

Versão eletrônica do livro “Que é isto – A Filosofia?”
Tradução e notas: Ernildo Stein
Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia)
Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>

A distribuição desse arquivo (e de outros baseados nele) é livre, desde que se dê os créditos da digitalização aos membros do grupo Acrópolis e se cite o endereço da homepage do grupo no corpo do texto do arquivo em questão, tal como está acima.

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?¹

COM ESTA questão tocamos um tema muito vasto. Por ser vasto, permanece indeterminado. Por ser indeterminado, podemos tratá-lo sob os mais diferentes pontos de vista e sempre atingiremos algo certo. Entretanto, pelo fato de, na abordagem deste tema tão amplo, se interpenetrarem todas as opiniões, corremos o risco de nosso diálogo perder a devida concentração.

Por isso devemos tentar determinar mais exatamente a questão. Desta maneira, levaremos o diálogo para uma direção segura. Procedendo assim, o diálogo é conduzido a um caminho. Digo: a *um* caminho. Assim concedemos que este não é o único caminho. Deve ficar mesmo em aberto se o caminho para o qual desejaria chamar a atenção, no que segue, é na verdade em caminho que nos permite levantar a questão e respondê-la.

Suponhamos que seríamos capazes de encontrar um caminho para responder mais exatamente à questão; então se levanta imediatamente uma grave objeção contra o tema de nosso encontro. Quando perguntamos:

Que é isto — a filosofia?, falamos *sobre* a filosofia. Perguntando desta maneira, permanecemos, num ponto acima da filosofia e isto quer dizer fora dela. Porém, a meta de nossa questão é penetrar *na* filosofia, demorarmo-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer, “filosofar”. O caminho de nossa discussão deve ter por isso não apenas uma direção bem clara, mas esta direção deve, ao mesmo tempo, oferecer-nos também a garantia de que nos movemos no âmbito da filosofia, e não fora e em torno dela.

O caminho de nossa discussão deve ser, portanto, de tal tipo e direção que aquilo de que a filosofia trata atinja nossa responsabilidade, nos toque (*nous touche*),² e justamente em nosso ser.

Mas não se transforma assim a filosofia num objeto de nosso mundo afetivo e sentimental?

‘Com os belos sentimentos faz-se a má literatura.’ “*C’est avec les beaux sentiments que l’on fait la mauvaise littérature.*” Esta palavra de André Gide não vale só para a literatura; vale ainda mais para a filosofia. Mesmo os mais belos sentimentos não pertencem à filosofia. Diz-se que os sentimentos são algo de irracional. A filosofia, pelo contrário, não é apenas algo racional, mas a própria guarda da *ratio*. Afirmando isto decidimos sem querer algo sobre o que é a filosofia. Com nossa pergunta já nos antecipamos à resposta. Qualquer uma terá por certa a afirmação de que a filosofia é tarefa da *ratio*. E, contudo, esta afirmação é talvez uma resposta apressada e descontrolada à pergunta: Que é isto — a filosofia? Pois a esta resposta podemos contrapor novas questões. Que é isto — a *ratio*, a razão? Onde e por quem foi decidido o que é a razão? Arvorou-se a *ratio* mesma em senhora da filosofia? Em caso afirmativo, com que direito? Se negativa a resposta, de onde recebe ela sua missão e seu papel? Se aquilo que se apresenta como *ratio* foi primeiramente e apenas fixado pela filosofia e na marcha de sua história, então não é de bom alvitre tratar *apriori* a filosofia como negócio da *ratio*. Todavia, tão logo pomos em suspeição a caracterização da filosofia como um comportamento racional, torna-se, da mesma maneira, também duvidoso se a filosofia pertence à esfera do irracional. Pois quem quiser determinar a filosofia como irracional, toma como padrão para a determinação o racional, e isto de um tal modo que novamente pressupõe como óbvio o que seja a razão.

Se, por outro lado, apontamos para a possibilidade de que aquilo a que a filosofia se refere concerne a nós homens em nosso ser e nos toca, então poderia ser que esta maneira de ser afetado não tem absolutamente nada a ver com aquilo que comumente se designa como afetos e sentimentos, em resumo, o irracional.

Do que foi dito deduzimos primeiro apenas isto: é necessário maior cuidado se ousamos inaugurar um encontro com o título: “Que é isto — A Filosofia?”

Um tal cuidado exige primeiro que procuremos situar a questão num caminho claramente orientado, para não vagarmos através de representações arbitrárias e ocasionais a respeito da filosofia. Como, porém, encontraremos o caminho no qual poderemos determinar de maneira segura a questão?

O caminho para o qual desejaria apontar agora está imediatamente diante de nós. E precisamente pelo fato de ser o mais próximo o achamos difícil. Mesmo quando o encontramos, movemo-nos, contudo, ainda sempre desajeitadamente nele. Perguntamos: Que é isto — a filosofia? Pronunciamos

assaz freqüentes vezes a palavra “filosofia”. Se, porém, agora não mais empregarmos a palavra “filosofia” como um termo gasto; se em vez disso escutarmos a palavra “filosofia” em sua origem, então, ela soa *philosophía*. A palavra “filosofia” fala agora através do grego. A palavra grega é, enquanto palavra *grega*, um caminho. De um lado, esse caminho se estende diante de nós, pois a palavra já foi proferida há muito tempo. De outro lado, ele já se estende atrás de nós, pois ouvimos e pronunciamos esta palavra desde os primórdios de nossa civilização. Desta maneira, a palavra grega *philosophía* é um caminho sobre o qual estamos a caminho. Conhecemos, porém, este caminho apenas confusamente, ainda que possuamos muitos conhecimentos históricos sobre a filosofia grega e os possamos difundir.

