

## Temporalidade trágica e humanismo

*Tragic temporality and humanism*

*Temporalità tragica e umanesimo*

**Rodrigo Viana Passos**<sup>1</sup>

*Recebido em: 08/07/2020*

*Aprovado em: 01/10/2020*

**Resumo:** O presente ensaio investigará, de modo iniciante, a dimensão trágica do tempo e sua relação possível com o humanismo. Seu horizonte é o da *Destruktion* heideggeriana (a partir de *Ser e Tempo*, *O conceito de Tempo* e *Carta sobre o humanismo*) e a *déconstruction* derridiana (essencialmente com *Espectros de Marx* e *Os fins do homem*), dois matizes filosóficos contemporâneos que dedicaram importante parte de suas análises ao humanismo e sua crise, bem como ao problema do tempo e da temporalidade. O trágico será um fenômeno que em um momento importante apontará para o cerne axial de ambas as problemáticas.

**Palavras-chaves:** *Déconstruction*; *Destruktion*; Humanismo; Tempo;

---

**Abstract:** The present essay will investigate, in an initiating fashion, the tragic dimension of time and its possible relation with humanism. Its horizon is that of the heideggerian *Destruktion* (from *Being and Time*, *The concept of Time* and *Letter on humanism*) and derridian *déconstruction* (essentially with *Specters of Marx* and *The ends of man*). These are two contemporary philosophical tonalities that dedicated a main part of their analysis to humanism and its crisis, as well as to the problem of time and of temporality. The tragic is a phenomenon that, in an important moment, will lead to the axial core of both themes.

**Keywords:** *Déconstruction*; *Destruktion*; Humanism; Time;

---

**Riassunto:** Il presente saggio esaminerà, in modo iniziale, la tragica dimensione del tempo e la sua possibile relazione con l'umanesimo. Il suo orizzonte è quello della *Destruktion* heideggeriana (da *Essere e Tempo*, *Il concetto di tempo* e *Lettera sull'Umanesimo*) e della *déconstruction* derridiana (essenzialmente con *Spettri di Marx* e *Fini dell'uomo*). Lei sono due tonalità filosofiche contemporanee che hanno dedicato una parte principale della loro analisi all'umanesimo e alla sua crisi, così come al problema del tempo e della temporalità. Il tragico sarà un fenomeno che, in un momento importante, porterà al nucleo assiale di entrambi i temi.

**Parole-chiave:** *Déconstruction*; *Destruktion*; Tempo; Umanesimo;

### Introdução

*Eu não sou eu nem sou o outro, / sou qualquer coisa de intermédio:/ Pilar da ponte de tédio/ Que vai de mim para o Outro.*

(Mário de Sá-Carneiro)

Neste ensaio pretendo esboçar algumas questões que surgem de um contato ainda iniciante com a desconstrução derridiana em paralelo com a filosofia existencial

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela PUC-RJ. Contato: e-mail: rodrigowvp@gmail.com / <http://orcid.org/0000-0002-2292-0743>.

fenomenológica heideggeriana. Particularmente a leitura de *Espectros de Marx* (*Spectres de Marx*) apresenta marcos importantes quanto a isso, os quais guiarão a presente investigação introdutória. Uma obra que pergunta pelo “para onde” do comunismo, numa interpretação ao mesmo tempo minuciosa e expansiva, ofereceu-me, em específico, a oportunidade de perguntar sobre a relação do trágico com o tempo. Efetivamente, o trágico aparece já na abertura e conduz toda a tessitura do texto. É Shakespeare, ou melhor, Hamlet que condensa, em harmonia com sua figura e seu lamento, as duas questões numa única frase: “*the time is out of joint*”. O tempo está fora dos eixos, o mundo está desajustado. De início, perguntar-se-ia se o evento trágico instaurou ou apenas explicitou, intensificou essa disjunção do tempo. Além disso, o que significa esta disjunção do tempo? Ela é boa ou má?

Contudo, antes de avançar propriamente sobre esta questão, creio ser fundamental percorrermos pelo menos em linhas gerais algumas considerações seminais de Heidegger quanto ao fenômeno do tempo. Para isso, servir-me-ei de sua preleção *O conceito de tempo* de julho de 1924. Esta preleção condensa de uma maneira radical as discussões posteriormente desenvolvidas à larga em *Ser e Tempo* e *Problemas fundamentais da Fenomenologia*. Este excursão inicial nos permitirá ter uma melhor posição sobre o modo como o problema do tempo poderá ser articulado com o destino do Humanismo.

Voltando aos espectros, veremos que, no mesmo ato de abertura, Heidegger faz sua aparição. Derrida o representa como um leitor sério de tragédias, um leitor que lê ontologicamente a experiência do trágico. Mais do que isso, Heidegger medita, a partir de um dito fragmentário e obscuro de Anaximandro, sobre o tempo e seus injustos caminhos (HEIDEGGER, 2002). A partir desse estado de coisas, no entanto, Heidegger quer oferecer uma resolução para o enigma do tempo, e é em relação a isso que Derrida se colocará criticamente. Em termos gerais, a postura do argelino é de que o tempo sempre vai mal, e isso está, a princípio, para além de ser bom e mau; aquém disso, é no mínimo uma chance, um vislumbre para algo outro (DERRIDA, 1993). Pretendo não esgotar tal discussão, mas apenas apresentá-la em suas linhas gerais, especialmente naquilo que se mostra pertinente ao tema central, qual seja, pensar o Humanismo a partir de uma estranha temporalidade. Esta, por sua vez, será considerada preliminarmente a partir da experiência do trágico.

