



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Da ética ao *ethos* originário
um diálogo com Heidegger

Luciana da Silva Mendes Ferreira

Brasília
2008

Luciana da Silva Mendes Ferreira

Da ética ao *ethos* originário
um diálogo com Heidegger

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação *scritu sensu*
em Filosofia da Universidade de Brasília
para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Julio Cabrera

Com admiração e carinho, para o mestre e amigo *Maximino Basso*,
sem o qual o meu feliz encontro com a filosofia jamais teria acontecido.

Agradecimentos

A produção de um texto é sempre o resultado do rico encontro com diferentes pensamentos e pessoas. Um texto é sempre escrito por muitas mãos. Agradeço, de coração, a todos que direta ou indiretamente contribuíram para que este trabalho pudesse acontecer. Em especial,

Ao professor *Julio Cabrera*,
por ter acolhido o meu tema, abrindo o espaço para que eu explorasse as minhas inquietações filosóficas, e pela constante provocação crítica no decorrer da orientação deste trabalho.

Ao professor *Gerson Brea*,
pela leitura sempre atenta e pela discussão séria e dedicada do meu texto, o que exigiu a constante revisão, aprofundamento e amadurecimento das minhas idéias e da minha compreensão.

Ao querido professor *Maximino Basso*,
pela disponibilidade sempre demonstrada, pelas observações precisas e pelas conversas iluminadoras. Por ter facilitado, sensível e generosamente, a descoberta do meu amor pela filosofia.

Ao professor *Mario Fleig*,
por aceitar o convite para participar da banca de defesa da dissertação, contribuindo com a reflexão e a discussão do meu texto.

Ao professor *Norberto Abreu*,
pelas suas importantes contribuições no exame de qualificação.

A *Rainri Back*,
pela constante leitura e discussão crítica do meu texto. Pelo incansável apoio amoroso.

Ao querido *Hilan* e ao “grupo da diferença” – em particular, aos queridos *Rudhra* e *Leonel* – pela alegria da convivência e por tantas, tantas descobertas. Agradeço, com especial carinho, pela descoberta do prazer de filosofar – e de filosofar junto!

Ao grupo de estudos de *Heidegger*, da Universidade Católica de Brasília,
espaço de reflexão aberta e de amadurecimento intelectual.

Aos professores *Cláudio Reis* e *Miroslav Milovic*,
pelas reflexões provocadas em sala de aula que, de forma significativa, contribuíram para a compreensão e o amadurecimento do meu tema.

Às amigas *Telma* e *Andréa*,
pela torcida e afeto.

A *Cássia*,
pelo grato reencontro que me trouxe leveza, confiança e coragem.

Ao meu pai,
pelo apoio sempre presente, solo que possibilitou todos os meus vãos.

A *Clara* e ao *Mingau*,
pelo amor incondicional.

Resumo

Esta dissertação tem como tema a investigação das possíveis relações entre a filosofia de Heidegger e a ética, posto que, apesar da recusa do filósofo alemão de pensar uma ética e das críticas tecidas por outros filósofos ao limite da ontologia fundamental quando se deve pensar a consideração do outro, observamos uma tendência atual em favor da defesa de uma ética implícita ou relacionada à sua ontologia.

Com o intuito de preparar o enfrentamento da questão, iniciamos o nosso percurso com uma explanação a respeito do pensamento metafísico, tal como o entende o filósofo alemão, a fim de contextualizar o nascimento das éticas. Em seguida, apontamos para a necessidade da desconstrução dessas éticas a partir da superação da metafísica defendida por Heidegger. Apresentamos, então, a perspectiva de Loparic no que concerne à desconstrução das éticas, cuja dimensão ontológica permaneceu impensada pela tradição precedente. Essa dimensão, por sua vez, foi esclarecida a partir da ontologia fundamental, descortinando, em diálogo com a interpretação de Heidegger do *ethos* grego, o que definimos como um “habitar ético originário” ou “eticidade”.

Uma vez que esclarecemos o sentido desse habitar ético originário, diferenciando-o daquilo que convencionalmente chamamos ética, indagamos, em diálogo com alguns filósofos contemporâneos, sobre a possibilidade de um outro passo: pensar uma ética filosófica não metafísica haurida da ontologia de Heidegger.

Defendemos, por fim, que a ontologia fundamental, embora possa ser assumida como o solo impensado das éticas, não pode servir de parâmetro suficiente para orientar eticamente a nossa existência. Essa conclusão encontrou o seu fundamento no que denominamos “ambigüidade essencial”, sugerida como a condição fundamental do nosso ser-no-mundo e, portanto, da nossa eticidade. Suspeitamos que, se o ser pode ser tido como o solo fenomenológico da nossa moralidade, não obstante isso, não se define critério para a elaboração ou a interpretação de uma ética filosófica. Nesse contexto, todavia, a nossa moralidade seguramente encontrará outros critérios, reafirmando-se como uma das experiências fundamentais da existência humana.

Palavras-chave: Heidegger, ética, eticidade, ontologia fundamental, superação metafísica.

Abstract

This dissertation investigates the possible relations between Heidegger's philosophy and ethics, given that, in spite of his refusal to develop an ethics, and other philosopher's criticisms towards the limit of the fundamental ontology when thinking about the consideration of the other, there seems to be a trend nowadays towards an implicit or related ethics in his ontology.

In order to address this issue, the dissertation begins with an explanation of metaphysical thought, as understood by Heidegger, so as to contextualize the birth of ethics. It then points out the need for a deconstruction of these ethics based on the overcoming of metaphysics defended by Heidegger. It then presents Loparic's perspective regarding the deconstruction of ethics, whose ontological dimension remained unconsidered by the previous tradition. This dimension was, in turn, clarified by the fundamental ontology, unveiling, in dialogue with Heidegger's interpretation of the Greek *ethos*, what is defined as a "genuine ethical dwelling" or "ethicity".

Once the meaning of this "genuine ethical dwelling" has been clarified, differentiating it from what is conventionally called ethics, it considers, in dialogue with some contemporary philosophers, the possibility of a step further: that of thinking a non-metaphysical philosophical ethics drawn from Heidegger's ontology.

Finally, it is argued that the fundamental ontology, though it may be assumed as an unconsidered ground of ethics, cannot be used as a sufficient parameter to ethically guide our existence. This conclusion found its underpinning in what is referred to as "essential ambiguity", suggested as a central condition of our being-in-the-world and thus of our ethicity. It seems that even if the being may be considered as the phenomenological ground of morality, nevertheless, the criteria for the development or the interpretation of a philosophical ethics has not been defined. In this context, however, our morality will surely find other criteria, reaffirming itself as one of the fundamental experiences of human existence.

Key words: Heidegger, ethics, ethicity, fundamental ontology, overcoming of metaphysics.

SUMÁRIO

Introdução	01
Capítulo 1 - Do esquecimento do ser à ética	05
1.1. Metafísica e superação	05
1.1.1. <i>A physis, o pensamento originário e o início da metafísica</i>	07
1.1.2. <i>A onto-teo-logia e a época da consumação da metafísica</i>	16
1.1.3. <i>A superação da metafísica</i>	25
1.2. Ética e desconstrução	42
Capítulo 2 - A diferença ontológica e o habitar ético originário	50
2.1. O passo de volta: nos rastros do <i>ethos</i> grego	51
2.2. Sobre a “eticidade”	54
2.2.1. <i>Um habitar, outro habitar: diferença ontológica e ambigüidade</i>	54
2.2.2. <i>Círculo hermenêutico e finitude</i>	70
2.2.3. <i>Acerca da eticidade e da ética – uma tentativa de esclarecimento</i>	75
Capítulo 3 - Ética existencial?	87
3.1. Algumas propostas éticas fundadas na filosofia de Heidegger: perspectivas e problemas	87
3.1.1. <i>Loparic e a defesa de uma ética “implícita” na ontologia fundamental</i>	88
3.1.2. <i>Vattimo e a proposta de uma ética “a partir” da ontologia fundamental</i>	111
3.2. Sobre a (im)possibilidade de uma ética existencial	122
Considerações finais	130
Bibliografia	137

Introdução

Diante dos desafios contemporâneos, a discussão acerca da ética se impõe como fundamental. A desconstrução da metafísica pela ontologia de Heidegger conduz à problematização dessa discussão, uma vez que questiona alguns pressupostos metafísicos que são o fundamento da reflexão ética corrente. Além disso, da filosofia de Heidegger emerge uma nova compreensão da dimensão humana, o que pode inaugurar uma reflexão alternativa acerca da ética.

A metafísica é pensada por Heidegger como o filosofar que identifica ser e ente, tendo seu início com Platão e alcançando seu ápice e consumação com Nietzsche e a era atômica. Promover esta identificação implica pensar o ser como presença, um objeto de conhecimento calculável e disponível ao domínio e ao controle. Desse ponto de vista, a existência, que é temporalidade e finitude não redutível ao cálculo, permanece incompreendida. Isso porque, uma vez identificado com o ente, o próprio ser foi esquecido. A *diferença ontológica* (diferença ser-ente) é anulada em função de um pensar calculante que, em busca do fundamento último, conduz ao *humanismo* e à *técnica* moderna, ou seja, ao uso instrumental dos entes. Dessa última interpretação, nasce uma prática ética e política que pensa poder reduzir a existência humana à objetividade e, portanto, manipulá-la tecnicamente.

Em *Diferir a Metafísica*, Vattimo sustenta que o que motiva a filosofia de Heidegger, à medida que propõe a superação da metafísica, são questões ético-políticas. Afirmar, como pretendem alguns críticos, que o seu pensar leva ao isolamento, à neutralização da alteridade ou ao desinteresse social é precipitado e enganoso. Devemos, ao contrário, imediatamente perguntar pelas necessárias implicações ético-políticas desse modo de filosofar, porquanto uma filosofia

que “enfraquece” o ser em uma proposta pós-metafísica pode significar uma abertura a um pensamento da redução da violência.

Agamben será ainda mais radical do que Vattimo. Em *Homo Sacer*, sugerirá que, em uma existência compreendida como ser-aí, o poder parece não ter mais qualquer alcance. Porém, diferentemente de Vattimo, não enfatizará “as conseqüências” éticas e políticas da nova ontologia, mas irá ressaltar o seu próprio “caráter” político. Defenderá, então, que “o escândalo do século”, ou seja, o envolvimento de Heidegger com o nazismo, somente foi possível justamente porque o ser-aí é político. Pela facticidade, que Heidegger esclarece em *Ser e Tempo*, não mais se sustentam dualismos metafísicos como alma-corpo, vida-*logos*, natureza-política. A vida é política, argumenta Agamben, em sua própria facticidade. Porém, como o nazismo fixou a facticidade em uma determinação racial objetiva, terminou por negar a genialidade de Heidegger, que teria sido aquela de defender que a facticidade não poderia ser reduzida a um fato. E, portanto, permitiu a Heidegger confessar, como o fez em *Introdução à Metafísica*, o seu engano com o nacional socialismo, que, para o pensador, nada mais representava originalmente do que o confronto do homem moderno com o problema da técnica – propriamente uma das questões que provocavam o seu filosofar.

Ora, se o ser-aí é político, como afirma Agamben, podemos suspeitar que também é ético. Mas o que significa tal suspeita? O próprio Heidegger recusou discutir a possibilidade de uma ética, ao sustentar em *Carta sobre o Humanismo*, que a ética, como disciplina, nasceu com a tradição metafísica e herdou os seus problemas. Não obstante, alguns pensadores contemporâneos insistem em defender uma ética implícita no pensamento heideggeriano. Em um olhar mais atento, notamos que o próprio Heidegger parece ser responsável por este tipo de interpretação, pois, enquanto demonstra preocupações quanto a qualquer discurso ético a partir da sua ontologia, afirma que esta pode ser entendida como uma ética originária em diálogo com o *ethos*

de Heráclito. Esta ética, todavia, já é sempre uma ontologia. Neste ponto, deparamo-nos com uma pergunta: afirmar que o *ser-aí é ético* é o mesmo que *pensar a ética como disciplina ou teoria filosófica*?

Este estudo pretende desenvolver essa questão discutindo a ética a partir da filosofia de Heidegger e investigando se um debate sobre a ética ainda encontra espaço e expressão, caso se assuma a ontologia fundamental como esclarecimento do existir humano. Ou se, ao contrário, precisamos discutir as teorias éticas enquanto suspeitamos a eticidade do próprio ser-no-mundo como um habitar originário.

Dentro desse propósito, no primeiro capítulo – *Do esquecimento do ser à ética* –, pretendemos apresentar a crítica de Heidegger à metafísica e ao esquecimento do ser nela implicado e indagar o nascimento das éticas nesse contexto. A partir dessa indagação, tencionamos explorar a noção de superação da metafísica proposta por Heidegger e refletir sobre a sua relação com uma possível desconstrução das éticas a partir da nova ontologia, em particular, em diálogo com Loparic.

No segundo capítulo – *A diferença ontológica e o habitar ético originário* –, empenharemos esforços para discutir, após a desconstrução das éticas empreendida no contexto de superação da metafísica, o “passo de volta” para o pensamento originário (não metafísico) por meio do *ethos* de Heráclito, em diálogo com a interpretação de Heidegger. Posteriormente, pretendemos analisar a possibilidade desse habitar ético originário a partir da ontologia fundamental, em especial, da consideração da diferença ontológica e do jogo contínuo que ela implica entre velamento e desvelamento, ôntico e ontológico, autenticidade e inautenticidade, quadratura e técnica, como o próprio habitar ético humano.

Esclarecido o habitar ético originário, cuidaremos, no terceiro capítulo – *Ética existencial?* –, de examinar a possibilidade de se pensar a ética não mais como uma disciplina

filosófica dentro da perspectiva linear-metafísica, mas como uma ética existencial considerada a partir do círculo hermenêutico e da finitude humana, discutindo uma nova concepção ética. Em seguida, pretendemos questionar se essa possibilidade pode se sustentar a partir da ontologia de Heidegger, ou se é preciso afirmar o ceticismo quanto a uma concepção ética haurida da sua filosofia. O diálogo será desenvolvido também com autores que pensaram a ética à luz da ontologia do filósofo alemão – Vattimo e Loparic –, discutindo as suas propostas éticas e afirmando as nossas semelhanças e dessemelhanças quanto ao modo de compreender o tema a partir dessa filosofia.

Gostaríamos de concluir com um esclarecimento. Como sugerimos, além de Heidegger, a discussão acontece com outros autores. O que gostaríamos de ressaltar é que discutimos com um filósofo quando o seu filosofar é instigante e abre questões significativas para a nossa reflexão. O elogio de um filósofo é a discussão das suas idéias. Certamente, sempre no melhor estilo filosófico de uma indagação crítica. A intenção, todavia, não é outra, senão o diálogo acerca das questões fundamentais aí encontradas. Assim, o nosso pensamento talvez possa se ampliar em direções sempre mais fecundas. A perspectiva, portanto, é positiva. Obviamente, essa discussão não se conclui aqui. Propomos apenas uma leitura possível que, como desejamos, possa abrir e, quem sabe, enriquecer o diálogo acerca das questões comuns que nos inquietam.

Capítulo 1

Do esquecimento do ser à ética

O nosso intuito é investigar as relações entre ética e ontologia a partir da consideração da filosofia de Heidegger. Entretanto, não podemos fazê-lo sem antes compreender a questão fundamental que nasce com esse filosofar. Para Heidegger, essa questão é a pergunta pelo *sentido do ser* ou a pergunta pelo *ser como tal*. Tal pergunta se justifica quando o pensador afirma que a filosofia, em vez de pensar o ser, concretizou o seu esquecimento, por mais que pretendesse, em tantos momentos, afirmar uma ontologia. Não apenas isso, mas esse mesmo esquecimento tem, como já sinalizamos, implicações éticas e políticas, o que justifica um olhar atento em sua direção. O *porquê* e o *como* desse esquecimento é o que devemos agora investigar, além de lançar o olhar sobre *as suas implicações*. A partir de tal investigação, poderemos, por fim, entender como *a ética*, na qualidade de disciplina filosófica, também é colocada em questão.

1.1. Metafísica e superação

O que é o esquecimento do ser? O que Heidegger quer nos dizer quando afirma que a metafísica, compreendida de Platão a Nietzsche, é a história desse esquecimento? De que modo o próprio Nietzsche – que arrogava para si a tarefa da transvaloração de todos os valores e o amor a terra, em uma forte crítica a toda a metafísica ocidental – pôde ser considerado, por Heidegger, o último metafísico? E o que dizer sobre toda a ontologia e a metafísica antiga e medieval em que estava em questão precisamente o ser? Como, nomeando o ser, a história da filosofia não fez senão esquecê-lo? Poderíamos ainda perguntar: a própria ontologia de Heidegger, por ser uma ontologia, não seria também metafísica?

Iniciemos pela última questão. A resposta é dupla: sim, a filosofia de Heidegger também é uma metafísica, e não, a sua filosofia não é nenhuma metafísica. Tudo depende de como entendemos esse termo. Portanto, certamente sim, se “metafísica” for compreendido a partir do seu sentido grego originário, ou seja, a investigação de algo que está além (*meta*) do ente (*ta physiká*), para compreendê-lo (o ente) como tal na sua totalidade. “O ente como tal em sua totalidade” é o que os pensadores gregos originários – os pré-socráticos – chamavam *physis*. Nesta investigação, ultrapassam-se todos os domínios do que hoje entendemos por natureza, quaisquer que sejam, para que seja aberta a compreensão do seu solo originário, que, entretanto, não é a sua “causa” no sentido de um fundamento. Esse entendimento somente se clarifica quando buscamos o sentido de *physis*.

Mas a ontologia heideggeriana *não é*, certamente, “metafísica” se por essa palavra entendemos o esquecimento do ser por meio da sua identificação com o ente, o que, segundo o filósofo, é o que há de mais característico no pensamento ocidental a partir do platonismo. É esta metafísica que Heidegger pretende “destruir” e “superar”, no sentido estrito em que o filósofo emprega esses termos e que ainda será esclarecido.

Para compreendermos, então, de que modo a metafísica esqueceu o ser e qual é a importância de se pensar a sua superação, devemos confrontar o seu primeiro significado, assumido pelos gregos, com o segundo, explicitado por Heidegger como um destino do filosofar ocidental. Dito mais claramente, devemos entender o que nos diz o pensamento da *physis* (pensamento originário) e como se encaminhou para o esquecimento do ser (metafísica). Nesse processo, também se mostrarão as conseqüências dessa transformação sofrida pelo pensamento, entre elas, o humanismo e a técnica, e, ainda, como discutiremos em um momento posterior (1.2.), a ética.

1.1.1. A *physis*, o pensamento originário e o início da metafísica.

Para os pré-socráticos, aos quais Heidegger se refere como pensadores originários, o ente era a *physis*. Na sua origem, de acordo com a interpretação de Heidegger, *physis* diz “o vigor dominante que brota e permanece” (1999, p.44), como o desabrochar de uma rosa. A *physis* é o brotar da rosa, de si mesma, que se abre e se manifesta e, nesse brotar que desabrocha, retém-se e permanece. Porém, a *physis* não se identifica com a rosa. Tudo é *physis* – o céu, o mar, os animais, o homem, as matas, os deuses, a pedra, o nascer do sol e as tempestades. Porém, ela não reflete a natureza ou os entes como fenômenos naturais, mas, em verdade, fala do ser. Heidegger nos conta que “a *physis* é o ser mesmo em virtude do qual o ente se torna permanente e observável” (1999, p.45); portanto, é o vigor dominante “que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele” (1999, p.45). Notemos que a palavra grega, como a interpreta Heidegger, nomeia o *brotar* e o *perdurar*, mas não *o que* perdura. *Physis*, como desabrochar do vigor que no desabrochar se conserva, é o des-velar daquilo que estava velado (o ser) e que, todavia, des-velando-se, revela um outro de si (o ente), não sendo jamais apreensível no que des-vela.

Se desejarmos porventura apreender o vigor (o ser) no desabrochar da rosa, não o encontraremos em lugar algum. Por mais que procuremos incansavelmente, veremos que não está na sua cor, nem na sua textura; não se define no aroma que exala; não diz respeito às suas folhas ou raízes; não está na seiva nem nos pistilos. Também não habita o seu tamanho ou a sua forma, nem mesmo o puro movimento que permite o desabrochar em si. Absolutamente nada que encontramos na rosa define o seu ser. Poderíamos desenvolver as mais sérias e dedicadas análises laboratoriais ou experiências empíricas – não encontraríamos o ser. Não obstante, a rosa *é*. Esse vigor inapreensível que em nada se define é justamente o que permite que a rosa perdure e se manifeste como um ente na totalidade. A rosa *é* sem que seu ser seja.

Esse é o sentido mais profundo de *physis* como o experimentou, na interpretação do filósofo alemão, o pensar grego originário. Contudo, a sua tradução latina por *natura*, segundo Heidegger, distorceu esse sentido e passou a apontar para a “natureza” como algo simplesmente dado. Essa foi a tradução que se tornou normativa para a idade média e moderna, mudando aquilo que originariamente a palavra nomeava e transformando o filosofar em uma filosofia da natureza. Desse modo, alcançou-se paulatinamente a concepção dos “fenômenos da natureza” como “fenômenos materiais”, o que culminou, por fim, na física moderna. *Physis*, então, anteriormente compreendida como “o ente como tal em sua totalidade”, passou a designar meramente o que é “físico”.

Como se deu esse processo? Já acenamos para o problema da tradução latina. Porém, este foi apenas mais um elo em uma cadeia que se iniciara, por outros caminhos, com Platão. Para esse pensador grego, a *physis* é interpretada como *eidos*, *idea*, “idéia”, interpretação que prevalecerá no pensamento ocidental assumindo nomes diversos na história da filosofia. Idéia, como defende Heidegger, é o aspecto, o perceptível, o que é visto. Como tal, tem relação com a aparência, diz o aparecer do ente, o que aparece, o que se encontra presente. O que o ente *é*, o seu ser, passa a ser o seu aspecto. Ora, poderíamos questionar: mas a *physis*, como vigor dominante que brota e permanece, não é o aparecer? A *physis* grega não teria uma relação necessária com a aparência? Certamente que sim. A aparência revela, mostra, torna presente. O sol, por exemplo, aparece; podemos vê-lo. Sabemos da existência do sol porque percebemos o seu brilho, o seu calor. “O sol brilha” significa o sol está presente, o sol *é*. Mas, também, o sol que brilha parece girar em torno da Terra. O sol aparece assim, como se girasse em torno da Terra, mas esta aparência é ilusão. Esse segundo sentido da aparência não é igual ao primeiro; entretanto, que dele dependa, não se pode negar. Porque o sol brilha e aparece exatamente por isso. Ao acompanhar esse brilho que marca a sua presença, parece-nos que o sol que aparece gira em torno

da Terra. Assim, a aparência pode tanto significar o aparecimento, a presença de algo, quanto a aparência como ilusão.

Dissemos que o sol aparece, *é*. O ser aparece. Heidegger defende que, para a experiência grega, “ser” significa aparecer, não sendo aquilo que aparece algo suplementar e acrescido ao ser, mas o próprio modo de o ser se dar. O ser aparece. Há, portanto, uma íntima conexão entre ser e aparência. O vigor imperante que brota e conserva é aparecer. Ou seja, o ser des-vela, des-oculta, des-encobre. Assim, o ente que *é* revela-se pelo des-velar do ser. O desencobrimento do ente nada mais é do que o desvelamento do ser. É o ser que se des-vela, mas que, todavia, inapreensível, imediatamente se retrai em um jogo contínuo em que velamento e desvelamento acontecem juntos. Não temos, portanto, uma pura abertura, mas, como defende Zarader, temos o desvelamento da ocultação (1990, pp.82-84). A abertura ou clareira não corresponde à luz, mas a um ambiente livre, como a clareira aberta em uma floresta, onde luz e sombra podem encontrar o seu jogo. A verdade para os gregos, em particular para os pensadores originários, mas também na primeira fase do pensamento de Platão¹, é des-velamento (*alétheia*²).

Dissemos que o sol aparece, *é*. Mas também dissemos que o sol parece girar em torno da Terra, o que é ilusão. O que tal fato tem a ver com o ser? Ora, se o ser, entendido como *physis*, significa o aparecer, ou seja, “oferecer aspectos”, pode ocorrer, como uma possibilidade, a oferta de um aspecto que oculta e encobre o ente na sua verdade, na sua dimensão de des-velado. A aparência pode apenas aparentar. Porém, a aparência assim entendida não é subjetivismo nem qualquer invenção arbitrária, mas está em íntima conexão com o ser. A experiência grega é

¹ Em *Ser e Verdade*, Heidegger defende que a filosofia de Platão mostra justamente a transição entre a apreensão da verdade como *alétheia* para a verdade como correspondência.

² O termo grego *alétheia* designa a verdade. “Lethe” significa “esquecer, esquecimento, velamento” e o “a” privativo permite a leitura de “alétheia” como “a-lethes”, “a-letheia”, ou seja, não-esquecimento, não-velamento. Assim, assume o sentido de “des-velamento”, implicando, porém, o próprio velamento como um dos seus momentos possíveis. *Alétheia*, portanto, não deve ser entendido como desvelamento simplesmente, mas como desvelamento cuja essência consiste em ser regida por um insistente velamento. Como pergunta Zarader (1990, p.86), por que o constante esquecimento do velamento no desvelamento?

aquela de entender a possibilidade do aparentar como uma possibilidade conexas ao ser e assumir a tarefa de arrancar o ser da aparência e dela o proteger. Isso porque *ao próprio ser pertence a aparência*. E pertence de tal modo que não apenas faz aparecer o ente como ele não é, mas a aparência se encobre a si mesma como aparência, enquanto se mostra como ser. A ilusão é um dos modos possíveis ao homem no jogo do ser entre a aparência e a revelação.

Essa possibilidade já era compreendida por Heráclito. No seu fragmento 123, afirma: *physis kryptesthai philei*, o que pode ser lido, de acordo com Heidegger, como: “o ser tem a inclinação para ocultar-se” (1999, p.140). Uma vez que o ser, como *physis*, significa emergir, sair do encobrimento, des-velar, o ser parte de uma dimensão de velamento, ocultação, que lhe corresponde. Ou seja, o ser tem a inclinação para retornar à dimensão da qual proveio, retirar-se, velar-se, ainda que na aparência. Ser, portanto, não somente aparece, mas faz parte da sua essência o esconder-se em um aparentar. Enquanto ser e aparência se pertencem mutuamente a ponto de se trocarem um pelo outro, abrindo a possibilidade do equívoco e da ilusão, surge o problema de separá-los e de dar primazia ao desencobrimento, o que para os gregos era fundamental.

Em oposição aos pensadores originários, para os quais houve, segundo Heidegger, “uma única auto-afirmação criadora na turbulência do jogo de tensão muito intrincada entre as potências, ser e aparência” (1999, p.133), somente com os sofistas e com Platão a aparência é desvalorizada. Particularmente com Platão, o ser, então considerado como idéia, exclusivamente vinculado à revelação, é deslocado para a dimensão do supra-sensível e completamente separado da aparência, que passa a dizer respeito apenas ao mundo do sensível. O problema, para o pensador alemão, foi Platão tomar o des-velamento, que é apenas *uma* possibilidade ontológica, como o próprio ser, o que conduziu a conseqüências particulares e inaugurou o pensar metafísico. A questão, de acordo com Heidegger, não se refere tanto ao fato de o filosofar platônico

apresentar a *physis* como *idea*, mas de tê-la apresentado como a única interpretação válida do ser. Não apenas isso. Nessa significação, a aparência perde a sua dupla significância.

A *idea*, como já havíamos sinalizado, pode ser lida como o visível, o aspecto, o que se apresenta à percepção sem a dimensão do vigor imperante, da emergência, como na *physis*. Esta última fala de um erigir a partir de si mesmo *que* consiste (faz consistir), enquanto a *idea* remete a uma superfície, ao aspecto do que *já* consiste. Portanto, ao passo que o erigir instaura, conquista e cria os seus espaços, o segundo sentido do aparecer, ao qual Platão reduz o ser, é tomado do já erigido, de um espaço já pronto e estruturado. Assim,

o visível, que a coisa faz e apresenta, é que se torna o decisivo, e não a coisa em si mesma. O aparecer, no primeiro sentido (erigir, emergir), é o que, pela primeira vez, rasga e abre, i.e. instaura espaço. O aparecer, no segundo sentido, dá apenas os *contornos* e as dimensões do espaço já aberto (HEIDEGGER, 1999, p.133).

A *idea*, sendo o ser do ente, o verdadeiro ser no supra-sensível, degrada o ente, aquele do mundo sensível, antes tomado como *physis*, ao não-ser, na condição de mera cópia. O ente sensível, sendo cópia imperfeita, desfigura o ser ao realizá-lo no sensível. A *idea*, supra-sensível, o verdadeiro ser, determina-se como o modelo ideal. Assim, a *idea* passa a ser o ente propriamente, e se funda o abismo intransponível entre esse modelo exemplar e perfeito e os entes sensíveis, ou melhor, o não-ente na qualidade de mera cópia e imitação imperfeita. O sensível é o “exemplo” do verdadeiro, que é a *idea*. Assim, na interpretação de Heidegger, a aparência já não é a *physis*, o vigor imperante que brota, nem mesmo o aspecto, mas “o surgir da cópia”, do exemplo. O exemplo deve agora imitar o modelo perfeito. Nesse contexto, a verdade não é mais *alétheia*, des-velamento, mas “adequação” e está vinculada à percepção como “representação”. A verdade, a partir de então, não será mais o espaço para o des-velamento do ser em seu jogo com a aparência, mas o âmbito da correção, do verdadeiro e do falso e, posteriormente, da lógica.

No confronto entre a *physis* e a *idea*, falamos da separação entre *ser e aparência*. Esse, segundo Heidegger, é um dos marcos do surgimento do pensamento metafísico. Outras três separações fundamentais, como defende Heidegger, completarão o contexto do seu início: a separação entre *ser e vir a ser*, a separação entre *ser e pensar* e a separação entre *ser e dever*³.

A separação entre *ser e vir a ser* foi convencionalizada e aceita como a oposição de ser a não ser, a nada. Porém, Heidegger interpreta o vir a ser como a “aparência” do ser, no sentido originário já esclarecido, e, assim, sugere a harmonia entre Parmênides e Heráclito. Ambos, para o pensador alemão, diziam o mesmo, porém, sob aspectos diferentes. O vir a ser, como surgir, pertence à *physis*. O ser, como a presença que surge e permanece, igualmente pertence à *physis*. Vir a ser e ser não são o mesmo, mas possibilidades do mesmo. O próprio não-ser, como ausência, pode ser lido como o ocultar, uma dimensão ontológica. Todavia, assim como ocorrido com o ser e a aparência, o pensamento metafísico separa ser e vir a ser e não consegue mais apreender a sua conexão intrínseca.

Quanto à íntima conexão entre *ser e pensar* no pensamento originário, remete-nos Heidegger à sua relação com a *physis* e o *logos*. O caráter do *logos* era o acolhimento e recolhimento da *physis*. Originariamente, o *logos* era a reunião do que brota e aparece na abertura do ente. O que assim foi reunido e acolhido podia ser preservado e repetido, constituindo a essência da linguagem. Ainda: se o ser é des-velamento, onde o ser impera (*physis*), também acontece a percepção, entendida, nesse contexto originário, como “o pôr-se em posição receptora daquilo que está em si mesmo constante e se mostra” (1999, p.163). À proporção que o ser vigora e aparece, dá-se também a percepção, a qual pertence à *physis*. A percepção, assim compreendida, não decide nada sobre a relação sujeito-objeto e a possibilidade do conhecimento

³ Heidegger desenvolve essa discussão em *Introdução à Metafísica*.

como tradicionalmente discutida pela epistemologia, mas apenas traduz “a tomada de uma posição acolhedora frente ao aparecimento do ente” (1999, p.189).

Mas se a *physis* passou a ser interpretada como *idea*, o *logos* também perdeu o seu caráter de reunião, pois o ser não é mais surgimento, emergência e não há mais o que possa ser reunido e acolhido. O ser que não mais des-vela, mas que desde então apenas se define no “aspecto” que é copiado pelo “exemplo”, conduz a um novo entendimento do *logos* como “enunciado”. Na medida em que propõe ou diz algo sobre algo, o enunciado não mais reúne e recolhe a emergência da *physis*, mas passa a conferir atributos, na expectativa de determinar “corretamente” (pois a verdade não é mais *alétheia*, somente “adequação”) os modos em que alguma coisa é. O *logos* é, então, o lugar da verdade como adequação, correção, determinação do ser de alguma coisa através dos seus predicados. Ora, se o *logos* é enunciado, a linguagem é mera expressão denotativa por meio da emissão sonora, e não mais aquela que protege e conserva o recolhido, no des-velamento, pelo *logos*. Desse modo, a *relação originária entre ser e pensar*, que remetia à possibilidade de acompanhar e refletir a *physis* na *alétheia*, passa a designar o exercício de uma faculdade que prima pelo controle do enunciado, objetivando a exatidão da informação na apreensão correta do ente a ser expresso no discurso, este, por sua vez, reduzido à emissão fonética que denota.

Essa transformação do sentido originário do pensar e a sua separação do ser possibilitaram, e até mesmo exigiram, o nascimento da lógica que terá por função regular os discursos filosóficos e garantir a retidão do pensamento. Segundo Heidegger, como exposição da estrutura formal do pensar e determinação das suas regras, a lógica somente poderia ter surgido depois da separação da íntima conexão que os gregos experimentavam entre o ser e o pensar.

As conseqüências desse processo se fazem sentir de modo determinante. Afirma Heidegger:

Esse acontecimento da transformação da re-velação pela dis-torção em não-distorção e dessa em correção deve ser considerado conjuntamente com a transformação da *physis* em *idea*, do *logos*, como reunião, no *logos*, como enunciado. No fundo disso tudo se elabora, então, para o próprio ser, aquela interpretação definitiva que a palavra *ousia* solidifica e consolida. Ela pensa o ser no sentido da apresentação constante, da objetividade dada (*Vorhandenheit*). Em conseqüência, o ente, em sentido próprio, é então o sempre-ente, *aei on*. Constantemente presente, porém, é aquilo a que, de antemão, em toda apreensão e elaboração temos sempre de recorrer e retornar, o modelo, a *idea*. Constantemente presente é aquilo a que todo *logos*, (enunciar), temos sempre que remontar como o substrato já, desde sempre, subjacente, o *hypokeimenon*, subjectum. [...] O *hypokeimenon* é o precursor da interpretação posterior do ente, como objeto. A percepção, *noein*, é absorvida pelo *logos* no sentido de enunciado. [...] A percepção torna-se entendimento, a percepção se faz razão (1999, pp. 211-212).

Tanto o ente como o ser são, então, tidos como *presença*. O ente é algo objetivamente dado que deve ser descrito predicativamente, e o ser não dialoga mais com a aparência, que passa a ser considerada não mais como um caminho para o ser, mas como o “incorreto”. Assim, na separação entre ser e pensar, o pensar estende o seu predomínio sobre o ser e sobre o que a ele se contrapõe, voltando-se para a determinação essencial normativa. Nesse processo, o ser também é tomado como algo objetivamente dado, com Aristóteles, por meio da *ousia*. O ser do ente é então assim determinado. Como nos esclarece Heidegger, *ousia* significa “apresentação consistente”, o “estado de posse objetivamente dado” (1999, p.212). A *ousia* se transforma, depois, em “substância”, sentido que assumirá nas Idades Média e Moderna e também posteriormente.

A separação entre ser e pensar prepara a quarta e última divisão a que Heidegger se refere e que também marca o surgimento do pensar metafísico – aquela entre *ser e dever*. Se o pensar estende o seu predomínio sobre o ser e, portanto, o funda, o dever, por outro lado, destitui o ser do seu posto. O ser não é mais o normativo. Mesmo tendo se considerado a *idea* o modelo, sustenta Heidegger que, justamente como “modelo”, o ser como *idea* não é mais a norma. De certo modo, sendo o ente (dado que tudo mais é cópia, exemplo e aparência), a *idea*, por sua vez, precisa de um modelo primeiro, de uma norma da qual dependa, a idéia suprema, a idéia do “Bem”, um *além* do ser que possibilita o ser mesmo, ou seja, possibilita todas as demais idéias

hierarquicamente inferiores. Heidegger esclarece que o Bem não assume um caráter moral, mas determina o que “é” e o que “deve ser”. O ser, assim, fica contraposto a algo que ele não é e do qual depende, enquanto determina o que ele “deve” ser. Assim, o dever ser se separa do ser, pela primeira vez, com Platão. Essa distinção é aprofundada pelos modernos, nos quais o pensar predomina como razão independente e, portanto, desempenha um forte papel normativo, e é levada a termo com Kant, no seu imperativo categórico.

A partir do século XIX, o ente – entendido no sentido kantiano como aquele experimentável pelas ciências naturais – impõe-se como o que é determinante para o filosofar. Segundo Heidegger, em decorrência dessa imposição, o dever ser se encontra ameaçado e obrigado a cavar um novo espaço para salvar a sua função de normatividade, impondo-se, então, como “valor”. Desse modo, os valores tornam-se o fundamento do dever ser, pois toda pretensão de dever ser apenas se justifica a partir de um valor. Os valores assumem, portanto, o estatuto de norma. Assim, os valores são considerados como algo objetivamente dado e sua discussão atinge o ápice com Nietzsche, ao propor a transvaloração de todos os valores como o que merece ser pensado.

