



Daniel Simão Nascimento

**Verdade e ética no pensamento de
Martin Heidegger**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Paulo César Duque Estrada

Rio de Janeiro
Abril de 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



Daniel Simão Nascimento

**Verdade e ética no pensamento de
Martin Heidegger**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Paulo César Duque Estrada

Orientador

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Cláudio Oliveira da Silva

UFF

Prof. Paulo Fernando C. de Andrade

Coordenador Setorial do Centro de
Teologia e Ciências Humanas

Rio de Janeiro, 03 de abril de 2007.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Daniel Simão Nascimento

Daniel Simão Nascimento graduou-se em História pela Universidade Federal Fluminense em 2002, onde apresentou a monografia "O sequenciamento da Xylella Fastidiosa: projeto genoma no Brasil". Ingressou no programa de pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2005, concluindo o mesmo em 2007 com a apresentação dessa dissertação para obtenção do grau de mestre.

Ficha Catalográfica

Nascimento, Daniel Simão

Verdade e ética no pensamento de Martin Heidegger / Daniel Simão Nascimento ; orientador: Paulo César Duque Estrada. – 2007.
88 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Ética. 3. Verdade. 4. Técnica. I. Duque-Estrada, Paulo César. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. II. Título.

CDD: 370

Para Eleonora, Remy e Rafael, pela experiência da verdade na amizade.
Para Ivan e André, pela experiência da verdade na família.
Para minha vó, Giorgio Knapp e Antônio Nemer, por me colocarem diante
de mim todo.

Agradecimentos

Cabem aqui dois agradecimentos especiais. Ao professor e amigo Cláudio Oliveira, cujas aulas me trouxeram para a filosofia e cujo apoio tornou possível o caminho que hoje eu torno meu. E ao professor Giorgio Agamben, que leu e discutiu parte dessa tese, cujo pensamento é uma fonte de esperança.

Agradeço ao professor Paulo César, pela orientação e pelo tempo dispensados, sem os quais essa tese não teria sido possível.

Ao professor Edgar Lyra pelas críticas, que em nosso trabalho são sempre marca de generosidade.

Aos professores Gilvan Fogel e Emmanuel Carneiro Leão, cujos ensinamentos eu ainda hoje me descubro aprendendo.

Ao professor Eduardo Jardim, por ter me acolhido em sua sala da aula quando eu ainda buscava meu caminho na filosofia.

Agradeço a minha irmã pelo amor e pela amizade que permitiram que eu me encontrasse novamente.

Ao meu pai e minha mãe por tudo. Sempre.

Resumo

Nascimento, Daniel Simão; Duque-Estrada, P.C. **Verdade e ética no pensamento de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro, 2007, 88p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A tentativa é a de pensar verdade e ética no pensamento de Heidegger. A partir daí, defendemos a existência de um traço ético estrutural em toda a obra do pensador, assim como de uma investigação ética específica que pode ser encontrada em seus textos sobre o habitar. Estes, por sua vez, devem ser lidos em conjunto com os textos sobre a questão da técnica. Assim, o que a dissertação pretende estabelecer é a existência de uma preocupação ética no centro da obra heideggeriana.

Palavras-chave:

Ética, verdade, técnica.

Abstract

Nascimento, Daniel Simão; Duque-Estrada, P. C. (Advisor). **“Truth and ethics in the thought of Martin Heidegger”**. Rio de Janeiro, 2007, 88 p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The attempt is to think truth and ethics in Heidegger’s thought. Starting from there, we defend the existence of a structural ethical trace in all of Heidegger’s work, as of a specific ethical investigation that can be found in his texts on dwelling. These, on their turn, must be read together with his texts about the question of technology. Therefore, what this work seizes to establish is the existence of an ethical concern in the center of Heidegger’s work.

Key-words:

Ethics, truth, technology.

Sumário

1. Introdução	09
2. Verdade e ética: fundamentação da questão	18
3. O Dasein e o velado, o traço ético de Ser e Tempo	33
4. A obra de arte como o pôr-se em obra da verdade	52
5. O habitar e a técnica	65
6. Conclusão	82
7. Referências Bibliográficas	87

1 Introdução

No começo de nosso trabalho, projetamos o corpo da tese composto de quatro capítulos, que seriam então acrescidos de uma introdução e uma conclusão. Essas, que seriam redigidas após o término dos quatro capítulos, ainda não tinham o seu conteúdo definido. Durante a redação dos quatro capítulos principais, ficou cada vez mais marcada a ausência disso que se chama de bibliografia secundária. Essa introdução vai tentar justamente dar conta dessa ausência, mas desde já é importante que façamos uma ressalva.

Como ficará claro, não temos aqui a pretensão de exaurir a bibliografia e os comentários acerca do tema da ética em Heidegger. Nos concentraremos, ao invés disso, na tentativa de melhor situar o nosso trabalho nesse contexto bibliográfico. Tomaremos aqui como guia o excelente texto de André Duarte, publicado na revista *Natureza Humana*, intitulado *Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo*¹. O texto nos permitirá colocar, de forma rápida e sucinta, as principais questões pelas quais nós, assim como todos os que tomam por tarefa o estudo da ética no pensamento de Heidegger, temos necessariamente que passar.

O objetivo desta introdução é, portanto, incluir de alguma forma essas questões, sem que tenhamos para isso que modificar, e, necessariamente, desviar, nossa investigação, que está mantida em sua íntegra nos quatro capítulos que se seguem. Pelo caminho que escolhemos, nessa introdução não pretendemos travar uma discussão com os autores que formularam as questões que se seguem, mas partir das questões como estão já formuladas no texto de Duarte para situarmos nosso trabalho em relação a elas.

A primeira questão que aparece no texto de Duarte, e que ele remonta a Richard Wolin, é a já tradicional questão do solipsismo da analítica do Dasein². Centrada em *Ser e Tempo*, essa crítica afirma:

¹ DUARTE, André. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo IN: *Natureza humana: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. Ed. EDUC. São Paulo: 1999.

² Id. Pág. 73.

“O ‘empobrecimento ético’ da reflexão de Heidegger, afirma Wolin, ‘deriva-se do fato de que lhe falta o importantíssimo contrapeso do Outro, sem o qual toda reflexão sobre a natureza das relações humanas vê-se ameaçada a sucumbir no abismo nihilista da ausência de significado moral’”.³

Wolin, como nos mostra Duarte, defende ainda que é justamente esse o motivo da adesão de Heidegger ao nacional-socialismo. Questão grande demais e, a nosso ver, infértil demais, não pretendemos discutir aqui a adesão ao nacional-socialismo. Nos manteremos na acusação de solipsismo.

Duarte desqualifica a acusação de falaciosa, e aponta para o fato de que ela se baseia no pressuposto de que a falta de uma reflexão especificamente ética no pensamento heideggeriano seria o suficiente para acusá-lo de ser a-ético. Mais tarde no texto⁴, Duarte vai apontar para a importância de conceitos como *Ser-com*, *preocupação* e *ser-no-mundo* para a ontologia heideggeriana, pretendendo salvar a possibilidade de investigarmos as implicações éticas do pensamento heideggeriano. Acreditamos que a questão do solipsismo nasce, como mostra Duarte, de uma leitura equivocada de *Ser e Tempo*, e que essa leitura já foi discutida, de modo que não julgamos necessário atravessá-la durante nosso trabalho. Optamos, ao invés disso, por um caminho diferente.

Nosso trabalho pretende provar justamente que há uma reflexão ética *específica e tematizada* em Heidegger, e que ela está situada no coração de seu pensamento. Logo no primeiro capítulo, nos deparamos com uma citação onde Heidegger nos diz que a ética é a investigação do *êthos*. Se *êthos* diz o habitar, então devemos reconhecer que os textos de Heidegger sobre o habitar são uma reflexão ética específica. Qualquer um que afirme o contrário o faz tendo como modelo a ética tradicional. Ora, é justamente essa ética que Heidegger critica, que ele abandona em nome de algo que ele chama de ética originária. Portanto, dizer que não existe em Heidegger uma reflexão especificamente ética é uma incompreensão do pensamento heideggeriano.

