
BOOK REVIEWS

BLANC, Mafalda de Faria (2018)

Estudos sobre Heidegger

Lisboa: Guerra e Paz, 342 pp.

ISBN: 978-989-702-437-5

Há autores sobre os quais é difícil escrever sem uma sintonia profunda com os caminhos do seu pensar. Há livros sobre esses mesmos autores sobre os quais é difícil propor um juízo definitivo sem que tal sintonia também se verifique, sobretudo quando tais livros manifestam aquela sintonia que não tem quem sobre eles escreve. Provavelmente, Martin Heidegger é um desses autores e o livro de Mafalda de Faria Blanc um desses livros. Nada disto, porém, é especialmente grave. Contudo, a tarefa do recenseur complica-se quando, diante de um vocabulário altamente técnico (ou supostamente tal), não sabe muito bem que valor exacto conferir aos termos que lhe são propostos: «destinal», «historial», «historialidade», «essenciação» e tantos outros parecem de tal forma vinculados ao que Heidegger nos propõe que pensemos que, sem um longuíssimo protocolo de abordagem ao seu significado, corre-se o risco de os glosar, mais do que os explicar, de os utilizar sob os efeitos do seu eventual

poder encantatório, mais do que pensar com eles, ou a partir deles. Que fique claro que não é isto que acontece, em nossa opinião, neste livro de Mafalda de Faria Blanc. O esforço para dar a conhecer o pensamento heideggeriano e para clarificar o sentido das questões que nele estão em jogo – e tanto o primeiro como as segundas são compartilhados pela autora – é um dos aspectos mais interessantes deste livro. Mafalda Blanc tem dedicados largos anos ao estudo e ao ensino de Martin Heidegger, de que é em Portugal uma das mais reputadas especialistas. Este livro, onde se recolhem vários estudos já anteriormente vindos a lume, confirma-a nesse estatuto. Tentemos, então, entender um pouco melhor.

O livro é composto por dezassete capítulos, apenas não tendo o último sido objecto de publicação anterior. Dada a génese dos textos, bem como as circunstâncias da sua primeira publicação, seriam inevitáveis algumas repetições nas temáticas escolhidas. Por esta razão, preferimos

abordar o livro a partir de um conjunto de núcleos temáticos e não pela ordem em que os textos são agora publicados.

Um desses núcleos, por ventura o mais forte, diz respeito à relação de Martin Heidegger com a metafísica. Ela é tratada no Capítulo I, «Um Programa Filosófico» (pp. 33-36), em todo o Capítulo V, «O Problema da Metafísica no Período de Gestação de *Ser e Tempo*» (pp. 97-111), em todo o Capítulo VII, «O Legado Agatológico da Metafísica Ocidental (pp. 147-171) e no Capítulo XVII, «Pensar a Origem» (pp. 329-332). É claro que se poderia questionar a existência de uma única entidade que possa receber o nome de metafísica e defender que, aplicada esta designação a pensadores tão diversos, ela perde qualquer pertinência do ponto de vista hermenêutico. Heidegger e Mafalda Blanc com ele não pensam assim e algumas definições de metafísica são-nos propostas nesta obra. Assim, na p. 33, por exemplo, diz-se que a metafísica equivale ao esquecimento da diferença ontológica, ou seja, à diferença entre o ser e os entes; acrescenta ainda a autora que, se, por absurdo, a metafísica quisesse pensar a diferença apenas a poderia pensar como mais um ente, pois o pensamento metafísico tem no seu horizonte, justamente, os entes. Esta afirmação, porém, é quase de imediato (pp. 33-34) atenuada pela autora, ao distinguir, no seguimento

de Max Müller, «três figuras da diferença», sendo a metafísica responsável, apenas, pelo esquecimento da segunda e da terceira. Tais figuras são, então, a diferença entre um ente e a sua «entidade», a diferença entre um ente e o ser, por fim, a diferença entre Deus, o ente, a sua entidade e o ser.

