



-SE: O ABSOLUTO DE HEGEL E O *EREIGNIS* DE HEIDEGGER¹

Giorgio Agamben

A Sergio Solmi – in memoriam

“... sedentos
por um dever inexplicável...”

I

O tema que conduz as reflexões que se seguem é aquele do reflexivo indo-europeu *-se* [do proto-indo-europeu *-swē*]. O pensamento é orientado, aqui, primeiramente por uma interrogação sobre a esfera de significado desse tema. A sua pertinência à problemática filosófica está, dessa forma, pouco em questão, embora ela determine, na verdade, o problema filosófico fundamental: o do Absoluto. O verbo *solver* [do latim *solvo*], do qual deriva o particípio *absoluto*, permite-se, de fato, analisar em *so-luo* e indica a operação de dissolver, de liberar [*luo*] o que conduz (ou reconduz) algo ao próprio *-se*.

II

O grupo do reflexivo *-se* [no grego *ἐ*, no latim *se*, no sânscrito *sva-*] indica, nas línguas indo-europeias, aquilo que é próprio [confira-se o latim *suus*] e existe de modo autônomo, tanto no sentido daquilo que é próprio a um grupo, como no latim *suesco*, *consuetudo*, *sodalis*, no grego *ἔθος*, “costume, hábito, habitação quotidiana”, no sânscrito *svadhá*, “caráter, hábito”, no gótico *sidus* [confira-se o alemão *Sitte*], “costume”, quanto aquilo do que está por si, separado, à parte, como em *solus*, *sed*, *secedo*. É aparentado semântica e etimologicamente com o grego *ἴδιος*, “próprio” [*ἰδιόμοι*, “aproprio-me”, *ἰδιότης*, “cidadão privado”], assim como do grego *ἐαυτόν* [*ἐ* + *αυτόν*], “si mesmo” [*αὐτόν*, na forma contraída], além de, naturalmente, do alemão *sich*, *selbst*, do italiano *sé*, *si* [assim como no português *se*, *si*]. À medida que contém tanto a relação que une quanto a que separa, o próprio, aquilo que caracteriza qualquer coisa como um *se*, não é, portanto, algo simples.

III

Que também o termo *Ereignis*, com o qual Heidegger designa o problema supremo do seu pensamento após *Sein und Zeit*, possa ser acossado, do ponto de vista semântico, por esta

¹ Texto original: Agamben, Giorgio. (1982). *Se: L'Assoluto e l'Ereignis. In: Aut-Aut, n. 187-188, pp. 39-58. [Todas as notas de rodapé são do tradutor].

esfera, é evidente pela acepção heideggeriana (etimologicamente arbitrária) que lê nele o verbo *eignen*, “apropriar”, e o adjetivo *eigen*, “próprio”. À medida que indica uma apropriação, um ser próprio, *Ereignis* não está distante do significado do tema *-se* e, em referência a isso, poderia ser entendido como *vicis-si-tude* [as-sue-fazione], *ab-sol-vi-ção*.

IV

A ideia de que o *-se* não é algo simples já está contida numa das mais antigas declarações em que se dá, na filosofia ocidental, o pensamento do próprio. Segundo essa declaração:

Ἡθος ἀνθρώπωνι δαίμων (Heráclito, fragmento 119 [121], apud Diels, 1960, p. 177). A tradução corrente deste fragmento é: “o caráter é, para o homem, o demônio”. Mas ἔθος indica originalmente aquilo que é próprio no sentido de “habitação quotidiana, hábito”. Quanto ao termo δαίμων, ele não indica simplesmente uma figura divina, muito menos aquele que confere um destino. Pensado segundo seu étimo (que o reconduz ao verbo δαίωμαι, “dilacero, divido”), δαίμων significa: “o dilacerador, aquele que divide e cinde” (confira-se Ésquilo, 1470-1473 [Aeschylus, 1898, p. 132] – o δαίμων, “dilacerador do coração [καρδιόδηκτον]”, está empuleirado como uma besta sobre o cadáver do morto). Apenas na medida em que é aquele que divide, o δαίμων pode também ser aquele que confere e destina (δαίωμαι significa primeiramente “divido”, depois “confiro”: é o mesmo desenvolvimento semântico de uma palavra derivada da mesma raiz, δῆμος, “povo”, mas, em sua origem, “divisão de um território”, “parte conferida”). O fragmento de Heráclito, restituído ao seu étimo, soa então: “O ἔθος, a habitação no *-se*, aquilo que lhe é mais próprio e habitual, é, para o homem, aquilo que dilacera e divide, princípio e lugar de uma cesura”. O homem é tal que, para “ser-seu-si” [esser-sé], deve necessariamente dividir-se.

V

Procuramos interrogar ainda a esfera de significado do *-se*. Ele é – dizem-nos os gramáticos – um reflexivo; ele indica, então, um movimento de re-flexão, um sair de si e um retornar a si, como um raio de luz que se reflete num espelho. Mas quem e como é aqui refletido? Os gramáticos observam (e esta é uma circunstância sobre a qual vale a pena deter-se, apesar de sua aparente obviedade) que o pronome *se* carece de nominativo [confira-se o grego οἷ, οἶ, ἔ; o latim *sui, sibi, se*; o alemão *seiner, sich*; assim como o grego ἐαυτοῦ, ἐαυτό, ἐαυτόν]. À medida que indica uma relação consigo mesmo, uma re-flexão, o *-se* implica necessariamente uma referência a um sujeito gramatical (ou ainda a outro nome ou pronome) e nunca pode ser ele mesmo por si e em posição de sujeito: a indicação do “próprio”, como reflexão, não pode, por isso, ter a forma de um nominativo, mas apenas de um caso “oblíquo”.

