmático do abandono pelo ser de um pensar que esqueceu a contenção daquilo que é digno de ser pensado mesmo naquilo que na actualidade histórica deve ser pensado.

A empresa filosófica, certamente, levou tão pouco a sério esta rejeição que a subsumiu na sua habitual actividade “crítica”.

III

Enquanto articulação racional das suas figuras de meditação, a modernidade é uma esfera fechada. Onde é que, a partir dela mesma, se torna visível uma fronteira ultrapassável?

A meditação sobre as ciências não permite reconhecer qualquer fronteira. Também, e precisamente a respeito das suas revoluções, a história em questão permanece um progresso infinito. O pensar técnico espalha-se sem obstáculos – e isso tanto mais decididamente quanto só ele consegue remediar os defeitos que, em cada caso, recordam o controlo social do estado dos ambientes influenciados pelas técnicas.

Também a meditação sobre a vida interpretada não se depara com qualquer fronteira da modernidade. Por um lado, a corrente de sentido da vida indicadora, e das suas objectivações, desenrola-se até ao infinito. Com a única excepção da metafísica, mantêm-se também os tipos de mundividência e, com o seu respectivo conteúdo vivencial, colocam diante de tarefas sempre novas as disciplinas hermenêuticas. Infinita é, depois, com a própria corrente vivencial, a ocupação da análise fenomenológica, e infinita, finalmente, a tarefa terapêutica na perspectiva das consequências das violações de regras nos jogos de linguagem que constantemente emergem e decaem no comportamento quotidiano. A metafísica desintegrou-se como mundividência, devendo ser rejeitada, como trabalho prévio e não científico, por “sistemas de doutrinas cientificamente rigorosos, embora volte a surgir sempre na forma de “enunciados metafísicos”. Se o seu primeiro diagnóstico põe uma fronteira histórica, já a terapia, pelo contrário, permanece uma tarefa infinita.

Nem uma, nem outra figura da meditação permitem que surja sequer o pensamento de uma fronteira da modernidade ultrapassável. Permitem apenas reconhecer o limite ultrapassado: o novo início da filosofia. Para a meditação nuclear, pelo contrário, a fronteira ultrapassável consigo mesma é de significado subordinado em relação à fronteira que ainda está por ultrapassar. O “como é”, juntamente com a sua proveniência, é visto numa referência exclusiva ao futuro – o futuro necessário, o futuro possível, o futuro não impossível – da essência do homem. O futuro é o futuro do homem diferenciado daquilo que foi a sua essência até agora. Se e como ele será alcançado, tal não reside na autocracia do pensar, mas repousa – de modo semelhante à presença do κόσμος para a razão mundana – num “ser”: no estado dos processos sociais de produção, na tendência cadente e ascendente da vida, no “destino do ser”. Contudo, é precisamente por isso que o futuro se torna num limite para o próprio pensar. Neste sentido distinto, ele afirma a sua finitude.

A isso responde, à partida, na chamada pós-modernidade, a disposição [*Stimmung*] que diz: nenhum futuro. Ela mostra o empalidecer da experiên-

cia heideggeriana, nietzschiana e mesmo marxiana de expropriação (não de alienação). Com ela, desaparece a própria razão “temporal” e a repartição, por ela suportada, da actualidade em actualidade daquilo que foi até agora e na do vindouro. Assim, desvanece-se o único rasto moderno das anteriores figuras da sabedoria, da sua exigência de que o homem se diferencie em relação a si mesmo; segue-se daí o desanuviamento da sua vontade de diferenciação em relação ao animal. O futuro que se desvanece anima, à partida, a imaginação de utopias sociais. Mas elas só trazem à luz tanto mais enfaticamente o único direito e a tarefa do entendimento de se ocupar das exigências – por último também “éticas” – do quotidiano e do seu hoje em mutação. É nesta ocupação que se aninha a empresa, já sempre infinita, da discussão “filosófica” – imortal como as nuvens.

Que permanece aí do mencionado “ser”? Sobretudo, que dá aí que pensar? A violência – a violência sub-económica, sub-consciente, sub-linguística, indiferenciável quanto ao seu direito. O pensar sente-se desafiado por ela, para uma crítica no sentido da contra-violência, da resistência e da emancipação. É precisamente este sentido que, na compreensão hodierna da modernidade, é o predominante.