As pp. 97 e segs. da obra oferecem-nos uma nova aproximação à metafísica, não inteiramente idêntica àquela primeira, embora a ela não se opondo. Escolhe agora Mafalda Blanc seguir o trajecto heideggeriano desde as suas primeiras e ainda incipientes formulações, quando, jovem estudante, se entrega à leitura da obra clássica de Franz Brentano sobre Aristóteles. Nesta obra, Heidegger não colherá apenas a ideia, no fundo trivial nos estudos aristotélicos, de que o ente é um *pollakos legomenon* (ou seja, diz-se de muitas maneiras), mas, antes de mais, a ideia de que existirá um fio condutor que unifica essas maneiras de o dizer, a partir de uma acepção primeira e fundante. Essa acepção, como a autora explica (p. 98) é a presença: visto no seu ser, ente é tudo aquilo que está presente, e é supremamente ente aquilo que está permanentemente presente. Aristóteles introduziu, desta forma, uma dimensão temporal na compreensão do sentido do ser. E embora o modo como essa dimensão se exprime na obra de Aristóteles – com o privilégio do presente, como

dissemos – seja rejeitado por Heidegger, a ideia de que só no horizonte do tempo será possível aceder a uma compreensão do ser perdurará no seu pensamento.

A autora refere ainda, no Capítulo V do seu livro, a periodização a que Heidegger submete a história da metafísica (a época medieval que herda a distinção aristotélica entre a essência e a existência; a época moderna, com a distinção entre natureza e espírito; a época de Kant marcada pela afirmação do ser como posição absoluta; a época contemporânea, com a sua concepção veritativa do ser, que se deixa abordar na cópula do juízo), relevando o contributo que, para a superação destas concepções epocais, deu a Martin Heidegger a doutrina husserliana da intuição categorial na 6.^a Investigação Lógica (pp. 99-100). Neste mesmo capítulo são ainda dedicadas algumas interessantes páginas ao confronto de Heidegger, nos seus anos de formação, seja com o movimento de renovação da escolástica, em autores como Joseph Maréchal ou Maurice Blondel, seja com o movimento neo-kantiano. A referência ao dinamismo intelectual (p. 103), ausente, de acordo com esta interpretação, nas páginas da *Crítica da Razão Pura*, recorda-nos, obviamente, a estratégia de renovação da escolástica em diálogo com Kant. A autora não explora as incidências deste movimento de renovação na interpretação

heideggeriana de Kant na fase da maturidade (expressa no famoso *Kantbuch* de 1929), embora lhe dedique algumas breves e correctas observações pp. 103 e segs. da obra.

Referimos no parágrafo anterior com muita brevidade o estímulo que Heidegger encontrou na fenomenologia de Husserl porque julgamos tratar-se de um segundo núcleo temático destes textos, que merece uma referência autónoma. À relação entre Heidegger e a fenomenologia de Husserl são dedicadas variadíssimas páginas neste livro, muito significativas, não tanto pela sua quantidade, quanto pela orientação imprimida pela autora à interpretação deste tema. Salientemos, como momentos mais significativos da abordagem, todo o Capítulo II, «A Fenomenologia como Caminho e Acesso» (pp. 67-76), o Capítulo V (pp. 98-107) e o Capítulo X, «História, Sentido e Escatologia» (especialmente as pp. 199-205 e 209-211). Parece óbvio que Mafalda Blanc não simpatiza com o pensamento husserliano e o acusa dos mesmos erros ou desvios de que Heidegger (aliás sempre com algum cuidado e de forma muitas vezes elíptica) igualmente o acusa: recaída na metafísica da subjectividade, teoreticismo, esquecimento da historicidade concreta e da facticidade da vida, entre outras coisas. Note-se que, amiúde, Mafalda Blanc opõe a fenomenologia à metafísica, o que se poderia justificar

à luz de uma certa interpretação do pensamento husserliano, pelo menos à época das *Investigações Lógicas*. Mas este não seria um caminho a seguir para entendermos o que a autora nos propõe. Pois se, como nos diz o Capítulo XIII, p. 265, a metafísica for aquele modo de pensar que, com o auxílio da lógica, procura um saber completo e sistemático do ente na sua totalidade; e se a fenomenologia, pelo seu lado, consistir num modo de pensar que dá prioridade ao fenómeno que o ser consigna por eminência, e não à reflexão da consciência sobre os seus actos (p. 72); estaremos, neste caso, longe da possibilidade de um diálogo produtivo com Husserl. Vejamos, porém, o que nos tem a autora a dizer sobre este assunto.