A palavra *philosophía* diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego. Não só isto — a *philosophía* determina também a linha mestra de nossa história ocidental-européia. A batida expressão “filosofia ocidental-européia” é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a “filosofia” é grega em sua essência — e grego aqui significa: a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver.

Mas a essência originariamente grega da filosofia é dirigida e dominada, na época de sua vigência na Modernidade Européia, por representações do cristianismo. A hegemonia destas representações é mediada pela Idade Média. Entretanto, não se pode dizer que por isto a filosofia se tornou cristã, quer dizer, uma tarefa da fé na revelação e na autoridade da Igreja. A frase: a filosofia é grega em sua essência, não diz outra coisa que: o Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente “filosóficos”. Isto é atestado pelo surto e domínio das ciências. Pelo fato de elas brotarem da marcha mais íntima da história ocidental-européia, o que vale dizer do processo da filosofia, são elas capazes de marcar hoje, com seu cunho específico, a história da humanidade pelo orbe terrestre.

Consideremos por um momento o que significa o fato de caracterizarmos uma era da história humana de “era atômica”. A energia atômica descoberta e liberada pelas ciências é representada como aquele poder que deve determinar a marcha da história. Entretanto, a ciência nunca existiria se a filosofia não a tivesse precedido e antecipado. A filosofia, porém, é: *he philosophía*. Esta palavra grega liga nosso diálogo a uma tradição historial. Pelo fato de esta tradição permanecer única, ela é também unívoca. A tradição designada pelo nome grego *philosophía*, tradição nomeada pela palavra historial *philosophía*, mostra-nos a direção de um caminho, no qual perguntamos: que é isto — a filosofia?

A tradição não nos entrega à prisão do passado e irrevogável. Transmitir, *delivrer*¹ é um libertar para a liberdade do diálogo com o que foi e continua sendo. Se estivermos verdadeiramente atentos à palavra e meditarmos o que ouvimos, o nome “filosofia” nos convoca para penetrarmos na história da origem grega da filosofia. A palavra *philosophía* está, de certa maneira, na certidão de nascimento de nossa própria história; podemos mesmo dizer: ela está na certidão de nascimento da atual época da história universal que se chama era atômica. Por isso somente podemos levantar a questão: Que é isto — a filosofia?, se começamos um diálogo com o pensamento do mundo grego.

Porém, não apenas *aquilo que* está em questão, a filosofia, é grego em sua origem, mas também a *maneira como* perguntamos, mesmo a nossa maneira atual de questionar ainda é grega.

Perguntamos: que é isto...? Em grego isto é: *ti estin*. A questão relativa ao que algo seja permanece, todavia, múltívoca. Podemos perguntar, por perguntar, por exemplo: que é aquilo lá longe? Obtemos então a resposta:

uma árvore. A resposta consiste em darmos o nome a uma coisa que não conhecemos exatamente.

Podemos, entretanto, questionar mais: que é aquilo que designamos “árvore”? Com a questão agora posta avançamos para a proximidade do *ti estin* grego. E aquela forma de questionar desenvolvida por Sócrates, Platão e Aristóteles. Estes perguntam, por exemplo: Que é isto — o belo? Que é isto — o conhecimento? Que é isto — a natureza? Que é isto — o movimento?

Agora, porém, devemos prestar atenção para o fato de que nas questões acima não se procura apenas uma delimitação mais exata do que é natureza, movimento, beleza; mas é preciso cuidar para que ao mesmo tempo se dê uma explicação sobre o que significa o “que”, em que sentido se deve compreender o *ti*. Aquilo que o “que” significa se designa o *quid est, tò quid: a quidditas*, a quiddidade. Entretanto, a *quidditas* se determina diversamente nas diversas épocas da filosofia. Assim, por exemplo, a filosofia de Platão é uma interpretação característica daquilo que quer dizer o *ti*. Ele significa precisamente a *idéia*. O fato de nós, quando perguntamos pelo *ti*, pelo *quid*, nos referimos à “*idéia*” não é absolutamente evidente. Aristóteles dá uma outra explicação do *ti* que Platão. Outra ainda dá Kant e também Hegel explica o *ti* de modo diferente. Sempre se deve determinar novamente aquilo que é questionado através do fio condutor que representa o *ti*, o *quid*, o “*que*”. Em todo caso: quando, referindo-nos à filosofia, perguntamos: que é isto?, levantamos uma questão originariamente grega.

Notemos bem: tanto o tema de nossa interrogação: “a filosofia”, como o modo como perguntamos: “que é isto...?” — ambos permanecem gregos em sua proveniência. Nós mesmos fazemos parte desta origem, mesmo então quando nem chegamos a dizer a palavra “filosofia”. Somos propriamente chamados de volta para esta origem, reclamados para ela e por ela, tão logo pronunciemos a pergunta: Que é isto — a filosofia? não apenas em seu sentido literal, mas meditando seu sentido profundo.