Nesse sentido, a crise do Humanismo será a impulsionadora, pois ela traz em si mesma, enquanto crise, um conjunto de questões tradicionais que têm a ver com a própria destinação do humano, um *para-onde* que se multiplica nas diversas facetas dos discursos humanistas. É talvez este *para-onde* o ponto fulcral. Nele articula-se toda nossa espera de amanhã, um fio condutor para nossas ações, um *sentido*. Com isso, partindo da *Carta sobre o*

*humanismo*, poderemos começar a suspeitar da estrutura desta destinação, pois é colocada radicalmente a pergunta sobre a humanidade do homem a partir de um horizonte desafiador da metafísica, em que a essência do homem se mostra não como futuro-presente, mas sim futuridade. Por sua vez, essas discussões ganharão também outro matiz e perspectiva através do ensaio *Les fins de l'homme* de Derrida, no qual a própria crítica heideggeriana ao humanismo é reavaliada. Entendo que aí, curiosamente, o humanismo ganha uma possibilidade diferente quando pensado ele mesmo em sua finitude (ou finitude).

Avançando neste ponto, buscarei refletir, a partir de *Espectros de Marx*, como pensamento da disjunção impõe novas perguntas sobre a própria possibilidade do tempo ou do tempo como possibilidade nessa futuridade mesma, pondo em questão alguns pressupostos do pensamento heideggeriano. Dessa forma, porém, creio que o pensamento heideggeriano não se mostrará simplesmente refutado, mas aberto para algo não totalmente pensado. Junto a isso, estarão algumas tentativas em relação à *Poética* de Aristóteles, à tragédia grega clássica, mas, privilegiadamente, a moderna tragédia shakespeariana a partir de *Hamlet*, buscado com elas uma melhor colocação da noção de trágico em sua dimensão temporalizante.

Assim, se em *Espectros de Marx* pergunta-se *whither marxism* (para onde [vai] o marxismo), aqui será discutido liminarmente 1) *whither man*, para onde o homem e 2) *whither time*, para onde o tempo. Em outras palavras, em face da postulação da desconjuntura “essencial” do tempo, pode o humanismo oferecer algo de decisivo ao destino do homem? No entanto, tratar-se-á aqui de um prelineamento possível das questões do ponto de vista da *Destruktion-Déconstruction* de modo a encaminhá-las para futuros desenvolvimentos mais específicos.

### **O homem e o abismo do ser: a futuridade do humanismo**

A investigação que originou este ensaio esteve inicialmente às voltas do Humanismo: seus fundamentos, seu desenvolvimento histórico, crises, críticas, abandonos, repaginações... Vindo de uma caminhada de leituras e discussões no âmbito da fenomenologia e da hermenêutica filosófica, a inquietação era a de justificar a possibilidade-necessidade do (de um) discurso humanista para nosso tempo. Contudo, despontava no horizonte dois grandes empecilhos: a *Destruktion* heideggeriana e a *Déconstruction* derridiana (DERRIDA, 1972; HEIDEGGER, 1983). Ambos, cada um a seu modo, apontavam inicialmente para uma certa falência, um cansaço quase incontornável do Humanismo e seus projetos. No fundo, o que estava dito era: o Humanismo é mais uma das faces de uma metafísica. Assim, a ideia fixa inicial em relação ao Humanismo era a de que ele possibilitaria, numa formulação quem sabe ingênua e apressada, um futuro melhor, uma abertura para novos horizontes. Isto se apoiaria

numa orientação hermenêutico-filosófica, em que a estrutura da compreensão, investigada fenomenologicamente, seria por assim dizer o campo de uma nova solidariedade, um novo modo de estruturação das relações humanas. A compreensão, essencialmente dialógica do ponto de vista da hermenêutica filosófica, é a possibilidade da construção de consensos – ou, ao menos, de espaços de linguagem – sempre novos. Enfim, a questão que se desenhava tinha a ver com o novo, o futuro, um bom fim para nossos dramas – ou pelo menos diferente. Para onde caminha – ou deve caminhar – o homem?

Para Heidegger o caminho é de retorno ao Ser, essa clareira onde os entes podem vir a ter algum sentido possível, sentido que se colhe junto às palavras, à linguagem, ao *lógos* que reúne e dá a medida às coisas: a casa do ser, em que o homem é convidado a habitar. Heidegger, profeta de um novo tempo, inclusive nos presenteia, em certa altura de sua obra, com esta figura estranha, até patética: o ser humano é o pastor do ser. Eis então a essência ekstática do humano, motivo pelo qual a reconquista deste solo é a condição para um novo começo, o pulo derradeiro *para fora* da metafísica tradicional, o início de uma nova história: uma nova clareira. Eis, apesar da vontade de Heidegger, um discurso humanista? Se sim, pelo menos de uma ambiguidade fundamental. Deixo em suspenso. O importante para mim agora é fazer notar que está em questão este instante derradeiro-inaugural do *começo*.

Por sua parte, ainda que herdeiro do pensamento de Heidegger, Derrida põe em suspeita esse novo discurso sobre o homem (DERRIDA, 1972), este seu estranho *fim*. Mas por em suspeita significa uma certa suspensão, melhor dito, uma *epokhé*. Pois a palavra de Heidegger deve ser ouvida como um presságio. Enquanto tal, está nessa indecisão interpretativa (tão humana) do que pode-ser. Chamei de “ambiguidade fundamental” um pouco acima; ambiguidade esta que nos expõe todo texto, mas talvez principalmente qualquer texto sobre a destinação humana. Esta nova profecia sobre o homem diz: 1) a essência do homem é sua relação com o ser, é estar disposto a esta doação originária, gratuita; 2) este novo começo do homem é seu fim. Mas há uma hora marcada para isso, um momento próprio? Há qualquer sinal? E depois? É difícil pensar suficientemente sobre este impossível e incalculável *depois*.

