

**DO PENSAMENTO DO SER AO PENSAMENTO DO RASTRO –  
DERRIDA LEITOR DE HEIDEGGER**

***HEIDEGGER EM FRANÇA – UM ACONTECIMENTO  
INCOMPARÁVEL***

**FROM THE THOUGHT OF BEING TO THE THOUGHT OF THE  
TRACE – DERRIDA, HEIDEGGER’S READER  
*HEIDEGGER IN FRANCE: AN INCOMPARABLE EVENT***

Fernanda Bernardo  
Universidade de Coimbra/Portugal

**Resumo :** Na mui grata memória da edição simultânea de *De la Grammatologie* (1967), de *L’écriture et la différence* (1967) e de *La Voix et le Phénomène* (1967), **2017** assinalou os 50 anos do pensamento da *différance* de Jacques Derrida (1930-2004). Mas, assinalou também o retorno ruidoso de um clima de injúrias endereçadas aos chamados «*filósofos heideggerianos franceses*», no eco do retorno da velha *questão do antisemitismo* de Heidegger no prosseguimento da edição mais ou menos recente dos seus *Schwarze Hefte*. Ora, para bem compreender a singularidade do inaudito *evento filosófico* chamado *Desconstrução*, ligado ao pensamento, à obra e ao nome de Jacques Derrida, não é obviamente possível contornar *Freiburg* – mas será a *Desconstrução derridiana* apenas um mero «*heideggerianismo francês*»? Heidegger mais o estilo de Derrida, como alguns pretendem? Tendo em conta que a *Auseinandersetzung* foi a constante da *Grundstimmung* da relação de Derrida-leitor a Martin Heidegger (1889-1976), *Do pensamento do ser ao pensamento do rastro* propõe-se perscrutar o alcance, os desafios, as implicações e as manifestações filosóficas (filosóficas, (meta-)éticas e políticas !) desta constante *Auseinandersetzung*, tentando mostrar como, para além de qualquer heideggerianismo ou anti-heideggerianismo, mas também não sem honrar a grandeza e a fecundidade inspiradora do pensamento filosófico de Heidegger, ela se encontra na origem de um novo *idioma filosófico* – o da *Desconstrução derridiana*, justamente. Assim se logrará talvez mostrar que *Heidegger em França* foi, do ponto de vista do pensamento filosófico, um *acontecimento incomparável*.

**Palavras-chave:** Heidegger, Derrida, Hermenêutica, Desconstrução, Ser, Rastro.

**Abstract:** In the very grateful memory of the simultaneous edition of *De la Grammatologie* (1967), *L’écriture et la différence* (1967) and *La Voix et le Phénomène* (1967), the year **2017** marked the 50th anniversary of Jacques Derrida’s thought on

*différance* (1930-2004). But it also stated the noisy return of a climate of insults addressed to the so-called «French Heideggerian philosophers», echoing the return of Heidegger's old question on anti-Semitism in the continuation of the more or less recent edition of his *Schwarze Hefte*. Well, in order to have a better understanding of the uniqueness of the unprecedented philosophical event named *Deconstruction* – linked to the thought, work, and name of Jacques Derrida – , it is obviously not possible to circumvent Freiburg. However, is *Derridean Deconstruction* simply a mere «French heideggerianism»? Heidegger plus Derrida's style, as some claim? Considering that *Auseinandersetzung* was the constant of *Grundstimmung* of the relation of Derrida-reader up to Martin Heidegger (1889-1976), *From the thought of being to the thought of the trace* is aimed at scrutinizing the reach, challenges, implications and philosophical (philosophical, (meta-)ethical and political!) manifestations of this constant *Auseinandersetzung*, trying to show how it is in the origin of a new philosophical language – precisely that one of *Derridean Deconstruction*, though beyond any Heideggerianism or anti-Heideggerianism and, at the same time, trying to honor the greatness and inspirational fecundity of Heidegger's philosophical thought. Hence it will possibly show that from the point of view of philosophical thought *Heidegger in France* was an incomparable event.

**Keywords:** Heidegger, Derrida, Hermeneutics, Deconstruction, Being, Trace.

«on ne contournera pas Fribourg»  
J. Derrida, *La Carte Postale*, p.70

«Heidegger [...]»  
C'est pour moi une sorte de veilleur,  
de pensée qui veille tout le temps sur moi»  
J. Derrida in D. Janicaud, *Heidegger en France II*, p. 103

Lembremos...

Sim, lembremos em jeito de começo : para bem compreender o *evento filosófico* chamado *Desconstrução* ligado ao pensamento, à obra e ao nome de Jacques Derrida (1930-2004), *não se contornará* seguramente *Freiburg*, é certo, como o próprio filósofo o declarou nos seus «Envios» (1977-1979), mas a *Auseinandersetzung*<sup>1</sup> terá no entanto sido a constante da *Grundstimmung* da sua relação com Martin Heidegger (1889-1976). Qual o alcance e quais os desafios e as implicações filosóficas (filosóficas, (meta-éticas e políticas !) desta *Auseinandersetzung*, eis, para começar, a minha questão aqui, a fim de tentar sondar, salientar e nomear filosoficamente o *desvio* (*l'écart*) que sobreveio ao

---

<sup>1</sup> «A partir desse momento, 1968, organiza-se uma *Auseinandersetzung* interminável com Heidegger em todos os meus textos», J. Derrida in Dominique Janicaud, *Heidegger en France II, Entretiens*, (Paris : Albin Michel, 2001), p. 101.

Tradução minha – como minhas serão sempre as traduções das notas de rodapé que se seguem.

que terá sido um interminável *debate* polémico – que ao mesmo tempo tal *desvio* terá inspirado e alimentado – entre o *pensamento do rastro* (*trace*) (sendo o *rastro/trace* no idioma derridiano, notemo-lo desde já, o próprio anagrama de *desvio/écart*) e o *pensamento do ser*.

E lembremos, para começar, esta interminável *Auseinandersetzung* de Derrida com Heidegger sobretudo contra a ligeireza e a vulgaridade da «boa consciência» da moral ideologizante, assim como contra a mais gritante despreocupação ou má-fé de *leituras*<sup>2</sup> superficiais, simplistas e panfletárias a respeito dos «*philosophes heideggériens français*»<sup>3</sup> e da sua suposta conivência ou denegação sintomática do anti-semitismo de Heidegger – de um Heidegger cujo pensamento filosófico se via (e se vê) assim acusado em bloco e totalmente reduzido a este mesmo anti-semitismo – ainda que a argumentação a favor do que Trawny chama o «anti-semitismo historial» esteja, no entanto, *explicitamente* ausente das obras publicadas por Heidegger, como ainda muito recentemente Jean-Luc Nancy o observava e o lembrava<sup>4</sup>; enquanto nesta mesma atmosfera panfletária a Desconstrução se via (e se vê), por sua vez, reduzida ao dito «*heideggerianismo francês*» – ela seria algo assim como Heidegger mais o estilo de Derrida! – e sumária e difamatoriamente acusada de muitas coisas: de «neo-conservadorismo», de «pré-fascismo», de «estetismo», de «niilismo», de «anti-semitismo inconsciente» e mesmo de «ideólogo do nazismo»: ler Heidegger no pós-guerra era tornar-se suspeito e de denegar ou de ignorar o anti-semitismo do filósofo alemão e de ser propagandista da ideologia nazi! Ontem como hoje – *ontem*, uma vez que a década de 60 foi aquela em que a polémica política em torno do «nazismo» de Heidegger estalou com grande fragor em França, e, como muito justamente o diz Philippe Lacoue-Labarthe<sup>5</sup>, acusar então de uma maneira simplista Heidegger, apresentando-o como nazi, era um gesto com um duplo alcance político: era, por um

---

<sup>2</sup> Leituras como, por exemplo, a de Walter van Rossum, «Wie braun war Heidegger?» in *Die Zeit*, 6 Novembro 1987; F. Schirmacher in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10/12 Fev., 1988; de Manfred Frank in *Frankfurter Rundschau*, 5 Mars, 1988; de J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité* (Paris: Gallimard, 1988), e, mais recentemente, as de François Rastier, *Heidegger. Naufrage d'un prophète* (Paris: PUF, 2005); de Jean-Pierre Faye, *Lettres sur Derrida. Combats au-dessus du vide* (Paris: Germina ed., 2013); colectivo, s/d Emmanuel Faye, *Heidegger, le sol, la communauté, la race* (Paris: Beauchesne, 2014); de Michèle Cohen-Halimi e Francis Cohen, *La cas Trawny. À propos des «Cahiers noirs» de Heidegger* (Paris: Sens & Tonka, 2015).

<sup>3</sup> Michèle Cohen-Halimi e Francis Cohen, *La cas Trawny. À propos des «Cahiers noirs» de Heidegger* (Paris: Sens & Tonka, 2015), p. 10.

<sup>4</sup> Cf. Jean-Luc Nancy, «Note en 2014» a *La Conférence de Heidelberg (1988) Heidegger. Portée philosophique et politique de sa pensée* (Paris: Lignes/IMEC, 2014), p. 10.

<sup>5</sup> Cf. Philippe Lacoue-Labarthe in *La Conférence de Heidelberg (1988)*, *op. cit.*, p. 71-73.

lado, uma maneira de acusar o próprio Heidegger, e era, por outro lado, uma maneira de atacar o pensamento francês, e nomeadamente aquilo a que se chama «o pensamento 68», que, como é sabido, não foi nem é um pensamento qualquer em França; *hoje*, com o retorno desta mesma polémica alimentada pela publicação póstuma dos *Cadernos Negros (Schwarze Hefte<sup>6</sup>)* de Heidegger e das afirmações anti-semitas que neles se podem ler – ao lado de uma declaração explícita contra o anti-semitismo, no essencial deixada no silêncio pelo simplismo destas *leituras* acusadoras e esquecidas de que, como diz Celan, «tudo é mais do que é, tudo é menos».

Uma polémica que, como ainda Jean-Luc Nancy<sup>7</sup> o assinala, não progrediu muito, nem em pensamento nem em  *finesse*, de ontem para hoje – nem em responsabilidade nem em  *finesse* do pensamento porque, no essencial, reproduz a atitude susceptível de conduzir ao pior, que pretendia precisamente denunciar e a que pretendia opor-se. O que aliás Jacques Derrida denunciava já, em 1988, aquando de *La Conférence de Heidelberg*, em diálogo com H. G. Gadamer, Ph. Lacoue-Labarthe e Reiner Wiehl : uma importante conferência organizada por Mireille Calle-Gruber no prosseguimento da emoção provocada pela tumultuosa publicação do livro de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme* (Paris : Verdier, 1987): um livro onde, no dizer de Emmanuel Lévinas, para além da precisão de alguns detalhes, «nada ali era essencialmente inédito», «sabia-se praticamente tudo»<sup>8</sup>; e um livro que, como por sua vez Reiner Wiehl o sublinha, terá sido para Jacques Derrida uma provocação para re-pensar a responsabilidade e o sem fim das questões da responsabilidade – quer a responsabilidade da pessoa, digamos, do homem e do autor de uma obra, quer a responsabilidade do pensamento e, por conseguinte, do pensador-filósofo. Uma quase-distinção importante – se distinção é passível de haver! – não apenas para discernir o estatuto dos *Schwarze Hefte* – publicados *post-mortem* de Heidegger, mas por sua decisão – mas também para analisar as simpatias, as ilusões e os *engagements* políticos de Heidegger enquanto homem, por um lado, e enquanto pensador-filósofo, por outro lado, tendo em conta a inexistência no *corpus* da sua obra publicada em vida de referências *explícitas* às teses do nacional-socialismo. A atenção a estas *nuances* conduz-nos à denúncia de 1988 de Jacques Derrida, aquando de *La Conférence de Heidelberg*, onde ele critica a atmosfera de

---

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 94: Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, Peter Trawny ed., (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2014) – *Ponderings II–VI, Black Notebooks 1931–1938*, trad. ingl. Richard Rojcewicz (Bloomington & Indianapolis, 2016).

<sup>7</sup> Cf. Jean-Luc Nancy, «Note en 2014» a *La Conférence de Heidelberg (1988)*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>8</sup> E. Lévinas, «L'autre, utopie et justice» in *Entre Nous* (Paris : Grasset & Fasquelle, 1991), p. 255.

efervescente polémica de então, cujo estilo ecoa na de hoje com a publicação dos *Cadernos Negros*:

«Defendo que, num campo de problemas tão graves, todo o gesto que proceda por amálgama, totalização precipitada, curto-circuito de argumentação, simplificação de enunciados, etc., é um gesto politicamente muito grave, e que lembra, através de fórmulas de denegação que mereceriam o desvio da análise, isso mesmo contra o que é suposto nós trabalharmos.»<sup>9</sup>

\*\*\*

Dito isto, lembremos então que Jacques Derrida não pertenceu ao círculo da «devoção heideggeriana» francesa<sup>10</sup> (configurada por Beaufret & discípulos), nem mesmo ao do «heideggerianismo»<sup>11</sup> ou do «anti-heideggerianismo francês»; aliás, aos olhos do filósofo, todos ligados entre si pela mesma «*recusa de ler*»<sup>12</sup>. Pela mesma «*recusa de ler*», sublinho a fim de apontar já para o papel da *leitura*, de um certo conceito e de uma certa prática de *leitura*, na dita recepção de *Heidegger em França* – sobretudo na que terá sido a recepção de Emmanuel Lévinas e de Jacques Derrida que, embora a níveis diferentes, aqui destacarei com o intuito de mostrar *in actu* que uma forma acutilante e justa de denúncia exige uma *leitura interpretativa*, como também Miguel Abensour o referiu. Para nada aqui dizer da recepção, ela também declarada e polémica, de Maurice Blanchot, de Philippe Lacoue-Labarthe e de Jean-Luc Nancy, nomeadamente.

---

<sup>9</sup> J. Derrida, *La Conférence de Heidelberg*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>10</sup> Referência ao círculo em torno de Jean Beaufret e discípulos. Para a questão da recepção de Heidegger em França, dispomos hoje da obra (monumental!) em dois volumes de Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, I. *Récit / II. Entretiens* (Paris : Albin Michel, 2001).

<sup>11</sup> Lembremos que o livro de natureza panfletária jornalístico-mediático de Victor Farias em torno do «caso Heidegger» classificou Jacques Derrida entre os heideggerianos franceses [cf., nomeadamente, Robert Maggiori, «Derrida tient Heidegger en respect», *Libération*, vendredi, 27 Nov. 1987, p. 40-42 ; Luc Ferry e Alain Renaut, *Heidegger et les modernes* (Paris : Grasset, 1988)], o mesmo fazendo, em 2013, Jean-Pierre Faye em *Lettres sur Derrida. Combats au-dessus du vide* (Paris : Germina, 2013), cuja tese é a de que Jacques Derrida é um propagandista da ideologia nazi. Para pensar o burburinho causado pela publicação da obra de V. Farias (*Heidegger et le nazisme*, Verdier, Paris, 1987), veja-se também o *Cahier* n° 5 do CIPH intitulado *Heidegger. Questions ouvertes* (Paris : Osiris, 1988), que reúne as comunicações apresentadas aquando do Colóquio *Heidegger* organizado pelo Collège International de Philosophie, que decorreu em Paris nos dias 12, 13 e 14 de Março de 1987.

<sup>12</sup> Jacques Derrida dizia-o já no importante texto datado de 1968, «Ousia et Grammè», de que a primeira versão foi publicada em *L'endurance de la pensée*, uma miscelânea de textos *Pour saluer Jean Beaufret* (Paris : Plon, 1968), antes de vir a integrar *Marges, de la Philosophie* (Paris : Minuit, 1972), de onde a cito aqui : página 72, nota 25 : «Só uma tal leitura [a leitura do conjunto da obra de Heidegger], na condição de não autorizar a segurança e o fecho estrutural das questões, nos parece poder desfazer *hoje, em França*, uma cumplicidade profunda: a que reúne, na mesma recusa de ler, na mesma denegação quanto à questão, ao texto e à questão do texto, no mesmo redizer ou no mesmo silêncio cego, o campo da devoção heideggeriana e do anti-heideggerianismo, servindo frequentemente a «resistência» política de alibi altamente moral a uma «resistência» de outra ordem: resistência *filosófica* por exemplo, mas há outras e de que as implicações políticas, por serem mais remotas, não são por isso menos determinadas.»

Mas, não tendo pertencido ao círculo dos «*heideggerianos franceses*», Jacques Derrida não pertenceu também ao número daqueles<sup>13</sup> (como Althusser, como Lyotard, como Foucault e como Deleuze, nomeadamente) que, em França, mantiveram no silêncio – como um evitamento estratégico, como uma denegação, ... – o seu interesse filosófico por Heidegger: da importância *extrema* do legado filosófico de Heidegger<sup>14</sup>, assim como da constância e da ambivalência da sua relação – admirativa, reconhecida e respeitosa tanto quanto alérgica, irónica e muitíssimo crítica – ao pensamento e às questões heideggerianas, Jacques Derrida nunca, *mas nunca mesmo*, fez segredo: não apenas a *Auseinandersetzung*<sup>15</sup> terá *sempre* sido, desde os anos 60 até à derradeira sessão do seu último seminário, a modalidade e o tom da sua relação filosófico-pensante com Martin Heidegger – como bem o atestam as suas publicações! – mas, além disso, uma tal relação não foi nunca mantida no silêncio ao longo do seu percurso académico, no seu ensino e nas suas publicações.

---

<sup>13</sup> É, nomeadamente, o caso de Althusser, de Lyotard, de Foucault e de Deleuze qui silenciaram o nome de Heidegger e para quem Heidegger terá contado muito: Foucault que, como Derrida o observava aquando da *Conférence de Heidelberg* (1988), «declarava, algum tempo antes da sua morte, que a leitura de Heidegger tinha sido decisiva. O que é que isto quer dizer? Durante vinte e cinco anos de produção, de publicação, de trabalho, ter uma tal relação *não declarada* a Heidegger – relação legível [...] para aqueles que liam Foucault e Heidegger. Como explicar que o livro que Deleuze acaba de consagrar a Foucault termine por declarações do tipo: uma explicação é necessária entre Foucault e Heidegger, é ali que as coisas se passam, etc., etc., quando Deleuze nunca nomeou Heidegger (exceptuando uma ou duas vezes num livro sobre Nietzsche). Houve portanto ali uma relação muito forte a Heidegger, ainda que denegada.», J. Derrida, *La Conférence de Heidelberg* (1988), *op. cit.*, p. 77.

Na sua *Histoire du structuralisme* (Paris: La Découverte, 1991, I, p. 454), e no eco do dizer de Marcel Gaucher, François Dosse reitera igualmente a ideia da relação cifrada de M. Foucault a Heidegger – o heideggerianismo profundo, embora não declarado, de Foucault estaria bem presente e a operar em *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Plon, 1961). Hipótese que encontramos reiterada em Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, tr. fr. Durand-Bogaert (Paris: Gallimard, 1984). Hipótese que o próprio Foucault não deixa de atizar ao dizer, pouco antes da sua morte (in *Dits et Écrits* (Paris: Gallimard, 1994, IV, p. 703): «Todo o meu devir filosófico foi determinado pela minha leitura de Heidegger.» Acrescentando: «Mas reconheço que é Nietzsche quem levou a melhor.»

Emmanuel Levinas foi a outra excepção a esta cena como que de silêncio e de denegação – ele tanto confessou a diferença do seu pensamento (meta-ético) em relação ao de Heidegger quanto a sua dívida admirativa relativamente a ele – não sem o lamentar também: dívida que, diz Lévinas, «todo o investigador contemporâneo lhe deve, muitas vezes com pesar.», E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, (Paris: Ed. Grasset & Fasquelle, 1993), p. 16.

<sup>14</sup> «Mantenho [...] que o texto de Heidegger é para mim de uma extrema importância, que ele constitui um avanço inédito, irreversível, e que se está ainda muito longe de se lhe ter explorado todos os recursos críticos.», J. Derrida, *Positions*, (Paris: Éd. Minuit, 1972), p. 73.

<sup>15</sup> «Heidegger [...] é para mim uma espécie de velador, de pensamento que vela por mim o tempo todo [...] Não conheço nenhum pensador, não apenas neste século mas em geral, com quem tenha tido, com quem tenho sempre, relações tão inquietas de admiração contrariada. Na verdade, nunca me aborreço quando o leio. Sei que isto será interminável, que não regularéi nunca a fundo as contas com Heidegger. Para mim, é uma relação inesgotável feita, uma vez mais, de movimentos positivos de admiração, de reconhecimento, de endividamento e depois de impaciências críticas por vezes muito severas, sempre muito irónicas.», J. Derrida in Dominique Janicaud, *Heidegger en France, II. Entretiens* (Paris: Albin Michel, 2001), p. 103.