[A questão: que é filosofia? não é uma questão que uma espécie de conhecimento se coloca a si mesmo (filosofia da filosofia). A questão também não é de cunho histórico; não se interessa em resolver como começou e se desenvolveu aquilo que se chama “filosofia”. A questão é carregada de historicidade, é historial, quer dizer, carrega em si um destino, nosso destino. Ainda mais: ela não é ‘uma’, ela é a questão historial de nossa existência ocidental-européia.]

Se penetrarmos no sentido pleno e originário da questão: Que é isto — a filosofia? então nosso questionar encontrou, em sua proveniência historial, uma direção para nosso futuro historial. Encontramos um caminho. A questão mesma é um caminho. Ele conduz da existência própria ao mundo grego até nós, quando não para além de nós mesmos. Estamos

— se perseverarmos na questão — a caminho, num caminho claramente orientado. Todavia, não nos dá isto uma garantia de que já, desde agora, sejamos capazes de trilhar este caminho de maneira correta. Já desde há muito tempo costuma-se caracterizar a pergunta pelo que algo é, como a questão da essência. A questão da essência torna-se mais viva quando aquilo por cuja essência se interroga, se obscurece e confunde, quando ao mesmo tempo a relação do homem para com o que é questionado se mostra vacilante e abalada.

A questão de nosso encontro refere-se à essência da filosofia. Se esta questão brota realmente de uma indigência e se não está fadada a continuar apenas um simulacro de questão para alimentar uma conversa, então a filosofia deve ter-se tornado para nós problemática, enquanto filosofia. É isto exato? Em caso afirmativo, em que medida se tornou a filosofia problemática para nós? Isto evidentemente só podemos declarar se já lançamos um olhar para dentro da filosofia. Para isso é necessário que antes saibamos que é isto — a filosofia. Desta maneira somos estranhamente acossados dentro de um círculo. A filosofia mesma parece ser este círculo. Suponhamos que não nos podemos libertar imediatamente do cerco deste círculo; entretanto, é-nos permitido olhar para este círculo. Para onde se dirigirá nosso olhar? A palavra grega *philosophía* mostra-nos a direção.

Aqui se impõe uma observação fundamental. Se nós agora ou mais tarde prestamos atenção às palavras da língua grega, penetramos numa esfera privilegiada. Lentamente vislumbramos em nossa reflexão que a língua grega não é uma simples língua como as européias que conhecemos. A língua grega, e somente ela, é *lógos*. Disto ainda deveremos tratar ainda mais profundamente em nossas discussões. Para o momento sirva a indicação: o que é dito na língua grega é, de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia. Se escutarmos de maneira grega uma palavra grega, então seguimos seu *légein*, o que expõe sem intermediários, O que ela expõe é o que está aí diante de nós. Pela palavra grega verdadeiramente ouvida de maneira grega, estamos imediatamente sem presença da coisa mesma, aí diante de nós, e não primeiro apenas diante de uma simples significação verbal.

A palavra grega *philosophía* remonta à palavra *philosophos*. Originariamente esta palavra é um adjetivo como *philárgyros*, o que ama a prata, como *philótimos*, o que ama a honra. A palavra *philosophos* foi presumivelmente criada por Heráclito. Isto quer dizer que para Heráclito ainda não existe a *philosophía*. Um *anèr philosophos* não é um homem ‘filosófico’. O adjetivo grego *philosophos* significa algo absolutamente diferente que os adjetivos *filosófico*, *philosophique*. Um *anèr philosophos* é aquele, *hòs philei tá sophón*; *philein*, que ama a *sophón* significa aqui, no sentido de Heráclito: *homologeín*, falar assim como o *Lógos* fala, quer dizer, corresponder ao *Lógos*. Este corresponder está em acordo com o *sophón*. Acordo é *harmonia*. O elemento específico de *philein* do amor, pensado por Heráclito, é *aharmonia* que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem originariamente numa disponibilidade de um para com o outro.

O *anèr philosophos* ama o *sophón*. O que esta palavra diz para Heráclito é difícil traduzir. Podemos, porém, elucidá-lo a partir da própria explicação de Heráclito. De acordo com isto, *tá sophón* significa: *Hèn Pánta* ‘Um (é) Tudo. Tudo quer dizer aqui: *Pánta tà ónta*, a totalidade, o todo do ente. *Hèn*, o Um, designa: o que é um, o único, o que tudo une. Unido é, entretanto, todo o ente no ser. O *sophón* significa: todo ente é no ser. Dito mais precisamente: o ser é o ente. Nesta locução, o “é” traz uma carga transitiva e designa algo assim como “recolhe”. O ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O ser é o recolhimento — *Lógos*.

Todo o ente é no ser. Ouvir tal coisa soa de modo trivial em nosso ouvido, quando não de modo ofensivo. Pois, pelo fato de o ente ter seu lugar no ser, ninguém precisa preocupar-se. Todo mundo sabe: ente é aquilo que é. Qual a outra solução para o ente a não ser esta: ser? E entretanto: precisamente isto, que o ente permaneça recolhido no ser, que no fenômeno do ser se manifesta o ente; isto jogava os gregos, e a eles primeiro unicamente, no espanto. Ente no ser: isto se tomou para os gregos o mais espantoso.