As separações entre *ser e aparência*, *ser e vir a ser*, *ser e pensar*, *ser e dever*, que marcam o início da metafísica, dão algo a entender. Enquanto para os pensadores originários havia uma *íntima conexão interna* entre essas possibilidades – apesar de ser admitida a sua distinção – para o pensar metafísico, que se inicia com Platão, afirma-se a absoluta *dicotomia*, sem nenhuma conexão possível entre os termos da relação. Tal característica, que pode parecer uma banalidade à primeira vista, é decisiva para todo o desenvolvimento posterior da filosofia, como já começamos a sugerir e iremos melhor demonstrar.

O que observamos é o que se segue: o característico dos primeiros pensadores, os pré-socráticos ou pensadores originários, é o que Michelazzo chama de *pensamento bipolar*. Nesse

modo de pensar, que Heidegger tenta resgatar na sua filosofia, um aspecto qualquer dos fenômenos somente se faz entender em relação ao seu complementar, sem hierarquias. Os termos da relação jamais podem ser tomados isoladamente. Há, na complementaridade bipolar, a “co-pertença” de “dois distintos”: uma diferença que não é dicotômica e, ao mesmo tempo, uma pertença que não é identificante. Nesse contexto, o ser só pode ser entendido na sua relação com o ente e vice-versa, a verdade é ao mesmo tempo velamento e des-velamento, abarcando o engano como um momento seu e assim por diante.

O pensamento metafísico rompe com esse aspecto bipolar e propõe a “dicotomia” na qual os pólos da relação não mais interagem e um deles se impõe hierarquicamente e prevalece como fundamento, reduzindo todas as demais possibilidades à sua autoridade e jugo. É justamente a ruptura com o pensamento bipolar que torna possível à metafísica o seu discurso sobre o *fundamento*, o geral pensado que a tudo abarca e define, o pensamento da totalidade-totalitária do qual se queixa Lévinas.

1.1.2. A onto-teo-logia e a época da consumação da metafísica.

A metafísica é a procura pelo fundamento, uma procura que se dá de um modo particular. O pensamento ocidental se apóia na interdependência do fundamento e do fundado, de tal modo que, encontrado o fundamento último, o ente seja esclarecido de forma definitiva. Disso depende todo o problema do conhecimento, das ciências e da “segurança existencial” do homem. Dentro dessa “lógica”, o ser foi concebido como o fundamento do ente que, por conseguinte, encontra o próprio fundamento último no *theos* (o fundamento supremo), definindo a *onto-teo-logia* característica do pensamento ocidental. Na onto-teo-logia, a *-logia* traz também à tona a lógica, no sentido daquilo que tem o caráter enunciador, como já discutido, mas não apenas, uma vez que remete ainda ao seu caráter fundador, no qual todos os objetos são

“representados” a partir do seu fundamento. Por esse motivo, a ontologia e a teologia também são “logias”.

Existe, em verdade, uma procura pelo *permanente*. Para garantir a exatidão, a verdade como adequação, o fundamento precisa mostrar-se firme, absoluto e inabalável⁴. O ser será o fundamento metafísico nas diversas formas que assumirá na história da filosofia, da já referida “idéia” de Platão à “vontade de poder” de Nietzsche, passando pelo “Deus” medieval e o “sujeito” moderno. Porém, esse modo de fazer do ser fundamento acaba por ocultar o próprio ser. O ser como fundamento metafísico é um *ser entificado*, presente, permanente, apreensível, passível de submissão ao cálculo e ao controle. Do ser como *physis*, nada mais há. A separação dicotômica do ser da sua relação com o *logos*, com a aparência, com o vir a ser, a sua concepção como *idea*, criaram o solo propício para a cristalização da dimensão ontológica em uma forma fixa fundadora, conduzindo a uma interpretação do ser como *presença*, como um novo ente. A metafísica é pensada por Heidegger, portanto, como o filosofar que *identifica ser e ente*. Essa leitura do ser, todavia, apenas reflete o seu *esquecimento*. Por isso Heidegger pôde afirmar que a metafísica, tendo discorrido sobre o ser, em verdade nomeou apenas o ente. Essa passagem, de todo modo, apenas ficará clara quando trouxermos à tona a *diferença ontológica* e o entendimento do *ser como retiro*⁵. Por enquanto, devemos ainda persistir no esclarecimento da metafísica e das suas implicações. E, para tanto, devemos nos deter mais profundamente no *princípio do fundamento*.

“Nada é sem fundamento” – *nihil est sine ratione*, reza o princípio. Heidegger destaca “nada” e “sem” para ressaltar que “tudo tem um fundamento”. E nós, de algum modo íntimos a este princípio, naquilo que nos circunda e vem ao nosso encontro, perguntamos pelo fundamento.

⁴ Segundo Michelazzo, essas são as três adjetivações do fundamento que dizem respeito a uma postura central da metafísica (1999, p.41).

⁵ Esses pontos serão esclarecidos no item 1.1.3. deste estudo.

Exigimos o fundamento. Queremos saber o porquê de um acontecimento, de um comportamento, de uma transformação e evoluímos nessa indagação até o fundamento último de todas as coisas. “*Nada é sem fundamento*”! Uma versão comum desse princípio é “nada acontece sem uma causa” – *nihil fit sine causa* (HEIDEGGER, 1990c, p.168).

Não obstante a nossa constante procura pelo fundamento, o seu princípio “nada é sem fundamento” precisou de dois mil e trezentos anos – desde o século IV antes de Cristo – para ser expresso e amplamente legitimado. Leibniz, no século XVII, foi o primeiro a reconhecê-lo como um princípio determinante. O período anterior foi, segundo Heidegger, o período da sua incubação.

Leibniz considera o princípio do fundamento “o princípio magno, poderoso, da mais elevada nobreza”, e o demonstra sustentando que todos os demais princípios, na qualidade de princípio, nele se fundam: “nada é sem fundamento”. Heidegger afirma que o que legitima essa interpretação é a caracterização do princípio do fundamento como *principium reddendae rationes sufficientis*, que pode ser lido assim: “o *principium rationis* é *principium reddendae rationes*”, onde *rationem reddere* significa “devolver o fundamento” (1990c, p.168). Então, pergunta: para que, por que e para onde é devolvido o fundamento? E Leibniz responde sobre o “para quê”: “uma verdade sempre é uma verdade, quando o fundamento lhe pode ser devolvido”. Então, esclarece-nos Heidegger que a verdade é, para Leibniz, um “juízo certo”, e a *ratio* é o fundamento da verdade do juízo, ou seja, o que “dá a conta” para a verdade do juízo (1990c, p.168). E acrescenta, em resposta à segunda questão: o porquê de o fundamento ser devolvido é justamente esse “dar conta”, no sentido de calcular, contabilizar a legitimidade do juízo que, em si mesmo, não é a verdade. O juízo somente é verdadeiro quando a *ratio*, a conta, é prestada. Mas para onde é devolvido o fundamento? Para o homem que julga os objetos como objetos, visto que, desde Descartes, o homem é aquele que se opõe ao mundo e o representa (o faz presente

para si), entregando-o a si mesmo em juízos corretos. Porém, o fundamento deve ser *rattio sufficiens*, o que quer dizer “trazer um objeto na totalidade do seu estado para qualquer perspectiva e qualquer pessoa”, ou seja:

Só a perfeição dos fundamentos *a* serem entregues, a *perfectio*, garante que algo seja segurado para o representar humano como objeto, no sentido literal <<veri>>-ficado no seu estado. [...] Nada é sem fundamento. O princípio diz agora: cada um é válido então e apenas então como ente, quando ele está assegurado como um objeto calculável para o conceber (HEIDEGGER, 1990c, p.168).

O conceber é dependente e assegurado pela razão. O princípio do fundamento é o princípio da *razão suficiente*. Os fundamentos são racionais. Pelo menos foi o que, com maestria, ensinou-nos a modernidade. Tudo o que a partir de então é importante passa a ser mensurado com o metro do princípio do fundamento entendido como princípio da razão suficiente. Tal processo não teria outro destino senão desembocar no advento da *técnica*.

A *técnica moderna* se destina à obstinada busca da maior perfeição possível, esta entendida como a garantia da integridade da calculabilidade dos objetos ou, o que quer dizer o mesmo, o uso instrumental dos entes. Poder contar com os objetos e poder calculá-los, eis o que pretende a técnica. Sua pretensão não se sustentaria sem que a mesma técnica contasse com o cálculo do fundamento que a legitima e que, certamente, é assegurado, por sua vez, pela legitimidade do *principium rationis*.

O advento da técnica moderna implica um modo completamente diverso de lidar com o mundo. Enquanto, noutra tempo, o camponês, por exemplo, cuidava e tratava a terra e, na sementeira, “confiava a semente às forças do crescimento, encobrindo-a para seu desenvolvimento” (HEIDEGGER, 2002b, p.19), por meio da técnica moderna, a agricultura transforma-se em uma “indústria motorizada de alimentação” (HEIDEGGER, 2002b, p.19). A técnica moderna *dis-põe da natureza* no sentido da sua *exploração*. Aquilo que a técnica explora são as energias da natureza. E o faz primeiro “abrindo” e “ex-pondo”, para então promover o

máximo de rendimento com o mínimo de custo. Neste processo de dis-posição – o pôr, no sentido de explorar –, a própria natureza emerge como um dis-positivo. De que forma? Para esclarecê-lo, Heidegger nos traz o exemplo de uma usina hidroelétrica construída no rio Reno. Esta usina, ao dis-por o rio a fornecer pressão hidráulica, a qual, por sua vez, dis-põe as turbinas a girar e estas, ao girar, impulsionam um conjunto de máquinas, que, por fim, produzem corrente elétrica, fazem do Reno um produtor de pressão hidráulica. Evidencia-se, assim, uma inversão: o rio é que está instalado na usina, e não o contrário. Quer dizer: o rio encontra o seu significado por meio da usina, em função da sua utilidade técnica. Exatamente neste sentido, o rio, que passa a valer em função do cálculo, torna-se um dis-positivo técnico.

O que, de certa forma, se perde com a técnica moderna é a relação com o rio em um sentido não instrumental, por exemplo, aquela que com ele tinha uma ponte de madeira antiga que, durante séculos, ligou as suas margens. No caso da ponte, o que se tem não é um dis-por técnico, mas uma *reunião integradora*. Nas palavras de Heidegger:

A ponte pende “com leveza e força” sobre o rio. A ponte não apenas liga margens preexistentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens. A ponte as deixa repousar de maneira própria uma frente a outra. Pela ponte, um lado se separa do outro. As margens também não se estendem ao longo do rio como traçados indiferentes da terra firme. Com as margens, a ponte traz para o rio as dimensões do terreno retraída em cada margem. A ponte coloca numa vizinhança recíproca a margem e o terreno. A ponte *reúne integrando* a terra como paisagem em torno do rio. A ponte conduz desse modo o rio pelos campos. Repousando impassíveis no leito do rio, os pilares da ponte sustentam a arcada do vão que permite o escoar das águas. A ponte está preparada para a inclemência do céu e sua essência sempre cambiante, tanto para o fluir calmo e alegre das águas, como para as agitações do céu com suas tempestades rigorosas, para o derreter da neve em ondas torrenciais abatendo-se sobre o vão dos pilares. Mesmo lá onde a ponte recobre o rio, ela mantém a correnteza voltada para o céu pelo fato de recebê-lo na abertura do arco e assim novamente libertá-lo. A ponte permite ao rio o seu curso, ao mesmo tempo em que preserva, para os mortais, um caminho para a sua trajetória e caminhada pela terra (2002d, pp.131-132).

De modo diverso, no explorar técnico, a energia da natureza, antes escondida, é *extraída*, o extraído é *transformado*, este é *estocado*, o estocado é *distribuído* e, por sua vez, *reprocessado*. Todo esse processo deve se dar enquanto se assegura o *controle*.

Com o advento da técnica, a humanidade abre o caminho para a *Era Atômica*. Heidegger cita o título de um livro que ilustra o problema: “Viveremos através dos átomos”. E então sustenta que, “pela primeira vez na história, o homem interpreta uma época da sua existência histórica a partir do afluxo e preparação de uma energia da natureza” (1990c, p.174). Esta é a energia atômica. A existência humana assume o metro dessa energia.

Para entender a fundo o problema, devemos trazer para a discussão a sua relação com o princípio do fundamento. Este fala de eficiência, perfeição e conduz ao produzir, ao fazer. As ciências se movem a partir desse princípio, na pesquisa incessante do seu domínio. Dominadas pela técnica, as ciências trabalham com a pesquisa e a liberação da energia atômica. Faz-se mister salvaguardá-la na sua calculabilidade para, por fim, afirmar novas seguranças. Trabalha-se cada vez mais pela segurança que, de todo modo, será também garantida pelo princípio do fundamento. Nessa corrida pela segurança, a palavra-guia é *informação*:

Nós devemos ouvir a palavra na sua pronúncia americano-inglesa. *Information* exprime por um lado a comunicação, que informa o homem contemporâneo o mais rápido, o mais abrangente, o mais inequívoco, o mais produtivo possível sobre a salvaguarda das suas carências, das suas necessidades e da sua satisfação. [...] A informação, contudo, ao informar, comunica, forma simultaneamente, isto é, ela institui e transmite. A informação é, como comunicação, também logo o instituir, que coloca ao homem todos os objetos e existências *numa forma que é suficiente, para salvaguardar o domínio do homem sobre a totalidade da Terra* e até sobre aquilo exterior a este planeta. Na configuração da informação, o poderoso princípio do fundamento suficiente a ser entregue governa todo o conceber e define, assim, a presente época do mundo como aquela para a qual tudo depende da entrega da energia atômica (HEIDEGGER, 1990c, p.177).

Dissemos que o fundamento é devolvido para o homem, que julga os objetos como objetos por meio da representação. A consistência do objeto está na perfeição do seu fundamento. Contudo, diz Heidegger, mal podemos falar ainda de objetos. A dis-ponibilidade técnica assume o *status* de “categoria” que nomeia “o modo em que vige e vigora tudo o que o em face do homem como um objeto. Nada mais possui autonomia, nada pode afirmar-se por si e em si mesmo, mas tudo se define exclusivamente pela sua dis-ponibilidade. Assim, já nos movemos, de

certo modo, em um mundo da des-ob-jetualidade, que, todavia, não é ainda o sem-objetos. Na realidade, o objetual recua defronte uma outra consistência genérica, o próprio princípio do fundamento, que, entregue para a segurança e estabilidade de tudo, alcança, então, o seu máximo desenvolvimento.

A *tecnologia* e os seus múltiplos sinais – funcionalização, perfeição, automatização, burocratização, informação (HEIDEGGER, 1990a, p.190) – caracterizam a *metafísica da era atômica*. Para Heidegger, esta é a época da *consumação da metafísica*, entendida não como o seu fim e a eliminação de qualquer pensar metafísico, mas como o período em que as suas possibilidades se esgotam, chegando ao máximo da sua expressão. Essa situação se faz sentir no chamado “obscurecimento do mundo”⁶, por meio da “devastação da terra” na exploração técnica desenfreada dos seus recursos; da “massificação do homem”, que passou também a ser submetido ao cálculo da disponibilidade, sendo tomado como fundo de reserva e matéria-prima de consumo e produção, parte integrante do processo de uniformização e contabilidade do real; e da “fuga dos deuses”, indicando a falta do divino e do esplendor na história do mundo, instaurando, por fim, a ausência de sentido.

A fuga dos deuses remete à filosofia nietzschiana, sendo uma variação da “morte de Deus”. Participa, portanto, desse processo, o *niilismo*, que foi experimentado pela primeira vez, em seu sentido atual, na filosofia de Nietzsche – segundo Heidegger, o último pensador metafísico. O niilismo nietzschiano pode ser esclarecido a partir do seu dito “Deus morreu”, que sugere uma leitura negativa em que se evidencia o total desamparo humano em relação aos antigos valores e à segurança que ofereciam, a partir da estabilidade garantida pelo supra-sensível. Nesta primeira leitura negativa, quando Deus morre, tudo é reduzido a “nada”.

⁶ Cf. Michelazzo em sua interpretação de Heidegger, *Do um como princípio ao dois como unidade*, pp.163-171.

Mas há ainda a possibilidade de uma segunda leitura. Nietzsche inverte o platonismo. Para este filósofo, com a morte de Deus, o que nos resta é a “transvaloração de todos os valores” com a conseqüente afirmação do amor a terra e o predomínio da vontade sobre a razão. Assim, o niilismo de Nietzsche mostra a sua face positiva, na medida em que implica um novo início de uma nova humanidade representada pelo “super-homem”. Porém, na ruptura com a idéia de Deus e na afirmação da vontade de poder, o que Nietzsche, em verdade, sustenta é, na visão de Heidegger, uma forte antropologia em que se leva a termo o sujeito moderno como o artífice de todos os valores e da nova história humana. O ser, também reduzido a nada com a inversão do platonismo, passa a assumir, então, a forma da “vontade de poder”, a máxima afirmação da subjetividade, que, por meio do “eterno retorno”, confirma a si mesma afirmando a total prevalência do homem sobre os demais. O ente humano, sem mais nenhum apoio supra-sensível, encontra seu norte na afirmação dos valores que ele mesmo, a partir de então, criará. Portanto, assim como a vontade de poder passa a ser a nova essência do ser humano, os valores, inventados pelo novo homem, constituem o seu ser.

Os valores são para Nietzsche a referência para a vida e o devir. Com a vontade de poder e a transvaloração de todos os valores – o que quer dizer o mesmo que a instauração de valores novos, porém, agora, com a relevante condição de que estes são inventados pelo homem –, o filósofo propõe um “niilismo ativo”, no seu entendimento, justamente aquele capaz de transvalorar e de realizar o super-homem. Desde Nietzsche, qualquer interpretação do mundo e dos entes passa a ser calcada em uma axiologia, havendo a instauração de uma verdadeira *metafísica dos valores*. Há também, como já sugerido, uma radicalização do subjetivismo moderno, enquanto o homem é o fundamento de todos os valores e a referência do mundo. Acerca dos valores, assere Heidegger:

Ao avaliar algo como valor, aquilo que foi valorado é apenas admitido como objeto de avaliação pelo homem. Mas aquilo que é algo em seu ser não se esgota em sua objetividade e, sobretudo, de modo algum então, quando a objetividade tem o caráter de valor. Todo valorar, mesmo onde é um valorar positivamente, é uma subjetivação. O valorar não deixa o ente ser, mas todo o valorar deixa apenas valer o ente como objeto do seu operar (1987, p.75).

Portanto, ao considerar algo como valor, rouba-se-lhe a sua dignidade ontológica ao passo que se evidencia a subjetivação do ente e a sua conseqüente redução a mero objeto.

Segundo Heidegger, a dependência de Nietzsche do pensamento moderno o impediu de superar o niilismo e, com ele, a metafísica, uma vez que não permitiu a experiência da essência do niilismo que traduziria a dimensão ontológica, levando apenas à radicalização da subjetividade em um tipo de “humanismo” que terminou por acentuar ainda mais o esquecimento do ser. Neste sentido, Nietzsche seria ainda um pensador metafísico, levando a metafísica filosófica ao seu termo.

Ora, o *humanismo* mesmo é uma expressão da metafísica ocidental, enquanto procura assegurar a posição central do homem em meio ao mundo e aos entes. Para este fim, propõe valores sociais, culturais, religiosos, políticos e ideológicos, afirmando a supremacia do homem e garantindo a sua segurança existencial, último recurso para um mundo sem outras garantias. Sua origem, segundo Heidegger, remonta à República Romana e sua incorporação da *paidéia* grega, traduzida por *humanitas*. Assim, em Roma encontramos a primeira manifestação do humanismo, que, depois de haver recebido uma roupagem cristã, será fortalecido e renovado na Renascença italiana e assumirá, até os dias atuais, diversas formas.

O que se observa, de todo modo, é que, como sustenta Heidegger, todas as formas de humanismo estão fundadas em uma compreensão fixa da natureza humana, da história, do mundo, ou seja, do “ente” e, assim, traduz-se sempre em uma manifestação da metafísica ou do fundamento dessa metafísica. O humanismo é, também, a história do esquecimento do ser.

1.1.3. A superação da metafísica

Na nossa reflexão sobre a metafísica e a época da sua consumação, falamos a todo o momento do *esquecimento do ser* sem a preocupação imediata de esclarecê-lo mais cuidadosamente. O que fizemos, no máximo, foi sinalizar esse acontecimento apontando o seu percurso e alguns aspectos gerais. Mas, afinal, o que esse esquecimento significa?

O esquecimento do ser é o esquecimento da *diferença ontológica*, que, para Heidegger, aponta a *diferença entre ser e ente*, impedindo a leitura do ser *a partir* do ente e a sua conseqüente identificação com os modos do ente, como ocorreu na metafísica. Porque foi sempre lido a partir do ente, o ser como tal foi esquecido. A consideração da diferença ontológica possibilita, portanto, a abertura para pensarmos o *ser como tal*. Para entender o sentido da superação da metafísica, devemos, em primeiro lugar, esclarecer a diferença ontológica. Ao recorrer à etimologia, vemos que:

A palavra *Differenz*, do latim *differe* (lit. carregar, levar lado a lado, apartado um do outro), implica que os entes e o ser se levam apartados um do outro, separados e, ainda assim, relacionados um com o outro – e isso espontaneamente, não meramente na base de um “ato” de “distinção” [*Unterscheidung*] (NII, 209/niv,155). Heidegger também fala, porém, de *Unterscheidung* entre ser e entes. Em seu sentido literal, *differe* é próximo do alemão *austragen*, “carregar para fora, entregar, lidar com, arranjar”. *Austrag* é o “arranjo, resolução [p.ex., de uma disputa]”. Portanto, a *Differenz* de ser e entes é também uma *Austrag* deles, que os reúne, ao mesmo tempo que os mantém separados (cf. ID, 63ss/65ss) (INWOOD, 2002, p.42).

O que podemos notar é que, para o entendimento da diferença ontológica, é fundamental a consideração de dois momentos – não apenas a *diferença* entre ser e ente, mas o *comum-pertencer* de ambos. O primeiro momento é esclarecido, entre outros textos, em *Introdução à Metafísica*, no qual Heidegger afirma que “o ser não é nada do ente, nem entidade constitutiva de algum ente” (1999, p.114). Em outro texto, sustenta que “o ser nunca é causa para o ente e jamais imediatamente um fundamento” (2000a, p.34). Nessas passagens,

anuncia-se a diferença em toda a sua força expressiva. Dela, conclui-se que o ser não é *de nenhum modo* redutível ao ente. Heidegger chega a afirmar que apenas os entes são, mas o ser, como não é o ente, *não é* (1987, p.57). Se admitíssemos que o ser *é*, imediatamente estaríamos tomando o ser como um ente, o que não é mais o caso. Portanto, dizemos dos entes que eles são, mas acerca do ser podemos apenas afirmar: *dá-se ser*⁷. Mas de que forma “o ser não é” e “não é nada do ente”? Esclarece Heidegger:

O nada é o “não” do ente, e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o “não” entre ente e ser. Mas, assim como o ser, enquanto o “não” com relação ao ente não é um nada no sentido do *nihil negativum*, tampouco é a diferença, enquanto o “não” entre ente e ser, somente o produto de uma distinção do entendimento (“ens rationis”) (1990g, p.111).

A diferença ontológica é o modo mesmo como se dá o acontecimento do ser, nunca uma estrutura transcendental ou algo além que o abrange na condição de possibilidade. Para Heidegger, *não há ser fora da diferença*. Assim, se somente há ser a partir dessa possibilidade, significa que, sendo diferença, o ser se dá como um “afastamento” e, não sendo nada além desse mesmo afastamento, propriamente *não é* (ZARADER, 1990, pp. 190-191).

O risco iminente é a leitura superficial da diferença como dicotomia e a conseqüente delimitação de dois momentos diversos. Por ocasião de *Ser e Tempo*, a afirmação de que o ser não é nada do ente correu o risco de ser assim entendida a partir da distinção entre ôntico e ontológico. Porém, posteriormente, tornou-se claro que o sentido estrito dessa distinção não anuncia a simples diferenciação entre ente e ser, mas a própria compreensão do ser como “nada”, “afastamento” ou “vestígio”. Desse modo, *a diferença ontológica não conta apenas sobre uma diferença entre ente e ser, mas sobre o próprio ser que somente se dá nessa diferença como o nada do ente*.

⁷ Explica o filósofo que o “se” que se dá é o próprio ser, enquanto o “dá” nomeia a essência do ser, aquilo que dá (1987, p.57).

Todavia, não sendo nada do ente, haveria alguma relação entre esta possibilidade e o ser, de modo que se justificasse, para nós entes, nomear a própria diferença ontológica? Esta questão exige uma resposta afirmativa, porque a diferença total tornaria absurda qualquer referência ao ser. Ente e ser se relacionam como dois pólos distintos que, contudo, pertencem um ao outro. O ser é a condição de possibilidade dos entes e, por sua vez, o ser, embora não seja posto pelo homem, dele necessita para “presentar-se”, necessita da abertura do homem (clareira). Afinal, “*ser é sempre e por toda parte ser do ente [...]. Ente é sempre e por toda parte ente do ser*” (Heidegger in ZARADER, 1990, p.186).

Portanto, ser e ente *pertencem* um ao outro. A co-pertença entre ente e ser remete a *Ereignis*, o “acontecimento-apropriação”. O acontecimento-apropriação não é um universal transcendental, mas, ao contrário, refere-se ao âmbito dinâmico de interação entre ser e ente, em que ambos conquistam seu caráter historial, perdendo as determinações metafísicas (ZARADER, 1990, p.181). Da mesma forma, *Ereignis* não corresponde ao próprio ser. Não se pensa o ser como acontecimento-apropriação, mas, inversamente, o ser é que deve ser pensado, quanto à sua origem, a partir do acontecimento-apropriação (nota de Stein in HEIDEGGER, 1990b, p.180).

De que modo, então, articulam-se a diferença e o acontecimento-apropriação no entendimento da diferença ontológica? De forma que permaneça a diferença, mas inexista a dicotomia. Caso a dicotomia se configurasse, um abismo entre ser e ente seria aberto a ponto de nem ao menos se justificar a remissão à diferença ontológica. *É a diferença que permite vislumbrar o ser, não admitindo a sua redução ao ente.* Mas a não-redução não implica a não-relação. A diferença não se resume no simples entendimento de ser e ente como realidades diversas, mas sim no *simultâneo afastamento e pertença* que constituem o próprio ser. Assim,

A dupla formulação possível da diferença, portanto, é menos o indício de uma contradição que a manifestação da dupla essência do ser: “ser” nomeia, por um lado, o que se diferencia, por outro lado, um dos termos da diferenciação; por um lado o mesmo,

ao qual pertence também o outro, por outro lado, uma vez cumprido o desdobramento, o mesmo, enquanto distinto do seu outro (ZARADER, 1990, p.186).

De acordo com a interpretação de Zarader, a diferença ontológica deve ser tomada como *movimento de diferenciação*, e não o simples afastamento entre dois termos dados. O “afastamento” decorreria do movimento diferenciante, definindo, portanto, os dois momentos “e” a sua relação.

Entendidos o comum-pertencer e a diferença como aspectos do mesmo, seu caráter dinâmico pode ser elucidado pelo termo grego *alétheia*, que explicita o jogo contínuo de velamento e des-velamento do ser – o des-velamento do ser revela o ente, ou seja, do seu des-velar, o ser empresta luz aos entes enquanto retorna à ocultação. A diferença ontológica esclarece essa passagem ao permitir o entendimento de que apenas os entes são, enquanto o ser não é. Aquilo que vem à luz são os próprios entes iluminados pelo ser em seu des-velar, enquanto *o ser mesmo está sempre em retiro*.

Superar a metafísica é, portanto, tirar do esquecimento a *diferença ontológica*. Muitas vezes se interpreta o tema da superação ou destruição da metafísica em sentido negativo: uma vez que desde Platão a metafísica foi constituída e se configurou no esquecimento do ser, superar a metafísica ou rememorar o ser pode ser lido como uma negação da história. Deveríamos nos “libertar” da metafísica ocidental para que o ser pudesse enfim ser pensado. Porém, não é este o sentido em que Heidegger fala de superação e destruição. De modo algum é proposta a negação da metafísica, mas sim a sua *apropriação* com o fim de *deixar emergir o que nela permaneceu oculto*. Afirma Heidegger:

Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor da questão do ser* até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser. [...] ela [a destruição] deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus *limites*. [...] Negativamente, a destruição não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o “hoje” e os modos vigentes de se tratar a história da ontologia. [...] Em todo caso, a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção *positiva* (2000b, parte I, p.51).

Superar a metafísica, para Heidegger, significa, portanto, apenas *enfraquecê-la*, ou seja, fazer “aparecer a sua essência dentro dos seus limites” (2004, p.88), o que significa que *a metafísica permanece*, mas como *a diferença vigente entre ser e ente* (HEIDEGGER, 2002c, p.62). Porque a superação traz à tona a diferença ontológica, os entes perdem a sua permanência *exclusiva*. Fica claro, então, que a superação da metafísica não significa, em absoluto, nem destruição nem negação da metafísica, o que seria, segundo o filósofo, pueril e um desrespeito à história. Superar a metafísica significa, exclusivamente, *deixar viger a diferença ontológica*.

O que dissemos vem nos sugerir que o esquecimento do ser não será “eliminado”. A filosofia de Heidegger não é aquela que vem nos “salvar” de um esquecimento que – em boa ou má fé, mas de todo modo para o nosso “infortúnio” – a tradição operou. Absolutamente não. Heidegger nos diz, ao contrário, que o esquecimento do ser é um *destino*⁸, o que significa que é uma *possibilidade ontológica*: o esquecimento não remete a uma negligência humana, mas o velamento ontológico é um modo de dar-se do próprio ser. Essa passagem se esclarece quando retomamos, por exemplo, a noção grega de *physis* e a sua relação com a aparência, ou a pertença do velamento ao conceito de *alétheia*. Assim, pode Heidegger afirmar que:

O pensamento que inicia com *Ser e Tempo* é, portanto, de um lado, um despertar do esquecimento do ser – e aqui despertar deve ser compreendido como um recordar-se de algo que jamais foi pensado –, mas enquanto é um despertar não é, de outro lado, um extinguir o esquecimento do ser, mas um *postar-se nele e nele permanecer* (1990j, p.276, grifo nosso).

A superação da metafísica não precisa ser lida, conseqüentemente, em um sentido afirmativo de “retorno do ser” ou de anulação do seu esquecimento, mas de *tematização* desse

⁸ A palavra “destino” não deve ser entendida em sentido determinista ou causal. Em *A Questão da Técnica*, Heidegger sustenta: “O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser, mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte, e não escravo do destino” (pp.27-28). Em outra passagem do mesmo texto, defende: “Pôr a caminho significa: destinar. Por isso denominamos de destino a força da reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento” (p.27).

esquecimento e apenas isto. Devemos *saber* desse esquecimento, *habitá-lo*. Mas de forma alguma podemos evitá-lo.

São dois os caminhos percorridos pelo filósofo para a superação. Um deles é tanto a consideração do que foi dito sobre o ser na história do pensamento ocidental quanto o que não foi dito a seu respeito. Esse percurso terminará, se for bem empreendido, por des-velar o ser e a diferença ontológica. O outro caminho parte da consideração da pré-compreensão do ser em que já nos encontramos (que se evidencia quando empregamos a palavra “é”) para, a partir dessa pré-compreensão não temática, alcançarmos um entendimento mais explícito da diferença ontológica. Heidegger alterna os dois caminhos na sua filosofia e, desse modo, empreende a superação. Ambos os caminhos exigem um *passo de volta* por meio de um mergulho no que foi manifesto, mas *em busca do que nele permaneceu oculto*. Acompanharemos Heidegger no segundo caminho, em particular, no que diz respeito aos três temas por nós discutidos como alicerces e expressão do pensamento metafísico: o princípio do fundamento, a questão da técnica e o humanismo.

Dissemos que a superação exige um “passo de volta”. Devemos, inicialmente, afastar uma possível má interpretação: o passo de volta não consiste meramente no retorno histórico aos primeiros pensadores. Ao contrário, implica um esforço perante o ente como agora *é*. Esse esforço é aquele de tentar des-velar a sua essência⁹. Desse modo, o passo de volta deve partir, por

⁹Quanto ao termo “essência”, usamo-lo no sentido estrito em que Heidegger o entende. Este sentido é aquele que Stein, em uma nota ao texto de Heidegger *Sobre a Essência do Fundamento*, esclarece: “Ainda que *Wesen* designe, de per si, essência e *Unwesen* (não-essência) desordem, Heidegger carrega os dois termos com um sentido fenomenológico. [...] *Wesen* significará então: acontecer, imperar, revelar-se, a manifestação fenomenológica; *Unwesen* (*treiben*), frustrar e perturbar o acontecer, o imperar, dissimulação do que de si se revela, ocultação ‘fenomenológica’. [...] Apontam, sobretudo, também para a superação da tradição essencialista. A nova carga semântica os transforma numa chave (ou clave) que desloca toda a linguagem do filósofo para dentro de um novo horizonte denotador. Todo o conteúdo ontológico tradicional se torna fenomenológico. Ontologia se torna fenomenologia. [...] Toda a problemática do fundamento é arrancada de sua perspectiva metafísica essencialista. Fala-se de fundamento não mais buscando razões e causas, mas descobrindo-se nele um acontecer originário ligado à transcendência, melhor, à existência, ao ser-aí” (Nota 8, pp.114-115).

exemplo, do humanismo ou da técnica como hoje se apresenta, para mergulhar na sua essência ainda não pensada. Esse mergulho revelará o que permaneceu oculto – a diferença ontológica e, por meio dela, o ser. Entretanto, mais do que um “afastar-se do ente” e um “dirigir-se para o ser”, o passo de volta fala de “*um recuo em face daquilo que está por vir*” (HEIDEGGER, 1990j, p.277). Assim, essa “conquista da distância” é um “*desafastamento, a liberação do aproximar-se daquilo que deve ser pensado*” (HEIDEGGER, 1990j, p.277).

Se partirmos, então, do princípio do fundamento, podemos ensaiar esse passo de volta a partir de uma *mudança de tonalidade* na leitura e interpretação desse mesmo princípio. Ao invés da leitura anteriormente acentuada – “*nada é sem fundamento*” –, Heidegger nos sugere uma nova escuta: “*nada é sem fundamento*”. A ênfase dada agora no “é” e no “fundamento” abre-nos uma nova compreensão. Enquanto o “nada-sem” da primeira tonalidade remetia-nos ao fato de que todo “ente” tem fundamento, agora, na segunda tonalidade, percebemos que o fundamento pode ser percorrido e encontrado a partir da indagação do “é”. Destacamos: “é-fundamento”. Esta palavra que se liga a “fundamento”, e que mal percebemos em uma primeira leitura, configura a própria possibilidade de se falar em princípio de fundamento – *ser e fundamento pertencem um ao outro* (HEIDEGGER, 1990c, p.178). O “é” diz respeito ao *ser* do ente. E, desde então, o princípio do fundamento não conta mais *apenas* sobre o ente, mas nomeia o ser, já que o ente somente é entendido como ente quando se sabe que o ente *é* e como *é*. Ainda, como o ser não é o ente, a indagação do “é” nos remeterá à questão do próprio ser.

Mas de que modo o ser é fundamento? Não havíamos anteriormente sinalizado, quando esclarecíamos a diferença ontológica, que “*o ser não é nada do ente, nem entidade constitutiva de algum ente*”? Não dissemos ainda que “*o ser nunca é causa para o ente e jamais imediatamente um fundamento*”? E não afirmamos tudo citando o próprio Heidegger? Como o ser ainda pode ser entendido como fundamento do ente? Esse é um ponto que devemos esclarecer com calma, pois o

ser, de certo modo, *é* fundamento do ente e, ao mesmo tempo, de certa forma, o ser *não é* fundamento do ente. O ser não pode ser fundamento do ente se fundamento for entendido como “*entidade* constitutiva do ente”, o que desrespeitaria a diferença ontológica. Como disse Heidegger, o ser não é jamais “imediatamente” um fundamento. Se fundamento for tomado como “causa”, e causa, por sua vez, for tida metafisicamente como a causa suprema, no sentido de anterioridade ontológica ou factual, então, o ser não é fundamento. Nada disso pode ser assumido porque, como já esclarecido, o ser não é um ente, não é uma estrutura de identidade e tampouco um fato ao qual se possa chegar e que se possa pretender controlar. *O ser não é*. Além disso, o ser *é distinto* do ente e, portanto, com ele não se confunde. No sentido metafísico corrente, concluímos que o ser *não é* fundamento, apesar de essa interpretação metafísica apontar para uma possibilidade que ainda permanece oculta.

Por outro lado, o ser *é* fundamento, ou melhor, *desdobra-se em fundamento*. E para podermos compreender “de que modo” o ser se desdobra em fundamento, devemos retomar uma imagem que usamos ao falar da *physis*, como aquela que explicita o modo grego de compreender o ser: a imagem da rosa. Dissemos, naquela ocasião, que a *physis é* “o vigor dominante que brota e permanece”, como o desabrochar de uma rosa. Portanto, a *physis é*, como o dissemos, o brotar da rosa a partir de si mesma, que, enquanto se abre e se manifesta, se retém e permanece. Dissemos ainda que, todavia, a *physis* não se identifica com a rosa. Ao perguntarmos, então, pelo princípio do fundamento, poderíamos indagar: O que faz a rosa florescer? Por que a rosa desabrocha? Por “causa” da *physis* (ou ser)? Heidegger nos responde por meio do dito de um poeta: “A rosa é sem porquê; ela floresce porque ela floresce. Ela não repara em si própria, não pergunta se a vemos”¹⁰.