Um dos nossos principais objetivos nesse trabalho, que buscamos no capítulo quatro, foi dar outro salto na direção do reconhecimento de uma reflexão ética tematizada no pensamento heideggeriano. Ao investigarmos a questão da técnica, como pensada por Heidegger, percebemos que a resposta heideggeriana,

³ Id. Pág. 74.

⁴ Id. Pág. 83,84.

ainda que ela seja somente um esboço⁵, aos desafios da técnica, aponta na direção do habitar poético. Toda a questão da técnica está necessariamente ligada à questão do habitar, e os textos heideggerianos que falam da técnica não podem ser pensados se não em conjunto com os textos que falam sobre o habitar, sobre o *êthos*. O desafio que a técnica nos coloca diz: como podemos habitar poeticamente? A reflexão ética, portanto, não é apenas tematizada por Heidegger. Ela é trazida para a ordem do dia, como aquilo que é mais urgente pensar.

Mas também defendemos que o pensamento heideggeriano traz sua orientação ética desde o começo, a saber, já em *Ser e Tempo*. É isso que pretendemos mostrar com o capítulo dois, onde pretendemos dar conta de uma outra acusação feita ao pensamento heideggeriano que, a nosso ver, vem sempre junto com a acusação de solipsismo. Trata-se da acusação de voluntarismo. Essa, ainda que o próprio Heidegger procure dela se defender em *Ser e Tempo*, parece sempre retornar. Isso porque o que está realmente em questão não é tanto se o pensamento de Heidegger era ou não voluntarista, mas se nós, ao pensarmos a partir dele, não pensamos de forma voluntarista. O que pretendemos alcançar nesse capítulo é o horizonte a partir do qual é possível justamente nos afastarmos desse nosso voluntarismo. A chave para tal, é o conceito do *Es*, pensado por Heidegger no capítulo seis. Trata-se de uma das formas através das quais Heidegger pensa a alteridade em *Ser e Tempo*. A formulação heideggeriana mais estudada da alteridade é o impessoal. Essa, no entanto, aparece quase sempre na bibliografia secundária de modo depreciativo. Quando o *Dasein* é o impessoal ele não é ele mesmo, e a ontologia heideggeriana iria no sentido de valorizar os momentos de propriedade, nos quais o *Dasein* se afasta do impessoal.

Aqui encontramos um problema. A leitura segundo a qual a ontologia heideggeriana pregaria uma eliminação da impropriedade em nome de uma existência própria, cujo exemplo geralmente apresentado seria o filósofo, não se sustenta no horizonte do pensamento heideggeriano. Como mostramos no segundo capítulo, a dimensão da impropriedade é ineliminável do *Dasein*. O *Dasein* que existiria propriamente, que teria tomado uma decisão e para sempre se afastado do impessoal, não existe no pensamento de Heidegger. Ele é fruto de uma leitura pouco cuidadosa de *Ser e Tempo*. Assim, o impessoal é uma das

⁵ Ou, como quer Duarte, ainda que este se refira especificamente a *Ser e Tempo*, um traço.

formulações da alteridade, embora ainda não seja a mais fundamental, e deve ser reconhecido como tal.

O *Es* é uma outra formulação, ou, devemos mesmo dizer, uma outra alteridade. Perdido na tradução brasileira, nós optamos aqui pela palavra “Isso” para traduzi-lo. Este termo aparece no capítulo 6 de *Ser e Tempo*, talvez o momento onde a obra mais se aproxime de uma investigação ética tematizada, e ele define uma alteridade ainda mais radical. O Isso é uma alteridade que o Dasein ele mesmo é, uma alteridade ineliminável que não é senão o ser mais próprio do Dasein. Ele é importante exatamente porque é só a partir dele que podemos compreender o que é a experiência da solidão no horizonte heideggeriano. O Isso é a prova de que o Dasein não está jamais simplesmente sozinho, de que ele se experimenta, em seu ser mais próprio, como algo outro que está para além de sua vontade. A experiência da solidão está irremediavelmente ligada à experiência desse outro que o Dasein mesmo é.

Se nos afastarmos da compreensão segundo a qual a ontologia heideggeriana teria por objetivo a produção de homens 100% próprios, e se resgatamos o Isso no pensamento heideggeriano, podemos compreender que a decisão está para além de qualquer compreensão voluntarista ou solipsista. Não se trata na decisão de um sujeito sozinho estabelecendo uma existência própria definitiva, sem levar em conta o mundo e os demais homens que nele habitam. Como veremos, primeiro no segundo e depois no terceiro capítulo, trata-se na decisão de uma reestruturação da relação do Dasein com os outros Daseins e com o mundo.

Com nosso trabalho, pretendemos evidenciar a existência de uma alteridade no centro da analítica existencial do Dasein. O Dasein, em seu ser mais próprio, é outro. Quando Wolin expressa sua preocupação acerca da possibilidade de que toda reflexão sobre a natureza das relações humanas esteja ameaçada a sucumbir no abismo niilista da ausência de significado moral, ele expressa justamente a insegurança diante do aparecimento dessa nova alteridade. Esse Outro que ele buscava, que poderia oferecer esse contrapeso, realmente desapareceu. E com ele desapareceu a moral. Nas palavras de Duarte:

“Se uma ética da precariedade for realmente pensável no horizonte teórico estabelecido por *Ser e Tempo*, ela estará vinculada à inexistência de princípios ou fundamentos metafísicos que possam operar como critérios transcendentais de validação da qualidade da ética da conduta humana, sejam eles de caráter monológico ou dialógico. Em outras palavras, uma ética da precariedade seria o efeito colateral necessário do reconhecimento da finitude do ser e do próprio *Dasein*, cuja ‘existência’, sendo ‘lançada’ no mundo em que se ‘projeta’, é ontologicamente desprovida de fundamentos últimos, é sem-porquê, tornando vão qualquer empreendimento teórico visando fundamentar moralmente ou cognitivamente os seus projetos mundanos.”⁶

A nova alteridade que aparece no pensamento heideggeriano, como veremos no segundo capítulo, é marcada justamente por uma radical negatividade. Dela não sairão jamais leis universais, imperativos categóricos, ou qualquer coisa que nos permita fundar uma nova moral. A esse respeito, Heidegger nos diz:

“A aspiração por uma Ética urge com tanto mais pressa por uma realização, quanto mais a perplexidade manifesta do homem e, não menos, a oculta, se exacerba para além de toda medida. Deve dedicar-se todo cuidado à possibilidade da criação de uma Ética de caráter obrigatório, uma vez que o homem da técnica entregue aos meios de comunicação de massa somente pode ser levado a uma estabilidade segura através do recolhimento e ordenação de seu planejar e agir como um todo, correspondente à técnica.”⁷

Se nosso acusador busca uma alteridade que lhe permita isso, se ele busca uma alteridade que lhe retire a angústia de ter que ser o fundamento sempre só de suas ações, de ser o único que tem sempre de responder por elas, então ele realmente não a encontrará em Heidegger.

Mas o que nos autoriza a dizer que esse traço ético que dizemos estar presente já em *Ser e Tempo* é o mesmo que depois encontraremos nos textos sobre o habitar e sobre a verdade? É justamente aí que entra o nosso terceiro capítulo, que investiga o texto sobre a origem da obra de arte. Ele é importante exatamente porque nos permite fazer essa passagem. Nosso ponto de partida é a tese segundo a qual a ética originária tem como ponto principal um certo lidar com o velado. O primeiro capítulo de nosso trabalho pretende estabelecer especificamente isso, que é impossível falar de ética em Heidegger sem falar em verdade. Verdade e ética

⁶ Id. Pág. 74.

⁷ HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo **in**: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores). Pág. 367.

têm que ser pensadas, necessariamente, juntas. O velado não é senão essa radical negatividade, absolutamente ontológica, que é a essência da verdade, do desvelamento. O que pretendemos aqui defender é que o Isso é esse velado no próprio Dasein. Isso implica que a experiência do ser si mesmo mais próprio do Dasein é também necessariamente a experiência desse velado.