Entretanto, mesmo os gregos tiveram que salvar e proteger o poder de espanto deste mais espantoso — contra o ataque do entendimento sofista, que dispunha logo de uma explicação, compreensível para qualquer um, para tudo e a difundia. A salvação do mais espantoso — ente no ser — se deu pelo fato de que alguns se fizeram a caminho na sua direção, quer dizer, do *sophón*. Estes tomaram-se por isto aqueles que *tendiam* para o *sophón* e que através de sua própria aspiração despertavam nos outros homens o anseio pelo *sophón* e o mantinham aceso. O *philein* à *sophón*, aquele acordo com o *sophón* de que falamos acima, a *harmonia*, transformou-se em *órexis*, num *aspirar* pelo *sophón*. O *sophón* — o ente no ser — é agora propriamente procurado. Pelo fato de o *philein* não ser mais um acordo originário com o *sophón*, mas um singular aspirar pelo *sophón*, o *philein* *tò sophón* torna-se “*philosophía*”. Esta aspiração é determinada pelo *Éros*.

Uma tal procura que aspira pelo *sophón*, pelo *hèn pánta*, pelo ente no ser, se articula agora numa questão: que é o ente, enquanto é? Somente agora o pensamento toma-se “filosofia”. Heráclito e Parmênides ainda não eram “filósofos”. Por que não? Porque eram os *maiores* pensadores. “Majores” não designa aqui o cálculo de um rendimento, porém aponta para uma outra dimensão do pensamento. Heráclito e Parmênides eram “majores” no sentido de que ainda se situavam no acordo com o *Lógos*, quer dizer, com o *Hèn Pánta*. O passo para a “filosofia”, preparado pela sofística, só foi realizado por Sócrates e Platão. Aristóteles então, quase dois séculos depois de Heráclito, caracterizou este passo com a seguinte afirmação: *Kai dê kai tá pálai te kai nyn kai aei zetoúmenon kai aei aporoúmenon, ti tò ón?* (*Metafísica*, VI, 1, 1028 b 2 ss.). Na tradução isso soa: “Assim, pois, é aquilo para o qual (a filosofia) está em marcha já desde os primórdios, e também agora e para sempre e para o qual sempre de novo não encontra acesso (e que é por isso questionado): que é o ente? (ti tò ón)”.

A filosofia procura o que é o ente enquanto é. A filosofia está a caminho do ser do ente, quer dizer, a caminho do ente sob o ponto de vista do ser. Aristóteles elucida isto, acrescentando uma explicação ao ti tò ón, que é o ente?, na passagem acima citada: *toutó esti tís he ousia?* Traduzido: “Isto (a saber, ti tò ón) significa: que é a entidade do ente?” O ser do ente consiste na entidade. Esta, porém — *a ousia* —, é determinada por Platão como *idéia*, por Aristóteles como *enérgeia*.

De momento ainda não é necessário analisar mais exatamente o que Aristóteles entende por *enérgeia* e em que medida a *ousia* se deixa determinar pela *enérgeia*. O importante por ora é que prestemos atenção como Aristóteles delimita a filosofia em sua essência. No primeiro livro da *Metafísica* (*Metafísica*, 1, 2, 982 b 9 s.), o filósofo diz o seguinte: A filosofia é *epistéme tōn próton arkhōn Kai aitiōn theoretiké?* Traduz-se facilmente *epistéme* por

“ciência”. Isto induz ao erro, porque, com demasiada facilidade, permitimos que se insinue a moderna concepção de “ciência”. A tradução de *epistème* por “ciência” é também, então, enganosa quando entendemos “ciência” no sentido filosófico que tinham em mente Fichte, Schelling e Hegel. A palavra *epistème* deriva do particípio *epistámenos*. Assim se chama o homem enquanto competente e hábil (competência no sentido de *appartenance*). A filosofia é *epistème tís*, uma espécie de competência, *theoretiké*, que é capaz de *theorein*, quer dizer, olhar para algo e envolver e fixar com o olhar aquilo que perscruta. E por isso que a filosofia é *epistème theoretiké*. Mas que é isto que ela perscruta?

Aristóteles di-lo, fazendo referência às *pròtai arkhai kai aitíai*. Costuma-se traduzir: “as primeiras razões e causas” — a saber, do ente. As primeiras razões e causas constituem assim o ser do ente. Após dois milênios e meio me parece que teria chagado o tempo de considerar o que afinal tem o ser do ente a ver com coisas tais como “razão” e “causa”.

Em que sentido é pensado o ser para que coisas tais como “razão” e “causa” sejam apropriadas para caracterizarem e assumirem o sendo-ser do ente?

Mas nós dirigimos nossa atenção para outra coisa. A citada afirmação de Aristóteles diz-nos para onde está a caminho aquilo que se chama, desde Platão, “filosofia”. A afirmação nos informa sobre isto que é — a filosofia. A filosofia é uma espécie de competência capaz de perscrutar o ente, a saber, sob o ponto de vista do *que ele é*, enquanto é ente.