¹⁰ Angelus Silesius, “*Ohne Warum*”, verso 289, in “*Der Cherubinische Wandersmann. Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge*”, citado por Heidegger em *O Princípio do Fundamento*, p.59. Segundo nos informa o filósofo

Ora, Leibniz havia, com sucesso, ensinado-nos que nada é sem fundamento, o que quer dizer, em uma versão breve: nada é sem “porquê”. Em contrapartida, o verso citado nos diz, em confronto com o princípio do fundamento leibniziano, que a rosa é sem porquê. Apesar disso, também nos diz o dito que ela “*floresce porque floresce*”. Ou seja, a rosa, sendo sem “porquê”, de todo modo não é sem “porque”. O que é afinal aí sugerido? Segundo a interpretação de Heidegger, existe uma diferença fundamental – enquanto o “porquê” *busca* o fundamento, o “porque” *traz* o fundamento (1990c, p.61). O que se transforma, portanto, é a “relação” com o fundamento. Como diz o verso, a rosa “não repara em si própria”. O florescer da rosa é, portanto, um simples “abrir-se-a-partir-de-si” (1990c, p.64), “à rosa *acontece* o florescer” (1990c, p.62). A mudança fundamental evidencia, dessa forma, que o princípio do fundamento vale *a partir* da rosa, e não *para* a rosa: “a partir da rosa, na medida em que ela é objeto da nossa representação; não para a rosa, na medida em que ela permanece em si própria, é simplesmente rosa”. (HEIDEGGER,1990c, p.64)

O princípio do fundamento, considerado na primeira tonalidade, é, portanto, *uma representação que exige o modelo sujeito-objeto*. A palavra “objeto” foi traduzida do latim *objectum*. Segundo Heidegger, Lessing teria reagido a essa tradução e sugerido “contra-lançado”, o que é emblemático do seu significado ao apontar a “oposição do ente”, na qualidade de objeto, ao sujeito que o conhece por meio da representação. A modernidade preocupou-se em garantir a objetividade do objeto, que deveria ser entregue ao sujeito que representa contra todo o risco de submetê-lo à imaginação enganadora. Assim, algo no objeto não deveria depender do sujeito e, ao contrário, deveria ser lançado *contra* o sujeito, o que garantiria ao objeto a sua própria razão e

alemão, Angelus Silesius era um poeta místico, com o nome civil de Johann Scheffer, *doctor philosophiae et medicinae*, médico de profissão, contemporâneo de Leibniz, tendo conquistado a sua admiração e reconhecimento, assim como a de Hegel, o que lhe garantiria credibilidade pelo rigor e racionalidade exigidos por esses filósofos. O texto de Heidegger traz duas citações, uma de Leibniz e outra de Hegel, nas quais esse reconhecimento se evidencia (1990c, pp.59-60).

a legitimidade do seu fundamento. Diferentemente, para os gregos, o ente não assumia o caráter do objeto no sentido de algo que está contra e, portanto, que se apresenta à representação de um sujeito, mas caracterizava o que está *perante*. O que está perante é apenas o que *vem ao encontro* e ao qual o ser humano se *apresenta* com a sua escuta receptiva. Em uma tal situação, não pode haver domínio ou uso instrumental. A instrumentalização dos entes exige a sua concepção como objeto em sentido moderno.

Do mesmo modo que o objeto não é ainda entendido em sentido moderno, o homem que conhece, para o pensamento grego, nunca é um “sujeito”. A subjetividade é requerida pela objetualidade, sendo o seu ponto de apoio. É essa – a subjetividade – que legitima o fundamento considerado em sentido moderno. Entretanto, a subjetividade, afirma Heidegger, não é subjetivismo, mas a *neutralização de toda particularidade em função da uniformidade que permite o cálculo*.

Assim, o princípio do fundamento, na primeira tonalidade, é um dito sobre o ente tornado objeto da representação. Mas aquilo que o princípio do fundamento esconde é o *ser*. E o esconde propriamente porque o ser está sempre em retiro. Já apontamos que o esquecimento do ser é um destino. A retirada do ser está, sugere Heidegger, “na ordem da essência humana”, posto que “nós somos de um gênero que só na perda do perdido nos aparece o que nos pertence” (1990c, p.88).

Na mudança da primeira para a segunda tonalidade, descobrimos, oculto no princípio do fundamento, a pertença “é-fundamento”. Se mergulharmos no que foi aberto por esta nova leitura, o que se descortina é a *unidade ser-fundamento*.

A palavra “fundamento”, assim como a palavra “razão”, são traduções do latim *ratio*, que, por sua vez, é a tradução do grego *logos*. Ao percorrermos o sentido de *logos*, compreendemos de que modo ser e fundamento são uma unidade. O *logos* grego pertence ao verbo *legein*, que

assume o sentido de “reunir, situar junto ao outro”¹¹. Este situar pode significar um “dirigir-se ao outro” e, portanto, “contar” – *ratio* –, o cálculo entendido como o “dirigir-se de algo para algo” – *reor* – e, portanto, um dar-se – *reddere*. Esse sentido original de *ratio* foi transformado, pelos modernos, na “reivindicação à entrega dos fundamentos matemática-tecnicamente calculáveis”, assumidos como a “racionalização total”. Mas, retornando ao sentido grego do termo, enquanto *legein* significa “dizer”, *logos*, a ele relacionado, significa “dito” e “enunciado”. Esclareçamos que, na interpretação de Heidegger, para os gregos, “dizer” é o mesmo que “trazer à luz”, um reunir, um situar junto ao outro que “o deixa existir”:

Mas o existente é o que-está-presente-a-partir-de-si; o *legein* e o *logos* são o deixar existir do ter sido no seu estar presente. *Logos* como *Logomeinon* significa simultaneamente o dito, isto é mostrado, isto é existente como tal, o ter sido no seu estar presente. Nós dizemos: o ente no seu ser. *Logos* nomeia o ser. Mas o *logos* é enquanto o existente, enquanto o modelo simultaneamente àquilo sobre o qual outro se situa e apóia. Nós dizemos: o solo, o fundamento. *Logos* nomeia o fundamento. *Logos* é estar presente e fundamento, ao mesmo tempo. Ser e fundamento pertencem reciprocamente ao *Logos*. O *logos* nomeia esta pertença recíproca de ser e fundamento. Ele nomeia-a, à medida que ele diz numa unidade: deixar existir com deixar abrir-se, abrir-se-a-partir-de-si: *physis*, ser; *e*: deixar existir como apresentar, cultivar o solo, fundar: fundamento. O *logos* nomeia sobretudo numa unidade ser e fundamento (1990c, p.156).

Todavia, enquanto nomeia numa unidade ser e fundamento, simultaneamente, o *logos* oculta essa unidade. E o que se mostra, na história do pensamento ocidental, é a diferença entre ambos, porém, sem a pertença e, portanto, a diferença como dicotomia. Dessa cisão, o fundamento passa a ser representado como ente, este entendido como algo que se determina a partir de si próprio, a objetividade. E, assim, a unidade ser e fundamento permanece oculta. Mas o ocultar do ser na ocultação dessa unidade acaba, devido ao destino do ser, por “enviar” as outras configurações do fundamento assumidas pela tradição.

A segunda tonalidade do princípio do fundamento, em que colhemos a unidade ser e fundamento, fala, então, de um princípio não mais pensado metafisicamente enquanto remete ao ser. Não podemos mais, a partir dessa segunda tonalidade, pensar o ser a partir do ente. Portanto,

¹¹ Sobre a etimologia, consultar HEIDEGGER, 1990c, pp. 150-156.

não podemos mais pensá-lo como “causa primordial” ou “fundamento racional”, mas apenas como “um deixar existir concentrante” (HEIDEGGER, 1990c, p.160).

Quando meditamos sobre a nossa descoberta de que a rosa é sem porquê, embora não seja sem porquê, começamos a vislumbrar essa relação íntima entre ser e fundamento, sendo o ser aquele vigor imperante que surge e impera no desabrochar da rosa sem com ela se identificar. Uma vez que o ser não é, porém, não pode ser fundamento no sentido metafísico. Afirmar que o ser “é” fundamento remete à entificação do ser. Ao ser *pertence* fundamento de um modo particular, ou melhor, ser e fundamento se pertencem em uma unidade, enquanto o ser permanece, em si mesmo, sem fundamento, pois do contrário seria ainda tomado como um ente. Assim, *o ser permanece infundado*. Enquanto ao ser *pertence* fundamento, o ser dá-se como o *sem fundo* de um abismo.

A mudança da escuta do princípio do fundamento da primeira para a segunda tonalidade, que desvelou a unidade entre ser e fundamento, ao passo que revelou o ser como o sem fundo de um abismo, exigiu um *salto*. Este não é um salto no vazio, mas um salto que conduz à verdade do ser. Nenhum processo meramente lógico-cognitivo pode nos conduzir a essa verdade.

Já dissemos que o ser não é. Somente o que é pode ser fundado, encontrando no “é” a sua relação com o fundamento. Mas o que *é*, na sua relação com um fundamento que se dá, em verdade, como *fundamento nulo* – visto que o ser não é –, é um “deixar existir” que, por meio da *alétheia*, traz à luz o existente, ou seja, o que está presente a partir de si mesmo. Como acontece com a rosa, Heidegger então nos dirá, por fim, que o homem é verdadeiro quando é sem porquê.

O mesmo se passa com *a questão da técnica*, se quisermos, acompanhando Heidegger, tentar a superação da metafísica por meio do passo de volta que, agora, já sabemos, exige um salto. Dissemos que extrair, transformar, estocar, distribuir e reprocessar são os modos de desencobrimento da técnica moderna. O que agora devemos esclarecer é que o desencobrimento

não se reduz a um feito do homem. Este apenas responde aos apelos do desencobrimento, ainda que para contradizê-lo. O desencobrimento da técnica desafia o ser humano à exploração da natureza, induzindo-o a tomá-la por “objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não-objeto da disponibilidade” (2002b, p.22). Este apelo à exploração, que desafia o ser humano “a dis-por do que se des-encobre como dis-ponibilidade” (2002b, p.23), Heidegger chama de *Gestell*¹².

A *Gestell* é a essência da técnica moderna. Porém, se questionamos a palavra alemã, vemos que o verbo “pôr” (*stellen*), presente no termo *Gestell*, não indica diretamente, necessariamente ou apenas “exploração”. O sentido de “pôr”, como defende Heidegger, pode nos abrir uma outra possibilidade que nos conduz ao modo como a técnica foi pensada pelos gregos.

Afirmamos correntemente que a técnica, como uma atividade humana, é um instrumento para o desempenho desta mesma atividade. Ela designa um meio para um fim. Ora, diz-nos Heidegger, essa interpretação, embora correta, não é necessariamente verdadeira, o que significa que algo se oculta na interpretação. O que se oculta é, propriamente, a *essência da técnica*. Alcançar esta essência implica a busca do verdadeiro que se esconde no correto. Com o objetivo de empreender essa busca, Heidegger pergunta: o que é o instrumento em si mesmo? A que pertencem meio e fim? E responde que um meio é aquilo pelo qual se obtém algo, o que pode, por fim, ser entendido como “causa”. O fim também pode ser lido como causa na medida em que determina o meio. De todo modo, o que se evidencia é que a noção de instrumentalidade implica a de causalidade.

¹² “De acordo com o uso corrente”, informa Heidegger, “*Gestell* designa um equipamento, por exemplo, uma estante de livros (*Büchergestell*). *Gestell* significa também o esqueleto” (2002b, p.23). Heidegger se apropria dessa expressão para apontar a essência da técnica como experimentada pelos modernos, como será em seguida explicitado. Normalmente, a expressão alemã é traduzida por “composição” ou “armação”.

Desde a antigüidade, com Aristóteles, falamos de quatro causas: a material, a formal, a eficiente e a final. A causa eficiente, porém, determina para nós toda a causalidade enquanto é tida, de forma geral, como o que é eficiente no sentido estrito de alcançar resultados e determinar efeitos. Entretanto, para os gregos, a noção de causa não fala de eficiência como supomos. O pensamento grego, para nomear o que chamamos causa, se vale da expressão *aition* (ἄιτιον), sugerindo “aquilo pelo que um outro responde e deve” (2002b, p.14). Heidegger tenta esclarecer essa passagem, valendo-se do exemplo de um cálice de prata. Nele, a prata (matéria) responde pelo cálice. Por sua vez, o cálice deve à prata aquilo que o constitui. Mas o cálice deve ainda a sua forma à possibilidade de ser um utensílio sacrificial. Também é responsável pelo cálice aquilo que o define na esfera do sagrado como um utensílio sacrificial. Com este fim, o cálice começa a ser o que será quando pronto, e é este fim que o finaliza no sentido de plenificá-lo. O *telos* grego não remete, como supomos, a uma finalidade ou a um propósito, mas sim a um “levar à plenitude” (2002b, p.14). Nesse processo, o ourives também responde pelo utensílio, não fazendo com que o cálice seja o resultado final de um trabalho (o que corresponde à forma em que normalmente interpretamos a causa eficiente), mas refletindo e recolhendo os modos já mencionados de dever e responder em uma atividade. Do ourives parte, apresenta-se e preserva-se o cálice sacrificial em si mesmo. Assim, as quatro causas, ou melhor, os quatro modos de dever e responder correspondem a um “deixar-viger”. O “deixar-viger”, que não implica apenas a oferta de uma oportunidade, traduz-se no deixar-viger do que “ainda não vige”, conduzindo o vigente a aparecer. Essa experiência reflete o que os gregos conheciam como *poiesis*, pro-dução.

No sentido grego, a pro-dução não se refere meramente a um processo artesanal. Para esses pensadores, também a *physis* é *poiesis*, enquanto “o vigente tem em si mesmo o eclodir da pro-dução” (2002b, p.16), sendo esta, todavia, diferente da pro-dução do cálice de prata que

encontra em um outro, o ourives, o seu eclodir. Seja como for, a *poiesis* leva ao desencobramento o que permanecia encoberto. Esse processo se traduz, propriamente, no que antes chamamos *alétheia*. A técnica, portanto, *em sua essência*, jamais pode ser compreendida como um simples meio, senão como *um modo de desencobramento*.

A palavra grega *techné* o confirma. Heidegger nos esclarece que o termo, que não se resumia à produção artesanal, desde Platão se relaciona com *epistémé*. A técnica era, então, ligada ao conhecimento, a *alétheia*, pois o conhecimento se definia como o desencobramento do que não se produz por conta própria, podendo apresentá-lo de diversas formas. Justamente esse desencobramento é o que há de mais decisivo na técnica, e não o fazer ou a aplicação de meios. Somente por essa urgência pudemos antes afirmar que a exploração da natureza é o modo de desencobramento da técnica moderna.

Dentro desse contexto, o outro sentido do “pôr” que podemos entrever na palavra alemã *Gestell* é, portanto, aquele pôr da *poiesis* que traz o vigente para o desencobramento. Esse segundo modo de compreendê-lo remete a um “pro-por produtivo”, (2002b, p.24) que se difere do “dis-por explorador” comum à técnica moderna, embora ambos sejam modos da *alétheia* e reflitam o destino do ser. Mas como o homem pode lidar com esse destino? O homem é livre para corresponder ao destino descobrindo a sua essência ou a ele cegamente sucumbindo e sofrendo a sua ação, sem ouvir o apelo oculto do ser. A escolha é possível porque:

Este [o destino] não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. Ao contrário, abrindo-nos para a *essência* da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação (2002b, p.28).

A liberdade, diferentemente de afirmar uma relação explícita com o livre arbítrio, o que seria de todo modo um humanismo, sugere o corresponder ao destino. O ser humano é livre não por um voluntarismo psíquico, mas quando habita a liberdade, ou seja, quando se dispõe a esta

correspondência e, então, pode colher o que antes permanecia encoberto. A liberdade de que fala Heidegger não diz respeito ao arbítrio ou às leis, mas reflete a possibilidade do corresponder ao desvelar da essência. Desse modo, afirma o filósofo alemão, parafraseando Hölderlin: “onde mora o perigo [...] cresce também o que salva” (2002b, p.31).

O desencobrimento, portanto, assume o modo de um destino que ora se oferece como um descobrir pro-dutor, ora como explorador. Dessa forma, a essência da técnica é ambígua, uma ambigüidade que nos remete ao contínuo jogo de velamento e desvelamento do ser que os pensadores gregos originários já entendiam como *alétheia*. Mergulhar na sua essência e colher a sua ambigüidade como um jogo do ser é superar a metafísica. Neste processo, estamos não apenas submetidos cegamente ao fascínio da técnica, mas livres e conhecedores do que ela implica e para onde nos conduz. De usados pela técnica, temos a possibilidade de nos tornarmos, eventualmente, usuários críticos e, em certa medida, autônomos, sem por ela sermos arrastados impessoalmente:

Podemos utilizar os objetos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar. Podemos utilizar os objetos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objetos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. Podemos dizer <<sim>> à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer <<não>>, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (*Wesen*). [...] A nossa relação com o mundo técnico torna-se maravilhosamente simples e tranqüila. Deixamos os objetos técnicos entrar no nosso mundo cotidiano e ao mesmo tempo deixamos-os fora, isto é, deixamos-os repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior. Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: *a serenidade para com as coisas (die Gelassenheit zu den Dingen)* (HEIDEGGER, 2000c, pp.23-24).

Ao termos já compreendido o que significa a superação da metafísica, valendo-nos dessa experiência no tocante ao princípio do fundamento e à questão da técnica, gostaríamos, por fim, de acompanhar Heidegger no passo de volta quanto ao *humanismo*. Um caminho pode ser aquele de devolver à palavra humanismo o seu sentido historial. Ela, a palavra,

aponta para a essência do homem, sendo que o “-ismo” sugere a sua apreensão radical. Sabemos, a partir de Heidegger, que a essência do homem é a sua ek-sistência, em um sentido que ainda será esclarecido por nós. Essa ek-sistência, de todo modo, é o seu modo de ser e, como tal, aponta para o ser e dele recebe a sua significância. Como o ser humano recebe a sua significância da sua relação com o ser, o humanismo agora diz que não importa apenas o homem como tal, mas importa o homem como essa própria relação que lhe confere sentido. Assim, o ser humano, em sua essência, passa agora a ser compreendido como o “guardião da verdade do ser”, inserindo-se nessa verdade. Essa reflexão não pensa apenas o homem, mas a essência do homem, na qual o ser se torna familiar. Heidegger nos diz que a humanidade do homem repousa na sua essência. Neste sentido antes velado e agora resgatado, o humanismo significa: “meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, inumano, isto é, situado fora da sua essência” (1987, p.39).

Esse humanismo pensa o homem *a partir* da sua proximidade com o ser. Nesta perspectiva, o ser humano é o “pastor do ser” (1987, p.66), e não mais senhor do ente. Tal perspectiva devolve ao ser humano a sua dignidade ontológica. A metafísica obstruiu, propriamente, essa dignidade, promovendo o homem como ente em detrimento do ser e a relação que com ele nutre e lhe confere sentido.

Para eliminar qualquer suspeita de que esta seja uma postura contra o humano, devemos logo recordar que *sendo o homem uma relação com o ser* e apenas isso – o que antes de diminuí-lo lhe possibilita riqueza e plenitude –, *afirmar essa relação é afirmar o humano*, uma vez que é exatamente essa a sua condição e, apenas na assunção dessa sua essência, encontra a sua dignidade.

1.2. Ética e desconstrução

“Se, porém, a *humanitas*, está tão essencialmente no campo visual do pensar do ser, não deve então a ‘ontologia’ ser completada por uma ‘ética’?” (HEIDEGGER, 1987, p.79). Esta é a questão que se levanta em *Carta sobre o Humanismo*, depois de toda a discussão sobre as relações entre humanismo e metafísica e a desconstrução desse humanismo em prol de uma nova compreensão, como acabamos de expor. À questão, Heidegger responde:

Lá, onde a essência do homem é pensada tão essencialmente, a saber, unicamente a partir da questão da verdade do ser, mas onde, contudo, o homem não foi elevado para o centro do ente, deve realmente despertar a aspiração por uma orientação segura e por regras que dizem como o homem, experimentado a partir da ek-sistência para o ser, deve viver convenientemente ou *de acordo com o destino*. [...] Deve dedicar-se todo o cuidado à possibilidade de criar uma ética de caráter obrigatório, uma vez que o homem da técnica, unicamente entregue aos meios de comunicação de massa, pode ser levado a uma segura estabilidade, através do recolhimento e ordenação do seu planear e agir como um todo, correspondente à técnica (1987, pp.79-80).

Alerta-nos Heidegger que, antes de tentarmos determinar as relações possíveis entre a ontologia e a ética, devemos, primeiramente, perguntar o que se entende por ontologia e por ética, e se ambas, tornadas disciplinas filosóficas, não perderam já há muito o contato com aquilo que originariamente pretendiam ou poderiam evocar.

A ética nasce como disciplina junto à física e à lógica, com Platão. Este é o momento em que o pensar se transforma em “filosofia” e esta filosofia é tratada como *epistème*, como ciência, sendo esta ciência tema de uma atividade acadêmica. Segundo Heidegger, nesse processo surge a ciência e passa o pensar. Devemos recordar que Platão é considerado pelo filósofo alemão como o primeiro pensador metafísico. Isso significa que a *ética, como disciplina filosófica, nasce com a metafísica*. Antes dela, afirma Heidegger, os gregos não conheciam nem a lógica, nem a física, nem a ética e, entretanto, seu pensar e agir não eram nem ilógicos nem imorais.

O que aconteceu? Por que a ética *nasce com* a metafísica? De que modo a metafísica *exige* a ética? Com a superação da metafísica, também não deveríamos pensar uma *superação da*

ética? De fato, se a ética, como disciplina filosófica, nasce com a metafísica, herda os seus problemas. Entendemos que pode ser verificada, em qualquer discussão ética, dos clássicos à contemporaneidade, uma necessidade de ordenação e planejamento da ação humana que ofereça a tão sonhada segurança que há muito a metafísica nos promete por meio do seu princípio do fundamento e que a técnica, exitosamente, como a sua máxima expressão (da metafísica), vem nos oferecer. O controle dos entes, o seu uso instrumental, o seu conhecimento objetual que fornece todas as garantias de que necessitamos, o humanismo que assegura ao homem o seu protagonismo e o seu sucesso é tudo o que as éticas, das formas mais distintas, prometem. *Toda ética é um humanismo.* E, como tal, metafísica. O que isso significa é que o homem permanece inconsciente de si mesmo, bloqueado em sua essência, roubado da possibilidade da relação ontológica que lhe dá sentido.

A superação da metafísica, portanto, implica a necessidade de uma *desconstrução das éticas*. Porém, devemos esclarecer, uma desconstrução como proposta anteriormente: não uma negação das éticas, nunca um desprezo pela tradição, mas um mergulho nessas propostas para desvelar o que nelas permaneceu oculto. Esse passo de volta, assim como foi empreendido com o princípio do fundamento, a questão da técnica e o humanismo, terminará por nos conduzir a um salto que nos abrirá a dimensão ontológica. Todavia, como já sustentamos, sem a pretensão de eliminarmos o esquecimento do ser, devemos pretender apenas habitá-lo, sabê-lo, fazendo valer, em meio à metafísica, a diferença ontológica. É o que agora, com a proposta de uma desconstrução das éticas, pretendemos.

Alguns filósofos contemporâneos se dedicaram a este desafio, entre eles, Loparic. Em *Ética e Finitude*, o filósofo sustenta que a pergunta “o que devo fazer?” é pensada pelo homem

porque ele tem que se haver com a sua *finitude*¹³ (2004, p.95). Assim, as diversas propostas éticas partem de diferentes fenômenos da finitude e têm como motivação a “vontade da infinitude”. Para o filósofo, o *infinetismo* é o princípio organizador da metafísica ocidental e das suas éticas. O seu objetivo é:

assentar uma vida humana planificada, eterna e integrada em uma totalidade cósmica e social. Em outras palavras, visa-se achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade – os três elementos constitutivos da finitude humana, todos assinalados pela dor (2003, p.11).

O *infinetismo* encontra apoio no *princípio do fundamento*. Desde então, esse princípio impõe a exigência de manipulação e cálculo do ente e daquilo que a ele diz respeito. Nas éticas, o *infinetismo* se manifesta por meio de máximas e regras que servem de fundamento para o raciocínio prático e o agir, e vigoram incondicionalmente (nas palavras de Loparic, “são infinitas”). O filósofo aponta quatro tipos de éticas *infinetistas*, que assim classifica: a) as que têm o agir como dever (*éticas infinetistas*); b) as que buscam paliativos para o desprazer e a maximização do prazer (*éticas da satisfação*); c) as que prometem a imortalidade (*éticas da salvação*); d) as que pretendem a socialização, integração e pacificação (*éticas da reconciliação*). Todas elas trabalhariam para uma “superação”, no sentido vulgar corrente, dos problemas da finitude. A desconstrução da metafísica empreendida por Heidegger implicaria, segundo Loparic, uma necessária desconstrução dessas éticas, abrindo a alternativa de uma *ética finetista*¹⁴.

Desse modo, segue o filósofo propondo dois tipos de desconstrução: *existencial-ontológica* e *destinamental*. A primeira se apóia no conceito de finitude de *Ser e Tempo*, que, segundo Loparic, implica a desconstrução dos três elementos que caracterizam a relação das

¹³ A “finitude” é uma das noções fundamentais da ontologia de Heidegger, particularmente em *Ser e Tempo*. O ser humano é compreendido, nesta ocasião, como um ser-para-a-morte e, portanto, finito. É a tematização dessa finitude pelo ser humano, como sua condição ontológica fundamental, que lhe possibilita a assunção do seu modo de ser. O tema será melhor desenvolvido no *Capítulo 2* deste estudo.

¹⁴ Loparic, de fato, desenvolve a proposta de uma *ética finetista* a partir da filosofia de Heidegger. Essa proposta será explanada e discutida no *Capítulo 3* deste estudo.

éticas infinitistas com a finitude, a saber, a dor da finitude, o dever e o agir. A outra desconstrução, apoiada mais fortemente no chamado “segundo Heidegger”, percorre a transformação histórica da moral e a sua relação com a evolução da compreensão metafísica do ser.

No âmbito de uma *desconstrução existencial-ontológica*, o grande problema é a interpretação, pela metafísica, do ser como presença. Este será o horizonte para a compreensão ética do agir, do dever e dos valores. Assim, “agir moralmente” é considerado como “tornar presente um predicado ou estado de coisas” (2004, p.54); os “valores a realizar” são interpretados como “determinações meramente presentes nas coisas também meramente presentes” (2004, p.55), assim como as noções de bem e mal têm sua origem na metafísica da presença; as “leis a cumprir” são regras, isto é, “determinações do curso de ações, entendidos como eventos do mundo, reprodução de efeitos meramente presentes” (2004, p.55). As “regras e normas” das ações permitem, por fim, o cálculo das infrações e recompensas, e a vida passa a ser “um negócio, como um empreendimento a ser regulamentado” (2004, p.55). Segundo Loparic, mesmo a lei moral kantiana, com todo o seu formalismo, “determina o dever como culpa em relação à falta de algo meramente presente”. A conclusão é que o “agir moral”, compreendido pela metafísica ocidental, é um *agir causal* do mesmo tipo do *agir técnico*, apoiado no princípio do fundamento. O problema estaria no uso instrumental dos entes que esse tipo de agir implica, com a conseqüente negação do modo de ser do homem, que, sendo finitude e possibilidade, não se submete ao cálculo. Assim, e essa conclusão é nossa, a ética assumiria mais o estatuto de *violência* contra o ser humano do que de saída positiva para as suas inquietações, além de se definir, de um certo ponto de vista, como uma empresa impossível, confirmando o ceticismo de alguns.

Essa primeira desconstrução nos faz ver em que se apóia a discussão ética ocidental: *o princípio do fundamento como negação da finitude do ser humano*. A segunda desconstrução, *destinamental*, abrirá a consideração de um outro aspecto, porém, certamente relacionado ao primeiro, ainda que sob uma nova perspectiva: a interpretação do ser como *presentidade por meio das formas de envio do ser (destino) em cada época histórica*.

A *desconstrução destinamental* encontra apoio na chamada “virada heideggeriana”, na qual, com a investigação sobre a técnica moderna, o filósofo alemão se dá conta de que esta última não se funda apenas no ser entendido como presença a partir do horizonte do tempo do existir humano – percurso desenvolvido em *Ser e Tempo* –, mas sobre os “envios” do ser, o que já nomeamos como “destino” e que remete ao modo como o ser se apresenta ou se dá na história ocidental, de forma independente da vontade ou negligência humanas. Esses destinamentos do ser, que revelaram de forma cada vez mais acentuada a interpretação do ser como presença, permaneceram ocultos como tais, radicalizando o esquecimento da dimensão ontológica.

Em face desse novo quadro, sustenta Loparic, Heidegger redefine a noção de superação da metafísica, a partir dos destinos do ser, enquanto repensa a noção de responsabilidade humana, antes, em *Ser e Tempo*, entendida como um *ter-que-ser* no sentido de assunção do próprio modo de ser, para o de *ter-que-corresponder* ao destino do ser por meio de um responder ao apelo da sua verdade. Essa nova interpretação nos permite a superação da presentidade como o único sentido do que está presente, oferecendo a possibilidade do des-velamento de outros sentidos – o passo de volta que abre a dimensão ontológica de tudo o que há. Loparic recorre, então, ao texto *Introdução à Metafísica* e afirma que a oposição do ser, no decorrer da história da metafísica, às quatro perspectivas já discutidas por nós – a saber, o devir, o aparecer, o pensar e o dever – limitaram a interpretação do ser à mera presentidade. Nesse texto, Heidegger tentará demonstrar que esses dualismos dicotômicos assumidos são já o

reflexo do pensamento metafísico e do esquecimento do ser, devendo ser superados na integração dialógica desses elementos com o ser, o que é possível pela recuperação da diferença ontológica, a separação original que, todavia, não é dicotômica. Já discutimos exaustivamente essa questão, o que nos dispensa de fazê-lo mais uma vez. O que, no momento, nos interessa é acompanhar Loparic na sua desconstrução destinal das éticas a partir de um dos dualismos por ele escolhido devido ao seu particular interesse para a discussão ética: o dualismo ser e dever e a relação entre dever e pensar (*logos*).

Como já vimos, a separação entre ser e dever aconteceu, primeiramente, com Platão, ao interpretar *logos* como *idea*. Desde então, a Idéia se impôs aos entes como seu modelo, *devendo* o ente ser desvelado por ela. Em oposição à Idéia, o ser emerge como uma forma que ainda não foi realizada, uma forma *presente*. Segundo Loparic, as virtudes aristotélicas, na qualidade de “disposições estáveis que favorecem a realização do *télos* da nossa natureza essencial, continuam o mesmo prescritivismo logocêntrico iniciado por Platão” (2004, p.73).

A crise do platonismo e do aristotelismo se manifesta na modernidade. Tal fato possibilita uma leitura *física* da moral, como evidenciado em Hobbes. A *physis*, que desvelava o sentido do ser, cede espaço para a representação objetiva, e a ética passa a assumir como sua finalidade o alcance de efeitos determinados por agentes causais. Somente o que pode ser causalmente determinado pode ser tido como um dever. A moralidade é, então, regida pelo determinismo da natureza. O agir se resume na obediência a este determinismo. Segundo Loparic, o que temos é o ressurgimento do hedonismo epicureu na forma do utilitarismo (2004, p.74), o que será característico da modernidade.

Loparic afirma que devemos a Kant a reação a esta situação, em que o ser, entendido na forma de natureza impulsiva, deve ser comandado pela lei moral do imperativo categórico, aquele

que expressa o dever. O seu formalismo seria, assim, ainda ontológico, embora claramente metafísico, sendo o ser concebido como presentidade¹⁵.

A moral kantiana é, contudo, destituída do seu posto no século XIX, com o advento da caracterização do ente pelas ciências naturais ou históricas. A ética descobre, assim, os valores que são então “materiais”, e não mais “formais”, como pretendia Kant. Esses valores urgem pela realização na história, o que quer dizer que devem ser tornados presentes, garantindo a existência humana contra todo tipo de adversidade. Mais uma vez, afirma-se a presentidade como determinação do ser. A questão dos valores como a questão sumamente moral culminará na transvaloração de todos os valores com Nietzsche. O Zaratrusta substituirá a permanência das idéias, um reflexo do rancor ocidental contra a transitoriedade manifesta na sua busca desenfreada pelos valores eternos e a lei moral, pela permanência do devir. O permanente agora deve advir do transitório, e não mais do eterno. Entretanto, a negação do eterno na idéia não livra Nietzsche, segundo a interpretação de Heidegger, de repropor o eterno no transitório. O “não” ao tempo é eliminado, mas a vontade que a ele diz “sim” se propõe de modo constante e prenuncia o retorno do eterno no devir. A vitória do eterno retorno do mesmo “sobre o rancor da vingança contra o tempo reafirma, portanto, a interpretação do ser como presentidade” (LOPARIC, 2004, p.76).

¹⁵ Na verdade, Loparic colocará esta afirmação em questão, pois as suas leis que obedecem ao princípio do fundamento e servem para caracterizar a liberdade como boa não podem caracterizá-la como existente. Assim, o “modo de existir” da liberdade permaneceria indeterminável para a representação. Portanto, permaneceria em aberto a existência ou não da liberdade como algo presente em sentido metafísico. A atitude metafísica em Kant estaria mais voltada para o tipo de lei proposta por Kant do que para a sua concepção de liberdade. De todo modo, vemos a questão por outro ponto de vista: a metafísica da subjetividade à qual, no nosso entender, Kant não consegue escapar e que termina, de algum modo, por determinar a própria noção de liberdade. A liberdade kantiana é, de todo modo, subjetiva e, portanto, humanista. O ser, em Kant, é tido como presentidade na forma do “sujeito constitutivo”, e não apenas da “lei moral”. Sobre a defesa de Kant por Loparic pode-se consultar *Ética e Finitude*, pp.74-75. Sobre a idéia do sujeito em Kant como um sujeito constitutivo e a defesa de uma metafísica da subjetividade, pode-se consultar Miroslav, *Comunidade da Diferença*.

Assim Loparic conclui a sua desconstrução das éticas. Nesse processo, o que nos dá a entender é o esquecimento do ser, em um primeiro momento, por meio da negação da finitude que determina a compreensão da dimensão ontológica como algo “presente”, servindo ao princípio do fundamento. Desse modo, ao desconstruir a idéia de presença por meio da desconstrução dos conceitos éticos que decorrem dessa idéia, como os conceitos de agir, dever e valor, bem como, em um segundo momento, por meio da desconstrução das interpretações epocais das éticas pela tradição que igualmente sustentam a idéia de presentidade, Loparic nos ajuda a descortinar, paulatinamente, *a ontologia como o solo impensado das éticas*. A desconstrução dos conceitos e das concepções morais que se fundam na concepção do ser como presentidade e, em verdade, nada mais fazem senão revelar o ente, termina por denunciar o esquecimento do ser enquanto, ao mesmo tempo, faz-nos intuí-lo como pano de fundo do discurso sobre a ética.

Capítulo 2

A diferença ontológica e o habitar ético originário

Com a reflexão até aqui empreendida, pudemos compreender a metafísica como um ambiente de pensamento que prima pela procura do fundamento último e, enquanto o faz, esquece o ser, considerando-o como um ente presente e não esclarecendo a diferença ontológica. As conseqüências desse processo são o advento da técnica, do humanismo, da ciência moderna e da era atômica, que implicam o uso instrumental dos entes em detrimento da compreensão do ser. A superação da metafísica, então proposta por Heidegger, foi também esclarecida como o processo por meio do qual, em diálogo com a tradição, o ser é rememorado a partir da diferença ontológica. Essa superação não implica a anulação da metafísica, mas o questionamento do seu caráter absoluto.

Após o esclarecimento do que Heidegger entende por metafísica e da sua proposta de superação, pudemos entender esse ambiente metafísico como a condição de nascimento da ética como disciplina filosófica, bem como a sua necessidade de desconstrução. Nesse contexto, apresentamos a proposta de desconstrução de Loparic, de inspiração heideggeriana, do que chamou “éticas infinitistas“. A desconstrução das éticas empreendida por Loparic nos conduziu, por sua vez, à *questão do ser*, seja pela problematização do seu encobrimento na negação da finitude, seja pelo seu esquecimento na tradição.

Se, com a desconstrução das éticas, alcançamos a dimensão ontológica, deparamo-nos com a sugestão de que *o ser talvez seja o solo impensado das éticas*. Pretendemos agora, então, aprofundar o que foi aberto por essa discussão, explorando *de que modo* o ser pode ser

considerado o seu solo impensado. Esse questionamento deve abrir a compreensão da dimensão ontológica como um “habitar ético originário” a que chamaremos *eticidade*.

2.1. O passo de volta: nos rastros do *ethos* grego

Já esclarecemos que a superação da metafísica, como proposta por Heidegger, implica um passo de volta, o que não quer dizer um retorno ao passado, mas o pensar o impensado na tradição. No que diz respeito às éticas, com a sua desconstrução – o passo de volta –, chegamos ao ser. Para tornar ainda mais claro de que modo ética e ser se relacionam, podemos ainda dar mais um passo: não apenas empreender a desconstrução das éticas em sua tradição, mas perguntar pela essência mesma da ética como tal. Um caminho pode ser o da etimologia, que termina por nos conduzir ao sentido originário, pois,

La etimología nos devuelve la fuerza elemental, gastada con el largo uso, de las palabras originarias, a las que es menester regresar para recuperar su sentido auténtico, la arkhé, que es, como diría Zubiri, no lo arcaico por el mero hecho de serlo, sino por lo que tiene de árquico. La etimología nos da, pues, y por de pronto, la autenticidad de la palabra originaria; pero también, a través de ella, la auténtica realidad (lo cual no quiere decir, naturalmente, que nos dé toda la realidad) (ARANGUREN, 2005, p.19).