O significado linguístico deste “defeito” do *-se* pode ser entendido melhor se se o põe em relação com aquele caráter essencial da palavra indo-europeia (sobre a qual J. Lohmann chamou atenção em um texto importante, individuando nele a estrutura verbal da diferença ontológica) para a qual ela se apresenta cindida (“flexionada”) em tema e desinência. O pensamento gramatical antigo interpretava a flexão como uma πῶσις, uma “queda” [do latim, *casus, declinatio*] do nome nos casos do discurso e, neste sentido, opunha o nominativo (os antigos não distinguiam claramente um tema e tendiam a identificá-lo com o nominativo como caso do sujeito gramatical) aos outros casos (ainda que já com os estoicos o nominativo era definido como ὀρθή πῶσις, *casus rectus*, e, portanto, como uma forma, ainda que particular a respeito das πλάγιοι πτώσεις, *casus obliqui*, da “queda”).

A possibilidade de uma *reflexão*, isto é, de uma relação da palavra consigo mesma, está, em certo sentido, já implícita na estrutura flexiva das palavras indo-europeias. Justamente por isso, contudo, a referência de uma palavra a si mesma, a indicação do próprio, não é separável por um percurso oblíquo, no qual o refletente nunca tem a mesma forma do refletido.

Por aqui temos o seguinte aparente paradoxo: se pensar algo segundo o *-se* (καθ'ἑαυτό) significa pensá-lo absolutamente, para além da sua ligação com outras palavras e independentemente da sua flexão nos casos do discurso, o próprio *-se*, todavia, não pode ser pensado καθ'ἑαυτό (paradoxo, porém, apenas aparente, porque a filosofia moderna é precisamente a tentativa de mostrar que coisa significa pensar o *-se*, e pensá-lo *absolutamente* e como *sujeito*).

VI

A relação de uma coisa consigo mesma, o seu ser própria a si mesma, pode-se exprimir, nas línguas indo-europeias, também através da repetição do mesmo termo em dois casos diversos: o nominativo e o genitivo. Assim, em Aristóteles, a expressão do pensamento absoluto (Ἡ δὲ νόησις ἢ καθ'αὐτὴν [Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072b, 18 – 1998, p. 622) é a proposição: Καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. (*Metafísica* XII, 9, 1074b, 34-35 – *Ibid.*, p. 638). “O pensamento do pensamento é pensamento”. (Eis uma proposição que, além do verbo ser, tem apenas uma palavra repetida em duas flexões). O genitivo é, de fato, o caso que indica uma predicção de pertença, um ser próprio (o termo *genitivo*, γενικός, exprime a pertença a uma família, a um γένος; Varrone chama o genitivo também de *patrius*); apenas, contudo, para distinguir entre o ser próprio de um sujeito lógico (genitivo subjetivo: *patientia animi = animus patitur*) ou de um objeto direto (genitivo objetivo: *patientia doloris = pati dolorem*).

Na formulação aristotélica, a distinção entre as duas formas de genitivo é necessariamente falha: no ser próprio do pensamento a si mesmo, de fato, não há mais distinção entre pensante e pensado. Isso confere à proposição uma estrutura circular e a dispõe ao risco de uma fuga infinita. Radicalizando essa estrutura, implícita na referência do pensamento a si mesmo, os neoplatônicos conceberam o absoluto como uma “fuga solitária para a solidão” (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον [Plotino, *Enéadas* VI 9, 11, 51 – 1988, p. 344]); mas, conjuntamente, eles conceberam o solitário (o si mesmo), sujeito-objeto da fuga, como para além do ser e do pensamento (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [Platão, *República* VI, 509b, 8 – 2002, p. 494], ἐπέκεινα νοῦ [Plotino, *Enéadas* I 7, 1, 19-20 – 1989, p. 270]²). A relação de um mesmo consigo mesmo está para além do ser e do pensamento: ou seja, o *-se*, o ἔθος, a habitação quotidiana, é sem ser e sem pensamento, e apenas por esta condição, de permanecer só em si, escapa à cesura demoníaca. No entanto, se se tenta pensar-se, ainda que na forma autêntica de um pensar a si mesmo, é-se imediatamente afetado (Plotino diz: “manchado”, ποικίλον) pela cesura e pela multiplicidade.

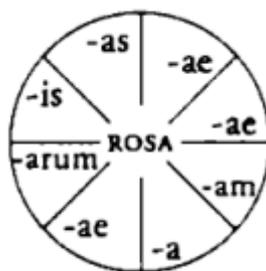
VII

Dada a pertinência do reflexivo à categoria pronominal, uma exposição da esfera de significado do *-se* parece requisitar necessariamente uma clarificação do âmbito de significado do pronome pessoal. Isso, em linguística, é classificado como um *shifter*, ou seja, como um daqueles termos cujo significado pode ser entendido apenas em referência

