

Entrevista

Costantino Esposito

Costantino Esposito é, desde 2000, professor de História da Filosofia na Faculdade de Letras e Filosofia (Departamento de Ciências Filosóficas) da Universidade de Bari Aldo Moro e, atualmente, desenvolve pesquisas sobre o pensamento de Heidegger (em particular, sobre a temática fenomenologia-ontologia, o problema da história, do niilismo e as leituras de Kant, Schelling e Agostinho), sobre a filosofia de Kant (a relação entre crítica e metafísica) e sobre a obra metafísica de Francisco Suárez (principalmente, a passagem da escolástica à ontologia dos modernos). Desde 2000, dirige, com Pasquale Porro, a revista internacional *Quaestio. Annuario di storia della metafisica* (Bari-Turnhout). Além disso, é membro do Conselho Editorial de várias revistas internacionais, tais como *Heidegger Studies*, *Dilthey Jahrbuch*, *Viator* e *Studia Neoaristotelica*. Entre suas principais publicações, estão *Il fenomeno dell'essere: Fenomenologia e ontologia in Heidegger* e *Heidegger: Storia e fenomenologia del possibile*. É também autor de duas traduções, ambas publicadas em edições bilíngues. Traduziu para o italiano, editou e apresentou as três primeiras *Disputas Metafísicas* de Francisco Suárez bem como a *Crítica da Razão Pura*, de Kant. A entrevista com o Prof. Dr. Costantino foi realizada em 14 de setembro de 2018 no Departamento de Filosofia da UFSCar, logo após a conferência *Uma Filosofia do abismo: o pensamento perigoso dos Cadernos Negros de Heidegger*, evento organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

A entrevista foi elaborada por Adriano Ricardo Mergulhão, Taciane Alves da Silva e Paulo R. Licht dos Santos. Taciane Alves da Silva foi a responsável pela revisão do texto da entrevista, concedida em italiano, e também pela apresentação. Os entrevistadores agradecem ao PPGFil-UFSCar o apoio financeiro para a transcrição e tradução da entrevista, ambas de autoria de Vinicius Xavier Hoste.

Para iniciarmos a entrevista, o senhor poderia nos contar um pouco sobre a trajetória de sua formação filosófica, mais especificamente, sobre o surgimento de seus estudos acerca do pensamento de Suárez, Kant e Heidegger?

Costantino Esposito: Tudo aconteceu por acaso, como acontece sempre, ou, ao menos, frequentemente, na história da existência de cada um de nós. No primeiro ano de universidade, eu havia lido *Ser e tempo*, de Heidegger, e a *Crítica da Razão Pura*, de Kant, e havia compreendido que o diálogo entre esses dois autores era um lugar em que eu poderia aprender não apenas a filosofia, mas também a filosofar, a praticar a filosofia como a arte de perguntar. Comecei, assim, a estudar a interpretação heideggeriana de Kant, da *Crítica da Razão Pura*, e isso me permitiu, por um lado, compreender Heidegger no interior da grande tradição da metafísica ocidental e, por

outro, entender igualmente Kant – sobretudo o Kant da *Crítica da Razão Pura* – como um momento importante da ontologia, da história da ontologia.

Em dado momento, porém, a professora com quem estava trabalhando me disse que deveria buscar não me deter em Heidegger, que era preciso retroceder um pouco. Nessa altura, comecei a me interessar especificamente apenas por Kant; já não mais pela *Crítica da Razão Pura*, mas sim pelas *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, as *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*. Aquela foi também uma descoberta, pois se tratava de compreender o nexos entre a metafísica e a crítica, de não entender mais a crítica apenas como uma superação da metafísica, mas como um novo modo de repensar a metafísica. Isso já carregava consigo duas sugestões importantes: a primeira era compreender o nexos entre a filosofia clássica – antiga e medieval – e o pensamento moderno; a segunda era entender igualmente a conexão entre o problema religioso e o problema crítico. Quando fiz esse trabalho, contudo, minha professora – que se chamava Ada Lamacchia e era uma grande estudiosa da filosofia da religião de Kant e de tantas outras coisas – me disse que ainda não era suficiente, que Kant ainda estava muito próximo de nós, que era preciso estar interessado, para poder fazer o trabalho acadêmico, pela história da filosofia e que era preciso retroceder um pouco mais.