Nesse sentido, as reflexões de Heidegger na *Carta sobre o humanismo* são certamente estranhas, aporéticas. Realmente parece que andamos num círculo, atraídos à órbita dessa abertura misteriosa. Derrida chamará isso de *aimantation* [magnetização]. Mas, afinal, o que há de insuficiente na caracterização clássica do homem como *zôon lógon ékhon*, ou mesmo no par essência-existência (*essentia-existentia*) etc.? Ao questionar a tradição, Heidegger vê uma dramática redução da compreensão do homem ao tratá-lo sob esses esquemas, sobretudo

porque através deles a essência do homem é pensada como algo presente, à mão, como um dado esgotável numa visada totalizante. Como o aponta Heidegger constantemente ao longo dessa carta-ensaio, essa é uma problemática que já havia sido desenvolvida em suas bases fundamentais em *Ser e Tempo*. Com efeito, ela se encaminhou ali até a explicitação da dimensão essencialmente temporal da existência humana. É a partir dela que se compreende que o *presente* não é apenas uma espacialidade, uma posição numa sequência de posições dadas, mas é fundamentalmente uma compreensão e experiência de tempo, a qual articula também uma compreensão de passado e futuro. Em verdade, o humano enquanto *presença* [*Dasein*] é tempo à medida em que é através dele que há temporalização, portanto, qualquer possibilidade de se estabelecer um nexos temporal das coisas (HEIDEGGER, 1982; 2013).

É nesse mesmo sentido que a reabilitação da pergunta pelo sentido do Ser é também conduzida a partir da dimensão temporal da presença, sendo, assim, um chamado para uma imersão no tempo numa perspectiva existencial. Ou seja, nessa imersão, o homem também se descobre como tempo, ou temporal, e abre a possibilidade de acesso à uma dimensão mais originária da temporalidade do tempo, qual seja, aquela que se doa historialmente a partir do Ser. Com isso, a pergunta pelo Ser é, em grande medida, também a (re)habilitação da essência do homem como temporalidade [*Zeitlichkeit*] que se põe ek-staticamente na temporaneidade [*Temporalität*]. Pastor do tempo? Que pensamento é este?

Mas o pensar não é apenas *une aventure*, enquanto procurar e perguntar para além, para o desconhecido. O pensar está referido ao ser como o que está em advento (*l'avenant*). O pensar, enquanto **pensar no advento** do ser está ligado ao ser como advento. O ser já se destinou ao pensamento. O ser é como o destino do pensar. O destino, porém, é em si historial. Sua história já chegou à linguagem, no dizer dos pensadores (HEIDEGGER, 1983, p. 174, grifo meu).

É uma dificuldade incontornável pensar esse advento. Cabe ao *humano* a guarda pensante desse e neste advento? Talvez tenha isso algo que ver com o que chamei de impossível *depois*. De fato, é aqui que se colocam minhas inquietações.

Se rememorarmos algo do espírito de *Ser e Tempo*, ou mesmo de um texto anterior a ele, chamado *O conceito de tempo*, veremos em que este estranho discurso *humanista* de Heidegger tem de ver com o tempo. Há aí um apelo pelo *futuro*, pela *futuridade* da presença [*Dasein*]. Portanto, tomemos este segundo texto como paradigma, pois ali o questionamento está realmente condensado e direcionado ao que nos vem agora a propósito.

No princípio dele, Heidegger nomeia algumas representações corriqueiras sobre o tempo e as resume sob o *status* de agora-presente (*Jetzt*): passado-presente, presente-presente, futuro-presente. Ou seja, o tempo calculado, esperado, indiferenciado. É o que se designa, inclusive em *Ser e tempo* e também em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, de

conceito vulgar de tempo. Essa compreensão do tempo é como uma tranquilidade frenética do pensamento objetivador, sedimentada em nossas ocupações corriqueiras, que encobre a possibilidade mais autêntica de experiência do tempo. Ela está condicionada às atividades mais imediatas da vida, às coisas à mão. Além disso, está o homem, sua existência, sua história, como objeto à mão destituído de qualquer singularidade. Por isso, já em *O conceito de tempo*, Heidegger está engajado com a descoberta de uma outra relação com o tempo, que na verdade é uma outra relação com o ser da presença, do homem. Relação esta que também aprofundará posteriormente a dimensão fática da existência (HEIDEGGER, 2013). Na seguinte passagem, Heidegger sintetiza para nós o que está sendo balbuciado até aqui:

[...] tempo é presença [*Dasein*]. Presença é a minha atualidade [*Jeweiligkeit*], e ela pode ser atualidade no futuro [*Zukünftigen*], no antecipar ao consciente, mas indeterminado, passar. A presença sempre está num modo de seu possível ser temporal. A presença é o tempo, o tempo é temporal [*Zeit ist zeitlich*]. A presença não é o tempo, mas a temporalidade [*Zeitlichkeit*]. O enunciado fundamental: *o tempo é temporal*, é, por isso, autêntica determinação – e ele não é uma tautologia, porque o ser da temporalidade significa uma realidade díspar. A presença é o seu passar [*Vorbei*], é a sua possibilidade no antecipar a este passar [*Vorlaufen zu diesem Vorbei*]. Neste antecipar sou eu o tempo autenticamente, tenho tempo. Na medida em que o tempo sempre é meu, existem muitos tempos. *O tempo é destituído de sentido; tempo é temporal* (HEIDEGGER, 1997, p. 37 [modificado por mim]).

Antes de mais, gostaria apenas de fazer algumas demarcações sobre palavras fundamentais dessa passagem. Com efeito, de início, temporalidade da presença é o ser temporal dela. Em sua descrição fenomenológica, por assim dizer, encontramos esses momentos estruturantes da temporalidade, os quais em *Ser e Tempo* aparecerão sob a rubrica de *ekstasis*. Quanto a elas, gostaria de apontar também, em específico, a possibilidade de se traduzir *Vorbei* por “passado”, mas isto talvez trouxesse a inconveniente proximidade com a ideia historiográfica de “passado”. *Vorbei* como “passar” talvez acertadamente expresse essa transitividade e mobilidade temporal da presença. Por sua vez, a opção de “atualidade” por *Jeweiligkeit* buscou preservar o caráter de ser deste instante “próprio”, “respectivo”, ou mesmo “singular” do tempo da presença. Além disso, note-se que no interior desta palavra temos este *weilig*, que pode derivar do verbo *weilen*: demorar[-se].