² “O paradoxo da exegese plotiniana do texto da República VI é o de identificar o Bem para além de toda Forma [οὐσίαι] e do Intelecto [νοῦς]. Note-se que o acréscimo do *noûs* à expressão *epékeina tês ousías* indica, já desde os primeiros tratados [das *Enéadas*] a grande diferença na perspectiva plotiniana tanto com relação a Platão quanto com relação a Aristóteles. O Primeiro Princípio é tomado de tal modo que o *epékeina* representa precisamente a tensão da impossibilidade de circunscrevê-lo na ordem que ainda permitiria um conteúdo noético, nos confins do inteligível, tal como ocorre com a Ideia platônica de Bem. A remoção progressiva de toda determinação ontológica do conceito do Primeiro Princípio não redundaria na concessão a uma espécie de *nonsense*. Ao contrário, o procedimento aferético parece dever ser interrompido uma vez atingido o máximo nível possível de abstração. Ora, o Uno é “além da essência”, nesse é dito “não-ente” ou “nada”, se assumirmos o ponto de vista de sua determinação no plano inteligível. Mas, em sua absoluta simplicidade, ela é absoluta identidade. Esse nível é o de uma natureza “característica” que não pode ser removida, pois intrínseca à natureza mesma do Princípio e a seu caráter absolutamente originário.” MARSOLA, Maurício Pargotto. Nas fontes da teologia negativa: *aphairases* e *apóphasis* em Plotino e Proclo. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 34, n. 110, pp. 363-372, 2007, p. 367-368. [Nota do tradutor].

-ae	sui
-am	sibi
-a	se
-ae	
-arum	
-is	
-as	

A interpretação da palavra segundo o *-se* (a palavra absoluta) implica que o nome, como pressuposto do movimento da declinação, seja suspenso [*tolto*] (*aufgehoben*) e que isso se dê apenas ao final do processo dia-lético da flexão como conceito. Não há um nome significante que, sucessivamente, cai na flexão e no discurso; mas isso, como conceito,



advém em sua verdade apenas ao final da re-flexão. A rosa, que dança na cruz das suas declinações, é apenas ao final aquilo que verdadeiramente é: si mesma. Por isso Hegel (1970b, p. 585) define o movimento do Absoluto como “o círculo em si retornante, que pressupõe o seu início e só ao final o alcança”:

Hegel mesmo, no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, exemplifica o movimento do Absoluto como aquilo de um nome que, ao início, é apenas um “som privado de sentido [*sinnloser Laut*]”, mas que, através da sua transposição em uma proposição (“*Übergang [...] zu einem Satze*”) cumpre o seu sentido. Apenas o juízo, o caso concreto do discurso, diz aquilo que o nome é e lhe confere significado (“*Erst das Prädikat sagt, was er ist, ist seine Erfüllung und seine Bedeutung*”). Assim o vazio inicial se torna ao final um saber efetivo (“*Der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen*”).

X

Este caráter circular do Absoluto determina a sua relação essencial com a temporalidade. À medida que o Absoluto implica sempre um processo e um devir, uma alienação e um retorno, ele não pode ser um atemporal, uma eternidade *anterior* ao tempo, mas é necessariamente temporal e histórico (ou seja, sob o plano linguístico, ele se apresenta não como *nome*, mas como um *discurso*). Todavia, enquanto *resultado*, ele não pode simplesmente identificar-se com um decorrer temporal infinito, mas deve necessariamente cumprir o tempo, *acabá-lo*. Dado que o Absoluto se tornou igual a si em seu ser outro e a cesura foi posta nele como sua aparência (*Erscheinung*) – em que consistia a “tarefa da filosofia [*die Aufgabe der Philosophie*]” (Id., 1970a, p. 25) –, este “aparecer”, isto é, este tornar-se histórico e temporal das “figuras”, está, agora, completo, tornou-se totalidade. O espírito pode captar-se como absoluto apenas *ao final do tempo*. A eternidade não é um *antes* do tempo, mas, essencialmente, *tempo consumado* (*erfüllte Zeit*), história acabada. Hegel afirma isso claramente no final da *Fenomenologia*:

O espírito aparece necessariamente no tempo e aparece enquanto ele não captura seu conceito puro, isto é, não extingue o tempo [...]. Enquanto o espírito não se completa *em si*, como espírito do mundo, ele não pode alcançar a sua compleição como espírito *consciente de si* [Id., 1970b, p. 524-525].

Eis a orientação essencial do Absoluto em relação ao passado, o seu apresentar-se na figura da totalidade e da recordação. Contrariamente a uma antiga tradição de pensamento, que considera o presente como a dimensão privilegiada da temporalidade, o passado é, para Hegel, a figura do tempo voltado a si mesmo, completo. Trata-se, porém, de um passado que abriu mão de sua relação essencial com o presente e com o futuro, de um passado “perfeito” (τέλειος, para usar o termo com o qual os gramáticos estoicos caracterizavam uma das formas da declinação do verbo), em que não pulsa mais qualquer destinação histórica. “O passado”, escreve ele no texto em que pensou mais a fundo o movimento (*Bewegung*) do tempo,

É este tempo que executou um retorno a si mesmo; o Uma vez [*Ehemals*] é uma igualdade consigo mesmo, mas uma igualdade que provém desta privação (do presente e do futuro), uma igualdade sintética, completa, a dimensão da totalidade do tempo, que aboliu em si as outras duas dimensões [...]. O passado que, com isso, aboliu a sua relação com o Agora [*Jetzt*] e com o Outrora [*Einst*] e, com isso, não é mais ele mesmo *Uma vez* [*Ehemals*], esse tempo real é a irrequietude paralisada pelo conceito absoluto, o tempo que se tornou, em sua totalidade, o absolutamente outro, pela determinação do infinito, cuja representação é o tempo, é atravessado pelo contrário, a determinação da igualdade consigo, e, de tal modo, nesta indiferença igual a si, cujos momentos dessa forma estão um diante do outro, é espaço [Id., 1967, p. 204].