Então, ela me propôs Suárez. E também nesse caso, como em Kant, o meu método foi o de começar através da tradução dos textos. Além disso, nos anos setenta foram publicadas algumas *Vorlesungen* de Heidegger em que ele – e isso não era muito conhecido –, durante os seus cursos universitários, se compromete com a leitura de Suárez. A partir daí, emergiu mais empiricamente, indutivamente, esta ideia de fazer uma história da metafísica. Uma história da metafísica que não fosse simplesmente uma história das doutrinas metafísicas, mas um aprofundamento de como podemos encontrar na metafísica as decisões e os conceitos fundamentais de toda nossa tradição e, sobretudo, elaborar de uma maneira cada vez mais consciente a história das perguntas da razão humana. Isso me levou, mais tarde, a retornar ao trabalho com Heidegger, a escrever meus livros sobre Heidegger, porém, à luz dessa descoberta. Por isso, até hoje é como se eu tivesse três mesas de trabalho: Kant, Heidegger e Suárez. O mais interessante para mim, no entanto, é que ter esse horizonte me permite (espero que não seja uma ilusão!) compreender melhor cada autor. Não porque seja preciso ler obrigatoriamente Suárez com os olhos de Heidegger ou ler Kant com os olhos de Suárez, mas porque isso leva a uma compreensão, a uma consciência maior da história dos problemas. Ampliar o horizonte permite aprofundar ainda mais o trabalho especializado sobre cada autor.

Além do mais, isso significou ainda duas... três aventuras muito importantes na minha vida. Depois da primeira tradução de Kant, das *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*, fiz a tradução da *Crítica da Razão Pura*, que é, em certa medida, um trabalho meio existencial, porque significa aprender a realizar o nosso ofício, aprender a realizar o ofício do filósofo. E, para mim, o mais importante foi não apenas ter que traduzir o texto, fazer a tradução diretamente do alemão, mas igualmente preparar um léxico da *Crítica da Razão Pura*. São mais de cem páginas em que não há uma palavra minha, as palavras são apenas de Kant, no entanto, eu estou ali... na escolha dos termos, no interesse em compreender a origem escolástica de certos textos, como Kant usa os conceitos da escolástica e lhes entorta, lhes dobra para dar um novo significado,

um novo conteúdo. Provavelmente, isso eu aprendi com Heidegger, contudo, não apliquei em sentido heideggeriano. Portanto, houve de minha parte uma recepção, uma passividade, que, espero, tenha sido criativa.

A segunda aventura foi ter escrito, juntamente com meu caríssimo amigo e colega Pasquale Porro, um manual de filosofia em três volumes, dos pré-socráticos até Derrida. Naturalmente, esse foi um trabalho gigantesco, porque era preciso escrever todos os capítulos. Eu não escrevi todos os capítulos, digamos que escrevi sobretudo aqueles sobre a filosofia moderna e contemporânea, e meu colega escreveu principalmente sobre filosofia antiga e medieval; mas era preciso escrever ainda os capítulos sobre os autores nos quais eu não era especialista. Então, tive que aprender com humildade, sempre diretamente, e compreender os autores como eram tratados no âmbito da literatura crítica. Isso, no entanto, me fez compreender algo: na Itália, há uma grande tradição de história da filosofia, pois ensina-se filosofia na escola, utilizam-se os manuais; porém, fazendo o manual, eu compreendi – foi uma descoberta performativa – a importância de estudar a história da filosofia não apenas para saber tudo aquilo que os autores disseram, mas para aprender a perguntar. Eu posso aprender a perguntar se compreendo como Aristóteles perguntava, como Kant perguntava. É claro que minhas perguntas talvez sejam diferentes das perguntas de Kant, porque é diferente o contexto, a linguagem; mas somente compreendendo como Kant, Heidegger, Platão ou Descartes tiveram este *engagement*, este comprometimento com a pergunta, é que posso entender o que significa exercitar a nossa razão perguntando. Somente seguindo alguém que pergunta verdadeiramente, radicalmente, posso compreender como hoje sou convocado a perguntar.