A questão que deve dar ao nosso diálogo a inquietude fecunda e o movimento e indicar para nosso encontro a direção do caminho, a questão: que é filosofia? Aristóteles já a respondeu. Portanto, não é mais necessário nosso encontro. Está encerrado antes de ter começado. Revidar-se-á logo que a afirmação de Aristóteles sobre o que é a filosofia não pode ser absolutamente a única resposta à nossa questão. No melhor dos casos, é ela *uma* resposta entre muitas outras. Com o auxílio da caracterização aristotélica de filosofia pode-se evidentemente representar e explicar tanto o pensamento antes de Aristóteles e Platão quanto a filosofia posterior a Aristóteles. Entretanto, facilmente se pode apontar para o fato de que a filosofia mesma, e a maneira como ela concebe sua essência, passou por várias transformações nos dois milênios que seguiram o Estagirita. Quem ousaria negá-lo? Mas não podemos passar por alto o fato de a filosofia de Aristóteles e Nietzsche permanecer a mesma, precisamente na base destas transformações e através delas. Pois as transformações são a garantia para o parentesco no mesmo.

De nenhum modo afirmamos com isto que a definição aristotélica de filosofia tenha valor absoluto. Pois ela é já em meio à história do pensamento grego uma determinada explicação daquele pensamento e do que lhe foi dado como tarefa. A caracterização aristotélica da filosofia não se deixa absolutamente retraduzir no pensamento de Heráclito e de Parmênides; pelo contrário, a definição aristotélica de filosofia certamente é livre continuação da aurora do pensamento e seu encerramento. Digo livre continuação porque de maneira alguma pode ser demonstrado que as filosofias tomadas isoladamente e as épocas da filosofia brotam uma das outras no sentido da necessidade de um processo dialético.

Do que foi dito, que resulta para nossa tentativa de, num encontro, tratarmos a questão: Que é isto — a filosofia? Primeiramente um ponto: não podemos ater-nos apenas à definição de Aristóteles. Disto deduzimos o outro ponto: devemos ocupar-nos das primeiras e posteriores definições de filosofia. E depois? Depois alcançaremos uma fórmula vazia, que serve para qualquer tipo de filosofia. E então? Então estaremos o mais longe possível de uma resposta à nossa questão. Por que se chega a isto? Porque, pelo processo há pouco referido, somente reunimos historicamente as definições que estão aí prontas e as dissolvemos numa fórmula geral. Isto se pode realmente fazer quando se dispõe de grande erudição e auxiliado por verificações certas. Nesta empresa não precisamos, nem em grau mínimo, penetrar na filosofia de tal modo que meditemos sobre a essência da filosofia. Procedendo daquela maneira nos enriquecemos com conhecimentos muito mais variados e sólidos e até mais úteis sobre as formas como a filosofia foi representada no curso de sua história. Mas por esta via nunca chegaremos a uma resposta autêntica, isto é, legítima, para a questão: Que é isto — a filosofia? A resposta somente pode ser uma resposta filosofante, uma resposta que enquanto resposta filosofa por ela mesma. Mas como compreender esta afirmação? Em que medida uma resposta pode, na medida em que é res-posta, filosofar? Procurarei esclarecer isto agora provisoriamente por algumas indicações. Aquilo que tenho em mente e a que me refiro sempre perturbará novamente nosso diálogo. Será até a pedra de toque para averiguar se nosso encontro tem chance de se tomar um encontro verdadeiramente filosófico. Coisa que não está absolutamente em nosso poder.

Quando é que a resposta à questão: Que é isto — a filosofia? é uma resposta filosofante? Quando filosofamos nós? Manifestamente apenas então — quando entramos em diálogo com os filósofos. Disto faz parte que discutamos com eles aquilo de que falam. Este debate em comum sobre aquilo que sempre de novo, enquanto o mesmo, é tarefa específica dos filósofos, é o falar, o *légein* no sentido do *dialégesthai*, o falar como diálogo. Se e quando o diálogo é necessariamente uma dialética, isto deixamos em aberto.

Uma coisa é verificar opiniões dos filósofos e descrevê-las. Outra coisa bem diferente é debater com eles aquilo que dizem, e isto quer dizer, do que falam.

Supondo, portanto, que os filósofos são interpelados pelo ser do ente para que digam o que o ente é, enquanto é, então também nosso diálogo com os filósofos deve ser interpelado pelo ser do ente. Nós mesmos devemos vir com nosso pensamento ao encontro daquilo para onde a filosofia está a caminho. Nosso falar deve co-responder àquilo pelo qual os filósofos são interpelados. Se formos felizes neste co-responder, respondemos de maneira autêntica à questão: Que é isto — a filosofia? A palavra alemã “Antworten”, responder, significa propriamente a mesma coisa que *ent-sprechen*, co-responder. A resposta à nossa questão não se esgota numa afirmação que res-ponde à questão com uma verificação sobre o que se deve representar quando se ouve o conceito ‘filosofia’. A resposta não é uma afirmação que replica (*n’est pas une réponse*), a resposta é muito mais a co-respondência (*la correspondance*), que corresponde ao ser do ente. Imediatamente, porém, quiséramos saber o que constitui o elemento característico da resposta, no sentido da correspondência. Mas primeiro que tudo importa chegarmos a uma correspondência, antes que sobre ela le vantemos a teoria.

