

Eduardo Marandola Jr.

Professor da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA), Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)
eduardo.marandola@fca.unicamp.br

“O erro de Heidegger”: do Estado-nação ao lugar como habitar poético¹

Resumo

Por que ler Heidegger? Por que seu pensamento, marcado de forma irremissível pelo reitorado durante o governo nazista, pode ser fecundo para a Geografia do século XXI, em sua necessidade latente de diversidade e multiplicidade? O argumento do artigo parte da discussão de sua adesão ao nacional-socialismo, suas expectativas e frustração, identificando nesta experiência momento decisivo na direção que seu pensamento toma no que se convencionou chamar de *Kehre* – viragem. O “erro de Heidegger” é ponderado à luz do efeito produzido em seu pensamento, o que o conduz à linguagem na expectativa de uma outra época do Ser: um futuro que não pode ser buscado, apenas preparado. Este é o caminho da serenidade e da passividade, ao mesmo tempo em que radicaliza a crítica ao sujeito moderno e reconhece a força das estruturas históricas na constituição epocal. Trata-se de um pensamento a caminho, que fomenta uma Geografia menos pretensiosa que dá atenção à Terra, à linguagem e à multiplicidade, abrindo caminho para o lugar e o habitar poético.

Palavras-chave: Passividade, Pensamento fraco, Filosofia e Geografia.

Abstract

“HEIDEGGER’S ERROR”: FROM THE NATION-STATE TO PLACE AS POETIC DWELLING

Why read Heidegger? Why can his thought, marked in an irremissible way by the rectorate during the Nazi government, be fruitful for 21st century geography, in its latent need for diversity and multiplicity? This paper’s argument starts from the discussion of his adherence to National Socialism, his expectations and frustration, identifying in this experience a decisive moment in the direction that his thought takes which was conventionally called *Kehre* – turning point. “Heidegger’s error”

is weighed in the light of the effect produced in his thinking, which leads him to language in the expectation of another time of Being: a future that cannot be sought, only prepared. This is the path of serenity and passivity, while radicalizing the criticism of the modern subject and recognizing the strength of historical structures in the epochal constitution. It is a thought still being shaped, which promotes a less pretentious Geography, that pays attention to the Earth, language and multiplicity, making way for the place and the poetic dwelling.

Key-words: Passivity, Weak thought, Philosophy and Geography.

1. Por que ler Heidegger?

Heidegger e sua obra são difíceis de lidar, tanto por sua importância e sua repercussão (o que não deixa de obedecer certas modas e ondas nos meios acadêmicos), pela originalidade e crítica que promove à Metafísica, quanto pelo seu incômodo envolvimento com o regime nazista, o que lança uma mácula profunda em sua trajetória.

Na Geografia, é um autor presente entre os geógrafos humanistas anglo-saxões nos anos 1960-1970, tendo papel central na Geografia Fenomenológica de Eric Dardel. No Brasil, ele passa a ser lido e discutido pela Geografia mais recentemente, aparecendo pontualmente nos anos 1980-90 e com mais frequência a partir da década seguinte. Nesta trajetória, a analítica existencial do *Dasein*, a crítica à ciência e à técnica modernas, o sentido poético do habitar, sua compreensão da espacialidade e do lugar (topologia), a hermenêutica, bem como suas colocações sobre a linguagem, a Terra e o Mundo, destacam-se como elementos trazidos aos debates geográficos, com diferentes intensidades e contextualizações (MARANDOLA JR., 2012).

A recepção de seu pensamento na Geografia do Brasil teve diferentes momentos: de um acolhimento entre os estudos humanistas a um forte rechaço no âmbito das teorias críticas, negação reforçada agora no âmbito dos debates de(s)coloniais. Estes últimos direcionam uma crítica aguda à ontologia, associando o pensamento heideggeriano ao projeto eurocêntrico de Ser-Ter, o qual neutraliza a Europa (no seu caso, a Alemanha e a Grécia antiga) como ponto neutro do pensamento (MALDONADO-TORRES, 2008).

A este já suficientemente difícil cenário, soma-se a recente publicação dos chamados “Cadernos negros” (“*Schwarze Hefte*”), como parte das obras completas (*Gesamtausgabe*) do filósofo (HEIDEGGER, 2015a; 2015b)², denominação dos diários que manteve com anotações pessoais, impressões dos contextos históricos e cotidianos ao longo de 40 anos. Trata-se de um diário filosófico que agrega, à já extensa obra publicada de Heidegger, outros elementos que têm sido amplamente discutidos naquilo que permitem outro *topos* para recepção e compreensão de sua obra (LYRA, 2015). O nome foi atribuído pelo próprio Heidegger devido às capas impermeáveis cobertas de piche que cobriam os 12 volumes, os quais abrangem os anos de 1931 a 1970. Com publicação iniciada em 2014, estes volumes, que possuíam instruções explícitas de Heidegger para serem publicados apenas após a edição de todos os outros textos de sua obra completa, reacenderam a polêmica em torno de seu envolvimento com o nazismo e seu antisemitismo, ao apresentarem de forma explícita indicações quanto ao seu esforço de relacionar a “questão judaica” ao processo histórico de esquecimento do Ser, via técnica e ciência, além de outros aspectos que marcaram aqueles turbulentos anos.

É neste contexto que a pergunta “por que ler Heidegger?” se coloca como diretriz deste artigo. A justificativa para ela está em uma segunda pergunta, correlata: como seu pensamento pode ser fecundo para a Geografia do século XXI, em sua necessidade latente de diversidade e multiplicidade? Como endereçar o enfrentamento destas importantes questões?

Há uma farta bibliografia da contenda envolvendo “o caso Heidegger” que em breve completará 100 anos, sem trégua. De fato, há nesta longa controvérsia a consolidação de duas posições antagônicas: daqueles que o acusam de promover o nazismo, tendo em sua Filosofia, desde o início, os germes do totalitarismo; e daqueles que buscam eximi-lo de toda responsabilidade, que são no mínimo condescendentes com o grande mestre. Podemos identificar como representante da primeira posição Emmanuel Faye (2005) e da segunda François Fédiér (1988; 1997).

De lado a lado, a controvérsia possui sua própria historicidade e capítulos que expressam muito mais do que debates intelectuais ou filosóficos, apresentando motivos tanto para ler quanto para não ler Heidegger. Há momentos importantes que se referem às contendas locais da atuação

acadêmica de Heidegger em Freiburg, bem como suas relações e fama internacional, especialmente na França, logo no pós-guerra. No entanto, não está incluído no movimento deste artigo retomar os argumentos deste longo debate, nem examinar suas numerosas demonstrações e perspectivas. Ambas as posições me parecem problemáticas ao solidificar um entendimento *a priori* que defende ou a leitura dessituada, de um lado, ou a negação da própria leitura, de outro. Assumir uma posição *a priori*, de fora, classificando os autores e suas obras em categorias fáceis, revela mais sobre o emissor do juízo do que daquele que é ajuizado. De outro lado, há reprodução de reprovações e absolvições a Heidegger, de forma a-crítica, sem o esforço de situar.

Neste sentido, o posicionamento de Badiou e Cassin (2011, p. 25) resume bem a contenda, extraindo dela duas máximas: “sim, Heidegger foi um nazista, não um nazista de primeira importância; um nazista banal, pequeno-burguês de província. Sim, Heidegger é sem dúvida um dos filósofos mais importantes do século XX”.

