

## **Poder esquecer. O esquecimento como acontecimento e como possibilidade ontológica em Heidegger**

### **Forgetting as an Event and Forgetfulness as an Ontological Possibility in Heidegger**

*IRENE BORGES-DUARTE*  
(*Universidade de Évora*)

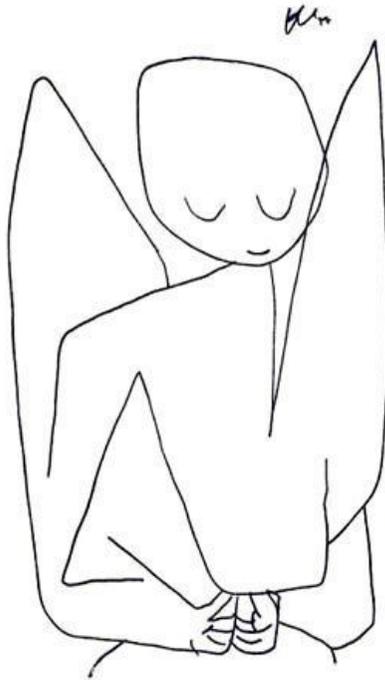
**Resumo:** O esquecimento é uma experiência incômoda da quotidianidade. Marca de temporalidade e de finitude, tem carácter ontológico e alcance ôntico. Manifesta o caminho da verdade do ser à maneira humana e do ser no mundo de tudo quanto há. Heidegger define esse caminho ontológico incontornável como sendo o da metafísica ocidental, hoje culminante na época da técnica. Mas, numa abordagem meta-ontológica, o fenómeno ontológico de poder esquecer constitui uma possibilidade para o existir de cada um, enquanto projecto. O não-esquecimento compulsivo-obsessivo inibe o a-vir, reduzindo-o a interpretações sedimentadas, pre-determinadas por situações hermenêuticas do sido, congeladas num não-passado. A presente abordagem pretende considerar esta duplicidade do possível e do não-possível, radicada no olvido e na abertura afectiva, ao encontro e ao seu novum, assim habilitado. Para tal, parte de um quadro de Klee e de uma narrativa de Borges, para orientar a leitura de textos de Heidegger, desde 1927 a 1945.

**Palavras chave:** esquecimento, possibilidade, recordação, Ereignis, Heidegger, Klee, Borges

**Abstract:** Forgetting is an uncomfortable experience of everydayness. It is a mark of temporality and finitude, has ontological character and ontic scope. It manifests the path of the truth of being in the human way and of everything within the world. Heidegger defines this inescapable ontological path as the one of Western metaphysics, now culminating in the age of technology. But in a meta-ontological approach, the ontological phenomenon of forgetfulness constitutes a possibility for the existence of each one as a project. The compulsive-obsessive non-forgetting inhibits what is to come, reducing it to sedimented interpretations, pre-determined by hermeneutical situations of the past, frozen in a non-past. The present approach intends to consider this duplicity of the possible and the not-possible rooted in oblivion and in the affective opening to encounter and its novum. The experience of a painting by Klee and a narrative by Borges will guide the reading of texts by Martin Heidegger, from 1927 to 1945.

**Key-words:** forgetting/forgetfulness, possibility, remembrance, Ereignis, Heidegger, Klee, Borges

Há na produção do último ano de vida de Paul Klee (1939) um dos seus muitos desenhos do que chama “anjos”, de que gostaria de partir. Trata-se do “Anjo esquecediço”, *Vergesslicher Engel*. É uma figura muito simples, traçada linearmente, num movimento limpo de lápis sobre cartão, que se guarda no Centro Paul Klee da sua Berna natal. Como todos os seus “anjos”, capta um instante emotivo ou afectivo, um lampejo de intimidade. Neste, apercebe-se num ligeiro sorriso, uma réstia de movimento, um breve cair em si, alheio ao que o envolve, como um repouso ou apaziguamento em alegria. Com a cabeça ligeiramente inclinada para baixo, parece olhar os seus dedos, brincalhões. Está fora do mundo, talvez também de si mesmo esquecido: vive esse momento de pausa em que não há espaço nem tempo, mas apenas a suspensão de haver o que quer que seja: esquecimento.



Klee chama “anjo” à imagem de um fugaz estado de alma, uma transição entre o antes e o depois, que não tem duração, mas apenas uma linha fechada em si mesma e carente de contexto. Um acontecimento instantâneo, sem mundo, sem história. Todas essas figurações do angélico são a impossível imagem de movimento, da passagem talvez entre vida e morte, entre mim e outrem, entre ser e não ser<sup>1</sup>. O instante retido nessa sensibilidade do desenho minimalista é pura aparição do inefável, pura abertura ao ausente, concreto, inconcebido. O “Anjo esquecediço” é uma fenomenologia do poder esquecer, do poder esquecer-se. A essa possibilidade é inerente a alegria.

O contraponto desta possibilidade é a impossibilidade de esquecer, de se esquecer. Jorge Luis Borges descreve-a numa das suas narrativas extraordinárias, incluída em *Ficciones*, que tem por título “Funes, el memorioso” e considero constituir uma autêntica experiência de pensamento. A personagem central desta ficção, Ireneu Funes, tem uma “memória prodigiosa”, sendo descrito como um “aí” em que cada coisa se grava na miríade de figuras singulares que surgem no mundo quotidiano, no seu ser percebido. Essa memória é como uma *tabula rasa*, que tudo retém e grava, no pormenor mais absoluto da presença de todas as coisas e de cada uma, na continuidade do seu espaço-tempo. Funes era o “solitário e lúcido espectador de um mundo multiforme, instantâneo e quase intoleravelmente preciso” (Borges, 1996, p. 490). Esta característica é descrita como uma “doença”, que o doente percebe, contudo, como um “mínimo preço” (1996, p. 488) da infalibilidade: o resultado de um acidente que, ao mesmo tempo que tolheu os movimentos do jovem (de 19 anos), relegando-o à condição de “eterno prisioneiro” (1996, p. 486) do seu catre, o dotou da “benéfica” capacidade de perceber e recordar o que via ou sentia, de forma “infalível”, tudo retendo num “presente quase intolerável, de tão rico e nítido, mas também as memórias mais antigas e mais triviais” (1996, p. 488). No seu “mundo vertiginoso” (1996, p. 489) e “superlotado ou abarrotado” (1996, p. 490) “não havia senão *detalhes, quase imediatos*”, retidos nas suas minúcias. Por isso, o narrador diz suspeitar que Funes “não era muito capaz de pensar, pois *pensar é esquecer diferenças*, é generalizar, abstrair.”<sup>2</sup> Ora ele “era quase incapaz de ideias gerais, platónicas”. (1996, p. 489). Custava-lhe compreender que uma mesma palavra pudesse designar em comum vários indivíduos, para ele tão diferentes, como

<sup>1</sup> Veja-se, a este propósito: Riedel, 2000, p. 9. Destaco, da sua interpretação, dois detalhes, que me parecem particularmente relevantes. O primeiro, a chamada de atenção para a ironia com que estes anjos aparecem em Klee: “leise ironischen Heiterkeit”. O segundo, o registo de “todos ou quase todos estes anjos de Klee não o serem por completo, mas sim em mudança, em luta por chegarem a ser anjos” – portanto, “anjos a meio caminho da sua evolução”. O anjo “esquecediço” dir-se-ia que se distrai, um instante, do que está a ponto de tornar-se, do que lhe corresponde ser, pelo que descansa brevemente dessa pesada responsabilidade.