E a terceira aventura é a revista internacional que se chama *Quaestio: Annuario di Storia della Metafisica*, que já tem dezessete anos de vida e cuja primeira edição saiu em 2001. Eu sou o diretor da revista juntamente com Pasquale Porro. Aliás, convido vocês a visitarem o site dessa revista internacional que publica em quatro línguas; ela dedica cada número a um tema e, para cada tema, conta com especialistas de diferentes períodos históricos, especialistas que se dedicam a diferentes práticas da filosofia analítica e continental e procuram aprofundar-se na metafísica como narrativa coletiva do pensamento filosófico, inclusive do pensamento anti-metafísico. Não é por acaso se hoje, na graduação, eu ensino história da filosofia e na pós-graduação, história da metafísica. Há alguns anos, ofereci um curso sobre Nietzsche e este ano darei um curso sobre Marx, mas como momentos da história da metafísica.

Em 2007, o senhor foi o responsável por uma importante tradução para o italiano da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, versão acompanhada por grande aparato crítico para a contextualização do texto original. Gostaríamos de saber como foi o processo de organização deste volume, a recepção desta tradução na Itália e quais as principais diferenças em relação às traduções italianas anteriores.

Costantino Esposito: A organização do trabalho é sempre muito caótica na vida de uma pessoa, no sentido de que comecei essa tradução fazendo um pedacinho, uma parte primeiro; porém, a certa altura, percebi que deveria interromper tudo, cancelar as férias. Assim, trabalhei pesado durante um ano inteiro, apenas nisso, intensivamente.

Então, creio que isso não seja interessante como resposta, pois não acredito que a minha organização pessoal possa interessar ao leitor. Ao invés disso, é mais interessante a organização como princípio do tradutor, que é aquela de tentar encontrar a filosofia de Kant na sua sintaxe, não apenas no seu léxico. No léxico é suficientemente claro, porque, por exemplo, é clara a diferença, o vocabulário... Se alguém não conhece a filosofia da escolástica, não entenderá nada da *Crítica da Razão Pura*; e aqueles que dizem que Kant interrompeu a tradição da *Schulmetaphysik*, da filosofia escolástica de *Baumgarten*, para propor algo novo, não compreendem a coisa nova; pois a coisa nova só é compreensível quando se entende a proveniência, a hereditariedade.

Certamente, nesse sentido, foi muito importante ter traduzido as *Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião*, porque Kant, como todos os professores de sua época, era obrigado por um decreto do rei a dar aulas comentando os manuais escolásticos. Esse era o dever de Kant; mas isso é interessante porque ele apresenta aos seus alunos a teologia racional, a ontologia, mas enquanto a apresenta, a partir do interior, lhe confere um novo significado. E isso, mais tarde, desemboca em toda a dialética transcendental, que Kant escreve, paradoxalmente, antes da analítica transcendental e que deveria ser traduzida para o latim para ser compreendida. Mas dizer isso é desnecessário, pois é evidente.