A este respeito, lembremos muito sucintamente que não apenas Derrida leccionou «cursos inteiros» sobre Heidegger de 1960 a 1964, quando era assistente na Sorbonne – e, notemo-lo, num momento em que a estrela de Heidegger já perdia brilho em França com a emergência da invasão dos Estruturalismos e sobretudo, sobretudo, com o ribombar da polémica política<sup>16</sup> em torno dos seus *engagements* políticos e do seu dito anti-semitismo –, como (Derrida) confessou mesmo recorrentemente a insolubilidade da *sua dívida* para com Heidegger, e isto já em plenos anos 60<sup>17</sup>, notemo-lo também, dizendo [em 1965, em «L'écriture avant la lettre»<sup>18</sup> em *De la Grammatologie* (1967), nomeadamente, que desenha em traços gerais a «matriz teórica»<sup>19</sup> da Desconstrução derridiana e que pode talvez já ler-se, este título – «L'écriture avant la lettre» – como o programa de um desafio ao *pensamento do sentido do ser* de Heidegger], lembremos então, dizia, que Derrida confessou mesmo recorrentemente a insolubilidade da *sua dívida* para com Heidegger dizendo que nada do que tentava então<sup>20</sup>, em nome do *pensamento da escrita* ou da *la différAnce*<sup>21</sup>, teria sido possível sem a abertura das questões heideggerianas: e nomeadamente sem a *determinação* heideggeriana da diferença em «diferença ôntico-ontológica» tida por Heidegger pelo esquecido *da*

---

<sup>16</sup> Veja-se, nomeadamente, Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, 1962; Jean-Pierre Faye, «Martin Heidegger: Discours et proclamations» e «Heidegger et la "Révolution"», in *Méditations*, automne 1961, p. 139-150; p. 151-159; François Féder, «Trois attaques contre Heidegger (Guido Schneeberger, Theodor Adorno, Paul Hühnerfeld)», in *Critique*, n° 234, novembre 1966, p. 899-901.

<sup>17</sup> A questão da data não deixa de ter importância, notemo-lo, uma vez que a década de 60, em 1961 mais precisamente, foi aquela em que a polémica política em torno do «nazismo» de Heidegger rebentou em França, tendo também sido o momento em que Jean Beaufret, assumido discípulo de Heidegger, não foi reconduzido por Althusser, na «rentrée» de 1962, no seu ensino na *École Normale Supérieure* da rue d'Ulm, cfr. François Dosse, *Histoire du structuralisme* (Paris: La Découverte, 1991), p. 355.

E 1961 foi também o ano, quer da publicação, por Emmanuel Lévinas, do artigo muito crítico relativamente ao paganismo e à tecnofobia de Heidegger – «Heidegger, Gagarine et nous» (in *Difficile Liberté* (Paris: Albin Michel, 1963, p. 299-303) –, quer da defesa da sua tese de doutoramento, *Totalité et Infini*, onde Lévinas apresenta a sua ética ou, mais precisamente, a sua *meta-ética* como uma crítica da ontologia heideggeriana: «Não se tem a necessidade de provar, por obscuros fragmentos de Heraclito, que o ser se revela como guerra.», E. Lévinas, *Totalité et Infini*, (Paris: Kluwer – le livre de poche, 1990), p. 5.

<sup>18</sup> «É então preciso *passar pela* questão do ser, tal como ela é colocada por Heidegger e por ele somente, e para além da onto-teologia, para aceder ao pensamento rigoroso desta estranha não-diferença e determiná-la correctamente.», J. Derrida, «L'écriture avant la lettre» in *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, p. 7.

<sup>20</sup> «Nada do que eu tento teria sido possível sem a abertura das questões heideggerianas. E em primeiro lugar [...] sem a atenção àquilo a que Heidegger chama a diferença ôntico-ontológica tal como de uma certa maneira ela permanece impensada pela filosofia. Mas, apesar desta dívida em relação ao pensamento heideggeriano, ou antes em razão desta dívida, eu tento reconhecer, no texto heideggerino que, como qualquer outro, não é homogêneo, contínuo, por todo o lado igual à maior força e a todas as consequências das suas questões [...], os sinais de pertença à metafísica ou ao que ele chama a onto-teologia.», J. Derrida, *Positions*, (Paris: Éd. Minuit, 1972), p. 18-19.

<sup>21</sup> J. Derrida, *Marges, de la philosophie*, (Paris: Minuit, 1972), p. 22.

metafísica da presença<sup>22</sup>, que tinha compreendido esta como presença do presente (como *Ousia*).

*Determinação* heideggeriana decisiva que, lembremo-lo também desde já, Jacques Derrida terá já, neste momento, quer dizer, nos anos 60, no momento da inaudita irrupção do seu pensamento, quer por uma *via de acesso* à *différance*<sup>23</sup> – *anacronicamente* tida por «*mais velha*» ou «*mais jovem*», por «*mais originária*»<sup>24</sup> portanto, e, claro, por muito mais radical, irredentista e aventureira do que a *diferença-ôntico-ontológica* e a verdade do ser<sup>25</sup> –, quer por um *efeito* intra-metafísico da própria *différance* e, portanto, do seu pensamento da *différance*<sup>26</sup>: um *pensamento do evento*, da *chegança*, do *acontecer*, do *postar*<sup>27</sup>, do «*em-viagem*»<sup>28</sup> e do *bem portar*<sup>29</sup> [e não um

---

<sup>22</sup> «O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença do ser e do ente. [...] O esquecimento do ser faz parte da própria essência do ser, por ele velado. [...] A diferença falta. Permanece esquecida. Apenas o diferenciado – o presente e a presença (*das Anwesende und das Anwesen*) – se desoculta, mas não *enquanto* diferenciado. Pelo contrário, o rastro matinal (*die fruhe Spur*) da diferença apaga-se desde que a presença aparece como um ente-presente (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) e encontra a sua origem num presente supremo (*in einem höchsten Anwesenden*), Heidegger, «La parole d’Anaximandre» in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Fr. Wolfgang Brokmeier (Paris: Gallimard, 1962), p. 439-440.

<sup>23</sup> «[...] no conceito decisivo de diferença ôntico-ontológica *nem tudo é para pensar de uma assentada*: ente e ser, ôntico e ontológico, «ôntico-ontológico» seriam, num estilo original, *derivados* em relação à diferença; e em relação ao que mais adiante chamaremos a *différance*, conceito económico que designa a produção do diferir, no duplo sentido desta palavra. A diferença ôntico-ontológica e o seu fundamento (*Grund*) na «transcendência do *Dasein*» (*Vom Wesen des Grundes*, p. 16) não seriam de todo originárias. A *différance tout court* seria mais «originária», mas não se poderia mais chamá-la «origem» ou «fundamento», pertencendo essencialmente estas noções à história da onto-teologia, quer dizer, ao sistema funcionando como apagamento da diferença.», J. Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>24</sup> No entanto, que a *différance* vá para além da diferença, que ela seja mais velha do que a diferença, «não quer dizer», como Derrida o adverte em *Marges* (1972), «que a *différance*, que produz diferenças, esteja antes delas, num presente simples e em si imodificado, in-diferente. A *différance* é a «origem» não plena, não simples, a origem estruturada e *diferante* das diferenças. O nome de origem não lhe convém pois mais.», J. Derrida, «La *différance*» in *Marges, de la philosophie* (Paris : Minuit, 1972), p. 50.

<sup>25</sup> Cf. J. Derrida, *Marges, de la philosophie*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>26</sup> «E no entanto», pergunta(-se) Derrida em *Marges* (1972), «o pensamento do *sentido* ou da *verdade* do ser, a determinação da *différance* em diferença ôntico-ontológica, a diferença pensada no horizonte da questão do ser, acaso não é ainda isso um efeito intra-metafísico da *différance* ?», J. Derrida, *Marges, de la philosophie*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>27</sup> «Postar é enviar «contando» com uma paragem, com um atraso ou com um prazo suspensivo, o lugar de um correio, a possibilidade do desvio e do esquecimento. [...] No começo, em princípio, era o correio e eu nunca me consolarei disso. [...] E isso começa com uma destinação sem morada, a direcção não é situável no fim de contas. Não há destinação, minha doce destinada [...], compreendes, no interior de cada signo, de cada marca ou de cada traço, há já afastamento, há já o correio, o que é preciso para que seja legível por um outro, um outro que não tu ou eu, e tudo está estragado de antemão, cartas na mesa. A condição para que isso chegue é que isso acabe e que comece mesmo por não chegar. Eis como se lê, e se escreve, a carta da adestinação.», J. Derrida, *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 72 e p. 34.

<sup>28</sup> «a desconstrução [...] seria uma certa experiência da viagem, não é, das cartas, das letras e da língua em viagem.», J. Derrida in J. Derrida, C. Malabou, *La Contre-allée* (Paris : L. Vuitton/ Le Magazine Littéraire, 1998), p.40.

<sup>29</sup> «Pensar é também, em latim tal como em francês, *pesar, compensar, contrabalançar, comparar, examinar*. Para isso, para pensar e pesar, é então preciso portar (*tragen*, talvez), portar em si e portar em cima de si. Supondo que pudéssemos deixar tudo à etimologia, o que eu nunca farei, acontece que nós não temos em francês a sorte desta proximidade entre *Denken* et *Danken*. [...] Mas [...] temos, nas nossas línguas latinas, esta amizade entre

pensamento do *envio destinal do ser* (do *Seins-Geschick*), do *rememorar* e do *agradecer* (*Andenken*<sup>30</sup> – *Denken ist Danken*)], ditada e magnetizada, notemo-lo já também, pela escuta da injunção in-finita de uma *véspera* sem amanhã e, na anacronia da sua contemporaneidade sem idade, sempre ainda «por vir» ou «à-re-venir»<sup>31</sup> de onde emergem todos os impossíveis ou todos os incondicionais da Desconstrução derridiana (a justiça, a hospitalidade, o dom, o perdão, a responsabilidade, etc.), ou então ditada e magnetizada pela atenção a um «*alhures absoluto*»<sup>32</sup>, a um limite intransponível<sup>33</sup> e incrivelmente vigilante e prometedor no próprio limite da filosofia ocidental Greco-latina-cristã, nela no entanto<sup>34</sup> – é tanto a heterogeneidade do tecido da tradição quanto a aporia do *alhures aqui!* –, o único a permitir repensar de um modo totalmente diferente a universalização do *processo de diferenciação*<sup>35</sup> para além de toda a espécie de limites delimitados ou delimitáveis e nomeáveis e apropriáveis – trate-se ele de limites linguísticos, culturais, sexuais, conceptuais, geográficos, nacionais, humanos mesmo –, uma vez que a *différance* está já por todo o lado a operar desde que há rastro (*trace*<sup>36</sup>). Isto é, sempre – desde sempre !

Com efeito, como Derrida no-lo diz nos seus «Envios» – cujo plural confronta criticamente Heidegger e o seu *pensamento do envio destinal do ser* e cujo «s» abre a polissemia à disseminação –, desde que *há* (*es gibt*), há *différance* – e isso desconstrói-se<sup>37</sup> ! E (e notemo-lo já também em razão da sua importância para a questão dita do animal, aquela que eu escolheria para aproximar e exemplificar o *desvio* de Derrida, que

---

pensar e pesar (*pensare*), entre o pensamento e a gravidade. Entre o pensamento e o porte.», J. Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème* (Paris : Galilée, 2003), p. 27-29

<sup>30</sup> «Gedächtnis ist die Versammlung des Andenkens.», M. Heidegger, *Was heisst denken?* (Tübingen: Max Niemeyer, 1954), p. 7.

<sup>31</sup> J. Derrida, *Marx & Sons* (Paris: PUF/Galilée, 2002), p. 78.

<sup>32</sup> Cf. J. Derrida, *O monolinguismo do outro*, trad. Fernanda Bernardo (Belo Horizonte : Chão da Feira, 2003), p. 123-124.

<sup>33</sup> De facto, este limite não tem a forma de um limite fundador, como Derrida o sublinha em *Marx & Sons*, (Paris : PUF/Galilée, 2002), p. 77, note 64): «o que põe a desconstrução em movimento [...] não tem a forma de um limite fundador no qual pára ou tropeça uma espécie de dúvida radical. É uma injunção à qual toda a construção ou toda a fundação é inadequada.»

<sup>34</sup> «[...] era preciso contar com esta «cultura» para aí traduzir, atrair, seduzir isso mesmo, o «algures», em direcção ao qual eu-mesmo estava de antemão ex-portado, a saber, o «algures» deste absolutamente outro com o qual tive de manter, para salvaguardar mas também para dele me salvaguardar, como de uma temível promessa, uma espécie de relação sem relação, salvaguardando-se um do outro, na espera sem horizonte de uma língua que apenas sabe fazer-se esperar.», J. Derrida, *O monolinguismo do outro*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>35</sup> «A *différance* é o movimento «produtor» das diferenças, a «história», se pode ainda dizer-se, das diferenças constituídas, da linguagem constituída, da língua acabadinha.», J. Derrida in «La *différance*» in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, t. LXIII, 1968, p. 104

<sup>36</sup> Lembremos também que, em Derrida, «toda a experiência é, de uma certa maneira, uma experiência de rastro e de escrita.», J. Derrida, «Il n'y a pas le narcissisme» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 222-223.

<sup>37</sup> «A desconstrução é quando isso [ça] se desconstrói.», J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham» in *Revue Les Temps Modernes, Derrida. L'évènement déconstruction*, 67 année, juillet/octobre 2012, n° 669/670, p. 48.

se considerou a si mesmo como «o eleito secreto» dos animais, relativamente a Heidegger), e *isso*, dizia, nem sequer esperou pela linguagem – sobretudo não pela linguagem do ser ou pela linguagem (verbal) humana<sup>38</sup> ! Somente pela *marca em-vigem* ou *em marcha*, somente pelo *rastros* in-finitamente divisível<sup>39</sup>, reiterável e, portanto, disseminável, o que se revelará de uma importância absolutamente crucial, sublinhamo-lo desde já também, para relevar o *desvio* que advém do «debate explicativo» de Derrida com Heidegger e que singulariza e des-liga o *seu idioma filosófico* do de Heidegger: o *desvio* entre o pensamento que nos lembra ao esquecimento do *envio do ser* (ao *Seins-Geschick*), quer dizer, ao esquecimento da *diferença ôntico-ontológica*, o de Heidegger<sup>40</sup>, e o pensamento que *incondicionalmente* nos lembra ao (rastros do) apagamento do rastros, o de Jacques Derrida; quer dizer, o *desvio* entre o *pensamento do rastros* (em francês, o anagrama de desvio: *écart/trace*) e o *pensamento do envio destinal do ser*; entre a *Différance* e a *diferença ôntico-ontológica* ; entre a *disseminação* e a *polissemia*; entre a *Desconstrução* derridiana e a *Destruktion/Destructio* heideggeriana enquanto acto de memória, de reapropriação pela memória do envio de um sentido originário escondido<sup>41</sup>, ... Em suma, o *desvio (écart)* entre a *Desconstrução* e a *Hermenêutica* ou a *Fenomenologia Hermenêutica*<sup>42</sup> enquanto *idiomas filosóficos*! Enquanto singulares *idiomas filosóficos* no corpus da Filosofia ocidental!

Sim, haverá que sublinhá-lo imediatamente: a *Auseinandersetzung* que Derrida sempre manteve com Heidegger passa pela língua<sup>43</sup> e pelo idioma (do greco-alemão *versus* o

---

<sup>38</sup> Não esqueçamos que Jacques Derrida se toma pelo «eleito secreto» daquilo a que se chama o animal e que, para a tradição do *carno-falocentrismo*, este não tem o poder do *logos*, da palavra, da razão, cf. *L'animal que donc je suis* (Paris : Galilée, 2007), p. 91.

<sup>39</sup> «[...] uma letra, no exacto momento em que ocorre,[...] divide-se, fica em bocados, vira bilhete postal.», J. Derrida, «Envois» in *La Carte Postale, op. cit.*, p. 90.

<sup>40</sup> «Pensar propriamente o ser pede que seja abandonado o ser como fundo do ente a favor do dar que joga retraído na libertação do retraimento.», M. Heidegger, «Temps et Être», tr. J. Beaufret, F. Dédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau, C. Roels, *Questions III / IV* (Paris : Gallimard, 1976), p. 199.

<sup>41</sup> «O ser-conjunto do envio originário envia-se de certa maneira a ele mesmo, para o mais perto dele mesmo. [...] É apoiando-se nesta indivisibilidade reunida do envio que a leitura heideggeriana pode destacar épocas.», J. Derrida, «Envois» in *La Carte Postale, op. cit.*, p. 135.

<sup>42</sup> «A coisa é muito grave, parece-me, porque se há primeiramente, por assim dizer, o envio, reunindo-se o *Schicken* em *Geschick*, se o envio não deriva de nada, então a possibilidade dos correios está já sempre ali, no seu próprio retraimento. Desde que *há*, desde que *isso dá (es gibt)* [...], *isso destina e isso tende*. [...] Satisfaria isto Martin ? Sim e não. Não, porque ele veria sem dúvida na determinação postal uma imposição prematura da *tekne* e, portanto, da metafísica [...] e sobretudo uma imposição da posição precisamente, de determinar o envio do ser em posição, postura, tese ou tema (*Setzung, thesis*, etc.), gesto que ele pretende situar, tal como a técnica, na história da metafísica e onde se daria a pensar uma dissimulação do retraimento do ser no seu envio. É aí que as coisas são as mais difíceis», J. Derrida, *La Carte Postale, op. cit.*, p. 72.

<sup>43</sup> «[...] eu aposto muito na semântica latina e em tudo quanto gira em torno dela.», Cf. J. Derrida in D. Janicaud, *Heidegger en France, II. Entretiens, op. cit.*, p. 115. De facto, Derrida não esquece a entrevista de Heidegger ao *Spiegel* onde ele refere a impossibilidade de pensar numa língua latina...

franco-latino) e diz respeito ao sentido a dar à Desconstrução enquanto *idioma filosófico* (quer dizer, enquanto posicionamento singular na filosofia e enquanto concepção singular da filosofia), como, aliás, o próprio Derrida<sup>44</sup> o diz a Dominique Janicaud no seu monumental *Heidegger en France*, I, intitulado *Récit*, e II, intitulado *Entretiens*: de facto, a substituição tão brincalhona quanto séria do *e* da *différance* ôntico-ontológica, na tradução do *diapherein* grego, pelo *a* da *différance*, na tradição latina do *differre*, uma substituição silenciosa que marca o luto de origem e da origem e que não se marca senão à *leitura*, justamente; uma substituição silenciosa que desenha o *desvio* [*l'écart*] entre o envio (único) *do ser* e a adestinação e a divisibilidade da letra, ou seja, que desenha o *desvio* entre o *sentido* e o *rastro* [*trace*], entre o *logos* e o *grama*, quer dizer, entre o *envio destinal* do ser e o *princípio postal* como revezamento *différential* de origem<sup>45</sup> que põe radicalmente em questão o «retorno heideggeriano a uma reunião ou a um dom originários», data, esta substituição inaudível do *e* pelo *a*, um *evento de pensamento!* Um inaudito *evento de pensamento!* Um evento filosófico maior na segunda metade do séc. XX! Um evento que não passou, no entanto, pelo estilo e pela economia de uma simples filiação, ou de uma recepção académica de um pensamento e de uma obra, mas antes pelo insigne gesto de uma *leitura* – pelo *rastro* de uma *leitura* interessada e acolhedora, sim, é certo, mas também exigente, de uma *leitura pensante e escrevente*, e, por conseguinte, por uma *contra-assinatura* [*contre-signature*] singular, quer dizer, *idiomática* da obra acolhida. Assim *bem* acolhida! Uma *leitura* e uma concepção da *leitura* que estão na origem de nada mais nada menos que de um novo *idioma filosófico* – o da Desconstrução derridiana, justamente!

Mas notemo-lo imediatamente também : Jacques Derrida foi, é certo, um grande, um admirável leitor – *Derrida, the reader*, é, aliás, um dos seus justíssimos nomes! No entanto, em meu entender, Jacques Derrida foi um grande *leitor*, um genial leitor, porque era um grande pensador ! Era obviamente o seu pensamento que, com as

---

<sup>44</sup> Cf. J. Derrida in D. Janicaud, *Heidegger en France*, II. *Entretiens*, *op. cit.*, p. 105. Para esta mesma questão, veja-se também J. Derrida, «Il n'y a pas le narcissisme» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 226.