A origem da palavra “ética” remete ao *ethos* grego. De forma geral, assim como a *physis*, para os gregos, o *ethos* é uma das formas de manifestação do ser, sendo o *ethos* a transcrição da *physis* na particularidade da *práxis* (VAZ, 1993, p.11).

O termo grego possui um duplo significado, sendo a transliteração de dois vocábulos: *êthos* (com *eta* inicial) e *éthos* (com *épsilon* inicial). O primeiro vocábulo significa a morada do homem e dos animais em geral. O ser humano habita o mundo acolhido pelo *êthos*. Isso quer dizer que é “por meio” do *êthos* que o mundo torna-se habitável para o homem. Ele será o solo, o fundamento da *praxis*. O *êthos* é a abertura na qual o *logos* recolhe a manifestação do ser do homem.

No seu segundo significado, *éthos* diz respeito ao hábito, ou seja, ao comportamento de repetição dos mesmos atos. Neste caso, a ênfase recai sobre a constância do agir em oposição aos desejos (*órexis*). Esse modo de interpretar o *ethos* será ainda mais fundamental para a sua compreensão posterior como costume. A forma de agir (*tropos*) de alguém deve refletir a articulação dos dois sentidos do termo grego.

Embora o fundamental para a ética seja o primeiro significado – *êthos* – do qual deriva de fato a palavra, defende Aranguren que a ética clássica e moderna se ocupou constantemente dos hábitos (virtude e vício) e dos atos morais em detrimento do *êthos*. A resposta para esta preferência pode ser encontrada, segundo o autor, na etimologia latina, visto que, para o latim, a dupla significação se perde havendo apenas uma palavra para expressar o *ethos*, que é *mos* ou *mores* (no plural). A identidade dos vocábulos gregos em uma única palavra latina termina por empobrecer o seu sentido originário, chegando a significar, por fim, na filosofia escolástica, *habitus*. Este foi o sentido que prevaleceu no pensamento ocidental refletindo o que é correntemente entendido por ética ou filosofia moral.

Heidegger, ao discorrer sobre a ética, também remete à sua etimologia. Sustenta que a passagem do *ethos* para o domínio da ética é uma degradação do seu sentido originário. Originalmente, o *ethos* sinalizava a atitude do homem como ente diverso da “natureza” (*physis*) e, portanto, refletia a livre conduta e dizia respeito à configuração do ser histórico do homem. Em busca desse significado originário do termo grego, Heidegger se vale do dito de um pensador ainda não metafísico, em que o sentido originário de *êthos* e, por conseguinte, a essência da ética, encontram-se preservados. Este pensador é Heráclito, e o *êthos* é por ele mencionado no seu fragmento 119: ἦθος ἀνθρώπω δαίμων. O fragmento de Heráclito, que, segundo Heidegger, é comumente lido modernamente como “o caráter do homem é o seu demônio”, não abre o seu sentido autêntico. Em verdade,

ἦθος significa morada, lugar da habitação. A palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita. O aberto da sua morada torna manifesto aquilo que vem ao encontro da essência do homem e, assim, aproximando-se, demora-se na sua proximidade. A morada do homem contém e conserva o advento daquilo a que o homem pertence na sua essência. Isto é, segundo a palavra de Heráclito, o δαίμων, o *Deus*. A sentença diz: o homem habita, na medida em que é homem, na proximidade de Deus (1987, pp.81-82).

Portanto, o fragmento de Heráclito pode assim ser interpretado: “a habitação (o familiar) é para o homem o aberto para a presentificação do Deus (o não familiar)” (1990i, p.171). O não familiar conta sobre o extraordinário, não entendido como algo superior ou excepcional, mas como o que rompe com o ordinário ou o familiar. O ordinário é tomado por muitos como “a realidade”. Os entes, que constituem “a realidade”, são calculados e organizados de modo que por eles possamos nos orientar de forma familiar. Mas o que *excede* o ordinário e não pode ser esclarecido com explicações acerca do ente é o ser. O ser é o extra-ordinário, o in-aparente, aquele que se subtrai ao cálculo. Ao ordinário pertence, todavia, o extra-ordinário, por meio do “emergir” e “ocultar” que se essencia em todo ente. O extraordinário “somente” aparece na forma do ordinário porque da sua luz depende o aparecer iluminado dos entes. A luz ilumina o que a ela alcança, o ordinário, e assim mostra a si mesma no ordinário. Portanto, o não familiar é aquele que assinala o familiar e o mostra e, assim, essencia-se como ordinário embora nunca a ele se reduza. O esclarecimento do extraordinário nunca alcançamos a partir da consideração exclusiva do familiar. O que brilha no ente sem por ele ser explicado é o próprio ser.

O δαίμων traduz, portanto, a presença do extraordinário no ordinário. Daqui se pode interpretar o *êthos*, a habitação humana, como o espaço de *manifestação da verdade do ser*. Segundo Heidegger, esta leitura sugere uma *ética originária*, e esta ética, por sua vez, já *é sempre uma ontologia*.

2.2. Sobre a “eticidade”

Se a “ética”¹⁶ e a ontologia coincidem, o próprio modo de ser-no-mundo do homem diz respeito a um habitar “ético”¹⁷. Este *habitar ético originário*, que não se reduz à ética como disciplina filosófica, é o que chamamos *eticidade*. Portanto, esclarecer a eticidade é o mesmo que esclarecer o modo de ser do homem. Esta é uma abertura que, no nosso entender, a ontologia de Heidegger nos dá, porquanto o ser do homem é agora sempre ser-no-mundo, e não mais uma estrutura transcendental fora ou no ente. Somente em uma ontologia em que o modo de ser do homem se dá como ser-*com*, ser-*para*, ou seja, um ser de “relação”, a “ética” e a ontologia podem coincidir.

2.2.1. Um habitar, outro habitar: diferença ontológica e ambigüidade

Como habitamos? De modo duplo¹⁸. A ontologia fundamental nos surpreende com a dubiedade das nossas possibilidades. Diante de um caminho duplo, hesitantes ou não, estamos-no-mundo: compreendemos e não compreendemos o ser. Esta ambigüidade é o *solo* da eticidade e se encontra fundada e possibilitada pela diferença ontológica. Ora, porque o ser não é o ente, e porque com ele se relaciona por meio do seu jogo contínuo de velamento e desvelamento, abre-se *uma dupla possibilidade não hierárquica*¹⁹ – e suas múltiplas

¹⁶ Colocamos o termo “ética” entre aspas para sugerir o seu sentido originário apontado por Heidegger, um sentido já desconstruído, que pretendemos agora abrir, e não mais a disciplina filosófica.

¹⁷ As aspas assumem aqui o mesmo sentido já esclarecido na nota anterior.

¹⁸ Precisamos esclarecer o que pretendemos por meio desta palavra. A ontologia fundamental nos abre a compreensão da existência em possibilidades autênticas e inautênticas. Por isto, em um primeiro momento, tendemos a afirmar que habitamos de modo “duplo”. Todavia, em um olhar mais atento, damos-nos conta de que autenticidade e inautenticidade não são instâncias fechadas e bem determinadas: dentro do que chamamos autêntico, temos inúmeras possibilidades, assim como com o que chamamos inautêntico. E precisamos também questionar se autenticidade e inautenticidade são ainda instâncias separadas que se opõem uma à outra ou, ao contrário, possibilidades que co-existem. De toda sorte, estamos sempre imersos em uma *multiplicidade de possibilidades* e devemos manter sempre essa compreensão durante a leitura deste texto.

¹⁹ Referimo-nos à autenticidade e à inautenticidade.

perspectivas – que se define no próprio jogo ontológico incessante e é experimentada, pelo ente, como uma ambigüidade estrutural ou, se se quiser, um duplo destino.

Falamos de uma *ambigüidade essencial*. O termo, aqui, não é utilizado em sentido pejorativo, uma vez que a ambigüidade diz respeito ao nosso próprio modo de ser. Foi a metafísica que nos ensinou a ver essa possibilidade como algo incerto e inseguro na sua busca incessante pelo fundamento que nos proteja do ambíguo, ou seja, da nossa própria condição ontológica. Justamente na sua luta contra a ambigüidade, a metafísica esqueceu o ser. Já vimos como esse processo teve início com Platão. O que pretendemos, agora, entender melhor é o que nos diz essa ambigüidade essencial de outra perspectiva que não a histórica. Desejamos, no momento, esclarecer o seu caráter dinâmico, ou melhor, esclarecê-la como o solo ou a condição fundamental do nosso próprio modo de ser e estar no mundo ou, o que quer dizer o mesmo, da nossa eticidade.

Nós somos um ente que tem por modo de ser o que a ontologia fundamental nomeia ser-*ai*²⁰. O ser-*ai* não é uma substância ou uma essência metafísica, nem tampouco uma determinação empírica, mas um *existente*. O ser-*ai* ek-siste, ou seja, pro-jeta-se. Somos o aberto de um pro-jeto lançado, uma seta que parte sem que sequer possa ser delimitado o ponto do qual partiu. *Somos* fundamento nulo: o nosso ser não é. Não há, portanto, o ponto de partida, mas o projetar, o lançamento não apreensível. O ser-*ai* se dá como aquele que transcende. Transcendência significa “ultrapassagem”, contando sobre um modo de ser que *de modo algum pode permanecer*, visto

²⁰ Conforme afirma Inwood, “Em *Ser e Tempo*, Heidegger usa (*das*) *Dasein* para 1. o ser dos humanos, e 2. o ente ou pessoa que possui esse ser.” (2002, p.29). Heidegger dá a entender esta dupla possibilidade quanto à utilização do termo “ser-*ai*”, por exemplo, quando em um primeiro momento afirma: “o ser-*ai* é um *ente* privilegiado.” (2000b, parte I, p.38, grifo nosso). As referências à compreensão do ser-*ai* como ente são inúmeras em *Ser e Tempo*. Depois, na mesma obra, abrindo o outro sentido do termo, afirma: “[...] o *modo de ser* deste ente (homem). Nós o designamos com o termo ser-*ai*.” (Idem, grifo nosso), e, ainda: “o ser-*ai*, isto é, o *ser do homem*, [...]” (2000b, p.54, grifo nosso). Esta última interpretação é também confirmada em outra obra, ao afirmar: “denominamos o *ser do homem ser-ai* em contraposição ao ser-simplesmente-dado da pedra” (2003, p.76, grifo do autor). No presente estudo, “ser-*ai*” poderá ser empregado em ambos os sentidos. O esclarecimento do seu emprego em um ou outro caso se evidenciará em função do contexto.

que é abertura, pro-jeto lançado, embora, de toda forma, também *não possa abandonar o seu lugar*, uma vez que não se resume a um nada em um niilismo puramente negativo. Começamos, assim, a ouvir o que diz a nossa ambigüidade essencial: o ser-aí não é senão a inquietude desse paradoxo, uma urgência além dos seus aparentes limites que, contudo, está também aquém. De fato, o ser-aí se excede em possibilidades, enquanto, pela sua *finitude*, já se encontra privado nessas mesmas possibilidades. Somos uma ultrapassagem, uma travessia. *Não poder permanecer e não poder deixar o seu lugar, excesso e privação* constituem o nosso ser em sua ambigüidade essencial.

O horizonte em direção ao qual se dá a ultrapassagem é o *mundo*. A transcendência, portanto, abre-se como *ser-no-mundo*. Mas o que se entende por mundo? Certamente não uma determinação espacial, como também não um somatório de entes. Mundo não é, ainda, um ente entre outros. Falamos daquilo que permite a abertura dos diversos contextos ontológicos dos entes. *Mundo* é, assim, “a abertura do ente enquanto tal na totalidade” (2003, p.326), sendo que “na totalidade” diz “a forma do ente enquanto tal que se manifesta para nós” (2003, p.326). *Mundo é o acontecimento da physis*. Para o ser-aí humano, o ente sempre está revelado na sua totalidade, mesmo que esta não seja captada. Nesse contexto, o ser-aí é também *formador de mundo*: o ser-aí *deixa acontecer* o mundo (1990h, p.137). Ek-sistir, entendido como transcendência é, portanto, a ex-posição ao desvelamento do ente na totalidade, o afinar-se ao vigor imperante da *physis*. O ente, na sua totalidade, revela-se como *physis* e, então, temos o deixar-ser, o des-velamento, a verdade como *alétheia*.

Todavia, o homem *também* pode não deixar-ser (ambigüidade). Assim, a aparência passa a dominar a compreensão dos entes e o ente é, então, dissimulado. O que se encobre é o “na totalidade” do ente que, embora a tudo perpasse, não pode ser captado a partir do ente que se manifestou, enquanto permanece não redutível ao cálculo cotidiano. O não deixar-ser reflete a

atitude in-sistente do homem em assegurar-se na vida cotidiana e no seu controle, o que quer dizer o enrijecimento do ser-aí no que o ente oferece. O homem se limita ao ente no que foi revelado e perde o ente “na totalidade”. Esse processo se dá de tal forma que a própria dissimulação passa despercebida. Desse modo, no deixar-ser acontece, *simultaneamente*, o não deixar-ser, a dissimulação do ente em sua “totalidade”. É a essa possibilidade que chamamos velamento. *O deixar-ser é, portanto, simultaneamente uma dissimulação, a não-verdade.*

A não-verdade não nasce da negligência humana. *O velamento é uma possibilidade ontológica* e remete ao *retiro do ser*. Esse velamento sugere o ainda não experimentado da verdade do ser – não apenas do ente –, portanto, aponta para a própria dimensão ontológica. Desse modo, *verdade e não verdade se pertencem mutuamente* e, assim, podemos começar a ampliar o nosso entendimento do que chamamos de ambigüidade essencial: o velamento (não-verdade) pertence à essência da verdade. Assim,

Insistente, o homem está voltado para o que é o mais corrente em meio ao ente. Ele, porém, somente pode insistir na medida em que já é ek-sistente, isto é, enquanto ele, contudo, toma como medida diretora o ente como tal. Mas a humanidade, enquanto toma medida, está desviada do mistério. Este insistente dirigir-se ao que é corrente e o ek-sistente afastar-se do mistério se copertencem. São uma e a mesma coisa. Esta maneira de *se voltar e se afastar* resulta, no fundo, da *agitação inquieta que é característica do ser-aí*. Este *vaivém* do homem no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente, corre de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se do mistério, é o *errar* (HEIDEGGER, 1990g, pp.166-167, último grifo do autor, demais grifos nossos).

A *errância* reflete a ambigüidade essencial, já que “é nesta *simultaneidade* do desvelamento e da dissimulação que se afirma a errância” (1990g, p.168). A errância não é algo que se dá em um determinado momento, mas *o homem se move dentro da errância* como um ek-sistente que in-siste. Portanto, a errância não se refere a algo que acomete o homem como um equívoco ou uma fatalidade e, conseqüentemente, poderia ser evitado ou controlado, mas diz respeito ao nosso próprio modo de ser. Não falamos de uma contingência, mas errância e existência copertencem uma a outra:

A errância é o espaço de jogo deste *vaivém* no qual a ek-sistência insistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana *sempre novamente*. A dissimulação do ente em sua totalidade, ela mesma velada, se afirma no desvelamento do ente particular que, como esquecimento da dissimulação, constitui a errância (HEIDEGGER, 1990g, p.167).

Esse é o fundamento do erro em todas as suas modalidades. No entanto, o erro não se impõe de modo determinista. O ser-aí pode sempre saber da errância e recordar-se do ser, não cumprindo o desgarramento da dimensão ontológica e abrindo a possibilidade de habitar, para usar uma expressão heideggeriana, a proximidade do “mistério” até então esquecido. Dado que o velamento é, em si, um modo do ser, esse mesmo ser se insinua em meio à dissimulação. Seja como for, essa é *a nossa ambigüidade essencial: jogar, incessantemente, entre a errância e o mistério*²¹.

O que nos salta aos olhos, mesmo que ainda de forma pouco elaborada, nessa primeira aproximação, é que a relação ser-ente está longe de constituir um equilíbrio harmônico. Não há uma simples correspondência entre ser e ente de sorte que a calma se instaure e seja possível algum tipo de identificação pacífica ou manifestação não turbulenta. Para a ontologia fundamental, a relação ser-ente não se resume ao alcance da luz do sol platônico, mas reflete um jogo repleto de claridade e escuridão simultâneas. A relação ente-ser remete a um “embate”, o *polemos* de Heráclito, que conta sobre uma tensão contínua em um constante diálogo sem consenso.

Polemos não quer dizer “guerra” no nosso sentido ordinário, mas tensão de forças que acabam compondo uma *unidade não identificante, onde se mantém a tensão e a diferença entre*

²¹ Heidegger afirma: “Pelo fato de a ek-sistência do homem marchar na errância e pelo fato de esta, na qualidade de desgarramento, ameaçar sempre o homem de alguma maneira, a ek-sistência está plena de mistério e de um mistério esquecido. Eis porque o homem está submisso, na ek-sistência de seu ser-aí, tanto *ao mesmo tempo* ao reino do mistério e à ameaça que irrompe da errância. Tanto o mistério como a ameaça de desgarramento mantêm o homem na indigência do constrangimento. A plena essência da verdade, incluindo sua própria antiessência, mantêm o ser-aí na indigência, *pela constante oscilação do vaivém entre o mistério e a ameaça de desgarramento*. O ser-aí é o voltar-se para a indigência” (1990g, p.167, grifos nossos). Deve-se ainda fazer notar que, segundo Heidegger, por causa desse jogo incessante, a própria filosofia, enquanto põe a questão da verdade, é ambivalente em si mesma (1990g, p.168).

os termos. Acontece assim como observamos, por exemplo, em um arco – a tensão entre a madeira que o compõe e estica o fio e o fio que flexiona e força a madeira a se curvar. Embora não nomeie a guerra, esta situação está muito longe de ser serena e amistosa. Heidegger chega a usar a expressão “violência” para descrever a relação ser-ente, e parece, em muitos momentos, descrever uma tragédia grega:

A não-existência constitui a maior vitória sobre o Ser. Existir é a carência constante de derrota e ressurgimento da instauração violenta do vigor contra o Ser e de tal modo que a violência todo vigorosa do Ser violento (em sentido literal), com seu vigor, a existência, forçando-a a que seja o lugar de seu aparecimento; a cerca e impregna de vigor e assim a detém e conserva no ser (1999, p.198).

O que vemos é o embate entre o vigor do ser e o homem. Ora, sendo assim, o filósofo alemão pode afirmar que o homem é o que há de mais “estranho”. Essa é a expressão da qual se vale Heidegger para traduzir o termo grego *deinon*, do primeiro coro da Antígona de Sófocles. *Deinon* é uma palavra ambígua e justamente essa palavra define a concepção de homem para o mundo grego. A palavra revela a sua ambigüidade em um duplo significado – por um lado, é o *terrível*, entendido como o vigor predominante que provoca a verdadeira angústia, o “terror do pânico”, *ao mesmo tempo em que* o “temor quieto e concentrado”. Esse vigor que impera se manifesta como violência que subjuga. Por outro lado, o *deinon* diz o *vigoroso*, aquele que usa o vigor da violência não apenas no sentido de dela dispor, mas de instaurar o seu vigor. A remissão é à própria existência, e não ao agir, enquanto a instauração da violência é a possibilidade fundamental do existir.

O homem é, portanto, o *deinon*, porque se encontra *ex-posto a esse vigor* que se impõe enquanto também é o *deinon* por *instaurar o vigor* da violência. Assim, deixa imperar o vigor e, contra o jugo do próprio vigor, usa a violência. Heidegger justifica porque elegeu “estranho” como tradução de *deinon*:

“Estranho” entendemos como o que sai e se retira do “familiar” (*das Heimliche*) i.e daquilo que nos é caseiro, íntimo, habitual, não ameaçado. O estranho não nos deixa

estar em casa. Nisso reside o vigor que se impõe e subjuga. (*das Überwältigende*). O homem é o que há de mais estranho, não só porque conduz o seu ser no meio do estranho, assim entendido, mas por afastar-se e sair dos limites, que constituem, em primeiro lugar e às mais das vezes, a sua paisagem caseira e habitual, por transpor como o que instaura vigor, as raias do familiar e se aventurar justamente na direção do estranho no sentido do vigor que se impõe (1999, p.174).

A estranheza se dá quando, aberto em caminhos, o homem, disposto aos entes, perde-se de todos os caminhos. Em aporia (sem saída), desfaz-se a ligação com o familiar. A *polis* é a convergência dos caminhos não no sentido comumente convencionado de Estado, mas na condição de localidade ou dimensão (*Da*) em que o acontecer histórico da existência (*Dasein*) encontra a sua possibilidade. São “políticos” não aqueles que se relacionam com o Estado, mas os que instauram vigor e criam; portanto, também os poetas e os deuses. Todavia, são estes que criam e instauram vigor, ao mesmo tempo, *apolis*, sem lugar, aporéticos, estranhos em meio ao ente na totalidade, sem uma estrutura constituinte que os garanta contra a sua aporia, uma vez que a eles próprios caiba instaurar e fundar.

O ser do homem, assim, é o que há de mais estranho. Como se desdobra esse ser? O vigor irrompe constituindo o espaço livre que revela o ente, por exemplo, *como* rosa, *como* mar, *como* terra, *como* animal. A essa irrupção responde o homem arrancando-a de sua ordem, subjugando-a com a sua técnica não apenas no sentido moderno de exploração, mas também no seu sentido grego. Certamente, também a linguagem, a compreensão e a disposição afetiva²², como modos de ser do homem, pertencem ao vigor, assim como, por exemplo, o mar. A diferença reside no modo como vigora o mar, circundando, estimulando e constringindo o homem, enquanto o vigor desse último perpassa e mergulha no vigor do primeiro (o mar), assumindo-o no seu ser. Esse perpassar, pelo homem, na tentativa de subjugação do vigor imperante em nada rouba do vigor a sua força. Ao contrário, o vigor, antes de se dissolver rendendo-se ao jugo humano, não abre a sua essência ao homem.

²² A disposição afetiva, a compreensão e o discurso são estruturas existenciais do ser-aí.

Essa é propriamente a aporia. O homem percorre os seus caminhos em um círculo fechado que lhe impede de se desvencilhar da aparência e compreender o ser. Sem saída, exclui tudo o que se opõe a sua habitual atividade e ao entendimento já decidido sobre o mundo. Assim, ama a aparência e a ela se agarra com as suas habilidades. A reflexão sobre a aparência e a sua relação com o ser encontram-se por todo lugar impedidas.

Todavia, a instauração do vigor do homem fracassa diante da morte. Dela, o homem não pode escapar, seja para negá-la, seja para superá-la, senão superficialmente. O homem é um *ser-para-a-morte* e, em face dessa possibilidade, que é a impossibilidade de toda a possibilidade, vencido, fracassa na instauração do seu vigor, de sorte que o seu próprio ser possa se desvelar e o homem se descubra como o que há de mais estranho.

O embate entre o vigor que se impõe e predomina e a instauração da força do vigor, porquanto pertence à essência do homem, uma vez mais revela a nossa *ambigüidade essencial*, agora, no seu pano de fundo ou seu solo fenomenal. O homem se lança nesse contexto e “rasga” o ser no ente sem conseguir jamais dominar o vigor que se impõe e predomina. Por isso, vaga entre a ordem (que articula) e a desordem (que des-articula), o triunfo e a derrota. *O ser é sempre e incessantemente conquistado e perdido*. E seja qual for o destino do homem, nessa ambigüidade que atravessa o seu existir como o que há de mais essencial, a ele é sempre roubado o familiar que, a todo custo e contra o vigor do ser, ele tenta novamente instaurar. A metafísica, a busca obcecada pelo princípio do fundamento, o humanismo e a técnica são expressões da instauração da força do vigor pelo homem em seu embate contra o ser.

O homem, esse estranho, está por isso sempre em risco. Tanto a conquista quanto a perda do ser estão circundadas pela “ameaça da ruína”. Essa não decorre de uma falha ou falência do homem na instauração do vigor, mas impera no embate entre o vigor do ser e a instauração vigorosa pelo homem que se impõe contra a supremacia do ser. Desse modo, o homem, que

instaura vigor, não encontra a paz nem a satisfação. A decadência é, para ele, a afirmação do vigor imperante. Na descoberta da des-ordem e no fracasso da obra, o homem entrega o vigor que impera a si mesmo, ou seja, ao ser. Assim, a existência do homem histórico é, no dizer de Heidegger, um “in-cidente”, “a incidência, em que surgem, de repente, as forças da supremacia desencadeada do ser e se põem à obra, como acontecer histórico” (1999, p.185). A exaltação orgulhosa do homem, como faz o humanismo, rouba-nos dessa condição de ser in-cidência, enquanto nos supõe como algo objetivamente dado a partir de uma valoração imposta, mas não refletida em sua essência.

A estranheza, na qual o homem perde a familiaridade, nasce do embate entre o vigor imperante do ser e a instauração do vigor pelo homem. É apenas no acontecer do que é estranho que se abre o ente na totalidade. O embate se deve ao fato de que o vigor do ser exige a existência humana como um espaço aberto para a sua manifestação, pois o ser é sempre e por toda parte ser do ente. A existência significa apenas:

ser posto como brecha em que, com seu aparecimento, irrompe a supremacia vigorosa do ser, a fim de que essa mesma brecha se abate e se quebra no próprio ser. O que há de mais estranho (o homem) é aquilo que ele é, por, no fundo, só cultivar e proteger o familiar, para dele se arrancar, deixando irromper o vigor cuja força o subjuga. É o próprio ser que lança o homem na rota desse rasgo (Fortriss), que o constringe a lançar-se para além de si mesmo, alongando-se até o ser, com o fim de o pôr em obra, e desse modo, manter aberto e manifesto o ente em sua totalidade (1999, p.185).

Nesse embate vigoroso, a ambigüidade essencial alcança a sua mais extremada expressão. Dele nasce o nosso duplo destino. A nossa existência se encontra então hesitante entre a *autenticidade* e a *inautenticidade*, a *quadratura* e a *era atômica*, a *serenidade* e a *técnica*. O *nosso habitar é dúbio* e não faz senão refletir a nossa ambigüidade essencial.

A autenticidade e a inautenticidade são tratadas, por Heidegger, em *Ser e Tempo*. A *autenticidade* significa a possibilidade do ser-aí pertencer a si mesmo, o que quer dizer, compreender o ser. Já a *inautenticidade* designa o modo do ser-aí de se perder, decair, não

possuir a si mesmo, ou seja, não compreender o ser. Ambas são possibilidades ontológicas e Heidegger insiste que *não implicam juízo de valor*. O modo de perder-se do ser-aí explicita não a perda da condição ontológica, mas o perder-se na “ocupação”²³, de forma que o ente seja absorvido pelo mundo e mascarado ou encoberto por preocupações correntes e contingentes. Assim, o ser-aí se esquece de si mesmo, podendo, inclusive, chegar a se compreender como um ser simplesmente dado²⁴.

Ao habitar esse duplo destino, o ser-aí pode tanto ter uma compreensão autêntica dos entes, como apreendê-los inautenticamente. Neste último caso, a referência ontológica e o ente referencial são perdidos, e o ser-aí se desvia do discurso e da compreensão autênticas para o falatório e a curiosidade do impessoal. Ou seja, não mais compreendemos o ser, mas somos movidos pela novidade onde vemos não para compreender, senão apenas para alimentar a curiosidade, e discursamos de forma superficial e descompromissada para passar à frente a notícia. Na maior parte das vezes, estamos no impessoal. O impessoal caracteriza o domínio dos outros sobre o ser-aí na convivência cotidiana e, desse modo, rouba-lhe a responsabilidade existencial, assumindo a forma da imposição daquilo que deve ser feito e pensado. Em alemão, é designado pelo termo *man*, o “se”, com o sentido de que “se” faz, “se” pensa, “se” comporta assim simplesmente porque “se” deve ser assim. Mas este “se” não define a identidade de um mandatário. A impessoalidade do “se” impõe-se como máxima de vida a ser seguida acriticamente. Desse modo é, porque desse modo “se” faz. O impessoal é todos e ninguém, e a sua tarefa é retirar o encargo de ser: todo mundo é outro e ninguém é si próprio.

²³Do alemão *Bersorge*, tem o sentido de “tratar, cuidar, tomar conta de algo”, referido ao ser-aí em relação às suas atividades no mundo. Já “solicitude” (*Fürsorge*) diz respeito ao ser-com-os-outros constitutivo do ser-aí. Ocupação e solicitude são fundados na “cura” (*Sorge*).

²⁴ Refere-se ao modo de ser dos entes intramundanos que não possuem o modo de ser do ser-aí.

No impessoal, prevalece a tendência à *medianidade* e ao *nivelamento*. Ao reduzir tudo à medianidade, toda e qualquer possibilidade originária é tomada por aquilo já há muito conhecido. Tudo é abafado pela medianidade que cuida para que os extremos que da média escapam sejam logo neutralizados. A medianidade mediocriza, limitando as possibilidades singulares e definindo o que convém. Assim, determina o que pode ser admitido como valor ou desvalor e o que pode ser aceito como sucesso ou insucesso. Onde tudo é previsto, a exceção deve ser imediatamente eliminada. Dessa forma, determina o nivelamento das possibilidades de ser e, assim, comanda a interpretação sobre o ser-aí e o mundo, sendo a razão que se impõe ao entendimento. Define-se não a partir do relacionamento originário com o ser das coisas, mas por “não penetrar nas coisas”, na medida em que é insensível às diferenças e à autenticidade enquanto preza pela medianidade e pelo nivelamento. Desse modo, obscurece a autêntica compreensão, dando a entender que o que assim permanece encoberto é o que é conhecido. Serve, portanto, de sustentação enquanto a tudo pode responder e tudo prescreve. Podemos, por fim, no impessoal nos apoiar, livrando-nos da responsabilidade que é inerente a cada ser-aí.

Nas formas de abertura do impessoal, evidenciamos um modo do ser-aí de ser-no-mundo interpretado como *de-cadência*, uma “cadência”, ou melhor, um modo existencial de movimentação ontológica que não implica desaprovação moral, visto que é uma possibilidade do próprio ser decorrente do seu retiro. Na de-cadência, porém, o ente não está completamente velado, mas é descoberto enquanto se deturpa, ou seja, mostra-se, mas no modo da aparência. Isso determina o ser-aí na “não-verdade” (velamento).

Perdido no impessoal, o ser-aí ainda precisa se encontrar, o que será possível, em *Ser e Tempo*, pela antecipação da morte. O ser-aí é um *ser-para-morte* como um ser para uma possibilidade, que é a possibilidade da impossibilidade da existência. A antecipação da morte,

como a possibilidade mais própria, permite o desvencilhar do impessoal, pois, uma vez que a morte é irremissível, reivindica o ser-aí como *singularidade*.

O que permite ao ser-aí encontrar a si mesmo é a recuperação de uma escolha que se dá na antecipação angustiada da morte. Esta escolha é a *de-cisão*²⁵ que possibilita a passagem do próprio impessoal para a autenticidade, abrindo o poder-ser em seu *poder-ser-próprio*. Mas, para se reencontrar, o ser-aí necessita de um testemunho do poder-ser-si-próprio que, na condição de possibilidade, já “é”. Este testemunho é o *clamor da consciência*, que se mostra uma aclamação do ser-aí para o seu poder-ser-próprio. O clamor permite o êxodo do impessoal na singularização da estranheza²⁶.

Comumente, interpretamos o impessoal equivocadamente como a única forma em que o encontro com a alteridade se dá. É fato que as relações podem ser inautênticas, mas não somente assim. Heidegger defende uma dupla possibilidade de relação que mais uma vez reflete a nossa ambigüidade essencial. A solicitude, que remete ao nosso modo de lidar com o outro, implica duas possibilidades extremas – a *substituição dominadora* e a *anteposição liberadora* – entre as quais evidenciamos inúmeras formas mistas. A substituição dominadora remete à solicitude substitutiva que retira o cuidado²⁷ do outro, assumindo a ocupação em seu lugar. Já a anteposição liberadora implica o antepor-se ao outro em sua expressão existenciária para devolver-lhe o cuidado. Enquanto a substituição dominadora é voltada para o mundo das

²⁵ De-cisão = *Entschlossenheit*. “A palavra alemã é um derivado do verbo *schliessen* que significa fechar, trancar. O prefixo *ent* acrescenta a idéia de movimento em sentido contrário e daí o significado de destrancar, abrir. Uma das modalidades de exercício do ser-aí é o destrancar-se e abrir-se para que, no tocante à dinâmica de si mesmo, designe a experiência de determinação, resolução” (Nota da Tradução em *Ser e Tempo*, parte II, p.259, N8).

²⁶ A angústia desperta o estranhamento. Porquanto se relaciona com o ser-aí na qualidade de nada, provocando o êxodo das ocupações e abrindo a liberdade de o ser-aí se escolher (seu poder-ser), a angústia rompe com a familiaridade e faz emergir o “não-estar-em-casa” do ser-aí, a “estranheza”.

²⁷ Adotou-se, aqui, a distinção proposta pela tradução brasileira de *Ser e Tempo*, que utiliza o termo “cura” para se referir à constituição ontológica do ser-aí e o termo “cuidado” para acentuar as realizações concretas do exercício do ser-aí (ver *Ser e Tempo*, Parte I, N12, p.313).

ocupações, a anteposição liberadora é fundada na cura, referindo-se à existência mesma do outro e não àquilo de que se ocupa.

A diferença entre as duas possibilidades de solícitude apenas se mostra com clareza a partir do entendimento da autenticidade e inautenticidade do ser-aí, ou seja, a partir da consideração da nossa ambigüidade essencial e seu duplo destino. Portanto, a solícitude, na condição de substituição dominadora, remete à convivência inautêntica em que um se coloca no lugar do outro, livrando-o do seu cuidado. Já a anteposição liberadora, na condição de solícitude autêntica, ao devolver o ser-aí para a sua própria cura, possibilita que este outro “se firme sobre seus próprios pés ao invés de reduzi-lo à dependência” (INWOOD, 2002, p.27). Assim, evidencia-se uma distinção na convivência – estar empenhado em algo e empenhar-se em comum em algo. Esta última possibilidade remete o ser-aí a sua autenticidade e permite a anteposição liberadora do outro.

Autenticidade e inautenticidade abrem *um* e *outro* modo de habitar que refletem a nossa eticidade. São modos de estar no mundo possíveis pelo contínuo jogo do ser de (des)velamento e tudo o que esse jogo implica para a nossa existência.

Nas suas obras posteriores, Heidegger abre outra possibilidade de compreensão da existência humana ao falar da *quadratura*. Lemos esse momento como uma continuidade que amplia e apresenta uma nova perspectiva sobre o que sempre foi, pelo filósofo, discutido. O fio condutor é ainda, e uma vez mais, *a questão do ser* e a existência humana, *o contexto fenomenológico-hermenêutico* do seu esclarecimento. Entendemos, portanto, que o homem, antes esclarecido ontologicamente pela analítica existencial de *Ser e Tempo*, agora é entendido não na sua estrutura ontológica particular, mas no contexto mais amplo que envolve o seu existir: a quadratura – o céu, a terra, os divinos e os mortais.

O que tem a nos dizer a quadratura? A *terra* é a fecundidade que gera o fruto e o solo que permite a construção. O seu vigor irrompe na flora e na fauna e estimula as águas enquanto acolhe tudo o que há. O *céu* vige nas suas estrelas e no curso da lua, na luz do sol e na escuridão da noite. Impera também no ciclo das estações e no clima e suas variações. Os *deuses* são os mensageiros da divindade e o domínio do sagrado, seja na sua manifestação ou dissimulação. Os *mortais*, os seres humanos que sabem a morte *como* morte. Os mortais não o são apenas com a morte factual, ou seja, no fim das suas vidas, mas o são constantemente, morrendo continuamente sobre a terra, sob o céu e diante dos deuses. Céu e terra, divinos e mortais não configuram termos isolados, mas cada um reflete a vigência dos outros ao tempo em que espelha a sua particularidade. A quadratura revela uma apropriação recíproca em que as diferenças se mantêm na unidade do todo. Todavia, na unidade da apropriação, cada um se deixa conduzir para o que lhe é próprio.

Esse jogo de apropriação que reflete o todo e cada um é chamado *mundo*. O mundo, na distância própria do céu, da terra, dos divinos e dos mortais, é aproximado em uma unidade pela *coisa*. A coisa coisifica, quer dizer, reúne e recolhe as diferenças em uma unidade ao passo que, ao mesmo tempo, as afirma em seu próprio ser. O coisificar da coisa não faz senão recolher. O homem precisa, então, cuidar da coisa, poupando-a como coisa:

Quando e como as coisas chegam, como coisas? Não chegam *através* dos feitos e dos artefatos do homem, mas também não chegam *sem* a vigilância dos mortais. O primeiro passo na direção dessa vigília é o passo atrás, o passo que passa de um pensamento, apenas, representativo, isto é, explicativo, para o pensamento meditativo, que pensa o sentido (HEIDEGGER, 2002a, p.159).

Em meio à coisa, com ela, *junto* a ela, o homem habita. *Habitar* não é senão demorar-se sobre a terra e, neste demorar, “salvar a terra”, o que quer dizer deixar algo viger e imperar no seu vigor. Habitar é *resguardar* – “permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência” (HEIDEGGER, 2002d, p.129). Os mortais somente são

mortais habitando e os mortais habitam quando resguardam a terra como terra, quando acolhem o vigor do céu, quando aguardam os deuses e quando conduzem o seu próprio vigor, capazes da morte como morte. Como mortais, habitamos. E, porque como mortais habitamos, construímos.