A sintaxe de Kant é um caso sério, é muito pesada, mas por quê? Porque Kant deve sempre levar em consideração todos os fatores que estão em jogo no seu pensamento; por isso, quando ele fala, por exemplo, do espaço, do tempo ou da apercepção transcendental, do *Ich denke*, do Eu penso, ele sempre precisa, digamos, reintegrar aquilo que está fora do seu discurso. Por exemplo: todas as vezes em que Kant fala de um objeto, precisa sempre recordar que o objeto nunca é a realidade, a coisa em si, mas uma produção do sujeito; em contrapartida, todas as vezes em que fala do sujeito, precisa sempre dizer que o sujeito nunca é um subjetivismo, que é sempre a condição de possibilidade de um objeto. Trata-se apenas de um exemplo, mas desemboca na sintaxe, porque é parte da construção da frase, porque continuamente é preciso conseguir conectar aquilo de que está falando com um outro lado do seu sistema, no sentido de tentar transmitir a totalidade do seu sistema. Isso ajuda a compreender também a dificuldade em relação às outras boas traduções disponíveis em italiano, pois há o risco de que se utilize uma prosa criativa na tradução, em um bom italiano, que, porém, explica Kant para Kant; ou seja, é como se o tradutor tivesse que simplificar e explicar ao próprio autor aquilo que ele quer dizer – e isso não está certo. Ou então corre-se o risco de fazer um molde, isto é, de traduzir automaticamente o alemão para o italiano, tendo como resultado uma língua que não existe, uma espécie de italiano-alemão, um italiano “alemanizado”. Na verdade, o mais difícil é ser absolutamente fiel à estrutura sintática de Kant, mas fazendo uma tradução italiana; quer dizer, o resultado deve ser verdadeiramente uma tradução, não como no google, isto é, não apenas transferindo a estrutura do alemão a uma estrutura de frase em italiano, mas oferecendo uma versão italiana que leva em consideração o processo sintático – e além disso, naturalmente, a semântica, o léxico – kantiano.

Ainda sobre a última pergunta, Mario Caimi, que traduziu a *Crítica da Razão Pura* para o espanhol ou castelhano, diz que Kant pensa em latim, ou seja, pensa o alemão a partir da sintaxe latina. O senhor vê do mesmo modo?

Costantino Esposito: Sim, absolutamente. Além disso, gostaria de mencionar ainda que o autor da última tradução em português da *Crítica da Razão Pura*, Fernando Costa Mattos, pouco antes de concluir a sua tradução, organizou um seminário em São Paulo sobre a tradução da *Crítica da Razão Pura* nas línguas neolatinas. Fui convidado, e o trabalho foi muito interessante. Ademais, no prefácio do tradutor, esse nosso seminário é mencionado. E no que diz respeito à recepção da minha tradução na Itália... bem, na Itália existem traduções muito importantes, como a de Giovanni Gentile, a de Giorgio Colli, a de Pietro Chiodi; entretanto, devo dizer que os especialistas, sobretudo os especialistas mais jovens, cada vez mais citam a tradução de Esposito.

Uma curiosidade. O senhor utilizou a tradução em latim de Kant como base de apoio?

Costantino Esposito: Foi uma figura de linguagem quando disse que era preciso traduzir a *Crítica da Razão Pura* para o latim para poder compreendê-la (e ela realmente foi traduzida!), mas não, eu não a utilizei em minha tradução.

No artigo *Heidegger e a História do Niilismo* (1995), o senhor defende que o niilismo opera no pensamento heideggeriano como uma “tendência endógena de nosso ser-no-mundo, isto é, do nosso *Dasein* e, portanto, da história do ocultar-se e manifestar-se do próprio ser”. Neste sentido, gostaria que o senhor nos falasse um pouco sobre qual o papel desempenhado por Heidegger na reabilitação da ontologia no pensamento filosófico do século 20 em diante, e também como sua ontologia fundamental trata da questão do niilismo. Em outras palavras, seria possível superarmos o niilismo ou ele opera como parte constitutiva da “essência” da questão do ser?