<sup>2</sup> Sublinho, em itálico, o carácter fundamental do esquecimento: a possibilidade de não ficar preso ao retido, de acolher o que chega sem a sobreposição estática de imagens, a qual anularia eleaticamente o movimento e, portanto, a compreensão do que, mudando, pode continuar a ser o mesmo.

um cão visto de frente ou visto de perfil, em dois momentos diversos. Cada matiz diferencial tornava qualquer coisa em totalmente outra. Para Funes, na verdade, a própria linguagem era insuficiente para dizer o que percebia, pois era demasiado empobrecedor dizer “folha de árvore” para quem “recordava não só cada folha de cada árvore, de cada monte, mas cada uma das vezes que a tinha percebido ou imaginado” (1996, p. 489). Preso ao seu catre, Ireneu Funes dá imagem ao que eu chamaria a *paz funesta* do imparável fluxo da memória em plenitude de preenchimento, fechada ao dom do esquecimento. Congeladas em sedimentos representacionais, as ideias fixas prendem ao passado, tanto como o próprio catre. Não permitem andar, não geram projecto.

O nosso percurso fenomenológico parte deste contraste: poder esquecer ou não poder, aceitar o dom fugaz do alhear-se ou não deixar de consumir-se no incessante registo e arquivo do que está à vista. Os fenómenos da memória e do esquecimento, estando unidos, não são, porém, meramente, os dois lados de uma mesma moeda. Um e outro, no seu dar-se, abrem correlativamente mundos ou dimensões diferentes. Só vamos seguir o caminho de um deles, mas não podemos deixar completamente à margem o outro, porque há um plano em que se cruzam e interferem: aquele em que esquecer, em vez de ser o dom do ir à aventura, é apenas a perda do mundo em que estamos, a falta da memória. Nenhuma destas possibilidades faz parte da região ontológica do *psicológico*. É um fenómeno total, ontológico, para que Heidegger chamou especialmente a atenção. Dele depende o todo do que somos e de onde estamos. Não é o mesmo perder-se no processo do esquecimento, que acontecer segundo o modo do esquecimento. O primeiro é um cair; o segundo é um modo positivo de dar-se e de abrir possibilidades. O esquecimento pode dar-se como o *acontecer histórico do afundamento do esquecido*, mas também pode ser o *propiciar-se do esquecer como começar de novo*.

Vamos tentar encontrar no percurso fenomenológico heideggeriano, entre 1927 e 1945, a identificação de ambas as vias no seu entrelaçamento: primeiro (1) no seu carácter ex-stático; depois (2) como acontecimento histórico em decadência, nomeadamente (3) na perda do vínculo com a origem; e, finalmente, (4) enquanto possibilidade do novo na apropriação propícia e no seu *gai savoir*.

## 1. O carácter ex-stático do esquecimento

As primeiras referências à questão do esquecimento, em *Ser e Tempo* (GA 2, 1977)<sup>3</sup>, vêm logo no início, nos §§ 6 e 7, a propósito do que a tradição transmite. Na medida em que esse transmitir é, à partida e na maioria das vezes, um ocultar, que faz esquecer a proveniência e, portanto, encobre

<sup>3</sup> As citações de *Sein und Zeit*, embora feitas pela edição de referência (GA 2), mencionam a paginação à margem, da 7ª edição (Niemeyer), por ser mais generalizado o seu uso.

a origem, a compreensão desenraíza-se do seu solo natal (GA 2, p. 21) e vagueia pela história, em transformações cada vez mais afastadas do seu sentido original. No mostrar-se fenomenológico da verdade, dá-se um encobrimento, quer por ocultação, quer como dissimulação, as quais podem ir tão longe que o ser mesmo “é esquecido”, deixando de ter sentido perguntar por ele (GA 2, p. 35), porque a acepção óbvia do que há toma-o, sem mais, como a inquestionável objectualidade do que está à vista [*vorhanden*] (GA 2, p. 49). O esquecimento do ser é, por isso, uma das temáticas de entrada da obra de 1927, preconizando-se, desde o início, a necessidade de uma de(con)strução da história da ontologia, na qual se enquadra a perda da origem, das raízes culturais e do próprio vínculo do homem ao mundo de que procede e a que pertence, sem o saber já. Este anúncio precoce é reafirmado, mais adiante (§ 44b), na análise da verdade enquanto *aletheia* (GA 2, p. 219), reiterando a co-pertença do olvido ao não-estar-encoberto, como “o que se afunda, retornando ao encoberto”. No fundo, a existência fáctica leva consigo o seu próprio destino de *letal esquecimento*, que os gregos descreviam, miticamente, como um morrer para o mundo, ao beber as águas do rio, que na fronteira do Hades, impedia o regresso ao anterior, mas habilitava o perdurar errante e indefinido, para sempre sem identidade nem memória.

No entanto, esta entrada estrondosa do fenómeno de um esquecimento ontológico, em *Ser e Tempo*, não oferece as suas chaves hermenêuticas, a que só se acede ao explorar o ser do *Dasein*, enquanto cuidado e temporalidade: “o ser-se-antecipadamente-já-em (o mundo) como ser-à-beira-de (os entes que vêm-ao-encontro dentro do mundo)” (GA 2, p. 192 e 327)<sup>4</sup>, isto é, o ser projecto de um mundo, em que, porém, já antecipadamente se está a fazer pela vida, imerso nas ocupações quotidianas. Na verdade, só é possível aceder à dinâmica ontológica, em que o esquecimento age como tal, mergulhando no âmago da quotidianidade da existência, isto é, na Abertura temporal do “aí” em que somos e estamos, à partida e na maior parte das vezes. O que nos leva aos §§ 68 e 69, onde se analisa o surgir ex-stático do tempo da existência [*Zeitlichkeit*], na sua modulação segundo a predominância da compreensão ou da afectividade, isto é, do projecto mais próprio e do(s) seu(s) jeitos mais imediatos e menos despertos. É da desambiguação desta dinâmica que o esquecimento surge enquanto modo *privativo* e enquanto modo *positivo* do dar-se da verdade na quotidianidade e, por essa via, na história.