Na “inquietude paralisada” do conceito absoluto, une-se a si, ao final, apenas aquilo que foi. Completo é apenas o passado, e aquilo que o espírito humano deve reconhecer como próprio, no ponto em que se extingue o tempo, é o seu ter-sido, a sua história, que está agora diante de si recolhida como em um espaço: uma “galeria de figuras” (*Galerie von Bildern*). Assim o final vira princípio.

É apenas neste ponto, ao final do tempo, no saber absoluto, que todas as figuras do espírito se completam (“hat also der Geist die Bewegung seiner Gestaltens beschlossen”, [Id., 1970b, p. 588]) que surgem as questões decisivas para uma crítica do pensamento hegeliano que esteja à altura de sua tarefa. Que coisa significa, de fato, que a história está completa, que o espírito *acabou em si* (*Insichgehen*, [Ibid., p. 590])? Somos nós tão somente capazes de pensar uma tal compleição e um tal percurso? Significa isso uma simples cessação, depois da qual não há mais coisa alguma? Ou seja, segundo uma interpretação igualmente legítima, uma infinita, eterna circulação de círculos (“ein Kreis von Kreisen”, [Id., 1970c, p. 571])? Mas o que acontece, em todo caso, àquilo que “acabou em si” e, mergulhado em sua “noite”, está, agora, *absolto*, completo? O que acontece com o passado *perfeito*? O que se passa com suas “figuras”? Isso é, por decerto, passado, definitivamente dissolvido (como nos mistérios, o acabar em si significa, portanto, morrer, abandonar a existência: “sein Dasei verlässt”, [Id., 1970b, p. 590]) e entregue à recordação, sem mais delongas. Mas não se dá aqui também, como se disse, um “novo nascimento” (aus dem Wissen neugeborene”, [Ibid, loc. cit.])? E como devemos pensar um passado e uma recordação *sem delongas*, que não fazem mais referência a um presente e a um futuro? Uma recordação tal que é sempre tomada por si, e por isso não tem mais coisa alguma do que recordar?

Das respostas que saberemos dar a essas questões, depende se o hegelianismo continuará a ter para nós a forma inócua de uma memória historiográfica que recolhe e contempla um acontecer histórico que ao final repete e alarga os seus círculos dialéticos, ou, ainda, aquela desconsolada – mas, no final das contas, inútil – sensatez, pela qual o ser humano compreende e é si mesmo apenas em sua morte – ou seja, se isso nos parecerá sobremaneira por aquilo que é, como uma das tentativas supremas da filosofia de pensar o pensamento supremo: o ingresso do ser humano no –se, no sem nominativo que constitui a sua habitação e o seu ἔθoς: a sua *so-lidão*, assim como o seu hábito; a sua *se-paração*, mas também sua *so-lidariedade*.

O Absoluto se apresenta de modo igualmente problemático se procuramos pensá-lo em seu aspecto linguístico, como palavra absoluta ou discurso concluído. Pois o que é um discurso verdadeiramente *concluído*, que exauriu todas as suas figuras históricas e voltou a si, se não uma língua morta? O que acontece quando a palavra humana, que saiu de si para proferir-se na infinita multiplicidade dos casos do discurso, retorna, ao final, a si mesma? No último capítulo da *Ciência da Lógica*, Hegel escreve que

a Lógica expõe o automovimento da Ideia absoluta como a palavra originária [*das ursprüngliche Wort*] que é uma menção, mas tal que, como mencionada, imediatamente de novo desaparece, enquanto é. A Ideia é, portanto, apenas nesta autodeterminação, de *perceber-se*; ela está no *puro pensamento*, onde a diferença não é mais *ser outro*, mas é e permanece perfeitamente transparente em si. [Id., 1970c, p. 550].

Como devemos pensar uma tal “palavra originária” que se dissolva tão logo seja proferida? Não voltaria ela a ser um *sinnloser Laut*, um som sem sentido? E somos capazes de pensar a fundo e todas as implicações daquilo que Hegel escreve logo depois, sobre a ideia que, ao fim, “dispensa” a si mesma, deixa-se livre (*sich frei entlasst*) e possui, agora, a forma da pura “exterioridade do espaço e do tempo” (Ibid., 1970c, p. 573)? Tratar-se-ia, talvez, de uma voz animal, que o ser humano profere tal como os pássaros seu canto e o asno o seu zurrado? Ou, melhor, como também é possível, trata-se de uma glossolalia (no sentido de I Cor, 14), de uma palavra cujo significado foi esquecido, uma palavra humana imemorável, que exauriu todas as possibilidades de sentido e agora, perfeitamente transparente, jaz consumada, isto é, não deliberada e in-concebível, na “noite” do seu *-se*? Ou seria ainda uma língua que, embora permanecendo humana e viva, habita em si mesma, não se destina mais a uma transmissão gramatical e histórica e, como língua universal e jamais redimida pela humanidade, coincide inequivocamente com o seu fazer e com a sua práxis?