Avançando um pouco o passo, vemos que a presença é este “entre”, como enfatiza sempre Márcia Schuback (In: HEIDEGGER, 2013), pelo qual transcorre um mistério, que aqui está expressado pelo Tempo. O homem, compreendido enquanto presença, é este passar, em que passado e futuro confluem e adensam-se mutuamente numa tensão, singularizando-se em cada instante [*Augenblick*] próprios. Nesse caminho, o passar também se articula autenticamente com a *finitude* da presença, que talvez seja universalizada para o próprio horizonte da *humanidade*. É já bastante conhecida a análise de Heidegger sobre o ser-para-a-

morte [*Sein zum Tode*] em *Ser e Tempo*, tema que também aparece neste texto seminal comentado até aqui. Não é a morte simplesmente dada que representa, enquanto algo esperado e sabido, o horizonte a partir do qual a presença se singulariza. Mas é na sua experiência antecipadora da angústia, em que a existência se coloca radicalmente numa visualização do caráter de nada de seu fundamento e, assim, abre-se para seu poder-ser [*seinkönnen*], que a morte se mostra como um direcionamento necessário e radical da existência. Ser *presença* é ser-para esta possibilidade último-originária não como um momento ao final de uma sequência temporal, mas como uma aura que permeia cada momento estruturante da existência, tornando-a finita a cada decisão-instante (HEIDEGGER, 1982; 1997; 2013).

Agora, se pensarmos agora em antecipação, podemos avaliar em que medida esta investigação sobre a temporalidade da presença se apresenta positivamente para a crítica do Humanismo. A finitude do Humano, da Humanidade, o *fim* do Humanismo... Esse pensamento perigoso também retraça o destino do homem a essa *finição*, que é tanto o definhamento do *Homo humanus*, a sua metafísica, como também a intensificação de uma outra dimensão do humano. A cada momento, o Homem tem de finir para que, a todo instante novamente, dê-se a presença em sua futuridade. Um gesto possível de ler na *Carta sobre o humanismo* talvez seja esse discurso enviesado sobre a humanidade do homem que não fala mais sobre *ele*, mas sobre um espaço em que ele habita como convidado especial, mas não senhor. Isso parece obedecer a um movimento bastante consequente do pensamento Heideggeriano. Afinal, tendo explicitado de início a temporalidade da presença e sua dimensão fática de compreensão do ser, Heidegger entende que se colocou propriamente em condições de avançar para a temporalidade originária, a temporaneidade [*Temporalität*] do Ser. Em certo sentido, a análise da temporalidade é a condição de possibilidade para o acesso à temporaneidade; por sua vez, é a temporaneidade é a condição de possibilidade ontológica da temporalidade.

Contudo, a pergunta que importuna paulatinamente é o que esse homem deve sacrificar para exercer essa posição privilegiada. Quem, o que, quantos são perdidos de vistas nessa tentativa de guarda e espera pela proveniência? É preciso pensar também certas urgências que vêm de um lugar estranho ao Ser e ao homem. Seria desejável, especulo, deixar-se dominar completamente pela estranheza, não como momento essencial de clarificação da existência (como aparece em *Ser e Tempo*), mas sim para que a presença se faça do *elemento* da estranheza para a-guardar o inumano e inominável apelo. Digamos: o intempestivo *agora*.

Nesse sentido, o encerramento de *O conceito de tempo* me parece, anacronicamente, oferecer uma possibilidade mais esperançosa e subterrânea aos desígnios derradeiros de Heidegger. Lá, diz-se com muita simplicidade: “presença seria, então, ser-questionável” (*Ibidem*, p. 39, modificado por mim) [*Denn wäre Dasein Fraglichsein*]. Assim, a partir desse horizonte perguntante, é a pergunta pelo tempo que, quero dizer, abre o tempo como o *a ser sempre questionável*, ou aquele que faz a pergunta fundamental sempre de novo.

### **O trágico e o espectro do tempo**

Gostaria então de partir destas dificuldades heideggerianas sobre esse estranho (e insuficiente) destino do homem. Porém, neste momento apresentarei algumas teses a partir de Derrida, mas sempre, quando possível, apresentando alguma explicação adicional que considerar importante sobre Heidegger.

Em primeiro lugar, impõe-se para Derrida pensar isto que ele denomina “a onto-teo-teleologia [*l'onto-théo-téléologie*]” (DERRIDA, 1972, p. 144), que anima o discurso filosófico do Humanismo, mesmo aqueles discursos que se colocaram contra uma forma sua mais recente, o antropologismo. Em resumo: mesmo Hegel, Husserl, Heidegger, pensadores que se colocaram a missão de crítica e superação do antropologismo recaem nele mesmo. Em relação a Heidegger, Derrida diz de início que “gostaria de começar a esboçar as formas do encarceramento que mantém, uma sobre a outra, a ‘humanidade’ do homem e o pensamento do ser, um certo Humanismo e a verdade do ser” (*Ibidem*, p. 148). Mais adiante, Derrida esclarecerá que se trata então de questionar essa encruzilhada em que o humano – não mais um ser concebido metafisicamente como, por exemplo, animal racional ou um ente com sua essência e seus predicados –, ou melhor, o próprio do humano, é concebido a partir do horizonte do ser. É este “próprio” (*eigentlich*) do homem – o qual faz ressonância com autenticidade (*Echtheit*) e remonta ao ser – que está em suspensão agora. Para agilizar um pouco, resumirei este estado de coisas assim: por que é o *Dasein*, o ente que *nós* homens somos, o ente exemplar para o início do questionamento dos questionamentos, que conduz e precede qualquer outro, inclusive o da destinação dos destinos (a pergunta pelo sentido do ser)? Por que a pergunta pelo “próprio”? Por que o Ser?