Mais importante do que penetrar na contenda e em seus vieses, me parece, talvez seja retomar o pensamento a partir de nossa própria situacionalidade, como movimento hermenêutico de criação. No nosso caso, a situacionalidade é a Geografia, diante dos desafios e questões que nossa condição latino-americana nos coloca. O caminho passa por revisitar o “caso Heidegger” para reconhecer o impacto que seu envolvimento incontestado com o regime nazista repercutiu em seu pensamento. Para isso, é necessário ponderar a motivação heideggeriana para aceitar o reitorado de Freiburg, bem como a projeção daquilo que, diante do fracasso e da decepção com o regime nazista, impactou em seu pensamento, sobretudo no que se refere à sua teleologia, bem como à compreensão da relação do ser-no-mundo e da historicidade.

O objetivo, no entanto, não é defender ou condenar, mas aprender com seu “erro”. A adesão ao nacional-socialismo e a participação na reitoria revelam mais do que uma ação antissemítica ou um autoritarismo de base filosófica. O argumento é de que aquilo que ficou conhecido como “o erro de Heidegger” contribuiu decisivamente para a viragem (*Kehre*) de seu pensamento, o que demanda primeiro circunscrevê-lo, para podermos pensar suas limitações e as possibilidades que nos abrem, não apenas em

termos daquilo que seu pensamento se direciona, mas também naquilo em que ele falha.

Iniciamos com um breve exame das motivações que levou o filósofo da floresta negra a envolver-se com um dos capítulos tidos como mais vergonhosos da civilização europeia do século XX. A seguir, o texto destacará as reverberações do “erro” na direção pós-irrigação de sua Filosofia, o que abrirá caminho para a ponderação final acerca das possíveis contribuições (e dos riscos) do pensamento heideggeriano para a Geografia que buscamos.

2. Por que Heidegger se envolveu com o regime nazista?

Uma pergunta tão direta como esta, ao contrário do que possa indicar, não possui uma resposta igualmente direta. O que podemos fazer é tão somente considerá-la.

Heidegger doutorou-se em 1913 e fez sua livre docência em 1916, transitando por temas relacionados à mística medieval e ao psicologismo. Seu encontro com Husserl, no entanto, muda sua trajetória, tornando-se assistente dele e co-partícipe do projeto fenomenológico.

Nos anos 1920 começa a se delinear com maior clareza o caminho que o levará a “Ser e tempo”, publicado em 1927 e nunca concluído (HEIDEGGER, 2012a), fazendo, segundo Loparic (2013), um rompimento com o neokantismo ao elaborar sua analítica existencial na qual trazia a questão do finitismo kantiano para a finitude da existência. Em um amplo movimento, nega o absoluto (que reverberará em sua concepção de verdade) e traz a finitude para a existência, ligando o pensamento a esta condição (LOPARIC, 2013).

Neste movimento, fundamental para toda a Filosofia e todo o pensamento que se segue, questiona o sujeito cartesiano (o *Cogito*) e o sujeito transcendental kantiano, assumindo a mundanidade da existência e o sentido da liberdade de viver no aberto, na mútua doação Ser-ente. Era seu projeto de ontologia fundamental, a possibilidade de recolocar a pergunta pelo Ser, grega (desde Platão e Aristóteles), em outros termos, não entificantes, ou seja, não em sentido ôntico, mas ontológico. A existência (ou *Dasein*,

como ele passará a chamar), se constituiu no horizonte da historicidade, não como uma linearidade, mas na presença, ou seja, no ser-no-mundo, ser-com e ser-em. Finitude, solidão e angústia do ser-para-a-morte no qual pensar e existir estão comprometidos, ligados indelevelmente.

Outro elemento fundamental inaugurado neste período, e que ele passou a esboçar após 1927, seria uma outra metafísica que, percorrendo a momentos chaves da Filosofia, permitiria reapropriar-se da história do esquecimento do Ser. Heidegger tencionava aí a superação, no sentido da ultrapassagem (adensar e aprofundar), lançando outra luz sobre a tradição, pela interrogação renovada pelo sentido do Ser. Este projeto ganha ímpeto nos anos 1930, marcando aquilo que seria compreendido como sua viragem (*Kehre*), culminando com sua segunda grande obra, considerada desdobramento de “Ser e tempo”: “Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2015c).

Este é outro legado de sua trajetória: a renovação das perguntas e o rompimento com o sentido de transmissão da tradição para o presente. Em vez de um manancial linear que nos limita em termos das possibilidades de poder-ser, o passado interrogado nos permite o salto para o presente sem pré-determinações, perspectiva que foi muito bem apropriada por Arendt (2013).

Em 1929, no entanto, Heidegger muda-se para Freiburg, ocupando a cadeira de Husserl. A fama internacional instantânea com “Ser e tempo” e as preocupações referentes à carreira e à universidade articulam-se cada vez mais. Angustia o filósofo a situação da Universidade, sua tecnificação e a perda de prestígio das humanidades em geral, mas, sobretudo, da Filosofia e das Artes frente à eficiência da Ciência. São numerosas as discussões neste sentido que vemos em suas preleções da época, explicitamente em “Introdução à filosofia”, que debate a popularização da Ciência, as relações entre visão de mundo, Ciência e Filosofia e os três níveis de crise da Ciência (HEIDEGGER, 2009). O pragmatismo objetificante e o contínuo prestígio das ciências o incomodam profundamente, o que seria para ele um grande risco nacional para a possibilidade da existência e da própria pergunta pelo Ser.

Articula-se aí a posição heideggeriana em relação à técnica moderna que, embora não seja negacionista ou qualificadora, assume-se como crítica

frente às consequências para a existência do *Dasein* e uma das responsáveis pelo declínio cultural do espírito no Ocidente (HEIDEGGER, 2007; RÜDIGER, 2014). Assim, seu mergulho na história do esquecimento do Ser em busca de momentos em que este pôde se mostrar dota seu discurso de um crescente tom profético, como em “Contribuições à filosofia”, cuja necessidade de retomada da pergunta pelo Ser ocupa lugar central. Werle (2012) afirma que toda a obra de Heidegger pode ser compreendida como a preparação para que uma pergunta pudesse ser novamente feita.

Husserl tinha preocupação semelhante com a prevalência do pensamento objetificante da Ciência sobre a vida, assim como outros autores posteriores. “A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental” de Husserl (2012a) é publicado em 1936 (nove anos após “Ser e tempo”), e vemos ali sistematizada uma preocupação que vinha já ocupando o autor em outros escritos e conferências em torno do destino da Europa enquanto ideal cultural e civilizacional, como vemos nos textos preparados para a revista japonesa “The Kaizo”, entre os anos de 1922 e 1924 (HUSSERL, 2012b). Husserl tinha em mente a necessidade de renovar a cultura, e, neste sentido, o retorno ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*) e uma ética lhe pareceriam fundamentais.

Em Heidegger, com sua fenomenologia hermenêutica, existencialista e orientada para a vida, esse predomínio da técnica, a modernização em todos os campos da vida e a constituição, em pleno vigor em sua época, da moderna universidade com sua profissionalização, eram ameaças não apenas para um ideal de vida, mas para seu próprio projeto. Crescia a convicção de que o retorno à pergunta pelo Ser teria um papel fundamental no enfrentamento da crise que o fazer técnico tinha lançado para a Alemanha, afastando o povo, a Filosofia e a Ciência da proximidade para com o Ser.