XII

Heidegger aproximou várias vezes o pensamento do *Ereignis* ao Absoluto hegeliano. Essa aproximação - certamente indicativa de uma proximidade que para o próprio autor constituía um problema - tem a cada vez a forma de um distanciamento, destinado a sublinhar muito mais as diferenças que os traços comuns. Já no curso sobre Schelling de 1936, Heidegger escreve que o *Ereignis* “não é idêntico ao Absoluto, e nem mesmo é sua antítese, no sentido de que a finitude se opõe ao infinito. Com o *Ereignis*, ao contrário, o ser mesmo é experimentado como tal, não é posto como um ente e muito menos como o ente incondicionalmente supremo”. No seminário sobre a conferência *Tempo e Ser* (1962), proximidade e diferença são tratados de forma ainda mais explícita. “Partindo da conferência”, escreve Heidegger,

Em que se mostra que o ser se apropriou [*ereignet*] no *Ereignis*, poder-se-ia tentar-se comparar o *Ereignis* como o último e mais elevado Absoluto de Hegel. Mas por trás dessa aparência de identidade se deveria perguntar pela referência: em que relação está, em Hegel, o homem com o Absoluto? E de que gênero é a relação do homem com o *Ereignis*? Aqui se mostraria uma diferença intransponível. À medida que, para Hegel, o homem é o lugar de o Absoluto chegar a si mesmo, aquilo que conduz à suspensão [*Aufhebung*] da finitude do homem, para Heidegger, ao contrário, é propriamente a finitude - e não apenas a do homem, mas também a do *Ereignis* mesmo - que deve tornar-se visível [1976b, p. 53].

Também no *Ereignis*, assim como no Absoluto, está em questão o acesso a um próprio [*eigen*]; e, ainda aqui, o ingresso do pensamento no próprio, no *-se*, na simplicidade do $\tau\delta\iota\omicron\varsigma$ e do $\acute{\epsilon}\theta\omicron\varsigma$, é, paradoxalmente, a coisa mais difícil de se pensar. Também aqui, este

mais difícil de se pensar se apresenta como “o advento de um ter-sido [*Ankunft des Gewesen*]” (Id., 1959, p. 154). Em *Tempo e Ser*, o *Ereignis* é definido como a recíproca apropriação, a co-pertença (*das Zusammengehören*) entre tempo e ser (Id., op. cit., p. 20), enquanto, em *Identidade e Diferença*, o ser e o homem são conduzidos pelo seu próprio (Id., 1957, p. 26).

Em todo caso, nas passagens supracitadas, o elemento decisivo na caracterização do *Ereignis* em relação ao Absoluto hegeliano, é, porém, a finitude. Já nas lições sobre a *Fenomenologia do Espírito*, de 1930-1931, Heidegger identificava a essência do Absoluto como “in-finita absolvição [*um-endliche Absolvanz*] e o seminário sobre *Tempo e Ser* reafirma essa interpretação do hegelianismo no sentido de uma suspensão [*Aufhebung*] da finitude do homem. Todavia, nós temos visto que precisamente no tocante ao Absoluto se torna problemático se e em que sentido se pode falar, em Hegel, de uma infinitude, sem introduzir, juntamente, o tema do fim da História. Apenas uma clarificação daquilo que Heidegger entende aqui por “finitude” poderá nos permitir, portanto, mensurar a distância – ou a proximidade – entre o *Ereignis* e o Absoluto.

Ora, é Heidegger mesmo, ao final do seminário *Tempo e Ser*, quem precisa o sentido dessa finitude:

A finitude do *Ereignis*, do ser, do *Geviert*, a que se acenou no decurso do seminário, diferencia-se daquela [isto é, da finitude do ser de que Heidegger falava em seu livro sobre Kant], à medida que ela não é mais pensada a partir da relação com a infinitude, mas como finitude em si mesma: finitude, fim, limite, o Próprio-ser salvaguardado no Próprio. Nesta direção – ou seja, a partir do *Ereignis* mesmo, do conceito de apropriação – é pensado o novo conceito de finitude [Id., 1976b, p. 58].

É decisiva, também aqui, a ideia de um fim, de um cumprimento, de um habitar, ao *final*, no próprio. O pensamento que pensa a finitude *em si mesma*, sem mais referências ao infinito, é o pensamento do *finito* enquanto tal, isto é, do *fim da história do ser*:

Se o *Ereignis* não é uma nova cunhagem [*Prägung*] do ser, mas se, ao contrário, o ser pertence ao *Ereignis* e está lá (sempre e de qualquer maneira) incluso, então para o pensamento no *Ereignis*, isto é, para o pensamento que habita no *Ereignis* – à medida que, através dele, o ser, que repousa no destino, não é mais que aquilo que propriamente é de se pensar – a história do ser é finita [*ist... zu Ende*]. Então, o pensamento está no Aquilo e diante do Aquilo [*Jenem*], que destinou as diversas figuras do ser epocal. Mas isso, o destinante enquanto *Ereignis*, é ele mesmo não histórico, melhor: sem destino [*ungeschichtlich, besser geschicklos*].

A metafísica é a história das cunhagens do ser, ou seja, vista a partir do *Ereignis*, é a história do subtrair-se do destinante em favor das destinações, dadas no destinar, de, a cada vez, um deixar-vir-à-presença o ente-presente. A metafísica é o esquecimento do ser, ou seja, a história da ocultação e da subtração do dar-se do ser. O habitar do pensamento no *Ereignis* é, portanto, sinônimo do fim desta história do subtrair-se. O esquecimento do ser se “retira” [*hebt sich auf*] com o despertar do *Ereignis*.