A discussão acerca da mencionada violência, com a sua manifestação mais patente – a violência de homens contra homens – estimula a futilidade de uma “ética” protectora das necessidades a comportar-se – adiantando-se à sociologia, à psicologia e à linguística – como Filosofia Primeira (Lévinas) e, por isso, a apresentar-se mais uma vez contra o pretense domínio da “ontologia” em toda a filosofia até agora existente. Os beneficiários do “restabelecimento” heideggeriano em relação ao pensar metafísico – já no que diz respeito ao simples conhecimento dele, é-se por ele alimentado – reinterpretem-no, correspondendo ao hábito crítico que lhes é próprio, numa crítica da metafísica. Atenas ou Jerusalém – independentemente de como se expressem os modelos do pensar submoderno, elas não avançaram nada em relação ao juízo de Heidegger sobre o início do pensar metafísico; o que é decisivo para a destinação do outro início contra o primeiro. Se, por outro lado, não há aí qualquer pensamento sobre a diferença entre o ente e aquilo que é presente, para não falar da diferença da própria presença, fala-se, sem pensar, do privilégio da *presentia*” na tradição do pensamento ocidental.

Enquanto a razão “temporal” de Heidegger estava concentrada na repartição destinal da actualidade e, nela, em particular, na chegada do mundo da coisa, a crítica hodierna da metafísica tem, no horizonte do vivenciar husserliano – certamente cortada quanto à destinação a partir do cogito transcendental –, um futuro diante de si, que brota de uma “prorrogação” – de quê? –, e do lado de um homem cuja determinidade se desvanece. Esta reinterpretação do futuro obstaculiza ainda também o acesso à meditação

nuclear da modernidade, para não falar da razão conceptual que foi despedida da nossa história.

No entanto – a crítica pós-moderna da metafísica, a sua repulsa contra a velha “faculdade dos princípios”, contra o objecto da razão enquanto totalidade – denegrida através da associação com o “totalitário” –, a sua paixão pelo pluralismo, a sua predilecção pela multiplicidade também ainda das histórias, dos mundos e das linguagens, indica uma certa amabilidade em relação à pesquisa da própria razão enquanto razão filo-sófica e, nisso, diferenciada.

IV

A articulação de meditação da modernidade está abandonada. Mas em que sentido? Será que o pensar submoderno, com as tarefas da articulação racional da modernidade cumpridas, está entregue meramente a si mesmo? Aquilo que aí se manifesta é já uma razão que ultrapassa a fronteira da modernidade a partir dela mesma? A prova de que não é assim é a cegueira diante da modernidade enquanto formação fechada. E também esta formação, como lhe pertence, não abre qualquer caminho a partir dela. Mas aqui, naquilo que se apresentou à partida, abriu-se um caminho, e isso na renovação da pergunta heideggeriana “o que é a metafísica?”. Mas em que medida pode o mencionado legado falar pelo todo da modernidade?

Em todas as suas figuras de meditação, o sentido tradicional da verdade tornou-se questionável e exigiu, por todo o lado, o golpe contra a sua usual interpretação através da *adaequatio rei et intellectus* – uma relação entre coisa e pensar sem remissão para a destinação.

Assim, na meditação sobre as ciências. Em que se torna aí a “verdade”? Frege mostra-a no significado de objectividade absoluta; quer dizer: de objectividade rigorosamente isolada de todo o representar e vivenciar; o conceito objectivo está imediatamente sob a sua determinação, e o pensar que se refere a ele está-o mediatamente. Para Schlick, ela não apenas perde o estatuto de determinação do pensar e da coisa, mas permite às ciências apenas uma aproximação. Aquilo que estas sempre sabem daquilo que é efectivo só pode reivindicar uma maior ou menor veracidade. Kuhn elimina também ainda a representação de uma tal aproximação, por causa da indeterminabilidade do seu escopo.

Na meditação sobre a vida interpretada, trata-se de uma verdade mais originária, designadamente a do preenchimento do sentido, ou da sua falta e da sua falha. Dilthey mostra como tanto uma coisa como outra é vivenciada sempre, em primeiro lugar, pelo si-mesmo, e ainda não pelo eu. Antes de todo o enunciado, Husserl pensa a verdade a partir da auto-doação dos

fenómenos; é em referência a ela que se mostra o preenchimento e o não-preenchimento daquilo que no representado é intencionado. Começando por aquilo que é vivenciado pré-predicativamente, Wittgenstein elimina o usual privilégio do dizer “apofântico”, remetido ao ser valor de verdade: a verdade não se pode mostrar, de uma vez por todas, em igual medida para todas as afirmações: uma tal exigência só tem sentido em casos determinados. Mas sobretudo: o “fundamento inabalável” das regras de entendimento nos jogos de linguagem não é, por seu lado, verdadeiro. A pergunta condutora já não é aqui “como é?”, mas “como funciona?” – vista com remissão ao funcionar da linguagem no quotidiano.