Estamos no entre guerras, e as condições impostas à Alemanha no final da Primeira Guerra já encontram-se devidamente alinhadas naquilo que garantirá a ascensão de Hitler. Naqueles anos turbulentos, há um grande apelo à nacionalidade alemã e à sua vocação histórica, a seu povo e seu território. Hitler promete resgatar a glória do povo alemão. Heidegger, com suas aspirações acadêmicas, vê neste novo líder e regime, a possibilidade de realizar seu intento de restituir a Alemanha ao seu destino.

Ou, dito em uma linguagem de “Contribuições à filosofia”, de reorientar a Alemanha (e a Europa) para uma nova época do Ser.

Seria esta uma adoção ingênua de um filósofo? Ou seria a ideologia antissemita e seu alcance que tornaram Heidegger adepto do nazismo?

É importante lembrar que naqueles anos, após a publicação de “Ser e tempo” até 1933, ano da posse de Heidegger como reitor, o filósofo havia gradativamente radicalizado sua compreensão da “missão” da Filosofia. Segundo Safranski (2005), naquilo que é considerada a mais bem-acabada biografia do filósofo (com o sugestivo título “Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal”), Heidegger estava buscando nesta época um novo alcance ou uma nova direção para seu pensamento, deslocando-se gradativamente da própria Filosofia, já que não conseguia avançar na continuação de “Ser e tempo”, ao menos não como havia planejado inicialmente.

Safranski (2005) mostra como estes anos marcam Heidegger, entre outros fatores: pelas possibilidades nunca efetivadas de sair da província, indo para Berlim, e pelas dúvidas quanto ao alcance e à potencialidade de seu trabalho, especialmente na comparação com os gregos (o grande manancial) e os problemas de seu tempo (ainda distantes de sua obra filosófica). Heidegger reconhece esta frustração e insegurança em Carta a Elisabeth Blockmann, de 10 de Maio de 1930:

Hoje, quando cheguei exatamente ao começo de um trabalho seguro, não me sinto suficientemente equipado para assumir a cátedra de Berlim do modo como devo exigir de mim mesmo e de qualquer outro. Uma filosofia realmente duradoura só pode ser aquela que é realmente filosofia de seu tempo, mas isso significa que domina o seu tempo (apud SAFRANSK, 2005, p. 257).

Heidegger se alinha aqui a Platão e a Hegel, em termos daquilo que se projeta como papel social do filósofo e do alcance (da exigência) de sua filosofia. Assume como tarefa para si (e para a Filosofia), não apenas o diagnóstico, mas o prognóstico de seu tempo, bem como a tomada de decisões. Safranski (2005) mostra que Heidegger tem, neste momento, uma posição ambivalente: seu mergulho nos gregos oferece um lugar seguro no qual sua pequenez lhe dá uma sensação de liberdade e de mobilidade, ao mesmo tempo em que se agiganta diante de seus contemporâneos, exigindo-se o domínio do momento histórico, o que o faz deslocar-se das origens.

Aí se mostra uma reverberação platônica em seu pensamento, não de sua metafísica, amplamente combatida por Heidegger, mas sua pretensão messiânica do papel da Filosofia na *polis* e no político. De Platão, Heidegger reconhece o papel decisivo do filósofo em sua própria tarefa de contribuir para a renovação da cultura. Mais do que isso, ele passa a reconhecer no filósofo este grande líder, que deveria “apoderar-se” de seu tempo, podendo assim indicar o caminho, superando o simplesmente existente:

Profundamente mergulhado em Platão, embriagado pela **gigantomania** que lá descobre [...] ele está por encontrar o seu papel: quer ser arauto de uma epifania político-histórica e ao mesmo tempo filosófica. Virá um tempo digno da filosofia e virá uma filosofia que dominará o seu tempo. E de alguma forma ele então estará no lado certo. Como escudeiro ou como cavaleiro. Importa estar alerta e não perder o momento em que a política pode – e deve – tornar-se filosófica, e a filosofia política (SAFRANSKI, 2005, p. 271, destaques no original).

Heidegger coloca à Filosofia e a si mesmo uma grande tarefa que parece destoar da angústia da finitude assumida em “Ser e tempo” e da negativa da verdade absoluta. Mas é justamente isso que passa a buscar já no final dos anos 1920 e é com este olhar e esta expectativa que passa a vislumbrar no nacional-socialismo a possibilidade deste novo tempo.

Giovanni Jan Giubilato, examinando o conteúdo dos primeiros volumes dos “Cadernos negros”, traz outros elementos neste mesmo sentido (GIUBILATO, 2019). O autor parte do conceito de metapolítica, presente apenas nestes volumes póstumos, para mostrar que Heidegger via, inicialmente, o nacional-socialismo como um “outro começo” (posterior ao “primeiro começo”, com os gregos), ou seja, a nova época do Ser. Tratar-se-ia da tomada de poder histórico-real do povo alemão por meio de uma nova época onto-histórica.

Quão decepcionante e amarga foi esta pretensão. Nomeado reitor em 1933, o primeiro sob o governo de Hitler, mas ainda de forma eleita pelo colegiado da universidade (após a demissão do então reitor por divergências com o regime), acreditou que poderia levar sua ontologia fundamental a um outro estágio: o de ter finalidade prática, influenciando o governo em prol da renovação da universidade, da cultura e da Alemanha. Seu controverso “Discurso do Reitorado” enfatiza justamente isso: a crise das ciências e a necessidade de uma grande renovação espiritual, com citação final de Platão: “Tudo o que é grande expõe-se à tempestade” (HEIDEGGER, 1997, p. 103).

Seu reitorado não durou 10 meses, pois rapidamente o regime se afinou, aumentando a perseguição aos judeus, negando a Heidegger qualquer possibilidade de realização das mudanças pretendidas e tornando evidente que ele havia cometido um “erro” ao apostar que poderia realizar sua ambição neste contexto. A decepção de Heidegger é ampla, mas sua atitude não apresenta, de forma registrada, remorso ou culpa, tema sensível no contexto pós-guerra. Na Alemanha, por exemplo, Karl Jaspers (2009) promove uma série de conferências sobre o tema entre 1945 e 1946, enquanto o ressentimento expresso nas relações entre as nações europeias, em especial a França, estão permeadas pelos julgamentos, desnazificação, culpa e arrependimento.

Após a saída de seu breve reitorado, volta à vida acadêmica preparando e oferecendo cursos sobre Nietzsche. A escolha era emblemática, já que o prussiano havia sido distorcido pelo regime para fazer apologia ao nacional-socialismo. Heidegger ministra cursos sobre Nietzsche entre 1936 e 1946, trazendo-o para uma leitura filosófica (ele era raramente lido desta maneira até então), e utilizando seu martelo para estabelecer críticas ao autoritarismo e ao racismo (identificados por ele como biologismo ou naturalismo) do regime (STEIN, 2015), o que resulta em ficar sob vigilância da polícia secreta nazista (SAFRANSKI, 2005).