Costantino Esposito: Sempre me interessou muito o modo como Heidegger fala do niilismo. Como se sabe, para Heidegger, o niilismo não é um período que começa quando acaba a metafísica, pelo contrário, o niilismo é o ato de nascimento da metafísica. Nessa interpretação muito violenta de Heidegger, toda a metafísica, de Platão a Nietzsche, é a história de um esquecimento: o esquecimento do sentido do ser, da verdade do ser. Portanto, o niilismo começa desde o início da metafísica. Hoje, o niilismo é precisamente, explicitamente, o final do primeiro começo do pensamento, isto é, da metafísica, como falam as *Beiträge zur Philosophie*, e a forma de realização dessa conclusão metafísica, dessa conclusão niilista da metafísica, é a técnica. Seria um erro, no entanto, acreditar que Heidegger é um pensador niilista ou anti-niilista. Seus contemporâneos, nos anos vinte, acusaram Heidegger de ser niilista, sobretudo por que, em *Was ist Metaphysik?*, sua produção de 1929, ele fala do nada. Naturalmente é um erro de perspectiva, porque o nada é a possibilidade de falar da diferença ontológica, do ser que não é ente. Há ainda aqueles que pensam que Heidegger seja um autor que

quer, na prática, ultrapassar o niilismo, pois deseja ir além da representação técnica. Na verdade, acredito que o problema do niilismo em Heidegger é um ponto realmente central, basta ler sua obra sobre Nietzsche ou as maravilhosas correspondências trocadas com Ernst Jünger. O niilismo é a linha zero, o meridiano zero, e o nosso problema, diz Heidegger respondendo a Jünger, não é ultrapassar, ir além do niilismo, mas ficar nisso, permanecer no niilismo. Por quê? Porque o niilismo é não apenas a história de uma perda, mas igualmente a possibilidade de uma custódia, de uma salvaguarda. O niilismo, no momento em que parece ter perdido o ser, tem a possibilidade de salvar o seu mistério.

Na minha opinião – e eu estudei bastante isso – o problema da interpretação heideggeriana do niilismo, que está aí, digamos, desde os anos trintas, é derivado da sua interpretação do *Urchristentum*, do proto-cristianismo, mesmo que não seja explícito. Heidegger fala explicitamente, no início dos anos vinte, em seus cursos de fenomenologia da vida religiosa sobre Agostinho e o Neoplatonismo, que os primeiros cristãos descobriram o movimento da vida, descobriram que a vida é temporalidade, que a vida é problematidade, inquietude, historicidade. Em seguida, porém, Heidegger se coloca este problema: como é possível continuar aprofundando, radicalizando essa descoberta dos primeiros cristãos? É preciso salvar os cristãos do cristianismo e, a fim de continuar a descoberta cristã, retornar a Aristóteles para traduzir essa descoberta na linguagem aristotélica. Não na linguagem da metafísica de Aristóteles, mas na linguagem da sua física. Por que através do conceito de *Kínesis*? Que é o ente físico para Aristóteles? É o ente que possui em si o princípio do movimento. E, assim, aquilo que em Paulo e em Agostinho era uma relação entre o eu e o tu, aqui se transforma em um movimento endógeno e autógeno interno à própria vida. No meu modo de ver, é esta a grande descoberta heideggeriana: ter aprendido, digamos, o sentido da existência, o sentido do ser pela descoberta histórica dos primeiros cristãos e ter, contudo, assimilado a descoberta cristã refutando a relação com o infinito. E isso o leva, de certa forma, a interpretar a vida como pura queda, decaimento em si próprio, isto é, no nada.

Então, o projeto que Heidegger desenvolve no início dos anos vinte, de uma hermenêutica da facticidade, segundo o senhor, só pode ser compreendido em seu fundamento se considerarmos essa apropriação que ele faz, ou essa retroação, às origens do cristianismo?

Costantino Esposito: Sim, está aí, na minha visão, a raiz de sua interpretação do niilismo, em sentido técnico e não ideológico, em sentido fenomenológico. É um niilismo fenomenológico, o niilismo de Heidegger. Quando ele descobre que a única possibilidade da existência é a impossibilidade, trata-se de uma intuição extraordinária: cada ente é aquilo que é, somente o *Dasein* não é aquilo que é, mas aquilo que pode ser. Mas o que, autenticamente, ele pode ser? Alguma coisa determinada? Não, mas somente ser a cada momento a impossibilidade. Portanto, a impossibilidade já não fala nada sobre a relação com o outro, mas é a pura suspensão no nada – eis o niilismo fenomenológico.