Construir é instaurar espaços. Um exemplo de uma construção pode ser uma ponte. É pela ponte que as margens surgem como margens, separadas uma da outra. Assim, a ponte reúne, integrando a terra e a sua paisagem em torno do rio, enquanto permite ao rio o seu curso. Com os seus arcos, a ponte eleva-se sobre o rio e recebe o céu, ao tempo em que também suporta as tempestades. A ponte permite ainda a travessia dos mortais, abrindo a passagem ao homem para os seus destinos. Com isso, permite também aos mortais a ultrapassagem do habitual e o acolhimento do divino. Portanto, a ponte, como construção do homem que em seu demorar-se na terra habita, a ponte como coisa, integra, em uma reunião, a quadratura. Construir é, assim, em sua essência, um *deixar habitar* que edifica lugares e instaura espaços por meio da coisa que resguarda a quadratura.

No entanto, também o habitar e o construir podem ser velados em seu sentido originário. E então, mais uma vez, abre-se o nosso duplo destino. O homem que não mais se reconhece como mortal encontra-se desenraizado e, além disso, mergulhado acriticamente na técnica moderna, de forma que todo o habitar e o construir ocultam a sua significância. No diálogo contínuo entre a técnica e a serenidade, o homem resguarda e também se esquece do céu, da terra, dos divinos e dos mortais.

Todas essas possibilidades nos contam, uma vez mais, o contínuo jogo do ser, na sua relação com o ente, entre velamento e desvelamento. O que fizemos até aqui não foi senão vasculhar a nossa eticidade explorando os vários aspectos que envolvem a nossa existência. No nosso percurso, percebemos uma ambigüidade essencial que atravessa o nosso existir. Essa ambigüidade se fez notar nos contemporâneos excesso e privação das possibilidades do ser-aí, na

sua inquietude que o impulsiona para fora de si enquanto não permite que abandone o seu lugar, no embate violento entre a exposição ao vigor do ser e o intuito de dominá-lo, e no íntimo diálogo entre a verdade e a não-verdade, a autenticidade e a inautenticidade, a quadratura, a técnica e a serenidade. Nunca, em nenhum momento desse jogo duplo, uma possibilidade se desenhou de forma determinante e definitiva. Assim, como nos dá a entender essa ambigüidade essencial, *a nossa eticidade é polêmica*: o *ethos* é regido pelo *polemos* ou, como já sustentamos, *o ser é sempre e incessantemente conquistado e perdido*. Esse é o nosso duplo destino.

Chamamos *eticidade* esse modo de ser, já que em nosso ser-no-mundo *estamos sempre eticamente em questão* – sentimos inevitavelmente *o apelo*, quer seja da técnica e seu convite para a exploração, quer dos deuses, da terra e do céu com a sua evocação para o resguardo; quer da voz da consciência para que nos compreendamos autenticamente como mortais e assumamos o nosso ser e a nossa morte, quer do impessoal para que nos entreguemos a sua neutralidade niveladora; quer do ser para que autenticamente nos encontremos com o outro em uma atitude liberadora, quer, uma vez mais, do impessoal para que, inautenticamente, substituamos o outro de forma dominadora, roubando-lhe o encargo de ser. Estamos sempre mergulhados nesse jogo ontológico e seu duplo destino, em que, respondendo ao seu apelo em *uma* ou *outra* direção, ora ganhamos o ser, ora o perdemos, ora nos asseguramos na familiaridade, ora nos angustiamos no estranhamento. O nosso embate com o ser nos coroa incessantemente com a sua dubiedade, que instaura, de forma também constante e irremediável, os nossos duplos “espaços”, a ambigüidade essencial do nosso “lugar”, a dubiedade estrutural do nosso ek-sistir: somos e não somos, deixamos-ser e não deixamos-ser, compreendemos ser e não compreendemos. Essa é a nossa condição ontológica: um estar a caminho que não se consuma em nenhum destino definitivo e que, todavia, não deixa de nos colocar, a todo instante, eticamente em questão.

2.2.2. *Círculo hermenêutico e finitude*

Ao defendermos uma ambigüidade essencial como a nossa própria condição ontológica e apontarmos essa condição como o solo fenomenal da nossa eticidade, corremos um risco: criar a impressão de uma dicotomia que poderia ser interpretada como um constante conflito dialético sem síntese. Porém, não há, em absoluto, nenhuma dialética nem um simples jogo de oposições. Para desfazer esse possível engano, devemos esclarecer o que até aqui foi dito, compreendendo-o a partir do círculo hermenêutico e da finitude humana.

Para Heidegger, toda interpretação é fundada em uma pré-compreensão que, como já sustentamos, não deve ser lida em sentido epistemológico. Compreender, para o filósofo, significa “poder lidar com algo”, ou seja, assume mais o sentido de um “situar-se no mundo” do que de um conhecimento. Assim, a compreensão hermenêutica, no Heidegger de *Ser e Tempo*, é inserida na estrutura da cura e expressa a lida com o mundo e com os outros. As pré-compreensões, abarcadas pelo círculo hermenêutico, são expressões das nossas relações com o mundo. Entretanto, para Heidegger, não somos envolvidos pelas nossas pré-compreensões como por “preconceitos” que precisam ser “purificados”, como sugere a leitura hermenêutica habitual, mas a hermenêutica de Heidegger visa ao “esclarecimento” daquilo mesmo que já é pré-compreendido, antes de tomar a pré-compreensão como algo já dado que deve ser confrontado com a coisa mesma. A pré-compreensão não é a expressão de uma subjetividade, mas remete à coisa mesma que apenas precisa ser esclarecida. Assim, a interpretação acontece a partir da pré-compreensão, que é uma primeira compreensão, com o fim de torná-la transparente e, então, alcançar a compreensão. Essa circularidade é ontológica e pertence à cura do ser-aí.

A hermenêutica é, portanto, uma oportunidade de esclarecimento do ser-aí na sua própria facticidade. Assim, o ser-aí tem a possibilidade de auto-esclarecimento e do esclarecimento do seu ser-no-mundo em meio às suas possibilidades e relações, podendo ir além da decadência em

que se encontra e na qual o ser permanece esquecido. Porém, Heidegger adverte que cabe a cada ser-aí abrir o “seu” caminho para a autotransparência e, com a finalidade de proteger a apropriação pessoal dessa possibilidade, introduz os seus conceitos como “indicadores formais” que, antes de indicar “algo presente”, evocam uma experiência e possibilitam a compreensão. Portanto, os conceitos filosóficos, na ontologia fundamental, são indicadores que somente podem ser assumidos de modo particular, por empenho e responsabilidade pessoal (GRONDIN, 1998, p.169). Eles dizem respeito apenas a uma compreensão *possível* que assume o caráter, nas palavras de Grondin, de *indicação hermenêutica*.

Em *A Caminho da Linguagem*, a compreensão, em um contexto mais amplo, é agora situada em face da história do ser, e não mais apenas da facticidade do ser-aí. Nesse novo âmbito, mais abrangente, a hermenêutica é entendida como a acolhida de uma mensagem ontológica. Assim, nesse momento mais tardio do pensamento heideggeriano, a hermenêutica se confunde com a própria linguagem, agora esclarecida como a “casa do ser”, um passo além da sua antiga relação com o ser-aí como expressão do discurso como articulação da compreensão.

O fundamental, para nós, é o entendimento de que tudo o que foi aberto pela ontologia fundamental e que diz respeito ao nosso modo de ser propõe o que chamamos de ambigüidade essencial – que caracteriza a nossa eticidade – *dentro de um círculo hermenêutico*. Ou seja, não seguimos linearmente em um sentido progressivo, ou zanzamos de um lado a outro em uma bipolaridade dicotômica, mas ek-sistimos e compreendemos em um vai-e-vem incessante imerso em um pensar circular. Tal fato nos impede de defender qualquer dicotomia ou dialética naquilo que nomeamos ambigüidade. Todavia, ainda precisamos esclarecer: o pensar circular tampouco é um modo de nos movermos que nos lança de um lado a outro sem que cheguemos a algum lugar. Não se trata, portanto, de um círculo vicioso, em que sempre retornamos ao ponto de partida sem, no fundo, sairmos do nosso ponto inicial. Em verdade, o círculo hermenêutico permite, como

defende Heidegger, o “olhar para o centro”, o que somente se faz possível em um movimento circular. Para o filósofo, o próprio pensamento filosófico se dá nesse círculo que se liga à ambigüidade:

A este traço circular do pensamento filosofante está ligada a ambigüidade, que não se pode colocar de lado e que ainda menos se deixa equilibrar através da dialética. É característico que sempre reencontremos na filosofia e em sua história, por fim mesmo em uma forma grandiosa e genial, a tentativa de equilibrar essa circularidade e esta ambigüidade do pensamento filosófico por sobre o caminho de uma dialética. Toda dialética na filosofia, no entanto, é a expressão de um impasse (2003, p.218).

A ambigüidade, no seu contexto circular que abre a possibilidade do olhar para o centro, termina, então, por sugerir a compreensão como uma construção contínua, um processo incessante de esclarecimento de todo modo inconcluso, mas, nem por isso, impossível. A imagem que talvez possa ser adotada é a de uma espiral, na qual, movendo-nos em um contínuo vai-e-vem, voltamos ao ponto de partida e, ao mesmo tempo, não voltamos, pois algo novo aconteceu e não nos encontramos mais no início. Encontramo-nos lá e, ao mesmo tempo, não nos encontramos (ambigüidade), porém, sem que esse movimento que reflete o nosso próprio modo de ser implique a esterilidade de um giro vazio que nada acrescenta. Contudo, ao adotarmos a imagem de uma espiral, também não pretendemos afirmar que nos encontramos à frente ou atrás. O círculo da compreensão não traz nenhuma noção “necessária” de progresso e evolução, tanto quanto não traz uma noção “necessária” de regressão. Estamos em uma “outra perspectiva” e isso é tudo.

Em uma leitura talvez apressada, poderíamos sustentar que o “olhar para o centro” do círculo hermenêutico rompe com a ambigüidade essencial e propõe a unidade. Em certo sentido, essa é a tese de Michelazzo em *Do um como princípio ao dois como unidade*. Todavia, estamos seguros de que poderíamos concordar que essa unidade *não é a unidade do consenso* (o que o próprio Michelazzo já sugere no título da sua obra). Essa unidade, como no arco de Heráclito, é possibilitada pelo *polemos*. Afirma Heráclito no seu fragmento 10: “As coisas em conjunto são o

todo e o não-todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e em dissonância: de todas as coisas provém uma unidade, e de uma unidade, todas as coisas”.

No fragmento 51, encontramos: “Eles não compreendem como o que está em desacordo concorda consigo mesmo: há uma conexão de tensões opostas, como no caso do arco e da lira”.

A imagem do arco é um bom exemplo para pensarmos a questão: temos claramente uma unidade (o próprio arco no seu conjunto), que nasce das diferenças que se mantêm (o fio e a madeira). Não é o caso de um dos termos absorver o outro, mas é justamente a diferença mantida que sustenta a unidade do arco. Ou seja, *as coisas podem estar unidas não apenas pela sua identidade, mas também pela sua alteridade*. Michelazzo comenta essa passagem:

Para Heráclito, o fato de as coisas se pertencerem (enquanto se separam) é o que permite apreender a presença da unidade nelas, assim como é a partir do fato de as coisas se separarem (enquanto se pertencem) que se pode apreender a presença de cada uma delas singularmente (1999, p.95).

No arco, pelo embate vigoroso entre a madeira e o fio, temos a unidade. Sem esse embate que *se mantém na unidade*, o arco é impossível. Portanto, podemos concluir:

O mesmo não se confunde com o igual e nem tampouco com a unidade vazia do que é meramente idêntico. Com frequência, o igual se transfere para o indiferenciado a fim de que tudo nele convenha. O mesmo é, ao contrário, o mútuo pertencer do diverso que se dá, pela diferença, desde uma reunião integradora. O mesmo apenas se deixa dizer quando se pensa a diferença (HEIDEGGER, 2002g, p.170).

O próprio Heidegger nos diz ainda que “somente onde existe o mesmo algo pode dizer respeito ao homem de modo diferente, ‘partido’” (2001, p.82). Certamente o filósofo deseja nos fazer entender que a diferença remete a uma “mesmidade” que, todavia, insistimos, não é a igualdade ou a unidade do consenso. Porém, do mesmo modo, não podemos deixar de considerar que “onde existe o mesmo”, “algo pode dizer respeito ao homem de modo diferente”, ou seja, a mesmidade é o próprio jogo das diferenças. Mas por que então remeter as diferenças a um mesmo? Simplesmente para romper com a estreita e simplista noção de dicotomia, ou melhor,

para abrir a compreensão da co-pertença não identificante. Se rompermos com esta última compreensão, entramos no âmbito do pensamento metafísico.

Portanto, no círculo hermenêutico da compreensão, embora não contrária à unidade, a ambigüidade é preservada. O círculo hermenêutico é o nosso próprio modo de ser-no-mundo. Se somos mensageiros de uma mensagem, esta também se vela e se desvela no mesmo jogo circular. Assim, em Heidegger, a compreensão abandona o seu posto epistemológico para traduzir o nosso próprio modo de ser. *Somos* compreensão (ou escuta de uma mensagem) em um movimento circular.

Essa condição reflete a nossa *finitude*. Em *Ser e Tempo*, Heidegger funda as estruturas existenciais do ser-aí na temporalidade e revela que o nosso existir é finito. A finitude da temporalidade originária emerge do fato de o ser-aí ser-para-o-fim como aquele que é para a morte, existindo finitamente. A finitude não fala de um término pontual, mas de um *existir finito*. O ser se (des)vela para um ente que é finito, que termina. Portanto, somos compreensão a partir, na e pela nossa finitude. Assim como a compreensão, a finitude não se reduz a uma propriedade humana, mas conta o modo do nosso ser. Cabe ao homem proteger a sua finitude, sob pena de negar a sua condição ontológica.

Mas o que podemos entender por finitude? A finitude diz o manter-se na “negatividade”, ou seja, no inquieto e no inseguro. Assim é porque a nossa finitude está em contínuo diálogo com aquela ambigüidade essencial que traduz o jogo de (des)velamento do ser. Por isso, Heidegger pode dizer que “a essência da finitude do ser-aí se desvela [...] na *transcendência como liberdade para o fundamento*”²⁸ (1990h, p.148). A essência da finitude se traduz, portanto, no salto para o sem fundo de um abismo – o ser que, como fundamento nulo, devolve o homem para a

²⁸ Liberdade, como já esclarecemos, não possui, em Heidegger, o caráter subjetivo de livre-arbítrio, mas remete ao “deixar-ser” e se relaciona com a verdade entendida como *alétheia*.

responsabilidade e as possibilidades abertas pelo seu ek-sistir ou, o que quer dizer o mesmo, para a sua *eticidade*.

2.2.3 *Acerca da eticidade e da ética – uma tentativa de esclarecimento.*

Mas, afinal, o que vem a ser propriamente isto – a eticidade? Que compreensão pretendemos abrir com o uso dessa palavra? Qual é, de fato, a diferença entre a eticidade e a ética? Ainda: existe diferença entre a eticidade e o ser-no-mundo? Ou ambos refletem a mesma condição? Na hipótese de uma resposta afirmativa a esta última indagação, o que justifica, então, discorrermos sobre algo a que chamamos eticidade? Não deveríamos porventura falar apenas de ser-no-mundo e/ou de ética? Estas são as questões que precisamos, agora, tentar responder.

O primeiro ponto a ser esclarecido é que o que chamamos eticidade não corresponde ao que comumente denominamos ética em filosofia. Esta última tem a pretensão, na maior parte das vezes, de determinar ou sugerir normas que conduzem a nossa ação a partir de um critério particular, coletivo ou universal previamente estabelecido. De forma geral, as éticas filosóficas são prescritivas à medida que, com maior ou menor precisão, orientam o nosso estar no mundo. Entretanto, mesmo as éticas de inspiração aristotélica ou a ética levinasiana, que não sugerem regras de ação, oferecem uma orientação para o nosso existir na lida conosco ou com a alteridade. A ética, de todo modo, é a normatização ou a eleição de *uma* conduta ou atitude *em detrimento* das demais. Portanto, quando falamos de ética, invariavelmente falamos de *um recorte* das nossas possibilidades existenciais que, em filosofia, assumirá um caráter de necessidade e uma pretensão de universalidade.

De outra parte, o que chamamos “eticidade” não tem nada a nos oferecer. Não implica, de modo algum, nenhum tipo de orientação. Não oferece, portanto, nenhum critério ou motivo para a ação ou para a tomada de decisão, não conduzindo de forma alguma o nosso existir. A

eticidade, assim, não é uma ética em nenhum sentido, mas se encontra antes da ética, ou melhor, *é o solo impensado das éticas* – a própria condição ontológica de estarmos imersos, sem garantias, nas nossas possibilidades e, por isso, de sofrermos o seu apelo múltiplo, que exige, como quer que seja, a assunção de uma atitude. Essa atitude, por sua vez, não é e nem pode ser determinada *a priori*. Estamos falando da dimensão impensada da ética, ou seja, *do ser-no-mundo como morada que nos coloca a todo momento em questão* e, por isso, exige-nos respostas. Portanto, o que sugerimos com a eticidade nada tem a ver com regras e orientações do existir humano – ou seja, com a ética como é tradicionalmente compreendida.

Sustentamos, anteriormente, que somos “éticos” antes da ética e que o somos no nosso próprio modo de ser. O que quer dizer: *indagamos* a nossa existência, *questionamos* o nosso ser-no-mundo, *perguntamo-nos* quais espaços instaurar. O nosso ser-no-mundo *exige* respostas, ações, compromissos – *não importa quais*. Tanto podemos responder a essa exigência com o que convencionamos chamar ética, como podemos dar uma resposta completamente nova. Da nossa eticidade pode nascer uma escolha ética em sentido formal-filosófico²⁹ tanto quanto pode surgir a negação desse formalismo; podemos mentir ou violar regras. A nossa eticidade, *como* eticidade, não tem uma meta preestabelecida como a *eudaimonia* ou mesmo, em uma possível leitura heideggeriana, o corresponder ao ser, mas é um mergulho nas nossas possibilidades e seus múltiplos destinos – com todo o peso que essa condição impõe ao nosso existir. Seja como for, esse compromisso envolve o nosso ser.

Ora, essa eticidade não corresponderia ao próprio ser-no-mundo? Sim e não. *Sim*, porque sem dúvida o que chamamos “eticidade” não designa nada além do que a nossa lida conosco, com o outro, com os entes que vêm ao nosso encontro dentro do mundo; ou seja, estamos sempre

²⁹ Dizemos “formal”-filosófico no sentido do estabelecimento de uma norma ou “forma” geral de orientação ou atitude a ser assumida nas situações concretas da existência.

no âmbito da cura e dos seus desdobramentos. Mas, ao mesmo tempo, *não*, pois, quando dizemos “ser-no-mundo”, entendemos imediatamente a cura com a ocupação e solicitude que envolve, mas não abrimos, com clareza, a pré-ocupação com as nossas escolhas existenciais, com o fato de, na lida com os entes, *sermos interpelados a escolher*, em uma ou outra direção, o nosso próprio modo de lidar com o nosso ser e com o ser dos que vêm ao nosso encontro. Ou seja: na nossa *lida* com os entes, não apenas nos ocupamos deles, mas nos *pré-ocupamos* com eles, o que quer dizer, ocupamo-nos com *o modo* em que acontece esse “lidar”.

A nossa pré-ocupação não é uma preocupação – não reflete um estado anímico ou subjetivo de alguém (um indivíduo simplesmente dado) que sofre com algo (também simplesmente dado), mas diz que a própria lida com os entes é uma lida que já os envolve em uma *pré-compreensão interessada*. A pré-ocupação diz respeito à *pergunta antecipadora* pelo “melhor” modo de estar-no-mundo. Portanto, com a eticidade, pretendemos apenas dar um acento particular, uma tônica ao que já compreendemos como ser-no-mundo. Referimo-nos, assim, ao ser-no-mundo que se pergunta *como* ser-no-mundo sem que, todavia, essa pergunta seja apenas uma variação da clássica questão ética “o que devo fazer?”, ou “como devo viver?”, ou ainda “como quero viver?”. Estamos indagando o solo impensado dessas possibilidades ou, ainda, essas mesmas perguntas desconstruídas a partir do confronto ontológico. A pergunta pelo “como” não visa à construção de uma ética normativa, necessária ou universal, mas é a nossa *condição ontológica*. Uma vez mais: damo-nos conta de que, na condição de ser-no-mundo, não estamos apenas na abertura da compreensão dos entes que nos vêm ao encontro, mas esta compreensão é sempre e invariavelmente uma compreensão *interessada*.

O que pretendemos sinalizar quando falamos de algo como uma “compreensão interessada”? Referimo-nos ao interesse que a curiosidade conduz nos domínios do impessoal? Não, não é isso o que intencionamos. Referimo-nos, em verdade, a um “compromisso” que

experimentamos na lida com as coisas. Mas falamos de um compromisso *ontológico*. Nas palavras de Heidegger,

Inter-esse quer dizer: ser sob, entre e no meio das coisas; estar numa coisa de permeio e junto dela persistir. Para o interesse atual, porém, vale só o interessante. O interessante faz com que, no instante seguinte, já estejamos indiferentes e mesmo dispersos em alguma outra coisa que, por sua vez, tampouco nos diz respeito quanto à anterior. Hoje, acredita-se freqüentemente dignificar algo achando-o interessante. Na verdade, com um tal juízo, subestimamos o interessante levando-o para o domínio do indiferente e assim o empurramos para o âmbito daquilo que logo se tornará tedioso (2002f, p.113).

A pergunta “*como-ser?*” é uma pergunta pré-conceitual, pré-lógica, pré-ética – expressa uma inquietação existencial-ontológica. O “*como*” remete não ao interesse do que é interessante, mas à compreensão inter-essada que inaugura um compromisso na lida com os entes. O nosso ser-no-mundo não é neutro nem indiferente. Estamos sempre no âmbito da cura (*Sorge*).

Essa indagação – “*como-ser?*” – reflete o próprio estar-no-mundo, um ser-no-mundo regido pelo *polemos* e, portanto, no seu mesmo acontecer, polêmico. Referimo-nos ao já discutido embate ente-ser, em que o ser impõe o seu vigor ao ente humano, o qual, por sua vez, tenta subjugá-lo. O ente humano – o *deinon* –, como já esclarecemos, é aquele que arranca a irrupção do ser da sua ordem para submetê-la à sua técnica e depois fracassa e novamente recomeça, ganhando e perdendo o ser incessantemente. A questão “*como-ser?*” nada mais é do que reflexo dessa tensão dialógica, desse jogo polêmico que não permite o consenso. Não podemos evitar essa questão, pois, existir, o nosso modo de ek-sistir, não é senão esse questionar.

Afirmamos que a pergunta “*como-ser?*” é pré-ética. Não se trata, portanto, de uma pergunta feita por um ente humano em uma situação objetiva, mas é o que emerge da interpelação do próprio ser ao ente que ek-siste, ou seja, *a forma* como esse ente *acolhe* o seu ser e o ser daquilo que lhe vem ao encontro. Referimo-nos a uma condição existencial. O

acolhimento do ser, na sua ambigüidade essencial, é esse *perguntar não decidido*, em “resposta” à interpelação sofrida. A resposta é um questionar.

A pergunta “respondida” (ao apelo ontológico) consoma a co-pertença ente-ser. O existir é esse mesmo perguntar que se dá no “entre” (o “mesmo”) ao qual pertencem o ente humano e o ser. “*Como-ser?*” é a “dobra” ser e ente, o que acontece quando o ser ilumina um ente humano e quando este ente humano se abre pela e para a luz do ser. O “*como-ser?*” somente se propõe na co-pertença originária. A pergunta nasce na dobra, ou melhor, é o próprio acontecimento da dobra e reflete a abertura do ente humano para o acontecimento ontológico, como quer que, posteriormente, o ente lide com esse acontecimento. Mais uma vez: estamos em um âmbito pré-lógico, pré-conceitual, pré-verbal e pré-ético.

“*Como-ser?*”, portanto, é uma pergunta não apenas pelo existir situado, mas pelo *sentido*³⁰ que se abre nesse existir situado, ou melhor, pela *lida* com o sentido. Esse perguntar lança-nos para as nossas possibilidades ontológicas ou reflete este estar-lançado sempre já e continuamente acontecido. É quando perguntamos “*como-ser?*” que o ser é invocado na sua *relação* com o homem. *A eticidade é o âmbito desse perguntar*, um perguntar mais fundamental do que qualquer resposta que se possa obter. A eticidade não é, portanto, a resposta, nem a especulação possível acerca da resposta, mas é *a pergunta mesma que permanece como tal*. Como dissemos pouco antes, a eticidade é o *perguntar não decidido*. Não nos referimos a uma pergunta que nos propomos. Não nos fazemos essa pergunta, mas *somos* essa pergunta, constantemente, saibamos ou não. *Somos* apenas e tão-somente esse perguntar.

³⁰ Referimo-nos não à questão de Heidegger sobre o sentido do ser como tal, mas ao sentido do nosso ser, do ser dos outros e do ser dos entes que nos vêm ao encontro dentro do mundo. No âmbito do nosso interesse, não nos remetemos ao ser como tal – não é esta a nossa questão –, mas sempre à *relação* ser-ente. Ou seja, é propriamente a “relação” que tematizamos.

Como nasce a ética? Da tentativa de resposta a esse questionar. Ao “*como-ser?*” *fatalmente* se seguirá um “*ser-assim!*”. Eis a possibilidade da ética tal qual a conhecemos e que, em verdade, envolve todo o nosso ser-no-mundo de uma forma fundamental e originária que permanece oculta no que convencionamos chamar ética. Estamos imersos na lida com o ser. Todavia, há uma diferença fundamental: o “*como-ser?*” remete à abertura da compreensão das nossas possibilidades ontológicas, ou seja, à compreensão (interessada) do ser, já o “*ser-assim!*”, por sua vez, define, desenha, privilegia *uma* possibilidade em detrimento das demais enquanto lança-nos no mundo das ocupações e, portanto, encobre. O perguntar, que abre as nossas possibilidades existenciais e, com elas, a possibilidade do próprio responder, é exigido pelo nosso ser-no-mundo, sendo, ao mesmo tempo, enquanto predispõe ao responder, aquilo que encobre o nosso ser e o ser do que nos vem ao encontro, lançando-nos no mundo das ocupações e da solicitude.

De fato, estamos *sempre no encobrimento* (ou no velamento), que, como defende Heidegger, não é o “falso”, mas o “não-saber” (2007, p.197). Precisamos esclarecer o que pretendemos dizer, posto que Heidegger chega a afirmar algo que, em uma primeira aproximação, sugere-nos aparentemente o contrário:

Mesmo que a situação seja a mais estranha, o homem está sempre, desde que nasceu, por sua própria natureza, posto e colocado no desencoberto. Que o homem esteja posto e colocado no desencoberto, isso significa que ele se acha numa relação com as coisas [...]. *Ser homem* significa estar no desencobrimento e relacionar-se e comportar-se com o desencoberto (2007, p.141).

Nesta passagem, o pensador alemão desenvolve a sua interpretação da alegoria da caverna de Platão e afirma que “as sombras”, para aqueles que estão na caverna e não conhecem o fogo ou a luz do sol, são o desvelado ou o desencoberto. No entanto, quando o homem se liberta da sua prisão na caverna, percebe que as sombras anteriormente vistas não eram a máxima verdade e, então, Heidegger defende a noção de “graus de desencobrimento” (ou graus de desvelamento)

enquanto nega a possibilidade da verdade “em si” e “por si”. Ou seja: o “desencoberto” ou o “desvelado” é também e ao mesmo tempo o “encoberto” ou o “velado”, uma vez que, como afirma o pensador alemão, a abertura da manifestação é *sempre limitada* (2007, p.233). Pelo fato de os homens na caverna não conhecerem a sombra e a luz, não conseguem distinguir o claro e escuro e, portanto, para eles, as “sombras” não são a “aparência” de algo, mas o próprio “sendo” de algo, aquilo que *está sendo*:

A *alétheia* (na caverna) é, de certo, real, mas, como tal, encobre a realidade lá fora. Junto com a realidade das sombras, realiza-se o desencobrimento lá fora. Com o retorno à caverna, o libertado aprende, então, pela primeira vez, a compreender que, juntamente com o desencobrimento, acontece também e deve acontecer o *encobrimento, a aparência, o engano*” (HEIDEGGER, 2007, p.192).

Em outro momento, Heidegger esclarece:

[...] [alude-se ao desencoberto positivamente, o que significa] o fato de, em *toda a situação*, o homem *se comportar e se remeter* para o desencoberto, de estar, no sentido mais amplo, na verdade (*ao mesmo tempo que na não-verdade*)” (2007, p.144, último grifo nosso, demais grifos do autor).

Ou seja, estamos *ao mesmo tempo* em ambas as possibilidades (ambigüidade essencial). Assim, o desvelado também vela e, por isto, pode ser lido simultaneamente como o velado ou o encoberto. Desse modo, podemos afirmar que estamos sempre no encoberto ou no velado, visto que a abertura da manifestação é sempre limitada.

Ora, justamente porque a abertura da manifestação é *sempre* limitada, o filósofo alemão sustenta que “o homem existe, *simultaneamente*, na verdade e na não-verdade, no encobrimento e no desencobrimento” (2007, p.193, grifo do autor) e ambas as possibilidades “não são duas esferas separadas, de vez que todo o ser e o estar na verdade é disputa, uma luta” (2007, p.193). Essa é a nossa ambigüidade. No âmbito desse habitar polêmico, o perguntar (*a eticidade*) significa a nossa imersão na *abertura da compreensão do ser* por meio da *luta pelo desencobrimento*, enquanto o responder (*a ética*) implica o *encobrimento dessa possibilidade* enquanto nos lança para o *desencoberto na abertura limitada da manifestação*. Somos remetidos,

assim, à máxima expressão do *polemos*: o “*como-ser?*”, uma abertura para o desencobrimento, termina por sucumbir a um “*ser-assim!*”. O “*ser-assim!*” imediatamente encobre enquanto nos remete à dimensão ôntica, e assim sempre novamente.

Neste ponto, levamos em conta as armadilhas da nossa linguagem e somos tomados pela urgência de fazer um esclarecimento: não sustentamos, em hipótese alguma, uma cisão entre ôntico e ontológico ou entre ente e ser, de forma que estes pudessem ser entendidos como instâncias simplesmente dadas e mutuamente excludentes. Defendemos, ao contrário, *a diferença ontológica* no estrito sentido em que já a esclarecemos anteriormente e que, para evitar equívocos, devemos sempre ter em consideração³¹. Estamos, portanto, – a partir da consideração da diferença ontológica e, também, portanto, inversamente a uma compreensão dicotômica da relação ente-ser –, sempre no âmbito do *polemos*, daquele embate vigoroso entre o ser, que *não é* o ente, mas que é sempre e por toda parte ser *do* ente, e o ente humano. Esse embate atravessa toda a nossa experiência ética.

Como se dá esse processo? Quando há o deslocamento do “*como*” para o “*assim*”, definimos *um recorte* que encobre as demais possibilidades, ou melhor, que encobre a nossa própria ambigüidade. A resposta, na qualidade de *um* caminho escolhido, ainda que provisório, implica a ruptura, ainda que provisória, com a compreensão do jogo ontológico e da sua ambigüidade essencial. Falamos de uma *ruptura*, mas também de uma *confirmação*, pois como seria possível esse responder senão pela nossa própria ambigüidade? A ética tem sentido para aquele que, partindo de um fundamento nulo que nada garante ou oferece, na sua ambigüidade essencial, se sente de qualquer modo comprometido, interpelado a lidar com o mundo, o que somente é possível pelo seu próprio desfundamento. Ora, se houvesse fundamento, tudo já estaria determinado e a discussão acerca da ética seria absurda. A ética se justifica porque não há uma

³¹ Consultar o *Capítulo 1* deste estudo.

essência metafísica, porque não há objetividade possível, porque não há orientação pré-estabelecida, porque estamos imersos na nossa própria ambigüidade ontológica.

Portanto, a pergunta “*como-ser?*” remete à *abertura* da compreensão do ser, ao mesmo tempo em que significa *uma ruptura* (porque exige um “*ser-*assim!*”*) com essa mesma abertura – compreendemos e encobrimos a nossa ambigüidade, compreendemos e perdemos o ser. Este processo – assim como a diferença ontológica e *a partir* deste horizonte da diferença – dá-se no âmbito do *mesmo*, como as duas faces de uma moeda que se pertencem mutuamente e são, de fato, inseparáveis, enquanto, ao mesmo tempo, não se identificam, não perdendo as suas particularidades. A pergunta “*como-ser?*” é, em si, ambígua. Mas esta é aquela ambigüidade essencial que constitui o nosso solo ontológico no seu *poemos*. Assim, não apenas no ser-para-a-morte, na poesia e no filosofar, não apenas na angústia e no tédio, ou na obra de arte, mas também ao perguntar “*como-ser?*”, cotidianamente, compreendemos ser, para depois perdê-lo, tantas vezes, em um provisório “*ser-*assim!*”*, mergulhados, de toda sorte, no jogo ontológico da nossa ambigüidade essencial. O perguntar, porquanto predispõe ao responder, abre e fecha, doa e retira.

Como já sustentamos, a pergunta “*como-ser?*” é uma pergunta pelo *sentido* ou pela *lida* com o sentido, e não pelo fazer ou pela ação situada, por mais que a resposta “*ser-*assim!*”* que esse perguntar possibilita dialogue necessariamente com esses âmbitos. Portanto, não entendemos a eticidade como um “*ser-para-a-ação*”, mas, ao contrário, como o seu solo originário. A eticidade, como já sugerimos, é um perguntar que nasce da nossa ambigüidade ontológica. Todavia, esse perguntar não pode ser respondido ontologicamente. Pode ser, sim, e de fato é, provocado pela nossa ontologia. A ambigüidade ontológica abre o problema, mas essa mesma ambigüidade não pode respondê-lo senão negando a si mesma. Tal – a resposta – é o que acontece na ética. A resposta “*ser-*assim!*”* reflete *uma imposição do ente ao seu ser* – uma

tentativa de domínio do vigor do ser (*poemos*) – quando o ente diz “assim”, e não de outro modo, “esta” possibilidade, e não outra: “assim!”. Ser *deste* modo! – uma escolha, um estreitamento, um encobrimento da nossa ambigüidade essencial.

Esse recorte ético não acontece no vazio, mas é um recorte situado, assim como o questionar da eticidade não é uma pergunta solta no ar. O “*como-ser?*” somente se dá por meio dos seus desdobramentos: “*como-ser-com?*”, “*como-ser-em?*”. Esse questionar encontra-se mergulhado no ek-sistir, pois o ser humano somente *é* enquanto pro-jeto. Por isto, o “*como-ser?*” jamais assume a forma de uma pergunta metafísica referida a uma abstração de um indivíduo isolado. O ser, na nova ontologia, é sempre um ser de relação que se mostra nas preposições (“- para”, “- com”, “- em”) que remetem a... O “*como-ser?*” reflete sempre a nossa lida com o mundo, com os outros e conosco em meio ao mundo e aos outros. A resposta a este questionar será, portanto, também uma resposta situada: teremos sempre um “*ser-*assim-com!**”, “*ser-*assim-em!**”. Desse modo, no “*como-ser?*”, compreendemos ser, não apenas o nosso modo de ser, mas no “- em”, no “- com” que o indagar abarca, compreendemos também o modo de ser do que nos vem ao encontro. Igualmente, no nosso “*ser-*assim!**”, fatalmente, encobrimos as suas possibilidades em um restrito “*ser-*assim-com!**”, “*ser-*assim-em!**”.

Ora, mas se assim é, o “*ser-*assim!**”, a empreitada ética não seria um empobrecimento da nossa existência pelo encobrimento da ambigüidade que reflete uma condição originária? Absolutamente não. O “*ser-*assim!**” é uma necessidade que nos conta algo sobre a nossa condição ontológica. Somos “formadores de mundo”. Este é o horizonte ontológico do nosso perguntar e do nosso responder. Porque, diferentemente dos animais e das pedras, assumimos uma “atitude”, “formamos mundo”, é possível uma pergunta pelo “como”. Justamente por sermos “formadores de mundo”, o nosso modo de ser se dá por meio de um “*como-ser?*”. Esta pergunta não tem nenhum sentido para um animal que é pobre de mundo ou para uma pedra que é sem mundo. Para

aquele que tem mundo, para quem, no seu modo de ser, é formador de mundo, o “*como-ser?*” surge como um imperativo existencial e trará consigo, fatalmente, um “*ser-assim!*”. O “*como-ser?*” e o “*ser-assim!*” são os modos de o ente humano lidar com o seu ser e com o ser do que lhe vem ao encontro na abertura da formação de mundo.

