

O Cuidado do Ser. Heidegger, Derrida e Žižek The Care of Being. Heidegger, Derrida and Žižek

Bernhard Sylla
UNIVERSIDADE DO MINHO / PORTUGAL
bernhard@ilch.uminho.pt

A análise indicada pelo título consiste numa reflexão sobre a questão se a obra de Heidegger permite que se fale de um 'cuidado do ser' para além do âmbito do ser do *Dasein*. Argumentarei que existe esta possibilidade. O ser-aí não apenas cuida de si e do seu mundo, i.e. do seu ser, mas também do ser que transcende o ser-aí. Embora haja passagens nas obras do 'segundo' Heidegger onde o termo *Sorge* é repensado, aparecem novos termos como *Gelassenheit* ou *Verhaltenheit* que especificam mais precisamente o tipo de cuidado que leva em consideração a questão específica da precariedade do ser (*Sein / Seyn*).

Sustentarei que é frutífero distinguir entre a *Sorge* no âmbito de *Ser e Tempo* e o cuidado do ser (*Sorge um das Sein*) do Heidegger pós-*Kehre*, por várias razões. Talvez a mais importante destas razões seja, a meu ver, que o cuidado do ser, em vez de estar vinculado 'transcendentalmente', como apriori ontológico-existencial, ao ser-aí, se torna numa instância que lógica e existencialmente implica a interdependência de vários 'agentes' relacionados com a 'quadrindade' através da qual o ser se mostra. O cuidado do ser apenas é bem-sucedido e apropriado se correspondido pelos outros 'agentes'. Uma vez que se trata no cuidado do ser, para Heidegger, de uma questão historicamente ulterior, onde se decidirá sobre a 'vida' ou morte do ser e do ser-aí, a interdependência torna-se uma questão fulcral, associada na obra de Heidegger ao perigo e à salvação. Evitar a morte do ser e a morte do ser-aí já não está unicamente nas mãos do ser-aí, mas depende de um conjunto de condições que transcendem o raio de influência do ser-aí. A impossibilidade de enfrentar 'autonomamente' este perigo e a simultânea urgência de encontrar vias de salvação colocam o ser-aí e o ser numa situação extremamente precária.

É precisamente esta constelação precária e os seus traços estruturais que reaparecem, sob formas diversas e com modificações interessantes, em outros autores pós-heideggerianos, como Derrida ou Žižek.

Cuidado – ser-aí – ser – Heidegger – Derrida – Žižek

The analysis indicated by the title consists in a reflection on the question whether the work of Heidegger allows us to speak of a 'care of being' beyond the scope of the being of *Dasein*. I will argue that this possibility exists. The *Dasein* not only takes care of himself and his world, i.e. of his being, but also of being that transcends himself. Although there are parts in the work of the 'second' Heidegger where the term *Sorge* is rethought, new terms appear as *Gelassenheit* or *Verhaltenheit* that specify more precisely the type of care that takes into account the specific issue of the precariousness of being (*Sein / Seyn*).

I shall argue that it is fruitful to distinguish between *Sorge* within the scope of *Being and Time* and the care of being (*Sorge um das Sein*) in the 'second' Heidegger, for several reasons. Perhaps the most important of these reasons is, in my view, that the care of being, instead of being tied 'transcendentally', as an ontological-existential *apriori*, to the *Dasein*, becomes an instance that logically and existentially implies the interdependence of multiple 'agents' related to the 'quaternity' through which being is being unveiled. The care of being is being successful and appropriate only if co-responded by the other 'agents'. Once the care of being, for Heidegger, is a historically

ulterior question, which will decide on the 'life' or death of being and *Dasein*, interdependence becomes a key issue, associated in the work of the later Heidegger to the topics of danger and salvation. To avoid the death of being and the death of *Dasein* is no longer solely in the hands of *Dasein*, but depends on a set of conditions that go beyond the radius of influence of *Dasein*. The inability to face 'autonomously' this danger and, simultaneously, the urgent need to find ways of salvation put both the *Dasein* and the being in an extremely precarious situation.

It is precisely this precarious constellation and its structural features that reappear in different forms and interesting changes in other post-Heideggerian authors such as Derrida or Žižek.

Care – *Dasein* – being – Heidegger – Derrida – Žižek

1. Introdução

A minha análise sobre o cuidado do ser é articulada em 4 partes:

- 1) Parto de uma breve reflexão sobre a questão se a obra de Heidegger permite que se fale de um 'cuidado do ser' para além do âmbito do ser do *Dasein*.
- 2) Pergunto, a seguir, se há uma diferença entre o cuidado como fenómeno existencial-apriorístico em *Ser e Tempo* e o cuidado do ser tal como foi concebido na obra tardia de Heidegger.
- 3) Quero mostrar que os traços estruturais do cuidado do ser, tal como concebidos por Heidegger, reaparecem, com modificações interessantes, em Derrida.
- 4) Quero mostrar o mesmo respeitante a algumas teses centrais de Slavoj Žižek.

2. O cuidado do ser em Heidegger

2.1. O cuidado como *Sorge*

Para chegar ao ponto que, na minha opinião, é crucial, sustentarei uma tese que talvez seja discutível e que poderá ser alvo de contra-argumentos fortes. Esta tese defende que há uma diferença importante entre o cuidado do *Dasein* como concebido em *Ser e Tempo* e o cuidado do ser que se tornou uma questão preponderante no segundo Heidegger. Qual é essa diferença?