Portanto, é de saber se, primeiro, a pergunta pelo sentido do Ser e, posteriormente, a concepção do homem como pastor do Ser são capazes de mobilizar para este “novo”, o derradeiro-começo. Em *Ser e Tempo* o acesso à questão do sentido do Ser é precedido pela analítica do modo de ser do ente exemplar, aquele que vive e se pergunta, por essência, acerca do sentido de Ser. Por outro lado, a *Carta sobre o humanismo* seria uma retomada e melhor elaboração da questão, mudando, digamos, o foco do magnetismo: do *Dasein* (presença, ser-

aí) ao Ser propriamente. A *Destruktion* do Humanismo é também a do homem, mas ao modo de uma mudança de direção. Por mais que a busca seja pela essência do homem (a humanidade do homem), ela não será buscada nele mesmo, mas no próprio Ser. *Ser e Tempo* seria uma preparação necessária, mas apenas isso, na qual a elaboração do modo de ser da presença deveria habilitar um acesso adequado ao Ser. Como aponta Derrida, em *Ser e Tempo* está em marcha essa aproximação a “si” da presença, mas que revela cada vez mais a distância em relação ao Ser (o “paradoxo” do mais próximo onticamente e mais distante ontologicamente exposto em *Ser e Tempo*). Por sua vez, a *Carta sobre o humanismo* conduziria a uma reaproximação ao Ser (a metáfora da casa serve bem para isso). Aproximando-se do Ser, o homem aproxima-se de *si* propriamente. Ao fim e ao cabo, a *Destruktion* talvez seja um *afundamento* mais radical, inaudito, no homem, do homem no Ser, e talvez do Ser na não-proveniência radical de seu Outro. Derrida sintetiza assim, quanto a isso, sua posição em relação ao pensamento heideggeriano:

Isto que talvez seja hoje abalado não é esta segurança do próximo, esta co-pertença e esta co-propriedade do nome do homem e do nome do ser, tal qual habita e se habita ela mesma na língua do Ocidente, em sua *oikonomia*, tal qual ela se afundou, tal qual ela se inscreve e esquece segundo a história da metafísica, tal qual ela desperta também pela destruição da onto-teologia? Mas esse abalamento – o qual não pode vir senão de um certo de fora – era já requisitado na estrutura mesma que ele solicita. Sua margem era marcada em seu corpo próprio. No pensamento e na língua do ser, o fim do homem esteve desde sempre prescrito e esta prescrição não fez jamais senão modular o equívoco do fim, no jogo do *telos* e da morte. Na leitura deste jogo, pode-se compreender em todos seus sentidos o seguinte encadeamento: o fim do homem é o pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre seu próprio fim, ou seja, o fim de seu próprio. O ser é desde sempre seu próprio fim, ou seja, o fim de seu próprio (DERRIDA, 1972, p. 161, tradução minha)

A noção de fim traz consigo tanto a concepção de finalidade, propósito, direcionamento (por exemplo, kantiana), quanto de encerramento, “finição”, definhamento. Nesse passo, a partir da argumentação derridiana, é possível dizer que a leitura da crise do humanismo, inclusive em seu prosseguimento na própria crítica heideggeriana, traz a relevo que o fim do homem é seu fim. Se quisermos buscar um linguajar metafísico, pode-se dizer que o homem é sempre em sua saída do *si* mesmo. Isto significa: seu distanciamento, desapropriação. Curiosamente, isto faz certo eco com o que foi dito mais acima sobre a temporalidade da presença, que tem seu fundamento na finitude radical. Por outro lado, quanto às consequências disto para o Ser, arrisco dizer que o que parece dito é: para que haja a possibilidade de *ser*, é necessário que ele não seja um índice de apropriação e retorno, mas de diferenciação e dispersamento. Para Ser é preciso ao mesmo tempo Não-Ser, que é o fora não-familiar, o estranhamento radical inaudito. A temporalidade desse inaudito é de uma chegada

intempestiva. também é realizar que em *Ser em Tempo*, por exemplo, essa dimensão própria da presença é na verdade a menos familiar para ela ou, retomando uma formulação já feita aqui, a mais distante onticamente e a mais próxima ontologicamente. Isso tudo para dizer que, no final das contas, o pensamento heideggeriano pode ganhar uma perspectiva positiva a partir da desconstrução.

Feitas tais ponderações acerca do humanismo de Heidegger, penso ser possível avançarmos para o outro tema que anima este ensaio. Mas recomeço por um recuo, uma pequena nota apenas que se origina assim: que experiência pode nos despertar para esse modo perigoso de viver, ser? A hipótese é de que o trágico é uma tal experiência, essencialmente porque através dela acontece, de maneira intensificada, a temporalidade mesma. Ou seja, não será um exame do trágico a partir de um ponto de vista moral. Com isso, vou à *Poética* de Aristóteles por um momento, e é preciso justificar por quê. Esse pequeno desvio será guiado pela seguinte pergunta: Qual a compreensão de tempo na *Poética* e de que modo ela explicita, indiretamente, num vislumbre, uma conexão entre o trágico e o tempo? Como não começar pela paradigmática tese sobre a relação entre poesia (em geral) e história? Parece um recuo muito grande, mas ele poderá servir para situar aqui uma melhor compreensão do trágico.

De modo muito direto, Aristóteles legitima a poesia a um lugar de conhecimento, muito diferente de certa estética moderna. Em especial, o conhecimento do homem em sua dimensão ético-política. Lá, Aristóteles afirma

Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer, o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular. Por “referir-se ao universal” entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes aos seus personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu (ARISTÓTELES, 1994, [1451a, 36-1451b, 10]).

Epopéia, lírica, comédia, tragédia, todas tocam nalguma dimensão humana, no drama de seu caráter, suas virtudes e seu destino verossímil, crível, creditável segundo o que é *natural*. Assim, diremos, quase numa tautologia, que a tragédia mostra o trágico *possível* da vida, ou a vida como possivelmente *trágica*. Mas em que consiste ele?