Em que consiste o “erro de Heidegger?”. Fora a óbvia mácula, irremissível, de ter se associado com tal regime totalitário, estou de acordo com a farta bibliografia que não se tratou de adesão ou instrumentalização da própria ideologia nazista. Nem sua obra se presta a isso, nem é possível vincular suas ações propriamente ao regime. Mesmo os “Cadernos negros” já disponíveis, que contém traços claros de antissemitismo e empolgação em relação ao regime, não passam ao estágio seguinte da perseguição e da violência. Ernildo Stein corrobora com esta posição. Se de um lado não poupa Heidegger de extensas críticas à pretensão do alcance de sua Filosofia e a suas posições políticas, classificadas como imperdoáveis, o filósofo afirma, de outro lado, que após leitura das mais de 1500 páginas dos primeiros volumes dos “Cadernos negros” “não há nenhuma página em que apareça uma espécie de apoio ao comportamento dos nazistas contra os judeus” (STEIN, 2015, p. 26), embora reconheça uma posição “estranha” que busca relacionar a judeidade ao esquecimento do Ser.

Assim, podemos considerar o caráter oportunista de Heidegger ao almejar uma posição acadêmica para dar corpo a seu pensamento filosófico, na linha de uma “república dos filósofos”. Mais do que isso, Heidegger acreditou que a ascensão de um estado alemão, no sentido perdido da Alemanha, seria aquele que permitiria a manifestação desse ser-aí histórico do povo alemão. Neste sentido, suas leituras de Hölderlin e a busca pela nova época do Ser pavimentaram a possibilidade de tal vislumbre do filósofo (HEIDEGGER, 2004).

A ideia de povo, já era importante em “Ser e tempo”, pelo seu sentido ontológico ligado ao ser-lançado-no-mundo: constituinte da existência que não se escolhe, mas que se acolhe, ou melhor, na qual somos acolhidos. Heidegger, no entanto, não distingue o Estado-nação, a máquina nacional-socialista nazista, do povo alemão, nem considera seu processo de formação. Ele não percebe, ou se ilude, de que a própria constituição da ideia de “povo” ou “pátria” nos moldes que aponta seu pensamento é incompatível com a noção abstrata e geopolítica do Estado-nação. Afinal, este constructo do século XIX, saudado pelas elites intelectuais como celebradora de uma identidade, de uma história e de uma geografia, nada mais é do que um instrumento territorial de colonialismo, de organização da existência social a partir de modelos intersubjetivos, visando à universalização, como estrutura de poder de negação da diversidade e promoção da identidade (QUIJANO, 1993).

O âmbito dos debates que possuem no horizonte a colonialidade da modernidade europeia tende a tornar esta confusão entre povo e Estado-nação (em sua forma moderna) menos digeríveis do que o fez Jean-Michel Palmier (1968), em um volume já clássico deste debate. Reconhecia o autor que Heidegger vislumbrou a vontade de potência do regime nazista como inscrito no horizonte do esgotamento da metafísica, ou seja, como um acontecimento histórico. Embora não tenha feito a construção problematizante de justificativa do nazismo, manteve-se cego ou omissa a um dos problemas concretos do horizonte histórico da modernidade: o papel dos Estados-nacionais em forjar identidades e eliminar a diferença. Se o retorno à Filosofia grega como época do Ser não continha em si um horizonte problemático enquanto estava no campo hermenêutico-ontológico, a busca de seu acolhimento como Alemanha a partir de um regime

pautado no Estado-nação moderno constituiu um salto que não apresenta continuidade com seu pensamento, mas, de certa forma, seu abandono.

Neste sentido, Benedito Nunes (2016, p. 151) afirma que Heidegger confunde problematismo com solução – usando os mesmos conceitos que o permitiam pensar e compreender para apresentação de soluções, o que pode ser, por fim, uma queda naquilo que ele mais combateu ao longo de sua vida: o traço metafísico de operacionalizar o conhecimento. Para Nunes (2016, p. 150), a adesão de Heidegger ao regime contradiz a atitude tácita de seu pensamento, que está “na linha de um pensamento problemático e problematizante, pensamento que, diagnosticando e prognosticando, fica, dada a sua própria condição, suspenso ao seu problematismo essencial”. Há, portanto, a suspensão da questionabilidade em favor da “ação decisória da vontade empenhada na escolha de valores” (NUNES, 2016, p. 151), o que, pela via da facticidade, sempre esteve fora do foco heideggeriano.

Podemos, assim, identificar dois elementos do “erro de Heidegger”, que retenho a propósito de pensar os desdobramentos de seu pensamento: a mudança no dimensionamento do papel do filósofo no tempo histórico que resulta na passagem do problematismo à ação pautada em valores que reconhece no Estado-nação a possibilidade da realização da nova época do Ser. Em outras palavras, o filósofo abandona a precariedade de seu filosofar a caminho e tenta colocar-se como agente (escudeiro ou cavaleiro).

Qual o impacto deste “erro” em seu pensamento?

3. O pensamento de Heidegger depois do reitorado

Alain Badiou e Barbara Cassin, em livro instigante que retoma, a partir das cartas de Heidegger à sua esposa, questões fundamentais do envolvimento de Heidegger com o nazismo e de sua filosofia, afirmam, com bastante lucidez, que arrependimento e perdão não interessam: a questão é o que aconteceu, o legado em seu pensamento (BADIOU; CASSIN, 2011). Afinal, seu envolvimento com o nazismo produziu um nítido impacto em seu filosofar.

Após o final da guerra, Heidegger, que manteve seu registro no partido, é desligado da universidade e passa por julgamento, no qual tem que

explicar suas ações durante a guerra. As descrições sobre o ocorrido não revelam arrependimento, mas um esforço de manter-se em condições de lecionar e atuar academicamente (SAFRANSKI, 2005). Embora com alguns episódios mais penosos do que esperava, acaba sendo absolvido e não passa pelo processo de desnazificação, no entanto, não sem consequências: é aposentado compulsoriamente, recebe uma pensão menor do que o salário que recebia durante sua atuação formal, perdendo-a logo depois temporariamente até conseguir restaurá-la, além de ter sua casa e biblioteca ameaçadas. De outro lado, tem sua reputação arruinada, na Alemanha e especialmente na França, países nos quais a ausência de punições mais severas ou mesmo de uma retratação pública de Heidegger geram grupos que operam abertamente para eliminar ou desacreditar seu pensamento ou para acolhê-lo e celebrá-lo.

Os anos que se seguem serão de uma laboriosamente e paciente reconstrução de sua carreira, o que começa a acontecer a partir dos anos 1950, com convites para ministrar palestras de diferentes lugares do mundo e, também, de outras áreas que não apenas a Filosofia (SAFRANSKI, 2005). Mas se é verdade que Heidegger não assume uma atitude de culpa, como queriam muitos, tentando aparentemente seguir sua vida, podemos notar mudanças em seu pensamento em que se faz notar os impactos do “erro”.

Neste tempo, retira-se mais ainda para sua cabana aos pés da Floresta Negra e passa a escrever de forma muito intensa. Está convencido, mais do que nunca, da necessidade do pensar como tarefa, tomando da vida na província, do fazer do lavrador e da quietude e da solidão o ritmo e a inspiração para o enfrentamento da condição humana na era da técnica. O recorte que realizamos de seu “erro” (a passagem do problematismo à ação e à adesão ao Estado-nação como solução) estabelece uma ambivalência em seu pensamento pós-reitorado que, de certa forma, sustenta posições antagônicas de leitura de sua obra. Não é à toa que os especialistas não cheguem a concordar plenamente com respeito à identificação das chamadas “fases” de seu pensamento, oscilando entre um, dois ou até três Heidegger. De certa forma, esta época entre o nascimento da chamada *Kehre* e sua adesão ao nazismo, em sua articulação histórica, estabelece esta ambivalência, pois se o projeto de “Ser e tempo” não é levado a termo

tal como fora previsto, seria impreciso dizer que a questão do Ser não continua sendo a grande projeção da direção do pensamento do filósofo.