No parágrafo 41 de *Ser e Tempo*, Heidegger não deixa nenhuma dúvida sobre o facto de que o cuidado é um fenómeno "existencial-ontológico" fundamental ("ein existenzial-ontologisches Grundphänomen", SuZ 196), ou seja, como diz também explicitamente, um todo originário estruturado que *aprioristicamente* precede e pré-forma qualquer 'comportamento' do *Dasein*.¹ Articulada em existencialidade, facticidade e decadência, a *Sorge* pode ser autêntica ou inautêntica. O que, no entanto, é impossível é um *Dasein* sem *Sorge*, um *Dasein* que não cuidasse de...; a *Sorge* é autêntica quando o *Dasein* se abre para o seu próprio poder-ser, inautêntica quando o *Dasein* evita enfrentar esta sua possibilidade existencial. Mas a *Sorge* não é um fenómeno cuja 'existência' depende logicamente da existência de um outro ser.

Argumentarei que é precisamente isto que acontece no cuidado do ser.

2.2. Uma questão de vida e morte – perigo e salvação

Há uma premissa fundamental na obra do segundo Heidegger: o cuidado do ser é uma questão historicamente ulterior, uma questão que decidirá sobre a 'vida' ou a morte não só do ser-aí, mas também do próprio ser. Daí que o cuidado do ser não seja uma questão pacífica,

¹ „Die Sorge liegt als ursprüngliche Struktur Ganzheit existenzial-apriorisch „vor“ jeder, das heißt immer schon in jeder faktischen „Verhaltung“ und „Lage“ des Daseins“ (SuZ 193).

mas antes, como Heidegger diz repetidamente e valendo-se de Hölderlin, o enfrentar do maior perigo donde, no entanto, poderá também nascer a salvação. O termo salvação levar-nos-á diretamente ao cerne da questão. Quem é o ‘curador’ capaz de salvar o ser e, com este, também o ser-aí? Como se deve cuidar do ser no seu leito de morte para poder ainda aspirar à sua cura?

2.3. Os três curadores – o *Dasein*, o último deus e o ser enquanto quadrindade

São três os candidatos para o papel do curador, o *Dasein*, o último deus e o ser enquanto quadrindade.

Já em *Ser e Tempo*, Heidegger faz uma afirmação que, creio eu, se mantém válida também na perspectiva do Heidegger tardio: “Que a realidade é fundamentada ontologicamente no ser do ser-aí não pode significar que algo de real apenas poderia ser aquilo que é em si mesmo desde que e porquanto que haja ser-aí. Por outro lado, somente quando e porquanto o ser-aí é, i.e. somente quando a possibilidade ôntica da compreensão do ser existe, “dár-se-á” o ser.”² Várias passagens de outros textos reforçam e afirmam esta posição. Cito apenas mais um exemplo. Em *Metafísica e Niilismo*, Heidegger diz: “A localidade do sítio do ser enquanto tal é o próprio ser. Esta localidade, no entanto, é o essencial do homem.”³ Parece então que se deve concluir daí que o ser depende, no seu ser, primeiramente, e talvez até exclusivamente, do ser-aí.

Esta tese, porém, parece não se coadunar com a célebre frase heideggeriana proferida quando entrevistado pela revista alemã *Der Spiegel*: “Já só um deus nos pode ainda salvar”.⁴ Já antes da introdução da quadrindade, que substituirá mais tarde a fala sobre o ser (o ser riscado pela quadrindade) e alargará a primeira dialética do *polemos* entre Terra e Mundo, Heidegger pensara a confrontação entre divinos e mortais nos *Beiträge zur Philosophie* e em outros textos da mesma época. Já nesta altura se tornava evidente que o papel de salvação outorgado ao último deus necessitaria de um esclarecimento. Esta salvação depende, por assim dizer, de uma ‘responsabilidade mútua’, de uma entrega recíproca e sintonizada. Seria uma compreensão inadequada e até falsa, como explicita Heidegger no parágrafo 256 dos *Beiträge*, partir do princípio que nós, homens, simplesmente esperamos pelo último Deus. Somos antes nós que devemos preparar o sítio para se poder realizar a sua vinda, e é o último Deus que espera que isso aconteça. Mas também seria falso identificar o papel do cuidador-curador somente com o homem, pois a pertença do homem ao ser precisa, em última instância, do reconhecimento pelo último Deus.⁵

Já na fase dos *Beiträge* vem à tona uma terceira instância como candidato ao papel do cuidador-curador do ser. Esta instância parece-se com um autocuidado do próprio ser. É a instância do “são e salvo”, em alemão *das Heile*, instância explicitamente pensada em diversos textos, a título de exemplo em *Über den Anfang* de 1941 ou em “Wozu Dichter?” de 1946, e que confluirá, nos textos da década de 50, na concepção da quadrindade. Em *Über den Anfang*, Heidegger estabelece uma relação explícita entre o ser, o sagrado e o são e salvo: “O sagrado e o ser. Ambos nomeiam o mesmo, mas, ao mesmo tempo, também não o nomeiam. A mesmidade dos nomes deve-se ao seu anúncio daquilo que vigora e que cura *aquém* dos próprios deuses e homens, precedendo-os e transpassando-os, sem no entanto ser a sua “causa” (...)”.⁶ Na mesma linha move-se, creio eu, a frase de “Para que poetas?": “É somente no círculo mais vasto da cura que é possível aparecer o sagrado. (...) O são e salvo

² „Daß Realität ontologisch im Sein des Daseins gründet, kann nicht bedeuten, daß Reales nur sein könnte als das, was es an ihm selbst ist, wenn und solange Dasein existiert. Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, »gibt es« Sein.“ (SuZ 211/212).