Salienta Mafalda Blanc que, para Martin Heidegger, no seguimento de Dilthey, o campo onde se enraíza a investigação filosófica é a vida histórica que se interpreta a si mesma (p. 67). Porém, para Heidegger, não é tarefa da filosofia elaborar uma visão do mundo na base dos resultados concretos da ciência, mas sim mostrar as condições de possibilidade desta última na temporalização efectiva da existência. No entanto, ao contrário de Dilthey, Heidegger não é movido pela preocupação epistemológica de fundar as ciências do espírito, nem, muito menos, pela de mostrar de que forma estas, com a sua metodologia própria, podem rivalizar em exactidão e rigor com as ciências da

natureza. Trata-se, pelo contrário, para o pensador de Freiburg, de mostrar como elas brotam da experiência humana do mundo e do ser e do carácter de evento (p. 68) de uma existência que é constitutivamente temporal e histórica. É daqui que arrancam as críticas heideggerianas ao curso efectivo da fenomenologia de Husserl, de certa forma resumidas nos textos de Heidegger citados por Mafalda Blanc na nota 3 à p. 70. Com efeito, Heidegger reconhece, em Husserl, a existência de um «desvio teoricista», que o colocaria na linha dos pressupostos intelectualistas do idealismo clássico, em particular o de Descartes (p. 71). Como diz Heidegger, a preocupação fundamental de Husserl é com o *erkannte Erkenntnis* (expressão que, segundo cremos, Mafalda Blanc não menciona), ou seja, com o conhecimento tal como a moderna ciência físico-matemática o apresenta. Husserl violaria assim o «princípio de todos os princípios» que ele próprio estabelecera, reduzindo o ente à sua mera efectividade de dado factual (p. 70), em vez de explorar o emaranhado de conexões em que ele efectivamente se «dá» na vida intramundana e nas suas ocupações. Ora, se há 50 anos atrás uma tal interpretação do pensamento husserliano se poderia ainda justificar (sob a condição de não se atender ao livro da *Crise*, a *Experiência e Juízo* e, sobretudo, ao 2.º volume das

Ideias), hoje em dia, com a possibilidade de acesso a uma enorme quantidade de textos até há pouco inéditos, mas já acessíveis em variados tomos das *Husserliana*, dificilmente ela se pode aceitar. Não será difícil hoje mostrar-se que o interesse de Husserl pelo *erkannte Erkenntnis* é apenas uma parte do seu interesse mais geral pelo homem que conhece e pela totalidade dos actos intencionais – da mais diversa natureza – que realiza enquanto ser histórica e culturalmente situado. Nada disto, porém, interessa a Mafalda Blanc (o que é legítimo) e a interpretação global que fornece das relações de Heidegger com a fenomenologia é coerente com este desinteresse.

Creemos ser possível encontrar, nesta obra, um outro núcleo temático, mais difuso, que tem a ver com as relações entre o pensamento heideggeriano e o pensamento cristão, incluindo nele a teologia cristã, seja católica, seja protestante. Notámos já que, no Capítulo V, numa análise do confronto entre Martin Heidegger e a interpretação de Kant pela filosofia neokantiana, nota a autora que a interpretação de Kant, proposta por Heidegger, desde o seu *Habilitationsschrift* até *Kant e o Problema da Metafísica* (passando, obviamente, por *Ser e Tempo*) se inscreve num movimento de reinterpretação da filosofia kantiana, por, entre outros, Joseph Maréchal ou Maurice Blondel (p. 103). Tal