No capítulo três nós nos detemos longamente sobre a dinâmica do desvelamento apresentada por Heidegger em sua investigação sobre a origem da obra de arte, e nos deparamos com uma nova formulação, posterior a *Ser e Tempo*, do conceito de decisão. Em *Ser e Tempo* esse conceito é tratado justamente no capítulo seis, o mesmo no qual aparece o Isso. Que Heidegger tenha julgado necessário pensar a decisão exatamente naquele momento do texto, quando pensava o desvelamento, deixa claro que o movimento segundo o qual pensar o desvelamento é pensar a ética interior ao pensamento heideggeriano, e não algo que nós estejamos tentando lhe forçar de fora.

Essa nossa maneira de proceder, no entanto, pode trazer ainda outra objeção. Nós dissemos que o pensamento ético de Heidegger pode ser reconhecido em sua forma *tematizada* nos textos acerca do habitar e da técnica, e agora incluímos *Ser e Tempo* na discussão sem fazer nenhuma ressalva. Nossos acusadores, nesse momento, levantarão o argumento, já lugar comum na academia, que separaria o primeiro Heidegger do segundo Heidegger. Coincidência ou não, tal argumento se baseia numa passagem do próprio Heidegger na *Carta sobre o humanismo*, que é o mesmo texto no qual Heidegger fala pela primeira e única vez em ética originária. Que as duas coisas apareçam juntas, o pretense reconhecimento pelo próprio filósofo da guinada de seu pensamento, e a primeira vez na qual o mesmo filósofo fala pela primeira vez de forma tematizada em ética, não pode sem dúvida passar sem menção. Seria a preocupação ética algo próprio ao segundo Heidegger? Se assim for, não estaríamos equivocados ao vermos esse traço ético já em *Ser e Tempo*?

Uma leitura mais atenta da própria *Carta sobre o humanismo* nos mostra que a questão é um pouco mais profunda. Heidegger nos diz:

“A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi sem dúvida dificultada pelo fato de, na publicação de *Ser e Tempo*, eu haver retido a Terceira Seção da Primeira Parte, *Tempo e Ser* (vide *Ser e Tempo*

pág. 39). Aqui o todo se inverte. A seção problemática foi retida, porque o dizer suficiente dessa viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica. A conferência *Sobre a essência da verdade*, pensada e levada a público em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa perspectiva sobre o pensamento da viravolta de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. Esta viravolta não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo*; mas, nesta viravolta, o pensar ousado alcança o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e Tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser.”⁸

Aqui fica claro que, para Heidegger, esta mudança não é tão extrema quanto se considera na maioria das vezes. Este movimento de viravolta estava já presente no encaminhamento de *Ser e Tempo*, ainda que não tenha sido terminada. Mas se este pensamento se move dentro da metafísica, como pode ele projetar essa virada? Quando Heidegger fala do esquecimento do ser que marca a metafísica, ele fala da confusão entre ser e ente. Ora, a diferença ontológica é a base de *Ser e Tempo* “que não teria avançado sequer uma página se esta diferença fundamental entre ser e ente não estivesse sendo levada em conta”⁹. Assim, fica claro que o problema do esquecimento do ser em *Ser e Tempo* tem a ver não com uma fraqueza do texto, mas com uma compreensão ainda insuficiente da obra.

A bem da verdade, devemos dizer que não é outra coisa que vimos na passagem supracitada. A preocupação de Heidegger é alcançar o âmbito da compreensão de *Ser e Tempo*. Ora, se a compreensão é necessariamente histórica, então a compreensão da qual Heidegger fala é aquela compreensão que a obra teve quando de sua publicação. É esta compreensão que ele diz ter-se dado a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser. A viravolta, portanto, pretende justamente atuar e modificar essa compreensão. Este movimento de virada, portanto, só faz sentido num momento histórico específico da constituição da obra heideggeriana. Nós, no entanto, nos situamos em outro momento. Hoje, é possível ler *Ser e Tempo* juntamente com os textos do chamado segundo Heidegger, e, ainda mais, é possível ler *Ser e Tempo* já avisado do ‘fracasso’ da obra. Assim, será que ainda faz sentido, hoje em dia, esse resguardo com base nessa suposta incompatibilidade? Será que ainda não temos a possibilidade de ler *Ser e Tempo* de outro lugar? Acreditamos que sim.

⁸ Id. Pág. 354.

⁹ PEREIRA, Alexandre Gomes. Heidegger: o fracasso e a virada **IN: Sofia**. Revista semestral de filosofia da UFES. Ano VII, Número 7. Vitória: 2001. Pág. 28.

É a partir de passagens como esta que o senso comum acadêmico fala de um primeiro e um segundo Heidegger. Identifica-se mesmo mudanças estilísticas. O primeiro Heidegger, de *Ser e Tempo*, teria uma forma e um conteúdo diferentes, mais sistemático, mais rigoroso, do que o segundo, que seria mais “poético” e ensaístico. O primeiro e o segundo Heidegger são assim exaltados ou criticados a partir dessa diferença, num peculiar momento onde o autor é criticado numa comparação com ele mesmo. A pergunta fundamental que resta é: mas afinal, o que ganhamos com esta distinção? Ficamos aqui com Pereira, quando este nos diz:

“será preciso reconhecer que com esse tipo de distinção não se ganhou nada a não ser a desculpa para não fazer o que tem de ser feito: no caso, pegar os temas aparentemente incoerentes da ‘virada’ no pensamento heideggeriano e da insistência na importância fundamental de *Ser e Tempo*, e, como diria Platão, ‘esfregá-los’ não só um no outro, mas principalmente os dois juntos na própria coisa em questão – sempre o real – até que brilhe de repente, e só de repente, a fâsca do entendimento”.¹⁰

Não é senão confrontando o primeiro Heidegger com o segundo, pensando estes dois momentos da obra do autor em conjunto, que poderemos realmente compreender seu pensamento. Isso porque Heidegger jamais abandonou *Ser e Tempo*, chegando mesmo, na nota prévia à sétima edição, a dizer que “o seu caminho permanece, contudo, hoje ainda um caminho necessário, se a pergunta pelo ser deve mover o nosso ser-aí”¹¹. Afirmação no mínimo curiosa aos que pretendem uma leitura apressada daquela passagem na *Carta sobre o humanismo*, e acabam por defender o segundo Heidegger remetendo ao primeiro o fracasso do esquecimento do ser.

Como nos diz ainda Pereira:

“E, para os que ainda insistem na distinção cronológica e material entre um primeiro e um segundo Heidegger, o próprio Heidegger esclarece: ‘Apenas a partir do que é pensado como o primeiro Heidegger se torna acessível de início o que deve ser pensado como o segundo Heidegger. Mas o primeiro só se torna possível se estiver contido no segundo’.”¹²

¹⁰ Id. Pág. 27.

¹¹ Id. Pág. 26.

¹² Id. Pág. 32.

Não é senão este movimento que pretendemos ter aqui efetuado. Nos utilizamos do primeiro Heidegger para tornar acessível o que é pensado pelo segundo Heidegger, e, ao mesmo tempo, pensamos o primeiro Heidegger já a partir do segundo. Daí que o capítulo dois de nosso trabalho, no qual nos debruçamos sobre algumas passagens de *Ser e Tempo*, seja ao mesmo tempo um passo atrás em relação ao primeiro capítulo e uma preparação para que possamos retornar a alguns textos tratados no primeiro capítulo, a saber, os textos sobre o habitar que retomamos no quarto capítulo.

Acreditamos ter cumprido de maneira satisfatória nosso objetivo com essa introdução, que era melhor situar o nosso trabalho nesse contexto bibliográfico, e não exaurir a bibliografia e os comentários acerca do tema da ética em Heidegger. Tendo passado por algumas das questões mais discutidas do pensamento heideggeriano, acreditamos ter preparado melhor nosso leitor para o corpo do texto que se segue. Desculpamos-nos desde já por quaisquer dúvidas que tenham ficado no que diz respeito às intenções de nosso trabalho, e não podemos senão cultivar a esperança de que essas se resolvam durante a leitura.