A primeira dimensão a ter em consideração, é a do compreender, em que predomina a projecção antecipadora do a-vir, correndo ao seu encontro. No contexto da labuta quotidiana, este lançar-se leva adiante o estar já de antemão lançado nesse curso, cuja temporalidade articula o passado tornando-o presente na realização do que virá a seguir, sempre fluido. Heidegger distingue nesta dinâmica a *plenitude palpitante do instante*, vivido como um alento ou um respirar vital, *do mero estender-se do viver no*

<sup>4</sup> Vejam-se os §§ 41 e 55.

*rumo pré-programado*. O primeiro tem em propriedade o movimento, que é o cuidado desperto em cada instante, enquanto o segundo se deixa levar descuidadamente pelo movimento, sem o fazer seu. Pelo primeiro, o *Dasein* é, para seu bem ou a seu favor [*worumwillen*], o seu próprio poder-ser: vive cada instante, adiantando-se [*vorlaufend*] e retomando-se [*wiederholend*]. Pelo segundo, vive o que pode ou lhe é dado viver, sem o tomar como seu: é um ter presente [*Gegenwärtigen*], que aguarda [*gewärtigend*] (curioso e lingüeiro) as coisas e peripécias esquivas do quotidiano, mas esquecendo [*vergessend*] o seu ser próprio, que nessa labuta quotidiana se mostra. Nesta dimensão de entrega à rotina, o esquecimento careceria do que o sorriso do Anjo de Klee nos oferece, pois resume-se ao mero deixar cair a força vivificante da origem, ao deixar-se arrastar no vórtice do já conhecido. Esquecido de si, o projecto decai e o mundo é mesmo só o “onde” se está ocupado com as coisas à mão e com os objectos conhecidos, requeridos para as finalidades pré-definidas. Não há lugar para a surpresa, nem para a mudança, mas apenas para o peso do que já se sabe, para a continuidade de aquilo em que não se pensa e *jaz* esquecido.

No entanto, mesmo assim, há algo desse estar esquecido que não é só perda. Viver ocupado no mundo implica uma certa familiaridade ou estar confiado [*Vertrautheit*] em que há mundo, em que há possibilidade de estar fazendo o que quer que seja, no meio das coisas. Se assim não fosse, não poderíamos sequer sentir a falta [*vermissen*] de algo ou de alguém, na nossa vida, como se pode ler no §69 a: “Sentir a falta não é de nenhum modo um mero não ter presente algo que se espera ter, talvez, sempre presente e utilizável.” (GA 2, p. 355). É ter isso guardado ou retido [*behalten*] tacitamente na nossa confiança. E, de igual modo, não poderíamos *surpreender-nos* com a presença de algo que não esperávamos encontrar. Só podemos contar com que, na nossa vida quotidiana, haja à nossa volta aquilo ou aqueles com que(m) estamos à vontade se, de alguma maneira, desenvolvemos como um “para quê” ou como um “com quem” o projecto de estar com ou de querer fazer isto ou aquilo com. Ora isso pressupõe que, mesmo sem nos lembrarmos, sabemos que está connosco aquilo ou aqueles de que precisamos para tal. Quer seja algo à-mão, quer seja alguém do nosso entorno, *embora sem nos lembrarmos*, estão aí. Diz Heidegger, neste sentido, que “há um esquecimento específico que é essencial à temporalidade constitutiva do deixar-nos estar em conjuntura [*bewendenlassen*]” no mundo circundante (GA 2, p. 354). Como a *lethe* de *aletheia*, esse *esquecimento* é constituinte da temporalidade do quotidiano fazer pela vida, no nosso entorno mundano. Ex-státicamente, este momento formal da temporalidade do estar ocupado vivendo traduz-se, para Heidegger, em que esta confiança (no mundo) está formalmente constituída como um “ter-presente que aguarda retendo” [*gewärtigende-behaltendes Gegenwärtigen*] (GA 2, p. 354). Assim, neste sentido, o esquecimento não é privação mas, bem pelo contrário, possibilidade, exercício positivo do cuidado, pois “sendo sempre, em cada caso, o aguardar [*Gewärtigen*] que rege a unidade de temporalização do ocupar-se,

é também [...] o poder-ser próprio do *Dasein* ocupado que se coloca em cuidado” (GA 2, p. 354). Formalmente, é o manter ou reter em latência que possibilita o aguardar confiado e, portanto, o poder trazer à presença do que deveras se apresenta. Como dirá, em comentário a Nietzsche, o essencial é “captar em unidade o esquecer e o reter”, sendo que “unidade, aqui, quer dizer o solo/fundamento em que se erguem o reter e o esquecer e podem ser o que são cada um por si e no seu conjunto” (GA 46, p. 44).

Ainda em contraste com este fundo positivo do exercício neutro (formalmente indiferente) do cuidado<sup>5</sup>, na vida quotidiana, está o que Heidegger, no § 68b, denomina “o carácter de esquecimento evitativo” [*ausweichendes Vergessen*] (GA 2, p. 343), desvelado no comportamento decaído da impassibilidade, que procura negar-se à experiência da angústia, à exposição plena e desperta ao nada, que a resoluta corrida ao encontro do a-*vir* está condenada a fazer em algum momento. Esse adormecimento ou entorpecimento da sensibilidade à dor impede que o retomar do já sido liberte o a-*ser* para o seu poder-ser mais autêntico, mais livre: para o salto resolutivo de tomar-se em propriedade na aceitação do que possa vir ao encontro. Neste sentido, o esquecimento tem o seu máximo poder [*Macht des Vergessens*] no cumprimento afectivamente indiferente e banal, de imersão no dia-a-dia atarefado, num estar-ajeitado ao que Agamben chamaria a “vida nua”. É o que Heidegger designa como um “abandonar-se, esquecendo, ao estar lançado” [*vergessendes Sichüberlassen in die Geworfenheit*] (GA 2, p. 345), tema com o qual salta à temporalidade do decair no § 68c (GA 2, p. 346 ss.).

Em todas estas abordagens é a experiência do “ter sido” [*Gewesenheit*] que marca a abertura ou fechamento que se dá no esquecimento, assim como a possibilidade de retomada [*Wiederholbarkeit*] no movimento do cuidado. Eminentemente afectiva, esta abertura ou fechamento traduz-se numa diversidade tonal correspondente às situações, em cujo seio emerge. A tese heideggeriana fundamental acerca do encontrar-se afectivo ou afectividade é a do carácter primordial do ter sido como tom de fundo dos diferentes *modi*: angustiado ou temeroso, é a experiência vivida do *Dasein* que o faz sentir-se assim ou assim. E o mesmo diz Heidegger dos outros possíveis afectos, de que menciona, a alegria, a admiração ou o bom humor, mas também o cansaço, a tristeza, a melancolia e até mesmo a esperança (GA 2, 345). Esquecer ou recordar dá-se sempre, em qualquer caso, numa tonalidade afectiva, que guarda a ressonância do vivido.