O senhor conclui, no artigo *A impossibilidade como transcendental: para uma história do conceito de impossível de Suárez a Heidegger*, que “o impossível não é apenas (como Heidegger afirmou ao falar do Dasein) possível, como também o impossível em si é impossível: e é nessa tautologia que Heidegger pode desenvolver o pensamento do ser”. Esta tautologia, em vez de conduzir à elaboração do pensamento do ser, não revelaria, antes de tudo, um limite do pensamento de Heidegger, caso consideremos, por exemplo, o desacordo de Levinas em relação à concepção heideggeriana de morte como “possibilidade da impossibilidade da existência”? Para Levinas, a morte, um fenômeno absoluto do qual não se tem nenhum tipo de experiência, nem sequer o da antecipação, é, pelo contrário, a impossibilidade da possibilidade. Neste sentido, diferentemente de Heidegger, não poderíamos conceber o impossível, isto é, a morte, como uma ameaça que se aproxima do homem como um mistério, como um segredo que, sob hipótese alguma, poderia ser vinculado ao possível, isto é, à dimensão existencial do *Dasein*?

Costantino Esposito: Acredito que essa crítica de Levinas não esteja entre as mais convincentes, porque o impossível não é a morte, o impossível é o ser-para-morte; portanto, é um modo de viver, não o término da vida. No fundo, o ser-para-morte, a possibilidade da impossibilidade da existência, significa apenas isto: que o ser-aí é o lugar da diferença ontológica; ou seja, significa que nós somos os únicos entes que possuem este modo particular de *ex-istir*, isto é, de estar sempre para além daquilo que nós, de tempos em tempos, conseguimos ser. Portanto, desse ponto de vista, como você disse, o impossível é uma ameaça que se aproxima do homem como um mistério, como um segredo que sob nenhuma hipótese poderia ser vinculado ao possível. Por quê? Porque uma vez que há a morte não há mais o possível. Nesse sentido é uma ameaça. Por que é uma ameaça? É uma ameaça porque, no nível ontológico, é a iminência da morte. Para Heidegger, a morte não é simplesmente um limite da existência, no sentido que em um dado momento se morre. A morte quer dizer unicamente que a nossa completude, *Vollzug*, a completude do homem, consiste exatamente em jamais poder completar-se; portanto, não no acabar, mas no não poder jamais estar completo. No entanto, se me permite, talvez uma posição, uma visão crítica, mais interessante do que aquela de Levinas a respeito do ser-para-morte seja a de Hannah Arendt, quando defende que cada um de nós é um ser nascido. Heidegger escolhe interpretar a finitude como ser-para-morte, mas não vê o ser nascido. Por quê? Ser-para-morte quer dizer o futuro, partir do futuro. O ser nascido é uma dimensão puramente ôntica, não ontológica. Ôntica porque há uma certidão de nascimento. É uma coisa atualmente estabelecida. Ao contrário, quando pensamos em nosso ser finito, mesmo intuitivamente, o que você pensa? Eu sou finito. O que você pensa? Morrerei. Porém, o primeiro sinal de que somos finitos é que nascemos. Ser nascido quer dizer que *viemos-de*, que há uma proveniência. E o que é mais interessante é que Hannah Arendt, que inclusive conhecia Heidegger muito bem, não teoriza esse discurso, mas nos ajuda a compreender que o sentido de nosso ser finito não está apenas em nossa relação com a morte, mas igualmente na memória do nascimento.

Recentemente, estive no Brasil o editor dos *Cadernos Negros*, Peter Trawny, que advoga a tese de que Heidegger teria lido *Os Protocolos dos Sábios de Sião* e sido influenciado por aquele documento. Em tempos de *Fake News*, será que não seria uma ingenuidade do editor sustentar que Heidegger teria, de fato, acreditado numa panfletagem tão sensacionalista? Em outras palavras, que o senhor pensa sobre esta questão: com base no que escreve nos *Cadernos Negros*, Heidegger acreditava ou não no mito da conspiração judaica?