<sup>45</sup> Cf. J. Derrida, «Envois» in *La Carte Postale*, *op. cit.*, p. 61, 293. E, no seu diálogo com Elisabeth Weber, Derrida reitera : «É a *différance* da origem, a origem está diferida ou é diferenciante, está separada dela mesma, não é o que é. Se não houvesse esta deslocação da origem, esta diferença-a-si da origem, este desvio da origem por relação a ela mesma, portanto esta não-originariedade na origem, não haveria nada! Não haveria palavra, não haveria debate, não haveria sobrelanço, não haveria transcendência. O que faz com que nada seja mais incompatível do que a originariedade e a *différance*, mas, ao mesmo tempo, elas são inseparáveis, segundo uma lógica *différentielle* que é ao mesmo tempo económica, quer dizer, que funciona como a restauração do mesmo na alteridade e, ao mesmo tempo, aneconómica como a heterogeneidade absoluta. A *différance* absoluta.», J. Derrida, «Un témoignage donné... in *Questions au Judaïsme*, Elisabeth Weber, (Paris : Desclée de Brouwer, 1996), p. 99.

coordenadas que lhe são próprias (as da *différance* – *khôra* e *messiânico!*), ditava e magnetizava as suas *leituras* – assim como a sua concepção da *leitura!* –, onde ao mesmo tempo operava e de que a obra derridiana é a monumentalização, ou seja, o rastro ou o testemunho.

Sim, notemo-lo, insistindo: falar da *Auseinandersetzung* de Derrida *vis-à-vis* de Heidegger é falar de *leitura*, de *leitura pensante*, e de *contra-assinatura*<sup>46</sup>, e por conseguinte da irrupção de um novo *idioma filosófico!* A *Desconstrução* derridiana é um novo *idioma filosófico* no corpus da filosofia, da história da filosofia, e isso não apenas relativamente ao idioma da *Destruktion* heideggeriana, mas, mais latamente, no rastro tão longínquo quanto omnipresente do *hen diapheron heautoi*, do *uno diferindo de si*, de Heraclito<sup>47</sup>, e da *khôra* do *Timeu* de Platão, em relação à trama hegemonicamente onto-fenomenológica da ocidentalidade filosófica, à qual o idioma desconstrutivo lembra a sua heterogeneidade de origem, interrompe e nos dá-a-ler –a-pensar de um modo totalmente outro, quer dizer, já em auto-desconstrução. E já em auto-desconstrução porque, tal como o próprio Derrida no-lo terá ele mesmo lembrado, «a desconstrução não precisa da desconstrução»<sup>48</sup> – da *Desconstrução derridiana*, acrescenta-se: com efeito, ela está por todo o lado *já sempre* em acção e a operar ... Desde a primeiríssima experiência, desde o primeiríssimo rastro, desde o primeiro raio de luz, como *L'écriture et la différence* (1967) o anuncia. Mas, se há já sempre, é certo, «desconstrução a operar nas obras»<sup>49</sup>, a verdade é que somente Derrida o pensou, o disse e no-lo ensinou, nomeando-a!

Pelo que, falar de Heidegger e de Derrida é falar de dois *idiomas filosóficos* com radicalidades, alcances, pressupostos e coordenadas filosóficas diferentes: o idioma da Hermenêutica, da Fenomenologia hermenêutica ou da *Fundamentalontologie* de Heidegger, e o idioma da *Desconstrução* de Derrida – talvez os dois maiores idiomas

---

<sup>46</sup> *Contra-assinar* é o gesto de deixar o outro assinar – para a questão da *contra-assinatura* em J. Derrida, cf., nomeadamente, *Psyché, op. cit.*, p. 15, 29, 32, 88; *Béliers, op. cit.*, p. 45, 54, 66,67, 69, 73; *Signéponge* (Paris: Seuil, 1988); «Signature événement contexte» in *Marges, de la philosophie* (Paris: Minuit,1972).

<sup>47</sup> «(o «um diferindo de si», o *hen diapheron heautoi* de Héraclite, eis talvez a herança grega à qual sou o mais fielmente dócil e que tento «pensar» na sua afinidade [...] com uma certa interpretação da ininterpretável *khôra*) : trata-se ali do *próprio* evento do *mesmo*, do *si-mesmo*, da relação a si, e é sob este signo que eu tinha [...] tentado falar de uma *différance* que não é a diferença ontico-ontológica na qual no entanto ela pode deixar o seu rastro.», J. Derrida, «Nous autres grecs» in *Nos Grecs et leurs Modernes* (Paris : Seuil, 1992), p. 273.

<sup>48</sup> J. Derrida, «Les arts de l'espace» in *Penser à ne pas voir* (Paris : Éd. de la Différance, 2013), p. 54.

<sup>49</sup> J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man* (Paris : Galilée,1987), p.122.

filosóficos do séc. XX, apesar do terrível impensado que assombra e ensombra o de Heidegger.

Um impensado de cuja responsabilidade de modo algum se exonerará Heidegger, nem o homem nem o filósofo, mas ao qual tão-pouco se reduzirá também muito simplesmente o pensamento e a obra do filósofo alemão – um impensado guardado no *talvez*<sup>50</sup> imperdoável silêncio a respeito dos crimes cometidos pelo nazismo, e que Heidegger nos deixou *também* em herança desbravar, denunciar e, *sobretudo*, sobretudo pensar para além das simples denúncias aparentemente bem-pensantes e para além das diatribes filosófico-jornalísticas com grande estrépito! Como a uma só voz o disseram Lévinas, Derrida e Lacoue-Labarthe, recusar toda e qualquer complacência em relação ao «imperdoável» de Heidegger não deve implicar desconhecer a «grandeza do seu pensamento» – um pensamento que, para Derrida, pertence ao pequeno grupo dos pensamentos que ele designa por *fontes* – por *fontes inspiradoras*: ou seja, pensamentos a respeito dos quais ele confessou nunca ter cessado de «começar, de re-começar a pensar com eles, a partir do novo começo que eles [me] dão.» E, reiterando, Derrida fez ainda questão de acrescentar: «e eu começarei de novo e de novo a descobri-los não importa a respeito de que assunto.»<sup>51</sup>

Com efeito, não sem sublinhar a *solidão essencial* e a *responsabilidade incondicional* inerentes à condição do *arauto eleito* – tal como ele, Jacques Derrida ! tal como o próprio Martin Heidegger<sup>52</sup> ! –, e portanto não sem sublinhar a *singularidade idiomática* (até mesmo autobiográfica<sup>53</sup>, autobiográfica no sentido de *auto-bio-thanato-hétérográfica*, claro) do pensamento, de *um* pensamento, e portanto de *cada pensamento* digno do nome, eis como a 2 de Junho de 1980, na Sorbonne, aquando da defesa da sua tese de doutoramento, Jacques Derrida reafirmava que não somente o pensamento de Heidegger permanecia, aos seus olhos, «um dos mais rigorosos, provocantes e

---

<sup>50</sup> E digo «talvez» - *talvez* imperdoável – porque, em sede derridiana, um perdão digno do nome perdoa, justamente, o imperdoável, cf. Fernanda Bernardo, «PROVAÇÕES DO IMPOSSÍVEL. A Desconstrução, o Perjúrio e o Perdão» in colectivo, s/d, Evando Nascimento, *A Solidariedade dos Videntes e o Perdão: Jacques Derrida – Evando Nascimento: Questões de ética, política e estética* (no prelo).

<sup>51</sup> J. Derrida, «Adieu» in *Adieu, à Emmanuel Lévinas* (Paris : Galilée, 1997), p. 22.

<sup>52</sup> Cf. Heinrich Wiegand Petzet, «Esseulement et Solitude» in *Le Chemin de l'étoile. Rencontres et Causeries avec Heidegger*, tr. do alemão de Claude-Nicolas Grimbart & Philippe Arjakovsky, (Paris : Éditions du Grand Est, 2014), p. 239-243.

<sup>53</sup> *Singularidade* que ousou dizer igualmente presente em M. Heidegger – lembremos que, nomeadamente em 1955, aquando da sua passagem por Cérisy, Heidegger disse: «Eu digo num caminho. Concedemos assim que este caminho não é certamente o único caminho.», M., Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, tr. K. Axelos et J. Beaufret (Paris : Gallimard, 1957), p. 10.

necessários deste tempo»<sup>54</sup>, quer dizer, do seu tempo e do nosso tempo, mas que tinha, além disso, Heidegger por um dos grandes pensadores do século e por um dos pensadores vivos, seus contemporâneos, que mais lhe davam ou mais o provocavam a pensar: escutemo-lo, é em «Ponctuations : le temps de la thèse» em *Du Droit à la Philosophie* (1990):

«É também verdade que os pensadores vivos que então mais me davam ou mais me provocavam a pensar, e que continuam a fazê-lo, não são daqueles que rompem uma solidão, não são daqueles de quem possamos sentir-nos simplesmente próximos, não são daqueles que formam grupo ou fazem escola, trate-se ele de Heidegger, de Levinas, de Blanchot, ou de outros que não nomearei, daqueles a que estranhamente chamamos os próximos e que são, mais do que outros, os outros. E que estão também sozinhos.»<sup>55</sup>

Uma ideia – a da *solidão essencial* (Blanchot) do pensador e a da grandeza filosófica inspiradora de Heidegger – que Derrida reiterará, uma vez mais, uma vintena de anos mais tarde, em 1999, no seu diálogo com Dominique Janicaud em *Heidegger en France*, confessando uma vez mais toda a importância do legado filosófico pelo qual, *não sem inquietude, vigilância e ironia, muita ironia*, ele sentia ter sido eleito, e, reiterando uma vez mais que, apesar do desvio crítico-desconstrutivo que desenhará o *desvio* entre um *pensamento do sentido do ser* e um *pensamento do rastro* ou da divisibilidade e da *adestinação* da letra, ele continuava a considerar o pensamento de Heidegger um «avanço inédito; irreversível»<sup>56</sup>, muito longe pois de ter já sido explorado em todos os seus recursos críticos, por conseguinte ainda por vir e, claro, longe de poder ser completamente reduzido ao dito «nazismo – na hipótese de que se saiba o que é o «nazismo», porque, como Derrida o lembra também, a denúncia e a condenação do nazismo, urgentes, necessárias e justas como obviamente são, não são no entanto ainda um pensamento do nazismo! Nem um pensamento das condições mais ou menos imundas que estiveram na sua origem e o permitiram. Longe de se poder reduzi-lo completamente ao nazismo, é certo, mas tendo nele, como toda a filosofia, aliás, não apenas um alcance político, mas uma concepção do político<sup>57</sup>. Um teor e uma concepção do político a pôr a nu, a analisar e a pensar sem complacências, justamente, a

---

<sup>54</sup> J. Derrida, «Y a-t-il une langue philosophique» in *Points de Suspension* (Paris : Galilée, 1992), p. 236

<sup>55</sup> J. Derrida, «Ponctuations : le temps de la thèse» in J. Derrida, *Du Droit à la Philosophie*, (Paris : Galilée, 1990), p. 44.

<sup>56</sup> J. Derrida, *Positions* (Paris : Minuit, 1972), p. 73.

<sup>57</sup> Cf. Fernanda Bernardo, «Derrida toujours déjà “politique”» in Colóquio Internacional *Derrida político. Responsabilidad, Perdón, Justicia*, November 27, 2017 - November 30, 2017, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile.

fim de inquirir não só pelas afinidades que a *experiência de pensamento* de Heidegger podia subjacentemente ter com o nacional-socialismo, mas a fim de inquirir também o que poderia representar, para o pensamento<sup>58</sup>, o nacional-socialismo nos anos 30 na Alemanha, a fim de assim nos poder ajudar a compreender não somente o *engagement* de Heidegger dos anos 1933-1934 e a sua crença na possibilidade de uma revolução nacional-socialista, mas o próprio nacional-socialismo – a responsabilidade do pensamento filosófico passando necessariamente por esta análise complexa.

Eis, pois, a reafirmação de Derrida, quer da grandeza do pensamento filosófico de Heidegger, quer do «debate crítico» que sempre manteve com ele:

«No fundo», diz Derrida, «quando tento analisar ou estabelecer uma espécie de tipologia das minhas relações com aqueles que tenho pelos grandes pensadores deste século, Heidegger, Lévinas – e Blanchot, em relação aos três há uma violência. Não é a mesma nos três casos ; aquele que resiste melhor é Blanchot.»<sup>59</sup>

Em suma, em nome da proximidade e da responsabilidade do pensamento – proximidade que exige que se aguente mesmo uma certa separação, uma certa interrupção, até mesmo uma contestação... –, «mais de um único só»<sup>60</sup>, dir-se-á então, tal como o próprio Jacques Derrida o escreveu no fim da décima-segunda sessão do primeiro volume do seu seminário *La bête et le souverain* (2001-2002) – *plus d'un(e) : nem mais uma (una)/mais de uma (em si própria) e, por conseguinte, mais de uma origem, mais de um limiar, mais de um envio, mais de uma injunção, mais de uma fidelidade, mais de uma palavra, mais de uma língua, mais de um só, mais de um só só*, tal parece ser a condição, mais precisamente a *incondição* (Lévinas dixit!), daquele que, como Jacques Derrida, se toma pelo herdeiro *fiel e pensante* de uma herança *onde a genealogia falta*<sup>61</sup> : o herdeiro fiel de uma herança múltipla, necessariamente, em si

---

<sup>58</sup> Philippe Lacoue-Labarthe (*La fiction du politique, Heidegger, l'art et la politique* (Paris : Bourgois, 1987) empenha-se nesta via e vê na crítica heideggeriana da estética o seu debate com o nacional-socialismo, uma vez que é ali que se encontra a questão complexa da essência da *techné*, do seu nietzschianismo e do debate, quanto à liberdade, com o idealismo alemão. O engajamento de Heidegger a favor do nacional-socialismo proviria *talvez* da ideia de a Alemanha, detendo embora toda a herança intelectual ou espiritual do Ocidente, não ter no entanto existência histórica real – o nacional-socialismo representava assim *talvez*, relativamente ao pensamento, a possibilidade de ver a Alemanha, ao revelar-se capaz de cumprir o seu destino filosófico, devir assim como que a última figura do Ocidente, adquirindo assim ao mesmo tempo algo como a sua identidade ou o seu ser próprio.

<sup>59</sup> J. Derrida in Dominique Janicaud, *Heidegger en France, II. Entretiens* (Paris : Albin Michel, 2001), p. 106.

<sup>60</sup> J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I* (2001-2002), (Paris : Galilée, 2008), p. 443.

<sup>61</sup> Cf. J. Derrida, «Fidélité à plus d'un» in Cahiers Intersignes, n° 13 automne 1998 (Paris/Casablanca : ed. Toubkal / L'aube, 1998), p. 221-265 ; «Nous autres Grecs» in collectif, *Nos Grecs et leurs modernes* (Paris : Seuil, 1992), p. 251-276 ; *La philosophie du pont de vue cosmopolitique* (Paris : Verdier/Unesco, 1997).

mesma heterogênea, e por conseguinte com múltiplas injunções cada uma delas de si mesma disjunta... O que, no tocante à problemática da *herança* e do *herdar* não pode senão sugerir duas coisas totalmente entrelaçadas a salientar agora a propósito da relação de Derrida com Heidegger: da relação de *Derrida herdeiro e leitor de Heidegger* – a saber:

1.) – *A primeira*, que – à semelhança de toda a identidade, que não existe *como tal* – nenhuma herança é una e homogênea em si-mesma: não apenas a pluralidade, mas antes de mais e sobretudo a heterogeneidade radical, abissal e necessária, é a sua regra e a sua estrutura. Neste sentido, à semelhança de qualquer outro, nem o texto<sup>62</sup> da ocidentalidade filosófico-cultural nem o de Heidegger falam a uma só voz nem são unos consigo mesmos. E, a meu ver, a singularidade idiomática da Desconstrução derridiana passa justamente pela sua atenção e pela sua fidelidade a este «*plus d'un/e*» – e «*plus d'un/e*» cada um dos três pensadores admirados –, em razão da sua atenção à irrupção e à interrupção do «absolutamente outro» [«*tout autre*»] por todo o lado: é, aliás, o que inspira uma das muitas definições dadas por Jacques Derrida<sup>63</sup> (ele deu mais de uma!) da sua Desconstrução.

Esta a razão pela qual Derrida não filia a filosofia apenas na sua origem ou na sua memória Greco-europeia, como Heidegger o fará<sup>64</sup>, nem se contentará também em repensar a filosofia a partir de uma inspiração vinda da tradição bíblico-judaica, como, por sua vez, Lévinas<sup>65</sup> o terá feito: a atitude de Derrida é totalmente outra: na sua atenção à textura, e portanto à pluralidade, à heterogeneidade e à contaminação intrínsecas de cada uma destas duas tradições, vai *para além* quer da tradição abraâmica quer da tradição helénica, perscrutando os seus avessos alimentícios ou as suas malhas caídas<sup>66</sup> e sonhando com um outro Abraão<sup>67</sup>, na sua atenção ao «absolutamente outro»

---

Para esta questão, veja-se também Jean-Luc Nancy, *Banalidade de Heidegger*, trad. Fernanda Bernardo e Victor Maia (Rio Janeiro: Via Verita, 2017).

<sup>62</sup> Cf. J. Derrida, «La pharmacie de Platon» in *La Dissémination* (Paris : Seuil, 1972), p.71-72.

<sup>63</sup> «Se tivesse de arriscar, Deus me livre, uma única definição da desconstrução, breve, elíptica, económica como uma palavra de ordem, diria sem frase: *nem/mais (de) uma língua [plus d'une langue]*», J. Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988), p. 38.

<sup>64</sup> É, aliás, o que inspira a tese de Jean-Luc Nancy segundo a qual, apesar da ausência de toda a referência explícita ao anti-semitismo nos textos publicados em vida por Heidegger, ou nos cursos, «o anti-semitismo historial» (cf. P. Trawny) de Heidegger não era designado senão pelo domínio exclusivo da proveniência grega cf. Jean-Luc Nancy, «Note en 2014» à *La conférence de Heidelberg*, *op. cit.*, p. 12-14 e *Banalidade de Heidegger*, *op. cit.*.

<sup>65</sup> «Temos a grande tarefa de enunciar em grego os princípios que a Grécia ignorava. A singularidade judia espera a sua filosofia.», E. Lévinas, *L'au-delà du verset* (Paris : Minuit, 1982), p. 234.

<sup>66</sup> Cf. J. Derrida, «Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre voile» in J. Derrida, H. Cixous, *Voiles* (Paris : Galilée, 1999), p. 25 ss.

<sup>67</sup> J. Derrida, «Abraham, l'autre» in *Le dernier des Juifs* (Paris : Galilée, 2014), p. 67-126.

[«*tout autre*»] (e às marcas deste «absolutamente outro») de cada uma destas «duas» tradições – um *para além* no entanto inscrito (*ex-crito*!) em cada uma destas tradições<sup>68</sup>, portado no vazio ou no avesso por cada uma delas, um *para além nelas*, *algures nelas*, como o interior aberto do seu corpo que nelas faz irrupção, necessariamente – a fim de escutar sem apropriar o segredo a-b-s-o-l-u-t-o da véspera da sua fonte ou da sua origem bífida ou dupla<sup>69</sup>: uma singular «origem» que Derrida pensará e nos dará a pensar através de *khôra*, a do *Timeu* de Platão, e através do *messiânico*, os dois quase-nomes ou os dois fios da *différance* para dizer o singular entrelaçamento do espaçamento e do tempo – os dois fios que ditam, inspiram e tecem todos os *impossíveis* ou todos os *incondicionais* do *pensamento da différance*: a hospitalidade, a responsabilidade, o dom, o perdão, a justiça, o sim, a amância, etc. Em «Nos autres grecs», Derrida lembrará este «*plus d'un*»/«*plus d'une*» que tece a herança na qual estamos inscritos – diz:

«Se a herança do pensamento [...] no qual estamos inscritos não é somente, nem fundamentalmente, nem originariamente grega, é sem dúvida em razão de outras filiações cruzadas e heterogêneas, de outras línguas, de outras identidades que não estão apenas juntas como acidentes secundários (o judeu, o árabe, o cristão, o romano, o alemão, etc.); é sem dúvida porque a história europeia não desenrolou apenas um dado grego; é sobretudo porque já o grego nunca se reuniu ou identificou a ele-mesmo.»<sup>70</sup>

A singularidade do *idioma* da Desconstrução derridiana relativamente à *Fundamentalontologie* de Heidegger, a sua híper-radicalidade e a sua hiperbolicidade<sup>71</sup>, passa de facto por aqui: pela atenção in-finita (quer dizer, infinitamente finita) a este *para além* no próprio *corpus* da ocidentalidade filosófico-cultural, tornando-a «*mais de uma/nem mais uma(una)*», e com o qual a Desconstrução derridiana terá tecido «uma relação sem relação» tentando, a cada passo, «*traduzi-la na única língua e na única cultura franco-ocidental*»<sup>72</sup>, que eram as suas.