<sup>5</sup> Terminologicamente, a consideração estritamente formal do cuidado é “indiferente” às suas modalidades (em propriedade ou impropriamente), o que implica que ambas as modalidades estão sempre pressupostas no exercício quotidiano da existência fáctica, do mesmo modo que a *lethe* é inerente à *a-letheia*. Veja-se, por exemplo, a propósito do êxtase do futuro: GA 2, p. 337. Este sentido formal contrasta, porém, com o uso pleno do termo “indiferença” no sentido da impassibilidade ou alheamento afectivo, inerente ao comportamento decaído. Numa passagem ulterior, justamente a propósito do “poder do esquecimento”, Heidegger explicita o contraste entre *Gleichgültigkeit* e *Gleichmut*, entre a indiferença afectiva, de quem desliga do que não é directamente visado na labuta vital, e o sereno equilíbrio, que brota da resolução aberta ao poder ser do a-*vir* (GA 2, p. 345).

Apesar da brevidade da exposição, que numa análise fenomenológica mais demorada conduziria a pôr a descoberto as inerentes correlações, esta travessia pela temporalidade do fenómeno do esquecimento, permite distinguir três acepções fundamentais, nenhuma das quais é inócua: como *perda*, como *retenção positiva* e como *evitação*; o primeiro momento é o da *rotina*, o segundo o da *possibilidade*, o terceiro o da *decadência*. Nas três, fala-se de “passado”: que “passado está” se o perdemos; mas que, pelo contrário, não passou de modo algum, se está retido ou guardado no cofre silencioso do que, sem aparecer, opera no nosso viver quotidiano; e, também, enfim, nesse longo processo de afundamento que se deixa cobrir sob capas incessantes de sucessivas novidades.

Qual de estas modalidades é a do esquecimento do ser, de que falávamos inicialmente?

## 2. O acontecimento histórico [*Geschehnis*] do cair no esquecimento

Se o que está em questão ao interrogarmo-nos acerca do esquecimento não é meramente um fenómeno psicológico ou neurológico, mas, na nossa intencionalidade, uma certa forma de fazer a experiência do tempo, que nós próprios somos, o esquecimento pode ser descrito, muito especialmente, como a *experiência do desaparecimento do passado*, do seu desvanecer-se. Tem, neste sentido, um significado existencial fundamental, tanto na vida individual como na colectiva, quer no acesso ao si mesmo [*Selbst*], na sua liberdade e no seu carácter resolutivo [*entschlossen*], quer na manifestação tácita e anónima da gente, que, à partida e na maior parte das vezes, nos deixamos ser. *Perda, retenção e decadência são modalidades desse des-aparecer* do que, em algum momento, apareceu na nossa trajectória histórica. O que Heidegger denomina como “esquecimento do ser” é um traço fundamental do que sucedeu na história do mundo ocidental enquanto Metafísica.

Quer isto dizer, que *não é um acontecimento súbito*, um instante, mas sim *um longo processo*, um suceder e suceder-se de momentos em que o ser, experimentado no seu carácter fontanal e maravilhoso, se foi afundando sob o peso de uma atenção cada vez mais pragmática e recta às coisas, no seu estar à vista, e às finalidades que na vida quotidiana se lhes atribui. O saber, desdobrado em múltiplas disciplinas científicas, desenvolveu o conhecimento acerca das coisas e da sua utilidade, em teorias e técnicas que potenciaram mais conhecimento dos objectos e maior utilidade de tudo. A Metafísica, consumada na civilização tecnológica, conseguiu focar-se na entidade dos entes, e evitar cuidadosamente qualquer desenfoque, que pudesse permitir voltar a fazer a experiência do que, por nada ser de ôntico, é vago e inconsistente e, por isso, deixa de ter lugar no mundo multiforme dos humanos, em expansão. O aí do ser, a que habitualmente chamamos “cultura”, evita e perde a vinculação inicial ao que não tem forma determinada. A diferença ontológica cai no esquecimento. Afunda-se.

É bem conhecida a leitura de Heidegger e não me parece que haja que insistir nos seus pormenores: a origem grega de uma história que, não sendo, talvez, interminável, é decerto demasiado repetida para voltar aqui a repeti-la agora. Apenas me parece importante, no presente contexto, atender à questão da temporalidade: o esquecimento do ser *não é um evento singular, mas um processo*, em que muitos sucessos colaboram no desenho de um destino histórico, que sendo o do progresso moderno é também o da decadência do simples gesto de habitar a terra. Dois projectos antagónicos: o da luta contra a natureza, pela supremacia humana e o controle de bens e territórios; e o do estar em harmonia com os elementos, os deuses, a terra e os mortais que nela se demoram. O primeiro culmina na civilização tecnológica, sob o paradigma de *Ge-stell*; o segundo, manifesta o enraizamento no solo e na língua como morada. Podemos pensar ainda em salvar essa simplicidade da existência sã, neste mundo da tecnologia extrema, que quase se desvanece já no puramente virtual do digital?

Se o Heidegger de *Ser e Tempo* acentua o processo de análise fenomenológica do ser-em, que inclui a analítica existenciária e a dinâmica estrutural do cuidado e da sua temporalidade, na sua vertente ex-stática e na dela derivada transcendental e horizontal; nos *Beiträge* (GA 65) fala-nos, porém, de um misterioso “outro início”, com partida num ainda mais misterioso acontecimento originário, explicitado como uma apropriação mútua, pela qual os correlatos desta fenomenologia se unem propiciamente e, imediatamente, se voltam a separar: *Ereignis/Enteignis*. Mas nesse local instantâneo de recíproca apropriação do ser pelo seu aí humano e deste pelo ser, descrito como um mútuo serviço (GA 65, p. 30; 251; 271; 262), outro possível começo se dá e outra possível história pode, assim, iniciar-se. O que vale tanto para o homem singular como para o colectivo humano. Que papel pode aí jogar o esquecimento? A aceitação do novo não implica o possível esquecimento do assim vencido [*verwinder*] e transgredido [*überwindet*], como quem para se curar de uma doença necessita convalescer, sem se agarrar à memória pungente de um trauma?