A resposta à questão: Que é isto — a filosofia? consiste no fato de correspondermos àquilo para onde a filosofia está a caminho. E isto é: o ser do ente. Num tal corresponder prestamos, desde o começo, atenção àquilo que a filosofia já nos inspirou, a *filosofia*, quer dizer, a *philosophía* entendida em sentido grego. Por isso somente chegamos *assim* à correspondência, quer dizer, à resposta à nossa questão, se permanecemos no diálogo com aquilo para onde a tradição da filosofia nos remete, isto é, libera. Não encontramos a resposta à questão, que é a filosofia, através de enunciados históricos sobre as definições da filosofia, mas através do diálogo com aquilo que se nos transmitiu como ser do ente.

Este caminho para a resposta à nossa questão não representa uma ruptura com a história, nem uma negação da história, mas uma apropriação e transformação do que *foi* transmitido. Uma tal apropriação da história é designada com a expressão “destruição”. O sentido desta palavra é claramente determinado em *Ser e Tempo* (§ 6). Destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr-de-lado — a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torna-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência.

Mas, enquanto dizemos isto, já se anunciou uma objeção. Eis o teor: será primeiro necessário fazer um esforço para atingirmos a correspondência ao ser

do ente? Não estamos nós homens já sempre numa tal correspondência, e não apenas de fato, mas do mais íntimo de nosso ser? Não constitui esta correspondência o traço fundamental de nosso ser?

Na verdade, esta é a situação. Mas, se a situação é esta, então não podemos dizer que primeiro nos devemos situar nesta correspondência. E, contudo, dizemos isto com razão. Pois nós residimos, sem dúvida, sempre e em toda parte, na correspondência ao ser do ente; entretanto, só raramente somos atentos à inspiração do ser. Não há dúvida que a correspondência ao ser do ente permanece nossa morada constante. Mas só de tempos em tempos ela se torna um comportamento propriamente assumido por nós e aberto a um desenvolvimento. Só quando acontece isto correspondemos propriamente àquilo que concerne à filosofia que está a caminho do ser do ente, O corresponder ao ser do ente é a filosofia; mas ela o é somente então e apenas então quando esta correspondência se exerce propriamente e assim se desenvolve e alarga este desenvolvimento. Este corresponder se dá de diversas maneiras, dependendo sempre do modo como fala o apelo do ser, ou do modo como é ouvido ou não ouvia um tal apelo, ou ainda, do modo como é dito e silenciado o que se ouviu. Nosso encontro pode dar oportunidade para meditar sobre isto.

Procuro agora dizer apenas uma palavra preliminar ao encontro. Desejaria ligar o que foi exposto até agora àquilo que afluímos, fazendo referencia a palavra de André Gide sobre os “belos sentimentos”. *Philosophía* é a correspondência propriamente exercida, que fala na medida em que é dócil ao apelo do ser do ente, O corresponder escuta a voz do apelo. O que como voz do ser se dirige a nós dis-põe nosso corresponder. “Co-responder” signific aentão: ser dis-posto, *être dis-posé*,³ a saber, a partir do ser do ente. *Dis-posé* significa aqui literalmente: ex-posto, iluminado e com isto entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal dis-põe de tal maneira o falar que o dizer se harmoniza (*accorder*) como o ser do ente. O corresponder é, necessariamente e sempre e não apenas ocasionalmente e de vez em quando, um corresponder dis-posto. Ele está numa disposição. E só com base na dis-posição (*dis-position*) o dizer da correspondência recebe sua precisão, sua vocação.

Enquanto dis-posta e con-vocada, a correspondência é essencialmente uma dis-posição. Por isso o nosso comportamento é cada vez dis-posto desta ou daquela maneira. A dis-posição não é um concerto de sentimentos que emergem casualmente, que apenas acompanham a correspondência. Se caracterizamos a filosofia como a correspondência dis-posta, não-posta, não é absolutamente intenção nossa entregar o pensamento às mudanças fortuitas e vacilações de estados de ânimo. Antes, trata-se unicamente de apontar para o fato de que toda precisão do dizer se funda numa disposição da correspondência, da *correspondance*, digo eu, à escuta do apelo.

Antes de mais nada, porém, convém notar que a referência à essencial disposição da correspondência não é uma invenção apenas de nossos dias. Já os pensadores gregos, Platão e Aristóteles, chamaram a atenção para o fato de que a filosofia e o filosofar fazem parte de uma dimensão do homem, que designamos dis-posição (no sentido de uma tonalidade afetiva que nos harmoniza e nos convoca por um apelo).

Platão diz (*Teeteto*, 155 d): *mala gàr philosóphou touto tò páthos, tò thaumázein, ou gàr alie arkhè philojophias hè haúte*. “É verdadeiramente de um filósofo estes *pháthos* — o espanto; pois não há outra origem imperante da filosofia que este.”

O espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia. Devemos compreender, em seu pleno sentido, a palavra grega *arkhé*. Designa aquilo de onde algo surge. Mas este “de onde” não é deixado para trás no surgir; antes, a *arkhé* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkhein*, o que impera. O *páthos* do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior.

Aristóteles diz o mesmo (*Metafísica*, 1, 2, 982 b 12 ss.): *dià gàr tò thaumázein hoi ánthropoi kai nyn kai prôton ércsanto filosofhein*. “Pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar” (àquilo de onde nasce o filosofar e que constantemente determina sua marcha).