2

Verdade e ética: fundamentação da questão

Nosso trabalho diz respeito ao conceito de verdade em Heidegger e às conseqüências desse conceito de verdade para uma reflexão a respeito da ética. Em nosso caminho, dois problemas se apresentam logo de início: em primeiro lugar, Heidegger não escreveu uma ética, e, em vários momentos, fez mesmo duras críticas à idéia de uma ética; em segundo lugar, de acordo com o pensamento tradicional, a verdade pertenceria ao âmbito da lógica e não ao da ética. Nosso trabalho não pode senão começar dando conta destas duas grandes objeções que primeiramente se apresentam, para assim fundamentar a nossa questão, a saber, a questão da relação entre ética e verdade, assegurando sua possibilidade e pertinência.

No que diz respeito ao primeiro problema, o das críticas feitas por Heidegger à noção de ética, acreditamos ser possível perceber nessas críticas algo além da simples recusa e do simples descarte de uma disciplina da filosofia. Na “Carta sobre o Humanismo”, ao comentar uma sentença de Heráclito, Heidegger diz o seguinte acerca da ética:

A ‘ética’ surge junto com a ‘lógica’ e a ‘física’, pela primeira vez, na escola de Platão. As disciplinas surgem ao tempo que permite a transformação do pensar em ‘filosofia’, a filosofia em epistême (ciência) e a ciência mesma em um assunto de escola e de atividade escolar. Na passagem por esta filosofia, assim entendida, surge a ciência e passa o pensar. Os pensadores dessa época não conhecem nem uma ‘lógica’, nem uma ‘ética’, nem uma ‘física’. E contudo seu pensar não é ilógico e nem imoral. A ‘physis’ era, porém, pensada por eles, numa profundidade e amplitude, que toda ‘física’ posterior nunca mais foi capaz de alcançar. As tragédias de Sófocles ocultam – permita-se-me uma tal comparação -, em seu dizer, o êthos, de modo mais originário que as preleções de Aristóteles sobre a ‘ética’.¹³

Heidegger está falando aqui de Heráclito, um dos pensadores que chamamos “pré-socráticos”¹⁴. É na direção deste momento da história da filosofia que Heidegger nos orienta. No período pré-socrático, o pensamento ainda não estava dividido em disciplinas, não cabia à lógica o estudo do *lógos*, à física o

¹³ HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo in: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores). P. 368.

¹⁴ Título que Heidegger por muitas vezes chega a condenar.

estudo da *physis* e à ética o estudo do *êthos*, diferenciação que, como Heidegger diz na passagem acima, só surgiu com a escola de Platão. Heidegger condena esse movimento na direção da disciplinarização da filosofia e nos diz que ali onde surge a ciência passa o pensar. Quando ainda não havia a separação, ele nos diz, a *physis* era pensada com uma profundidade e uma amplitude jamais novamente alcançadas, e a comparação traçada entre Sófocles e Aristóteles nos diz o mesmo acerca do *êthos*. Sem lógica, o pensamento não era ilógico, e sem ética, o pensamento não era imoral, ao contrário, o que ele nos diz é que ali, nos pré-socráticos, e somente ali, o pensamento de fato meditou o *êthos* e o *lógos* em toda sua amplitude. O que Heidegger busca nos dizer é que estes três conceitos não podem nunca ser adequadamente pensados em separado. Heidegger aponta, então, no sentido de uma ética originária, em detrimento da ética no sentido tradicional do termo. A ética originária não é ética porque ela não é a disciplina que busca pensar o *êthos* separado da *physis* e do *lógos*. O que devemos apreender do que Heidegger nos diz é que nosso dever é pensar a ética originariamente, e não como uma disciplina ao lado das outras. O problema de Heidegger com a noção de ética é que ela implica a meditação do *êthos* dentro dos grilhões de uma disciplina.

Em outro texto célebre, onde analisa profundamente o fragmento de outro pré-socrático, Anaximandro¹⁵, Heidegger ataca o entendimento tradicional segundo o qual Anaximandro, um pensador da *physis*, estaria pensando as coisas da natureza. Heidegger interpreta esta passagem como dizendo respeito ao todo do ente. No momento em que fala Anaximandro, não havia ainda a divisão das disciplinas, que viria a caracterizar a filosofia posteriormente, daí que, falando da *physis*, Anaximandro fale de justiça e injustiça, algo que seria da esfera da moral, dos costumes, do *êthos*. Essa sentença, diz Heidegger, só pode ser entendida pela “estrutura própria, mantida longe de qualquer incorporação dentro de uma disciplina”¹⁶ que rege este momento do pensar.

Heidegger diz ainda: "se, portanto, de acordo com a significação fundamental da palavra *êthos*, o nome *Ética* diz que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento

¹⁵ A chamada sentença de Anaximandro, que diz: “Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo” (*Pré-Socráticos*. São Paulo: Ed. Nova Cultural. (Col. Os pensadores). P.16.).

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. La parole d’Anaximandre in: *Chemins que ne mènent nulle part*. Trad, Wolfgang Brokmeier. Paris: Ed. Gallimard, 1962. P. 399.

primordial do homem enquanto alguém que *ec-siste* já é em si a ética originária"¹⁷. O pensamento que pensa a verdade do ser é em si ética originária e não “ética”. Aparece então já formulada em Heidegger a intrínseca ligação entre a verdade do ser e o *êthos*, e ela aparece como pensamento da ética originária. Com isso acreditamos estar afastada a objeção principal à aproximação entre verdade e ética: a objeção que se funda no argumento de que tais noções pertenceriam a campos distintos da filosofia. Ao mesmo tempo, estabelecemos que há meditação acerca da ética originária ali onde Heidegger pensa o seu conceito de verdade, a verdade do ser. Poderíamos mesmo dizer que o pensamento da verdade do ser é um pensamento ético, como Heidegger entende o termo. A proximidade entre *êthos* e verdade do ser se mostra decisiva em Heidegger. É dessa proximidade que nosso trabalho vai tratar.

Podemos adiantar que uma de nossas hipóteses de trabalho é que já em *Ser e Tempo* a verdade é pensada em termos éticos, ou seja, em termos do habitar. Assim, quando Heidegger define a verdade como abertura podemos pensar que o Dasein habita a verdade. O Dasein como ser-no-mundo, como ser nesse desvelado, nesse aberto, é um ente que habita a verdade. A verdade é, então, já sem *Ser e Tempo*, pensada em termos éticos. A relação do Dasein com a verdade é habitação. É nestes termos que pretendemos compreender Heidegger quando ele nos diz que a ciência é uma forma de comportamento no mundo. Pensando a ciência assim, Heidegger a retira totalmente de uma discussão epistemológica. Acreditamos mesmo poder ver aqui as raízes do pensamento heideggeriano, mais tardio, acerca da técnica. Essas são, no entanto, apenas hipóteses a serem profundamente exploradas durante nossa investigação, e não podemos senão nos limitar, no presente trabalho, a apontá-las.

Ainda nos é necessário, no entanto, mais um passo. No que diz respeito ao problemático pertencimento do conceito tradicional de verdade ao âmbito da lógica, e não da ética, explicitamos a impertinência de uma tal divisão da filosofia em disciplinas para o trabalho que aqui pretendemos empreender. Após uma tal argumentação negativa, no entanto, ainda é necessário mostrar de que maneira Heidegger retirou o pensamento da verdade da esfera da lógica e o colocou na

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo **in**: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores). Pág. 369.

esfera da ética. Dito de maneira clara, ainda precisamos demarcar no pensamento heideggeriano da verdade do ser o seu traço ético.