É também, nos anos finais da guerra e no pós-guerra, que em Heidegger está cada vez mais presente a busca da simplicidade de cada coisa e da relação dos humanos com tudo aquilo com que se envolve, muito especialmente com a terra-natal e a região de encontro com os outros e consigo mesmo, na proximidade da natureza, presente pelos afectos. O ser da jarra, que serve para que os humanos possam beber e vivam a sua vida, sem dar por isso. Ou o ser dos rudes sapatos da camponesa, pintados por Van Gogh, que lhe permitem andar, sem o desgaste físico do roçar da carne pelos solo dos caminhos... mas também o ser do rio, que o poeta canta, mas que o moleiro aproveita como fonte de energia e que a indústria converte em mera matéria prima de um processo produtivo polivalente. O esquecimento que aqui acontece é de dois tipos, muito diferentes: *o da confiança*, que retém, sem se lembrar, o ser que toma a forma das coisas de que se serve e usa, para poder viver o seu quotidiano; e *o do abuso*, que afasta da vista e da realização

civilizacional – deixa cair, deita fora – tudo aquilo que não serve os fins promovidos como bons e adequados ao progresso. O primeiro, pode celebrar *na festa* a proximidade do ser, que tudo anima e permite, chame-se-lhe como se lhe chame. O segundo, pelo contrário, concentra-se *unilateralmente* no que adquire como resultado do seu querer e saber fazer, e *deita fora* tudo o que lhe sobre. São *dois mundos, correlatos de diferentes projectos, que convivem, numa única civilização, expandida por todo o globo*. O tempo é o mesmo, mas é vivido de modo diferente.

Nos comentários a Hölderlin, ao pensar sobre esse *recordar*, pleno de afecto, que a língua alemã diz ser um *Andenken*, e que, em português, bem poderíamos traduzir por saudade, lemos:

Esquecer pode significar que há algo que se nos escapa [*entgeht*] e ficou escapado; mas também pode querer dizer que o deixamos escapar e até mesmo que o expulsamos [*schlagen*] do sentido, que o tiramos da cabeça. Esquecer tão depressa é um perder [*Verlieren*], como um expulsar [*Verstossen*], quando não é ambas as coisas ao mesmo tempo. (GA 4, p. 93).

Cair no esquecimento é, neste sentido, ficar fora da história que se desenrola e que se conta, em que o mero *perder-se* e o *expulsar* da memória juntam os seus feitos num movimento histórico de encobrimento letal. O progresso anula a alteridade. O que é perdido é a origem, *como se* não servisse para nada, *porque* de nada serve. São muitos os exemplos que poderiam dar imagem a essa perda. A Natureza é um deles.

### 3. O esquecimento do ser como perda da Natureza e da origem

Mas a que chamamos “natureza”?

Kant, na *Crítica da Razão Pura*, chamava Mundo ou Natureza ao todo ou compêndio [*Inbegriff*] de todas as coisas (KrV, B 446/A 418), entre as quais também estamos os humanos. Este todo constitui o *objecto da nossa razão*, quer na sua direcção teórica, quer na consideração técnico-prática, finalisticamente visada. Mas, por outro lado, também falava da “natureza da nossa razão” a qual jaz “profundamente encoberta”<sup>6</sup>, pelo que, justamente, a pretende investigar, sem nada descurar. Não refere com isso aquele todo objectual, mas antes o carácter formal de conhecer e de pensar<sup>7</sup>. O mundo romântico e as derivas hermenêuticas da abordagem historicista

<sup>6</sup> V. *Prolegomena*, § 60, nota. Kant, Ak.IV, p. 364.

<sup>7</sup> Veja-se, a este propósito, o estudo fenomenológico do conceito de natureza na *Crítica da Razão Pura*: “Kant fala frequentemente da *natureza da nossa Razão*. Refere-se à sua forma de manifestar-se. Essa forma é transcendental. Por ela ganha forma a *natureza das coisas*, que é unânime em todas as *coisas da natureza*”. (Borges-Duarte, 2006, p. 18-19). O carácter estruturante da racionalidade kantiana marca o conceito de natureza como totalidade fenoménica, relegando a sua possibilidade noumênica a uma mera ideia da razão, de alcance meramente regulador.

opunha natureza e cultura. Aristóteles (Metafísica, Δ 1014b16), em contrapartida, falava de φύσις como um φύειν: o produzir-se crescente e imparável do movimento. Hoje falamos da natureza tecnicamente, como fonte de energia, por exemplo, ou como fundo de matérias primas, passíveis de exploração e utilização... ou como paisagem, turisticamente aproveitável.

*Paisagem* é uma forma de recordar a natureza, no que já não é natureza: recuperá-la *esteticamente*, tentando, simultaneamente, criar uma espécie de museu vivo, tão harmonicamente quanto possível, segundo o padrão de “como” não deveria nunca ter deixado de ser. A paisagem, criada pela mão do homem, seja como entorno de vida humana, seja como reconstrução de um equilíbrio entre espécies vegetais e animais, na fronteira do mundo urbano, não deixa de ser um constructo racional, eminentemente arquitectónico, que nada tem que ver nem com a φύσις grega, nem com a floresta do imaginário romântico dos contos tradicionais, nem com liberdade metamórfica da ideia goethiana da *Urpflanze*. É uma *natureza domesticada*, a meio caminho entre um jardim, não necessariamente barroco (enquanto espelho de racionalidade) e um parque temático, de desenho para funções turísticas ou de lazer. No mundo da tecnologia, em que vivemos, não há “natureza”. Não pensamos nisso, nem sequer quando um vulcão em erupção nos faz recordar algo do que originariamente se chamava natureza, pois é mais forte a importância da contabilidade dos danos económicos e da destruição do habitat humano, que o assombro maravilhado e aterrorizado pelo poder brotar sem freio do que provém do seio terrestre. E o que deste resta é transformado em espectáculo turístico, modificado no seu sentido próprio. Mesmo quando arrasa – e só então assoma no nosso horizonte – a natureza não aparece em plenitude, como aquilo que outros mundos, outras épocas experimentaram como tal.

O fenómeno que aqui impera é, pois, com razão designado por Heidegger como um “esquecimento do ser”, como um ocultar-se do originário nas múltiplas sombras do seu aparecer urbanizado, coisificado, objectificado. O vulcão de La Palma, que recentemente destruiu o cultivo das bananeiras e sepultou as casas, os terrenos e projectos dos habitantes da ilha, não é o Vesúvio, que aniquilou Pompeia: é um fenómeno “natural” observado pelos drones, estudado em laboratório, previsto no que é predizível cientificamente e comercializado pelos meios de comunicação e pela indústria turística. Não é “natureza”, é um escolho à vida colectiva, uma perturbação do programa civilizacional, um problema para o orçamento do Estado.