Na primeira dimensão, subtraiu-se a verdade que, inicialmente, foi compreendida remetendo para a presença junto daquilo que é “verdadeiro”, designadamente junto da φύσις daquilo que aparece. Na outra dimensão, subtraiu-se a verdade que inicialmente se entendeu no caminho do persuadir-se a partir da pura ponderação, e isso na determinidade do “ente”. E na dimensão nuclear da modernidade? Subtraiu-se a “verdade” que, inicialmente, era a verdade da coisa mesma, designadamente a da sua presença na figura de um κόσμος, cujo fundamento determinante deu a pensar.

Aqui, na meditação sobre a essência do homem, a experiência predominante é a da não-verdade. Primeiro, com Marx, nas relações de produção, tal como são coisificadas através do fetichismo da mercadoria e do dinheiro – com a consequência de uma humanidade ainda só hipócrita. Depois, com Nietzsche, nas posições de valores da moral cristão e socialista, na qual a vida decadente não suporta a verdade sobre a verdade, nem também a arte do belo parecer – com a consequência da “mais longa mentira” e da emergência do “último homem”. Finalmente, com Heidegger, na esquecimento do ser do pensar metafísico, no qual permanece encoberta a “autorização que se retira”; e isso com a consequência do descobrir unicamente técnico, designadamente de um descobrir que “coloca” e desafia.

Desde o seu ponto de partida, na “adequação”, a meditação de Heidegger sobre a “essência da verdade” pode falar pelo todo da modernidade. Só ele trata de um afastamento em relação ao “conceito corrente de verdade” de um modo que chega, “destrutivamente”, até ao início da filosofia. Aí, ele recebe, naquilo que é verdadeiro no sentido da φύσις daquilo que aparece, o aceno [*Wink*] para o traço fundamental do encobrir-se. Mas só a viragem [*Wende*] para o outro início do pensar suscita a atenção para o sentido que se alberga no encobrir-se, para aquilo que se oferece mesmo ainda no descobrir-se determinado pela essência da técnica; mais precisamente: no descobrimento do seu carácter de subtracção. Mas aqui choca o pensamento heideggeriano, cativado pela “temporalidade” da sua razão, com o mencionado limite do futuro. A razão “temporal” permanece remetida para uma chegada que é, para ela, pura e simplesmente indisponível – assim como a

anterior razão "mundana", para uma presença que é, para ela, indisponível, designadamente a do κόσμος das φύσεις opostas daquilo que aparece.

O esbarrar do pensamento no limite mencionado anuncia-se exotericamente na garantia de Heidegger: "já só um Deus nos pode salvar". Como se ele já não nos tivesse salvo! Mais precisamente: aqueles que se despediram no sentido da modernidade; ou aqueles que o "Zeus salvador", ou Cristo enquanto Redentor do mundo, ou a humanidade do homem, que necessariamente se põe em perigo, puderam salvar. Um Deus indeterminado, porque sem nome, ou seja, um Deus que não se pode chamar, não salvará ninguém.

Seria, e é, tão gratuito como vão, não se importando com o limite da modernidade, virar-se para o tipo de pensar da chamada pós-modernidade. Embora também o fogo-fátuo desta deva ser lido como um sinal. De quê?

Já para o pensar da razão técnica, a referência a uma natureza que se encobre, e também ainda aos *arcana naturae*, tornou-se sem significado. Já não é para isso, mas para o encobrir-se; mais ainda: para o esconder, tal como é unicamente próprio do homem, que se orientam as estratégias de desvelamento da submodernidade – mais detalhadamente, para a ocultação e o estar-encoberto das sub-estruturas de violência socialmente pré-cunhadas. Foi precisamente aí que Foucault reconheceu a posição especial da etnologia e da psicanálise entre as ciências do homem: elas avançam para a terra de ninguém que lhe pertence, dissolvendo as fronteiras a partir das quais ele se concebeu. A veneração do homem ainda diante de si mesmo – precisamente aí enunciou-se o sentido "positivo" do esconder e, além disso, daquela renitência em relação ao deixar-saber que era o sítio de origem da ἀλήθεια – tornou-se como que falsa, aí onde a diferenciação entre "como é" e "como tem de ser", transportada por todas as figuras da sabedoria, se afundou. Pois a como que verdadeira veneração tinha o seu primeiro e paradigmático desdobramento na relação dos "mortais" para com os seus "imortais" e as suas "mortes". Era precisamente esta tríade que era constitutiva para o mundo da linguagem do saber das musas; ela brota da diferenciação simples entre a presença e a ausência junto de tudo (*Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie*, 1964, 225 ss.).