³ „Die Ortschaft des Ortes des Seins als solchen ist das Sein selbst. Diese Ortschaft aber ist das Wesen des Menschen.“ (MuN 222).

⁴ Heidegger, Martin (1976). „Nur noch ein Gott kann uns retten“. *Der Spiegel*, nº 23/1976, 193-219. Versão original integrada em GA 16, pp. 652-683. Edição port. anotada de Irene Borges-Duarte: “Já só um deus nos pode ainda salvar”, *Filosofia* (Lisboa), v. III, nº 1/2, 1989, pp. 109-135.

⁵ Cf. BzP 415.

⁶ „Das Heilige und das Seyn. Beide nennen das Selbe und doch nicht das Selbe. Einig sind die Namen darin, daß sie kundtun, was vor den Göttern und den Menschen waltet (heilt) und west; vor ihnen und über sie hinweg, ohne doch je ihre „Ursache“ zu sein (...)“ (ÜA 157).

acena, chamando o sagrado. O sagrado liga o divino. O divino avizinha-se do deus.”⁷ Os textos dos anos 50 onde Heidegger pensa a quadrindade corroboram mais uma vez esta ideia base. O ser apenas acontece se a quadrindade for íntegra, inteira, sã e salva, ou seja, quando não falta nenhum dos quatro elementos. A cura do ser apenas é possível se alicerçada na quadridimensionalidade da quadrindade. E esta é o próprio ser. Condicionantes desta cura são agora as quatro instâncias da Terra, do Céu, dos Mortais e dos Divinos. Nem o homem, nem os deuses são capazes de obrar por si sós a obra da salvação do ser. Sendo assim, poderíamos entender o sintagma do cuidado do ser como contendo um *seynsgeschichtlicher Genitiv*, um genitivo de história do ser, que, para Heidegger, exprime justamente esta co-pertença entre a instância nomeada pelo nominativo e a instância nomeada pelo genitivo⁸ que se torna, neste âmbito, numa estranha co-condicionalidade.

2.4. Quatro precariedades

Pretendo agora mostrar que a breve análise da tripla co-responsabilidade pelo cuidado do ser nos coloca perante sérios problemas aos quais chamarei precariedades. Se me fosse permitido um jogo etimológico à maneira de Heidegger, diria que precário vem, por um lado, de prece, *prex* em latino, significando aquilo que só pode ser obtido por oração por estar fora do nosso domínio. Por outro lado, alude a algo como uma pré-cura, uma cura apriorística que apela à nossa pre-caução. Mas voltemos ao nosso assunto. Sabendo, segundo Heidegger, que o ser em si e o ser do ser-aí são ameaçados na sua própria essência, pesa ainda muito mais verificar que há problemas estruturais difíceis de resolver que se prendem com as poucas hipóteses de salvação que ainda nos restam. Estes problemas estruturais são as verdadeiras precariedades.

A primeira precariedade reside simplesmente no facto de que os divinos como um elemento da quadrindade são, como Heidegger diz em *Sobre o Início [Über den Anfang]*, irremediavelmente perdidos. A falta dos divinos é “endgültig”, definitiva.⁹ Atendendo à lógica da quadrindade, basta faltar um elemento para obstruir o acontecer da quadrindade e o acontecer do ser. Sendo assim, a exclusividade expressa na frase “Já só um deus nos pode ainda salvar” faz pleno sentido. Ou seja, só e somente quando o último deus vier, poderá haver salvação.

A segunda precariedade prende-se com a possibilidade desta vinda. O homem deve cuidar desta vinda, deve preparar o solo para ela possa acontecer. É neste âmbito que as atitudes da *Verhaltenheit* (contenção), caracterizada nos *Beiträge* como fundo originário da *Sorge*,¹⁰ da *Gelassenheit*, i.e. de uma atitude de plena atenção para a propriedade da *physis* e da *energeia* das coisas, e da *Scheu*,¹¹ são condições igualmente fundamentais no âmbito do meta-projeto do cuidado do ser. Mas esta atenção cuidadosa não basta por si só. É preciso preencher uma outra condição. A vinda do último deus, como Heidegger diz nos *Beiträge* e em tantos outros textos, realiza-se como um trânsito, acontece como que uma passagem que acontece no preciso momento em que se verifica a maior proximidade e ao mesmo tempo a maior propriedade para a sua vinda. Em várias ocasiões, a título de exemplo em “A pergunta pela técnica”, Heidegger alude à lógica bem conhecida na astrologia: “O irresistível do dispor e a contenção daquilo que salva transitam, um ao largo do outro, como as órbitas de dois astros que se intersectam. (...) Ao olhar para a essência da técnica, vemos esta constelação, este trânsito celeste do seu mistério.”¹² Daí que o cuidado do ser dependa da propriedade de um momento certo na história do ser; mas nós, os homens, não sabemos quando este momento se dá.