Esta descrição não é um juízo valorativo. Não se trata de dizer que o que acontece é mau ou é bom, que deve ser alterado ou corrigido, ou que não deve ser. Simplesmente, é assim. O retrato da civilização técnica, tecnologicamente potenciada e reafirmada não é compreendida enquanto tal, se esta for demonizada, como se fosse questão de tomar partido a favor ou contra. Greta Thunberg, símbolo da consciência de uma juventude ameaçada pelo abuso da agressividade industrial contra a natureza, não sabe, na verdade, o que a Natureza é. Pode exigir que impere a lei do

desenvolvimento sustentável, do controle das emissões de carbono e de outros gases nocivos, que se aja contra os efeitos estufa e se lute contra as mudanças climáticas. Tudo isso se dá num mundo em que não se sabe já o que é “natureza”, que perdeu a sua origem. O que se pretende é travar uma corrida imparável, pôr-lhe entraves, acções de desvio..., embora não se possa voltar ao que já não é. De que se trata, então? Trata-se, de certo modo, *de não esquecer*, de recuperar não a memória do que já não há, mas reencontrar o *sentir que guarda e retém o vínculo* com o que, mesmo esquecido, não se perdeu. Aquilo de que se trata é, pois, de *não perder o esquecido*, de deixá-lo potencialmente activo, para orientar a acção, *sem decair*, sem se esquecer do perigo do esquecimento.

Em alemão, uma forma de expressar o esquecer-se, é dizer que algo se deixa de fora, que algo fica ausente: *Weg-sein*. É como se algo ficasse *pelo caminho*, deixado para trás, abandonado de todo. Neste sentido, diz Heidegger, a propósito de Nietzsche, que “esquecer é uma maneira fundamental como o ente está ausente para o homem, como ele próprio está fora do ente” (GA 46, p. 45). Aquilo para que aqui se chama a atenção é a correlação homem-entes, i.e. para o estar em relação que abre (ou fecha) a possibilidade de algo estar aí. Poder-estar ou não estar são modalidades dessa relacionalidade, são formas de um estar a caminho, sendo. Este “ficar pelo caminho”, segundo a expressão alemã, não é, então, “deitar fora”, não é um ver-se livre de [*loswerden*], des-atar-se de, mas antes um manter a ligação com, a qual fica como fio da meada para poder voltar a fazer o caminho, pelo qual o deixado atrás pode ser, de algum modo, recuperado na sua verdade, re-havido. Esse caminho, para Heidegger, é a linguagem: “é na palavra – na linguagem – que vigora este estar atribuído ao ser [à verdade e à in-verdade]. [...] A palavra não é algo que o homem tenha e se limite a usar, mas sim *aquilo em que*, sempre e em cada caso, ele *pode ser* aquele que é”. (GA 46, p.45)

É, pois, pelo caminho da linguagem, que o esquecido pode voltar. Ora, aquilo que podemos resgatar, portanto, pela via da palavra, não é, decerto, a φύσις dos gregos, mas a nossa relação com a φύσις dos gregos. *Não é a coisa o que se recupera: é a relação* com o seu sentido o que não se perde. É isso o que significa para Heidegger, o “passo atrás”: refazer o caminho – que a linguagem é – é recordar. Nesse sentido, na conferência de Atenas, de 1967, como culminação e final da sua exposição, honrando a língua e o pensamento helénicos, Heidegger, à sua maneira, cita Píndaro: “Mas a palavra determina a vida bem mais longe no tempo que os factos, se, com o favor das graças, a linguagem a extrai das profundidades do coração que sente.” (GA 80.2, p. 1326)<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Recentemente editada na *Gesamtausgabe*, no volume de conferências citado, com todas as suas variantes, “Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens” tivera uma primeira edição simples do texto em 1987, em *Denkerfahrten*, de que há uma tradução em língua espanhola: “La proveniencia del arte y la determinación del pensamiento”, trad. Borges-Duarte, in *Er-Revista de Filosofía* (Sevilla), 15, 1992, 171-187.

#### 4. O esquecer como *Ereignis* e a alegria

Na ficção borgiana da funesta ou doentia memória, esta relação com a coisa, no aqui e agora do seu ser-vista, nunca se perdia, mas permanecia imóvel, como que eternizada numa imagem fixa, não meramente sensível mas pluri-dimensional, isolada de qualquer outra, impondo-se absolutamente. Na sua fantasia literária, Borges compreende bem que uma tal fixação do singular, na sua acepção de concretude ôntica, impediria a linguagem de cumprir a sua essência e, portanto, de servir de veículo ao pensar. O *logos* não seria articulação do que aparece, porque o aparecer se daria sempre e só à maneira de um *flash*, sempre incandescente na sua evocação mental saltitante, quase algidamente significativa. Como o trauma psíquico, de que fala a Psicanálise, que dizendo-se “causa esquecida” de uma perturbação comportamental e de sofrimento, é, na verdade, justamente o contrário: memória indelével de uma dor impensável, de uma agonia invivível, em que o acontecimento em que se originou fica agarrado e, ao mesmo tempo, intocado, sem palavra, de tal modo que nem é vivido nem superado. É uma paragem do tempo de vida, a eternização da ferida, que não permite falar dela, que não se traduz em pensar. A hipótese de uma memória absoluta corresponderia, decerto, à da privação do dom da finitude, do dom do esquecimento, que não sendo absoluto, *permite o ir e vir* do vivido e da sua experiência: *o seu estar sempre a caminho*.

Este dom do esquecimento é trabalhado por Heidegger nos anos da guerra, de uma maneira particularmente intensa. Vou recolher aqui, para terminar, duas referências especialmente demoradas: no §5 das lições de 1942/43 sobre Parménides (GA 54, p. 54); e na conferência de 1944/45, inédita até 2020, “Von der Vergessenheit“ (GA 80.2, p. 921-945). Em ambas, a questão dominante é a de um *Ereignis*: o propiciar-se ou acontecer do esquecer-se como um encobrir-se, à maneira da *lethe*, na sua inerência à essência da verdade, na sua experiência helénica, a que Heidegger procura encontrar um paralelismo linguístico na língua alemã. Sem entrar em profundidade nessa busca etimológica, que seria intraduzível, mas que tem o sentido metódico da busca do *logos* articulador da compreensão, na sua origem, vamos centrar-nos no caminho propriamente dito. Este atravessa o campo ontológico do abrir-se e fechar-se da verdade, enquanto acontecimento de a-propriação e ex-propriação ou des-propriação recíproca do aí humano e do ser, na sua dádiva.