Para não tornar isto um ensaio sobre Aristóteles, precisarei me ater a uma definição imediata. Digamos que, nestas primeiras tentativas, o *trágico* seja uma violenta disjunção do tempo, da sequência do tempo ou do tempo experienciado como sequência. Haveria nesse

caso algo a ser olhado mais de perto, que são as noções de enlace e desenlace (δέσις [désis] e λύσις [lýsis]) e suas relações com o evento trágico. Há entre ambas isto que Aristóteles denomina de modificação (μεταβαίνει, metabáinei) provocada ou pela peripécia, reviravolta (περιπέτεια, peripéteia) ou pelo reconhecimento (ἀναγνώρισις, anagnórisis), ou por ambas ao mesmo tempo. Mas isso parece ser algo que aparentemente foge do controle de Aristóteles, fere seus desígnios e concepções canonizadas. Digo isso a partir de uma certa leitura do livro IV, 10-14, da *Física*, no qual Aristóteles está mais preocupado em pensar o tempo enquanto algo natural (simplesmente dado, *vorhanden*, na linguagem de Heidegger), e concebido como um *continuum* de “agoras” [nún] que pode ser contado – oferece-se como número ou ao número [arithmós]. Essa é uma leitura que segue inclusive a esposada por Heidegger em *Ser e Tempo* e, especialmente, em *Os problemas fundamentais da Fenomenologia*. De fato, a reavaliação das reflexões de Aristóteles sobre o tempo feita por Heidegger é o ponto de partida para a reorientação da questão, agora tomada da perspectiva da existencialidade da presença.

Ainda nesse caminho não esperado, mas traçado pelo estagirita, o evento trágico destrói a tranquilidade ou anestesiamiento de espírito do herói, desenreda a trama na qual ele acreditava se encontrar, no progresso de sua história. Essa experiência tanto do herói como também do expectador (mesmo que leitor) reúne em si os momentos da temporalidade. Inclusivamente, do ponto de vista da fenomenologia existencial, as emoções (ou disposições, afecções, *páthei*) compaixão [*éleos*] e pavor [*phóbos*] podem ser redescobertas a partir da temporalidade, pois elas certamente podem ser pensadas na unidade do cuidado [*Sorge*]. Nesse sentido, se lembrarmos da definição da tragédia (em que o trágico que mostra) feita por Aristóteles, veremos que o efeito da experiência trágica se dá enquanto *kátharsis* das emoções, ou seja, uma purificação delas (ARISTÓTELES, 1994, [1449b, 24-28]). Do jogo temporal dos acontecimentos emergem herói e expectadores em uma nova disposição. Por esse ângulo, em *Ser e Tempo* um dos passos importantes ao final é justamente a reconsideração e reorientação das disposições a partir da temporalidade. Desse modo, é factível reconsiderar a *kátharsis* como o modo existencial-temporal da experiência do trágico.

Prosseguindo ainda nesta análise, mas agora em outra faceta do fenômeno, tem-se que tal irrupção não vem do acaso ou do nada, mas do passado – já estava aí desde sempre, adormecido, esquecido, negado. É algo que advém (portanto, do futuro; tem o caráter da futuridade) *do passado*. Heróis como Édipo, por exemplo, presentem desde o início um mal-estar que se instala no ar, cantando desde o início essa estranheza de mau agouro. Por que estes hinos, lamentações e rezas a ressoar pelas ruas de Tebas?, por que esse cheiro a incensar

os ares da cidade?, pergunta Édipo já de início (SÓFOCLES, 1981, p. 311ss). Édipo, um bem-aventurado em sucessos humanos, reconhecerá, numa vira-volta, o abismo da existência. De fato, é de se atentar que, em grande medida, o evento trágico não é simplesmente algo que se produziu num único instante da peça, mas que ele ressoa demoradamente dentro e fora da trama. Afinal, se, por um lado, em termos dramáticos, o efeito trágico se produz na descoberta da origem de Édipo, por outro ele é sustentado tanto por um emaranhado de ações efetivamente encenadas, como também por outras sobre as quais apenas são ditas, relatadas. O trágico na tragédia transborda o próprio interior da trama, mas ganha realmente tensão apenas nela até irromper plenamente num instante. O trágico, enfim, *advém*.

Esse advir é o a ser pensado, ou pelo menos a começar a se pensar. Contudo, ainda é preciso situar melhor a questão. É verdade que o trágico nas tragédias está sempre associado a algum tipo de infortúnio grandioso, uma desgraça da maior eminência e iminência. Isso é totalmente compreensível. Mas desejo chamar a atenção não tanto para o evento pontual da desgraça efetiva (e/ou seu reconhecimento), mas para algo, diria, que se faz esquecido ou, ao menos, inominado. E aqui apresso algumas conclusões sobre Derrida, que deverão vir mais adiante. Com efeito, quero levantar a hipótese de que o próprio tempo é, por *essência*, trágico. Em linguajar heideggerianos, isso significaria que não só a temporalidade é trágica, mas que em sua origem ela se dá como trágica, portanto, no próprio seio da temporaneidade do Ser. O Ser é trágico. Isto não pelo “simples” fato de que constantemente acontecem grandes infortúnios (pessoais, sociais, mundiais...), mas sim que, na sua estruturação, o tempo só é possível como *disjunção* (DERRIDA, 1993). É esta desconjuntura primeira do tempo que possibilita a desconjuntura do infortúnio trágico específico, singular. Por isso, *Hamlet* é um caso genial que atualiza tanto o gênero literário da tragédia em si, bem como a própria dimensão existencial do trágico. Hamlet nomeia o âmago do seu drama junto ao tempo: “O tempo está disjunto. Oh, despeito imundo, / Que para endireitá-lo eu tenha vindo ao mundo!” (SHAKESPEARE, 2015, p. 82).