Com surpresa, damos-nos conta de que o que chamamos de ética, ao falarmos do “*ser-assim!*”, não se restringe *apenas* às éticas filosóficas, mas traduz *uma experiência fática cotidiana*. De fato assim é. A ética filosófica é apenas *um dos desdobramentos possíveis* dessa experiência fática, mas está longe de abarcar toda a sua amplitude. E, nesse sentido mais amplo – *quaisquer* que sejam as nossas escolhas, pois a ética assim compreendida abarca todo o nosso ek-sistir –, somos “éticos” a todo instante, independentemente de algum imperativo categórico, normatização ou orientação pré-estabelecida; somos éticos no modo mesmo em que estamos-no-mundo cotidianamente. A ética filosófica é apenas *uma alternativa* que, em meio a essa experiência fundamental que abraça a tensão polêmica constante entre o “*como-ser?*” e o “*ser-assim!*”, pode ou não se propor. A diferença entre essas possibilidades se encontra no caráter de “necessidade” e na pretensão de “universalidade” que as éticas filosóficas implicam e que não encontramos nessa ética fática cotidiana expressa em um menos pretensioso “*ser-assim!*”. Essa dimensão fática da ética preserva um âmbito de experiência singularíssima que nem a filosofia, nem o direito no exercício da lei, nem mesmo as instituições sociais e políticas, a cultura de um povo ou a moral dos nossos vizinhos dão conta de abarcar e esclarecer.

A palavra eticidade não pretende nada além de nos predispor a uma compreensão: somos “éticos” antes de qualquer ética filosófica, ou seja, a “ética” nos envolve sempre, antes ainda que possamos assim denominá-la. Envolve-nos, digamos bem, não como caminho a percorrer (ética), mas como questão que incessantemente nos atravessa (eticidade). Este é o ponto fundamental: a eticidade não é uma conduta a ser seguida ou adotada, mas *uma questão* que se nos interpõe

continuamente *enquanto* somos-no-mundo e *por* sermos-no-mundo. Aqui, já ultrapassamos a concepção do *ethos* como “hábito” – propriamente aquela que prevaleceu e resultou, com variações significativas, no que convencionamos chamar ética em filosofia – e entramos no âmbito do *ethos* como “morada”, sentido que foi esquecido pela tradição³². A eticidade se traduz no nosso próprio *modo* de ser-no-mundo *como* um habitar *interessado* que instaura espaços e forma mundo. Uma vez compreendido isto e consumado o seu sentido, podemos abandonar a palavra.

³² O *ethos*, como morada, envolve o que chamamos de eticidade, mas também aquilo a que aludimos como uma ética fática cotidiana e pré-filosófica.

Capítulo 3

Ética existencial?

Ao investigar de que modo o ser pode ser o solo impensado das éticas, entendemos que ao nosso modo de ser corresponde uma eticidade originária. Essa eticidade, todavia, nada tem a ver com o que comumente denominamos ética filosófica, visto que, a partir da sua ambigüidade essencial, não nos oferece normas nem prescreve ações, não nos sugere nenhum caminho e, portanto, não orienta o nosso existir. O que a nossa eticidade nos revelou foi apenas que *somos* “éticos” *antes* de qualquer ética: estamos sempre eticamente em questão no nosso próprio modo de ser. Porém, dessa eticidade, para além daquela ética fática cotidiana que já compreendemos, decorreria alguma ética filosófica? Haveria a possibilidade de se pensar uma ética *a partir* da ontologia heideggeriana? Ou ainda, haveria uma ética *implícita* nessa mesma ontologia? Poderíamos considerar uma ética filosófica não mais metafísica, uma *ética existencial*? São essas as questões que agora pretendemos investigar³³.

3.1. Algumas propostas éticas fundadas na filosofia de Heidegger: perspectivas e problemas

³³ Fazemos um esclarecimento. Referimo-nos, no decorrer do texto, ao que chamamos “ética filosófica”, mas também a uma “ética fática cotidiana” e, como agora sugerimos, falamos ainda de uma “ética existencial”. O que pretendemos dizer? Como já tentamos esclarecer (item 2.2.3. deste estudo), a “ética filosófica” é aquela que nasce como disciplina com os gregos e que, de um modo ou de outro, pretende orientar o nosso existir assumindo, com maior ou menor força, uma pretensão de universalidade. A ela contrapomos uma “ética fática cotidiana” para nos referirmos às escolhas menos pretensiosas que fazemos na nossa lida cotidiana com o mundo, escolhas sem a pretensão de universalidade e que não precisam ser necessariamente guiadas por pressupostos filosóficos como, por exemplo, o imperativo categórico. Agora referimo-nos a uma “ética existencial”, que pode ser entendida como uma tentativa de lidar com a nossa existência a partir de um tipo particular de orientação filosófica como, no nosso caso, a filosofia da existência de Heidegger ou mesmo a hermenêutica que essa filosofia pressupõe. Pretendemos esclarecer melhor essa última compreensão, que se encerra no âmbito do que anteriormente chamamos de “ética filosófica”, no decorrer deste capítulo.

Não obstante a resistência de Heidegger a discutir uma ética a partir da sua ontologia, alguns autores contemporâneos têm se dedicado à questão. Um deles é Loparic, que, como vimos, empreendeu a desconstrução das éticas infinitistas a partir do contexto de superação da metafísica³⁴. Dessa desconstrução, Loparic propôs uma *ética da finitude*, uma ética originária *implícita* na ontologia fundamental. Outro autor que se dedica ao tema é Vattimo, que, de forma diferente, pensa uma ética *a partir* da ontologia fundamental. O nosso intuito é, então, a partir da consideração do ambiente crítico oferecido à nossa reflexão por tudo o que já discutimos até aqui – o contexto da metafísica e da sua superação e a consideração do que defendemos como eticidade e a sua ambigüidade essencial –, discutir as propostas éticas desses autores.

3.1.1. Loparic e a defesa de uma ética “implícita” na ontologia fundamental.

No texto *Ética e Finitude* e em *Sobre a Responsabilidade*, o filósofo inicia a sua reflexão sugerindo uma dupla interpretação da diferença ontológica fundada no primeiro e segundo Heidegger. Na primeira interpretação, a diferença ontológica surge como a diferença entre ôntico e ontológico e aponta para a não-identidade do existir humano: somos-no-mundo ao mesmo tempo em que, pela antecipação angustiada da morte, podemos não-mais-ser. Desse hiato resultante de uma não-identidade fundadora, nasce a pergunta pelo sentido do ser e a possibilidade da de-cisão. Para Loparic, ter que responder pelo sentido do ser significa ter que se haver com essa cisão originária. No segundo momento, a diferença ontológica designa o retraimento do ser. Nesse âmbito, o ser, pelo seu retiro, destina-se ao homem de forma epocal, assumindo sentidos diversos na história.

Da interpretação dupla da diferença ontológica e das duas desconstruções das éticas tradicionais – existencial ontológica e destinamental –, Loparic apresenta, então, duas éticas

³⁴ Consultar o *Capítulo 1*.

originárias: a *ética do morar no mundo-projeto* e a *ética do morar no mundo-quadrindade*, ambas relacionadas. A primeira remete à noção heideggeriana do *ter-que-ser*, uma desconstrução existencial-ontológica do conceito de dever, enquanto que o *ter-que-ser* não é imposto por nenhuma lei moral, mas pelo próprio ser. Portanto, não se trata de um dever, mas de uma urgência “sem razão suficiente”. O *ser-aí* é lançado no mundo e não deve a sua causa a nenhum princípio, nem mesmo divino, que possa ser seu fundamento. Esse *ser-aí* lançado *tem-que-ser-no-mundo*, que não é o mundo externo, mas aquele que o próprio *ser-aí* significa enquanto se projeta. Mundo diz respeito à rede de significações, na qual o *ser-aí* é junto às coisas e com o outro. O *ser-no-mundo* é *ser-com* e encontra seu solo ontológico no que Heidegger chama de *cura*, ou seja, na lida com o outro, na abertura de possibilidades para esse outro. Assim, a ética do Heidegger de *Ser e Tempo* é, para Loparic, a ética do morar no mundo-projeto, o que significa abrir-se para o encontro (2003, p.20).

Nesse contexto, o *ter-que-ser* se dá pela escuta da voz da consciência favorecida pela angústia. A voz da consciência revela a dívida/culpa do *ser-aí* quanto à correspondência ao seu ser e abre a possibilidade de o *ser-aí* assumir o seu próprio modo de ser, o que Heidegger denomina autenticidade. Assim, o *ser-aí* assume a sua finitude. A voz da consciência não exige uma ação concreta, mas invoca um corresponder ao ser que o *ser-aí* mesmo é. Não oferece, portanto, instruções práticas, não prescreve e tampouco determina. Como defende Loparic: “Na ética de *Ser e Tempo*, não há *prazeres* a buscar, *bens* a realizar, *normas* a cumprir, mas um *chamamento* a seguir, o do a-ser transiente que deixa ser” (2003, p.21).

O conceito de agir é, portanto, igualmente desconstruído. Agir, agora, ao contrário de produzir efeitos, significa “deixar surgir o ente casual na situação do momento”, sendo semelhante a “brincar e fazer arte”, um agir “órfão da razão suficiente” (2003, p.22).

Na segunda ética, a ética do morar no mundo-quadrindade, o ter-que-ser, referido ao ser-
aí como um projeto lançado, assume a forma de um *ter-que-corresponder* à verdade do ser que se
“essencia” nas diversas épocas. O homem agora tem-que se abrir ao desocultamento do ser,
enquanto habita não mais o mundo, mas a quadrindade do céu, da terra, dos divinos e dos
mortais. Nesse contexto, *morar é resguardar, reconduzindo cada coisa à sua essência*. Assim, o
morar no mundo quadrindade

salva a terra da exploração desenfreada. *Recebe* o céu, deixando que o dia seja dia e a
noite, noite, que os astros sigam os seus cursos, que os tempos das estações frutifiquem.
Aguarda os divinos, ao esperar pelo inesperado e salutar. *Acompanha* os mortais na
morte, para que seja uma morte boa.[...] Resguardar quer dizer: proteger. Para poder
morar resguardando, o homem tem que edificar, isto é, tem que cultivar coisas que
crescem sozinhas e erigir outras que não crescem. [...] No sentido originário, edificar
significa pensar e poetar (2003, p.25).

Loparic afirma que, quando valores e normas são o único fundamento da convivência,
esta se anula. A “comunhão dos mortais” não diz respeito a valores e normas, mas ao coabitar
que assume o sentido de resguardar, cultivar, edificar, ou seja, morar no
mundo-quadrindade. Não é proposta, como esclarece o filósofo, uma “comunidade de salvação”,
mas um conviver que assume a própria finitude em comunhão com o sentido das coisas. Uma
comunhão em que a singularidade e a solidão são preservadas. O próximo, nesse sentido, é
sempre um estranho que tem que ser assistido no coabitar. Ser assistido quer dizer ser
acompanhado. Poder morrer significa apenas assumir o nada como “véu” do ser.

A cada ética e a cada modo de interpretar a diferença ontológica corresponde um tipo de
responsabilidade originária nunca imposta por leis morais ou de natureza. Em *Ser e Tempo*, a
responsabilidade define-se em um responder à urgência do sentido. Esta é a responsabilidade por
preservar a diferença ontológica que, antes de configurar um ambiente abstrato, se desdobra em
outras responsabilidades situadas tanto ao nível ôntico como ao ontológico. Neste último caso, o
homem deve cuidar do sentido dos entes no seu todo (a questão do sentido do ser e os seus

desdobramentos: o ter-que-ser, o deixar-ser e, no caso dos instrumentos, o ocupar-se); no primeiro caso, ocupar-se e preocupar-se (ou estar solícito) aos entes mesmos (deixar-ser os outros em suas possibilidades ônticas, além das obrigações morais e legais no sentido tradicional). Já no segundo Heidegger, a responsabilidade ontológica remete ao corresponder ao ser, deixando-se usar pelo ser em sua doação ao nosso tempo e protegendo o seu acontecimento, enquanto a responsabilidade ôntica conduz ao ter-que-deixar acontecer a “coisidade” dos entes no mundo quadratura. Essas responsabilidades também se desdobram em outras, como as responsabilidades pelas coisas e pela linguagem, o que se manifesta, por exemplo, no diálogo com os pensadores da tradição e o resguardo das coisas.

Loparic conclui sua exposição afirmando que *a ética heideggeriana não é uma ética do agir ou do dever, mas do morar*. Para o filósofo, as éticas da ação somente se justificam onde é possível vencer a finitude. De modo contrário, a ética do morar não é uma ética do poder. Mas, então, o que pode essa ética que não tem nada a nos oferecer? Responde Loparic, citando Heidegger: *“pôr-se a caminho por onde advém o que salva, ‘pois tudo é caminho”* (2004, p.108).

O esforço de Loparic é notável, e parece-nos importante a sua tentativa de escapar de uma concepção ética do agir e do seu fundamento metafísico. Mas a pergunta que nos fazemos é qual foi o critério adotado para permitir a escolha da autenticidade ou do corresponder ao ser como caminho ético. A nossa suspeita necessária é que Loparic precisou partir de uma “noção de bem”, qualquer que esta seja. Caso contrário, como defenderia uma posição em detrimento das demais? O que motivaria a proposta de uma ética finitista senão a compreensão de que é um bem assumir a finitude? Mais do que isso, o que justifica uma ética do “corresponder ao ser”, senão essa mesma noção de bem?

A nossa suspeita se confirma. Em *Sobre a Responsabilidade*, como resposta à objeção de amoralismo feita por Tugendhat à filosofia de Heidegger, Loparic defende explicitamente uma noção de bem na ontologia fundamental, embora desconstruída. Nessa ocasião, afirma que não falta, em Heidegger, um conceito de bem, e que o filósofo alemão teria inclusive uma tese positiva explícita sobre o assunto. Para demonstrá-la, faz duas citações de *Ser e Tempo* e, assim, fundamenta a sua posição. As citações são as seguintes:

Esse ser e estar em débito essencial é, de modo igualmente originário, a condição existencial da possibilidade do bem e do mal “morais”, ou seja, da moralidade em geral e das suas possíveis configurações factuais (HEIDEGGER, 2000b, parte II, p.74).

Todo bem é uma herança e o caráter dos “bens” reside em possibilitar uma existência própria (HEIDEGGER, 2000b, parte II, p.189).

Então, defende Loparic que a palavra “bem” vem entre aspas para sugerir a sua compreensão desconstruída que conduz ao seu sentido originário – “o que *possibilita* o existir na origem, o que *facilita* o surgimento de cada coisa” (2003, p.131). Portanto, o bem não remeteria mais à noção de preservação da vida ou de bem-estar.

Entretanto, essa noção de bem, ainda que desconstruída, sustenta-se na ontologia fundamental? Para responder a essa questão, precisamos, em um primeiro momento, pensar *com* Heidegger. Ora, o filósofo alemão não nos diz apenas que o débito é a condição de possibilidade da moralidade, como bem observou Loparic, mas diz também que *bonun* e *privatio*, assim como a idéia de valor deles haurida, apóiam-se na ontologia do ser simplesmente dado e não do ser-aí (2000b, parte II, p.74). Em seguida, afirma que não podemos determinar o débito originário pela moralidade, visto que esta última pressupõe o primeiro (2000b, parte II, p.74). Ou seja: o débito ou, o que quer dizer o mesmo, o nosso modo de ser, *não é moral* (embora a ele corresponda o que chamamos eticidade, que, entretanto, nada tem a ver com a moral filosófica). Cabe à moralidade a “possibilidade” de encontrar apoio na nossa ontologia, não o contrário. *De que forma* esse apoio pode ser encontrado é, todavia, o que devemos questionar. Parece-nos que o nosso solo

ontológico, embora seja a condição existencial de possibilidade da moralidade em geral, talvez não seja de nenhum modo *critério*³⁵ para essa moralidade, sob a pena de se trair em uma armadilha metafísica. Mesmo quando Heidegger afirma que o caráter dos “bens” reside em possibilitar uma existência própria, entendemos, a partir da diferença ontológica, que essa, uma existência própria, é uma *possibilidade* ontológica sem qualquer caráter moral (talvez por isto as aspas) e que *a moralidade é uma questão ôntica*. Embora o clamor remeta à escuta da voz do ser, em *Ser e Tempo*, é o ser-aí, como ente que compreende ser, que *pode* de-cidir corresponder ao chamado.

Ora, mas se a noção de “bem” desconstruída é entendida como o que possibilita o existir na origem, e este convite é feito pelo próprio ser, seja pela voz da consciência ou pelo seu destinamento, a ontologia não seria, de fato, o *critério* para uma ética da autenticidade ou de um corresponder ao ser? Não haveria, definitivamente, *uma ética implícita* na ontologia fundamental como defende Loparic? Ou melhor, nas palavras de Loparic, a ontologia fundamental já não seria uma ética?

Podemos ainda seguir pensando *com* Heidegger. Já explicitamos a defesa que faz o filósofo dos conceitos como indicadores formais. Essa leitura impede dois tipos de má interpretação dos conceitos filosóficos. Uma delas: tomar um conceito como *algo isolado* e cristalizá-lo em uma forma fixa. Esta má interpretação é dependente de outra, que implica a consideração dos conceitos como *algo simplesmente dado*. Dentro desta última perspectiva, a de-cisão, por exemplo, quando má interpretada, pode ser entendida como algo simplesmente dado que um ser-aí possui, uma capacidade ou uma faculdade psicológica, um fato subjetivo e/ou provocado pelo mundo. Contudo, entendida como uma indicação formal, a de-cisão é somente na

³⁵ Usamos a palavra “critério” em um sentido muito amplo. Entendemos desde um fundamento metafísico até um motivo qualquer, até mesmo muito particular, que, de alguma forma, oriente a nossa existência mesmo que seja por um único momento.

condição de *instante*, que, por sua vez, também não remete à fugacidade de um momento dado de modo presente, um agora que se perde, mas à temporalidade do ser-aí. O instante diz respeito à *atualidade*³⁶ autêntica em que, pela antecipação da de-cisão, o ser-aí se recupera da dispersão nas ocupações imediatas e, assim, o instante revela “a raridade do agir decidido” (HEIDEGGER, 2003, p.338). Portanto, o retorno à inautenticidade, que defendemos na eticidade como uma condição ontológica inevitável, não descreve a impossibilidade do ser humano de suportar a decisão que o lança para o seu ser-para-a-morte. Esse retorno conta, em verdade, sobre a dissipação do instante que, em vez de caracterizar uma fuga devida a algo particular que é dado, é *intrínseco ao próprio instante*, ou seja, *à nossa condição ontológica em sua ambigüidade essencial*. Desse modo,

Também a cotidianidade do ser-aí, contudo, ao se reter na inautenticidade, é, em verdade, uma recaída ante o instante e sua irrupção brilhante. *Esta recaída não é em si nada negativa* e jamais se mostra mesmo como algo apenas simplesmente dado: ela não é um estado duradouro que seria interrompido pelos instantes do agir autêntico. Toda a conexão entre existência autêntica e inautêntica, instante e ausência de instante, não diz respeito a algo simplesmente dado que se passa com o homem, mas a *uma conexão própria ao ser-aí* (HEIDEGGER, 2003, p.338, grifo nosso).

Os conceitos filosóficos são, portanto, indicações de que se deve desprender da concepção vulgar dos entes para se transformar no ser-aí no ente:

³⁶ Em *Ser e Tempo*, Heidegger funda as estruturas existenciais do ser-aí na temporalidade, que, esclarecida ontologicamente, revela o presente como a *atualidade*, o passado como o *vigor-de-ter-sido* e o futuro como o porvir. A “atualidade” diz o “a fim de”, ou seja, o deixar vir ao encontro na ação o que é vigente no mundo circundante. O “vigor de ter sido” surge do estar-lançado do ser-aí. O “porvir” reflete a de-cisão antecipadora, sendo o propósito do ser-aí. Assim, o vigor de ter sido é a facticidade, a atualidade é a de-cadência e o porvir é a existência. Cada uma dessas ek-stases temporais possui a sua forma autêntica e inautêntica. “A temporalidade é o fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido” (Heidegger, 2000b, Parte II, p.123).

Em todos esses conceitos – morte, decisão, história, existência – reside a requisição por esta transformação; e, em verdade, *não como uma espécie de aplicação ética ulterior do que foi concebido*, mas como uma abertura prévia da dimensão do que é concebível. Porque os conceitos, uma vez que se deixam conquistar autenticamente, só deixam sempre interpelar discursivamente esta requisição por transformação, mas *nunca podem eles mesmos provocar o acontecimento da transformação*, eles são indicadores (HEIDEGGER, 2003, p.339, grifo nosso).

Portanto, embora haja a explícita crítica ao modo técnico e objetivante de lidar com a vigência do mundo, por outro lado, “*o desdobramento da essência não pode ser repellido para o interior de um discurso edificante*” (2003, p.403, grifo nosso), pois este é, no dizer de Heidegger, um “extravio” que “bloqueia” a entrada no acontecimento do ser-aí. Mais ainda afirma o filósofo: “*não temos em vista erguer o edifício de uma visão de mundo e incitar à moradia nesta última*” (2003, p.202, grifo nosso). E, nesse sentido, mesmo uma ética do morar em alternativa ao agir pode ser questionada.

Não obstante, Heidegger parece também sucumbir à ambigüidade. Ao mesmo tempo em que recusa todas essas leituras edificantes, defende, com igual ou maior força, um discurso que sugere algum tipo de edificação. Não é raro encontrarmos nos seus textos a referência à necessidade do corresponder ao ser como uma urgência do nosso tempo. A mais *extrema exigência* que se dá ao homem, diz ele, é conhecer o ser-aí, e o que esse homem precisa fazer, em primeiro lugar, é corresponder a essa exigência (2003, pp.193-196). O conteúdo do instante é a *necessidade* desse corresponder. Este é o seu *fardo*, o qual, todavia, deixa-o livre, à medida que o deixa ser na autenticidade do seu modo de ser. E, então, suspeitamos que a noção do corresponder ao ser como um bem, assim como defende Loparic, pode de fato, de algum modo, ser encontrada no próprio Heidegger.

A partir desse ponto, portanto, não podemos mais acompanhar o filósofo alemão. Deixamos então de pensar *com* Heidegger para pensar *apesar* de Heidegger. Quem, afinal, decidiu esse corresponder ao ser ou ter que ser como um “bem”? O ser? Heidegger sustenta a

todo o momento, em *Ser e Tempo*, que autenticidade e inautenticidade, assim como o impessoal, não implicam juízos de valor. Também em *Carta sobre o humanismo*, afirma:

O esquecimento da verdade do ser, a favor da agressão do ente impensado na sua essência, é o sentido da “*decaída*” nomeada em *Ser e Tempo*. A palavra não se refere a uma queda do homem, entendida sob o ponto de vista da “filosofia moral” e ao mesmo tempo secularizado, mas nomeia uma relação essencial do homem com o ser, no seio do ser referenciado à essência do homem. Por conseguinte, as expressões preparatórias *autenticidade* e *inautenticidade*, usadas como prelúdio, *não significam uma distinção moral-existencial, nem “antropológica”*, mas a relação “ek-stática” do ser humano com a verdade do ser (1987, pp.54-55, grifos do autor, último grifo nosso).

Além disso, o filósofo já nos abriu a relação dos valores com o ente que valora e a objetivação daquilo que é valorado – toda valoração é reflexo de um humanismo e, como tal, sintoma do esquecimento do ser. É sempre o ente que atribui valores, o nosso solo ontológico não é moral. Mesmo que se afirme uma “noção de bem desconstruída”, se essa noção for remetida a uma ética filosófica, ela não perde o seu caráter valorativo. Se não, porque chamar a esse corresponder ao ser de “bem”?

Devemos esclarecer este ponto. Em *Da essência da verdade*, Heidegger, ao interpretar a alegoria da caverna, dedica-se longamente ao esclarecimento do bem. De fato, ele afirma que a noção de bem não possui nenhuma significação moral. Em sua origem, o bem remete ao *ágatos* grego, que, não sendo o oposto do “mal”, tem o sentido daquilo que “impõe, se mantém, suporta, (ou ainda) o que presta” (2007, p.201), como “pranchas” que suportam o peso de alguém ou como um “par de bons esquis”. Possui, então, o mesmo sentido de quando, após uma discussão, dizemos: “está bem, a coisa será feita”. O bem é, portanto, na sua origem grega, “o que se impõe, o que se mantém e resiste”(2007, p.202). Assim,

ao lidar com a essência do bem, não se trata de um *conteúdo* nem de *valores*, mas trata-se de um *como*, do modo e da maneira que o poder se impõe. (A idéia do bem) não se torna perceptível, quando a tomo e considero uma coisa, mas quando me ponho sob o *poder*, quando abro e instalo meu comportamento de tal maneira que me coloco sob o poder, quando o poder me fala e me toca como poder. O “bom senso humano” nunca vai poder captar do que se trata aqui no bem (2007, p.208, grifos do autor, segundo grifo nosso).

O poder supremo (*dynamis*) é o bem, enquanto aquele que, estando *além* do ser, *possibilita e potencia o ser e a verdade* (no seu sentido grego de desencobrimento – *alétheia*), *unindo um ao outro*. Portanto, *a conexão entre verdade e ser é o bem* sem que, contudo, as suas essências percam a sua particularidade. Assim, o bem possui o caráter de “fardo” e possibilita a compreensão do ser das coisas. Este é o primeiro aspecto a ser considerado quando falamos do bem. Neste sentido, o bem *não é* moral, mas aquilo que se impõe, no próprio *polemos*, como algo a ser suportado pelo homem (e que suporta o homem) na sua relação com o ser.

O embate com o ser dos entes – com o desencoberto ou o desvelado que se impõe – é o bem em sentido grego. Todavia, agora se faz claro que essa concepção de bem desconstruída é completamente diferente da afirmação “corresponder ao ser é um bem”. Pelo contrário, *é o bem que permite o corresponder*, porquanto une ser e verdade. Devemos estar atentos a esse tipo de inversão aparentemente inocente, mas que subverte o sentido originário, dando a aparência de uma equivalência ou consequência necessária. Ora, dizer que “o bem é o que possibilita o corresponder ao ser” não é, em absoluto, o mesmo que afirmar “o corresponder ao ser é um bem”. No primeiro caso, temos uma *compreensão ontológica*; no segundo, uma *afirmação de caráter moral*. Estamos, neste último caso, em solo metafísico e caminhamos em direção a um “fundamento ético-filosófico”. Dessa afirmação decorre uma ética filosófica, enquanto da afirmação heideggeriana, não.

Mais uma vez, poder-se-ia objetar que este corresponder ao ser é algo que “tem-que-ser”, ou seja, que a essência do homem não é senão esse corresponder à verdade do ser ou, nas palavras do próprio Heidegger, que “o homem só *é* e *é* sempre em *trânsito* e *passagem* da caverna para a luz e retorno de volta para a caverna” (2007, p.196, grifos do autor). A isto poder-se-iam acrescentar os “graus de desencobrimento” que Heidegger defende nesse mesmo texto e a sua referência à “máxima verdade”. Ora, se o intuito de Heidegger é defender o

desencobrimto como um processo positivo progressivo até que alcancemos “a máxima verdade”, se for esse o caso, temos que discordar do pensador alemão. No nosso entendimento, e em coerência com o que defendemos como a condição fundamental da nossa eticidade – a ambigüidade essencial –, o desencobrimto ou o desvelamento é uma *possibilidade* em diálogo constante com o encobrimto ou velamento, mas não um “processo” que possa ser mensurado em “graus ascendentes”. Devemos, definitivamente, assumir a nossa finitude. Estamos sempre mergulhados em “algum” grau de verdade. A partir disso, pensamos, agimos, escolhemos. Todavia, não sabemos *nunca* se aquela verdade que ora tocamos é a “verdade máxima”. Essa suposição, no nosso entender, é um resquício metafísico da procura pelo *fundamento último*. Ora, de certo, “fundamento” sempre há, uma vez que estamos, de todo modo, em algum “grau” de verdade, ou seja, como afirmou Heidegger, estamos *sempre* no desencoberto. Mas, como supor o “fundamento último”? Quem decide qual é o “máximo grau” de desvelamento?

Tudo considerado, a questão que não nos dá descanso é: como defender o “corresponder ao ser” como um “bem”? Evidentemente, esta é uma afirmação valorativa. Ao propor o corresponder ao ser como um caminho ético, Loparic já subjuga o bem desconstruído por Heidegger a um bem moral (propriamente o que Heidegger tentou evitar com a sua desconstrução). O bem moral é um problema ôntico, uma questão que nós, entes, de algum modo decidimos, ainda que provisoriamente. Se aceitamos a ambigüidade essencial como o próprio modo de ser do homem, parece-nos completamente obscura qualquer defesa de uma possibilidade como “o bem” na ontologia fundamental. Ora, o próprio Heidegger parece se dar conta do problema e defender essa ambigüidade quando sustenta que,

“Com o salutar – o bom –, particularmente, se manifesta, na clareira do ser, o mal. A essência do mal não consiste na simples maldade do agir humano, mas reside na ruindade do ódio. Ambos, o bom e o ódio, somente podem desdobrar o seu ser, no seio do ser, na medida em que *o próprio ser é o que está em conflito*” (1987, p.87, grifo nosso).

Uma concepção moral do “bem”, portanto, parece-nos esconder uma *armadilha metafísica*, uma vez que privilegia uma possibilidade em detrimento das demais, ou seja, *repropõe o fundamento*.

Como já defendemos ao considerar a nossa ambigüidade essencial, entendemos que o *ethos*, como o aberto para a presentificação do não familiar, ou seja, para a verdade do ser, não deve ser tomado metafisicamente como um espaço em que o ser se manifesta e vigora de forma incondicional como uma espécie de “sol” platônico³⁷. A verdade do ser, como des-velamento, pressupõe o velamento como um momento seu. Assim, o jogo contínuo entre velamento e desvelamento traduz o próprio modo de dar-se da dimensão ontológica, o que pode significar que o habitar ético originário não diz respeito apenas ao aberto para a verdade do ser, mas também para o seu ocultamento, ou melhor, *a verdade do ser implica também o seu velamento*. A eticidade se dá, portanto, *na e pela* diferença ontológica, que abre todas as possibilidades do jogo ôntico/ontológico e autêntico/inautêntico e que depois será traduzido, nas obras posteriores de Heidegger, no problema do humanismo e da técnica, em diálogo com a linguagem, a quadratura, a poesia e a serenidade. Habitar o jogo incessante entre o velamento e o desvelamento, o autêntico e o inautêntico, o falatório impessoal e a linguagem como a casa do ser é o destino e a condição humana.

Ora, se assim é, se o habitar ético originário se traduz nesse jogo incessante, não parece legítima a defesa de uma ética da responsabilidade, do corresponder ao chamado ou ao destino do ser, no sentido de um tipo de “ética da autenticidade”, *em detrimento* daquilo que pode ser compreendido como o velamento do ser e aquilo que este possibilita – o impessoal, a

³⁷ Heidegger afirmará, em *Da essência da verdade*, que a filosofia de Platão reflete a luta entre as concepções da verdade como *alétheia* e como adequação e correção. Na sua interpretação da alegoria da caverna, Heidegger termina por questionar a idéia de bem, afirmando que a verdade como desencobrimento não chega a termo, e a investigação platônica segue em busca crescente do que está desencoberto no desencobrimento e, assim, passa paulatinamente da compreensão da verdade, como abertura de manifestação, para o conceito de verdade como adequação. Desse modo, a questão do encobrimento ou do velamento como pertencente à verdade é abandonada.

inautenticidade, a técnica. Se o ser é o jogo contínuo de velamento e desvelamento, corresponder ao ser pode significar abraçar o próprio jogo ontológico em sua complexidade e possibilidades, sem qualquer exclusão ou preferência. Imaginar, por exemplo, que, por meio da voz da consciência, *o ser* “privilegie” a autenticidade é ainda identificar o ser com o ente e operar o seu esquecimento. Não entendemos, portanto, que possa haver uma “ética originária” no sentido de uma possibilidade *implícita* na ontologia de Heidegger, como se houvesse uma ética *do ser* em um sentido afirmativo que privilegiasse o “seu retorno”.

Devemos ser justos com Loparic e reconhecer que o filósofo admite que o projeto do corresponder ao ser fracassará. Ele afirma:

a responsabilidade no sentido original é para com o dever/culpa inerente ao ser-o-Aí, com outros, um ter-que-deixar-ser que, na hora em que se cumpre, necessariamente falha, isto é, não deixa-ser (2003, p.41).

Todavia, embora admita essa ambigüidade, defende a noção de “bem” desconstruída – que, na verdade, suspeitamos ainda sugerir um bem moral – e o corresponder ao ser como uma ética originária, sem se dar conta da própria contradição que implica defender esse corresponder como caminho ético, uma vez que essa escolha fere a nossa ambigüidade essencial. Quem decidiu privilegiar a responsabilidade para com a diferença ontológica como “bem” senão o próprio Loparic? Ainda que sua decisão possa ser sustentada pela filosofia de Heidegger, o problema não é eliminado: quem decidiu assim senão o próprio Heidegger? Não entendemos que essa possa ser uma *determinação ontológica*, pois, nesse caso, teríamos novamente que admitir uma metafísica.

Loparic, sem dúvida, dá-se conta do nosso duplo destino. Notamos em sua proposta ética a referência constante a uma “bifurcação”: a bifurcação da diferença ontológica remete a uma ética bifurcada e, por sua vez, cada ética aponta para uma responsabilidade também bifurcada. Todavia, a escolha da palavra “bifurcação”, ao passo que possui o mérito de evitar enganos como

uma visão dicotômica, também carrega o demérito de mascarar propriamente o que chamamos ambigüidade: a dinâmica de um jogo ontológico duplo que, sem descanso, não permite que se priorize uma possibilidade ontológica como a melhor ou a que merece destaque. Depois, também é verdade que a bifurcação, como utilizada por Loparic, acaba se encerrando em um discurso afirmativo em que bifurcamos possibilidades dentro de uma única possibilidade – a autenticidade –, sendo a inautenticidade praticamente não mencionada no seu discurso ético³⁸.

Tudo considerado, tendemos a concordar com a leitura “niilista” que Vattimo propõe da ontologia fundamental, com todo o cuidado que devemos ter ao entender o que aqui é chamado de niilismo. Este, segundo Heidegger, esconde o próprio ser como seu fundamento. A partir da consideração da diferença ontológica, compreendemos que o ser, quando se des-vela, em verdade, revela o ente e imediatamente se retrai, não sendo jamais apreensível. O retiro do ser desampara o ente, que, de todo modo, afirma a sua permanência. O nada, para Heidegger, é o “véu do ser” – não diz nunca “o nada do ser”, mas “o nada do ente”, possível pela ocultação do ser. Portanto, o niilismo somente se faz possível pelo “retiro” do ser, sendo a sua essência uma possibilidade ontológica.

A despeito da posição do próprio Heidegger, em *o Fim da Modernidade*, Vattimo faz a defesa de uma leitura niilista da ontologia heideggeriana. Esta leitura assume dois sentidos. O primeiro remete à constituição do ser-aí, na qual, no ser-para-a-morte, o confronto com a possibilidade de não existir mais abre todas as outras possibilidades do ser-aí como

³⁸ A palavra “bifurcação” é encontrada na tradução de Emmanuel Carneiro Leão do texto de Heidegger *Da essência da verdade*. Neste texto, a palavra não apresenta o significado adotado por Loparic, mas é utilizada para significar o “deixar aparecer” e o “distorcer” no sentido que já esclarecemos (*Capítulo 1*) e que, na nossa interpretação, remete ao que denominamos ambigüidade essencial (*Capítulo 2*). Afirma Heidegger que “[...] é esta *bifurcação que constitui a estrutura fundamental da doxa*, é ela que *possibilita em si* que eu possa *atingir* ou *errar* a coisa que me vem ao encontro. O *âmbito da presentificação* é sempre *mais amplo e extenso* do que as coisas dadas à mão. Por isso posso sempre, partindo daí, captar ou falhar. Com isso se tem *que a não-verdade, a falsidade, se acha embutida na constituição fundamental da presença do homem* e que ela se move sempre na *presença* e, simultaneamente, na *presentificação*. É essa *bifurcação* que possibilita, ao mesmo tempo, a verdade e a falsidade” (2007, pp.269-270, grifos do autor).

possibilidades. Então, segundo Vattimo, o ser-aí somente se funda como uma totalidade hermenêutica à medida que vive a possibilidade de não mais existir, ou seja, a fundação do ser-aí coincide com o seu “desfundamento”. Ora, o desfundamento, ou melhor, o abandono de todo fundamento seria o próprio niilismo, como anunciado por Nietzsche na “morte de Deus”.

O segundo sentido da interpretação niilista da filosofia de Heidegger parece ir contra o seu pensamento. Se o niilismo for entendido não apenas como o processo em que se perde o ser como fundamento metafísico, o que Heidegger irá defender explicitamente na sua filosofia, mas como aquele em que se esquece o próprio ser – “*do ser como tal nada mais há*” (Heidegger in VATTIMO, 2002, p.115) –, a filosofia de Heidegger se oporia radicalmente a este niilismo. Porém, segundo Vattimo, ao consideramos o *pensamento rememorante (andenken)*, abrimos a possibilidade dessa segunda interpretação. O “rememorar o ser” seria a própria superação da metafísica na medida em que recupera a diferença ontológica e, com ela, o sentido do ser que não se revela mais uma estrutura de identidade. O filósofo italiano irá então defender o niilismo heideggeriano também nesse sentido, não afirmando que o ser é o nada, mas que o ser, cujo sentido se trata de recuperar através do rememorar, tende a identificar-se com o nada, pois

o pensamento que se subtrai ao pensamento metafísico não é, portanto, um pensamento que alcança o ser em pessoa, re-presentando-o, fazendo-o ou refazendo-o presente; ao contrário, é precisamente isso que constitui o pensamento metafísico da objetividade. O ser nunca é verdadeiramente pensável como presença; o pensamento que não o esquece é apenas o que o recorda, isto é, que o pensa já sempre como desaparecido, ido embora, ausente. Portanto, também é verdade, em certo sentido, para o pensamento rememorante, o que Heidegger diz do niilismo: que, neste pensamento, do ser como tal “nada mais há” (2002, pp.117-118).