A viragem, de fato, não é temática, mas de ênfase, de estilo e de teleologia, a qual possui toda a situacionalidade do filósofo. Tentarei mostrar que a decepção de Heidegger com o nacional-socialismo não arrefeceu sua esperança no surgimento de uma nova época do Ser, como acontecimento histórico, mas o fez assumir dois posicionamentos que estabelecem a mencionada ambivalência: de um lado, reconhece a força estruturante dos Estados-nacionais, o que, de outro lado, o leva a reforçar sua atitude anterior ao reitorado de retorno à precariedade do pensar.

Em primeiro lugar, podemos considerar o debate que atravessa as contendas entre existencialistas e marxistas, entre a força da estrutura histórica e a liberdade do agir. É sabida a influência de Heidegger entre os primeiros, sobretudo nos franceses Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir, cujo impacto e cuja importância não arrefecem nem durante, muito menos após a guerra (em especial, do “primeiro Heidegger”). É igualmente conhecido o repúdio e o ataque que a analítica existencial heideggeriana recebe da escola de Frankfurt e de outros núcleos da teoria crítica, como de Theodor Adorno, Jürgen Habermas e Georg Lukács, por exemplo.

“Ser e tempo” é base para uma filosofia que mergulha na mundanidade e na facticidade do ser-no-mundo, voltada para a existência como modo de ser. Contudo, tanto a frustração de suas esperanças com o nacional-socialismo quanto a força que os Estados nacionais demonstram em difundir o império da técnica, fazem, segundo Vattimo (1988, p. 62, destaques no original), com que Heidegger se aperceba “do poder que as estruturas suprapessoais têm sobre o indivíduo”, reconhecendo o “**necessário** predomínio das dimensões sociopolíticas sobre as individuais na experiência do homem”. A base para tal leitura é justamente a contenda em torno do sujeito, que Heidegger reconhece estar, em “Ser e tempo”, como expressão de um sujeito médio cristão e burguês, o que seria insuficiente para interpretar a experiência histórica do homem moderno, o que motiva sua diluição radical.

Vattimo (1988) argumenta que esta seria uma forma de interpretar a adesão ao nazismo de Heidegger de uma forma radical – sem eximi-lo,

mas no interior de sua própria obra. Na base da viragem estaria também o reconhecimento de que não seria possível uma vida autêntica (no sentido de “Ser e tempo”) em um mundo inautêntico, criando então a expectativa de uma nova época do Ser, a inauguração de um novo tempo (HEIDEGGER, 2015c). Se, em um primeiro momento, Heidegger identifica o surgimento do nacional-socialismo como este novo começo, no momento seguinte, convence-se de que não é possível construir aquela “república dos filósofos”. Assim, ele retoma, de forma ainda mais radicalizada, a precariedade do filosofar e a tarefa do pensamento, ao mesmo tempo em que promove uma viragem que deixa os existencialistas (e os marxistas) perdidos.

Neste período, vemos nova mudança de estilo em seu filosofar, que assume um caráter performático e experimental em termos de diálogos com diferentes formas de expressão (como a fotografia, o cinema, a pintura, a arte performática e até o rádio e a TV) (GIUBILATO, 2019). Vemos também o efeito do retorno aos fundadores da metafísica, que recebem atenção renovada de Heidegger em sua preparação do caminho para a nova época do Ser, a qual demandaria a desobstrução do caminho (SAFRANSKI, 2005).

Temas fortes em “Contribuições à filosofia” são desdobrados ao longo destes anos, nos livros, cursos e conferências que Heidegger oferece em diferentes contextos. As consequências da era da técnica têm um papel especial, assim como a Terra, a linguagem, a verdade e a arte. O tratamento destes temas variados possuem o fundo comum da preparação, e por isso o mergulho na modernidade se torna tão evidente para abrir outras possibilidades de pensar, o que consiste, para Vattimo (2007), no momento-chave de um pensamento heideggeriano que abre mão dos fundamentos.

Aquela questionabilidade tão marcante em “Ser e tempo” retorna, mas com um fundo profético que se volta para o nosso tempo (pensar cuidadosamente o que merece ser pensado, nos insta ele – HEIDEGGER, 2001a), mas, ao mesmo tempo, sem a urgência da transformação. A urgência é do despertar. É neste movimento que a questão do espaço e do lugar é repensada, deixando a concepção até certo ponto extensiva de “Ser e tempo”, compreendendo o espaço como sendo outorgado pelos lugares (HEIDEGGER, 2001b; MARANDOLA JR., 2020). A mudança é tão ampla, neste sentido, que de autor do tempo, Heidegger passa a ser lido por muitos como autor da espacialidade e do lugar, via topologia do ser (MALPAS, 2008;

SARAMAGO, 2008). Trata-se de uma inversão fundamental que permite a nós, por exemplo, compreendermos a multiplicidade das existências e das geograficidades para além da chave normatizadora das fronteiras dos estados nacionais. Ou seja: o espaço, não sendo apenas extensivo, mas intensivo, outorgado pelos lugares que atravessam e reúnem, é movimento promovido pela própria existência, de forma circunstancializada: múltiplo, mutante, vivo e diverso. O Estado-nação é a própria negação de tais possibilidades, sobretudo em sua feição totalitária, mas que, mesmo em contextos democráticos, vive tensionado por uma compreensão espaço-territorial normatizadora da construção do idêntico sobre o diferente.

Sua guinada para a linguagem e para o habitar poético (HEIDEGGER, 2008; 2001a), no sentido de criação, aponta para esta multiplicidade que é sua motivação inicial de interesse pela Fenomenologia. O pensar se torna mais sereno, apontando para a necessidade de uma religação com a Terra, pois, vindo da crítica de Nietzsche, a Terra é quem sofre o grande ocultamento com a modernidade. Neste sentido, desocultar a Terra, ou compreender-se como Terra é, neste Heidegger (2012b) tardio, voltar a realizar a pergunta pelo Ser, por meio do acontecer da verdade.

A famosa clareira, que implica o viver no aberto, como doação e vulnerabilidade (AGAMBEN, 2017), é uma atitude que nega aquela volúpia de liderar uma nova forma de vida social que o então reitor de Freiburg outorgou para si e para a própria Filosofia. Este movimento o leva a desfocar mais radicalmente do projeto universalizante da metafísica, abrindo outras frentes em seu pensamento. Além de Hölderlin, vemos os taoístas e outros poetas que contribuem para descentrar a relação povo-terra natal-Estado-Nação: o habitar poético não é de uma única nação ou povo, mas é uma possibilidade futura – uma época em preparação. Segundo Vattimo (2007), podemos identificar traços anti-modernos claros nestas obras tardias de Heidegger, como pensamento da diferença que se aproxima de uma compreensão de verdade radicalizada na presença, no *Dasein* e na facticidade do mundo, como ser-e-estar-no-mundo e como linguagem.