Tradicionalmente, a verdade é pensada como pertencendo ao âmbito da lógica, e como residindo na proposição. Assim, a verdade seria a concordância, a adequação, da proposição com a coisa. É buscando pensar essencialmente a concordância que Heidegger vai chegar a construir um conceito próprio de verdade. O texto fundamental para nós neste sentido é *Sobre a essência da verdade*. Neste texto, Heidegger não nega a concordância, mas procede no sentido de explicitar que existe algo que lhe é mais fundamental, e que possibilita que a concordância se dê. Heidegger nos diz que “a proposição é investida de sua correção pelo comportar-se (Verhalten); pois apenas através deste pode o que está aberto tornar-se a medida (Richtmaß) para a correspondência apresentadora”¹⁸, e ainda diz mesmo que “a relação da proposição apresentada com a coisa é a realização desse comportamento (Verhältnis) que originalmente e a cada vez vem a prevalecer no comportar-se (Verhalten).”¹⁹ É através do comportamento que a proposição pode tomar a medida do que está aberto; é este comportamento que pode tornar o aberto uma medida, e é através do comportar-se do Dasein que essa relação se realiza. A medida deve sempre primeiro ser do comportar-se, que de sua parte “tem que tomar uma medida previamente dada para todo apresentar”²⁰, para que depois ela possa ser da proposição. Heidegger então diz, acerca do comportamento, que “o que primeiro possibilita a correção, com direito original deve ser tomado como a essência da verdade”²¹. Com direito original aqui diz que a origem da verdade da proposição está no comportamento.

No entanto, este comportamento ainda deve, como já mencionamos, tomar uma medida previamente dada para todo apresentar. Ao manter-se aberto do comportamento pertence a possibilidade de tomar a medida previamente dada que permite, por sua vez, a ligação da proposição com o aberto, ou seja, que permite a correção da proposição. Mas como pode então o comportamento ter essa possibilidade? Heidegger então diz que “o libertar-se para uma diretiva (Richte)

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klosterman, 1967. P.12. Todas as traduções feitas por nós a partir do original alemão e da ajuda das traduções brasileira e inglesa (HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade in: Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores). E HEIDEGGER, Martin. *On the essence of truth in: Basic writings*. London: Ed. Routledge, 2002).

¹⁹ Id.

²⁰ Id.

²¹ Id.

vinculadora só é possível como um ser livre para o manifesto no aberto”²². Introduce-se então um segundo termo que funda a própria possibilidade da verdade como ela se dá na proposição: a liberdade. A diretiva vinculadora é a *bindende Richte*, e a medida previamente dada é a *Vorhabe Richtmaß*. O radical *richt* vai dar aqui tanto o significado de direcionamento quanto de correção. A diretiva vinculadora é a medida previamente dada quando tomada pelo Dasein, ou seja, o Dasein faz da medida previamente dada uma diretiva vinculadora. Somente uma diretiva pode vincular, fazendo a ligação entre a proposição e a coisa que, tradicionalmente, permanecia impensada. Repetindo o mesmo movimento da passagem da correção para o comportamento, baseado no que foi chamado de direito de originariedade, Heidegger vai dizer que como “o manter-se aberto do comportar-se como possibilidade interna da correção é fundado na liberdade”²³, então “a essência da verdade é a liberdade”²⁴.

A liberdade, nos diz Heidegger, é o deixar ser dos entes; ela é “a condição de possibilidade da manifestação do ser dos entes, da compreensão do ser”²⁵. A verdade, por sua vez, é o desvelar do ente tal como ele é. Heidegger nos diz que a verdade “se revela como liberdade”²⁶, e que esta liberdade “é o *ec-sistente*, desvelador de deixar ser dos entes”²⁷. Mas o que garante, em última instância, essa liberdade de deixar ou não que o ente seja tal como ele é? O fato de que em todo desvelamento algo se vela: “O desvelamento do ente como tal é em si igualmente o velamento do ente como um todo”²⁸. Permanecendo o velado permanece também o mistério e a errância. É porque há o velado que o desvelado é possível; é justamente aí que reside a liberdade. Uma verdade que fosse toda, que desvelasse o todo do ente, eliminaria toda e qualquer possibilidade de liberdade para o Dasein. Numa verdade toda, o Dasein não mais estaria implicado no desvelamento. O Dasein constantemente desvela e vela, pois em todo desvelamento sempre há algo que se vela, num mesmo e único movimento.

²² Id. P.13.

²³ Id.

²⁴ Id.

²⁵ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la liberté humaine*. Trad. Emmanuel Martineau. Paris: Ed. Gallimard, 1987. P. 277.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klosterman, 1967. P. 19.

²⁷ Id.

²⁸ Id. P.25.

É importante ressaltar que, no movimento que acabamos de expor, Heidegger, ao investigar a essência da verdade, traz para o centro de sua investigação dois conceitos fundamentais que são, tradicionalmente, pensados no âmbito da ética: comportamento e liberdade. É neste movimento que a verdade é retirada do âmbito da lógica, movimento que não faz senão seguir a investigação, perseguindo o que nós vimos Heidegger chamar de direito de originariedade, ao se fundar a possibilidade mesma da correção da proposição no comportamento e, depois, na liberdade. Heidegger não cria com isto uma Ética, pois assim ele teria separado seu pensamento nas mesmas disciplinas que ele tanto criticou. Ele não faz a separação, preferindo, ao invés, mostrar-nos que uma tal separação não é possível. É seguindo a investigação da possibilidade interna da correção da proposição, um assunto que tradicionalmente é do âmbito da Lógica, que ele chega ao comportamento e à liberdade, que seriam tradicionalmente compreendidos como pertencendo ao campo da Ética. Não se trata de mostrar que a Lógica se funda na Ética, mas sim de mostrar que a separação é impossível uma vez que se tente pensar a partir da origem.

Essa articulação entre verdade e ética não é, no entanto, nova no pensamento ocidental. Podemos mesmo supor que é seguindo a trilha desta articulação que Heidegger veio a formular o seu próprio conceito de verdade. Se analisarmos o período em que Heidegger constrói seu conceito de verdade, percebemos algumas importantes conexões. Durante o semestre de inverno de 1931 até 1932, Heidegger pronunciou, em Freiburg, seu curso intitulado “Da essência da verdade: uma aproximação da “Alegoria da caverna” e do “Teeteto” de Platão”²⁹, que só foi publicado em 1988³⁰. Mais tarde, esse curso daria origem ao texto “A doutrina de Platão sobre a verdade”³¹ escrito em 1940 e publicado em 1942. Na nota do autor sobre este texto podemos ler: “Este estudo foi apresentado em princípio em duas conferências públicas, durante os semestres de inverno de 1930-1931 e 1933-1934”³². O texto que abordamos anteriormente, “Sobre a

²⁹ HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité: Approche de l'“allégorie de la caverne” e du “Théétète” de Platon*. Trad. Alain Boutot. Paris: Ed. Gallimard. 2001.

³⁰ Todas as datas de publicação citadas daqui em diante, no corpo do texto, se referem à primeira publicação alemã dos textos.

³¹ HEIDEGGER, Martin. *La doctrine de Platon sur la vérité in: Questions I e II*. Trad. Jean Beaufret et al. Paris: Ed. Gallimard, 2001.

³² Id. Pág. 425.

essência da verdade”³³, vai ser publicado em 1943, e nele já encontramos a seguinte nota: “Encerra o texto, diversas vezes revisto, de uma conferência pública que, sobre o mesmo título, foi repetidas vezes proferida, desde 1930”³⁴.

Podemos perceber imediatamente a contemporaneidade destas investigações de Heidegger. Esta é já uma pista no sentido da importância da discussão com o pensamento de Platão para a formação do conceito de verdade heideggeriano. Vale ressaltar que, em Platão, a questão da verdade já se encontra vinculada à questão da ética. A busca da verdade em Platão está intrinsecamente ligada à idéia do Bem e à possibilidade de constituir um saber a respeito dessa idéia. É assim que, ao analisar o terceiro estágio da alegoria da caverna, Heidegger nos diz que este estágio seria o da ascensão do homem ao mundo das idéias, em oposição à vida cotidiana, representada pelo interior da caverna. O sol simbolizaria a idéia suprema, a idéia do Bem. Sobre a idéia do Bem, Platão, logo ao fim da alegoria da caverna, nos diz:

“no limite da região do cognoscível está a idéia do bem, dificilmente perceptível, mas que, uma vez apreendida, impõem-nos de pronto a conclusão de que é a causa de tudo o que é belo e direito, a geratriz, no mundo visível, da luz e do senhor da luz, como no mundo inteligível é dominadora, fonte imediata da verdade e da inteligência, que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pública como na particular”³⁵.