É interessante que a tradução de Lawrence Pereira acrescenta “mundo” (que não aparece literalmente no texto original), e que faz eco com “imundo”. Seja por escolha estilística ou por uma interpretação interessante da passagem, ele nomeia uma dimensão íntima do tempo (*time*): o mundo. Mas também, como menciona Derrida, a época. Dessa forma, o tempo não é uma instância etérea, que transcorre indiferentemente homogênea. Claro que se pode contar os dias e as horas, mas o tempo, a temporalidade do tempo é a de constituir, enquanto sentido, o próprio mundo e a destinação do mundo como história. O mundo de Hamlet está imundo, de ponta cabeça. É como se a Dinamarca fosse o próprio

Inferno, especialmente nas horas geladas da noite, na virada de um dia para o outro. E o pior: ele, Hamlet, o pobre Hamlet, foi chamado pelo fantasma do rei-Hamlet (ou que parece muito bem com o rei) a vingá-lo, corrigindo, então, o curso do tempo. Hamlet-filho é conjurado a ser redentor de seu mundo imundo. Salvando-o e purificando-o, a vida poderia, enfim, seguir feliz.

Por isso, é um bom contraste que, no início de *Espectros de Marx*, apareça um amigo imaginário de Derrida: “eu gostaria de aprender, enfim, a viver<sup>2</sup> (DERRIDA, 1993, p. 12)”. Ele tem uma ingenuidade até cativante. Esta abertura amigável e cheia de boa vontade reúne o gesto por excelência ao qual Derrida gostaria de pôr em suspenso: a ânsia pelo “enfim”, pelo certo caminho, a redenção da vida, ou seja, a onto-teo-teleologia [do tempo]. Por isso, a esperança desse amigo nos parece contrastar com a experiência do trágico que foi prelineada acima. Nesse caso, Heidegger se pareceria com esse amigo imaginário, ao menos numa forma própria e certamente mais complexa dessa ingenuidade cativante, até mesmo sedutora. Em alguma medida, poder-se-ia dizer que Heidegger é um anti-Hamlet derridiano, senão em seu todo, pelo menos num gesto importante. Hamlet lamenta o fardo de consertar o mundo, de tirá-lo da injustiça; Heidegger medita grave e serenamente, põe-se em silêncio e solidão, e então levanta um dedo meio tímido, mas decidido: a junta do mundo, que é necessária e essencialmente desjunta, é a clareira do Ser. Em *Espectros de Marx* isso é tematizado por Derrida a partir do ensaio *O dito de Anaximandro*. Nesse caso, o dito heideggeriano é aí perfeitamente condizente com o projeto da *Carta sobre o humanismo*, na qual o pastor do Ser aparece como o justo, não no sentido moral público, mas no ontológico, e o Ser como esse “âmbito” unificador da totalidade dos entes [em desordem, disjuntos]. Veja-se, por exemplo, estas derradeiras linhas daquele ensaio:

Primeiro: o Ser como Um:

*Tò khréon* porta em si a ainda velada essência da reunião iluminante-abrigadora. A precisão [*Der Brauch*] é reunião [*Versammlung*]: *lógos*. A partir da essência do *lógos* pensada deste modo, a essência do Ser é determinada como o Um unificador: *Hén*. Parmênides pensa este mesmo *Hén*. Ele pensa a unidade deste Um unificador explicitamente como *Móira* (Fragmento 8 em Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*). Pensada a partir da experiência essencial do ser, *Móira* corresponde ao *lógos* de Heráclito. A essência de *Móira* e *lógos* é já pensada [*ist vorgedacht*] no *Khréon* de Anaximandro (HEIDEGGER, 2002, p. 278).

Segundo: o destino do homem a partir daí:

Se, contudo, Ser, em sua essência, *precisar se valer* [*braucht*] da essência do homem? Se a essência do homem residir no pensamento da verdade do Ser? Então o pensamento deve poetizar [*dichten*] acerca do enigma [*Rätsel*] do Ser. Ele traz o

<sup>2</sup> Original: “«je voudrais apprendre à vivre enfin »».

alvorecer [*die Frühe*] do pensamento para a proximidade daquilo a ser pensado [*in die Nähe des zu Denkenden*] (*Ibidem*, p. 281, com modificações).

Isto posto, a meditação acerca da essência do homem, o humanismo heideggeriano, mostra-se novamente em sua magnetização unificador do Ser, agora a partir do dito de Anaximandro. Isso permite recolocar a questão inicial: para onde, enfim, o homem? Relembrando algo já falado anteriormente, essa pergunta contém, no modo do questionar e de suas respostas dadas ao longo da história, dois pressupostos: 1) há uma essência do homem, uma ideia, um conceito, um *algo* presente em questão (*Eine Sache*, uma coisa, uma *causa* em questão); 2) *para onde* significa primariamente uma progressão sempre adiante, uma marcha, com percalços, mas sempre em frente, da humanidade do homem. É difícil dizer em que medida se pode dizer *hoje* que há um espectro do Humanismo rondando o mundo, assim como Marx dizia do comunismo no séc. XX – e que Derrida rememora para abrir seu texto (DERRIDA, 1993). É certo que o séc. XX foi com muita evidência um século dos *discursos* e *práticas* do Humanismo. Nunca se falou tanto e expressamente sobre ele – fundamentalmente por conta das guerras, do entre guerras e dos pós-guerras. Mas o Humanismo não morreu, e não quero dizer que ele tenha de ser esquecido, extirpado, pois isso é apenas a repetição de um modo de pensar fácil. Na lógica espectral de Derrida, nada morre.

Esta *lógica* do espectro nomeia uma racionalidade contraditória com certo *lógos*. Não como o que reúne, mas o que dispersa, desconjunta, “acolhe” a estranheza. O espectro é uma entidade paradigmaticamente *sui generis*, a tal ponto que ela simboliza o próprio da assombração. Contudo, antes disso, o espectro é aquilo que não se faz presente; não é carne, nem puro espírito; não é passado nem futuro; não é vida nem morte. Mas está aí, é *presença* e não presente. O espectro, na desconstrução, é a metáfora para essa nova *lógica*, é a metáfora por excelência, pois ele traz em si a própria possibilidade e necessidade de deslocamento, trânsito e comércio das coisas, dos sentidos. Numa primeira aproximação, o espectro é algo que, não sendo cativo do tato, também não o é do tempo, pelo menos como cotidianamente o compreendemos e com o qual lidamos. Porque, enquanto re-apresentação de algo que deveria ter ficado no passado (morto), atua no presente, no instante. Na verdade, o espectro é justamente aquele *entre* imponderável, essa estranha presencialidade disjunta. O espectro é o tempo, ou melhor, o tempo *dá-se* como espectro.