reinterpretação tendia a evidenciar as preocupações ontológicas de Kant, na Dedução Transcendental das Categorias da *Crítica da Razão Pura*, contra a redução gnosiológica da interpretação neokantiana destes mesmos textos. Na verdade, a análise do confronto entre o pensamento heideggeriano e uma metafísica de inspiração cristã vinha já de trás, nomeadamente, do Capítulo I destes *Estudos sobre Heidegger*. Observa Mafalda Blanc que a relação que Heidegger estabelece entre *Ereignis* e *Enteignis* («Acontecimento» e «Desapropriação») conduz a um pensamento do sagrado, do divino e de Deus que não se deixa capturar por algumas categorias centrais da metafísica cristã – por exemplo, o *esse* tomista (p. 61) – mas permite, ao mesmo tempo, pensar de uma forma mais autêntica o que se retende nomear com o recurso à palavra «Deus». É com alguma reserva, porém, que a autora encara, neste contexto, a proposta heideggeriana (pp. 65-66). Em sua opinião (e parece impossível não lhe dar razão sobre este ponto), Heidegger corre o risco de imanentizar a experiência de Deus, pois a sua recusa da *analogia entis* conduz a uma outra recusa, a do que Mafalda Blanc chama «diferença teológica» (p. 66), segundo a qual Deus, como *ipsum esse subsistens*, funda a criação como dom da liberdade. Seria interessante saber se a autora ainda pensa este modo de fundar, que referimos, a partir do

Abgrund heideggeriano, que parece mencionar com alguma simpatia na p. 63, mas esta temática não é desenvolvida no Capítulo I.

O Capítulo XII, «Filosofia e Teologia», é particularmente importante em relação a este assunto, tanto mais que, sendo a sua tese a de que, para Heidegger, a teologia é, em primeiro lugar, um saber prático e histórico ordenado ao conhecimento das relações do homem com Deus (p. 243), ele permite lançar luz sobre algumas análises que a autora nos propusera já; nomeadamente, no Capítulo VI, «Existência, ipseidade e ser em *Ser e Tempo*», sobre o «si-mesmo», ou ipseidade autêntica, de cada *Dasein*. Todavia, duas afirmações da autora, neste Capítulo XII, não parecem, a uma primeira abordagem, compatíveis com afirmações que anteriormente produzira. Provavelmente, a distância temporal – recorde-se que este Capítulo XII tem origem num texto escrito em 2016 – poderá explicar este facto. Assim, por exemplo, na p. 244, Mafalda Blanc afirma que, em Heidegger, o Ser exerce um papel mediador entre o homem e Deus. O conceito de mediação exigiria, talvez, uma maior explicitação, mas não é isto o mais importante. O importante é que, no Capítulo I – cuja génese remonta a um texto publicado em 2012 –, na nota 2 à p. 65, Mafalda Blanc citara um passagem, aliás muito conhecida, da *Carta sobre o Humanismo*, em que Heidegger afirma que só à luz do sagrado se pode pensar a essência da divindade e só à luz desta

última se pode, por sua vez, pensar no que a palavra «Deus» quer dizer. A nossa dúvida é; serão as duas posições, a que parece ser aceite no texto de 2012 e a que é expressa no texto de 2016, compatíveis entre si? Aliás, neste mesmo Capítulo XII (p. 261), é recuperado o texto citado na nota 2 à p. 65 e, uma vez mais, não parece possível lê-lo à luz do conceito de mediação. Mafalda Blanc fala, inclusive, do silêncio sobre Deus que deve guardar todo aquele que compreendeu o sentido da concepção onto-teológica da metafísica (na acepção heideggeriana deste conceito, bem entendido); um Deus que nos acena, ou nos fala por sinais, mas que se mantém sempre à distância.

Uma segunda afirmação do Capítulo XII motiva, da nossa parte, uma interrogação semelhante. Na p. 245 afirma correctamente Mafalda Blanc que Heidegger, na esteira de Karl Barth, recusa a *analogia entis*, considerando-a uma profanação do mistério divino, opinião que Mafalda Blanc parece compartilhar. Todavia, referimos já, anteriormente, que a autora afirmara, na p. 66, que o abandono da *analogia entis* por parte de Martin Heidegger conduziu o pensamento deste último a um esquecimento da diferença que quebra a identidade do ser. Ora é este excessivo pendor doutrinário (p. 249) – de que a doutrina da analogia é apenas um exemplo – que Heidegger censura na teologia medieval, por não dar lugar a uma autêntica experiência

religiosa. Não pensa aqui Mafalda Blanc o mesmo que o autor alemão? Heidegger aparece assim, pelo menos nos seus cursos de Marburg sobre hermenêutica da vida cristã, como um crítico da intromissão, na teologia, de elementos alheios à experiência cristã do mundo e da vida, de pendor helénico (essencialmente platónicos e neoplatónicos), de que mesmo Santo Agostinho, em sua opinião, teria sido vítima.