---

<sup>68</sup> Veja-se Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine* (Paris : Vrin, 1990).

<sup>69</sup> «Uma vez que é preciso dizer tudo em duas palavras, demos dois nomes à duplicidade destas origens. Porque aqui a origem é a própria duplicidade, uma e outra. Nomeemos estas duas fontes, estes dois poços ou estas duas pistas ainda invisíveis no deserto. Empréstemos-lhes dois nomes ainda “históricos”, ali onde um determinado conceito de história se torna ele mesmo inapropriado. Para tal fazer, refiramo-nos [...] por um lado ao “messiânico”, por outro lado a *khôra*», J. Derrida, *Foi et Savoir* (Paris : Seuil, 2000), p. 30.

<sup>70</sup> J. Derrida, «Nos autres grecs» in *Nos Grecs et leurs Modernes* (Paris : Seuil, 1992), p. 267.

<sup>71</sup> Em *O Monolinguismo do Outro* (Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016, p. 80-81), Derrida confessa o seu «gosto hiperbólico pela pureza da língua. E, conseqüentemente, pela hipóbole em geral. Uma hiperbolite incurável. Uma hiperbolite generalizada.»

<sup>72</sup> J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 125.

«[...] a filosofia», escreve Derrida em *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (1997), «nunca foi o desenrolar responsável de uma consignação originária ligada à língua única ou ao lugar de um único povo. A filosofia não tem uma só memória. Sob o seu nome grego e na sua memória europeia, ela sempre foi bastarda, híbrida, enxertada, multi-linear, poliglota, e precisamos de ajustar a nossa prática da história da filosofia, da história e da filosofia, a esta realidade que foi também uma sorte e que permanece mais do que nunca uma sorte.»<sup>73</sup>

Trata-se aqui, notemo-lo, do modo específico de determinar o outro da linguagem e da herança do pensamento: trata-se aqui da maneira de pensar o pensamento e a filosofia, estando por isso ali em questão atentar na atenção prestada à alteridade absoluta<sup>74</sup> – o que implica atentar tanto no desenraizamento *da* tradição como na sua heterogeneidade e na sua contaminação intrínseca e estrutural.

Trata-se, em suma, da impossibilidade da identidade a si da tradição filosófica, tal como da identidade (una e idêntica, própria) do que quer que seja: nenhum corpus linguístico, filosófico, cultural, discursivo, sistémico ou textual é uno consigo mesmo. O de Heidegger também não!

Atestando esta heterogeneidade estrutural no corpus do legado heideggeriano, na sua *leitura pensante* Derrida sublinhará, em primeiro lugar, a problemática da *Zusage*, do aquiescer, da com-fiança, em Heidegger, que, de um modo não lógico e não cronológico, já precederia o *Fragen* como *Frömmigkeit des Denkens* de que seria mesmo a condição de possibilidade: com esta primazia da *Zusage*, já o questionamento, durante muito tempo privilegiado por Heidegger, escutaria<sup>75</sup> e responderia, já ele mesmo seria um *responder a* e um *responder por*. E Derrida salientará também a problemática da *dikê* subtraída, na pegada de Nietzsche, ao pensamento romano do *jus* (em *Spectres de Marx* (1993), nomeadamente), tal como sublinhará também a problemática do *polemos* e da *Gewissen* – a qual, segundo Derrida, é menos a consciência moral do que a condição de possibilidade da própria consciência moral. E, contra uma certa leitura de Lévinas, Derrida não esquecerá também de salientar a morte como índice de singularidade – ninguém pode morrer a morte de ninguém. Mas, incondicionalmente abolicionista e levando a cabo o levantamento dos fundamentos teórico-filosófico tanto do abolicionismo como da pena de morte, Derrida não se

---

<sup>73</sup> J. Derrida, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (Paris : Unesco/Verdier, 1997), p. 33.

<sup>74</sup> Cf. J. Derrida, «Nous autres grecs» in *Nos Grecs et leurs Modernes* (Paris : Seuil, 1992), p. 259.

<sup>75</sup> «Eu deslocarei o acento da questão para algo que seria apelo. Mais do que uma questão que é preciso salvar, um apelo (ou uma ordem, desejo ou demanda) que é preciso ter ouvido.», J. Derrida in «Débat» in *collectif, Les fins de l'homme* (Paris : Galilée, 1981), p.182.

esquecerá também de lembrar que o pensador do *ser-para-a-morte* nada disse na sua obra a respeito da pena de morte. Tal como não se esquecerá também de salientar que o pensador da *verdade aletheiológica*, que tanto criticou a verdade ligada ao teoretismo, esqueceu a prece e o apostrofar: «não há lugar» em Heidegger, diz Derrida em *Psyché* (1987), «para estes enunciados “nem verdadeiros nem falsos” que, segundo Aristóteles, seriam preces»<sup>76</sup>, o que acaba por confirmar a predominância da forma teórica, constativa, até mesmo proposicional na retórica de um texto, como o de Heidegger, que, no entanto, põe poderosamente em questão a determinação da verdade ligada a este teoretismo e a esta forma judicativa»<sup>77</sup>.

Eis alguns dos motivos e dos gestos dos quais Derrida se sentirá sempre próximo e acolherá e desenvolverá à sua maneira.

Por outro lado, Derrida salientará as marcas do desejo e dos pressupostos metafísicos ainda presentes e operantes no texto heideggeriano da *Destruktion (Abbau)* da dita<sup>78</sup> *metafísica da presença*<sup>79</sup>: a começar pela «determinação última da diferença em diferença ôntico-ontológica»<sup>80</sup>, justamente, que Derrida tem ainda por um dos signos da pertença da *Fundamentalontologie* à metafísica e por uma rasura da *différance*<sup>81</sup>; e, continuando, Derrida salientará também as problemáticas da origem, do envio destinal e da queda (*die Verfall*), da ciência, da técnica, da mão, do animal, da sexualidade e da literatura, assim como os valores do próprio (de propriedade, de aproximação, de proximidade<sup>82</sup>, de etimologia, de pátria, com toda a família da l' *Eigentlichkeit*, de *Eigen* e de *Ereignis*), da *epocalização* e do *logos* como *Versammlung*, que Derrida tem pelos

---

<sup>76</sup> J. Derrida, *Psyché*, *op.cit.*, p. 593.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 594.

<sup>78</sup> E «da dita *metafísica da presença*», porque nunca Derrida acreditou na possibilidade de a circunscrever como tal – a dita *metafísica da presença*, «é um campo múltiplo e esta clausura não é uma clausura simples.», J. Derrida, *O Monolinguismo do Outro*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>79</sup> «Por todo o lado em que se impusessem os valores de propriedade, de sentido próprio, de proximidade a si, de etimologia, etc., a propósito do corpo, da consciência, da linguagem, da escrita, etc., eu tentei analisar o desejo e os pressupostos metafísicos que aí se encontram a operar. [...] tenho por vezes o sentimento de que a problemática heideggeriana é a defesa mais «profunda» e a mais «poderosa» daquilo que eu tento pôr em questão, sob o título de pensamento da presença.», *ibid.*, p. 74-75.

<sup>80</sup> J. Derrida, *Positions* (Paris : Minuit, 1972), p. 19.

<sup>81</sup> «É talvez assim que o jogo heraclítico do *ben diapheron beautoi*, do um diferindo de si, em diferendo consigo, se perde já como um rastro na determinação do *diapherein* em diferença ontológica», J. Derrida, *Marges, op. cit.*, p. 23.

<sup>82</sup> «A existência do *Dasein* tenderia pelo essencial a aproximar-se do próximo, tenderia à aproximação, à proximidade (*auf Nähe*). O seu movimento primeiro, e portanto último, desenrolar-se-ia sempre, mesmo quando se afasta, em vista de se aproximar [...] tenderia assim, por isso mesmo, a uma experiência de desafastamento, ao afastamento do afastamento [...] *Ent-fernung: Näherung*. Mas o afastamento *de* e *no* afastamento, o afastamento como reaproximação, como aproximação, como reapropriação, não é ainda o círculo de Ulisses? [...] a lógica do fantasma odisséico permanece toda poderosa.», J. Derrida in J. Derrida, C. Malabou, *La contre-Allée, op. cit.*, p. 57.

fios e pelos motivos mais contínuos e mais problemáticos do pensamento e da obra de Heidegger.

Fios que tecem a *axiomática* do idioma da desconstrução da metafísica da presença de Heidegger<sup>83</sup>, e que, enquanto tal, desenham o *desvio* [*l'écart*] entre *Déconstruction* e *Destruction* enquanto *idiomas filosóficos*: um *desvio* desenhado na constância da *explicação desconstrutiva* de Derrida vis-à-vis de Heidegger a partir da sua atenção ao que, em «Nos autres Grecs», o filósofo chamará a «*restança do resto*»<sup>84</sup> relativamente ao *envio destinal* do ser, ao ser e ao ente: um *resto* que é tudo quanto lhe interessa<sup>85</sup>, um *resto* que não se envia, que não lograria enviar-se e que, na sua *restança*, é o signo de uma *différance* para além da diferença entre o ser e o ente, tal como é o signo de uma força de *disjunção* e de *resistência* incondicional que apela e guia o pensamento, perturba o ser e permanece absolutamente irreduzível à ontologia – seja ela fundamental! Seja ela *Fundamentalontologie* e escrita ou não sob rasura, como Heidegger o reclama na sua *Introduction à la Métaphysique (1935)*! Porque, como Derrida o adverte no seu diálogo com Janicaud, sublinhando as virtudes e os riscos do limite da *transcendência ontológica* na *Fundamentalontologie* de Heidegger, para quem o ser é «*das transcendens schlechthin*» (SZ, § 7) e, por conseguinte, o horizonte último do pensamento, como Derrida o adverte, dizia,

«O Ser conta, digam lá o que disserem. É o Ser, diferente do ente, diferente do conceito de ser, que reúne e concede o *legein* e a *Versammlung* e é aí que as coisas se decidem. Sentindo, embora, a necessidade e a força deste pensamento, eu resisto-lhe do lado do que não se deixa mais reunir – infelizmente! Infelizmente e não, aliás, porque o facto de resistir à reunião pode ser sentida como uma aflição, uma infelicidade, uma perda – a deslocação, a disseminação, o não-estar-em-sua-casa, etc. –, mas é também uma sorte. A sorte do encontro, da justiça, da relação à alteridade absoluta. Enquanto que, pelo contrário, aí onde não existem o risco e esta sorte, o pior pode acontecer: sob a autoridade da *Versammlung*, do *logos* e do ser, o pior pode avançar com as suas figuras políticas. [...]

A questão torna-se, finalmente, a da *emphasis*, da insistência, da medida, do acento. E aí, incontestavelmente, Heidegger coloca o acento do lado da reunião – é isto que haveria que interpretar historicamente: por que foi ele levado a colocar todo o peso do acento na *Versammlung*, mais do que o contrário? Enquanto que do lado para o qual eu me sinto levado, não «do meu lado» mas do lado para o qual eu me sinto ser levado na minha reserva em relação

---

<sup>83</sup> Cf. J. Derrida, *De l'esprit*, *op. cit.*, p. 175-179.

<sup>84</sup> J. Derrida, «Nos autres Grecs» in *collectif, Nos Grecs et leurs modernes* (Paris : Seuil, 1992), p. 260.

<sup>85</sup> «No fundo, não me interessa senão o que não se expede, o que não se despacha em caso algum.», J. Derrida, «Envois» in *La Carte Postale*, *op.cit.*, p. 19.

a Heidegger, o acento está antes colocado do lado da alteridade, da dissociação, da distância infinita, da dispersão, do incomensurável, do impossível, da “destinerrância”.»<sup>86</sup>

Em suma, «o Ser conta, digam lá o que disserem», e, para Jacques Derrida, antes do ser e «antes da questão do ser», antes mesmo da primazia da questão (que nele já responde) e antes da questão do *esse*, do *sum*, do *ego sum*», da *Jemeinigkeit* do *Dasein*, «há a questão do seguir, da persecução ou da sedução do outro»<sup>87</sup> – do *absolutamente outro* [*tout autre*] na figura do animal, por exemplo, ou na de um certo «deus por-vir»<sup>88</sup> que só ele nos poderá talvez ainda salvar de uma certa maneira -, havendo, *ipso facto*, assim a questão do responder, do responder de responsabilidade a um apelo infinito, não reapropriável, inderivável e inidentificável «para permanecer *do outro*, apelo *singular* à resposta e à responsabilidade.»<sup>89</sup> O que é dizer que, em Derrida, a própria questão já responde!

2. - É, *de seguida*, sugerir que herdar um legado não é nunca um gesto de pura recepção e de apropriação de um dado, ou um gesto de simples filiação... Não – segundo Derrida e em Derrida –, herdar é também escolher, é filtrar, é criticar e acolher – para *bem* acolher! Herdar<sup>90</sup> é *reafirmar escolhendo* e, portanto, *contra-assinando* o legado nele enxertando imediatamente o seu próprio idioma, assim o *reinventando*. De outro modo, como Derrida adverte em *Spectres de Marx* (1993),

«Se a legibilidade de um legado fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não apelasse e não desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca que herdar. Ser-se-ia afectado como que por uma causa – natural ou genética. Herda-se sempre de um segredo – que diz “lê-me, serás tu alguma vez capaz?”»<sup>91</sup>

---

<sup>86</sup> J. Derrida in D. Janicaud, *Heidegger en France*, *op. cit.*, p. 118-119.

<sup>87</sup> J. Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris : Galilée, 2006), p. 94

<sup>88</sup> Cf. J. Derrida, *Voyous*, chap. X, *op. cit.* e «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» in J. Derrida, J. Habermas, *Le “Concept” du 11 Septembre* (Paris : Galilée, 2004), p. 171, note 1.

<sup>89</sup> J. Derrida, «“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 290-291.

<sup>90</sup> «Herdar não é essencialmente *receber* alguma coisa, um *dado* que se pode então *ter*. É uma afirmação activa que responde a uma injunção mas que supõe também a iniciativa, a assinatura ou a contra-assinatura de uma selecção crítica. Quando se herda, tria-se, criva-se, destaca-se, reactiva-se.», J. Derrida, «Artefactualités» in J. Derrida, B. Stiegler, *Échographies* (Paris : Galilée/INA, 1996), p. 33. Texto de uma entrevista realizada por B. Sohm, C. de Peretti, S. Douailler, P. Vermeren e E. Malet intitulada «Derrida. La déconstruction de l'actualité» in revue *Passages*, Septembre 1993, p. 60-75.

<sup>91</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993), p. 40.

O que é sugerir que, em Derrida, *ler é contra-assinar*<sup>92</sup>, quer dizer, é *escrever* – e é por conseguinte interpretar, enviar, capitalizar e *re-inventar*! O filósofo lembra-o na doravante célebre primeira página de «La Pharmacie de Platon» (1968), que se deveria talvez saber *de cor* – que todo o leitor ou toda a leitora deveria talvez saber *de cor* –, e que eu faço questão de lembrar aqui, no contexto desta relação de Derrida a Heidegger, em que a problemática da *leitura* está manifestamente em questão:

«Um texto não é um texto senão se esconder ao primeiro olhar, ao primeiro vindo, a lei da sua composição e a regra do seu jogo. Um texto permanece, aliás, sempre imperceptível. [...] A dissimulação da textura pode em todo o caso levar séculos a desfazer a sua teia. [...] Reservando sempre uma surpresa à anatomia ou à fisiologia de uma crítica que julgaria dominar-lhe o jogo, vigiando ao mesmo tempo todos os fios, enganando-se também em querer olhar o texto sem nele acrescentar nada, sem pôr a mão no «objecto», sem se arriscar a aí acrescentar, única hipótese para entrar no jogo nele pondo os dedos, algum novo fio. Acrescentar não é aqui outra coisa senão dar a ler. É preciso arranjar maneira de pensar isto: que não se trata de bordar, excepto considerando que saber bordar é ainda entender-se a seguir o fio dado. Quer dizer [...] escondido. Se há uma unidade da leitura e da escrita, [...] se a leitura é a escrita, esta unidade não designa nem a confusão indiferenciada nem a identidade de todo o repouso; o é que acopla a leitura à escrita deve descoser.

Haveria então que, de um só gesto, mas desdobrado, ler e escrever. E aquele que se sentisse por isto imediatamente autorizado a acrescentar, quer dizer, a acrescentar não importa o quê, não teria compreendido nada ao jogo. Não acrescentaria nada – a costura não daria de si. Reciprocamente, não leria sequer aquele a quem a «prudência metodológica», as «normas da objectividade» e as «salvaguardas do saber» reprimiriam para aí colocar algo seu. Mesmo disparate, mesma esterilidade do «não sério» e do «sério». O suplemento de leitura ou de escrita deve ser rigorosamente prescrito, mas pela necessidade de um *jogo*, signo ao qual há que conceder o sistema de todos os seus poderes.»<sup>93</sup>

Notemos então que a *leitura* digna do nome, a que lê *dando a ler*, *reafirmando e escrevendo*, segue em Derrida toda a tramitação do que ele chama *operação de paleonímia*<sup>94</sup>, onde, embora totalmente encadeados, é possível detectar os 3 momentos através dos quais esta operação se processa – a saber: 1.) o momento no qual se procede ao *levantamento* de uma (velha) palavra ou, por extensão, do dito textual<sup>95</sup>: é o momento propriamente híper-ético da leitura desconstrutiva, aquele no qual e pelo qual

---

<sup>92</sup> «O dever do comentador [ou do leitor!] é então o de escrever deixando o outro falar, ou para deixar o outro falar. É também aquilo a que chamo [...] contra-assinar [...]. Escreve-se algo de diferente, mas que tenta também deixar o outro assinar: é ele quem escreve, é ele quem assina.», J. Derrida, «La vérité blessante. Ou le corps à corps des langues» in revue *Europe*, Jacques Derrida, mai 2004, n° 901, p. 25.

<sup>93</sup> J. Derrida, «La Pharmacie de Platon» in *op. cit.*, p. 71-72.

<sup>94</sup> Cf. J. Derrida, «Signature Événement Contexte» in *Marges, de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), p. 392-393; *La Dissémination* (Paris: Seuil, 1972); *Positions* (Paris: Minuit, 1972), p. 96; *Signéponge* (Paris: Seuil, 1988).

<sup>95</sup> Lembremos que é também este momento que manifestamente falta na leitura de J. Habermas de J. Derrida, «La surenchère sur la philosophie de l'origine temporalisée: la critique du phonocentrisme par Derrida» in *Le Discours Philosophique de la Modernité* (Paris: Gallimard, 1988), p. 191-248.

nos colocamos à escuta da ressonância da velha palavra ou da voz do texto lido, deixando-a falar; 2.) o momento no qual se procede à *enxertia*, quer dizer, à inscrição da singularidade do idioma do leitor ou da leitora na velha palavra ou no dito textual: é o momento no qual se marca a interrupção e o *desvio* constituído pelo idioma do leitor ou da leitora. Esta inscrição da *marca* singular traça a obliquidade de uma *margem* que põe o texto lido *em marcha*<sup>96</sup>, isto é, que o suplementa ou acrescenta; 3.) finalmente, procede-se à *extensão* regulada da palavra ou do dito textual *retirado* e *enxertado* com o idioma do leitor ou da leitora – é o momento da *leitura-escrita*<sup>97</sup>, o momento em que se atesta que *ler* não é finalmente senão *escrever* e, portanto, alongar e reinventar o texto lido. Assim bem lido!