Neste *entre* já habita a presença. Neste *entre* dá-se o ser? Do homem? De início nesse *entre* está-se em desconforto, algo não vai bem – como na Dinamarca de Hamlet, na Tebas de Édipo, na Argos de Agamemnon... A pergunta da desconstrução é se o tempo está em algum momento *bem*, no sentido de que tudo funciona como se *espera*, automaticamente, milimetricamente calculado e executado. Talvez o perigo maior não esteja necessariamente no

*mal*, mas na tranquilidade e na espera – na boa consciência. O texto trágico parece nos ensinar, pelo contrário, que nada está bem, não só no momento em que o cataclismo se abate espetacularmente, mas *sempre*. O dito *The time is out of joint* poderia, numa brincadeira, se traduzido por *O tempo é fora das juntas, disjunto*. “Estar” é esse presente ilusório; “ser” é advento-doador.

Com efeito, o que advém é sempre esse círculo ou espiral do passado-futuro: o passado vem do futuro, e o futuro vem do passado. Por enquanto, chamarei simplesmente de apelo, mais concreto do que qualquer matéria, mais ideal que qualquer ideia. Simplesmente uma voz, por vezes murmúrio, outras, grito: por justiça, por perdão.... Singelamente a graça de ser mais uma (ou primeira) vez ouvido. Se melhor ou pior, só o tempo dirá, mas sempre a [im]possível possibilidade: uma chance, *para além do bem e do mal*.

### **Considerações finais**

Dizer que o tempo é trágico não significa entregar-se ao pessimismo e tristeza. A disputa pelo futuro não deve se pautar pelo binarismo otimismo-pessimismo, mas uma coisa outra. Este pensamento chega sempre propositalmente tarde ao fim, e desconfia de qualquer sentença que pretenda decretar o *fim* de alguma coisa. É sempre urgente estar vigilante para a chegada daquilo que parecia esquecido, soterrado, ignorado. Pois aí mora os maiores dos perigos, bem como os maiores bens.

O movimento foi o de partir de considerações mais gerais acerca da compreensão de tempo de Heidegger para articulá-la com o seu projeto crítico ao humanismo. Paralelamente foram-se apresentando recensões críticas de Derrida que, mais do que jogar por terra as investigações heideggerianas, coloca-as sob uma nova possibilidade. Em poucas palavras, o que se encontrou preliminarmente – e que, portanto, coloca-se a serviço futuros desenvolvimentos mais consequentes – é que a possibilidade do Humanismo se encontra em assumir a dimensão trágica do humano, a qual, por sua vez, apresenta-se sob o signo da experiência do tempo. É de se reconhecer especialmente aí o vigor da fenomenologia existencial, ao mesmo tempo em que se a dispõe a uma imersão ético-política. Especialmente quanto a esta última, contudo, resta muito trabalho ainda ser feito, mas que parece ser bastante promissor.

Assim, aqui se seguiram em verdade alguns esboços, dos mais bem-intencionados. Desejei apenas colocar algum modo de acesso a esse problema tão antigo quanto o que ele próprio questiona: o tempo. O principal foi realmente pensá-lo a partir da dimensão do trágico, mas tentando também articulá-lo a uma região de problemas e situações críticas do Humanismo. Porque ele, o Humanismo, por mais que o tom tenha sido crítico, não pode ser

levianamente abandonado, até mesmo porque, do ponto de vista da desconstrução, como já foi dito acima, nada morre. O Humanismo, em analogia ao Comunismo discutido por Derrida, manter-se-á sempre a rondar nosso mundo, tematicamente ou não. De fato, enquanto espectro de discursos sobre a essência do homem, o Humanismo coloca esta essência mesma do homem no jogo espectral: sempre interpelante e interpelável, porém *nunca* concluída. Porque ele, no final das contas, pode ser inclusive, neste por-vir, um espaço questionador de nossos desafios sempre novamente. Por isso, creio cada vez mais que ele não é simplesmente jogado às traças pela desconstrução ou mesmo pela *Destruction*. Talvez numa traição ao pensamento heideggeriano, mas, por isso mesmo, com ele, a desconstrução dá ao Humanismo, e ao homem, o que ele sempre necessitará: mais tempo, mais paciência, mais crise e queda: enfim, uma nova e *urgente* palavra.

### Referências

ARISTÓTELES. **Physics**. Trad. Robin Waterfield. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Poética**. 4ª ed. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Les fins de l'homme**. In: *Marges de la philosophie*. Paris: Editions de Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_. **Spectres de Marx**. Paris: Galilée, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Anaximander's saying**. In: *Off the beaten track*. Trad. Julian Young e Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **Basic problems of Phenomenology**. Trad. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. **Carta sobre o humanismo**. In: HEIDEGGER (Os Pensadores). 2ª ed. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Der Begriff der Zeit**. (Gesamtausgabe 64). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

\_\_\_\_\_. **Holzwege**. (Gesamtausgabe 5). Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1977.

\_\_\_\_\_. O conceito de tempo. Trad. Marco Aurélio Werle. **Cadernos de Tradução da USP**. São Paulo. N. 2, p. 6-39, 1997.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. 8ª ed. Trad. Márcia S. C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. Trad. Lawrence Flores Pereira. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. **Hamlet: prince of Denmark.** (The new Cambridge Shakespeare). Ed. Phillip Edwards. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SÓFOCLES. **Edipo rey.** In:Tragédias. Trad. Assela Alamillo. Madri: Editorial Gredos, 1981.