O ocultamento, porém, que pertence como limite à metafísica, deve tornar-se o próprio *Ereignis*. Isso significa que a subtração, que caracterizava a metafísica na figura do esquecimento do ser, mostra-se agora como a dimensão do próprio ocultamento. Mas, agora, este ocultamento não se oculta: ao contrário, a ele se dirige a atenção do pensamento.

Com o habitar do pensamento no *Ereignis*, acontece, portanto, pela primeira vez o modo do ocultamento próprio do *Ereignis*. O *Ereignis* é em si mesmo *expropriação* [*Enteignis*], na qual a palavra é tomada segundo o *Ereignis* da *léthe* greco-arcaica no sentido do ocultamento.

A ausência de destino do *Ereignis* não significa, então, que lhe falte qualquer “emoção” [*Bewegtheit*]. Isso quer dizer, sobretudo, que o mundo da e-moção mais próprio ao *Ereignis*, o dirigir-se à subtração, mostra-se ao pensamento como aquilo que está a se pensar. Mas, com isso, diz-se que para o pensamento que

habita no *Ereignis*, a história do ser como aquilo que está a se pensar é finita [Ibid., p. 44].

Apenas para uma compreensão que seja avaliada levando em conta o pé da letra desta passagem, algo como uma compreensão do *Ereignis* se tornará possível - assim como somente um pensamento que se tenha arriscado a uma interpretação das últimas páginas da *Ciência da Lógica* poderia reivindicar legitimamente um confronto com o pensamento de Hegel. Pois que coisa pode ser um destinar que não se subtrai mais daquilo a que é destinado, um ocultamento que não se oculta mais, mas se mostra ao pensamento como tal? E que quer dizer que a subtração, que “caracterizava a metafísica na figura do esquecimento do ser”, mostra-se agora como a “dimensão do próprio ocultamento”? Que o *Ereignis* é *Enteignis*? O que significa pensar o ocultamento (a *léthe*) como tal? Que coisa, se não que isso, que aparecia na metafísica como esquecimento do ser (no sentido de um genitivo objetivo: o homem esquece o ser), mostra-se agora como aquilo que era, ou seja, como puro e absoluto esquecer-se do ser? Não há, aqui, algo (o ser) que, sucessivamente, se esquece e se oculta (não há um nome, que se subtrai destinando-se em casos gramaticais); ao contrário, dá-se aqui apenas um movimento de ocultação, sem mais nem escondido nem esconderijo, nem velado nem véu: puro *destinar-se sem destino*, um simples *abandonar-se a si*.

Isso somente pode querer dizer que “a história do ser está findada”, que o *Ereignis* é o lugar do “abandono do ser e do tempo” (Sache, 58): o ser não destina mais nada, exauriu as suas figuras (as figuras do seu esquecimento) e se mostra agora como o puro destinar sem destino nem figura. Mas, *juntamente*, esse puro destinar sem destino aparece como o Próprio do homem, em que ser e homem se alcançam (“*Menschem und Sei einander in ihrem Wesem erreichen*”, [Id., 1957, p. 26]). Aquilo [*Jenem*], no qual e diante do qual está, afinal, o pensamento, como naquilo em que e diante do “que destinou as diversas figuras do ser epocal”, não é, por isso, algo de que se possa dizer que é, nem mesmo na forma de um *es gibt*. *Es gibt Sein, es gibt Zeit* [dá-se ser, dá-se tempo]; mas o *Es* em si mesmo, no seu próprio não denomina entidade lexical alguma, não indica coisa alguma de ente e de nominável. O que o pensamento aqui tem que pensar não é mais a tradição ou a história - o destino - (aqui, portanto, a interpretação hermenêutica de Heidegger encontra seu limite), mas muito mais o *destinante* mesmo: mas isso - o Próprio - é o puro abandonar-se a si do que não tem nem propriedade nem destino, pura dependência e hábito. É como Heidegger escreve ao final das lições de 1930-1931 sobre a *Fenomenologia do Espírito*, no ponto em que chega a formular no modo, para ele, mais radical, em uma pergunta, a sua distância de Hegel: “deve e pode verdadeiramente o homem, enquanto passagem [*Übergang*], afastar-se de si mesmo, para abandonar-se enquanto finito, ou não é, pelo contrário, a sua essência propriamente o abandono [*Verlassenheit*] mesmo, em que apenas cada possessível se lhe torna posse?” (Id., 1980, p. 216).

O mais próprio, o $\epsilon\theta\omicron\varsigma$, o -se do homem - do vivente sem natureza nem identidade - é, portanto, o próprio $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\nu$, o puro, indesignado movimento de atribuir-se uma sorte e um destino, o absoluto transmitir-se sem transmissão. Mas esse abandono de si para si é precisamente aquilo que destina o homem à tradição e à história, permanecendo nessa ocultação, o infundado que vai a fundo em cada fundamento, o sem nome que, como não-dito e como intransmissível, transmite-se em cada nome e em cada transmissão histórica.