Mafalda Blanc põe ainda em relevo o papel que a fenomenologia, reinterpretada por Martin Heidegger, desempenhou nesta hermenêutica da vida cristã. Com efeito, é o método fenomenológico, com a sua pretensão de «ir às próprias coisas», que poderá avaliar o efeito deformante que, na interpretação da existência cristã, desempenharam teorias provenientes da crítica da razão ou da crítica da cultura. Tais críticas simplesmente obnubilam a descoberta da temporalidade originária pela consciência cristã, na sua tensão para um futuro caracterizado pela vinda de Cristo ressuscitado, que possibilita ao crente a liberdade de ser para o seu fim (p. 250).

Refira-se, por último, não propriamente um outro núcleo temático, mas antes um conjunto de núcleos temáticos convergentes, que designaríamos, numa expressão talvez imperfeita, por confronto do pensamento heideggeriano com a história da filosofia. Sendo este o tema explícito de alguns capítulos

deste livro – nomeadamente o Capítulo VIII, «A interpretação de Aristóteles (pp. 172-182), ou o Capítulo IX, «O debate com Hegel» (pp. 183-193) –, não admira que ele atravesse quase todo livro. Heidegger nunca fez história da filosofia, no sentido estrito do termo, nem mesmo nos seus cursos de Marburg sobre Platão, Aristóteles, Leibniz ou Kant, e Mafalda Blanc também não se propõe fazê-lo. Mas existe uma lógica no confronto de Heidegger com a tradição filosófica, que ele próprio designou, em *Ser e Tempo* e em *Kant e o Problema da Metafísica*, como «destruição». Mafalda Blanc chama-lhe «desconstrução», no Capítulo XII, p. 250, embora a palavra alemã que Heidegger utiliza seja *Destruktion*. O que se entende por tal explica-o este mesmo Capítulo XII, a propósito da relação de Heidegger com a teologia cristã. Mas, como veremos, o mesmo valeria para a filosofia. Para o cristianismo, pelo menos como Lutero o apresenta, a vida humana possui um carácter historial, ou seja, está destinada a um fim, é tensão em direcção a ele e só se justifica enquanto se mantém a ela própria nessa tensão. No cristianismo, porém, defende Heidegger, desde cedo se enxertou um elemento greco-latino (p. 251). O seu efeito foi o de submeter a imprevisibilidade da vida a um *eidos* estático e intemporal e o de submeter o ser, enquanto acontecimento, à actualidade do efectivamente

existente. A tarefa da *Destruktion*, então, apesar da violência do nome que a designa, consiste em libertar o cristianismo destas camadas espúrias de sentido, não tanto para o restituir a uma autenticidade que possuiria no início, como, sobretudo, para que possa ser, de novo, possibilidade.

É este método que Heidegger aplica na sua interpretação da história da filosofia. O leitor poderá seguir alguns dos seus meandros nos referidos Capítulos VIII e IX, sobre Aristóteles e Hegel. Poderá também segui-lo no Capítulo XIII, intitulado «O “Salto” – Um outro Modo de

Fundar no Pensamento Onto-Historial das *Beiträge* de Heidegger» (pp. 264-275). Poderá ser ele ainda chamado fenomenológico, como a autora pretende? Talvez, se entendermos por fenomenologia, numa acepção muito lata do termo, o mostrar aquilo que se oculta. Que se ocultará, então, por detrás da história da filosofia entendida como história daquilo que foi efectivamente pensado? Di-lo Mafalda Blanc na p. 264 do seu livro: um caminho que se conclui com o triunfo do nihilismo e a dominação planetária do «dispositivo técnico».

Carlos Morujão
Universidade Católica Portuguesa