Começamos com a afirmação, nas Lições de 1942/43 sobre Parménides, de que, para os gregos, o esquecer é a ocasião propícia de um encobrir-se, de tal modo que se dá, em simultâneo, um duplo acontecimento, pelo qual algo imerge e desaparece, ficando esquecido, e “quem esquece fica encoberto para si mesmo no que respeita à sua ligação àquilo que aconteceu” (GA 54, p. 105). O aí, que é o aberto enquanto esquecimento, é, portanto, ele mesmo esquecido enquanto tal, no mesmo instante em que esquece o que é esquecido<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Tem aqui sentido recordar o mito de Quíron, centauro hábil nas artes de cura, que tendo sido ferido acidentalmente por uma flecha envenenada, que ele mesmo preparara, e sem conseguir evitar a dor lancinante que ela lhe provoca, pede a Zeus que lhe conceda a

Para distinguir estes matizes e precisar a descrição do fenómeno, Heidegger lança mão das irradiações linguísticas que podem traduzi-lo:

Este encobrimento revela-se particularmente radiante. Para o propiciar-se [*Ereignis*] desse encobrimento, nós só temos o termo “esquecimento” [*Vergessenheit*], que, na verdade, designa mais *o onde* o esquecido imerge, do que o acontecimento [*Geschehnis*] pelo qual o homem é apartado do esquecido. Geralmente, concebemos o esquecer-se como um comportamento do “sujeito”, como um não-reter, e falamos por isso de “ser esquecediço” [*Vergesslichkeit*], quando algo facilmente se nos escapa, quando ao atender a uma coisa, esquecemos outra. Aqui, ser esquecediço é ter falta de memória [*Merkfähigkeit*]. A seu lado, está o esquecer que se explica como consequência dos “transtornos da memória” [*Gedächtnisströrungen*]. As chamadas “amnésias”, em psicopatologia. Mas o termo “esquecediço” é demasiado fraco para expressar o esquecer que pode afectar os humanos, pois ser-esquecediço é apenas ser propenso a distrair-se. Mas se nos esquecemos do que é essencial e o deixamos fora da nossa atenção e o perdemos ou até excluimos do sentido, então já não falamos de ser-esquecediço, mas de esquecimento [*Vergessenheit*]. É onde algo vai parar e cair, mas também é algo que nos ataca e que nós, de algum modo, consentimos. De acordo com isto, denominamos o propiciar-se do esquecimento [*Ereignis de Vergessenheit*] pelo termo antanho usado *Vergessung*: algo fica prisioneiro do esquecimento. [...] Que é, então, o esquecimento? Não é meramente um poder [*Gemächte*] humano, nem é meramente um defeito humano. Só se pensarmos *Vergessung* como um estar encoberto, a que é inerente um peculiar encobrimento, estaremos próximos de entender o que os gregos nomearam com a palavra *lethe*.” (GA 54, p. 105-106). [...] *Lethe, Vergessung*, é um encobrimento que rouba o que é essencial e aliena os humanos de si mesmos – o que aqui quer dizer, sempre, da possibilidade de habitar [*wohnen*] a sua essência.” (GA 54, p. 107)

Na distinção entre *Vergessenheit*, *Vergessung* e *Vergesslichkeit* está o sentido ôntico-ontológico do fenómeno do esquecimento, segundo Heidegger. É uma modalidade de ser-o-aí: um acontecimento enquanto sucesso [*Geschehnis*] e enquanto propiciação [*Ereignis*] de um encontro e desencontro homem-ser. É, portanto, *local instantâneo* [*Augenblicksstätte*] de uma experiência fugaz e início de uma história, que aí começa. Local instantâneo: *Vergessung*, o aí em que algo fica aprisionado. E início de uma história ou caminho errante de esquecimento: *Vergessenheit*. Nessa história de encobrimento, não só algo fica encoberto, mas é o próprio aí que se encobre e perde, que fica pelo caminho. É o *Dasein* humano, em favor de quem (o *Worum*) o encobrimento se encobre, que fica esquecido. No meio, porém, entre o *aí* fugaz do esquecimento e o esquecido propriamente dito está a possibilidade do que, em *Ser e Tempo* (§ 69 a), Heidegger chamava abertura temporal

---

morte, apesar de ser um imortal, pelo que ela tem de esquecimento e, por isso de libertação do insofrível. O poder – poderíamos dizer “cirúrgico” – do esquecimento é aqui miticamente registado como superação da dor, da incapacidade de curar as feridas mais profundas. Não é outro, porém, o sentido freudiano do recalçamento, embora, neste caso, se não perca o registo do acontecimento de querer esquecer, pelo que o retorno do esquecido não chega a ser apagado, nem, portanto, o seu efeito perturbador: a ferida permanece aberta, embora oculta.

ex-stática de um *gewärtigendes-behaltende-Gegenwärtigen* (GA 2, p. 354-355) – o ter presente que retém e aguarda, característico do exercício da simples quotidianidade do estar-ocupado, em que o *ser-esquecediço* permite vencer a tenaz repetição das jornadas fatigosas e longas, na seriedade do trabalho, mas também no oásis da festa e da celebração do luto ou da alegria.

Relativamente à análise da temporalidade da existência, em *Ser e Tempo*, nota-se, porém, nestes textos tardios, uma importante evolução no pensamento de Heidegger. Na verdade, o esquecimento, em 1927, aparecia fundamentalmente na unidade ex-stática do *Dasein* à maneira imprópria e decadente (§ 68c), de si mesmo desatento: “no surgir do presente jaz simultaneamente um crescente esquecer” (GA 2, p. 347). É a modalidade que corresponde ao ter presente, que aguarda (curioso e linguareiro) as coisas e peripécias esquivas do quotidiano, esquecendo o ser próprio, que nessa labuta quotidiana se mostra: é um *gewärtigendes-vergessende-Gegenwärtigen*. Este estar entregue ao mundo das rotinas habituais, não retém o que não é inerente ao ambiente da ocupação conjuntural. Portanto, não conta com tudo isso, que lhe sobra e esquece, e que, por isso mesmo, pode vir a sobressaltá-lo, se se lhe apresenta de surpresa (GA 2, p. 356). O esquecido é o que ficou pelo caminho, fora da consideração presente, na actualidade do viver. Em contrapartida, o fenómeno da retenção [*Behalten*] permite a familiaridade com o entorno, o discreto deixar vir ao encontro do que há à-mão, sem sequer se dar por isso tematicamente. Não há abandono no esquecimento, nem decidido correr ao encontro do a-*vir*, mas tão só aceitação tácita do que se apresenta, na fluidez do tempo vivido. Tudo passa, mas, mantido no aguardar, pode ser recuperado ao sentir-se em falta, ao descobrir-se o seu não estar lá (GA 2, p. 355). Neste enfoque ontológico da temporalidade ex-stática (§§ 68 e 69), o fenómeno do esquecimento é, pois, duplamente considerado: como esquecimento propriamente dito, e como retenção atemática, na neutralidade ou indiferença do quotidiano. Em nenhum dos dois sentidos manifesta a plenitude ontológica do ser em propriedade.

Na conferência de 1944/45, finalmente, esta dimensão aparece claramente na sua ligação com o fenómeno do esquecimento, revelando a potencialidade ontológica do mesmo, independentemente da mera banalidade do distrair-se ou do desligar do que se é obrigado a ser, no dia a dia, a que o uso do termo nas Lições sobre Parménides também parecia limitá-lo. A hipótese de leitura é a de que “só partindo do esquecimento mais profundo se pode encontrar fundamento para conhecer o que queremos dizer com *ser-esquecediço*” (GA 80.2, p. 930). Mas o ponto de partida da meditação une, desde o primeiro momento, a experiência afectiva de uma certa alegria ao fenómeno do esquecer-se do mundo.