XIII

Procuramos agora pensar o *Ereignis* do ponto de vista da linguagem, como palavra *sedenta*, reconduzida ao seu próprio. Que coisa pode ser, neste sentido, uma linguagem em que o destinante não se subtrai mais daquilo que é destinado, se não uma linguagem em que o dizer não se esconde mais naquilo que é dito? A pura língua dos nomes não decai nos casos concretos do discurso? Isso não significa, todavia, uma língua que permanece presa a si no silêncio, um tema que nunca chega a declinar-se nos seus casos. Aqui,

sobretudo – diz Heidegger – se mostra o ocultamento enquanto tal, o puro destinar sem destino: para vir à linguagem não basta ser simplesmente palavra e nem mesmo um puro nome improferido, mas ser, sobremaneira, a própria diferença entre língua e palavra, o puro – e em si intransmissível – destinar-se do dizer à palavra (“*die Bewegung der Sage zur Sprache*”, [Id., 1959, p. 261]). Isso significa que o pensamento do *Ereignis* é, como o Absoluto de Hegel, pensamento da pura declinação?

Em *Identidade e Diferença*, Heidegger formula deste modo a diferença entre o seu pensamento e o de Hegel quanto à coisa (*Sache*) a se pensar: “para Hegel, a coisa do pensamento é o pensamento [*Gedanke*] como conceito absoluto. Para nós, a coisa do pensamento, provisoriamente nomeada, é a diferença *enquanto* diferença” (Id., 1957, p. 37). Para Hegel se trata, assim, de pensar o tornar-se igual a si mesma da palavra em seu ser proferida na totalidade do caso do discurso: a palavra integralmente com-preendida, con-cebida: o conceito absoluto. Heidegger pretente, ao invés, pensar a diferença em si mesma entre dizer (*Sage*) e falar (*Sprache*); ele procura, dessa forma, uma experiência de linguagem que aborde aquele *Es* que se destina à palavra, permanecendo ele mesmo sem destino, aquele transmissor que, em cada caso gramatical e em cada transmissão, permanece ele mesmo intransmitido. Isso é o Próprio, o –se que nunca atinge o nominativo e é, por isso, sem nome: não o conceito absoluto, o tornar-se igual a si no ser outro, mas absoluta diferença, a diferença *mesma*, reconduzida a si. Ainda mais uma vez, pensamento do Absoluto e pensamento do *Ereignis* mostram a sua proximidade essencial e, ao mesmo tempo, a sua divergência. Para Hegel, poderíamos de fato dizer, o indizível está sempre já dito, como ter-sido, em cada discurso (*omnis locutio ineffabile fatur*); para Heidegger, por outro lado, ele é precisamente aquilo que permanece não dito na palavra humana, mas que é possível fazer valer *nela* como tal (“*im Namenlosen zu existieren*”, [Id., 1976a, p. 150]). Precisamente por isso, todavia, à medida que cada linguagem humana é necessariamente histórica e destinada (Id., 1959, p. 264), apenas des-falando (*Ent-sprechen*) e apelando ao silêncio o homem pode corresponder à diferença (“*im Nichtsagen nennen, Erschweigen*”, [Id., 1961, p. 471]).

XIV

Com Hegel e Heidegger, a tradição da filosofia é, então, verdadeiramente chegada ao *fim*. Como foi anunciado de modo mais explícito, aquilo que aqui estava em questão era propriamente um “fechamento das figuras” (Hegel, 1970b, p. 588) e uma “destruição da tradição” (Heidegger, 1972, par. 6). A tradição, que encobria aquilo que era destinado em figuras, mostra-se agora como aquilo que era: uma transmissão intransmissível, que não transmite nada, mas só a si. A filosofia, ou seja, a tradição de pensamento que punha como sua *arché* o assombro, está, agora, resolvida para além da *arché* e habita em seu próprio *ἔθος*, pensa –se. Isso, a habitação do homem e o seu fundamento mais próprio, permanece, na tradição, um puro destinar sem destino, uma transmissão indizível. Isso significa: o homem, o animal falante, é o infundado que funda a si indo a fundo no próprio abismo, e, como in-fundado, incessantemente repete o próprio in-fundamento, abandona-se a si. O –se foi abandonado (*verlassen*) como intransmitível à tradição e, apenas deste modo negativo, fundado em si mesmo (“*in sich selbst gegründete Bewegung der selben*”, [Hegel, op. cit., p. 589]): ele é o mistério das origens que a humanidade transmite como seu próprio e negativo fundamento.

Todavia, justamente à medida que o desvelamento deste abandono do –se constitui o êxito extremo do pensamento de Hegel e de Heidegger no ponto que eles procuram pensar o que há de mais próprio, um pensamento que queira estar à altura deste êxito para confrontar-se com ele não pode limitar-se a reconhecê-lo para repeti-lo ao infinito. Entretanto, procedem assim todos aqueles que parece hoje dispostos a efetuar um pensamento que, na forma de uma hermenêutica, de uma filosofia da diferença ou de um pensamento negativo, apresenta como solução uma pura e simples repetição do problema metafísico fundamental: que a transmissão não transmite coisa alguma (a não ser si mesma), que a diferença é anterior à identidade, que o fundamento é o abismo. Desse modo, o fim da