⁷ Heidegger 2012, p. 366. O texto no original versa assim: „Erst im weitesten Umkreis des Heilen vermag Heiliges zu erscheinen. (...). Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott.“ (Hw 319).

⁸ Cf. a análise do *seynsgeschichtlicher Genitiv* em Sylla 2009, pp. 355-357.

⁹ Cf. ÜA 65.

¹⁰ Cf. BzP, 33-36.

¹¹ Cf. BzP 396, onde a *Scheu* é caracterizada como atitude principal desencerradora (*Leitstimmung*).

¹² Cf. VA 34. O texto no original versa assim: „Das Unaufhaltsame des Bestellens und das Verhaltene des Rettenden ziehen aneinander vorbei wie im Gang der Gestirne die Bahn zweier Sterne. (...) Blicken wir in das zweideutige Wesen der Technik, dann erblicken wir die Konstellation, den Sternengang des Geheimnisses.“ (VA 34).

A terceira precariedade prende-se com o homem. Este, como ser livre, *i.e.* precisamente por ser um ser que cuida, pode recusar ao ser a preparação da sua morada, não só devido à sua ignorância da ameaça do ser, mas muito antes deliberadamente. Num primeiro passo, o ser-aí pode recusar a abertura ao ser ao abdicar do seu próprio ser, como Heidegger diz em *Introdução à Metafísica*: “Recusar uma tal abertura ao ser e face ao ser, significa para o ser-aí nada menos do que abdicar do seu ser. Isto exige: sair do ser ou jamais entrar no ser-aí.”¹³ Este ato de recusa advém não de uma cegueira perante o ser, mas antes de uma revolta consciente que capitula perante o domínio excessivo e asfixiante do ser. A consequência deste ato de revolta está descrito com grande clareza em *Metafísica e Nihilismo*. A extrema violência da recusa ao ser reside no facto de que o ser humano é capaz de fazer com que o próprio ser não acontece e jamais acontecerá, *i.e.* que morre. Um ser que intenciona e procura obrar um não-ser é uma monstruosidade, uma não-cura ou lou-cura, enfim, como diz Heidegger, uma impossibilidade lógica. A ameaça da morte do ser, assim Heidegger, e cito: “(...) não se prende apenas nem em primeiro lugar com que o pensar, ao confrontar o ser, cair no logicamente impossível, mas antes com o facto de que o *Dasein*, virando as costas ao ser, está empenhado em abdicar deliberadamente da possibilidade essencial do homem, empenho que apesar da sua absurdez e impossibilidade lógica se pode tornar num destino real, ou pode estar a ser, já agora, real.”¹⁴

Uma quarta precariedade prende-se com um excesso de falta de cuidado no lado do último deus que corresponde na sua negatividade à revolta absurda e desesperada do homem. Em *Sobre o Início*, encontramos a seguinte breve anotação: “O último deus – apenas preocupado com o acontecimento apropriado do essencial do ser, deixando de se preocupar com o homem”.¹⁵

Em jeito de conclusão, parece-me importante salientar o seguinte: a configuração heideggeriana do fundamento ‘metafísico’ do ser em si e do ser do homem, usando a palavra ‘metafísico’ aqui não propriamente no sentido heideggeriano, revela uma precariedade altamente complexa e, por assim dizer, explosiva. O que pretendo mostrar a seguir é que este problema junto com as suas precariedades está e estava também no centro de interesse de outros filósofos contemporâneos, que deram respostas diferentes daquela de Heidegger e que merecem toda a nossa atenção.

3. A problemática do cuidado do ser em Derrida

Se falo aqui da problemática do cuidado do ser em Derrida, coloco entre parêntesis a questão se é adequado ou não manter o termo ‘ser’ na expressão ‘cuidado do ser’. Para mim não há dúvida que a problemática do cuidado do ser enquanto tal surge com toda a nitidez na obra de Derrida, sobretudo no âmbito das suas reflexões sobre a religião. Em “Foi et savoir”, abordando as ‘duas raízes’ da noção de religião, *i.e.* a sua alegada origem pré-cristã, as considerações etimológicas e ‘associológicas’ levarão Derrida a refletir sobre a co-pertença de uma dupla cura: a cura enquanto *integridade sã* – (*das Heile, Heilige, Ganze*) – e a cura como *preocupação* (*die Sorge*) com a realização ou restauração desta integridade. A citação seguinte revela o tom ‘metafísico’ que o Derrida tardio aparentemente já não temia tanto como nas suas obras iniciais. A dupla cura, *das Heilige* e *die Sorge*, afigura como fundo necessário de uma qualquer religião.

“Poderíamos situar aqui – Benveniste não o faz – a necessidade para toda a religião ou sacralização de ser também cura – *heilen, healing* –, saúde, salvação ou promessa de cura – *cura, Sorge* – horizonte de redenção, de restauração do indomne, de *indemnização*.” (Derrida 1997, 70, nota de rodapé 25).

¹³ „Versagung solcher Offenheit gegenüber dem Sein heißt aber für das Dasein nichts anderes als: Aufgeben seines Wesens. Dies verlangt: aus dem Sein heraustreten oder aber nie in das Dasein eintreten.“ (EiM 185).