Seria muito superficial e, sobretudo, uma atitude mental pouco grega se quiséssemos pensar que Platão e Aristóteles apenas constatam que o espanto é a causa do filosofar. Se esta fosse a opinião deles, então diriam: um belo dia os homens se espantaram, a saber, sobre o ente e sobre o fato de ele ser e de que ele seja. Impelidos por este espanto, começaram eles a filosofar. Tão logo a filosofia se pôs em marcha, tornou-se o espanto supérfluo como impulso, desaparecendo por isso. Pôde desaparecer já que fora apenas um estímulo. Entretanto: o espanto é *arkhé* — ele perpassa qualquer passo da filosofia. O espanto é *páthos*. Traduzimos habitualmente *páthos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *pháthos* remonta a *páskhein*, sofrer, agüentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por. E ousado, como sempre em tais casos, traduzir *páthos* por dis-posição, palavra com que procuramos expressar uma tonalidade de humor que nos harmoniza e nos con-voca por um apelo. Devemos, todavia, ousar esta tradução porque só ela nos impede de representarmos *páthos* psicologicamente no sentido da modernidade. Somente se compreendermos *páthos* como dis-posição (*dis-position*) podemos também caracterizar melhor o *thaumázein*, o espanto. No espanto detemo-nos (*être en arrêt*). E como se retrocedêssemos diante do ente pelo fato de ser e de ser assim

e não de outra maneira. O espanto também não se esgota neste retroceder diante do ser do ente, mas no próprio ato de retroceder e manter-se em suspenso é ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua. Assim o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre, O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente.

De bem outra espécie é aquela dis-posição que levou o pensamento a colocar a questão tradicional do que seja o ente enquanto é, de um modo novo, e a começar assim uma nova época da filosofia. Descartes, em suas meditações, não pergunta apenas e em primeiro lugar *ti tò ón* —que é o ente, enquanto é? Descartes pergunta: qual é aquele ente que no sentido do *ens certum* é o ente verdadeiro? Para Descartes, entretanto, se transformou a essência da *certitudo*. Pois na Idade Média *certitudo* não significava certeza, mas a segura delimitação de um ente naquilo que ele é. Aqui *certitudo* ainda coincide com a significação de *essentia*. Mas, para Descartes, aquilo que verdadeiramente é se mede de uma outra maneira. Para ele a dúvida se torna aquela dis-posição em que vibra o acordo com o *ens certum*, o ente que é com toda certeza. A *certitudo* torna-se aquela fixação do *ens qua ens*, que resulta da indubitabilidade do *cogito (ergo) sum* para o *ego* do homem. Assim o *ego* se transforma no *sub-iectum* por excelência, e, desta maneira, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da egoidade. Do acordo com esta *certitudo* recebe o dizer de Descartes a determinação de um *clare et distincte percipere*. A dis-posição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza. Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A dis-posição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o *páthos* e com isso a arkhé da filosofia moderna.

Mas em que consiste o *télos*, a consumação da filosofia moderna, caso disto nos seja permitido falar? É este termo determinado por uma outra dis-posição? Onde devemos nós procurar a consumação da filosofia moderna? Em Hegel ou apenas na filosofia dos últimos anos de Schelling? E que acontece com Marx e Nietzsche? Já se movimentam eles fora da órbita da filosofia moderna? Se não, como determinar seu lugar?

Parece até que levantamos apenas questões históricas. Mas na verdade meditamos o destino essencial da filosofia. Procuramos pôr-nos à escuta da voz do ser. Qual a dis-posição em que ela mergulha o pensamento atual? Uma resposta unívoca a esta pergunta é praticamente impossível. Provavelmente impera uma dis-posição afetiva fundamental. Ela, porém, permanece oculta para nós. Isto seria um sinal para o fato de que nosso pensamento atual ainda não encontrou seu claro caminho. O que encontramos são apenas dis-posições do pensamento de diversas tonalidades. Dúvida e desespero de um lado e cega possessão por princípios, não submetidos a exame, de outro, se confrontam.

Medo e angústia misturam-se com esperança e confiança. Muitas vezes e quase por toda parte reina a idéia de que o pensamento que se guia pelo modelo da representação e cálculo puramente lógicos é absolutamente livre de qualquer disposição. Mas também a frieza do cálculo, também a sobriedade prosaica da planificação são sinais de um tipo de dis-posição. Não apenas isto; mesmo a razão que se mantém livre de toda influência das paixões é, enquanto razão, pre-dis-posta para a confiança na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras.(4)

A correspondência propriamente assumida e em processo de desenvolvimento, que corresponde ao apelo do ser do ente, é a filosofia. Que é isto — a filosofia? somente aprendemos a conhecer e a saber quando experimentamos de que modo a filosofia é. Ela é ao modo da correspondência que se harmoniza e põe de acordo com a voz do ser do ente.