É verdade que a leitura dos “Cadernos negros” pode revelar rancores e frustrações que subjazem esta época da vida do autor. Como assinala Stein (2015), os diários revelam o caráter pretensioso da ênfase no pensar e no tom profético que por vezes produz frases obscuras que só poderiam

ser compreendidas por alguns poucos escolhidos. Esta atitude profética e a expectativa de seu papel no futuro do Ocidente coadunam com a preocupação com a resguarda de seus manuscritos e a cuidadosa preparação de suas obras completas (SAFRANSKI, 2005).

No entanto, a ambivalência permanece acesa, e está ainda dependente de estudos cuidadosos que articulem os textos e os diários, para trazer novas possibilidades de interpretação dos desdobramentos do pensamento heideggeriano. Este trabalho já está em pleno desenvolvimento, realizado inicialmente pelo organizador e editor, Peter Trawny (2015), mas que demandará ainda muito esforço e trabalho para uma leitura cuidadosa e meticulosa do que os “Cadernos negros” trazem como nova perspectiva para compreender os anos desde a viragem até quase os últimos desdobramentos do final de sua vida.

Por que afirmo que permanece acesa? Pois nestes textos dos anos 1950, 1960 e 1970, Heidegger reassume a precariedade da tarefa do pensamento, assim como reencontra a finitude. Ele retoma a atenção à simplicidade, ao fortuito, e por isso se volta ao lugar e ao ordinário. Nega o fundacionalismo e assume de forma mais radical o pensar enquanto existência, não como teleologia para um fim. Como afirma Loparic (2013), assinala o caráter sem fundo (sem fundamento) de seu pensamento, assumindo o “enquanto”, sem “porquê”. Se há um fim, é a preparação, revestida de passividade.

Na realidade, seu pensar se torna mais radicalmente começo e recomeço, assumindo o caminho e o movimento como o cerne daquilo que o anima, e não os resultados. Arendt (1987, p. 223) afirma, a este respeito: “Este pensar pode se propor tarefas [...] mas não se pode dizer que há um fim. Está permanentemente em atuação, e mesmo a formação dos caminhos serve antes à abertura de uma dimensão do que à realização de um fim previamente estabelecido”. Heidegger retorna, assim, à sua morada, o lugar do pensar, no qual

presença e ausência abrigo e desabrigo, proximidade e afastamento – seu encadeamento e as relações que reinam entre eles nada têm a ver [...] com o lugar comum segundo o qual não poderia haver presença se não se experimentasse a ausência sem presença, proximidade sem afastamento, desabrigo sem abrigo (ARENDR, 1987, p. 223).

Esta ambivalência, este movimento do pensar e a ausência de fundamento reapresentam a tarefa, já em “Ser e tempo”, de destruir e desobstruir para renovar a possibilidade da pergunta, como caráter de meditação que se sabe sempre provisório, a caminho (NUNES, 2016). Mas haveria talvez uma única forma de atingir este pensar? Seria a morada de Heidegger a única morada possível? Aqui a ambivalência se mostra novamente: se de um lado a abertura para o habitar a linguagem, poeticamente, constitui um reconhecimento da multiplicidade dos modos de ser, de outro lado, parece nas entrelinhas que este habitar poderia acontecer apenas na nova época do Ser, naquela temporalidade futura. Talvez as ansiedades e expectativas antigas ainda se façam presentes, levando o filósofo a nos provocar a uma serenidade e uma quietude necessárias, a uma passividade do pensamento sem fundamento, do brincar pelo brincar, mas, ao mesmo tempo, insistir em uma possibilidade de desvelamento que se coloca quase inalcançável.

De qualquer forma, os anos após o reitorado foram marcantes em termos destas ambivalências, das aberturas e da acentuação do tom profético de seu pensamento, embora agora destituída da vontade de poder (ARENDE, 1987). Lançado à sua pequenez e à mesquinhez da pretensão de seu intento, o filósofo volta-se para um recolhimento que não é passividade, no sentido de não ação. Antes, podemos ver nesse movimento o germe de um pensamento que finalmente se torna pensar junto ao Ser e aos entes, mundanamente situado, nem acima, nem abaixo, mas justamente no entre que é a existência.

Que Geografia pode emergir deste movimento de pensamento?

4. Pensar o “erro”, para a Geografia

Talvez a pergunta esteja mal endereçada, e já contendo de saída um direcionamento. Deveria uma Geografia emergir do pensamento de qualquer filósofo? É para isso que se presta a Filosofia? É assim que devemos pensar qualquer ciência? Certamente, não tenho a pretensão ou a expectativa de elaborar uma Geografia heideggeriana, nem aqui nem no futuro. O propósito da pergunta é, no entanto, tomar o “erro” como potencialidade.

A própria discussão sobre o “erro” e seu caráter moral, recebe, com Heidegger, uma conotação filosófica provocadora. Ele próprio refletiu sobre a importância do erro (no sentido de *Irren*), em sua associação com a errância³. Em “Sobre a essência da verdade”, texto publicado pela primeira vez em 1943, mas reelaborado desde o início do anos 1930, Heidegger (1999, p. 167) afirma que “a errância em cujo seio o homem se movimenta não é algo semelhante a um abismo ao longo do qual o homem caminha e no qual cai de vez em quando. Pelo contrário, a errância participa da constituição íntima do ser-aí à qual o homem historial está abandonado”. O autor busca, assim, compreender a errância ontologicamente, como constituinte do próprio modo de ser do *Dasein*, relacionado ao mesmo jogo de luz e sombra, característico de sua perspectiva da verdade relacionada à clareira.

Este vai-e-vem em relação não é ir ao erro e sair dele, mas a própria

errância é a antiessência fundamental que se opõe à essência da verdade. A errância se revela como o espaço aberto para tudo o que se opõe à verdade essencial. [...] O erro não é uma falta ocasional, mas o império desta história onde se entrelaçam, confundidas, todas as modalidades de errar (HEIDEGGER, 1999, p. 167).

A errância é, portanto, ligada ao aberto, à possibilidade mesma deste aberto, associada ao deixar-ser do ente. Em vista disso, envolve um desgarrar que, pela errância, pode impedir que o homem sucumba ao desgarramento (uma forma de desenraizamento), caso este seja capaz de provar a errância e “não desconhecer o mistério do ser-aí” (HEIDEGGER, 1999, p. 167).

Stein (2015, p. 28) mostra como em Heidegger pensar e errar, como errância, estão imbricados, como um “vagar, um ir e vir do ser ao ser-aí, um achar-se e perder-se na finitude, entre velamento e desvelamento, um deixar-se levar na compreensão e na interpretação”. Ele retoma o dito de “A experiência do pensamento”, livro de 1947, como mote: “Quem pensa de modo profundo, grandemente deve errar” (HEIDEGGER, 1969, p. 41) para apontar os erros de Heidegger, não apenas seu envolvimento com o nazismo, mas tantos outros nas páginas de sua obra, bem como o sentido de inacabado que por vezes este pensar como errância carrega.