¹⁴ „Nicht daran liegt es zuerst und nur, daß das Denken im Angehen gegen das Sein selbst in das logisch Unmögliche fällt, sondern daß es in solchem Angehen gegen das Sein selbst in die Abkehr vom Sein selbst aufsteht und die Preisgabe der Wesensmöglichkeit des Menschen betreibt, welches Betreiben trotz seiner Absurdität und logischen Unmöglichkeit geschicklich wirklich werden oder gar schon sein kann.“ (MuN 250).

¹⁵ „Der letzte Gott – nur noch zur Er-eignung des Wesens des Seyns und unbekümmert um den Menschen“ (ÜA 65).

Também não falta a referência explícita aos termos heideggerianos que nomeiam, no Heidegger tardio, o cuidado do ser-aí com o ser: *Scheu, Verhaltnheit, Gelassenheit*:

A religião do vivo, não será uma tautologia? Imperativo absoluto, lei santa, lei da salvação: salvar o ser vivo como o intacto, o indemne, o salvo (*heilig*), que tem o direito ao respeito absoluto, à redenção, ao pudor. De onde a necessidade de uma tarefa imensa: reconstituir a cadeia dos motivos análogos na atitude ou a intencionalidade sacro-santificadora, na relação com o que é, deve continuar ou devemos deixar ser o que é (*heilig*, vivo, forte e fértil, erétil e fecundo: salvo, íntegro, indemne, imune, sagrado, santo, etc.). Salvação e saúde. Uma semelhante atitude intencional usa vários nomes da mesma família: respeito, pudor, retenção, inibição, *Achtung* (Kant), *Scheu, Verhaltnheit, Gelassenheit* (Heidegger), a *pausa* em geral. (*Ibid.*, 70s.).

A questão da dupla dimensão da cura, i.e. a integridade enquanto tal e o nosso cuidar e velar pela realização desta integridade, ganha contornos novos com a associação do são e salvo, do *heil* e *heilig*, ao campo semântico do imune e da imunidade, associação essa que é feita paulatinamente, no decorrer da exposição derridiana em “Foi et savoir”. O termo *imune* é apresentado primeiro como uma de entre várias expressões que exprimem o conteúdo de *heil* e *heilig*. Mas tomando o termo imune como nova base, Derrida introduz uma nova premissa que se torna absolutamente fundamental para toda a argumentação que se segue. É a premissa de que existe uma lógica fundante subjacente a todas as manifestações do cuidar, seja um cuidar ainda pré-consciente que biologicamente vigora nos organismos, seja um cuidar consciente ou seja um cuidar que se manifesta a nível coletivo ou supraindividual: é a lógica da *autoimunidade*, segundo à qual uma qualquer entidade terá sempre a necessidade e ao mesmo tempo habilidade de se poder proteger contra a sua própria proteção. Com outras palavras, trata-se de um mecanismo de uma meta-proteção: quando a entidade, o organismo nota que o sistema de proteção em vigor não é capaz de cumprir a sua função, quando fracassa, o próprio sistema de proteção procede à sua autodestruição, como se fosse a única hipótese de alcançar uma nova proteção.

A autoimunidade, no entanto, é muito mais do que apenas uma lógica. Para além de a ligar expressamente a uma pulsão de morte que está a vigorar no homem e na realidade imperiosa e impercetivelmente, Derrida descreve-a como princípio constitutivo de todas as comunidades:

Este excesso sobre o vivo (...) é o que abre o espaço de morte que ligamos ao autómato (exemplarmente “fálico”), à técnica, à máquina, à prótese, à virtualidade, em suma, às dimensões da suplementaridade auto-imunitária e auto-sacrificial, essa pulsão de morte que trabalha silenciosamente em toda a comunidade, em toda a *auto-co-imunidade*, e que na verdade a constitui como tal, na sua iterabilidade, herança e tradição espectral. (*Ibid.*, 74; trad. ligeiramente alterada).

Não admira, pois, que Derrida, entrevistado por Giovanna Borradori aquando dos ataques terroristas às Torres Gémeas em Nova Iorque, aplique a lógica da autoimunidade a acontecimentos concretos. Segundo Derrida, “o terror mais extremo vem de dentro”¹⁶, pois são os processos autoimunitários que “produzem, inventam e alimentam a própria monstruosidade que querem superar”¹⁷, algo que acontece tanto ao nível concreto (neste caso, foram os americanos que tinham treinado os terroristas que mais tarde se tornaram os seus inimigos) como também ao nível do imaginário (produção de filmes que anteciparam, até aos detalhes, a catástrofe que ocorreu mais tarde). A mesma lógica, assim Derrida, subjaz ao processo atual da crescente globalização e, em geral, às falsas éticas de tolerância. Estas deveriam ser substituídas pela ética da hospitalidade radical que se afigura, à maneira de Levinas, como uma ética quase-suicida que apela para assumir as lições sobre a autoimunidade. Derrida entende esta sua proposta como um messianismo sem messianidade, querendo distanciar-se destacadamente das soluções heideggerianas ao rejeitar qualquer compromisso com uma entidade supostamente superior, seja esta o ser ou o *Ereignis*.

¹⁶ B/D 155.

¹⁷ *Ibid.*, 164.