A recordar: o λήθειν impede um possível saber-com e, antes disso, o testemunho do estar-junto-de. A "irreverência" patente no pensar submoderno – não apenas a ausência de distância; ela impede o chegar perto a partir de uma prévia distância – nas relações humanas aniquila uma veneração que se tornou sem fundamento, o Αἰδώς. Já Hesíodo previu que, na "idade do ferro", ela, como última dos deuses, abandonará a terra dos homens. Traduzida para o declínio da sociedade civil: para esta, o reconhecer auto-consciente, o respeito pelo si-mesmo do eu, pela sua "humanidade", era constitutivo; e era nela que se baseava a dignidade do homem da era moderna, a dignidade do cidadão livre, de um homem que, na auto-

-determinação e formação da personalidade, se diferenciou de si. Se tal diferenciação ficar sem actualidade, se não estiver aí qualquer σοφία que a traga à intuição (cf. Aristóteles, *Poética*, c2), ela cai no esquecimento; mais precisamente, porque pensada a partir da violência: ela é reprimida. Como se deve ainda pensar o “resguardo” [*Wahrnis*] heideggeriano na “essência” da verdade?

No que diz respeito ao albergar, este tem o seu sítio distinto na morte enquanto “abrigo do ser” (*Vorträge und Aufsätze* 177). Que morte é essa? Manifestamente, não é o deixar de viver de um homem. Em função de que morte podem os homens – aqueles que são capazes dela – tornar-se mortais num mundo evocado pela coisa? Em função do seu traço fundamental albergante, Heidegger fala do “cofre do nada” e esclarece: “daquilo que, em toda a perspectiva, nunca é meramente ente, mas que se essencia³, e até como o mistério do próprio ser”. Mas este último é ainda sempre pensado remetendo para a φύσις que se encobre. Daí que aquele discurso não precise de qualquer explicação, mas de uma tradução; pois a aparência de obscuridade repousa aqui na futuridade do mundo e dos seus mortais.

A tradução requerida só é possível para a razão que se soltar da mencionada temporalidade – tal como a razão conceptual de cada época da filosofia se diferenciou da sua naturalidade e mundaneidade. A tradução em questão alcança uma actualidade que já não está dividida na daquilo que existiu até agora e na daquilo que é futuro, ou seja, que já não é “temporal”.

A fronteira da modernidade só será ultrapassada ao conceber-se a rejeição daquilo que é anterior ou daquilo que existiu até agora, característica daquilo que é moderno [*Modernität*], como uma tarefa cumprida. Designadamente, ela interpretou completamente o nosso mundo e separou-se da sua história. Se esta for finalmente pensada como des-temporalizada, ela atribui a determinidade de sub-mundo ao nosso mundo. É a partir dele que agora se delinea o sentido actual da mencionada morte: a partir do falecimento daquela razão que unicamente “conseguiu” a morte, e isso com o saber “está consumado”; estão consumadas as tarefas epocais que esta razão, enquanto razão distintamente “filosófica”, evocou.

Já não é em relação à metafísica que se se deve “restabelecer” – quem pensa actualmente de modo metafísico senão no sentido de um espantinho de metafísica? –, mas em relação ao falecimento da razão conceptual. Aquilo que por ela é consumado requer uma nova “veneração”; mas, antes disso, o respeito por aquilo que deu que pensar ao consumir. Como se sabe, o representar e o apresentar submodernos andam à vontade onde a meditação da

³ *N. do T.*: Traduzimos por *essenciar-se* o termo *Wesen* entendido verbalmente. Boeder recupera aqui a expressão de Heidegger segundo a qual o ser não é (*ist*), mas é essencialmente, essencia-se (*west*) naquilo que é – no ente – enquanto essência (*Wesen*) verbalmente compreendida.

modernidade é rejeitada. Mas, em todo o "des-construir", eles também não conseguem entrar naquilo que é dado, porque ficam às escuras acerca da "construção", acerca da arquitectónica epocal da filosofia e, acima de tudo, acerca da *sophia*.

Mais uma vez: a fronteira da modernidade não é para ser ultrapassada em direcção a uma pós-modernidade, mas em direcção à actualidade da razão "des-temporal", a qual, no mundo, meditou sobre o seu sub-mundo e encontra reconhecidamente aquilo que foi consumado pela razão conceptual, para guardar as figuras da sabedoria que a evocaram. O "legado" de Heidegger é assim assumido e transformado.