Ora, só uma tal concepção (e uma tal prática!) do *herdar* e da *leitura* pode talvez fazer compreender a afirmação de Derrida (datada dos anos 70!) e segundo a qual o que ele fazia em relação a Heidegger «não se parece com um texto de filiação heideggeriana»<sup>98</sup>. Tal como apenas uma tal concepção do *herdar* e da *leitura-escrita* iluminará e permitirá talvez a justa compreensão das duas hipóteses que Derrida avança e defende em *La Conférence de Heidelberg* – datada de 5 de Fevereiro de 1988, em diálogo com H. G. Gadamer, Ph. Lacoue-Labarthe e Reiner Wiehl – a respeito da ressonância e da significação do sintagma «*Heidegger em França*». Que significa exactamente este sintagma – *Heidegger em França* ?

A meu ver, pelo menos duas hipóteses que faço questão de avançar e de explicitar agora aqui no contexto da minha leitura *da singularidade da leitura derridiana de Heidegger*, a fim de tentar salientar e nomear o *desvio* filosófico entre os dois filósofos e, *ipso facto*, entre os seus *idiomas filosóficos*: o idioma da Hermenêutica e o da Desconstrução.

1.) – *A primeira hipótese* de Jacques Derrida defende que não haveria ou que não teria havido «*um heideggerianismo francês*» ou «*uma herança de Heidegger em França*», que havia que destotalizar, que des-simplificar e que insistir antes nas diferenças e nas rupturas que tinham marcado a pluralidade das *leituras* e, portanto, da *recepção* da

---

<sup>96</sup> «Tympan» em *Marges* (*op.cit.*, p. XX) observa que «*a marca*» [*marque*] é a mesma palavra que *marcha* [*marche*], como limite, e que *margem* [*marge*].

<sup>97</sup> «Portanto, levantamento, enxertia, extensão: sabeis que é aquilo a que eu chamo [...] escrita.», J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>98</sup> J. Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 73.

herança de *Heidegger em França* – segundo Derrida<sup>99</sup>, não existiriam senão diferenças e rupturas nesta *recepção* em Lévinas, Blanchot, Sartre, Merleau-Ponty, J. Wahl, Beaufret, Fédier, Vezin, Martineau, Deguy, Granel, Ricœur, Lyotard<sup>100</sup>, Lacoue-Labarthe<sup>101</sup>, Jean-Luc Nancy, ... e, claro, nele próprio, Jacques Derrida.

E não existiriam mesmo senão diferenças quanto à consideração da questão política de Heidegger e em Heidegger – e isto sem atentar apenas na consideração de documentos externos, aliás já conhecidos desde 1960-1962, mas tentando compreender intrinsecamente o próprio texto de Heidegger, indagando pelo seu alcance político, quer dizer, perguntando como poderia este texto articular-se com o que viria a conhecer-se relativamente aos seus engajamentos políticos: um texto onde não há nenhum sinal explícito de anti-semitismo, como J.-L. Nancy faz questão de sublinhar, chamando a nossa atenção para a distinção entre o *corpus* filosófico e o comportamento político de Heidegger, se lugar houver para uma tal distinção, assim como para a distinção a pensar entre as obras publicadas em vida pelo próprio filósofo e as póstumas, como os *Cadernos Negros*, cuja publicação póstuma foi no entanto desejada e pensada pelo próprio Heidegger. Modo de indagar também pelo estatuto dos *Cadernos Negros* no contexto do pensamento e da obra de Heidegger.

E na obra em questão Derrida exemplifica estas diferenças na recepção (declarada, polémica e profunda) de *Heidegger em França* com as *leituras* de Lacoue-Labarthe<sup>102</sup>, de Jean-Luc Nancy e dele-mesmo – e eu acrescentarei ainda a recepção, absolutamente fundamental, de Emmanuel Lévinas desde os anos 30. Emmanuel Lévinas (1905/6-1995), o filósofo cuja «vida se teria passado entre o hitlerismo incessantemente pressentido e o hitlerismo recusando-se a todo o esquecimento»<sup>103</sup> e que, a respeito das relações de Heidegger com o nacional-socialismo, dirá, na primeira das suas *Quatre Lectures Talmudiques* (1968) relativa à problemática da justiça e do perdão, que «se

---

<sup>99</sup> «[...] não houve um heideggerianismo francês, tal como não há uma herança de Heidegger em França. Insisto para destotalizar a coisa; creio que há que insistir nas diferenças e nas rupturas que marcaram a herança de Heidegger. [...] Considera-se, frequentemente, na Alemanha e em França, que toda a herança de Heidegger foi captada por Beaufret e pelos amigos de Beaufret. Não é verdade. [...] eu sempre fui, por razões que não são apenas políticas, muito crítico em relação à leitura de Heidegger por Beaufret.», J. Derrida, *La Conférence de Heidelberg* in *op. cit.*, p. 61-62.

<sup>100</sup> Jean-François Lyotard, *Heidegger et "les juifs"* (Paris: Galilée, 1988).

<sup>101</sup> Com rigor e proibidade, como Lyotard o sublinha, Ph. Lacoue-Labarthe enfrentava a questão filosófica do alcance político do «*caso Heidegger*» e «concluía» que o crime desta política não reside tanto no engajamento nacional-socialista do reitor de Freiburg quanto no silêncio observado até ao fim pelo pensador de Todtnauberg acerca do extermínio dos judeus.», *Ibid.*, p. 14-15.

<sup>102</sup> «Parece-me, por exemplo, que o trabalho que Lacoue-Labarthe faz sobre a questão da identificação, da mitologia e da política em Heidegger é certamente uma das vias mais fecundas para colocar a questão do político em Heidegger e nos seus textos.», Derrida, *La conférence de Heidelberg*, *op. cit.*, p. 136-137.

<sup>103</sup> E. Lévinas in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, (Montpellier : La Manufacture, 1987), p. 83.

pode perdoar a muitos alemães, mas que há alemães a quem é difícil perdoar. É difícil perdoar a Heidegger.»<sup>104</sup> E o filósofo acrescentará ainda uma vintena de anos mais tarde, desvelando a *Grundstimmung* da que terá sido a sua «*explicação com*» Heidegger e com os laços deste com a barbárie do nacional-socialismo: «Eu não esquecerei certamente nunca Heidegger nas suas relações com Hitler. Mesmo se estas relações não foram senão de curta duração, elas são para sempre»<sup>105</sup>.

\*\*\*

Exemplifiquemos e testemunhemos muito sucintamente a justeza desta hipótese de Jacques Derrida com a recepção da herança de *Heidegger em França* tal como concretizada pela *leitura* de Emmanuel Lévinas, que foi o primeiro a introduzir o pensamento de Husserl e de Heidegger em França nos anos 30 através de traduções<sup>106</sup>, de *leituras* interpretativas e de escritos sempre tão fundamentais como *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930)<sup>107</sup>, «Martin Heidegger et l'ontologie» (1932) e «L'ontologie dans le temporel» (não datado) – dois ensaios de seguida incluídos em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949).

No entanto, a *filiação* heideggeriana não é de todo também a etiqueta que melhor convém ao acolhimento do pensamento de Heidegger por Emmanuel Lévinas – um filósofo que, embora ancorado no seu tempo, se afirmou no firmamento filosófico como um pensador intempestivo, indo frequentemente a contracorrente das tendências que dominavam a cena intelectual nos anos a seguir à guerra: no meu entender, Lévinas pensa antes *a partir de* Heidegger – *a partir dele*, quer dizer, *a partir dele* no sentido de começar com ele, sim, sem dúvida, mas para imediatamente se afastar dele para ir, *alhures*, não apenas *para além* dele mas também *contra* ele, no sopro inspirador do rastro do *epeikeina tes ousias* da *República* de Platão e da *ideia do infinito* de Descartes posta em nós. Indo para além dele e contra ele, indo da «existência ao existente e do

---

<sup>104</sup> E. Lévinas, *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Minuit, 1968), p. 56.

<sup>105</sup> E. Lévinas in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, op. cit. p. 74.

<sup>106</sup> Pensa-se na sua tradução, em colaboração com Mille. Peiffer, das *Meditações Cartesianas* de Husserl – as conferências proferidas por Husserl em Paris, em 1929, cuja obra foi mesmo primeiramente editada em francês.

<sup>107</sup> A respeito desta obra, escreverá Jacques Derrida: «Era em 1930, em França, a primeira grande obra consagrada ao todo do pensamento husserliano.», J. Derrida, «Violence et Métaphysique» in *L'Écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), p. 125.

existente a outrem»<sup>108</sup>, ou indo muito simplesmente da ressonância verbal do «ser ao outro»<sup>109</sup>, como o filósofo o diz a respeito da ambiguidade que assedia a poética de Paul Celan (dividida entre a *Fundamentalontologie*, o dialogismo de Buber e a inspiração meta-ética), mas sem no entanto jamais renegar a sua dívida para com Heidegger, nem a grandeza filosófica deste. E também sem nunca esquecer 1933!

A meu ver, Lévinas terá antes escolhido Heidegger na sua condição de «um dos maiores filósofos da história», seguramente o maior filósofo vivo da primeira metade do séc. XX, o mais admirado por ele em todo o caso<sup>110</sup>, aquele com quem uma nova maneira de pensar e de viver foi possível, para ir algures *para além* dele – para ir *para além* do seu pensamento *do ser*, que haveria mesmo que deformar, justificar e criticar de um ponto de vista ético. Meta-ético, mais precisamente, como «filosofia primeira» – o ponto de vista do humano ou do inter-humano antes e para além do ser<sup>111</sup>. Esta deformação e esta justificação crítica, e *ipso facto* a interrupção ética do ser, seria mesmo, aos olhos de Emmanuel Lévinas, a questão por excelência – esta não seria mais «ser ou não ser» mas a que, na justa memória do «*moi haïssable*» de Pascal, se perguntava antes pelo seu *direito a ser*: é o meu ser justificado? Não estou eu já, pelo simples facto de ser, em vias de ocupar o lugar de um outro? Para Emmanuel Lévinas o que, sobretudo, deveria que fazer pensar era o facto de, a partir da imediatidade e da incondicionalidade da sua responsabilidade por outrem, o «eu» vir a justificar-se *diante* do outro homem tido pelo «primeiro vindo». E isto já nos anos 1930 !

«Ser ou não ser – é esta a questão ? É a primeira e a última questão ? O ser humano consiste em esforçar-se em ser e a compreensão do sentido do ser – a semântica do verbo ser – é porventura a primeira filosofia impondo-se a uma consciência que seria em primeiro lugar e de antemão saber e representação conservando a sua segurança no-ser-para-a-morte, afirmando-se como lucidez de um pensamento até ao fim, até à morte e que, mesmo na sua finitude – já ou ainda boa e sã consciência sem questão quanto ao seu direito de ser – é ou angustiado ou heróico na precaridade da sua finitude? Ou não se levanta a primeira questão da má consciência? [...] Ela coloca a questão do meu direito em ser que é já a minha responsabilidade pela morte de outrem, interrompendo a espontaneidade sem circunspeção da minha ingénua perseverança. [...] Questão do sentido do ser – não a ontologia da compreensão deste verbo extraordinário, mas a

<sup>108</sup> E. Lévinas, «Signature» in *Difficile Liberté* (Paris : Albin Michel, 1976), p. 435.

<sup>109</sup> É o título da sua leitura de Paul Celan, *De l'être à l'autre* (Montpellier : Ed. Fata Morgana, 2002).

<sup>110</sup> Cf. E. Lévinas, «Fribourg, Husserl et la phénoménologie» in *Les Imprévus de l'Histoire* (Montpellier : Fata Morgana), p. 94-106. E em *Entre Nous* (Paris : Fasquelle & Grasset, 1991), p. 126 : «Heidegger é para mim o maior filósofo do século, talvez um dos muito grandes do milénio; mas tenho muita pena disso, porque não posso esquecer o que ele era em 1933, mesmo que não o tenha sido senão durante um curtíssimo período.»

<sup>111</sup> «Há que não pensar o homem em função do ser e do não-ser, tomados por referências últimas [...] Aquém ou além da essência [...] a ruptura da essência é ética.», E. Lévinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 17.

ética da sua justiça. Questão por excelência ou a questão da filosofia. Não: porquê o ser e não o nada, mas como é que o ser se justifica?»<sup>112</sup>

De facto, não só em plenos anos 30 a ontologia não era mais fundamental para Emmanuel Lévinas<sup>113</sup>, tal como, com ou sem rasura, ela o era para Heidegger<sup>114</sup>, mas, além disso, para Lévinas o ser revelava-se como a origem do egoísmo e do mal, como violência e como guerra – o que será o motivo inaugural de *Totalité et Infini* (1961) que culminará nos anos 70 em termos de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, este título da obra filosófica mais acabada de Lévinas tem mesmo uma ressonância como que anti-heideggeriana que lança luz sobre a singularidade da recepção do pensamento de Heidegger por Lévinas. É também a obra filosófica de Lévinas que põe a nu algumas das experiências pré-filosóficas que estão na origem da sua *assinatura ético-metafísica*: experiências que não deixam de visar Heidegger e de sugerir as razões da sua demarcação muito crítica do idioma do seu pensamento. E isso tanto na dedicatória, tão secreta quanto pungente, que abre este livro imenso, como nas últimas linhas que nos convidam «ao fora» [«au-dehors»].

Assim, na dedicatória do livro de 1974, onde Lévinas redefine o anti-semitismo em termos éticos: o anti-semitismo seria o «ódio pelo outro homem».

«À memória dos seres mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nacionais-socialistas ao lado dos milhões e milhões de humanos de todas as confissões e de todas as nações, vítimas do mesmo ódio pelo outro homem, vítimas do mesmo anti-semitismo.»

Assim também nas últimas linhas deste livro imenso, onde o alcance político do pensamento do ser é explicitamente dito a guerra – enquanto a ética ou a justiça (que excede a justiça/direito) ou a «santidade» («*kadosh*») seria uma «guerra justa travada contra a guerra» com o rosto do ser:

---

<sup>112</sup> E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première* (Paris : poche/Payot & Rivages, 1998), p. 107-109.

<sup>113</sup> «Acaso o primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento não repousa numa das mais luminosas evidências? [...] Pôr em questão esta evidência fundamental é um temerário empreendimento.», E. Lévinas, «L'ontologie est-elle fondamentale?» in *Entre Nous*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>114</sup> «A questão que me preocupa não é a da existência do homem – é a do ser enquanto tal.», M. Heidegger, *Lettre à Jean-Wahl*, Bulletin de la Société Française de Philosophie, tome 37, 1937, p.193.

Heidegger criticava a ontologia metafísica pela via da ontologia fundamental e, na *Introduction à la Métaphysique*, propõe mesmo renunciar ao termo ontologia.

E, na «Lettre à propos de Jean Wahl» (in *Les Imprévus de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 109), E. Lévinas diz : «O que, segundo (*Sein und Zeit*, p. 235, nota), teria permanecido estranho a Kierkegaard, é a posição do problema da existência enquanto problema existencial (por oposição a *existentiel*), por outras palavras, a própria perspectiva da ontologia.»

«Pelo pouco de humanidade que orna a terra, é preciso um relaxamento da essência em segundo grau na justa guerra travada contra a guerra, tremer – arrepiar-se ainda – a todo o instante, por causa desta justiça.»<sup>115</sup>

E isto, sem de todo renegar a sua dívida para com Heidegger :

«Estas linhas e as que as seguem devem muito a Heidegger. Deformado e mal compreendido? Pelo menos esta deformação não terá sido uma maneira de renegar a dívida, nem esta dívida uma razão de esquecer.»<sup>116</sup>

No rastro reiteradamente assumido<sup>117</sup> do *Bem para além do ser* (*epekeina tes ousias*) da *República* de Platão e da *ideia do infinito* de Descartes, o *para-além* da prioridade fundamental da ontologia devirá, em Lévinas, o lugar sem lugar do despertar e da vigilância (meta-)ética de um humano ou de uma espiritualidade *de outro modo que ser, anárquica* ou *des-inter-essada*. Em suma, *ética* : a *ética* no sentido de meta-ética ou de «*santidade*» (*kadosh*) ou de justiça devirá, em Lévinas, a *prima philosophia* : apesar do extraordinário da sua ressonância verbal, o principal legado de Heidegger aos olhos de Lévinas, nele o ser cedia doravante o passo ao outro. À primazia do *outro homem para além do ser e de outro modo que ser* na sua condição de «primeiro vindo» e de «rosto».

«O humano por detrás da perseverança no ser ! Por detrás da afirmação do ser persistindo analiticamente – ou animalmente – no seu ser e onde o vigor ideal da identidade que se identifica e se afirma na vida dos indivíduos humanos e na sua luta pela existência vital consciente ou inconsciente ou racional – a maravilha do eu reivindicada no rosto do próximo – ou a maravilha do eu desembaraçado de si e temendo por outrem – é assim como que a suspensão – como que a *épokê* – do eterno e irreversível retorno do idêntico a ele mesmo e da intangibilidade do seu privilégio lógico e ontológico. [...] Suspensão da guerra e da política que se fazem passar pela relação do Mesmo ao Outro. Na deposição pelo eu da sua soberania de eu, sob a modalidade do eu detestável, significa a ética e provavelmente também a própria espiritualidade da alma, mas certamente também a questão do sentido do ser, quer dizer, o seu apelo à justificação. Filosofia primeira que significa através da ambiguidade do idêntico que se diz eu no apogeu da sua identidade incondicional e mesmo logicamente indiscernível, autonomia por cima de todo o critério [...] O eu é a própria crise do ser do ente no humano. Crise do ser [...] porque eu, eu já me interrogo se o meu ser está justificado, se o *Da* do meu *Dasein* não é já a usurpação do lugar de alguém.»<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (Dordrecht/Boston/London : Kluwer Academic Publishers, 1988), p. 233.

<sup>116</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 49, note 28.

<sup>117</sup> «Disse que o meu ensino permanece, no fim de contas, muito clássico ; ele repete, no prosseguimento de Platão, que não é a consciência que funda o Bem, mas que é o Bem que apela a consciência. A sabedoria, “é o que o Bem ordena. É em vista do Bem que toda a alma faz o que faz” (*République* ? 505 e)», E. Lévinas, «Dialogue sur le penser-à-l'autre» in *Entre Nous* (Paris : Grasset, 1991), p. 240.

<sup>118</sup> E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première* (Paris : Payot & Rivages, 1998), p. 103-105.

Como não escutar nesta proclamação do reconhecimento da *primazia do outro homem* para além do ser e da perseverança no ser, para além do *conatus essendi*, uma crítica implacável a Heidegger – ao anti-semitismo heideggeriano, se anti-semitismo for o esquecimento da primazia do outro? Anti-semitismo que Lévinas – fazendo do judeu e do sofrimento do povo judeu o próprio símbolo da humanidade, de uma humanidade vulnerável – define meta-eticamente como sendo «o ódio pelo outro homem»? Tal como definirá meta-eticamente também o racismo por este mesmo ódio: «O racismo», escreve Lévinas em «Nom d'un chien ou le droit naturel», «não é um conceito biológico; o anti-semitismo é o arquétipo de todo o internamento. A própria opressão social não faz mais do que imitar este modelo. Encerra numa classe, priva de expressão e condena aos “significantes sem significados” e, por conseguinte, às violências e aos combates.»<sup>119</sup>

Não foi, no entanto, necessário esperar pelos anos 60 e 70 para ouvir Lévinas criticar um pensamento filosófico desatento ao outro – um pensamento que, no dizer do filósofo, reduzia o outro ao mesmo e o múltiplo à totalidade. Lembremos que este *para além do ser*, que colocará a ênfase na *justificação* (meta-ética) do ser, e portanto na própria procura do sentido do ser<sup>120</sup> que estará na origem do «nascimento latente» do aparecer e do instituído em geral, já ecoa nos títulos dos anos 30 e 40 de Emmanuel Lévinas:

- assim acontece em *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), a primeira<sup>121</sup> abordagem filosófica do hitlerismo onde implicitamente se pressente já, a par da crítica do idealismo transcendental, uma demarcação fortemente crítica do pensamento do ser de Heidegger (nunca, porém, nomeado) – um pensamento no qual espreita o que o filósofo designa por «mal elemental»: com efeito, no breve *post-scriptum*, datado de 1990, que acompanhou a tradução americana deste escrito de juventude, Lévinas confessa:

---

<sup>119</sup> E. Lévinas, «Nom d'un chien ou le droit naturel» in *Difficile Liberté* (Paris : Albin Michel, 1976), p. 234.

<sup>120</sup> E. Lévinas, «La signification et le sens» (1964) in *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier : Fata Morgana, 1972), p. 15-70.

<sup>121</sup> Esta questão está precisamente na origem de um dos diferendos entre Derrida e Agamben (in J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain I (2001-2002)* (Paris: Galilée, 2008), p.138-139.