Começa com o comentário de uma passagem de Adalbert Stifter, que fala do “trabalho e da alegria do camponês”, na sua diuturna repetição, uniforme e interminável, mas que tanto a céu aberto como a coberto do telhado da

casa, resplandece amavelmente, suspenso de uma “gotícula de esquecimento”<sup>10</sup> (GA 80.2, p. 921). Em vez de “um mar” ou de um “rio”, como talvez fosse de esperar ao falar-se do esquecimento, o poeta apenas menciona uma “gotícula”, como que – diz Heidegger – a “lágrima de um choro de antanho”, de dor ou de alegria, talvez de saudade ou recordação. E pergunta-se:

O esquecimento tem consistência em si mesmo, como o mar ou como um rio, em que algo cai e se afunda? Ou é algo como uma gota de orvalho, que pende de uma folha e, por si mesma, não pode consistir em coisa nenhuma? (GA 80.2, p. 923).

Sugere, pois, que há algo enigmático nesse modo de ser. O único que dele se pode dizer é que, justamente, se caracteriza por “carecer de recordação”. Por isso, diz-se sempre em pretérito. É sempre, porém, *de repente* que se constata, quando, subitamente, nos falta a palavra para o que não lembramos, ou nos falta o nome que sabemos mas não nos ocorre. A gotícula brilha instantaneamente, antes de se apagar, de novo. Tem o carácter acotencial de ocasião propícia (*das Ereignishaft*), “em vez de ser voluntário e eficiente, activamente” (GA 80.2, p. 939). E, apesar de vivermos a incapacidade de recordar como se fosse coisa nossa, activa ou passiva, algo subjectivo, a única coisa nossa, afinal, que podemos encontrar é *a falta de palavra para trazer à luz o que se nos obscureceu*. Porém, raramente reconhecemos “no vigor da palavra, o solo que guarda todas as coisas” (GA 80.2, p. 931).

Partindo, pois, da evocação poética da “gotícula de esquecimento”, a procura avança, então, pelo caminho da linguagem, através de uma longa meditação sobre a etimologia de *vergessen*, até à conclusão. Nesta, a clareza de um céu limpo (*Aufheiterung*) aproxima-se da verdade a descoberto (*Unverborgenheit*) e o toldar-se do dia (*Verheiterung*) traduz o acontecimento do esquecer<sup>11</sup>. Mas a união momentânea de ambos, no seu acontecer, descobre o sentido originário do esquecimento na experiência feliz do acolhimento ou pôr-se-a-coberto do ser no seu lar ou morada humana, muito embora sob a forma do desvanecer-se, que lhe é inerente, do ocultar-se a si mesma.

O esquecimento revela-se, portanto, como uma reverberação do *Ereignis*: uma irradiação ou centelha fugaz do encontro do ser com o seu aí, que funda a essência ou estar a ser do humano, enquanto mortal. É

<sup>10</sup> A citação, com que Heidegger começa a sua conferência, inédita até 2020, procede do conto de Adalbert Stifter, „Das Haidedorf“: „Die Arbeit und Freude des Landmanns, durch Jahrtausende einförmig und durch Jahrtausende noch unerschöpft, zog auch hier geräuchlos und magisch ein Stück ihrer uralten Kette durch die Hütte, und an jedem ihrer Glieder hing ein Tröpflein Vergessenheit.“ GA 80.2, p. 921.

<sup>11</sup> Não é casual o uso aparentemente metafórico da referência ao atmosférico, na sua dupla significação meteorológica e afectiva: *Aufheiterung/Verheiterung* são modos da *Heiterkeit*, a boa disposição que se mostra alegremente como um céu aberto, mas se tolda num dia enevoado. O contexto de produção de Heidegger nestes anos finais da guerra contém múltiplas alusões a esta disposição afectiva, na sua modulação triádica: bom humor-alegria-serenidade. Veja-se Borges-Duarte, 2021: p. 235-241.

esse instante – penso – que resplandece no sorriso do *Anjo esquecediço* de Klee, mas que sempre estaria vedado ao Funes de Borges, sempre preso ao conteúdo das representações. María Zambrano (2018), no seu dizer poético-pensante, expressa esse local instantâneo, captado por Klee, numa breve sequência de metáforas, em que a luminosidade serena traduz a pausa do esquecimento:

*Que todo se apacigüe como uma luz de azeite.  
Como la mar si sonríe,  
como tu rostro si de pronto olvidas.*

No seu sentido pleno, o esquecer, que a si mesmo se encobre, é o poder-ser da alegria desse breve encontro do ser, que nesse mesmo encontro se encobre. Numa leitura meta-ontológica, pois, em que o fenómeno ontológico possa ser entendido na conjuntura fáctica da existência, e esta, simultaneamente, à luz de aquele, o poder esquecer constitui uma possibilidade para o existir de cada um, por um momento liberto do passado, no augúrio de um projecto, de um a-*vir*.

## Referências

- BORGES, Jorge Luis (1996). “Funes, el memorioso”. In *Ficciones* [1944]. *Obras Completas*, v. I, 485-490, Barcelona: Emecé.
- BORGES-DUARTE, Irene (2006). *A natureza das coisas e as coisas da Natureza. Um estudo da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: C.F.U.L.
- BORGES-DUARTE, I. (2021). *Cuidado e Afectividade em Heidegger e na Análise existencial fenomenológica*. Lisboa: Documenta/Rio de Janeiro: Nau.
- HEIDEGGER, Martin. GA 2, *Sein und Zeit*. Ed. F.W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. GA 4, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1981.
- HEIDEGGER, Martin. GA 46. *Zur Auslegung von Nietzsches II Unzeitgemässe Betrachtung*. WS 1938/39. Ed. H. J. Friedrich. Frankfurt: Klostermann, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. GA 54. *Parmenides*. WS 1942/43. Ed. M. Frings. Frankfurt: Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin. GA 65. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. GA 80.2, *Vorträge (1935-1967)*. Ed. G. Neumann. Frankfurt: Klostermann, 2020.
- KANT, Immanuel (1968). *Kritik der reinen Vernunft*. Akademie Ausgabe, Bd.III u. IV. Berlin: Walter de Gruyter.

- KANT, Immanuel (1968). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Akademie Ausgabe, Bd. IV. Berlin: Walter de Gruyter
- RIEDEL, Ingrid (2000). *Engel der Wandlung. Die Engelbilder Paul Klees*. Freiburg: Herder.
- ZAMBRANO, María (2018). *Poemas*. J. Sánchez Menéndez (Ed.). Sevilla: Ediciones de la Isla de Siltolá.