Já Peter Trawny, joga com os conceitos de *Irren* e *Fugue*, nomeando um de seus livros sobre os “Cadernos negros” como *Irrensfuge*, remetendo diretamente ao embate entre errância e conjuntura. O livro reconhece a

forma como Heidegger encara seus atos, sem culpa, atribuindo a errância a um traço an-árquico (*an-archie*) de seu pensamento. Para ele, foi especialmente revelador a escolha de Heidegger de manter seus manuscritos intactos, sem alterações ou ocultações. A errância e a maneira como Heidegger, por fim (apesar do atraso, na perspectiva de muitos), se expõe, é um legado que não deve ser considerado em sua dicotomia maniqueísta do culpado-absolvido. Trata-se, segundo Trawny (2015), da possibilidade de considerar a amplitude do pensamento, em errância, frente à própria conjuntura histórica que lhe contém: a importância desta errância, sem o medo de errar, para o próprio pensamento.

O alcance desta possibilidade atinge nossa Geografia de várias formas, em especial aquela que atualmente se questiona quanto a seu papel no colonialismo e em tantas outras formas de opressão ligadas à constituição dos Estados-nação. O comprometimento da Geografia, como ciência, com este projeto, é histórico e fartamente documentado, tanto no processo de construção de identidades nacionais (HOOSON, 1994) quanto na empreitada colonial (BERDOULAY, 2016), e está entrelaçado ao imperialismo eurocêntrico (QUIJANO, 1993; PORTO-GONÇALVES, 2002) e a uma lógica discursiva ideológica (ESCOLAR, 1996).

Na realidade, a constituição da Geografia Moderna está umbilicalmente ligada aos projetos de construção dos Estados nacionais, o que fez com que nossa disciplina estivesse comprometida com os projetos de poder a eles relacionados. Por outro lado, a vocação do pensamento de Heidegger é a de um “pensamento fraco” (*pensiero debole*), como Trawny (2015) reconhece, no sentido utilizado por Vattimo (2007). Neste sentido, tal pensamento que se faz como errância valoriza o caminho mais do que os resultados, tendo como horizonte, como já colocado, a preparação para a possibilidade de renovar a questionabilidade (WERLE, 2012).

Poderíamos pensar na Geografia como uma ciência fraca, em sua condição problematizadora de questionabilidade, sem assumir para si um fim pré-definido – uma teleologia programática?

Se tomarmos o “erro de Heidegger”, em sua errância, poderíamos considerar a necessidade de autocrítica em relação ao papel da Geografia no nosso tempo. Já temos algumas respostas prontas para isso, mas talvez

tenhamos que continuamente repensar e voltar ao começo, no sentido de repensar e, se for o caso, dispensar alguns posicionamentos.

Sem assumir o tom profético ou tomar para si uma tarefa que certamente está para além, a passividade e a serenidade parecem necessárias para uma Ciência que se desloque de uma posição acima pautada em sua própria racionalidade e sistemas de valores, para se permitir estar-no-mundo, junto a. A abertura, tão cara à errância, se refere à escuta, que envolve o conjunto dos entes terrestres e também a transcendência. A abertura para a Terra é também uma abertura para o mistério: ambos tornados obsoletos no discurso moderno.

A Geografia pode aprender com o “erro de Heidegger” e ser menos pretensiosa em sua finalidade. Assumir suas próprias errâncias e demorar-se em suas reflexões O deixar-ser, o habitar como possibilidade de manifestações múltiplas, o lugar como emergência e não sobredeterminação são elementos de uma Geografia da diferença, de uma fenomenologia hermenêutica da facticidade.

Esta Geografia está voltada para a proximidade com as comunidades e com a Terra, em um sentido horizontalizado e projetual (de baixo para cima). Não se trata de abdicar da visão de sobrevoo, da grande narrativa, mas de tensioná-la com as emergências, sobreposições e discrepâncias que são provocadas, não raro, pelo movimento contínuo de desterramento promovido pelas instituições da Modernidade.

Não é disso que trata o pós-colonialismo e a descolonialidade? Da importância do pensamento situado, da emergência e das tensões de um modelo de pensamento que traz o Outro para o campo do Mesmo? O pensamento de Heidegger pode ser fecundo, em seus erros e aberturas, para confrontar a tradição metafísica e vislumbrar outras possibilidades de ser-pensar, o que já está fartamente disponível como pensamentos situados em diferentes regiões do mundo.

Se formos por este caminho, talvez ler e, sobretudo, reler Heidegger possa ser provocador para a Geografia. Perguntar-se, por exemplo, sobre as relações (aproximações e distanciamentos) do sentido do Estado-nação com a possibilidade de povos, de culturas e daquilo que efetivamente se constituiu como ser-com contemporâneo. Tensionar o discurso modernizador e globalizante pela força e pela emergência ininterrupta de seres-no-mundo.

Uma perspectiva de lugar e de espaço que não é de sobrevôo, mas que expressa o próprio fluxo da existência. Assumir a precariedade de nossas investigações, tornando-as a caminho, com ênfase nas perguntas e não nas respostas. A necessidade, neste mundo que nos desterra sistematicamente, de outro tipo de enraizamento.

Mas que enraizamento? Não o que remete à Germânia, ou aos gregos. O mundo moderno é um fato. Este outro enraizamento, diferente do que talvez pensara o filósofo (HEIDEGGER, 2000), é aquele que é possível aqui mesmo: nas frestas do mundo globalizado, tecnificado. É aquele da emergência e da multiplicidade, a partir do lugar como habitar poético. Assim, se há possibilidade de pensar geografias com Heidegger, não será pela aplicação ou mera conversão de seu pensar, nem a projeção de suas esperanças para aquilo que urge diante de nós. Trata-se de uma Geografia ainda por ser feita. E, para isso, a própria existência fáctica do filósofo, me parece, nos inspira à serenidade e à, igualmente, coragem, para enfrentar nossos erros, a finitude e a circunstância que encerram a possibilidade de nossa ação e nosso pensamento.

5. Para (re)ler Heidegger

É difícil acompanhar o desdobramento deste período de pós-reitorado do pensamento heideggeriano, sobretudo porque ele está há pouco tempo integralmente disponibilizado com a publicação gradativa das obras completas nos últimos anos, além das novas perspectivas de leitura que os “Cadernos negros” oportunizam. No entanto, a ambivalência é latente à medida que “Contribuições à filosofia” estabelece um novo marco “profético” e, ao mesmo tempo, um niilismo renovado toma conta do pensar heideggeriano: reconhece a força histórica e das instituições da modernidade, mas abduz o sujeito e os fundamentos, antevendo uma tarefa a ser feita: pensar em errância.

Nesta ambivalência, certamente preenhe para seus muitos leitores ao redor do mundo, o pensamento heideggeriano disfarça mal uma pretensão de futuro com um pensamento fraco, o que permite, como já assinalado, entradas diversas em seu pensamento. Richard Rorty (1999), em instigante

exercício de uma leitura pragmatista de “Ser e tempo”, contrasta a esperança de Heidegger em relação ao acontecimento decisivo na história do Ser com o acolhimento das contingências que a filosofia pragmatista, como Dewey, representava. Para ele, esta atitude está associada ao tipo de filosofia praticada por Heidegger pré-viragem, embora ele não tenha conseguido praticá-la integralmente.

Os “Cadernos negros” mostram que tal esperança muda ao longo do tempo, mas permanece em muitos sentidos. Talvez o que reste à Geografia, e àqueles que querem habitar o pensamento heideggeriano (TRAWNY, 2015), seja fazê-lo com a devida errância: ir-e-vir, aproximar-se e distanciar-se, não perder-se na sedução e não perder de vista a situacionalidade própria do *Dasein* que Heidegger também o era.