Não é senão com a possibilidade desse olhar, de se agir de acordo com a idéia do Bem, que se abre o campo do ético, no sentido que se tornou depois tradicional. No entanto, a idéia do Bem aparece na alegoria da caverna, segundo a interpretação de Heidegger, juntamente com uma transformação no conceito de verdade. A verdade que antes era *Alétheia* se torna então concordância, *orthótes*, devido à preeminência que é conferida à idéia, como o que “tem mais ser”³⁶, e conseqüentemente da Idéia do Bem como idéia suprema: “Passar de um estado ao outro é ver de maneira mais exata. Tudo é subordinado à *orthótes*”³⁷, o que vem

³³ HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade **in**: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores).

³⁴ Id. Pág. 325.

³⁵ PLATÃO. *A república*. Trad. Benedito Nunes. Ed. UFPA, 2000. P. 323.

³⁶ HEIDEGGER, Martin. La doctrine de Platon sur la vérité. Pág. 459. Na edição brasileira da obra de Platão o trecho foi traduzido como “mais real” (PLATÃO. *A república*. Trad. Benedito Nunes. Ed. UFPA, 2000. P. 320). Trata-se da questão da correção.

³⁷ Id.

em oposição ao que Heidegger prefere dar ênfase, ou seja, ao conceito de *Alétheia*. Heidegger nos diz que “as diferenças entre os estágios, assim como os graus que marcam as passagens, são fundadas sobre uma diversidade que é aquela da *Alethes* que faz a cada vez autoridade, aquela do modo de ‘verdade’ que é a cada vez dominante”³⁸, e em outro momento ainda ele nos diz, numa observação geral sobre a alegoria, que “isso que é essencial aqui, são as passagens de um lugar ao outro”³⁹.

Há, então, como nos mostra Heidegger, uma ambigüidade no conceito de verdade dentro da alegoria da caverna, entre a *Alétheia*, desvelamento, como isso que a cada vez é desvelado, e *orthótes*, a correção, a exatidão. Nesse momento, nos diz Heidegger, é a *ortothés* que se torna o caminho do pensamento da verdade. Segundo Heidegger, “Platão trata e fala da *Alétheia*, enquanto que ele pensa a *orthótes* e a coloca como decisiva, e isso num só mesmo caminho do pensamento”⁴⁰. Heidegger nos diz que “a verdade se torna a *orthótes*, a exatidão da percepção e da linguagem”⁴¹. Esta exatidão tem sua possibilidade na Idéia do Bem, e é ela que vai imperar mesmo em Platão, juntamente com o esquecimento da verdade como *alétheia*.

Heidegger vai basear seu conceito de verdade nessa compreensão da *alétheia* grega, descoberta em sua análise da alegoria da caverna de Platão. Mas fundar o seu pensamento nesse conceito implica na destruição do que ele mesmo chama de um dos pilares do pensamento platônico: a Idéia do Bem. Platão pretendia um saber a respeito do bem, um saber que guiasse o homem em suas ações. Esse saber, no entanto, é possível apenas através da mudança no conceito de verdade, ou seja, se pensarmos a verdade como *orthótes*. Heidegger vai mostrar que essa transição não é absolutamente um simples erro, mas nos remete à própria essência da verdade como pensada por toda metafísica: “A essência da verdade, uma vez caracterizada como a exatidão da representação que se enuncia, essa definição da verdade se torna determinante para a filosofia ocidental inteira”⁴². Neste momento, “a verdade não é mais, como não-velamento, o traço fundamental do ser ele mesmo; mas se torna exatidão em razão de sua servidão à Idéia, ela é

³⁸ Id. P. 444.

³⁹ Id. P. 451

⁴⁰ Id. P. 460.

⁴¹ Id. P. 459.

⁴² Id. P. 462.

então o traço distintivo do conhecimento do ente⁴³. Como vimos anteriormente, o esforço de Heidegger vai exatamente no sentido de mostrar que a verdade como concordância, como correção, a verdade da proposição e da lógica, que esta verdade não é absolutamente a verdade mais originária. O pensamento de Heidegger pretende voltar à origem da verdade esquecida pela metafísica, que sempre pensou a verdade como *orthótes*.

Talvez a maior diferença entre o conceito de verdade em Heidegger e a maneira como ele o lê em Platão possa ser encontrada na maneira como Heidegger lida com o velado. Em Platão, noz diz ele, “o esforço próprio do pensamento visa essa aparição da evidência, que é acordada na claridade de uma luminosidade”⁴⁴. Aqui, vemos uma verdade como o simples não-velado, como o desvelado em sua evidência⁴⁵. Ao colocar a essência da verdade no comportamento, e em seguida como liberdade, e ao determinar que a liberdade se funda nisso que está velado, e na constante mudança da verdade em sua vigência, o que Heidegger está fazendo é exatamente conferir um lugar privilegiado em seu conceito de verdade para o velado. Isso que estava ausente em toda a metafísica em seu pensar tradicional da verdade. Com o velado, o Dasein vem ao centro do acontecimento da verdade como aquele que desvela. É assim que podemos compreender a crítica formulada por Heidegger à verdade como residindo na proposição (e assim à verdade como concordância, como *orthótes*) que nela a verdade “*se torna uma relação simplesmente dada entre seres simplesmente dados (intellectus et res)*”⁴⁶.

É preciso ter clara a consequência que a idéia do Bem tem para a reflexão sobre o agir humano. A idéia do Bem dá um direcionamento ao homem, um lugar onde procurar os critérios do bem agir, da prudência e da sabedoria. É isso que não está presente no pensamento de Heidegger, que não se afasta do conceito de verdade como *Alétheia*. Não há mais uma causa de tudo, geratriz da luz, da possibilidade da visão. Ali onde a verdade é correção, a ética também vai se centrar na correção dos atos. A mudança do conceito de verdade com Heidegger vai gerar uma ética originária, que por isso tem que ter outro centro.

⁴³ Id. P. 464.

⁴⁴ Id. P. 451.

⁴⁵ Que Heidegger parece inclusive propor como a tradução do *eidos* de Platão (Id. P. 451).

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo, Parte I*. Trad. Márcia Cavalcanti. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002. P. 294.

Fica assim clara a importância de se buscar pensar a conexão entre verdade e ética. Se Heidegger foi construir seu conceito de verdade através de uma reflexão sobre a alegoria da caverna de Platão, e se lá já está feita esta conexão, somos autorizados então a concluir que esta é uma conexão fundamental para o entendimento do conceito de verdade em Heidegger e, portanto, uma conexão fundamental para seu pensamento.

Ao descobrirmos a ética no conceito heideggeriano de verdade, a descobrimos num dos pontos fundamentais de seu pensamento. É por isso que ao chegar no §44 de *Ser e tempo*, quando Heidegger fala da verdade, ele diz que “na medida em que, de fato, ser ‘correlaciona-se’ com verdade, o fenômeno da verdade, embora não explicitado com esse título, já foi tema das análises anteriores”⁴⁷. Por análises anteriores Heidegger está chamando toda a primeira seção de *Ser e tempo*. A verdade é o que estava em questão desde o início e sendo assim, podemos dizer agora, a ética originária também.

Tendo agora assegurado a fundamentação de nossa questão, nos resta retornar ao problema de como abordar o *êthos* no pensamento de Heidegger. A hipótese que pretendemos aqui defender é a de que o *êthos* é explorado por Heidegger nos textos onde ele fala do habitar. Em um texto já citado anteriormente,⁴⁸ Heidegger nos diz que a ética que se guia pela significação fundamental da palavra *êthos* medita o habitar do homem. Ou seja, que a significação da palavra *êthos* é o habitar do homem. É partindo desta pista que Heidegger nos dá que pretendemos utilizar os textos nos quais ele fala do habitar para pensarmos a relação entre verdade e ética no pensamento de Heidegger. Nosso trabalho futuro, então, deve se centrar nos textos sobre verdade e sobre ética além de, é claro, sobre *Ser e tempo*. No momento, no entanto, não podemos senão esboçar um tal trabalho. E, neste esboço, não podemos senão começar por encontrar algo no pensamento de Heidegger sobre o habitar que nos remeta de volta à verdade. Poderemos considerar, então, que encontramos provas suficientes que fundamentam a possibilidade e a pertinência de nossa investigação dentro do horizonte do pensamento de Heidegger.