- «O artigo procede de uma convicção de que a fonte da barbárie sangrenta do nacional-socialismo não é uma qualquer anomalia contingente do raciocínio humano, nem num qualquer mal-entendido ideológico ocidental. Há neste artigo a convicção de que esta fonte se deve à possibilidade essencial do *Mal elemental* onde a boa lógica pode conduzir e contra a qual a filosofia ocidental não se assegurou suficientemente. Possibilidade que se inscreve na ontologia do Ser, cuidadoso em ser – do Ser «*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*», de acordo com a expressão heideggeriana. Possibilidade que ameaça ainda o sujeito correlativo do “Ser-a-reunir” e a-dominar”»<sup>122</sup>

- assim acontece em *De l'évasion*<sup>123</sup> (1935) – ensaio escrito dois anos depois do *Discurso de Reitorado* de Heidegger! –, que advoga a urgência da evasão, da «*ex-cendance*», quer dizer, da saída do ser, do peso, da fadiga e do mal do ser, assim como das categorias que o descrevem, por um nova via, renovando assim «o antigo problema do ser enquanto ser»<sup>124</sup>, uma vez que, para Lévinas, para quem «o ideal de felicidade e de dignidade» é o objectivo último e a marca por excelência da civilização, «toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que justifica, merece o nome de bárbara»<sup>125</sup>;

- assim já acontece também em *Le temps et l'autre* – é um título de 1947 onde este *para além* ressoa manifestamente em réplica ao título heideggeriano de 1927, *Sein und Zeit*, e onde o tempo *do* outro ou *do* infinito dá a escutar a prioridade do outro, da «santidade» (*kadosh*) do rosto do outro sobre o «eu», no modo da responsabilidade meta-ética *pelo outro* dando, por ela, um «eu» humano que não é mais nem a identidade substancial de um sujeito nem a *Eigentlichkeit* na «*mienneté*» do ser<sup>126</sup>, mas antes refém do outro, do rosto do outro tido pelo próprio rastro ou pela própria revelação do infinito;

- e assim já acontece também em *De l'existence à l'existant* (1947) – onde a primazia do existente ou do ente humano sobre o ser ou a existência (pela *hipostase* sobre o *il y a*) anuncia a primazia do *para-além* da *diferença meta-ética* em relação à da *diferença ôntico-ontológica*<sup>127</sup>, e portanto o sobrelanço da ética ou da «intriga ética» em relação à ontologia. Já então para Emmanuel Lévinas, leitor e admirador de *Sein und Zeit*, mas

---

<sup>122</sup> E. Lévinas, «Post-Scriptum» in *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hilérisme* (Paris : Payot & Rivages, 1997), p. 27-28.

<sup>123</sup> E. Lévinas, *De l'évasion* (Montpellier : Fata Morgana, 1982).

<sup>124</sup> Ibid., p. 74.

<sup>125</sup> Ibid., p. 98.

<sup>126</sup> E. Lévinas, «Mourir pour...» in *Entre Nous*, *op. cit.*, p. 229.

<sup>127</sup> Cf. E. Lévinas, «Avant-propos» e «Préface» à segunda edição de *De l'existence à l'existant* (Paris : Vrin, 1990), p. 9-13.

prisioneiro francês-judaico<sup>128</sup> de 40 a 45, a experiência por excelência era a *experiência de outrem* – não a do ser! Esta experiência de outrem precedia toda a relação do eu consigo mesmo (AE, p. 152) e dava sentido a todas as outras relações com todos os outros, como a complexa e exigente problemática do *terceiro* o mostrará com o «nascimento latente» do aparecer e do instituído em geral.

«Se no início as nossas reflexões se inspiram numa larga medida – para a noção da ontologia e da relação que o homem entretece com o ser – com a filosofia de Martin Heidegger, elas são comandadas pela necessidade profunda de deixar o clima desta filosofia e pela convicção de que não se conseguiria sair dela para uma filosofia que se qualificaria de pré-heideggeriana.»<sup>129</sup>

E «Signature», o discreto esboço autobiográfico de Emmanuel Lévinas no fim de *Difficile Liberté* (1963/1976), reitera :

«À ontologia – à compreensão heideggeriana do ser do ente – substitui-se, como primordial, a relação de ente a ente que não retorna no entanto a uma relação entre sujeito e objecto, mas a uma proximidade, à relação com Outrem.»<sup>130</sup>

Sendo esta relação com outrem, lembremo-lo, a definição levinasiana da ética (ou da justiça/misericórdia) – esta relação seria para o filósofo «o humano enquanto humano»<sup>131</sup> e a própria fonte do valor:

«O único valor absoluto», declara Lévinas, «é a possibilidade humana de dar uma prioridade ao outro. Não creio que exista uma humanidade que possa recusar este ideal, nem que tenha de se declará-lo ideal de santidade. Eu não digo que o homem seja um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível.»<sup>132</sup>

Concluindo algo abruptamente, dir-se-á então que, quanto à recepção de Heidegger por Lévinas, o deslumbramento entusiasta e admirativo da primeira relação de Lévinas com Heidegger, aquando da sua estada em Freiburg em 1928-1929<sup>133</sup>, foi seguido pelo

---

<sup>128</sup> Para esta questão, Fernanda Bernardo, *Lévinas refém* (Coimbra: Palimage, 2012)

<sup>129</sup> E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>130</sup> E. Lévinas, «Signature» in *Difficile Liberté* (Paris : Albin Michel, 1963, 1976), p. 436-437.

<sup>131</sup> E. Lévinas, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>132</sup> Ibid.

<sup>133</sup> «A grande coisa que encontrei foi a maneira como a via de Husserl era prolongada e transfigurada por Heidegger. Para falar uma linguagem de turista, tive a impressão de que fui ter com Husserl e de que encontrei Heidegger... Soube imediatamente que se tratava de um dos grandes filósofos da história. Como Platão, como Kant, como Hegel, como Bergson.», E. Lévinas in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?* (Paris : La Manufacture, 1987), p. 74.

desencanto, pela incompreensão e pelo imperdoável da segunda fase da sua relação, em razão das relações de Heidegger com o nazismo<sup>134</sup>. Para Lévinas, «a ausência de cuidado por outrem em Heidegger e a sua aventura política pessoal estão ligadas»<sup>135</sup>.

No entanto, apesar destoutra modalidade da sua relação a Heidegger, apesar pois da ambivalência e da admiração «contra vontade», nunca Lévinas renegou ou denegou a modalidade da sua primeira relação<sup>136</sup>: no entender do filósofo, isso teria significado renegar uma parte importante da sua vida. Ainda assim, embora sempre assumidamente polémica, a sua relação com Heidegger não foi nunca mantida no silêncio:

«Lembro-me sempre dos meus estudos ao pé de Heidegger com a maior emoção.», confessa em 1991, em conversa com Roger-Pol Droit. «Sejam lá quais forem as reservas que se possam formular acerca do homem e do seu compromisso político ao lado dos nazis, é incontestavelmente um génio, o autor de uma obra filosófica extremamente profunda, de que não podemos desembaraçar-nos em algumas frases.»<sup>137</sup>

E, não sem uma vez mais sugerir a possível conexão entre o pensamento de Heidegger e o seu empenhamento político, Emmanuel Lévinas reitera uma vez mais, ainda em 1991, na mesma entrevista com Roger-Pol Droit, a sua demarcação crítica da *Fundamentalontologie* de Heidegger :

«Para Heidegger, o ser está animado pelo esforço de ser. Não está em questão para o ser no seu esforço senão o ser, antes de tudo e a todo o preço. Esta resolução conduz a entrar nas lutas entre indivíduos, nações ou classes, sendo firme e inquebrantável como o aço. Há em Heidegger o sonho da nobreza do sangue e da espada. Ora o humanismo é totalmente diferente. É mais uma resposta a outrem que aceita fazê-lo passar em primeiro lugar, que cede diante dele em vez de o combater. A ausência de cuidado por outrem em Heidegger e a sua aventura política pessoal estão ligados. E apesar de toda a minha admiração pela grandeza do seu pensamento, nunca eu pude partilhar este duplo aspecto das suas posições.»<sup>138</sup>

Eu sublinho : *nunca eu pude partilhar as posições de Heidegger ! Do cuidado pelo ser ao cuidado por outrem, e portanto da *Fundamentalontologie* à ética no sentido de meta-*

---

<sup>134</sup> «Não esquecerei nunca Heidegger nas suas relações a Hitler. Mesmo se estas relações não foram senão de breve duração, elas foram para sempre.», E. Lévinas in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, op. cit. p. 74. E em *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris : Minuit, 1968, p. 56)

<sup>135</sup> E. Lévinas, *Les Imprévus de l'Histoire*, op. cit., p. 209.

<sup>136</sup> «Apesar de todo o horror que veio um dia associar-se ao nome de Heidegger – e que nada conseguirá dissipar – nada pôde desfazer no meu espírito a convicção de que *Sein und Zeit* de 1927 é imprescritível, ao mesmo título que alguns outros livros eternos da história da filosofia – nem que estivessem em desacordo entre si.», E. Lévinas, «Mourir pour» in *Entre Nous*, op. cit., p. 220.

<sup>137</sup> E. Lévinas, «Entretien avec Roger-Pol Droit» in *Les Imprévus de l'Histoire* (Montpellier : Fata Morgana, 1994), p. 208-209.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 209.

ética tida como um «absurdo ontológico» e como uma ininterrupta relação inter-humana onde o humano se procura e se promete – eis a via que vai de Heidegger a Lévinas, e eis o transtorno e o deslocamento operado pela ética da alteridade de Emmanuel Lévinas vis-à-vis da *Fundamentalontologie* heideggeriana. E eis também o *idioma filosófico* de Emmanuel Lévinas – se, à semelhança do que Merleau-Ponty diz do escritor, um pensador, um grande pensador for a epifania de um novo *idioma*... Sendo o *idioma* sinónimo de singularidade – uma singularidade filosófica que, em Lévinas, se forjou no cativoiro como, sobretudo, *Les Carnets de Captivité* o põem a nu<sup>139</sup> de um modo tocante : a experiência do cativoiro (1940-1945) não foi coisa pouca na *leitura* e, portanto, na recepção levinasiana de Heidegger<sup>140</sup>. Um *idioma filosófico* que viu na «ausência de cuidado por outrem»<sup>141</sup> de Heidegger o fermento da «sua aventura política pessoal», e que, no tremor, terá tentado responder à sua maneira à questão de «como filosofar na memória de Auschwitz», tal como enunciada por Maurice Blanchot:

«Como filosofar, como escrever na memória de Auschwitz, na memória daqueles que nos disseram, por vezes em bilhetes enterrados junto aos crematórios : saibam o que se passou, não esqueçam, e, ao mesmo tempo, nunca vós sabereis. É este pensamento que atravessa, que porta toda a filosofia de Lévinas e que ele nos propõe sem o dizer, para além e aquém de toda a obrigação.»<sup>142</sup>

Neste sentido, justas, muito justas, nos parecem as palavras – de gratidão admirativa, *alegremente* admirativa – de Jacques Derrida no seu tocante *Adieu, à Emmanuel Lévinas* a 27 de Dezembro de 1995 no cemitério de Pantin a respeito da singularidade do *idioma filosófico* de Lévinas no contexto da filosofia:

«Emmanuel Lévinas deslocava lentamente, mas para os dobrar a uma inflexível e simples exigência, o eixo, a trajectória ou a própria ordem da fenomenologia ou da ontologia que ele tinha introduzido desde 1930 em França. Ele transtornou assim uma vez mais a paisagem sem paisagem do pensamento; fê-lo dignamente, sem polemizar, ao mesmo tempo do interior, fielmente, e de muito longe, a partir da atestação de um lugar totalmente outro. E eu creio que o que se produziu [...] foi uma mutação discreta, mas irreversível, uma destas poderosas, singulares, raras provocações que, na história, desde há mais de dois mil anos, terão indelevelmente marcado o espaço e o corpo do que é mais ou menos, do que é outra coisa, em todo o caso, que um simples dialogo entre o pensamento judeu e os seus outros, as filosofias de

---

<sup>139</sup> É a hipótese que defendo em Fernanda Bernardo, *Lévinas refém* (Coimbra : Palimage, 2012).

<sup>140</sup> «Partir do *Dasein* ou partir do J.<sup>a</sup> [Judaísmo]», E. Lévinas, *Carnets de Captivité* (Paris : Grasset/IMEC, 2009), p. 75.

<sup>141</sup> «A ausência de cuidado por outrem em Heidegger e a sua aventura política pessoal estão ligadas.», E. Lévinas, *Les Imprévus de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 209.

<sup>142</sup> M. Blanchot in *Textes pour Emmanuel Lévinas* (Paris : J.-M. Place ed., 1980), p. 86-87.

ascendência grega, ou, na tradição de um certo «eis-me qui», os outros monoteísmos abraâmicos. Isso passou, esta mutação, isso passou por ele, por Emmanuel Lévinas, que tinha, creio, desta imensa responsabilidade uma consciência, ao mesmo tempo clara, confiante, calma e modesta, como a de um profeta.»<sup>143</sup>

Como não dizer, talvez não sem justiça, que na segunda metade do século XX a filosofia fala francês?

2.) – *A segunda hipótese* avançada por Jacques Derrida sustenta que *Heidegger em França* – como Dominique Janicaud enuncia e intitula a questão no eco da estada de Heidegger em França, em 1955, aquando da sua passagem por lá para a Década de Cerisy em torno do seu pensamento e para a leccionação dos célebres seminários em Aix-en-Provence e no Thor em 1968-1969 – foi outra coisa e muito mais do que uma simples recepção mais ou menos fielmente devota, admirativa e amigável, declarada ou silenciosa, ou mais ou menos criticamente envenenada de má-fé<sup>144</sup>, de deformações, de rumores e de más-interpretações, de simplificações polémicas, de preconceitos e de desconhecimentos: para o dizer nas próprias palavras de Jacques Derrida, *Heidegger em França* foi «*um acontecimento incomparável*»: «uma coisa idiomática», declara Derrida, «uma *enxertia* incomparável [...] um produto geneticamente modificado – incomparável»<sup>145</sup>

Incomparável, *Heidegger em França* foi então uma *enxertia* incomparável e um *acontecimento incomparável* – mas porquê? Um *evento incomparável*, porquê?

Pois bem, na minha *leitura*, *Heidegger em França* terá sido e permanece um *acontecimento incomparável* sobretudo por duas razões totalmente imbricadas: *em primeiro lugar*, muito simplesmente, porque em nenhum outro lado aconteceu algo de semelhante – nem na Rússia, nem nos Estados-Unidos, nem em Inglaterra, nem em Itália, ... Em parte alguma! Nem mesmo na Alemanha, onde a *leitura* de Heidegger foi reprimida a seguir à guerra, houve uma tal fecundação!

---

<sup>143</sup> J. Derrida, «Adieu» in *Adieu, à Emmanuel Lévinas* (Paris : Galilée, 1997), p. 24-25.

<sup>144</sup> Um exemplo de terrível má fé a denunciar é, nomeadamente, o caso de M. van Rossum acusando de totalitarismo os ditos heideggerianos franceses - Derrida denuncia este gesto na «Conférence de Heidelberg» (*op. cit.*, p. 58-59) : «Assim, li, num artigo de M. van Rossum [«Wie braun war Heidegger ?» in *Die Zeit*, 6 de Novembro de 1987], que os heideggerianos franceses, *todos*, o pensamento francês de certa maneira, reunido em bloco como um todo (havia alguns nomes misturados no chapéu), era, na medida em que não se interessava senão por Heidegger, totalitário. Eis um gesto totalitário para denunciar o totalitarismo.»

<sup>145</sup> J. Derrida in Dominique Janicaud, *Heidegger en France, II. Entretiens* (Paris : Albin Michel, 2001), p. 108-109.

Daí, notemo-lo também, a justa pertinência do prefácio à edição francesa de *Heidegger et l'antisémitisme* (2014) de Peter Trawny a respeito da diferença na recepção filosófica de Heidegger na Alemanha e na França depois da guerra. Uma recepção igualmente corroborada por Gadamer em *La Conférence de Heidelberg*.

De facto, no contexto da sua leitura dos *Schwarze Hefte* dos anos 1930 e 1940, cuja publicação trouxe de novo a questão do engajamento político e do anti-semitismo de Heidegger para a cena filosófica e mediática, escreve Peter Trawny no prefácio à edição francesa da sua obra intitulada em alemão *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (Frankfurt am-Main : Klostermann, 2014):

«Durante os últimos cinquenta anos, a recepção filosófica de Heidegger desenrolou-se de maneira diferente na Alemanha e em França. Enquanto em França, ao lado da manutenção de uma apologia monolítica [*referência ao círculo de Beaufret*], se desenvolveu também uma explicação crítica de alto nível [*penso aqui em Lévinas e em Derrida, nomeadamente*], na Alemanha, ao lado de uma referência afirmativa com a qual se preocupou antes de mais Gadamer, uma rejeição inveterada efectuou-se institucionalmente do lado da Escola de Frankfurt. E quando mesmo o pensamento de Adorno, e sobretudo o seu, foi julgado demasiado metafísico, acontece que a filosofia académica alemã se orientou desde os anos 1980 fortemente para a filosofia analítica, enquanto em França foi sobretudo a fenomenologia que se estabeleceu cientificamente. Os jovens filósofos que, na Alemanha e na Áustria, trabalhavam em fenomenologia, olhavam sempre com inveja para Paris ou para Strasbourg [*referência a Derrida e a Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, nomeadamente*], porque nestes locais podiam defrontar-se com o impulso filosófico forte vindo de Heidegger sem parecer suspeito ao público. Na Alemanha, depois da saída de Gadamer e da geração dos seus alunos que entretanto deixaram a cena ou a deixam actualmente, não se encontrou mais força disponível para prolongar de maneira produtiva o pensamento de Heidegger. Mesmo na fenomenologia alemã desviavam-se cada vez mais do estilo anti-académico do pensamento heideggeriano. Afirmar esta filosofia nos seus traços fundamentais – porque ela não é precisamente outra coisa senão filosófica nas suas decisões fundamentais – significaria inevitavelmente uma disposição para a marginalidade académica.»<sup>146</sup>

Neste ponto, como não manifestar a nossa perplexidade diante da simplificação extrema sob fundo de adulteração e de animosidade da leitura-citação deste mesmo prefácio por Michèle Cohen-Halimi e Francis Cohen no seu pequeno livro com ares de panfleto *Le cas Trawny* (2014) ? Dizem estes:

«[...] os filósofos heideggerianos franceses estavam muitíssimo embaraçados com este «caso» [...] No meio destes embaraços e deste segredo, um filósofo alemão chamado Peter Trawny remexeu a biblioteca e escolheu não dissimular mais nada, mostrar tudo, para melhor esconder.

---

<sup>146</sup> Peter Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme* (Paris : Seuil, 2014), p. 17-18.

Quando então os filósofos heideggerianos franceses nos tinham acostumado à denegação (o anti-semitismo de Heidegger não afecta a sua obra, Heidegger é de um anti-semitismo «vulgar», Heidegger nunca foi anti-semita, “anti-semitismo» é um predicado inessencial que não permite atingir um pensador maior como Heidegger, etc.), Peter Trawny fez ruptura na paisagem. [...] E este último [Peter Trawny] ambiciona seguramente esta recepção gloriosa uma vez que, segundo ele, os jovens filósofos alemães e austríacos, que “trabalhavam em fenomenologia, olhavam sempre com inveja para Paris ou para Strasbourg, porque nestes locais podiam defrontar-se com o impulso filosófico forte vindo de Heidegger sem isso parecer suspeito ao público”.<sup>147</sup>.

E, em nota de rodapé (nº 5), Michèle Cohen-Halimi e Francis Cohen acrescentam ainda estas palavras de J. Derrida cirurgicamente recortadas do seu contexto e do sentido da hipótese que se propunham veicular: a saber, a diferença do acolhimento do pensamento de Heidegger durante os últimos 50 anos na Alemanha e na França. Uma diferença de acolhimento graças à qual *Heidegger em França* terá sido «um acontecimento incomparável», justamente.

«[...] Leu-se pouco Heidegger na Alemanha a seguir à guerra.», citam Michèle Cohen-Halimi e Francis Cohen. «Consequentemente, privaram-se do que alguns, em França, por razões históricas, tinham a liberdade de ler, tendo menos má consciência de se aproximarem de Heidegger.»