Essa leitura, conforme sugere, é uma leitura de “esquerda”³⁹ da história do ser, como um “longo adeus” a um ser enfraquecido. Superar a metafísica, nesse contexto, significa, simplesmente, recordar de um esquecimento e, como numa leitura de “direita”, nunca um entendimento da superação como esforço para, de algum modo, preparar “o retorno do ser” numa

³⁹ Vattimo esclarece que usa “direita” e “esquerda” no sentido hegeliano, e não político.

ontologia talvez negativa ou mística. A eleição dessa via interpretativa que, segundo Vattimo, *o próprio Heidegger se sente tentando a não escolher*, se justifica por fidelidade à diferença ontológica que não admite qualquer identificação ente-ser. Pensarmos que o ser possa “retornar” do seu esquecimento ou considerarmos a sua ocultação devido a uma transcendência à capacidade intelectual ou lingüística parece sugerir uma insistência na identificação ontológica com o ente. A diferença ontológica revela exatamente o *dar-se do ser como retiro* e jamais como presença⁴⁰.

Ora, poderíamos objetar que o corresponder ao ser não traduz o que Vattimo sugere – preparar o retorno do ser –, mas um “corresponder a uma ausência”. De acordo, porquanto o ser, como fundamento nulo, nada tem a nos oferecer, senão o seu retiro. Entretanto, propriamente por isto, o corresponder à ausência do ser nos impele sempre novamente para o seu esquecimento. E, o que é mais importante, sem que isso implique nenhum tipo de prejuízo moral! O esquecimento do ser não é um mal, mas uma possibilidade ontológica que habitamos de forma igualmente originária. O ter-que-ser e o ter-que-corresponder, em Heidegger, também precisam ser lidos de forma desconstruída: temos, mas não temos. Falamos apenas de *possibilidades* que, do ponto de vista ontológico, não assumem valor moral. Como nos diz o filósofo alemão,

O homem *não tem em seu poder* o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde. [...] O homem *só responde* aos apelos do desencobrimento, *mesmo que seja para contradizê-lo* (2002b, pp.21-22).

Por que Loparic – e de certo modo também Heidegger em sua suposta leitura de direita – teriam caído nessa armadilha metafísica? Nesse ponto nos é útil, enquanto nos abre alguns caminhos, a “crítica à moral afirmativa” desenvolvida por Cabrera. O filósofo não tem preocupações com a metafísica e a sua superação, o que faz com que seu filosofar passe ao largo

⁴⁰ Contudo, também não é o caso, ao afirmar o niilismo, de conceber o ser como a “presença do nada”, outra forma de entificação. O próprio niilismo, de acordo com Vattimo, é uma interpretação, e não a descrição de um estado de fato.

da questão que norteia a nossa reflexão. Todavia, a sua filosofia aponta para alguns problemas estruturais do nosso pensamento que são importantes para a nossa reflexão e é nesse sentido que o trazemos para a discussão.

Cabrera faz uma crítica à moralidade ocidental, acusando-a de assumir, invariavelmente, uma postura afirmativa que, em verdade, reflete uma não-radicalização indagadora acerca do valor da vida humana. Partimos sempre de um preconceito assumido acriticamente: a vida humana tem valor. Poderíamos ainda dizer: o mundo é bom ou, ainda, o ser é bom e, porque não (e essa interpretação é nossa), *corresponder ao ser é um bem*. Segundo o filósofo, esse afirmativismo parte da ocultação de aspectos negativos, ou melhor, da nossa “dor estrutural”, que nada teria a ver com o intramundano, mas remeteria ao plano do ser. Além do mais, esse afirmativismo serviria para legitimar a violência, conduzindo a uma “politização da formalidade do mal” (1996, p.142) no sentido da sua manipulação dirigida: a transgressão da moralidade afirmativa, considerada normal estruturalmente, por não ser reconhecida, seria administrada na decisão daquilo que deve ser denunciado e o que deve ser ocultado e perdoado, conduzindo a uma “imoralidade por omissão” (1996, p.142).

A grande questão de Cabrera será, portando, que, junto à pergunta heideggeriana sobre o “sentido do ser”, dever-se-ia levantar a pergunta pelo “valor do ser”, dado que a ontologia tem conseqüências diretas para o nosso existir e *não pode ser separada da discussão ética*. Afirma:

Así como el Dasein es el lugar en el cual nos preguntamos por el sentido del ser, el Dasein será también el lugar en donde nos preguntamos por el valor del ser. [...] En la estricta medida en que la valoración del ser se haga en un nivel radical – que sea, literalmente, una valoración del ser y no de entes intramundanos –, la ontología y la ética se mostrarán como inseparables (1996, p.20).

Para o filósofo, esse valor (do ser) é negativo, porque a vida de um mortal que “nasce terminal” é marcada pela degeneração, o limite, a queda e o término. Esta condição estrutural geraria problemas morais que impediriam o afirmativismo ético, uma vez que comporta uma “dor

estrutural”⁴¹ que implica todo o nosso existir, uma vez que a pergunta pelo valor do ser envolve o próprio espaço que o homem precisa para viver em sua sentimentalidade, intensidade e urgência. Tal condição trairia a manutenção de uma atitude afirmativa diante dessa mesma existência, apesar de a vida intramundana poder estar repleta de alegrias e prazeres. Afirma o filósofo:

Eu me interesso por fazer a diferença ontológica no âmbito da questão do *valor* da vida humana (ou seja, num âmbito deixado propositalmente de lado [...] por Heidegger, embora não certamente, por Schopenhauer): é diferente perguntar-se pelo valor ou desvalor do simples ter-surgido que perguntar-se pelo valor ou desvalor das coisas que fazemos e vivemos após ter surgido. [...] A idéia da diferença ontológica na ética negativa é basicamente a seguinte: sendo o ter-surgido mortal, ou terminal, ou seja, cadente ou finante, podemos sempre considerar isso como uma desvalia, na medida em que tudo o que fazemos, mesmo o agradável e valioso, está como embutido em processos regressivos de terminalidade (o que construímos será destruído, o que amamos perecerá, aquilo de que cuidamos será arrasado, etc, desde nosso corpo até as pessoas que amamos) (2006, pp.18-19).

As éticas perguntaram sempre sobre “como viver”, mas não sobre “o que” a vida é estruturalmente. Esta seria a causa da sua falência e da sua inaplicabilidade ou, pelo menos, do seu afirmativismo ingênuo.

Concordamos com a crítica de Cabrera ao afirmativismo moral, no sentido de que, de fato, a moral parece partir de uma cegueira reflexiva que supõe um afirmativismo estrutural não questionado em sua radicalidade. E pensamos mesmo que Loparic é vítima desse afirmativismo em sua proposta moral. Mas não concordamos que a radicalização desse questionamento conduza à compreensão da negatividade de uma dor estrutural. Se perguntarmos pelo “valor do ser” a partir do referencial teórico heideggeriano, que é o que aqui nos interessa, veremos simplesmente que *não há nenhum!* Os valores, para Heidegger, não estão no plano do ser, mas na dimensão ôntica, e são relativos aos entes. Portanto, a radicalização do perguntar, antes de nos conduzir a um “desvalor” (no sentido da negatividade), como sugere Cabrera, conduz-nos a um *não* valor estrutural, se se quiser falar assim.

⁴¹ O filósofo expõe em vários textos, e de forma minuciosa, o que entende por essa dor estrutural. Sobre o assunto, pode-se consultar, em particular, *Crítica de la Moral Afirmativa*, pp.145-147 e *O que é realmente “Ética Negativa”?*, pp.18-20, além de *Subsídios para o Negativo*, pp.3-5.

Ora, o filósofo teria muito bem como criticar a nossa posição com a sua acusação já feita à pretensa neutralidade de Heidegger em *Ser e Tempo*, na qual faz citação do filósofo alemão em defesa da neutralidade moral de concepções como o impessoal e a inautenticidade, enquanto acusa a sua ontologia de se pretender meramente descritiva (1996, p.20). Depois, também cita outros trechos do mesmo livro de Heidegger, sugerindo a impossibilidade de se fazer uma leitura não moral do que é dito (1996, p.21). Para o filósofo, a pretensa neutralidade de Heidegger não se sustentaria.

Em primeiro lugar, não entendemos que Heidegger defenda a neutralidade. A obra de Heidegger pode ser lida como uma grande tragédia grega, na qual todas as possibilidades estão em jogo sem que possamos predeterminar e julgar o que é bom e o que é mal. São as nossas possibilidades ontológicas e isso é tudo. A ontologia de Heidegger é repleta de *phatos*, mas não de moral. Depois, se considerarmos o que chamamos de ambigüidade essencial, fica claro que o discurso heideggeriano não precisa ser lido necessariamente em um sentido afirmativo, o que trairia o seu próprio discurso. Todavia, se uma leitura afirmativa não se sustenta, tampouco encontra apoio uma leitura negativa que privilegie a dor ou a queda como o que há de estrutural em detrimento das outras possibilidades. E claro, devemos dizer, *os valores existem*, mas, como já defendemos, *são um problema ôntico*. O ser trará implicações diretas para o nosso existir, porém, sou eu, ente, que valoro positiva ou negativamente essas implicações, e não há nada que me force a seguir em uma ou em outra direção. A nossa tese é de que *não há um critério ontológico para o bem e o mal*.

Bem e mal dizem respeito a uma interpretação humana. Se Loparic tivesse radicalizado a sua reflexão, talvez superasse o seu afirmativismo não por alcançar a compreensão de uma negatividade estrutural no sentido de um desvalor do ser, mas talvez de uma negatividade no sentido da *negação de todo valor no plano do ser*. Partimos sempre da consideração da diferença

ontológica, que é o que permite que o ente valere, enquanto o ser não (dado que não é um ente), por mais que, por não ser dicotômica, seja justamente a diferença ontológica a permitir que o ente atribua valores, a partir das suas possibilidades ontológicas, em uma ou em outra direção. *Em uma ou outra direção* porque o ser, em sua ambigüidade essencial, não possibilita um único caminho (por exemplo, o da queda e do velamento), mas um *duplo destino*. Como já defendemos, sofremos o apelo do impessoal, uma possibilidade ontológica que – pelo velamento do ser – nos arranca da compreensão do ser. Mas também ouvimos a voz da consciência e o seu apelo à correspondência ontológica. É essa ambigüidade essencial que não permite que a ontologia se faça critério para a nossa vida moral, e não o fato de a ocultarmos. A ontologia heideggeriana não será jamais, por si mesma, fundamento metafísico de qualquer ética, o que não nos livra da nossa própria eticidade: sim, estamos sempre eticamente em questão no nosso próprio modo de ser, apesar do nosso desamparo quanto a um critério ontológico para moralidade, como desejariam, embora em direções opostas, Cabrera e Loparic⁴².

Argumentaria Cabrera que o fato de “nascermos terminais” é, em si, um fato moral que não pode ser aceito como positivo, visto que determina a dor das nossas limitações existenciais. Porém, assim argumentando, Cabrera nos parece incorrer na “vontade de inifinitude” que Loparic denuncia na sua desconstrução das éticas, não propriamente pela negação da nossa finitude, mas por vê-la como um desvalor. Mas por que a finitude seria *um mal* ou *um desvalor*? O ente Cabrera avalia assim essa condição ontológica, enquanto *outro ente*, talvez Loparic, a avalie diferentemente, uma vez que, apesar de partir da mesma condição ontológica admitida por

⁴² Obviamente, adotamos essa posição a partir da consideração da ontologia heideggeriana. Se adotarmos outro referencial teórico, as conclusões serão forçosamente outras. É, de fato, o que faz Cabrera, quando usa a filosofia de Heidegger, particularmente *Ser e Tempo*, como provocação crítica e estímulo reflexivo para depois pensar as suas questões, com muita coerência, a partir do seu próprio referencial teórico – a sua *ontologia negativa*. Desta ontologia, nasce a sua *ética negativa*, na qual propõe a aceitação moral do suicídio e a abstenção do procriar, além da rejeição do heterocídio, como diretrizes morais. O caso de Loparic é mais peculiar, uma vez que partimos do mesmo referencial teórico – a ontologia heideggeriana –, mas, a partir de interpretações próprias, chegamos a conclusões distintas.

Cabrera – a nossa finitude –, pensou uma ética afirmativa. Será que Loparic teria ocultado a nossa “dor estrutural” sendo superficial quanto ao valor do ser? Absolutamente! Loparic é um heideggeriano que, como vimos, defende tanto a vinculação do valor ao plano do ser quanto a relação entre ética e ontologia. Além do mais, ele explicita, na sua desconstrução das éticas, que a “vontade de infinitude” é uma tentativa de escapar dos “problemas da finitude”, entre os quais, na sua interpretação, encontramos “a dor”⁴³. Não obstante, dessa interpretação decorre uma noção de “bem” desconstruída e uma “moral afirmativa”.

Devemos evitar um equívoco: não estamos defendendo nenhum tipo de relativismo subjetivista. Lidamos com interpretações possíveis, mas incompletas: *perspectivas* sobre algo que *se dá*, que se oferece à nossa compreensão, que vem ao nosso encontro dentro do mundo. A impossibilidade de tocar de modo definitivo a “verdade última” é uma das conseqüências da nossa finitude e do jogo do ser entre velamento e desvelamento. Como já discutimos, à verdade pertence a não-verdade, e a nossa compreensão lida com este (des)velamento em um pensar circular. Portanto, a nossa interpretação é de fato um processo *possível*, mas *inconcluso*. Podemos imaginar, a título de exemplo, uma situação qualquer registrada por diferentes fotógrafos. A situação se dá de fato e certamente é a mesma, mas nenhuma fotografia será igual. A interpretação fotográfica daquele momento poderá sofrer tantas variações que podemos até mesmo pensar que se trata de situações diferentes. Não obstante, a situação é real e comum. Todavia, a interpretação é diversa. Assim também filosofamos: defendemos que as interpretações filosóficas são sempre interpretações possíveis dos fenômenos, porém, não últimas e definitivas. Em meio a essas inúmeras possibilidades, encontramos-nos, sem dúvida, em certo perspectivismo, porém não cético nem meramente subjetivo ou idealista. Na verdade, seria melhor abandonarmos

⁴³ “[...] visa-se achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade – os três elementos constitutivos da finitude humana, todos assinalados pela dor” (Loparic, 2003, p.11).

essas classificações e entendermos que estamos nos colocando já em outro plano de discussão, no qual tais classificações perdem o sentido.

Também não concordamos que a ontologia fundamental se pretenda meramente descritiva, como sugere Cabrera, nem, tampouco, pretendemos reduzir o *ethos* a uma simples descrição não normativa. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica abre algo que se esconde nos “meros fatos” enquanto interpreta esse algo que se des-vela. Não se trata, portanto, de uma mera descrição, pois não lidamos com fatos objetivos que podem ser controlados e calculados, ou mesmo minuciosamente descritos, mas buscamos e interpretamos *o velado* que permaneceu *impensado*. Etimologicamente, conforme nos explica Heidegger em *Ser e Tempo*, o termo “fenomenologia” é composto por “fenômeno” e “logos”. Fenômeno vem do grego φαινόμενον, que deriva do verbo φαίνεσθαι, assumindo o sentido de “mostrar-se”. Significa, portanto, “o que se mostra”. Heidegger esclarece que “mostrar” é diferente de “manifestação”, dado que esta última expressão remete “ao enunciar de algo que não se mostra”. Portanto, um fenômeno nunca é uma manifestação, mas “o que se mostra em si mesmo”. Dessa compreensão, haurir que o que se mostra em si mesmo é “o ente” conduz apenas ao conceito vulgar de fenômeno. O conceito *fenomenológico* de fenômeno remete ao “*ser dos entes*” no seu *sentido* e nas suas *possibilidades*. Fenômeno, concebido fenomenologicamente, relaciona-se somente ao ser, pressuposto que ser é *sempre* ser de um ente. Assim, *a fenomenologia é ontologia* e, nesse âmbito, aquilo que é fenômeno pode se velar (encobrir). Por sua vez, “logos” (λογος), normalmente interpretado como “discurso”, como tal, revela aquilo de que trata o discurso, ou seja, “deixa e faz ver” *sobre* o que se discorre, para *quem* discorre e os demais que discursam. “Fenomenologia”, então, significa “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (2000b, parte I, p.65). Assim, afirma Heidegger que a

ontologia somente é possível como fenomenologia. Com a ontologia fundamental, descobrimos ainda que a fenomenologia, além de um método de investigação filosófica, é um *modo de ser* do ser-aí. O ser-aí “compreende ser”, ou seja, *faz fenomenologia*. Nos modos de ser-com, fazendo fenomenologia, descortina o outro no seu modo de ser, o que significa, na *sua singularidade*, o outro *como* outro. Nada disso corresponde à mera descrição.

Talvez esta passagem se torne ainda mais clara se chamarmos para discussão a fenomenologia tal e qual a entende Husserl. A fenomenologia de Husserl é uma fenomenologia descritiva, pois não há nada por trás dos fenômenos. A fenomenologia de Heidegger, ao contrário, busca o oculto naquilo que se mostra – o ser, que não é o ente –, realizando uma distinção entre fenômenos ônticos e ontológicos.

Dito isto, devemos retomar a nossa questão. O que estamos defendendo é que não há valor no plano do ser, por mais que o solo ontológico implique *necessariamente* valores ônticos. Ou seja, o valor é aquilo que nasce da *relação* ente-ser e, sempre, a partir da perspectiva do ente. Porém, a nossa finitude não implica dor necessária em si mesma, mas ela é a ocasião de toda dor e toda alegria. Sabemos que Heidegger fala da dor. Porém, a nomeia em um sentido desconstruído, assim como tudo a que se refere em sua filosofia. Portanto, para o filósofo, aquilo que vive é doloroso; todavia, a dor não é pensada a partir da sua compreensão vulgar e, portanto, considerada a partir da sensibilidade como algo repugnante e dilacerante, mas, sim, a partir da sua essência velada, que assume o significado de um “olhar que inflama”, concedendo uma “alma grande” e dando ânimo (2004, pp.51-52). Assim:

A dor não é repugnante nem proveitosa. A dor é o favorecimento do essencial em tudo o que vigora. A simplicidade da sua essência revertida determina o devir. [...] A dor só é verdadeiramente dor quando serve à flama, ao entusiasmo do espírito. [...] O bem é dolorosamente bom (2004, pp.52-55).

Ao considerarmos o que foi dito até aqui, a questão fundamental que se levanta é como defender uma ética do *ter-que-corresponder* ou do *ter-que-ser* sem entender um “retorno do ser” em uma espécie de “salvação” da existência humana do mundo da técnica e do impessoal. Uma ética do corresponder ao ser deveria ser uma ética, também, do habitar o destino da técnica, tanto quanto o mundo-quadratura. Uma ética do ter-que-ser deveria ser uma ética que não poderia eliminar a inautenticidade como possibilidade, sob pena de repropor uma metafísica. Portanto, não entendemos de que modo possa haver uma ética *implícita* na ontologia de Heidegger. Contudo, poderíamos considerar uma ética *a partir* da ontologia fundamental? Vattimo se colocou essa tarefa.

3.1.2. Vattimo e a proposta de uma ética “a partir” da ontologia fundamental.

O pensamento de Vattimo se caracteriza por uma reflexão ética e política de inspiração heideggeriana e nietszchiana. A questão do filósofo italiano, ao pensar uma ética, é defendê-la como *uma reflexão hermenêutica*, uma ética que não se insira na tradição metafísica transcendental e na sua referência normativa universal, mas que também não desemboque em nenhum tipo de relativismo que assuma como horizonte interpretativo o “mundo vital” considerado em suas particularidades culturais. A sua proposta é a compreensão das nossas relações no e com o mundo como *um conflito de interpretações*. Segundo Vattimo, essa proposta evita claramente a universalidade metafísica, enquanto também escapa do relativismo, uma vez que entende a interpretação como “a resposta a um dar-se histórico-destinamental do ser” (1999, p.53).

Vattimo combate a concepção da hermenêutica como experiência poética ou estética (Derrida e Rorty), o que freqüentemente conduz ao irracionalismo, ao passo que afirma a necessidade do resgate da sua vocação originária – uma reavaliação ou reconstrução da

racionalidade. O que salva a hermenêutica das armadilhas do relativismo, esteticismo e irracionalismo são propriamente as suas implicações ontológicas: sem a ontologia, a hermenêutica se dissolve em uma teoria da multiplicidade necessariamente relativista. É neste ponto que se faz notar fortemente a influência de Heidegger no discurso vattimiano, pois, para resolver a questão, o filósofo aceita a compreensão do ser como evento destinamental. Assim,

a hermenêutica se concebe como um momento dentro deste destino; e argumenta a própria validade, propondo uma reconstrução da tradição destino, de onde provém. Esta reconstrução é obviamente uma interpretação, mas não só uma interpretação, no sentido em que tal expressão ainda implica a idéia de que, além dela, existe um *ontos on* que permanece externo aos esquemas conceituais. O destino do ser naturalmente só se dá numa interpretação, não há uma constringência objetiva determinística: é *Ge-schick* no sentido de *schickung*, do envio (1999, pp.150-151).

Portanto, se o sentido da história não é o de um “fato” metafísico, o seu sentido se abre no diálogo entre diferentes interpretações em conflito que terminam por “modificar a situação de fato, de modo a tornar a interpretação “verdadeira”” (1999, p.153).

Uma ética considerada a partir desse horizonte, e é esta a proposta de Vattimo, pretende justamente assumir esse conflito de interpretações e instaurar uma nova racionalidade que escape do maior problema da metafísica – na interpretação do filósofo, *o problema da violência*. Ora, são as interpretações que se pretendem “a última verdade” – fundamento metafísico –, ou seja, aquelas que não se reconhecem como interpretações, que geram a violência. A tarefa fundamental dessa nova racionalidade que guiará a ética é, portanto, a assunção não apenas da hermenêutica, mas da sua *vocação nihilística*: dá-se “verdade”, porém, a verdade não se dá senão como ato interpretativo.

A necessária desconstrução da verdade como “fato objetivo” e, portanto, como fundamento metafísico, parte do nihilismo, entendido a partir do dito nietzschiano “Deus está morto”. Todavia, como já esclarecemos, sem sucumbir ao relativismo – na medida em que essa interpretação corresponde a um destinamento ontológico, no sentido de Heidegger. Vattimo

defende, então, que, ao contrário do que se poderia supor, não há uma ligação necessária entre o niilismo e a violência, porque, em verdade, *o niilismo dissolve as razões últimas que justificam a violência*. Portanto, os motivos do pensar heideggeriano seriam forçosamente, na interpretação de Vattimo, ético-políticos: rejeitar o pensamento do ser como presença objetiva é *rejeitar as condições metafísicas que possibilitam a violência*. Assim, a ligação possível não acontece entre niilismo e violência, mas entre *niilismo e emancipação*, dado que

non ci sono fondamenti ultimi davanti a cui la nostra libertà debba fermarsi, come invece hanno sempre preteso di farci credere le autorità de ogni tipo che volevano comandare proprio in nome di queste strutture ultime (2003, p.6).

Esse niilismo não é trágico nem tampouco negativo, mas um “niilismo realizado”, que, pelo entendimento de que não se pode construir sem destruir, pretende a já mencionada reconstrução da racionalidade. Tal condição leva Vattimo a sustentar que a hermenêutica que nasce do pensamento heideggeriano é, pois, antes de tudo, motivada por razões éticas.

A proposta de uma ética nascida da vocação niilística da hermenêutica, uma ética *pós-metafísica* de inspiração heideggeriana e nitzschiana é, portanto, uma das contribuições de Vattimo. Mas o que pode essa ética? Primeiramente, como parte da consideração do horizonte hermenêutico e niilístico do conflito de interpretações, em vez de normas objetivas ou naturais, abraça *o respeito à liberdade individual em um diálogo* que, diferentemente da ética da comunicação, não visa à “transparência”, pois,

que o conhecimento da verdade seja interpretação quer dizer que não há uma verdade neutra, mas sempre caracterizada em relação a um momento histórico, a uma personalidade, a uma história individual determinada. A hermenêutica – como atividade interpretativa e como teoria filosófica – deve guardar-se sobretudo do perigo de considerar esses aspectos pessoais da experiência do verdadeiro como momentos provisórios, acidentais, a se ultrapassar na direção da transparência de que falam Apel e Habermas (1999, p.57).

Igualmente, sustenta Vattimo, o que se busca nesse conflito de interpretações vai muito além da “tolerância”, que, freqüentemente, coincide com a indiferença e termina com a reclusão de cada um no seu próprio universo conceitual e valorativo, o que conduz à eliminação da

discussão, uma vez que todos possuem os mesmos direitos. O intuito do pensador italiano é uma filosofia da “universalidade” secularizada e enfraquecida que desconstrói o ideal assumido pelo pensamento, na modernidade, de um progresso linear em direção à perfeição. A filosofia hermenêutica pós-moderna compreende que a almejada emancipação e liberação do homem não pode passar senão pelo enfraquecimento das estruturas fortes, *priorizando a escuta do outro em detrimento da visão exata do objeto*. Nesse âmbito, a verdade não é mais do que *uma construção consensual nascida de um empenho social*. Passamos assim, no dizer do filósofo, da *veritas à caritas* (2003, p.46) e, neste sentido, a posição de Vattimo não é neutra nem meramente desconstrutiva.

A “ética hermenêutica” defendida pelo filósofo italiano em *Para Além da Interpretação e Ética dell'Interpretazione* transforma-se na “ética da proveniência” em *Nichilismo ed Emancipazione*. Sem mudar os seus pressupostos, mas acentuando o seu caráter histórico-destinamental, essa ética abre mão da universalidade de um princípio racional para encontrar a sua validade nas circunstâncias históricas, “correspondendo à sua época” por meio de um empenho responsável. Atento à possível objeção de que nessa proposta haveria ainda uma repetição do esquema de uma ética metafísica – princípios articulados racionalmente e suas implicações para a ação –, Vattimo concede que de fato esse esquema é encontrado, porém, advertindo que esse mesmo esquema metafísico, à maneira de Heidegger, é retomado de uma forma nova e desconstruída, o que termina por transformar completamente o seu sentido. A diferença fundamental consistiria, por exemplo, no fato de as éticas metafísicas terem que se haver com a “lei Hume”, que reza que não se pode passar de uma descrição de um fato às formulações de princípios morais sem razões explícitas. Ora, argumenta o italiano, uma ética *não regida por primeiros princípios* (não-metafísica) não se expõe à crítica humeana, já que o “fato” ao qual corresponde é uma herança cultural nada “objetiva”, ou seja, apenas sujeita a uma

interpretação da qual não derivam “imperativos unívocos”. Essa ética é, sim, racional na sua lida com essa herança epocal, uma racionalidade que, todavia, prescinde do “princípio do fundamento metafísico”. Dela não decorre o fundamento último universal, mas a *pluralidade*. Assim, Vattimo defende que a dissolução do fundamento é “o único fundamento” (nihilismo ativo), um fundamento sempre em desconstrução e diálogo aberto.

Portanto, a nossa responsabilidade, para o filósofo, é com a assunção do nihilismo entendido como “dissolução de princípios”, inclusive aqueles de grupos mais específicos, como os raciais ou de gênero, que caracterizam uma limitação de perspectiva. É preciso, ao contrário, uma ampliação dos horizontes, mas sem a pretensão universalista: um “passo atrás” ou, o que quer dizer o mesmo, abraçar o nihilismo na sua dissolução de princípios.

Ora, a única alternativa para essa ética nihilista da proveniência, segundo o pensador italiano, é ser construída em torno da *finitude*. A nossa tarefa ética é reconhecer a herança cultural como um *dis-cursus* e suprimir a violência dos seus princípios últimos. O *critério ético*, portanto, é a *redução da violência em um diálogo entre posições finitas* – ética da finitude ou da proveniência. No seu destino nihilístico, essa ética não pode ser demonstrativa e, submetida à lei de Hume, defende que somente podemos julgar se aquilo a que o julgamento remete não é “um fato”.

Dentro desse contexto, que Vattimo admite também ser uma interpretação, evidenciamos a “inclinação estética” da ética – ética como uma obra de arte em que a estética tem prevalência sobre a verdade. A verdade última, para o pensador italiano, é o único inimigo da liberdade. De toda sorte, como já esclarecemos, Vattimo não defende o esteticismo na hermenêutica, pois a estética defendida não é a do arbítrio ou a do gosto subjetivo. O filósofo defende, ao contrário, um novo modelo de racionalidade, como já havíamos dito. Esse modelo exige uma coerência que

não pode conduzir ao arbítrio individual, senão às situações históricas e aos valores compartilhados nesta situação.

Nesse ambiente niilístico e hermenêutico, não há um critério para definir “a melhor” interpretação, mas apenas “boas razões retóricas”. Objetaríamos talvez que, sem um critério, teríamos um conflito de “todos contra todos”. A essa objeção, responde o italiano parafraseando Nietzsche, que, quando “Deus está morto” e, com ele, a verdade objetiva, vencem “os mais moderados” (não os mais violentos), aqueles capazes de certa ironia contra si mesmos (2003, p.64). Esse seria o desafio do nosso tempo: *uma ética sem transcendência*, ou seja, uma ética impossibilitada de discutir os próprios problemas a partir de uma luz supra-histórica. Sustenta Vattimo que “*assistiamo a un passaggio dall'etica dell'Altro – A maiuscola – all'etica dell'altro, o degli altri, con a minuscola; o ancora: alla nascita de un'etica post-metafisica*” (2003, p.72).

O motivo para preferir essa ética pós-metafísica seria a dissolução dos absolutos metafísicos ou, o que quer dizer o mesmo, a redução da violência. E o que nos oferece essa ética que abre mão do “Outro”, do transcendente? Oferece-nos a *negociação* e o *consenso* em vez de imperativos e razões últimas. Além disso, propõe específicos *conteúdos morais*. Assim, temos o fim do essencialismo autoritário e também de uma ética centrada no individual. O que alcançamos, de fato, é uma *ética da alteridade*,

l'alterità dell'altro, che tuttavia non è identificata in un Altro alla fine riconoscibile come un ente trascendente (il Dio dei filosofi), ma come l'alterità pura e semplice, quella che sempre ancora chiama verso un oltre che è anche orizzonte di salvezza non perché promette una quiete del valore finalmente raggiunto, ma perché indica nella direzione di una interminabile negazione di sé nella quale risiede la stessa essenza dell'etica come la nostra tradizione ce l'ha consegnata (2003, p.78).

A ética de Vattimo sugere a sua coerência com uma possibilidade não-metafísica. Mas, para radicalizar essa coerência (e acreditamos que Vattimo não se oporia), deve ser assumida como *uma* possibilidade ou, no dizer de Vattimo, uma interpretação. É isso o

que pode acontecer se aceitarmos a ontologia fundamental como uma interpretação possível da existência humana. Mas não podemos dizer que esta é a ética que pode ser pensada a partir de Heidegger. Nem mesmo podemos afirmar que essa é a ética que corresponde ao nosso destino histórico-epocal – e, quanto a isto, já não sabemos se Vattimo concordaria conosco, pois, enquanto defende que a sua ética também é uma interpretação, afirma não cair no relativismo, uma vez que essa interpretação *corresponde* a um destino-epocal do ser. A pergunta é: *esse destino é unívoco?* Ora, um destino que abre mão do fundamento não pode se comprometer com a hermenêutica como fundamento! Para ser coerente com a sua própria pluralidade destinamental, não pode admitir, como pretende Vattimo, “o único fundamento”, nem que este seja “a dissolução de todo fundamento”. Portanto, para ser coerente com essa dissolução pretendida, sejamos francos: se desse destino não derivam mais “imperativos unívocos”, mas pluralidade, também o discurso sobre o fundamento precisa ser admitido como parte integrante dessa mesma pluralidade.

Basta olharmos para o nosso tempo. Nesse ambiente desconstrutivo e plural que, sem dúvida, habitamos, não encontramos apenas a hermenêutica como resposta epocal, mas também o particularismo, o qual, na maioria das vezes, tem um profundo compromisso com o realismo, ou seja, com o fundamento. Temos também a ética de Lévinas, que é transcendental e metafísica: Deus, no rosto do outro, como o fundamento último. Além disso, temos ainda propostas que levam a desconstrução à sua máxima radicalização, como as de Agamben, para quem já não há qualquer critério, nem mesmo hermenêutico; e as de Deleuze, que pensa o múltiplo como uma rede de linhas de fuga e de devires (rizoma), em que o fundamento absolutamente não existe, e sem que, para isto, tenhamos que recorrer ao niilismo, à hermenêutica ou a uma ontologia. E, certamente, todas essas propostas correspondem também à urgência do nosso tempo.

Por que a hermenêutica e, com ela, a ética de Vattimo seriam *a* resposta destinamental? Poderíamos argumentar: mas tudo é interpretação! Ou seja: façamos o que quer que façamos, não saímos da hermenêutica. De acordo. Mas, havemos de concordar, falamos de interpretações tão distintas que não exigem o “consenso” e nem mesmo a “correspondência ao destino”. Essas propostas escapam do relativismo não por uma correspondência ontológico-destinamental, mas por não se considerarem hermenêutica, por não se julgarem uma “interpretação” – pouco importa se de fato o são. Deleuze, por exemplo, afirma que sua filosofia não é um modelo simbólico ou metafórico, mas o próprio dar-se das coisas. E o faz da mesma forma que Vattimo o faz, quando diz que sua interpretação não é subjetiva ou arbitrária, já que corresponde a um destino do ser.

A ética da proveniência é uma possibilidade que concorrerá ou dialogará com outras: a ética do corresponder ao ser de Loparic; a ética da comunicação de Habermas; as éticas particularistas e de inspiração aristotélica; a ética da alteridade de Lévinas; a ética negativa de Cabrera; a ética de Dussel; e também releituras da ética de Kant, do utilitarismo e assim por diante. A nossa eticidade nos diz apenas: faremos ética! Mas jamais dirá “qual” ética. Mesmo em correspondência ao destino ontológico, esse destino, ainda que possa ter um fio condutor, propõe-se na ambigüidade das suas múltiplas possibilidades. Dentre essas possibilidades, sem dúvida, acontecerão *também* éticas metafísicas, como a de Lévinas, a de Dussel e a de Habermas, que igualmente correspondem ao destino do nosso tempo, caso contrário, nem mesmo teriam sido propostas. Admitir a hermenêutica niilística como “o” destino da pós-modernidade é repropor a metafísica.

Parece-nos, portanto, que, se existe um destinamento ontológico que atravessa o nosso tempo, este destinamento é a *pluralidade*, pois é isto que podemos testemunhar. A hermenêutica, por si mesma, não corresponde ao destino, mas ao próprio modo de ser do homem, que,

certamente, acontece na história, mas, todavia, não é em si mesmo epocal: interpretamos, desde sempre. Interpretar não é um privilégio do nosso tempo. Somos hermeneutas desde sempre, embora nem sempre tenhamos defendido a hermenêutica. Portanto, devemos talvez diferenciar o ato de interpretação, que diz respeito ao nosso modo de ser, e a hermenêutica, na condição de proposta filosófica.

À parte o fato de sermos hermeneutas desde sempre – e, portanto, tal condição não poder corresponder a um destino epocal –, a hermenêutica pode ser compreendida, no entanto, como *uma* das possibilidades do nosso tempo, em meio a esse amplo espectro destinamental da pluralidade. Não é a pluralidade que nasce da hermenêutica, mas esta que, como proposta filosófica, nasce daquela. Vattimo parece confundir o ato de interpretação com a hermenêutica. A hermenêutica poderia ser, como gosta de dizer, a *koiné*, mas os hermeneutas, não. Não obstante, a hermenêutica não parece ser essa *koiné*, mas sim a pluralidade. Uma coisa é afirmar, como fez Nietzsche, que não existem fatos, somente interpretações; outra bem diferente é afirmar a hermenêutica como um destino epocal do ser.

A ética de Vattimo é uma possibilidade em meio a outras que igualmente correspondem ao nosso tempo. Portanto, a ética do enfraquecimento do ser, a ética da proveniência, da finitude ou da não-violência é uma das possibilidades que se abrem a partir do nosso solo ontológico (ou da nossa eticidade), mas, pela ambigüidade essencial que provamos, não o seu fiel reflexo ou a última palavra. O que pensamos, e já sugerimos ao discutir a ética de Loparic – e então temos também que colocar em questão a idéia de destinamento ou, pelo menos, melhor esclarecê-la no seu sentido não determinístico –, é que *não há critério ontológico para a nossa moralidade*. Há apenas uma *abertura* ontológica – e seus múltiplos destinos. Vattimo tanto reconhece essa condição que teve que chamar Nietzsche (junto a Heidegger) para pensar a ética. A ontologia de

Heidegger por si só não foi suficiente para sustentar a sua ética da providência. Por quê? Justamente porque não sustenta um caminho unívoco, nem mesmo para o nosso tempo.

O recurso nietzschiano adotado por Vattimo também é um ponto que merece ser discutido: por que motivo devemos aceitar que, se “Deus está morto”, ou seja, com a dissolução dos fundamentos, vencem “os mais moderados”? A nossa experiência demonstra que, na dissolução dos fundamentos, criamos outros. O próprio Nietzsche o fez. A moderação remete a “novos fundamentos”, ainda que criados ou negociados. A interpretação não é senão a “construção” de “fundamentos” (ainda que abertos ou perspectivistas) ou, como admitiu o próprio Vattimo, (no conflito de interpretações) a hermenêutica carrega consigo a pretensão de tornar a interpretação “verdadeira”, ainda que a verdade seja uma verdade consensual – estamos nem que seja em um fundamento de consenso: concordamos com um pressuposto ou tese, admitimo-lo como fundamento historicamente situado.