Contudo, parece-me que esta auto-proclamação de um antifundamentalismo e antimetafísicismo se engana sobre as suas próprias raízes metafísicas, pois repousa justamente sobre a premissa metafísica da lógica universal da autoimunidade.

Concluindo: o que esta análise de Derrida nos diz sobre o cuidado do ser? Um traço saliente que marca as semelhanças entre as posições de Derrida e Heidegger é a construção de um cenário do tudo e nada, que surge devido à introdução do critério da integridade plena e do seu ‘acoplamento’ com o cuidado do ser humano que corre o risco de sucumbir radicalmente. Também em Derrida, na plena concretização da hospitalidade ilimitada, o ser humano deve prescindir da autoilusão de poder controlar a situação existencial de risco, deve entregar-se incondicionalmente à interdependência, embora esta possa levar à morte do homem. Também aqui, portanto, o cuidado do ser e a salvação do mesmo estão intimamente ligados a uma precariedade fundamental.

4. O cuidado do ser em Žižek

Creio que é legítimo sustentar que a problemática do cuidado do ser se reflete também na obra de Žižek. A configuração da problemática, no entanto, muda significativamente. Mesmo assim, mantêm-se muitos dos traços gerais da configuração lógica do problema do cuidado do ser.

Começemos pelo aspeto que marca a diferença principal entre Žižek por um lado e Heidegger e Derrida por outro. A instância do *heil / heilig*, i.e. do são e salvo ou da cura enquanto plenitude do ser, desaparece em Žižek. Na maior parte dos aspetos da sua filosofia fiel ao seu mestre Lacan, Žižek adota as premissas metafísicas deste ao substituir a instância do são e sagrado pelo vazio. As duas manifestações do vazio que sobressaem na metafísica psicanalítica de Lacan são o sujeito ‘barrado’ e o ‘Real’ como dimensão da falta. Se compararmos o lugar da instância da falta na lógica do cuidado do ser em Heidegger com o lugar da mesma em Žižek, repararemos logo nalgumas diferenças fundamentais: (1) a falta do ser é, em Lacan e Žižek, constitutiva do ser, (2) é irremediável e (3) é o grande motor, a causa principal dos ‘cuidados’ do homem, i.e. das preocupações humanas.

No que respeita à primeira diferença, a falta do ser é constitutiva sob dois aspetos. Em primeiro lugar, o vazio é o cerne invisível de todas as tentativas vãs do sujeito de entender o inentendível, é um vazio que exige incessantemente o seu preenchimento mas que jamais pode ser apreendido em si mesmo. Visto sob este aspeto, o vazio parece-se com um centro gravitacional que atrai e organiza as preocupações e ações humanas, sobretudo as suas fantasias, o seu imaginário e as suas simbolizações.¹⁸ Valendo-nos das distinções metafísicas habituais, o vazio é a verdadeira realidade. O termo ‘real’, sobretudo na sua forma substantivada, mantém, no entanto, um duplo sentido ou sentido ambíguo: o Real é o tornar-se realidade manifesta das nossas simbolizações e fantasias, mantendo, no entanto, simultaneamente o sentido do não representável que apenas se mostra fragmentariamente em fenómenos e eventos exteriores, como por exemplo em catástrofes naturais e horrores que se manifestam na realidade. Confrontando essa metafísica do nada com Heidegger e Derrida, revela-se-nos algo como uma dialética negativa fundamental que acaba definitivamente com a positividade que, segundo Žižek, ainda se esconderia nas teorias de Heidegger e Derrida. O ser humano que se contenta com as construções da sua psique e da sua razão, i.e. que se contenta com as suas ideologias¹⁹ e as suas neuroses cuja função é manter à distância o verdadeiro encontro com o Real, fracassará inevitavelmente, pois não pode evitar que o horror do vazio, de tempos em tempos, venha à superfície. Dito por outras palavras, é precisamente a preocupação humana com a sua segurança e imunidade que conduz, inevitavelmente, às

¹⁸ Glyn Daly, na sua introdução a *Arriscar o impossível. Conversas com Žižek (Z/D)*, formula esta ideia assim: “Buscando uma analogia na arte, poderíamos dizer que esse real inatingível funciona como “ponto de fuga”, isto é, como algo que não pode ser representado, mas, mesmo assim, é constitutivo da representação.” (Z/D 15s.).

¹⁹ Em *The Sublime Object of Ideology*, Žižek descreve *ideologia* assim: “Ideology is not a dreamlike illusion that we build to escape unsupportable reality; in its basic dimension it is a fantasy-construction which serves as a support for our ‘reality’ itself: an ‘illusion’ which structures our effective, real social relations and thereby masks some insupportable, real, impossible kernel (conceptualized by Ernesto Laclau and Charles Mouffe as ‘antagonism’: a traumatic social division which cannot be symbolized).” (SOI 45). Cf., neste mesmo sentido, também Z/D 88-92.