O simplismo e o enviesado destas insinuações, adulterações mesmo, que não deixam de insinuar uma certa concepção da filosofia e da *leitura* filosófica digna do nome, ficam a nu à *leitura* de toda a fala de Derrida nesta importante passagem da entrevista, onde o filósofo avança justamente uma *segunda hipótese* a respeito da repercussão de *Heidegger em França* – uma *segunda hipótese* que desvela o liame existente entre esta liberdade de ter acolhido e lido *Heidegger em França* e a singularidade da repercussão fecunda que o pensamento de Heidegger teve em França onde, no dizer de Derrida, ele assumiu o ar de «um produto geneticamente modificado» e de «uma coisa idiomática». De um «um produto geneticamente modificado», porquê? De uma «enxertia incomparável», de «uma coisa idiomática», porquê? Que quer exactamente dizer, ser «uma coisa idiomática»? E qual a configuração e qual o nome desta «coisa idiomática»?

---

<sup>147</sup> Michèle Cohen-Halimi et Francis Cohen, *La cas Trawny. À propos des «Cahiers noirs» de Heidegger* (Paris : Sens & Tonka, 2015), p. 11-12.

Pois bem, no meu entender *Heidegger em França* foi «um acontecimento incomparável», «um acontecimento único», sobretudo, sobretudo, porque deu lugar a duas grandes e fecundas *leituras* que estão na origem de nada mais nada menos que da invenção e da aparição de dois novos *idiomas filosóficos* na tradição renovada da filosofia ocidental: dois *novos idiomas filosóficos* que perturbaram e transformaram não somente a paisagem filosófica (francesa) da contemporaneidade mas também de toda a tradição filosófica, e que, interrompendo cada um à sua maneira a *épokhê* da Fenomenologia, se encontram entre os maiores *idiomas filosóficos* da segunda metade do séc. XX: a saber, 1º) o *idioma da Meta-ética* de Emmanuel Lévinas – uma ética da alteridade absoluta ou da «santidade» («*kadosh*»), que advoga que «a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder»<sup>148</sup> que desemboca na «tirania do Estado»<sup>149</sup> e para quem o registo ético-metafísico (segundo Emmanuel Lévinas<sup>150</sup>) precede, desconstrói e justifica (em sentido levinasiano<sup>151</sup>) a ontologia –, e 2º) o *idioma da Desconstrução* de Jacques Derrida, ele também um pensamento da alteridade *absoluta*<sup>152</sup> (*ab-solus*) onde no entanto «*tout autre est tout autre*» [«absolutamente outro é absolutamente (qualquer) outro»]. E que «absolutamente outro» [«*tout autre*»] seja, na Desconstrução derridiana, «absolutamente (qualquer) outro» [«*tout autre*»], quer dizer, não importa quem, não salienta senão a justiça inerente à sua híper-radicalidade não apenas relativamente à *Fundamentalontologie* heideggeriana mas também relativamente à Meta-ética levinasiana – tal como relativamente a toda a tradição filosófica!

Por outras palavras, que «absolutamente outro» [«*tout autre*»] seja na Desconstrução derridiana «absolutamente (qualquer) outro» [«*tout autre*»] não traça senão o *desvío* [l'écart] da sua singularidade idiomática em relação a estes outros *idiomas filosóficos*, que são a Meta-ética e a *Fundamentalontologie*. Como o próprio Derrida o confessa, «'tout autre est tout autre' [...] caiu primeiramente [...] como uma pedra no jardim de Lévinas.»<sup>153</sup> E, notemo-lo já também, que «*tout autre*» seja, em Derrida, «*tout autre*» não enuncia apenas a heterologia e a ateologia mais radicais – enunciando-as, embora,

---

<sup>148</sup> E. Lévinas, *Totalité et Infini* (Paris : Librairie Générale Française, 1998), p. 37

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> A ética tem em Lévinas um alcance metafísico repensado, cf., nomeadamente, *Totalité et Infini*, Section 1, A, § 4, p. 32-39.

<sup>151</sup> É a difícil problemática do *terceiro* (*testis, testis*) que permite repensar diferentemente a ontologia, repensando o aparecer do aparecer e do instituído em geral, cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 200 ss.

<sup>152</sup> «A crítica do *logocentrismo* é acima de tudo a procura do outro e a procura do outro da linguagem [...] A «desconstrução» não é um fechamento no nada. É abertura ao outro.», J. Derrida, «La déconstruction et l'autre» in *Les Temps Modernes, Derrida. L'événement déconstruction* (67 année, Juillet/Octobre 2012, n° 669/670), p. 26.

<sup>153</sup> J. Derrida in J. Derrida, C. Malabou, *La Contre-Allée, op. cit.*, p. 263.

este sintagma<sup>154</sup> anuncia também a desconstrução do antropocentrismo e do exigente humanismo ainda singularmente a operar na *Fundamentalontologie* heideggeriana tanto quanto na Meta-ética lévinasiana.

*Heidegger em França* foi assim um *acontecimento incomparável*, porque deu lugar a uma nova feição do pensamento filosófico – uma nova feição resultante da *enxertia* protagonizada pelas *leituras* de Lévinas e de Derrida que, cada uma à sua maneira, contra-assinaram o pensamento heideggeriano, tornando-o assim em França um «produto geneticamente modificado», quer dizer, um novo *idioma filosófico* que escolheu e deu a si mesmo uma outra direcção para o pensamento e, por conseguinte, também uma outra concepção do pensamento e da radicalidade do pensamento e da filosofia que não a do ser.

Sim, no meu entender haverá que dizê-lo, sublinhando-o e enfatizando-o : o *debate* aberto por Lévinas nos anos 30 (um *debate* que, sem rodeios, proclamava já a ambição e a necessidade de sair do clima do pensamento de Heidegger, renovando assim o velho problema do ser, sem todavia regressar a uma filosofia pré-heideggeriana<sup>155</sup> !) e retomado depois por Maurice Blanchot e por Jacques Derrida, entre outros, este *debate* abriu um novo sulco na *leitura* da obra de Heidegger – um *sulco* que, no entanto, nada tem a ver com um heideggerianismo ou um anti-heideggerianismo e que, empreendendo repensar o pensamento de Heidegger nos seus desafios<sup>156</sup> mais radicais, mais inquietantes, mais profundos e mais essenciais, se encontra na origem de dois novos *idiomas filosóficos* que encarnam duas novas e diferentes concepções do pensamento: a da Ética no sentido de Meta-ética de Emmanuel Lévinas e a da Desconstrução derridiana<sup>157</sup>.

---

<sup>154</sup> «Discursos tão originais como os de Heidegger e de Lévinas perturbam, é certo, um certo humanismo tradicional. São no entanto humanismos profundos, e ambos o são, apesar das diferenças que os separam, *na medida em que não sacrificam o sacrifício*. O sujeito (no sentido de Lévinas) e o *Dasein* são «homens» num mundo onde o sacrifício é possível e onde não é interdito atentar contra a vida em geral, somente contra a vida do homem, do outro próximo, do outro como *Dasein*.», J. Derrida, «Heidegger l'enfer des philosophes» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p.196.

<sup>155</sup> E. Lévinas, *De l'existence à l'existant* (Paris : Vrin, 1990), p. 19.

<sup>156</sup> Já em «Heidegger, l'enfer des philosophes» (1987), a entrevista com Didier Éribon no *Nouvelle Observateur*, de 6-12 Nov. 87, Derrida dizia que *De l'esprit* (1987) procurava «atar em torno do nazismo uma multiplicidade de motivos a respeito dos quais [...] [ele tinha] sempre tido dificuldade em seguir Heidegger : as questões do próprio, do próximo e da pátria (*Heimat*), do ponto de partida de *Sein und Zeit*, da técnica e da ciência, da animalidade ou da diferença sexual, da voz, da mão, da língua, da “época” e sobretudo a questão da questão, quase constantemente privilegiada por Heidegger como “a piedade do pensamento”».», J. Derrida, «Heidegger l'enfer des philosophes» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p.196.

<sup>157</sup> *Desconstrução* que escrevo com maiúsculas para lhe atribuir o papel de *nome próprio* e, por conseguinte, a designação de um registo do corpus filosófico ligado ao nome de Jacques Derrida ao lado de outros registos do filosófico, tais como a Fenomenologia e a Hermenêutica filosófica, por exemplo. Isto, sem esquecer também o seu papel de *operação* desconstrutiva.

*Heidegger em França* está assim na origem de dois novos *idiomas filosóficos* de língua francesa que lograram estar à altura de pressentir e de pensar o que Heidegger se revelou incapaz de pressentir<sup>158</sup> e de pensar e que assombra e atormenta a *leitura* da sua obra – a saber, entre outras coisas, mas em primeiro lugar, detectar o alcance e as implicações políticas do seu pensamento *do ser*, *do envio destinal* e *do sentido do ser*, a fim de repensar de um modo totalmente diferente o pensamento filosófico e a política, salientando ao mesmo tempo também o alcance imediatamente hiper-político e justo que pode e deve ser o do pensamento para além de qualquer *engagement* e no alheamento de todo e qualquer *engagement* político. Para além de toda e qualquer política determinada. Um alcance *imediate* e *incondicionalmente* híper-político no seu bem singular apolitismo ou trans-politismo enquanto pensamento (apolitismo relativamente ao sentido tradicional do político! Apolitismo que dá conta do «ateísmo» do pensamento), quer dizer, um alcance pelo qual o pensamento meta-ético de Lévinas ou o pensamento desconstrutivo de Derrida são já, *e por eles mesmos*, uma atitude e um gesto de demarcação política críticos em relação ao pensamento do ser, da obra e dos engagements políticos de Heidegger – como bem o atestam textos como «La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande» (datado de 1933 !), «Quelques Réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme» (datado de 1934) e *De l’évasion* (datado de 1935) de Emmanuel Lévinas, ou textos como *De la Grammatologie* (1967), «Les fins de l’homme» (1980), «Geschlecht – différence sexuelle, différence ontologique» (1983), «La main de Heidegger» (1985), *De l’esprit* (1987) e «L’oreille de Heidegger» (1989) de Jacques Derrida. Na sua respectiva singularidade, os autores destes textos consideraram a experiência da alteridade absoluta (*ab-solus*) como sendo a *experiência por excelência*: uma *experiência inexperienciável*

---

Neste sentido, enquanto nome, «a Desconstrução» é sempre singular, sendo, enquanto experiência ou enquanto operação de pensamento, de leitura, de escrita e de acção, sempre plural. Singularmente plural. Não há de facto senão desconstruções, sendo o «s» a letra da operação disseminante, como Derrida o diz em *La Dissémination* (1972) na sua atenção ao acolhimento, de cada vez único, do evento.

Mas, fazer da *Desconstrução* um *nome próprio* para nomear um registo do filosófico não é também esquecer a impropriedade do *nome próprio*, que, ao mesmo tempo, reafirma e apaga a singularidade nomeada: «o nome», diz Derrida, «é a denominação de uma singularidade, mas é também, na possibilidade de repetir esta denominação, o apagamento desta singularidade.», J. Derrida, «Passages - du traumatisme à la promesse» in *Points de Suspension*, *op. cit.*, p. 403). Nem é também esquecer que não há *nome* que não caia em pedaços. Nem é, finalmente, também esquecer que, não obstante, apesar disto, *é preciso* nomear.

<sup>158</sup> Em «Signature», o texto-biografia, Lévinas dirá que ela «é dominada pelo pressentimento e pela lembrança do horror nazi.», E. Lévinas, «Signature» in *Difficile Liberté*, *op. cit.*, p. 434.

(Blanchot) com um alcance imediatamente político no seu singular apolitismo ou transpolitismo<sup>159</sup>!

De facto, os autores destes textos não precisaram de esperar pelo livro espectacular de Victor Farias, ou pela edição dos *Cadernos Negros*, para perscrutarem o alcance sombrio e as inquietantes implicações políticas do *pensamento do ser* de Heidegger – procuraram uma outra direcção para o seu pensamento: a do «absolutamente outro» [*tout autre*] antes e para além do ser. E procuraram também uma outra inspiração para além do político e acima do político tradicionalmente pensado e definido pelo princípio de poder a partir da *polis*. E, notemo-lo também, este simples facto é, por si próprio, já um gesto «político» não apenas de crítica política relativamente aos engajamentos políticos de Heidegger mas também relativamente ao alcance político e às implicações políticas do seu pensamento filosófico – e, por conseguinte, relativamente à problemática do próprio anti-semitismo. Como vezes sem conta Jacques Derrida o observa nas suas obras, o questionamento desconstrutivo do *logocentrismo* é, por ele mesmo, já um gesto político: um gesto de oposição e de resistência. Um gesto de dissidência! Com efeito, a desconstrução do *logocentrismo* é a desconstrução de todos os *próprios* do homem! Não é talvez por acaso que, aquando de *La Conférence de Heidelberg*, Gadamer declare a sua afinidade com Derrida a respeito da questão do *logocentrismo* que, no dizer do autor de *Wahrheit und Methode*, era para Heidegger «de certa forma o destino do Ocidente e tinha constituído, para Heidegger, o verdadeiro convite par a Filosofia.»<sup>160</sup>

De facto, em vez de muito simplesmente se limitar a denunciar, a acusar e a condenar sem pensar, em vez de muito simplesmente interpretar amalgamando e simplificando; mas sem de todo também exonerar Heidegger, enquanto homem e enquanto pensador, grande pensador, das suas responsabilidades políticas; não sem nomeadamente confessar que o engajamento de 33 de Heidegger e o seu silêncio a seguir à guerra foi, é e será sempre «uma ferida para o pensamento» (Blanchot/Derrida), na sua leitura de Heidegger, Jacques Derrida não se limitou a sondar, a relevar, a analisar e a pensar o desejo e os pressupostos metafísicos ainda a operarem no pensamento e na obra do filósofo alemão, tal como antes o assinalámos. Desejo e pressupostos metafísicos que

---

<sup>159</sup> cf. Fernanda Bernardo, «Derrida – *toujours déjà* “politique”. Qu’appelle-t-on *la justice* dans *la pensée* ?» in Colóquio Internacional *Derrida político. Responsabilidad, Perdón, Justicia*, November 27, 2017 - November 30, 2017, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile.

<sup>160</sup> H.-G. Gadamer, *La Conférence de Heidelberg*, *op. cit.*, p. 47.

são, por si mesmos, como que «um consentimento ao horrível», para o dizer com um título de 1988 de Emmanuel Lévinas no *Nouvel Observateur*<sup>161</sup> !

Não, de todo. Derrida convida-nos *além disso* a pensar o sentido do próprio silêncio de Heidegger, sobre o nazismo e sobre Auschwitz, como fazendo parte da sua obra e da sua herança<sup>162</sup> : apela-nos a pensarmos este silêncio – um silêncio que, lembremo-lo, tanto mal fez a Paul Celan<sup>163</sup> ! – como uma vibrante injunção endereçada pelo *pensamento do ser* de Heidegger à responsabilidade do pensamento. Como uma *chance*, tão aterradora quanto preciosa, enviada pela herança de Heidegger ao pensamento – como um inestimável *dever* e uma inestimável *tarefa* para o pensamento! Em todo o caso, para um pensamento do (bem) portar e do (bem) herdar que, na solidão da sua fidelidade a «*mais de um'a*», assim como na consciência da necessidade da sua fidelidade a «*mais de um'a*», não pensa senão à medida sem medida do impossível, quer dizer, do ab-solutamente outro<sup>164</sup> para além do ser e diferentemente do ser, e cujo meridiano (à Celan) é o da indesejabilidade e da incondicionalidade da justiça – como é o caso do pensamento da *différance* de Derrida<sup>165</sup> !

Escutemos agora Derrida lembrar-nos a este dever e a esta tarefa numa importante, e longa, passagem da *Conférence de Heidelberg* (1988) – passagem de onde Michèle Cohen-Halimi e Francis Cohen cirurgicamente retiraram a citação interessada e intencionalmente adulterada que fiz antes com o intuito de denunciar a má-fé e a injustiça daquilo a que eles chamam o «sintoma» da transmissão e do retorno de «uma forma obscura de anti-semitismo»<sup>166</sup> nos «*heideggerianos franceses*»:

«Porque a maior parte de entre nós está de acordo, creio, sobre o facto de que, mesmo se pudéssemos compreender, explicar, desculpar o engajamento de 1933 e algumas conseqüências que, de maneira complicada e equívoca, acarretaram os anos seguintes, o que é *imperdoável* (a palavra é de Lacoue-Labarthe), o que é «uma ferida para o pensamento», diz Blanchot, é o silêncio a seguir à guerra, sobre Auschwitz, etc. [...] partilho, tenho o sentimento desta ferida, posso pensar como Lacoue-Labarthe, Blanchot e alguns outros a este respeito. Mas pergunto-me o que se teria passado se Heidegger tivesse dito alguma coisa – e o que poderia ele ter dito.

---

<sup>161</sup> Cf. E. Lévinas, «Comme un consentement à l'horrible» (*Nouvel Observateur*, nº 1211, 22-28 Jan. 88).

<sup>162</sup> Gadamer mostrou-se de acordo com a hipótese avançada por Derrida – disse: «Estou impressionado pela sua hipótese [...] é verdade, a herança que nos traz o seu silêncio parece-me mais fértil do que uma resposta que ele tivesse dado, com boa consciência talvez, mas instalando também a desproporção entre a gravidade do evento e a solução de tal resposta.», H.-G. Gadamer, *La Conférence de Heidelberg*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>163</sup> Cf., nomeadamente, Cartas 120 e 127 de Paul Celan in P. Celan, I. Shmueli, *Correspondance* (1965-1970) (Paris: Seuil, 2006), p. 158, 164-165.

<sup>164</sup> J. Derrida, «Invention de l'autre» in *Psyché. Invention de l'autre* (Paris : Galilée, 1987), p. 53-61.

<sup>165</sup> «*A desconstrução é a justiça*.», J. Derrida, *Força de lei*, trad. Fernanda Bernardo (Porto : Campo das Letras, 2003), p. 26.

<sup>166</sup> Michèle Cohen-Halimi et Francis Cohen, *La cas Trawny*, *op.cit.*, p. 40-42.

O que digo aqui é muito arriscado, e arrisco-o como uma hipótese, pedindo-vos para me acompanharem neste risco. Suponham que Heidegger tinha dito, não somente: «Fiz uma grande *Dummheit*, uma grande asneira, em 1933», mas: «Auschwitz é o horror absoluto (o que é, não é verdade?), «é a coisa que devemos condenar, que eu condeno radicalmente...». Bem. São frases que todos nós dizemos. Neste caso, o que se teria passado? Ele teria provavelmente sido absolvido, teria sido mais facilmente absolvido. Ter-se-ia fechado o dossiê das relações entre o pensamento de Heidegger e o evento chamado nazismo, os eventos sobre-determinados chamados nazismo; com uma frase em direcção a um consenso fácil, Heidegger teria *fechado* as coisas. E nós não estaríamos hoje em vias de nos perguntarmos – como devemos fazê-lo – o que podia ter a experiência de pensamento de Heidegger de afinidades, de sincronia, de comunidade de raízes com esta coisa ainda impensada que é para nós o nazismo. Creio que, se ele se tivesse deixado levar por uma frase, digamos, de reacção moral imediata, ou de declaração de horror, ou de não-perdão [...], pois bem, talvez nós nos sentíssemos mais facilmente dispensados de fazer o trabalho que temos de fazer hoje: porque *nós* temos de fazer este trabalho. E eu considero que este silêncio aterrador, talvez imperdoável de Heidegger, a ausência de frases [...] a respeito do nazismo, ou da sua relação ao nazismo, esta ausência deixa-nos em herança, deixa-nos a *injunção* de pensar o que ele não pensou. Creio, de facto, [...] que Heidegger não pensou alguma coisa do nazismo. [...] ele não foi capaz de fazê-lo. E este silêncio é talvez uma maneira honesta de reconhecer que não era capaz disso. É uma hipótese muito arriscada: eu disse que a improvisava esta tarde.