No começo de nosso trabalho, Heidegger já tinha nos dado a pista de que a ética originária deve pensar o habitar do homem. É somente agora, no entanto,

⁴⁷ Id. P. 280.

⁴⁸ Ver nota 5.

após termos passado pela fundamentação da pertinência da questão da relação entre verdade e ética no pensamento de Heidegger, assim como pela definição da essência da verdade como comportamento e como liberdade, que podemos nos aproximar do habitar de forma responsável e coerente. Responsável porque temos agora o solo no qual este habitar deve ser interrogado, e coerente porque esta interrogação vem como a seqüência que a própria investigação nos impõe, sob pena de sairmos de seu caminho, a partir do questionamento da própria verdade em sua relação com a ética originária como pensamento do habitar do homem.

Num de seus textos sobre o habitar⁴⁹, Heidegger nos diz, e busca esse dizer num poema de Hölderlin, que o homem habita poeticamente. Logo no início do texto ele nos dá alguns elementos importantes para pensarmos essa afirmação. Após descartar as primeiras desconfianças diante da compatibilidade entre poesia e habitar, Heidegger diz que “talvez um suporte o outro, de tal modo que, este, o habitar, no outro, o poético, se sustente”⁵⁰; e depois vai ainda mais além dizendo que “quando Hölderlin fala do habitar, ele mostra o traço fundamental do ser-aí dos homens (des menschlichen Daseins). Ele vê o ‘poético’ a partir do comportamento (Verhältnis) desse habitar compreendido essencialmente”⁵¹. A partir do que nossa investigação determinou até agora, fica clara a conexão do habitar com a verdade. Esse comportamento que, como vimos, originalmente e a cada vez vem a prevalecer no comportar-se (Verhalten). Aparece, então, novamente o comportamento e, com ele, obrigatoriamente o comportar-se, pois a conexão entre os dois conceitos exige que assim seja, ainda que o texto apenas mencione um deles. Agora, este comportamento aparece como aquilo que suporta⁵² esse habitar essencial, poético. Qual seria então a relação entre o habitar e o comportamento? Na resposta a essa pergunta está, sem dúvida, uma das chaves para avançarmos em nossa questão acerca da relação entre a verdade do ser e a ética originária. Mas antes ainda cabe a seguinte pergunta: qual o lugar da poesia aqui?

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. “... dichterisch wohnet der mensch...” **in:** *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klosterman, 1967. Teil II. Todas as citações deste texto são feitas a partir do original alemão e com a ajuda da tradução brasileira (HEIDEGGER, Martin. “... poeticamente habita o homem...” **IN:** *Ensaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan fogel e Márcia Cavalcante. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002).

⁵⁰ Id.

⁵¹ Id. P. 63.

⁵² Outra possível tradução do termo alemão *Verhältnis*.

A conexão entre poesia e habitar, e, conseqüentemente, entre o habitar e a verdade, fica mais clara quando tomamos a seguinte afirmação de Heidegger, feita no mesmo texto: “fazer diz o grego *poiesis*”⁵³. O fazer nos remete, ainda mais uma vez, aos termos que são tradicionalmente pensados como sendo do campo da ética. Heidegger pensa a ética originária como pensamento sobre o habitar e este, por sua vez, se sustenta no poético. Assim, então, estaríamos autorizados, mais uma vez seguindo o procedimento que vimos o próprio Heidegger tomar em seu texto *Da essência da verdade*, a tomar o poético como a essência do habitar. Ali onde Heidegger vê a ética originária ele vê a poética. Uma outra hipótese de trabalho, então, seria formulada da seguinte maneira: a ética originária deve ser pensada junto com a poética. Devemos buscar no pensamento heideggeriano da poesia mais um ponto de apoio em nossa tentativa de pensar a ética originária em Heidegger.

No que diz respeito à conexão entre o habitar e a verdade, é em outra afirmação de Heidegger acerca da poesia que devemos buscar amparo. Heidegger diz que a poesia “é instauração, instituição em ato do que vigora”⁵⁴, e depois a conceitua como “instauração do ser”⁵⁵. Isso que vigora, o ser, são os poetas que o instauram. Se a verdade é o desvelamento do ser, então podemos pensar que esse ser que a verdade desvela são os poetas que o instauram. Temos, no entanto, de tomar cuidado quando dizemos que são os poetas que o instauram. Heidegger chama o poetizar *Dichten*, e sobre isto ele nos diz:

“Apenas após o XIII século o uso da palavra *dichten* foi reservada à composição de construções língüageiras que nós chamamos ‘poéticas’ (*poetisch*), que nós chamamos desde então de ‘poesias’ (*Dichtungen*). De início, o poetizar (*das Dichten*) não tem nenhuma relação privilegiada com o poético (*das Poetische*).”⁵⁶

O que Heidegger nos diz aqui é que não podemos pensar o poetizar como uma atividade restrita aos poetas. Mas ele não diz só isso. Ele diz também que nem todo poeta poetiza. Não basta que se trate de uma construção língüageira poética. Quando Heidegger nos diz que o poetizar não tem nenhuma relação

⁵³ Id. P. 62.

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Les Hymnes de Hölderlin: La Germanie et Le Rhin*. Paris: Ed. Gallimard, 1988.

⁵⁵ Id.

⁵⁶ Id. P. 40.

privilegiada com o poético ele nos diz, de uma só vez, que o poético pode ser um poetizar mas que não é absolutamente garantido que todo poético seja um poetizar. É desse poetizar, *das Dichten*, que se trata quando Heidegger fala do habitar do homem. Ele nos diz: *dichterisch wohnet der mensch*. Ou seja, poeticamente, poetizando, no poetizar, habita o homem. Nesse poetizar que instaura o ser, que instaura isso que vigora. A verdade, então, só pode desvelar esse ser que o habitar instaurou nesse comportamento que também é um suportar (duas traduções possíveis para o termo alemão *Verhältnis*). Fica clara então a conexão entre a verdade e o habitar, e portanto entre a verdade e a ética originária. A ética originária lida exatamente com a instauração do ser que a verdade revela.

Uma vez que encontramos o comportamento, e nesse encontro fomos levados a investigar a essência do habitar, qual seja, o poetizar, ainda nos resta encontrar no habitar o segundo termo que é tradicionalmente pensado como sendo do campo da ética e que Heidegger pensa junto com a verdade: a liberdade. Como mostramos anteriormente, a condição de possibilidade da liberdade é o velado, não sendo nunca demais ressaltar que tanto a liberdade quanto o velado são, em momentos diferentes do texto *Sobre a essência da verdade*, também já citado aqui, tidos como a essência da verdade. Mas teria o habitar alguma relação com o desvelado? Em breve ficará claro que no habitar não se trata senão de desvelamento e velamento. Heidegger nos diz que “na poesia acontece a tomada de uma medida. O poético é no sentido forte da palavra uma tomada de medida compreendida (*verstandene Maß-Nahme*), através da qual o homem pela primeira vez recebe a medida para a vastidão de sua essência”⁵⁷. Aparece aqui novamente a medida, que já havíamos visto anteriormente quando investigávamos a verdade. Lá, se tratava do *Dasein* tomar para si a medida previamente dada para que ele apresentasse o ente tal como ele é. No habitar se trata deste mesmo movimento, de forma ainda mais radical. Heidegger fala de uma tomada de medida compreendida que daria ao homem a medida para a vastidão de sua essência. Como compreender isto?