catástrofes. Neste aspeto, Žižek no fundo não difere de Derrida ao sustentar a existência de uma lógica autodestrutiva, i.e. uma lógica de autoimunidade ou, em termos heideggerianos, uma decadência ontológico-existencial que vigora como que subterraneamente em todos os seres humanos e que Žižek, tal como Derrida, associa explicitamente ao conceito freudiano de pulsão da morte.²⁰ Por outro lado, e uma vez que falta o polo do são e salvo, extingue-se o horizonte da salvação escatológica e da cura do ser. Daí que Žižek possa falar da “loucura constitutiva da razão”,²¹ termo que Glyn Daly rebatiza, com alguma razão, de “loucura constitutiva do ser”, na introdução ao texto da sua entrevista a Žižek.²² Dito a partir da perspectiva do homem, este afigura-se, nas palavras de Daly, como um “ser-para-a-loucura”.²³ Assim, o verdadeiro cuidado do ser é loucura, i.e. a verdadeira cura é ‘lou-cura’. Esta tem uma dupla face, pode ser consciente ou inconsciente. A loucura inconsciente corresponde ao comportamento habitual, gregário, que se agarra às pretensas certezas e garantias de segurança e proteção, conduzindo, no entanto, inevitavelmente à autodestruição. A loucura consciente, por outro lado, sabe que é assim e conhece a lógica do Real. Ela é loucura iluminada que difere da loucura cega por se tornar capaz de ‘arriscar o impossível’.

Partindo desta breve síntese da configuração da problemática do cuidado do ser em Žižek, deter-me-ei ainda nalguns aspetos acima mencionados que merecem ser realçados.

Se comparamos as teses de Žižek com às de Derrida sobre a lógica da autoimunidade, a proximidade das teses é surpreendente. Tal como Derrida, também Žižek estabelece uma ligação direta entre os ataques do 11 de setembro e a lógica da autodestruição. Teriam sido os próprios ocidentais os que não só anteciparam no imaginário dos seus filmes o trauma do 11 de setembro, como também o produziram.²⁴ E tal como aconteceu em Derrida, são os ataques do 11 de setembro que servem como pano de fundo para desvelar a verdadeira lógica autodestrutiva, a da assim chamada globalização que se baseia, segundo Žižek, numa mentira gritante ao pregar um inclusionismo de tolerância para esconder a verdadeira exclusão social exorbitante.²⁵ Acrescenta-se a estas duas semelhanças uma terceira, a da ligação explícita da lógica autodestrutiva à pulsão da morte freudiana. Não admira, porém, que as diferenças entre as teses dos dois autores se mostram precisamente concernente às suas premissas psicanalíticas. A razão principal pela sua discordância prende-se com a figura de Jacques Lacan. Enquanto Derrida acusa Lacan de não ter conseguido superar um posicionamento metafísico ao entender a entidade da falta demasiado afirmativamente e de ter associado a lógica de todos os acontecimentos à castração simbólica,²⁶ Žižek retorque com uma acusação de teor muito semelhante: seria o próprio Derrida quem se rendeu, aliás tal como Levinas, a uma transcendentalidade vã, ou seja, à religiosidade da indeterminabilidade do Outro. A alegada recusa de usar uma metalinguagem metafísica não passa, segundo Žižek, de uma mera proclamação, pois seria fácil formular tudo aquilo que o pós-estruturalismo derridiano afirmou por meio de uma metalinguagem simples e fácil.²⁷ Derrida, assim Žižek, enganou-se sobre as suas próprias pretensões anti-metafísicas. Em vez de ‘transferir’ a indeterminabilidade para o Outro e para a esfera do religioso,²⁸ haveria de aceitá-la e enfrentá-la assim como é: uma falta originária que funciona como motor e estímulo de todas as simbolizações e sublimações, uma fonte que também confere gozo, mas que nunca pode ser transformada numa positividade ulterior. É o confronto heroico do Nada, em última instância efémero e passageiro, que pode e deve servir como anseio filosófico da nossa vida.

O cuidado do ser torna-se assim, em Žižek, na aceitação da loucura do ser, sabendo que a realidade, no fundo, é a manifestação e realização da nossa fantasia que é o mandatário da loucura do ser. Aceitar a falta do ser como falta, significa despedir-se da orientação na cura enquanto são e salvo. Se Žižek refere Heidegger como filósofo importante e útil para perceber

²⁰ Cf. Z/D 78-81.

²¹ Z/D 80 e 81.

²² Z/D 9.

²³ Z/D 11.

²⁴ Z/D 18; 126-129; 194-196.

²⁵ Z/D 23; 191-194.

²⁶ Cf. SOI 154s., onde Žižek comenta a crítica que Derrida dirigiu a Lacan, no capítulo “Le Facteur de la Verité” em Derrida (1980).

²⁷ SOI 155.

²⁸ Z/D 85.