tradição, que era o êxito supremo do pensamento do Absoluto e do *Ereignis*, é transformado em sua in-finitude, a ausência de destino e de fundamento em um destino e em um fundamento in-finitos. Tanto Hegel quanto Heidegger afirmaram, ao contrário, na verdade sem a menor possibilidade de equívocos, que o vir ao pensamento do abandono do –se na tradição poderia apenas significar pensar, *juntamente*, o fim da história do ser e das suas figuras epocais. Este era o sentido da palavra *Absoluto*, este era o sentido da *Apropriação*. Pensar os rastros como origens, pensar o transmitir sem transmissão e a diferença como diferença, pode apenas significar que os rastros foram apagados, que a transmissão acabou: ou seja, as destinações históricas cessaram, o homem está definitivamente no seu *próprio*, o seu saber de si é *absoluto*. A fundação do homem enquanto humano – isto é, a filosofia, o pensamento do –se – está consumada. A infundação do homem – a *hominização* – é agora própria, ou seja, absolvida de qualquer negatividade e de qualquer ter-sido – de qualquer natureza e de qualquer destino. E é essa apropriação, essa absolvição, essa habitação *ética* em –*si* que deve ser atentamente pensada, com Hegel e além de Hegel, com Heidegger e além de Heidegger, se não se quiser que aquilo que se apresenta como superação da metafísica recaia, ao contrário, simplesmente nela em uma in-finita repetição.

Pois se a metafísica pensa o –se como aquilo que, permanecendo não dito e intransmitido, destina o homem à história e à transmissão, que coisa seria, então, um –se que não se destina nem mesmo como intransmitido, uma habitação do homem no próprio que nunca foi e que nunca se transmite, portanto, como uma *figura* histórica? No que consistiria, então, uma palavra humana que não se destina mais a uma transmissão e a uma gramática, que não tenha, do –se e pelo –se, verdadeiramente coisa alguma ainda a dizer (nem mesmo negativamente, deixando-o não dito naquilo que se diz)? Deveria ainda uma tal palavra necessariamente fatigar-se no silêncio, para conservar o indizível ter-sido que a destinou à linguagem? Ou não seria, ao invés, uma tal palavra a simples palavra do homem, o *ilustre vulgar* da humanidade redimida que, tendo definitivamente extinguido aquilo que destina, far-se-ia uma só com a sua práxis e com a sua história? O que, tendo consumado o seu passado, seria agora verdadeiramente *prosa* (ou seja, *pro-versa*, virada para frente)? Não teria início, talvez apenas agora, quando qualquer destinação está ao final e todas as figuras epocais – as gramáticas – do ser estão exauridas, a verdadeira história universal de uma humanidade, que finalmente dissolveu o segredo da própria identidade?

Esta simples figura da humanidade consumada – e, portanto, humana – seria, então, aquilo que permanece por se dizer de uma palavra que não tem mais coisa alguma a dizer, e aquilo que permanece de uma práxis que não tenha mais coisa alguma a fazer. Uma tal palavra, uma tal práxis teria verdadeiramente encontrado as portas do não-dito, definitivamente consumado a transmissão indizível:

Ἐτερος ἐξ ἑτέρου σοφὸς
τό τε πάλαι τό τε νῦν.
(Οὐδὲ γὰρ ῥῆστων)
ἀρρήτων ἐπέων πύλας
ἔξευρεῖν
[Baculides, fragmento 4 – 1905, p. 413].

O outro pelo outro (é) sábio,
o Uma vez (é) o Agora.
De não ditas palavras, as portas
Encontrar.³

³ Uma tradução menos controversa e mais clara do fragmento de Baculides do que a proposta por Agamben poderia ser: “Alguém se torna sábio através de outra pessoa./ tanto como era antigamente, assim como é agora./ (Porque não há meio fácil)/ de os portões dos versos jamais proferidos/ encontrar”. [Tradução nossa].

Referências bibliográficas

- Aeschyli. (1898) *Agamemnor*: cum annotatione critica et commentario. Halis Saxonum: Orphanotrophei Libraria.
- Agamben, Giorgio. (1982). *Se: L'Assoluto e l'Ereignis. In: Aut-Aut, n. 187-188, pp. 39-58.
- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ. (1998) *Μετὰ τὰ φυσικὰ*: edición trilingüe – greco-latino-española. Organización de Valentín García Yebra. 2 ed. Madrid: Editorial Gredos.
- Diels, Hermann. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Berlin-Neukölln: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1970a). *Differenz des Fichtenschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: Idem, *Werke*. v. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1970b). *Phänomenologie des Geistes*. In: Idem, *Werke*. v. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1967). *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Organizado por Georg Lasson. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1970c). *Wissenschaft der Logik*. In: Idem, *Werke*. v. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. (1980). *Gesamtausgabe*: Hegels Phänomenologie des Geistes. v. 32. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1976a). *Gesamtausgabe*: Wegmarken. v. 9. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1957). *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957.
- Heidegger, Martin. (1961). *Nietzsche*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin. (1972). *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer.
- Heidegger, Martin. (1959). *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin. (1976b) *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemayer.
- Marsola, Maurício Pargotto. (2007) Nas fontes da teologia negativa: *apháirases* e *apóphasis* em Plotino e Proclo. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 34, n. 110, pp. 363-372.
- Πλάτων. (2002). *Πολιτεία*. Αθήνα: Πολις.
- Plotinus. (1989). *Enneads*: I, 1-9, with English translation by A. H. Armstrong. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Plotinus. (1988). *Enneads*: VI, 6-9, with English translation by A. H. Armstrong. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

Tradução de Gabriel Debatin
Doutorando em Filosofia (PPG Filosofia/UFSC)
E-mail: gabrieldebatin@gmail.com