É difícil pensar uma Geografia preocupada com as existências e as experiências geográficas de mundo sem enfrentar este difícil diálogo com os caminhos que o pensamento heideggeriano promoveram e abriram. Menos pelos seus sucessos, mas – espero que tenha conseguido deixar esta posição evidente – sobretudo pela errância que nos lega também seus equívocos. Do mesmo modo, no persistente debate entre existência e estrutura, Heidegger apresenta, em sua viragem, um enigma compartilhado com aqueles que se alinham aos esforços de transformação social e têm, diante de si, a tarefa do engajamento, da ação e da difícil passagem da meditação à ação.

Estes talvez vejam na serenidade e na passividade de um pensamento fraco, tal como sugiro aqui, uma inação ou uma ausência de responsabilidade. No entanto, este nos convoca à precariedade da existência e à necessidade de assumir nossa própria vulnerabilidade, no tempo pós-metafísico (pós-moderno, segundo Vattimo), de abalo dos fundamentos, ao mesmo tempo em que enfrentamos nossa própria época do Ser.

Esta época possui suas próprias situacionalidades, o que a Geografia, como disciplina, pode participar não apenas pelas contingências, mas também pelas emergências. Temos estas duas tendências em nossa tradição e a tensão interna parece oferecer o campo para a errância necessária.

Escrevi este artigo talvez pensando em justificar meu próprio interesse em Heidegger, apesar de tudo. Trata-se de um convite à leitura e

à releitura, com nossas próprias pernas e destinações, para podermos experimentar nossas próprias errâncias.

Termino este texto com duas frases cândidas de Badiou e Cassin (2011, p. 25) que expressam a ambivalência e a dificuldade que ler Heidegger nos impõe: “sim, Heidegger foi um nazista, não um nazista de primeira importância; um nazista banal, pequeno-burguês de província. Sim, Heidegger é sem dúvida um dos filósofos mais importantes do século XX”.

Notas

- ¹ Texto originalmente preparado como base para participação na mesa-redonda realizada durante o Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações, realizado em Diamantina (MG), em Outubro de 2018.
- ² Ainda sem tradução para o português, os volumes da *Gesamtausgabe* que contêm os cadernos seguem sendo publicados em alemão, estando previstos atualmente 102 volumes.
- ³ Este é o motivo pelo qual deixei, durante todo o texto, a palavra “erro” entre aspas, para marcar esta possibilidade de leitura para além do enquadramento moral.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **O aberto**: o homem e o animal. 2. ed. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 7. ed. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. **Heidegger**: O nazismo, as mulheres, a filosofia. Trad. Maria Inês Duque Estrada. Rio de Janeiro: Tinta Negra Bazar Editorial, 2011.
- BERDOULAY, Vincent. **A escola francesa de geografia**: uma abordagem contextual. Trad. Oswaldo Bueno Amorim Filho, 2016.
- ESCOLAR, Marcelo. **Crítica do discurso geográfico**. Trad. Shirley Morales Gonçalves. São Paulo: Hucitec, 1996.
- FAYE, Emmanuel. **Heidegger**, l'introduction du nazisme dans la philosophie – autour des séminaires inédits de 1933/35. Paris: Albin Michel, 2005.

- FÉDIER, François. **Heidegger**: anatomie d'un scandale. Paris: R. Laffont, 1988.
- FÉDIER, François. Voltar a ter mais decência. In: HEIDEGGER, Martin. **Escritos políticos 1933-1966**. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 9-92.
- GIUBILATO, Giovanni Jan. O projeto de uma metapolítica nos Cadernos negros de Heidegger (1931-1941). **Natureza humana**, v. 21, n. 1, p. 73-83, 2019.
- HEIDEGGER, Martin. **Da experiência do pensar**. Trad. Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969.
- HEIDEGGER, Martin. Discurso do reitorado. In: HEIDEGGER, Martin. **Escritos políticos 1933-1966**. Trad. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 93-103.
- HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In: HEIDEGGER, Martin. **Os pensadores**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1999. p.147-170.
- HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar? In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Chuback. Petrópolis: Vozes, 2001a. p.111-124.
- HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Chuback. Petrópolis: Vozes, 2001b. p.125-142.
- HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. **SCIENTIÆ studia**, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Trad. Marcia Sá Cavalcanti. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. Trad. Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. In: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012b. p. 5-94.

HEIDEGGER, Martin. **Cuadernos negros (1931-1938)** Reflexiones II-VI. Trad. GA 95. Alberto Ciria. Madrid: Trotta, 2015a.

HEIDEGGER, Martin. **Cuadernos negros (1938-1939)** Reflexiones VII-XI. GA 96. Trad. Alberto Ciria. Madrid: Trotta, 2015b.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)**. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015c.

HOOSON, David (Ed.). **Geography and national identity**. London: Blackwell, 1994.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

HUSSERL, Edmund. **Renovación del hombre y de la cultura**: cinco ensayos. Trad. Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Anthropos, 2012b.

JASPERS, Karl. **A questão da culpa**: a Alemanha e o nazismo. Trad. Cláudia Dornbusch. São Paulo: Todavia, 2009.

LOPARIC, Zeljko. Martin Heidegger e os fundamentos da existência. In: ALMEIDA, Jorge; BADER, Wolfgang (Org.). **O pensamento alemão no século XX**: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil. São Paulo: Cocac Naify, 2013. p.123-152.

LYRA, Edgar. Sobre a recepção dos Cadernos Negros de Heidegger. **O que nos faz pensar**, n. 36, p. 53-74, 2015.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 71-114, 2008.

MALPAS, Jeff. **Heidegger's topology**: being, place, world. Cambridge: The MIT Press, 2008.

MARANDOLA JR., Eduardo. Heidegger e o pensamento fenomenológico em Geografia: sobre os modos geográficos de existência. **Geografia**, v. 37, p. 81-94, 2012.

MARANDOLA JR., Eduardo. Lugar e lugaridade. **Mercator**, v. 19, p. 1-12, 2020.

NUNES, Benedito. **Heidegger**. São Paulo: Loyola, 2016.

PALMIER, Jean-Michel. **Les écrits politiques de Heidegger**. Paris: L'Herne, 1968.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECEÑA, Ana Esther; SADER, Emir (Comp.). **La guerra infinita: hegemonia y terror mundial**. Buenos Aires: CLACSO, 2002. p. 217-256.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. In: LANDER, Edgardo (Comp.). **La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 1993. p. 201-246.

RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Trad. Eugénia Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem**. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2014.

STEIN, Ernildo. **Pensar e errar: um ajuste com Heidegger**. 2. ed. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2015.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SARAMAGO, Ligia. **A “topologia do ser”**: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

TRAWNY, Peter. **Freedom to fail: Heidegger's Anarchy**. Trad. Ian Alexander Moore e Christopher Turner. London: Polity, 2015.

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche**. Lisboa: Edições 70, 1988.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WERLE, Marco A. A pergunta e o caminho no pensamento de Heidegger. In: WU, Roberto; NASCIMENTO, Cláudio R. (Org.). **A obra inédita de Heidegger**. São Paulo: LiberArs, 2012. p. 151-165.

Recebido em 19/10/2020

Aceito em 04/11/2020