Costantino Esposito: Acredito que estou absolutamente de acordo contigo, com a hipótese da sua pergunta, de que é uma panfletagem sensacionalista. Bem, eu conheço pessoalmente Peter Trawny, já fizemos algumas coisas juntos e o estimo muito. No entanto, creio que essa seja uma interpretação incorreta, pois não permite compreender aquilo que realmente está em jogo, o verdadeiro *enjeu* do pensamento heideggeriano, ele a empobrece demais. Digamos que Heidegger nos convida a pensar... e digo isso não porque sou heideggeriano, já que não compartilho com Heidegger muitas de suas opções; porém, Heidegger me obriga a pensar, a lhe dar razão em algumas coisas. Diversas passagens dos *Cadernos Negros* são, na minha opinião, muito problemáticas; mas eu diria que as passagens problemáticas não são tanto aquelas sobre o judaísmo, são outras – existem outras passagens muito mais problemáticas. Um aspecto problemático, por exemplo, é a tipificação feita por Heidegger da tradição cristã, que é muito mais pesada. E, além disso, tem o fato de que existe uma espécie de gosto pela catástrofe. Eu acredito que Heidegger seja um grande convite a pensar; e não digo isso porque estou de acordo com as soluções heideggerianas, mas porque acredito que valha a pena atravessar o seu percurso para compreender o nosso tempo. Encerrar o problema heideggeriano em sua eventual conexão com escritos antisemitas não me parece ajudar a compreender melhor aquilo que está verdadeiramente em jogo no seu pensamento. É como se o encerrássemos rapidamente.

Os *Cadernos Negros* permitem dimensionar e caracterizar o teor da relação entre a profunda concepção de Heidegger da história do ser (*Seinsgeschichte*) e de seu esquecimento pela metafísica, suas questões morais e convicções políticas, evidenciadas, por exemplo, pela sua filiação ao partido nacional-socialista alemão, em 1933? Se sim, como dar novo sentido ao pensamento de Heidegger a partir desta perspectiva ontológico-política ou mesmo meta-política, segundo uma expressão de Trawny?

Costantino Esposito: De modo breve, eu acredito que o verdadeiro problema dramático de Heidegger não seja, em primeiro lugar, o da sua adesão ao nacional-socialismo ou o de suas opiniões que são muito politicamente incorretas acerca do judaísmo, mas sim o da sua tentativa de fazer da filosofia o lugar da criação de uma nova mitologia do ser – digamos assim. E há um momento em que Heidegger – o Heidegger dos anos vinte e do início dos anos trintas, e que posteriormente retornará no Heidegger dos anos cinquenta – é mais fenomenólogo, isto é, interessado em descrever, desde o interior, o acontecimento da existência humana. Em contrapartida, existe um Heidegger que é, por assim dizer – como inclusive se dizia hoje em uma pergunta –, um Heidegger que

quer tentar algo que esteja para além da metafísica, no sentido de uma nova doação originária do ser. E aqui o ser se transforma, na prática, apenas naquilo que se retira, o ser se transforma na potência escondida da terra. Então, Heidegger tem, na minha visão, como que uma pretensão um pouco obsessiva de criar um novo modo do ser.

Essa criação, nos corrija se estivermos errados, parece muito o resultado de uma orientação ou de um pensamento mais catastrófico. O segundo Heidegger, o Heidegger dos anos trintas em diante, parece bastante desiludido, querendo a todo custo superar a tradição, não associando mais seu pensamento à metafísica nem à filosofia nem à história da filosofia ocidental, mas procurando uma superação que talvez fosse impossível...

Constantino Esposito: De fato, no meu último livro sobre Heidegger chamei isso de “a elaboração do luto” – dá para entender, não? –, depois do cargo de reitor. É um fracasso pessoal que é elaborado como um luto até se tornar um destino ontológico, metafísico.