Claro, podemos enfraquecer o fundamento tanto quanto Heidegger pretendeu enfraquecer a metafísica com a sua proposta de superação. Porém, o próprio Heidegger admitiu que a superação não significa negação: a metafísica permanece, mas transformada. Ora, poderíamos dizer o mesmo do fundamento (e o que é a metafísica senão o discurso sobre o fundamento?). Com isso, poderíamos compreender que estamos sempre na urgência da procura pelo fundamento, seja este universal-metafísico ou pessoal-enfraquecido. O ponto não parece ser negar o fundamento, mas saber “qual” é o fundamento que buscamos e como lidamos com o fundamento. A questão do fundamento é a questão do pensamento. O próprio Heidegger sustenta, em *O Princípio do Fundamento*, que aspirar ao fundamento diz respeito ao modo de ser do homem. O problema não é, portanto, a pergunta pelo fundamento, mas o fato de que, neste perguntar, o próprio fundamento é absolutizado e permanece não esclarecido.

A nossa própria eticidade, quando pergunta “como-ser?”, em um sentido largo, está à procura do fundamento do nosso existir. Ora, o ser da ontologia fundamental é, sem dúvida, fundamento; todavia, e aqui nos deparamos com a genialidade de Heidegger, um fundamento *nulo*, o que, sem dúvida, colabora para um pensamento da redução da violência. Mas, do diálogo com este fundamento nulo – ou da nossa eticidade, que nada mais é do que este mesmo diálogo –, sabemos já que nascerá um “ser-assim!”, uma escolha, que justifica a nossa moralidade e constrói éticas, mais ou menos fortes, mais ou menos metafísicas.

Mesmo uma ética da não-violência que proponha o consenso e a negociação em correspondência a um destino ontológico não se furta à violência que pretende evitar. O verdadeiro pluralismo não admite o consenso. Negociação, talvez, mas consenso, nunca! O consenso não acontece de forma pura e isenta sem o ideal da “tolerância” que Vattimo pretende evitar. Tantas vezes, Vattimo se perde em considerações sobre o relativismo e o fundamento metafísico enquanto esquece de nos esclarecer o que entende por consenso e de que forma esse consenso se articula em uma ética da não-violência que respeita o pluralismo. Como esse consenso se livra das armadilhas da busca pelo fundamento, da violência metafísica? O que são os “mais moderados”? Como “vencem” os mais moderados? Vencem “sobre” quem? Os mais violentos? “Vencer” já não sugere a eliminação do pluralismo em prol de um “fundamento consensual” – seja este como for, até mesmo “enfraquecido” – que, enquanto “vence”, exerce violência? Podemos fazer ética sem fundamento (ainda que enfraquecido)?

Sem dúvida, rejeitar o pensamento do ser como presença objetiva é rejeitar as condições metafísicas que possibilitam a violência, e nisso estamos de acordo com Vattimo. Mas propor esta interpretação como um caminho ético não significa, propriamente, reabilitar as condições que possibilitam a violência, por meio da eleição de um destino unívoco que pode repropor a violência do (novo) fundamento? Vattimo nos parece, de certo modo, cair na mesma armadilha

metafísica em que caiu Loparic: fazer do fundamento nulo (ontológico), fundamento ético, à custa da anulação da sua nulidade, que, justamente, é a condição que livra a dimensão ontológica do problema da violência. Ora, não criticamos as propostas éticas de Loparic e Vattimo. Como dissemos, pela nossa eticidade, faremos ética! O que não aceitamos é que a ontologia fundamental seja critério para a nossa moralidade.

3.2. Sobre a (im)possibilidade de uma ética existencial

Mas, então, o que nos resta? O que acontece com a discussão acerca da ética se assumimos a ontologia heideggeriana como uma leitura possível da existência humana? Certamente, em primeiro lugar, temos que conceder que uma ética metafísica entendida como disciplina ou teoria filosófica não mais se sustenta. E, como também desconfiamos, talvez uma ética do corresponder ao ser, como a proposta por Loparic, acabe caindo nesta mesma armadilha, na medida em que privilegia *uma* possibilidade em detrimento das demais. Assim, a nossa reflexão termina por nos sugerir certo ceticismo quanto a alguma reflexão ética fundada na ontologia heideggeriana que esteja além da própria eticidade implicada em nosso ser-no-mundo, conforme já defendemos.

Todavia, antes de afirmarmos o ceticismo, deveríamos nos perguntar se não há a possibilidade de uma nova concepção ética, não mais linear-metafísica, a partir da filosofia de Heidegger. Não poderíamos, por exemplo, considerar uma *ética existencial* que, respeitando aquilo que abre a ontologia fundamental, seria uma *ética hermenêutica*? Não nos referimos mais à ética hermenêutica de Vattimo, mas a uma ética nascida da própria ontologia fundamental como uma hermenêutica da existência. Pensar uma ética existencial poderia ser compreendê-la dentro do círculo hermenêutico como um “estar a caminho”, uma contínua indagação sobre o ato ético e um conseqüente reposicionamento, a cada situação que apela e convida ao agir humano, em um

esclarecimento permanente. Essa alternativa poderia, talvez, assumir o habitar ético originário decorrente do jogo incessante do velamento e desvelamento do ser e se definiria no próprio caminhar incompleto, mergulhado em possibilidades e abrindo escolhas sempre provisórias, expressivas do constante risco imposto pela nossa finitude, apoiada em um fundamento nulo (o próprio ser), que de nada pode nos assegurar. Pensar a ética a partir do círculo hermenêutico implicaria uma proposta que terminaria por dialogar com a sua própria desconstrução, não assumindo jamais uma forma definitiva. Tal ética, à primeira vista, escaparia das armadilhas metafísicas.

Entretanto, sabemos que o círculo hermenêutico está sempre em uma tentativa positiva de compreensão da “coisa mesma”, a partir da nossa pré-compreensão, que, aos poucos, é esclarecida. Assim entendido, o círculo hermenêutico também não tenderia a uma positividade, no sentido da busca ou da expectativa de um “retorno do ser”, ainda que de modo provisório e inconstante? Mesmo que o pensar circular não assuma a forma de um movimento linear progressivo, não pretende, por fim, abrir, nas suas idas e vindas, uma possibilidade específica em detrimento das demais? Colocando melhor a questão: o círculo hermenêutico, de todo modo, não caminha em direção a “algo”, à “coisa mesma”, ou seja, à coisa esclarecida em seu ser? Para sustentar essa posição como uma posição ética, não teríamos que entender de modo privilegiado o desvelamento do ser como um ideal regulador a ser perseguido, mesmo que em uma permanente procura? A menos que nos permitamos desenvolver outro entendimento do pensar circular que não se comprometa com um retorno à coisa mesma, no sentido de um “retorno do ser”, ao propor uma ética, ainda que existencial-hermenêutica, estamos pressupondo um juízo de valor. Essa pressuposição nasce da consideração implícita de que a ética, ou melhor, o que “devemos” escolher, almejar ou esperar, é esse retorno, em detrimento da ocultação. Mas a filosofia de Heidegger sustenta essa valoração? Heidegger não afirma a todo o momento, em *Ser*

e Tempo, que a inautenticidade, a decadência e o impessoal são uma possibilidade ontológica e que não implicam juízos de valor? Por que privilegiar, por exemplo, a autenticidade em detrimento do impessoal e da técnica? O velamento do ser não se proporia, novamente, como uma possibilidade ontológica que não pode ser recusada e sobre a qual o ser humano nada pode decidir? O que pode justificar um discurso ético a partir da filosofia de Heidegger?

Claro que se poderia objetar que uma ética existencial, entendida a partir do círculo hermenêutico, seria uma *indicação formal*. De acordo. Mas tal escolha não sugere uma tentativa de fixar como *melhor* resposta (ainda que provisória) algo que é apenas *uma* possibilidade? Velamento e desvelamento são o contínuo jogo ontológico. Enquanto desvela o ente, o ser imediatamente se retira, não sendo jamais apreensível. O retiro do ser permite o incessante jogo ôntico-ontológico e, ao mesmo tempo, a autenticidade-inautenticidade, a técnica e o habitar a quadratura. Numa reflexão ética, mesmo dentro do círculo hermenêutico, se resgatamos a diferença ontológica como “vigência” do ser (e não como “retiro” do ser), a ética se torna um risco, podendo romper com o jogo contínuo exigido pela própria diferença ontológica (velamento/desvelamento) e culminando na sua anulação, em uma armadilha metafísica. Uma proposta ética que termina por se converter em um “padrão ideal” (corresponder-ao-ser, ter-que-ser, deixar-ser), mesmo se considerado como indicação formal, parece ser fruto da própria decadência (velamento do ser), que fecha os olhos para o contínuo jogo ontológico em sua ambigüidade ou bipolaridade. Como sustenta Heidegger, ao falar da “queda” ou decadência,

Este carácter dinámico (de la vida) no es un rasgo accidental, que aflore de tiempo en tiempo y que pudiera erradicarse en épocas más avanzadas y más felices de la cultura humana [...]. Así, cuando se cierran los ojos ante su carácter dinámico más propio, el contenido mundano de la vida es visto como un objeto del trato susceptible de ser producido según un patrón ideal (2002e, p.39).

A autenticidade não é um estado anímico ou existencial que possa ser perseguido e alcançado por um ente humano. Não se trata de algo que podemos ter ou obter e que justifique

que por ele lutemos para o bem da humanidade ou do nosso existir particular. A autenticidade é uma *possibilidade ontológica* que se desvela para o ente humano quando bem entende, sem que nada sobre isso se possa decidir. Velamento e desvelamento do ser não se submetem à vontade humana. Certamente, a essa destinação ontológica o homem pode corresponder. Mas esse corresponder fala muito mais de uma entrega plena de surpresa e brevidade, na qual não podemos sequer permanecer. Trata-se de algo que nos acontece ou não nos acontece. Acontece ou não: falamos de uma *possibilidade*. Uma possibilidade, diga-se bem, que Heidegger relacionará, depois de *Ser e Tempo*, à destinação do ser.

O ser que, durante a sua história, se remeteu ao homem de formas diversas – *physis*, deus, sujeito, vontade de poder – agora, talvez, remeta-se pela diferença ontológica. Porém, esses modos de destinação, tão logo os apreendemos, mostram-se formas “entificadas” do ser enquanto as “apreendemos”, ao mesmo tempo em que, sempre e invariavelmente, *o ser já se retirou*. Ou seja, ao tempo em que se mostra, por exemplo, como sujeito, iluminando esse modo histórico de se relacionar com o homem – portanto, enquanto *assim se destina* –, o ser mesmo não está mais ali. Ora, mas se o ser é sempre o não dito, o inapreensível, e se agora *se destina como ausência na diferença ontológica*, ao recebê-lo nesta destinação, quando enfim correspondermos a este destino, *também o ser não estará mais ali*. O ser não pode ser nem mesmo assim, nem ao menos essa ausência. Estamos mergulhados na possibilidade aberta por mais um envio do ser, e é tudo: “do ser como tal, nada mais há”! E de fato não pode haver, a menos que recusemos a diferença ontológica. Haveríamos, então, que nos perguntar se o que agora compreendemos do ser não é, efetivamente, apenas mais um envio. Heidegger pode ter sido o mensageiro de mais um destino, assim como o foram, outrora, Descartes, Nietzsche, Tomás de Aquino e Heráclito.

Uma vez mais: não defendemos o ceticismo ou o mero relativismo. Como já afirmamos, entendemos que a filosofia é interpretação, não em um sentido subjetivista ou de uma invenção arbitrária, mas no sentido de que, a cada época, pensadores desenhavam um retrato dos fenômenos (também ontológicos) a partir de uma perspectiva determinada. Não defendemos “visões do mundo” meramente subjetivas que se alternam durante os tempos. Não dizemos que o fenômeno não se dá. Apenas sustentamos que o fenômeno, seja ele qual for, permite muitas interpretações, todas de algum modo verdadeiras e possíveis, nenhuma completa e definitiva, ou seja, o mesmo fenômeno abre diversas perspectivas. Como afirmou certa vez Aristóteles, o ser se mostra de muitos modos. Portanto, entendemos apenas que, a partir da ontologia fundamental, se o ser assim se nos remete, é esse envio que agora é *digno de ser pensado*, como bem diz Heidegger. Todavia, essa é uma forma de compreensão do ser que tem importância particular para o *nosso* tempo histórico. Esse é agora o nosso destino; e, certamente, outros destinos virão. O que dissemos não deve causar estranhamento: Heidegger não pode ter tido uma visão privilegiada da história do ser, não mais do que Descartes, Nietzsche, Hegel ou Heráclito tiveram, cada um em seu tempo.

Nossa tese de modo algum diminui a importância do filosofar e, em particular, da ontologia de Heidegger. Ora, se assim é, se estamos diante de um destino, como sugere Heidegger, a ontologia fundamental é o que é digno de ser pensado. Para o nosso tempo, essa ontologia, entre outras filosofias também importantes, e assim como elas, tem algo a nos dizer e aponta para uma transformação do pensar. O que afirmamos, portanto, termina mesmo por qualificar o pensar heideggeriano como um destino para o pensamento, se é propriamente assim que o ser se nos destina no nosso tempo.

No entanto, se corresponder ao ser é uma destinação, uma vez mais o retorno do ser (ainda que como ausência), na condição de destino, é talvez reflexo apenas do seu esquecimento,

porquanto é apreendido como mais uma forma epocal do ser, assim como outrora fora “sujeito” ou “deus”. Devemos nos render, definitivamente, ao fato de que *o ser sempre nos escapa*. Claro que podemos pensá-lo; contudo, mal o fazemos, já o perdemos. Nesse sentido, qualquer ética, por escolher um modo de compreender o ser como aquele que nos é destinado, aquele que *deve* acontecer, terá que se trair, repondo a metafísica e o esquecimento. Não podemos evitar o esquecimento do ser, podemos apenas *habitá-lo* e, portanto, somos convidados a assumir a nossa impotência ou, para colocar melhor a questão, a nossa finitude. Quando compreendemos o ser, nada mais podemos fazer, nada, absolutamente nada podemos decidir. Portanto, se o retorno do ser, a diferença ontológica, o ser como tal é o que é digno de ser pensado, esse é mais um envio do ser – que está sempre em retiro – e, portanto, uma forma de apreendê-lo em nosso tempo. Absolutizar essa forma ou esse destino é apenas mais uma variação metafísica da história do ser e qualquer ética dela decorrente, igualmente metafísica.

Entretanto, acreditamos que não caímos na arbitrariedade. Apenas defendemos que *não há fundamento ontológico para a nossa moralidade*: não devemos fazer do ser um fundamento metafísico. Como afirmou o próprio Heidegger, os antigos não tinham uma ética e nem por isso eram imorais. Precisamos, portanto, colocar a ética filosófica em questão, no sentido já esclarecido da superação da metafísica: não eliminá-la, mas flexibilizá-la ou enfraquecê-la. De todo modo, é fato que faremos ética apesar do nosso ser e, sem qualquer dúvida, encontraremos os nossos critérios ou motivos para justificá-la; porém, esta será uma construção sempre provisória, uma escolha talvez perspectivista e, porque não, talvez estética ou política, algo que criaremos constantemente na situação que se dá e a qual interpretamos. Falamos da arte de conduzir a nossa vida, que será guiada por gosto, política, pragmática ou o que mais for, mas não por uma ontologia (pelo menos, não a ontologia heideggeriana, o que nos parece um contra-senso, porém e apesar de tudo, também por ela, se assim decidirmos). Por que não falamos de

arbitrariedade? Porque, de todo modo, estamos na possibilidade de corresponder a uma destinação (entendido em sentido largo), ainda que para negá-la? As nossas escolhas éticas partem de uma interpretação de algo que, de algum modo, assim também *se nos* oferece.

Concordamos com Agamben quando defende que qualquer discurso sobre a ética se funda no fato de que o homem não é nem tem que realizar nenhuma essência, destino biológico ou alguma vocação histórica ou espiritual; do contrário, se coubesse ao homem uma substância ou um destino específico a realizar, nenhuma experiência ética seria possível. Esse entendimento não conduz ao niilismo no sentido negativo, mas abre o fato de que há algo que “tem que ser” – *a própria existência enquanto possibilidade* (AGAMBEN, 2001, p.39). O homem não tem nada para ser, senão a sua possibilidade. O débito nasce justamente dessa condição, pois se o mais próprio do seu existir é justamente ser a sua mesma possibilidade, esta pode não ser, pode faltarlhe, cabendo a esse homem apropriar-se de si mesmo, dessa possibilidade, dessa falta. Na nossa interpretação, no apropriar-se dessa falta, surge a eticidade como assunção do diálogo com a própria incompletude. O ser humano, que é “possibilidade”, pergunta-se sempre “*como-ser?*”, ou seja, como habitar o mundo, ou, o que quer dizer o mesmo, como lidar com o ser. Contudo, se a pergunta nasce da nossa própria condição ontológica, não há *um* critério ontológico para a resposta: somos possibilidades (no plural), e não há um caminho melhor ou definitivo que possa caracterizar “*uma* ética”. O que queremos dizer é que cada resposta ao “*como-ser?*” (que fatalmente se seguirá e, como já defendemos, corresponde ao que chamamos ética) permanece sobre um *desfundamento* ontológico, visto que, uma vez aceita a ontologia heideggeriana como uma interpretação possível da existência humana, não caminhamos mais sobre um fundamento necessário e universal, mas nos apoiamos em um horizonte ontológico polêmico que, se considerado como fundamento, se define em um fundamento nulo. A passagem entre a ontologia e a ética, concordamos com o filósofo italiano, é o “livre uso de si como *ethos*”, que, no nosso

entendimento, não dispõe da própria existência como de uma propriedade, mas que a cria constantemente a partir das suas possibilidades: “*ética è la maniera che non ci accade né ci fonda, ma ci genera*” (AGAMBEN, 2001, p.28).

Voltamos, portanto, à nossa compreensão de que a ética é uma construção pessoal-perspectivista que diz respeito às nossas possibilidades ôntico-existenciárias. *A partir* das nossas possibilidades ontológicas (e não contra elas), *a partir* desse excesso de possibilidades que nos impele à escolha e nos impõe a privação, criamos a nossa existência. “*Como agora falas, isto é a ética*” (AGAMBEN, 2006, p.174). “Como”, e não “o quê” falas. *Como* estamos-no-mundo, esta é a “ética”⁴⁴. De fato, somos éticos *antes* de qualquer ética. Não é, portanto, um valor “ser”, mas é um valor “ser *assim*”. Para quem? Para nós mesmos, não para o ser.

Tudo considerado, a nossa tese é que a filosofia de Heidegger não possibilita uma ética, ainda que existencial-hermêutica, sem se trair. Não obstante, suspeitamos, sim, que o ser-aí é “ético” (eticidade), não porque “deva” corresponder ao ser (no sentido afirmativo já explicitado), mas porque é interpelado pelas situações cotidianas que envolvem o seu existir, convidado pelo seu ser-no-mundo e seu ser-com, pela voz da consciência, pela escuta da voz do outro e também pelo falatório do impessoal, entre outras coisas, a um *compromisso* (ainda que provisório), *seja ele qual for*. Estamos *sempre* eticamente em questão e no mais absoluto *desfundamento*. Quando Heidegger afirma que *a sua ontologia fundamental já é uma ética originária* e que esta, por sua vez, *é sempre uma ontologia*, entendemos que pode ser isto o que pretende sugerir, e não que uma ética possa ser haurida ou esteja implícita em sua ontologia, no sentido já esclarecido de um retorno do ser. E se, porventura, Heidegger não pensa assim, pensamos assim apesar de Heidegger.

⁴⁴ A palavra “ética” aparece aqui entre aspas para sugerir a sua leitura já desconstruída, aquilo a que nos referimos como uma ética cotidiana da facticidade, mais originária do que a ética filosófica (consultar o tópico 2.2.3. do Capítulo 2).

Considerações finais

A nossa reflexão foi norteadada por uma questão: *se aceitarmos a ontologia de Heidegger como uma interpretação possível da existência humana, o que acontece com a ética?* Iniciamos o nosso percurso com a exposição do que Heidegger entende por metafísica, passando pelo seu início e à época da sua consumação. Esclarecemos, então, a superação da metafísica proposta pelo pensador alemão, abrindo o seu sentido e elucidando o seu processo por meio de passagens fundamentais do pensamento do próprio Heidegger, que haviam sido apresentadas como pilares da constituição do pensamento metafísico, como a técnica, o humanismo e o princípio do fundamento.

Desse modo, contextualizamos a nossa questão quando entendemos que a ética, como disciplina filosófica, nasceu no seio da metafísica e, portanto, a superação empreendida por Heidegger implica, naturalmente, a necessidade de desconstrução da própria ética. Essa necessidade já havia sido admitida por Loparic, que empreendeu o que chamou de “desconstrução das éticas infinitistas”. A sua desconstrução nos conduziu, por sua vez, ao ser como pano de fundo que permaneceu impensado na reflexão ocidental acerca da ética.

Assim, pudemos colocar uma segunda questão: *de que modo o ser é o solo impensado das éticas?* Essa pergunta nos conduziu ao *ethos* grego e seu sentido de morada esquecido pela tradição ocidental. O *ethos*, compreendido à luz da ontologia de Heidegger, revelou-nos o entendimento do que chamamos “ambigüidade essencial” como um habitar originário, envolto em uma compreensão interessada. Pudemos perceber, então, que no nosso ser-no-mundo não apenas nos ocupamos com os entes, mas nos pre-ocupamos com eles – indagamos, constantemente, “como-ser-no-mundo”. A essa pergunta que sempre nos atravessa e que diz respeito ao nosso próprio modo de ser chamamos “eticidade”. A palavra,

como afirmamos, não pretende nada além do que dar um acento ao que já compreendemos como ser-no-mundo: somos-no-mundo em uma compreensão interessada.

É esse, no nosso entender, o solo ontológico do que chamamos ética, seja uma ética cotidiana, sem qualquer pretensão de universalidade ou pressuposição de necessidade, seja uma ética filosófica, bem mais pretensiosa. Dissemos que esse é o solo ontológico da ética porque a este “como-ser?” invariavelmente se seguirá um “ser-assim!” – abre-se uma escolha, um caminho, uma orientação, ainda que provisória e situada.

Por fim, enfrentamos a nossa terceira questão, que emergiu do andamento que assumiu a própria reflexão: *desse habitar ético originário – da nossa eticidade – pode nascer alguma ética filosófica? É possível pensar uma ética fundada na ontologia de Heidegger?* Discutimos a questão em diálogo com duas propostas – a de Loparic, que discorre sobre uma ética *implícita* na filosofia de Heidegger, e a de Vattimo, que pensa uma ética *a partir* da filosofia de Heidegger. O que sugerimos, a partir de um alargamento da nossa discussão com esses autores, é que, apesar de sermos “éticos” (eticidade) antes de qualquer ética, não podemos afirmar que a ontologia de Heidegger seja critério para nossa moralidade. Podemos defender que a ontologia fundamental não é critério para a moralidade devido à consideração do que chamamos ambigüidade essencial, que constitui a nossa eticidade e não permite um caminho unívoco. Não obstante, como admitimos, faremos ética.

Alguém poderia indagar: por que a palavra ética foi praticamente relegada à disciplina filosófica e não, de outra forma, re-significada? Por que, ao invés de re-significar a palavra, preferimos falar de “eticidade”? Certamente, poderíamos ter escolhido outro caminho como, por exemplo, fez Agamben. O filósofo italiano desconstrói de tal modo o que a tradição entende por ética que a palavra se encontra totalmente transformada na sua filosofia. Quando, num de seus textos, lemos “como agora falas, isto é a ética”, somos tomados por uma experiência

completamente nova, que não tem mais nada a nos oferecer senão, para usar uma expressão do filósofo, o nosso próprio “ser qualquer”.

A ética de Agamben, no nosso entendimento, aproxima-se muito daquela que apontamos como uma ética fática cotidiana. Todavia, e este é o ponto que justifica o nosso percurso, o que chamamos eticidade aponta para outra dimensão. Como tentamos defender, remetemos o nosso pensamento a uma pergunta que nos atravessa e que permanece como tal, uma pergunta pré-ética. Para tanto, partimos, sem dúvida, de uma possibilidade aberta pela filosofia de Heidegger – a diferença ontológica. Pela diferença ontológica, o filósofo alemão preserva uma dimensão de negatividade – o indizível, o inapreensível – em relação à dimensão ôntica, que o pensamento de Agamben não prevê e que, a propósito, critica duramente⁴⁵. Pois é justamente por essa diferença teórica dos dois pensadores que em Agamben a ética é desconstruída pela re-significação da palavra, enquanto, a partir da filosofia de Heidegger, ajuda-nos, de modo particular, a abrir um novo espaço reflexivo pela sua transformação. Escolhemos “eticidade” apenas para dar a intuição de uma dimensão que, mesmo dizendo respeito ao solo impensado das éticas, não pode por elas ser apreendido ou a elas reduzido. Esperamos que nosso esforço não tenha sido completamente vão.

Uma possível conclusão sobre a nossa discussão, por parte de um interlocutor atento, poderia ser que a ontologia de Heidegger denuncia a inviabilidade da ética. A esse tipo de conclusão, outro interlocutor, em uma postura talvez mais crítica, poderia argumentar que, ao contrário, a ética demonstra a inviabilidade ou, pelo menos, sinaliza para a limitação da ontologia de Heidegger e, portanto, é essa ontologia que entra em crise, e não a ética. No entanto, entendemos que nada disso é o caso: nem a ontologia fundamental anuncia a impossibilidade da

⁴⁵ Não podemos nos dedicar a esta discussão, porquanto fugiria ao escopo do nosso texto. Para o aprofundamento do tema, sugerimos a leitura de *A Linguagem e a Morte*.

ética, nem a ética aponta para o limite da ontologia fundamental. Tudo depende de como compreendemos as relações entre ética e ontologia. Para confrontar a ética e a ontologia de tal forma, precisamos partir da pressuposição de um *vínculo necessário* entre ambas, de modo que, por exemplo, se a ética apresenta um problema que a ontologia não prevê, então a ontologia deve ser questionada e vice-versa. Precisamos partir de uma posição filosófica prévia, que talvez assumimos acriticamente, segundo a qual, a partir do conhecimento da realidade (ontologia), podemos extrair orientações para a nossa existência (ética). Mas esta é a única forma de consideração da ética? A ética deve *necessariamente* adotar a ontologia como critério para estabelecer a moralidade?

Ora, se para a discussão sobre a ética for exigido o fundamento ontológico, sim, no nosso caso, seguramente encontramos o ceticismo e, então, ou a ética ou a ontologia é colocada em xeque e precisa ser repensada. Teremos, portanto, que fazer uma escolha. Mas é justamente este o ponto que merece ser questionado: na discussão acerca da ética, o critério ontológico é o único possível? Chamamos de critério uma “justificativa”, um “motivo”, qualquer coisa que sustente uma escolha ainda que provisória e situada. Esse motivo não precisa ser “duro”, rígido e inflexível, não necessariamente falamos de fundamento metafísico. Pode, por exemplo, dizer respeito a uma escolha aberta e provisória que remeta àquela ética fática cotidiana. E esse motivo ou critério não precisa nem mesmo ser ontológico. A discussão acerca da ética, fática cotidiana ou filosófica, encontra também outros critérios – estético, político, psicológico e assim por diante –, podendo ou não assumir esses critérios metafisicamente. Essa é uma questão que o ente em situação enfrentará.

O ponto é que faremos ética de um ou de outro modo, sendo a ontologia, talvez, apenas uma possibilidade de orientação entre outras. Dizer, ainda que por um breve momento, que é *melhor* “ser-assim!” não implica que as coisas *sejam* assim, pois a ética não é um fato

constatável, mas uma escolha. Esta poderia ser a conclusão de Agamben, para quem a ética pode existir propriamente porque não há uma natureza ou essência a realizar, porque não há um fundamento pré-estabelecido. O importante, para nós, é que, uma vez rompido o vínculo de dependência necessária entre ética e ontologia, no diálogo entre elas, cada uma tem a oportunidade de encontrar o seu próprio espaço. A situação de que a ontologia possa não ser critério para a moralidade, portanto, não questiona a possibilidade da ética, mas, pelo contrário, a *exige*, enquanto *a entrega à sua própria sorte*.

Compreendida assim, a nossa discussão não aponta nem para a eliminação da ética, nem para a destituição ou limitação da ontologia, mas apenas defende que, se assumimos a ontologia de Heidegger como uma interpretação possível da existência humana, essa ontologia não se mostra critério para a nossa moralidade: *o ser é o solo impensado das éticas, mas, ao mesmo tempo, da ontologia não extraímos uma ética*. Entretanto, muitas éticas, como a tradição filosófica e a nossa experiência cotidiana testemunham, apesar dessa ontologia e por causa dela, serão pensadas e admitidas como caminhos possíveis. A ontologia, pela nossa eticidade, é uma *abertura* para a moralidade em sua inquietação indagadora, mas não *critério* para esta moralidade.

Tudo o que afirmamos é que não há um critério ontológico para a moralidade e, para além disso, nada mais foi defendido. Essa mesma afirmação, contudo, somente encontra o seu valor dentro do seu contexto particular: a assunção da ontologia de Heidegger como o nosso referencial teórico-reflexivo. Fora desse contexto, o que afirmamos não mais se sustenta.

Para lidar, uma vez mais, com alguma suspeita que ainda reste sobre uma possível separação pretensamente defendida por nós entre as dimensões ôntica e ontológica, reafirmamos que não é essa a nossa intenção. Quando falamos de ética e de eticidade, não supomos dois âmbitos distintos e incomunicáveis (um ôntico e outro ontológico), mas, pela consideração da

diferença ontológica, colocamo-nos em um *âmbito prévio* (ontológico) que, não obstante, *acontece junto*. Tal atitude não deveria provocar surpresa, dado que remete ao próprio percurso adotado por Heidegger em *Ser e Tempo*. Indagar, por exemplo, onde começa a ética e onde termina a eticidade, sugerindo uma cisão entre ambas e a necessidade de delimitar a sua fronteira, equivaleria a perguntar, por exemplo, onde termina a angústia ontológica e onde começa a psicológica. A um questionamento dessa ordem, responderíamos: acontece tudo junto, como duas faces de uma mesma moeda. Nós fizemos uma escolha e, a partir da consideração da diferença ontológica, na nossa indagação, colocamo-nos em *um âmbito prévio*. Estamos em uma empresa fenomenológico-hermenêutica que indaga o impensado (o ser a partir da diferença ontológica) naquilo que se mostra *sem, contudo, afirmar uma separação*. Acreditamos que muitos equívocos em torno da filosofia de Heidegger nascem do fato de não se ter esclarecido justamente que a sua filosofia se desenvolve nesse âmbito prévio.

O nosso temor é que o pensamento de Heidegger seja usado para a construção de uma nova metafísica, sem que disso nos demos conta. Não precisamos fazer absolutamente nada com esse pensamento. Se ele pode ser transformador, deve sê-lo por meio de uma entrega a uma nova compreensão por si mesma transformadora. Um novo fazer surge como um novo pensar que não se consegue senão com essa entrega e que, certamente, pela nossa ambigüidade essencial, *será tantas vezes obscurecida*. Parece-nos fundamental que esse jogo entre ganho e perda do ser se mantenha como possibilidade aberta, pois o que justifica toda violência, seja política, filosófica, científica ou técnica, é justamente a negação dessa ambigüidade na promessa de um caminho definitivo e absoluto, que fere o nosso modo de ser. O que Heidegger nos faz ver é que na desconstrução algo novo acontece, não na construção, seja de uma visão de mundo ou de uma ética, na qual erguemos mais um edifício, de algum modo ainda metafísico.

Portanto, a nossa eticidade, na sua ambigüidade essencial, abrirá espaços novos que também serão perdidos, reconquistados e transformados constantemente, em um jogo ontológico que dialoga com a nossa existência. Estamos imersos em uma multiplicidade de possibilidades e não há, no nosso entender, o erro de um lado e a verdade do outro ou o bem em oposição ao mal. Tampouco quando se dá a autenticidade erradicamos a inautenticidade. Compreender e con-viver com essa ambigüidade essencial, em uma constante pro-cura, é o nosso desafio.

Talvez alguém questione, em um ou outro momento do texto, a nossa apropriação do pensamento de Heidegger. Alguém poderia, em alguma passagem, sugerir: “Isso não está em Heidegger”. E aqui nos deparamos com o sério problema e a delicada tarefa de ter que determinar quem tem “a verdade” sobre o pensamento do filósofo. Mas não é essa a nossa preocupação e passamos ao largo desse tipo de discussão. Não tivemos a intenção de reproduzir ou comentar o pensamento do filósofo alemão, por mais que, naturalmente, isso tenha ocorrido. A nossa motivação maior foi usar a sua filosofia como ambiente reflexivo e estímulo crítico. Assim, mesmo tendo assumido esse pensamento como o nosso referencial teórico, permitimo-nos, algumas vezes, pensar “além” ou “apesar” de Heidegger. Não o assumimos, portanto, como o nosso limite. Em verdade, fomos norteados por uma questão.

Obviamente, também não defendemos que a filosofia de Heidegger seja o único ou mesmo o melhor caminho para pensarmos as relações entre ética e ontologia, mas, sem dúvida, consideramo-lo *um* caminho que dá algo a compreender para o nosso tempo. Esse “algo a compreender” nos parece ser justamente, para usar o dizer de Vattimo, uma filosofia de redução da violência ao enfraquecer o fundamento ontológico. Mas para onde, de fato, levará esse pensamento e se, de fato, contribuirá para a redução da violência, a história ainda precisará testemunhar.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *A Linguagem e a Morte*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____. *La Comunità che Viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

ARANGUREN, José Luis. *Ética*. Madrid: Alianza editorial, 2005.

CABRERA, Julio. *Crítica de la Moral Afirmativa*. Barcelona: Gredisa, 1996.

_____. *Margens das Filosofias da Linguagem*. Brasília: UnB, 2003.

_____. *O Que é Realmente “Ética Negativa”?* in *Poliedro. Faces da Filosofia*. Rio de Janeiro: Publit, 2006.

_____. *Projeto de Ética Negativa*. São Paulo: Graphbox Editora, 1990.

DAHLSTROM, Daniel. *Heidegger’s Method. Philosophical Concepts as Formal Indications*. *Review of Metaphysics* 47, June, 1994, pp.775-795.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da Consciência Histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. *Verdade e Método I*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. Rio Grande do Sul: Unisinos, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1990a.

_____. *A Coisa*. In “Ensaio e Conferências”. Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *A Questão da Técnica*. In “Ensaio e Conferências”. Petrópolis: Vozes, 2002b.

- _____. *A Superação da Metafísica*. In “Ensaio e Conferências”. Petrópolis: Vozes, 2002c.
- _____. *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães editores, 1987.
- _____. *Construir, Habitar, Pensar*. In “Ensaio e Conferências”. Petrópolis: Vozes, 2002d.
- _____. *Da Essência da Verdade*. In “Ser e Verdade”, Petrópolis: Vozes, p.2007.
- _____. *Die Kehre*. Córdoba: Editorial Alción, 1991.
- _____. *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles – indicación de la situación hermenéutica*. Madrid: Trotta, 2002e.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. *Nietzsche: Metafísica e Nihilismo*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2000a.
- _____. *O Princípio da Identidade*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1990b.
- _____. *O Princípio do Fundamento*. Instituto Piaget: Portugal, 1990c.
- _____. *O que é a Metafísica?* Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1990d.
- _____. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1990e.
- _____. *O Que Quer Dizer Pensar?* In “Ensaio e Conferências”. Petrópolis: Vozes, 2002f.
- _____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. *Parmenides*. Madrid: Akal, 2005.

- _____. *Poeticamente o Homem Habita*. In “Ensaaios e Conferências”. Petrópolis: Vozes, 2002g.
- _____. *Que é isto – a Filosofia?* Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1990f.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte I e II. Rio de Janeiro: Vozes, 2000b.
- _____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000c.
- _____. *Sobre a Essência da Verdade*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1990g.
- _____. *Sobre a Essência do Fundamento*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1990h.
- _____. *Sobre o Humanismo*. Trad. Ernildo Stein. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1990i.
- _____. *Tempo e Ser*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1990j.
- INWOOD, Michel. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. São Paulo: Escuta, 2004.
- _____. *Sobre a Responsabilidade*. Porto Alegre: Edpucrs, 2003.
- MICHELAZZO, José Carlos. *Do Um como Princípio ao Dois como Unidade – Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.
- MIROSLAV, Milovic. *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, p.2004.
- STEIN, Ernildo. *A Caminho de uma Fundamentação Pós-metafísica*. Porto Alegre: Edpucrs, 1997.

_____. *Diferença e Metafísica – ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: Edpucrs, 2000.

_____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

VATTIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Diferir a Metafísica*. “O que nos faz pensar – Homenagem a Heidegger”, Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC- Rio, n. 10, vol. 1, outubro de 1996.

_____. *Etica dell Interpretazione*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991.

_____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Nichilismo ed Emancipazione: etica, politica, diritto*. Italia: Garzanti, 2003.

_____. *O Fim da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Para Além da Interpretação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Ética e Cultura*. Edições Loyola: São Paulo, 1993.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as Palavras da Origem*. Lisboa: Piaget, 1990.