melhor como e onde o Real se manifesta, não significa isso que Žižek aceitasse todas as coordenadas do pensamento heideggeriano sobre o cuidado do ser. Isto torna-se evidente pela leitura de um dos mais recentes livros de Žižek, publicado sob o título *Event* em 2014, e traduzido no mesmo ano para o alemão, com o título *Was ist ein Ereignis?* Ao circunscrever o que entende sob ‘*Ereignis*’, Žižek mantém vários aspetos que remetem ao conceito heideggeriano de *Ereignis*. Numa passagem deste livro, Žižek discute a vinculação estreita entre *Gestell* e *Ereignis*.²⁹ Seria precisamente a feliz tradução inglesa de *Gestell* por *enframing* que abriria uma perspetiva correta sobre aquilo que Heidegger queria dizer: o *Gestell* não é um conjunto de máquinas nem um conjunto de circunstâncias, mas relacionado com um posicionamento, uma atitude, um cuidado nosso, i.e. uma *Haltung* ou atitude profundamente enraizada na nossa atual maneira histórica de lidar com o mundo, de ‘fazer mundo’, enfim, um ‘*frame*’ que nos guia e orienta sem que dessemos conta disso.³⁰ Žižek concorda com Heidegger no que respeita à avaliação desta maneira de ser, considerando tal como Heidegger que o ‘modo de descobrir’ da técnica leva, numa espiral autodestrutiva, à destruição do ser. Posto este cenário, um *Ereignis* aconteceria sempre quando, muito subitamente, o *frame* em vigor se dissolve e um outro *frame* se impõe. Esta revolução ou mudança de paradigma não é um feito calculável, não é nada que se pudesse controlar. O *Ereignis* simplesmente ‘se dá’. Mas dá-se *sempre de novo*. Žižek não adota a posição heideggeriana sobre a ulterioridade da decisão sobre ser e não-ser. Numa lógica mais foucauldiana, Žižek recusa-se a inscrever na história das mudanças de paradigma uma teleologia (decadente) ou escatologia. Nesse sentido, é consequente que Žižek não considera a morte do homem, entendida no sentido de Heidegger como falta dos mortais, i.e. como perda da capacidade de ‘ser capaz de morrer’, como trauma *ulterior*. Embora esta morte seja vista como inevitável,³¹ porque o homem vai ser confrontado, num futuro próximo, com a possibilidade de dispor da sua morte e vai fazer uso desta disposição, mudando assim o seu próprio ser, isto não quer dizer que os desafios não continuam. Num gesto que se auto-entende como heroico, Žižek pretende dar aos contemporâneos a mensagem de que se deva ‘arriscar o impossível’, ou seja, que se deva percorrer e viver estes desafios de uma forma ‘autêntica’.

Não bastará, certamente, o simples voto a favor de um ou outro dos posicionamentos aqui esboçados. Urge, muito antes, o envolvimento nesta questão do ‘cuidado do ser’, que implica não só a reflexão teórica, mas também a vinculação desta reflexão à praxis.

Bibliografia

Borradori, Giovanna (2004). *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Trad. de Jorge Pinho. Porto: Campo das Letras [B/D]

Derrida, Jacques (1980). *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.

Derrida, Jacques (1997). Fé e saber. In *A Religião* (pp. 9-93). Seminário de Capri dirigido por Jacques Derrida e Gianni Vattimo. Com as participações de Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo gargani, Eugenio Trias e Vincenzo Vitiello. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D’Água.

Derrida, Jacques (1995). Foi et savoir. In *La religion* (pp. 9-86). Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo. Avec la participation de Maurizio Ferraris,

²⁹ Cf. WE 34-36.

³⁰ Cf. WE 16, 34-36.

³¹ Cf. Z/D 14; 78; 107; 116.

Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias et Vincenzo Vitiello. Paris: Editions du Seuil.

Heidegger, Martin (1976). „Nur noch ein Gott kann uns retten“. *Der Spiegel*, n° 23/1976, 193-219 [= Heidegger, Martin (2000). Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966). In Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswegs 1910-1976* (pp. 652-683). Hrsg. v. Hermann Heidegger. Frankfurt a.M.: Klostermann [GA 16]]

Heidegger, Martin (1977). *Sein und Zeit*. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann [GA 2] [SuZ]

Heidegger, Martin (1977). *Holzwege*. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann [GA 5] [Hw]

Heidegger, Martin (1983). *Einführung in die Metaphysik*. Hrsg. v. Petra Jaeger. Frankfurt/M.: Klostermann [GA 40] [EiM]

Heidegger, Martin (1989). “Já só um deus nos pode ainda salvar”. Tradução e edição port. anotada de Irene Borges-Duarte, *Filosofia* (Lisboa), v. III, n° 1/2, pp. 109-135.

Heidegger, Martin (1994). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 2., durchges. Aufl. Frankfurt/M.: Klostermann [GA 65] [BzP]

Heidegger, Martin (1999). *Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik; 2. Das Wesen des Nihilismus*. Hrsg. v. Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt/M.: Klostermann [GA 67] [MuN]

Heidegger, Martin (2000). *Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann [GA 7] [VA]

Heidegger, Martin (2005). *Über den Anfang*. Hrsg. v. Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt/M.: Klostermann [GA 70] [ÜA]

Heidegger, Martin (2012). *Caminhos de Floresta*. Coord. científica da edição e trad. de Irene Borges-Duarte. Trad. de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedrosa, Alexandre Franco de Sá, Helder Lourenço, Bernhard Sylla, Vítor Moura, João Constâncio. Lisboa : Fundação Gulbenkian

Sylla, Bernhard (2009). *Hermeneutik der langue. Weisgerber, Heidegger und die Sprachphilosophie nach Humboldt*. Würzburg: Königshausen & Neumann

Žižek, Slavoj & Daly, Glyn (2006). *Arriscar o impossível. Conversas com Žižek*. Trad. de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes [Z/D]

Žižek, Slavoj (1998). *The Sublime Object of Ideology*. 7th ed. London / New York: Verso. [SOI]

Žižek, Slavoj (2014). *Was ist ein Ereignis?* Aus dem Englischen von Karen Genschow. Frankfurt/Main: Fischer [WE]