Este co-responder é um falar. Está a serviço da *linguagem*. O que isto significa é de difícil compreensão para nós hoje, pois nossa representação comum da linguagem passou por um estranho processo de transformações. Como conseqüência disso a linguagem aparece como um instrumento de expressão.(5) De acordo com isso, tem-se por mais acertado dizer que a linguagem está a serviço do pensamento em vez de: o pensamento como correspondência está a serviço da linguagem. Mas, antes de tudo, a representação atual da linguagem está tão longe quanto possível da experiência grega da linguagem. Aos gregos se manifesta a essência da linguagem como o *lógos*. Mas o que significa *lógos* e *légein*? Apenas hoje começamos lentamente, através de múltiplas interpretações do *lógos*, a descerrar para nossos olhos o véu sobre sua originária essência grega. Entretanto, nós não somos capazes nem de um dia regressar a esta essência da linguagem, nem de simplesmente assumi-la como herança. Pelo contrário, devemos entrar em diálogo com a experiência grega da linguagem como *lógos*. Por quê? Porque nós, sem uma suficiente reflexão sobre a linguagem, jamais sabemos verdadeiramente o que é a filosofia como a co-respondência acima assinalada, o que ela é como uma privilegiada maneira de dizer.

Mas pelo fato de a poesia, em comparação com o pensamento, estar de modo bem diverso e privilegiado a serviço da linguagem, nosso encontro que medita sobre a filosofia é necessariamente levado a discutir a relação entre pensar e poetar. Entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois “moram nas montanhas mais separadas”.

Agora, porém, haveria boas razões para exigir que nosso encontro se limitasse à questão que trata da filosofia. Esta restrição seria só então possível e

até necessária, se do diálogo resultasse que a filosofia não é aquilo que aqui lhe atribuímos: uma correspondência, que manifesta na linguagem o apelo do ser do ente.

Com outras palavras: nosso encontro não se propõe a tarefa de desenvolver um programa fixo. Mas ele quisera ser um esforço de preparar todos os participantes para um recolhimento em que sejamos interpelados por aquilo que designamos o ser do ente. Nomeando isto, pensamos no que já Aris tóteles diz:

Tò òn légetai pollakhōs.

“O sendo-ser torna-se, de múltiplos modos, fenômeno”.

1. Em francês, no texto original.

2. Palavras e citações gregas, latinas e francesas, que ocorrem no original alemão, são mantidas no texto em português

3. Disposição (*Stimmung*) é um originário modo de ser do ser-aí, vinculado ao sentimento de situação (*Befindlichkeit*) que acompanha a derelicção (*Geworfenheit*). Pela disposição (que nada tem a ver com tonalidades psicológicas) o ser-no-mundo é radicalmente aberto. Esta abertura antecede o conhecer e o quer e é condição de possibilidade de qualquer orientar-se para próprio da intencionalidade (veja-se *Ser e Tempo*, § 29). Jogando com a riqueza semântica das derivações de *Stimmung*: *bestimmt*, *gestimmt*, *abstirnen*, *Ges!inntheit*, *Bestimmtheit*, Heidegger procura tornar claro como esta disposição é uma abertura que determina a correspondência ao ser, na medida em que é instaurada pela voz (*Stimme*) do ser, O filósofo toca aqui nas raízes do comportamento filosófico, da atitude originalmente do filosofar. (N. do T.)

4. Já em *Ser e Tempo* (§ 29) se alude à disposição que acompanha a teoria e se afirma que “o conhecimento ávido por determinações lógicas se enraíza ontológica e existencialmente no sentido de situação, característico do ser-no-mundo (p. 138). Apontando para o fato de que a própria razão está *pre-dis-posta* para confiar na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras, Heidegger fere um tabu que os sucessos da técnica ainda mais sacralizam. Mas, desde que Habermas, em seu livro *Conhecimento e Interesse* (Ed. Shurkamp, Frankfurt a. M. 1968), mostrou que atrás de todo conhecimento existe o interesse que o dirige, que a teoria quanto mais pura se quer mais se ideologiza, pode-se descobrir, nas afirmações de Heidegger, uma antecipação das razões ontológico-existenciais da mistura do conhecimento e interesse. Não há conhecimento imune ao processo de ideologização; dele não escapa nem mesmo o conhecimento científico, por mais exato, rigoroso e neutro que se proclame. (N. do T.)

5. A crítica da instrumentalização da linguagem visa a proteger o sentido, a dimensão conotadora e simbólica, contra a redução da linguagem ao nível da denotação, do simplesmente operativo. Não se trata apenas de salvar a mensagem lingüística da ameaça da pura semioticidade. O filósofo descobre na linguagem o poder do *lógos*, do dizer como processo apofântico; entrevê na linguagem a casa do ser, onde o homem mora nas raízes do humano. Se lembrarmos as três constantes que a tradição apresenta na filosofia da linguagem — a lógica da linguagem, o humanismo da linguagem e a teologia da linguagem —, verificamos que o filósofo assume a segunda, radicaliza-a pela hermenêutica existencial, carrega-a de historicidade e transforma a linguagem em centro de discussão, pela idéia da destruição da ontologia tradicional, a partir de sua tessitura categorial. Em Heidegger, uma ontologia já impossível é substituída pela crítica da linguagem, numa antecipação da moderna analítica da linguagem, veja-se esta admoestação do filósofo que abre um texto seu, saído no jornal *Neue Zürcher Zeitung* (*Zeichen*, 21-9-1969): ‘A linguagem representada como pura semioticidade (*Zeichengebung*) oferece o ponto de partida para a tecnização da linguagem pela teoria da informação. A instauração da relação do homem com a linguagem que parte destes pressupostos realiza, da maneira mais inquietante, a exigência de Karl Marx: “Trata-se de transformar o mundo”. (N. do T.)