Sem este silêncio, sem este silêncio *terrível*, nós não sentiríamos a injunção lançada à nossa responsabilidade diante da necessidade de ler Heidegger como ele-mesmo não se leu – pelo menos não o pretendeu. Ou talvez o tenha pretendido, e é aí, suponho, que ele se deixou confortar assim no seu silêncio, que ele já tinha dito, à sua maneira, sem ceder a frases fáceis [...] Que quem quisesse encontrar nos seus textos de que condenar não a verdade interna deste grande movimento, mas a sua degradação ou a sua perdição, pois bem, podia encontrá-lo aí. E que ele não tinha de dizer mais sobre ele. Que não *podia* dizer mais nada sobre ele. Ele não pôde dizer mais nada sobre ele. Então, é a nós, se nós conseguirmos fazer mais do que dizer: sim, Auschwitz é o horror absoluto, um dos horrores absolutos da história humana; se conseguirmos fazer mais, ele está inscrito no que há de mais terrificante, mas talvez também de mais precioso, como *chance* na herança de Heidegger. Creio [...] que a leitura de Heidegger pode ajudar-nos, não ela sozinha, não é verdade, e não uma leitura simplesmente ortodoxa e filológica, mas uma certa leitura activa de Heidegger pode ajudar-nos a aproximarmo-nos da maneira de pensar aquilo que condenamos.»<sup>167</sup>

Para além das *leituras* ortodoxas e filológicas (à J. Beaufret, por exemplo), por mais necessárias que sejam também; tal como para além da vulgaridade filosófica do sensacionalismo das não-leituras ideológico-moralistas (à Farias e C<sup>a</sup>.) ou das leituras de simples denúncia; *não há dúvida de que* apenas uma «*certa leitura activa de Heidegger*» terá podido ler e poderá continuar a ler Heidegger como ele mesmo não foi capaz de se ler, aproximando e destacando do seu corpus filosófico, para a denunciar e para a repensar *de um modo radicalmente diferente*, uma maneira de pensar susceptível do pior. Uma maneira de pensar que permitirá trazer à luz e nomear o alcance político

---

<sup>167</sup> J. Derrida, *La Conférence de Heidelberg* in *op. cit.*, p. 81-83.

do seu pensamento, assim como a relação que há entre os factos inerentes ao seu engajamento nazi e o texto da sua obra – que permitirá nomeadamente trazer à luz as relações entre o singular *logocentrismo* de Heidegger e algo que ele não logrou pensar e que terá talvez inspirado e permitido o seu engajamento nacional-socialista.

*Não há dúvida de que* apenas uma «*certa leitura activa de Heidegger*» terá podido e poderá aproximar, detectar, denunciar e pensar o que na sua concepção do pensamento (*do ser*) abria para o pior e consentia o pior, desvelando «o que a experiência de pensamento de Heidegger podia ter de afinidade, de sincronia, de comunidade de raízes com esta coisa ainda impensada que é o nazismo»<sup>168</sup>. Quer dizer, desvelando o alcance político e as implicações políticas e quanto ao político do pensamento *do ser* e da sua propensão para a *Versammlung*<sup>169</sup>! Quer dizer, para o *um*<sup>170</sup> ou para o *mesmo*, porque, como Derrida o mostrará em *De l'esprit* (1987), nomeadamente, a *Versammlung* não é senão um (outro) nome do *um* e do *espírito* (*Geist*)<sup>171</sup>.

*Não há dúvida de que* unicamente uma tal *leitura* terá tido o ouvido timpanizado para a escuta da injunção – sim, esta *leitura* «escuta olhando»<sup>172</sup>! – do silêncio que Heidegger foi, quanto a ele, incapaz de escutar e de pensar e que, segundo Derrida (e Gadamer), ele nos deixou também em herança para pensarmos – pensando talvez assim o esquecimento heideggeriano de uma certa *deserdança* [*déshérence*], que, segundo Jean-Luc Nancy<sup>173</sup>, não apenas sobrevém e arrebatava a própria herança da ocidentalidade, mas que, além do mais, é o seu fôlego mais íntimo e abissal tanto quanto o seu por-*vir*.

*Não há dúvida de que* terá sido uma tal concepção da *leitura* e uma tal prática da *leitura*, uma *leitura-pensante*, uma *leitura-escrita*, uma *leitura-contra-assinante*, que terá ditado e alimentado a constância da *Auseinandersetzung* do *debate* de Derrida vis-à-vis de Heidegger – um *debate* de sempre, como comecei por lembrá-lo, insistamos nisto, quer dizer, um *debate* a operar do começo até ao fim – quer dizer, desde as obras do filósofo dos anos 60, que deram nascença ao idioma da *différence* (a saber, *De la*

---

<sup>168</sup> Ibid.

<sup>169</sup> Cf. M. Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, trad. fr. Gilbert Kahn (Paris: Gallimard, 1967), p. 132 ss.

<sup>170</sup> «O *Geist* não pode reunir este entrelaçamento na medida em que ele é, para Heidegger [...] um outro nome do *Uno* e da *Versammlung*, um dos nomes da recollecção e da reunião.» J. Derrida, *De l'Esprit*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>171</sup> «[...] o pensamento do *Geist* e da diferença entre *geistig* e *geistlich* não se inscreve apenas em contextos de alto teor político [...] decide talvez do próprio sentido do político como tal.» J. Derrida, *De l'Esprit*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>172</sup> J. Derrida, *Mémoires d'aveugle* (Paris : RMN, 1991), p. 10.

<sup>173</sup> Cf. Jean-Luc Nancy, «Deshérence» in François Warin, *Le Christianisme en héritage* (Paris : La Phocide, 2011), p. 101-109 ; *Banalidade de Heidegger*, *op. cit.* ; *A Declosão* (Coimbra : Palimage, 2017).

*Grammatologie* (1967), *L'écriture et la différence* (1967) e *La voix et le phénomène*<sup>174</sup> (1967)) e que atestam à *evidência* que nunca Derrida foi *heideggeriano*, até ao impressionante fim da última sessão do seu último *Seminário La bête et le Souverain II*, datado de 26 de Março de 2003. Um *debate* que terá alimentado e desenhado o *desvio* [*l'écart*] que vai do *pensamento do ser*, de Heidegger, ainda um singular pensamento do poder/possível (do *Mögen, Vermögen*<sup>175</sup>), ao *pensamento do rastro* ou da *différance* de Derrida, um pensamento impossível e do impossível. Um pensamento im-possível<sup>176</sup>!

Um fim notável, um fim impressionante, o da última sessão do último seminário de Derrida, que eu faço questão de lembrar agora aqui, *quer* em jeito de *terminus* da minha descrição sumária da relação de Derrida a Heidegger, da sua *Grundstimmung* e respectivas implicações e consequências filosóficas, éticas e políticas, *quer* em jeito do que seria um envio para, de seguida, dar conta do *desvio* [*écart*] entre estes dois *idiomas filosóficos* – o da Desconstrução derridiana e o da Hermenêutica ou da *Fundamentalontologie* de Heidegger –, fundamentando-o e exemplificando-o, através do motivo da temporalidade.

E através do motivo da temporalidade porque ele é, tanto em Heidegger<sup>177</sup> como em Derrida, um motivo *estrategicamente decisivo*, quer para apreender a singularidade dos *idiomas* destes dois pensamentos filosóficos maiores da contemporaneidade, mostrando que a Desconstrução derridiana é outra coisa que não uma simples filiação heideggeriana, e, por conseguinte, outra coisa que não um heideggerianismo francês, quer para testemunhar o *desvio* [*écart*], e portanto a diferença, entre estes dois *idiomas filosóficos* através da problemática do «absolutamente outro» na condição do vivente animal, por exemplo, o primeiro chegado ao mundo na ordem da criação, segundo o *Génese*, e a imensa e complexa rosácea de questões, de desafios e de inquietudes que esta problemática levanta e nos endereça, endereçando-nos a urgência de pensar, de trabalhar e de agir (na Desconstrução pensar é fazer<sup>178</sup> !) para (lucidamente) sonhar (ao

---

<sup>174</sup> Lembremos que *La voix et le phénomène* (p. 83, nota 2) enunciava já, em relação a Heidegger, uma suspeita nunca desmentida e, antes pelo contrário, sempre reafirmada: «Talvez apareça já que, apoiando-nos embora, em pontos decisivos, em motivos heideggerianos, nós queríamos sobretudo perguntar-nos se, quanto às relações entre *logos* e *phone* e quanto à pretensa irredutibilidade de certas unidades de palavras (da palavra *ser* ou de outras «palavras radicais»), o pensamento de Heidegger não apela às mesmas questões que a metafísica da presença.»

<sup>175</sup> Cf. M. Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, trad. Arnaldo Stein (Lisboa: Guimarães, 1973), p. 42-43.

<sup>176</sup> J. Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» in J. Derrida, G. Soussana, A. Nougès, *Dire l'événement, est-ce possible?* (Paris: L'Harmattan, 2001).

<sup>177</sup> Lembremos que em Heidegger «O fundamento ontológico originário da existencialidade do *Dasein* é a temporalidade.», *Sein und Zeit*, § 45.

<sup>178</sup> Cf. J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *Derrida pour les temps à venir*, s/d René Major (Paris: Stock, 2007), p. 17-62.

menos com) a *promessa* de uma outra cultura, de uma outra humanidade e mesmo de uma outra civilização, declarando guerra à guerra sacrificial que alimenta o que Derrida chama o «*carno-falo-logo-centrismo*» dominante dos cerca de vinte e oito séculos de «civilização bárbara» (Lévinas *dixit*) como a nossa – «*carno-falo-logo-centrismo*» que, como Derrida adverte – ele que se toma pelo eleito secreto dos animais<sup>179</sup> –, é em primeiro lugar uma tese sobre o animal privado do poder-ter do *logos*<sup>180</sup>: questões tão essenciais quanto imensas como a (questão) do eu, do viver, do morrer, do falar, do responder, do ser e do outro, do mundo e do ser-no-mundo, da guerra e da compaixão ...

Eis então as últimas palavras proferidas por Derrida no seu último seminário, visando muito explicitamente Heidegger – últimas palavras que tanto põem em cena a atmosfera da sua *Grundstimmung* em relação a Heidegger como a  *finesse* atenta da sua «*leitura-activa*», isto é, pensante, interpretativa e contra-assinante: re-inventiva, em suma.

«Gostaria de terminar [...] por uma única última citação de Heidegger [...]», *diz/escreve Derrida no fim do seu último seminário, a 26 de Março de 2003.*

«Heidegger escreve isto, *mas eu não tenho a certeza de o ler como ele o escreve ou de o interpretar como ele o auto-interpreta* [eu, FB, sublinho, a fim de salientar a insinuação da *leitura activa*, da *leitura paleonímica* de Derrida], haveria que reconstituir toda a passagem: “Nur an *einem* [sublinhado] *scheitert alle Gewalt-tätigkeit unmittelbar* (Não há senão *uma* única coisa que faz falhanço, imediatamente, ao fazer-violência, à acção violenta, à actividade violenta)”.

Reparem que, tanto quanto o falhanço e o limite da violência, do sobrelanço do *Walten*, da *Gewalt*, que parece contar aqui é a imediatidade, o imediato deste limite que faz falhanço à *Gewalt* e ao *Walten* (*unmittelbar* é a palavra do fim). [...] “Das ist der Tod (É a morte).”

Permanece por inteiro a questão de saber [...] quem pode morrer ? A quem é este poder dado ou denegado ? Quem pode a morte e pela morte pôr em cheque a super- ou a hiper-soberania do *Walten* ?»<sup>181</sup>

Sublinho: «*Permanece por inteiro a questão de saber [...] quem pode morrer ? A quem é este poder dado ou denegado ? Quem pode a morte e pela morte pôr em cheque a super- ou a hiper-soberania do Walten* ?».

## Bibliografia

- Colectivo, *Heidegger. Questions ouvertes* (Paris : Osiris, 1988)

<sup>179</sup> Cf. J. Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris : Galilée, 2006), p. 91.

<sup>180</sup> Ibid., p. 48.

<sup>181</sup> J. Derrida, *Séminaire La bête et le Souverain II* p. 396-397.

- Colectivo, *Pour saluer Jean Beaufret* (Paris : Plon, 1968)
- Collectif, *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida* (Paris : Galilée, 1981).
- Colectivo, *Textes pour Emmanuel Lévinas* (Paris : J.-M. Place ed., 1980).
- Colectivo, s/d Emmanuel Faye, *Heidegger, le sol, la communauté, la race* (Paris : Beauchesne, 2014)
- Dominique Janicaud, *Heidegger en France I, Récit*, (Paris : Albin Michel, 2001)
- Dominique Janicaud, *Heidegger en France II, Entretiens*, (Paris : Albin Michel, 2001)
- E. Lévinas, *Entre Nous* (Paris : Grasset & Fasquelle, 1991)
- E. Lévinas, *Dieu, la Morte et le Temps*, (Paris : Ed. Grasset & Fasquelle, 1993)
- E. Lévinas, *Difficile Liberté* (Paris : Albin Michel, 1963/1976)
- E. Lévinas, *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris : Minuit, 1968)
- E. Lévinas, *Paul Celan. De l'être à l'autre* (Montpellier : Ed. Fata Morgana, 2002).
- E. Lévinas, *Les Imprévus de l'Histoire* (Montpellier : Fata Morgana, 1994)
- E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (Dordrecht/Boston/London : Kluwer Academic Publishers, 1988)
- E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première* (Paris : Payot & Rivages, 1998)
- E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier : Fata Morgana, 1972)
- E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (Paris : Payot & Rivages, 1997)
- E. Lévinas, *De l'évasion* (Montpellier : Fata Morgana, 1982).
- E. Lévinas, *De l'existence à l'existant* (Paris : Vrin, 1990)
- E. Lévinas, *Totalité et Infini* (Paris : Librairie Générale Française, 1998)
- E. Lévinas, *Carnets de Captivité* (Paris : Grasset/IMEC, 2009)
- Fernanda Bernardo, *Lévinas refém* (Coimbra: Palimage, 2012)
- François Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, (Montpellier : La Manufacture, 1987)
- François Rastier, *Heidegger. Naufrage d'un prophète* (Paris : PUF, 2005)
- Heinrich Wiegand Petzet, *Le Chemin de l'étoile. Rencontres et Causeries avec Heidegger*, tr. do alemão de Claude-Nicolas Grimbert & Philippe Arjakovsky, (Paris : Éditions du Grand Est, 2014)
- J. Derrida, H.-G. Gadamer, Ph. Lacoue-Labarthe, *La Conférence de Heidelberg (1988) Heidegger. Portée philosophique et politique de sa pensée* (Paris : Lignes/IMEC, 2014)
- J. Derrida, *Positions*, (Paris : Éd. Minuit, 1972)
- J. Derrida, *De la Grammatologie* (Paris : Minuit, 1967)
- J. Derrida, *Marges, de la philosophie*, (Paris : Minuit, 1972)
- J. Derrida, C. Malabou, *La Contre-allée* (Paris : L. Vuitton/ Le Magazine Littéraire, 1998)
- J. Derrida, *Carneiros. O diálogo ininterrupto : entre dois infinitos, o poema*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2008)
- J. Derrida, *Marx & Sons* (Paris: PUF/Galilée, 2002).
- J. Derrida, *O monolinguismo do outro*, trad. Fernanda Bernardo (Belo Horizonte : Chão da Feira, 2003).
- J. Derrida, «La mélancolie d'Abraham» in Revue *Les Temps Modernes, Derrida. L'évènement déconstruction*, 67 année, juillet/octobre 2012, n° 669/670.
- J. Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris : Galilée, 2006)
- J. Derrida, «Un témoignage donné... in *Questions au Judaïsme*, Elisabeth Weber, (Paris : Desclée de Brouwer, 1996).
- J. Derrida, *Signéponge* (Paris: Seuil, 1988)
- J. Derrida, *Penser à ne pas voir* (Paris : Éd. de la Différence, 2013).
- J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man* (Paris : Galilée, 1987).
- J. Derrida, *Adieu, à Emmanuel Lévinas* (Paris : Galilée, 1997)
- J. Derrida, «Penser ce qui vient» in *Derrida pour les temps à venir*, s/d René Major (Paris : Stock, 2007)
- J. Derrida, *Séminaire La bête et le Souverain II* (Paris : Galilée, 2010)
- J. Derrida, *Points de Suspension* (Paris : Galilée, 1992)
- J. Derrida, *Du Droit à la Philosophie*, (Paris : Galilée, 1990)
- J. Derrida, «La déconstruction et l'autre» in *Les Temps Modernes, Derrida. L'évènement déconstruction* (67 année, Juillet/Octobre 2012, n° 669/670)
- J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I* (2001-2002), (Paris : Galilée, 2008)
- J. Derrida, «Fidélité à plus d'un» in *Cahiers Intersignes*, n° 13 automne 1998 (Paris/Casablanca : ed. Toubkal / L'aube, 1998)
- J. Derrida, «Nous autres Grecs» in collectif, *Nos Grecs et leurs modernes* (Paris : Seuil, 1992)
- J. Derrida, *La philosophie du point de vue cosmopolitique* (Paris : Verdier/Unesco, 1997).

- J. Derrida, «Auto-immunités, suicides réels et symboliques» in J. Derrida, J. Habermas, *Le "Concept" du 11 Septembre* (Paris : Galilée, 2004).
- J. Derrida, B. Stiegler, *Échographies* (Paris : Galilée/INA, 1996).
- J. Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993)
- J. Derrida, «La vérité blessante. Ou le corps à corps des langues» in revue *Europe, Jacques Derrida*, mai 2004, n° 901.
- J. Derrida, *La Dissémination* (Paris : Seuil, 1972)
- J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre* (Paris : Galilée, 1987)
- J. Derrida, *Força de Lei*, trad. Fernanda Bernardo (Porto : Campo das Letras, 2003)
- J. Derrida, *L'Écriture et la Différence* (Paris : Seuil, 1967).
- J. Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement» in J. Derrida, G. Soussana, A. Noûs, *Dire l'événement, est-ce possible ?* (Paris : L'Harmattan, 2001).
- J. Derrida, *Memórias de Cego*, tr. Fernanda Bernardo (Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 2012)
- Jean-François Lyotard, *Heidegger et "les juifs"* (Paris: Galilée, 1988).
- Jean-Luc Nancy, *Banalidade de Heidegger*, trad. Fernanda Bernardo e Victor Maia (Rio Janeiro: Via Verita, 2017).
- Jean-Luc Nancy, «Dés hérence» in François Warin, *Le Christianisme en héritage* (Paris : La Phocide, 2011)
- Jean-Luc Nancy, tr. Fernanda Bernardo, Andreia Carvalho, André Mendes, Bruno Pailha, *A Declosão* (Coimbra : Palimage, 2017).
- Jean-Pierre Faye, *Lettres sur Derrida. Combats au-dessus du vide* (Paris : Germina ed., 2013)
- Jurgen Habermas, *Le Discours Philosophique de la Modernité* (Paris : Gallimard, 1988)
- Luc Ferry e Alain Renaut, *Heidegger et les Modernes* (Paris : Grasset, 1988)
- M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1987).
- M. Heidegger, *Ponderings II-VI, Black Notebooks 1931-1938*, trad. ingl. Richard Rojcewicz (Bloomington & Indianapolis, 2016).
- Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Fr. Wolfgang Brokmeier (Paris: Gallimard, 1962)
- M. Heidegger, *Was heisst denken ?* (Tübingen: Max Niemeyer, 1954).
- M., Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, tr. K. Axelos et J. Beaufret (Paris : Gallimard, 1957)
- M. Heidegger, «Temps et Être», tr. J. Beaufret, F. Dédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau, C. Roels, *Questions III / IV* (Paris : Gallimard, 1976)
- M. Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, trad. Ernildo Stein (Lisboa: Guimarães, 1973)
- M. Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, trad. fr. Gilbert Kahn (Paris: Gallimard, 1967)
- Michèle Cohen-Halimi e Francis Cohen, *La cas Trawny. À propos des «Cahiers noirs» de Heidegger* (Paris : Sens & Tonka, 2015).
- Paul Celan, I. Shmueli, *Correspondance (1965-1970)* (Paris: Seuil, 2006)
- Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique, Heidegger, l'art et la politique* (Paris : Bourgois, 1987)
- Peter Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme* (Paris : Seuil, 2014)
- Victor Farias, *Heidegger et le nazisme* (Verdier, Paris, 1987)

## Sobre a autora

Doutora em Letras e professora de Filosofia Contemporânea da Universidade de Coimbra/Portugal, desenvolve pesquisas sobre desconstrução, ética e política, bem como sobre as relações entre filosofia e literatura. É autora de vários livros e artigos acerca do pensamento de Heidegger, Lévinas, Blanchot e Derrida. Deste último traduziu do francês para a língua portuguesa as seguintes obras, dentre outras: *O monolinguismo do outro*, *Da hospitalidade*, *Força de lei* e *Políticas de amizade*.

Recebido em 18/03/2018  
Aprovado em 05/04/2018