No poema, Heidegger nos mostra que Hölderlin coloca Deus, que aparece como o céu, como a medida do homem. Mas uma medida um tanto quanto curiosa, pois ela se mantém oculta, desconhecida. Como pode aquilo que se mantém desconhecido ser medida? É então que ele diz: “A medida consiste (*bestehe in*) no

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. “... dichterisch wohnet der mensch...” in: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klosterman, 1967. Teil II. P. 70.

modo como o desconhecido [bleibende] Deus *como tal* através do céu se torna manifesto. O aparecer de Deus através do céu consiste em um desocultamento (Enthüllen) que deixa ver o que se encobre⁵⁸. Assim, o habitar poético é aquele que, tomando a medida de forma compreendida, tem uma relação com o manifesto, com o aberto, em seu preservar do velado, do oculto. Em outras palavras, tomando a medida ele se relaciona com a verdade, com o desvelado, em seu conservar, em seu resguardar, do velado. Mas em que sentido podemos dizer que neste habitar poético o homem recebe a medida para a vastidão de sua essência? No habitar poético o homem se relaciona com o velado através do desvelado, mantendo assim a diferença e se implicando na construção, na abertura instauradora, do mundo. Ele fica, então, lançado diante da vastidão de sua essência.

Ao mesmo tempo, fica clara, então, a impossibilidade de pensar o habitar como precedendo a verdade. Em nossa investigação da essência do habitar como poetizar, descobrimos que é no poetizar, no habitar, que o ser se instaura. Poderíamos, então, ingenuamente, pensar a verdade como um momento que apenas é possível depois do habitar. Mas uma tal hipótese partiria do princípio que o Dasein habita um lugar no qual o ser ainda não foi instaurado. Como seria isso possível? Ali onde não há ser, há Dasein? Todo habitar é habitar já de um lugar, um espaço, uma região, previamente aberta, desvelada para o Dasein. Esse desvelar, no entanto, já é a própria verdade. Assim, a verdade é igualmente necessária para que o habitar possa se dar. O dasein sempre habita uma verdade, um desvelado. Mas é exatamente porque esse desvelado não é tudo, ou seja, é exatamente porque existe o velado, que o habitar é também construção e instauração, instituição do novo. É porque há o velado que o Dasein é, a rigor, livre para instaurar uma nova época do ser. O Dasein habita a verdade, e este habitar traz em sua essência a possibilidade da instauração do ser, ou seja, da mudança dessa verdade mesma que o Dasein habita. Essa possibilidade é sempre aberta ao habitar próprio, ao habitar não impessoal, e, portanto, não cotidiano, do Dasein.

Num primeiro momento, e de maneira ainda muito preliminar, poderíamos defender a ética originária como se diferenciando da ética tradicional exatamente em seu levar em conta do velado. Nesse levar em conta, o Dasein, habitante da verdade, traz o velado *como velado* para o seu habitar. Poderíamos então afirmar,

⁵⁸ Id. P. 71.

e nunca ressaltaremos suficientemente o caráter preliminar dessa afirmação, que a ética originária é uma ética da verdade, e, portanto, uma *ética do velado*. Essa ética originária é também, e ao mesmo tempo, *poética*. Ela é poética porque traz ao Dasein sempre a dimensão da possibilidade da instauração de ser, de um novo que vigora. Ao Dasein é sempre possível a instauração do novo porque em seu habitar da verdade ele sempre está em relação com o velado. Que isso valha apenas para a existência própria é uma objeção que não se sustenta. A existência do Dasein é sempre sua, e nesse sentido a dimensão da propriedade é sempre prévia à impropriedade. O Dasein pode se entregar ao impessoal, mas não só essa entrega é feita propriamente como ela nunca pode ser total. O outro nunca pode ser o Dasein, assim como o Dasein nunca pode ser o outro. Esse é o sentido da existência do Dasein como sempre sua.

Não obstante o caráter hipotético desta última parte de nosso trabalho, acreditamos ter ido longe o suficiente para que nosso trabalho preliminar possa ser dado como terminado. Tendo, assim, apontado para essa conexão entre o pensamento de Heidegger sobre a verdade e o habitar, qual seja, o papel destacado, diríamos mesmo privilegiado, dado em ambos os casos ao comportamento, ao desvelado e ao velado, e, portanto, à liberdade, termos que são pensados tradicionalmente como pertencendo ao campo da ética. Assim, encontramos no próprio pensamento de Heidegger indicações mais do que seguras que não apenas fundamentam nossa questão em sua possibilidade e pertinência, mas apontam mesmo no sentido de sua necessidade. O que encontramos é a conexão entre a verdade e a ética originária, o habitar do homem, feita de forma tão fundamental no pensamento de Heidegger, que o seu estudo se torna mesmo uma necessidade para uma compreensão responsável do autor.

Nossa investigação, no entanto, apresenta ainda uma falha. Esta consiste em termos passado pelo que talvez seja a grande obra de Heidegger, *Ser e Tempo*, sem nos dedicarmos pausadamente nem sequer a um capítulo. Assim, termos como propriedade e impropriedade ainda têm necessariamente, para nós, um caráter vago e muito incerto. Uma vez tendo terminado nosso trabalho preliminar, podemos agora nos deter no que *Ser e Tempo* pode nos trazer de vital para a melhor compreensão de nossa questão.

3

O Dasein e o velado, o traço ético de Ser e Tempo

Logo no começo de nossa investigação, encontramos no pensamento heideggeriano uma importante indicação. Esta nos direcionava para o estudo dos pensadores ‘pré-socráticos’, lá onde a divisão da filosofia em disciplinas ainda não se havia constituído, e onde o termo *êthos* ainda era pensado em toda a sua amplitude. Encontramos, ainda, outras importantes indicações, como o pensamento heideggeriano sobre o habitar e a importância do conceito de verdade, e da dialética interna a este conceito envolvendo o velamento e o desvelamento, para a nossa investigação. Neste capítulo, pretendemos retomar estas indicações e tentar levá-las ainda um pouco mais adiante, buscando uma melhor compreensão do que Heidegger nos faz ver quando ele fala de ética originária.

Num famoso fragmento, Heráclito diz: “*ἦθος ἀνθρώπου δαίμων*”⁵⁹, *êthos anthrópou daímon* – o *êthos* do homem é o *daímon*. A palavra grega *êthos* é examinada por Heidegger em diversos momentos. Num desses momentos, na carta *Sobre o Humanismo*, ele nos diz: “*Êthos* significa morada, lugar da habitação. A palavra nomeia o âmbito onde o homem habita”⁶⁰. De acordo com o que estabelecemos no primeiro capítulo, esse lugar que o homem habita, esse âmbito, essa abertura, podemos chamá-lo com todo rigor de verdade⁶¹. O termo *Daímon*, por sua vez, Heidegger também o examina em diferentes momentos. Em seu curso sobre Parmênides, ele prefere traduzir o termo *tó daimónion* por ‘o extraordinário’⁶². Esse extraordinário, no entanto, marca exatamente aquilo que, do ponto de vista do homem comum, se mostra como ‘excessivo’, ‘espantoso’ ou mesmo ‘difícil’. Heidegger ainda acrescenta: “ao contrário, o que é corriqueiro, o que um homem está fazendo e o que ele persegue, é, na maior parte das vezes,

⁵⁹ Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Ed. Vozes. Petrópolis:1999. Pág. 91.

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. Sobre o ‘humanismo’. Pág. 368.

⁶¹ É somente assim que podemos compreender, também, a frase que encontramos na página seguinte do texto heideggeriano, e que já citamos anteriormente. A saber, a frase que diz: “se, portanto, de acordo com a significação fundamental da palavra *êthos*, o nome *Ética* diz que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste já é em si a ética originária’.

⁶² HEIDEGGER, Martin. Parmênides. Indiana University Press. Pág. 101.

sem dificuldade para ele, pois ele sempre pode encontrar, indo de um ente para o outro, um modo de escapar da dificuldade e uma explicação”⁶³.

Os homens perseguem, de início e na maior parte das vezes, os entes. Isso que Heidegger nos aponta como sendo extraordinário é justamente algo que não pertence ao campo dos entes, do qual, ainda segundo Heidegger, se escapa indo em direção aos entes. Ora, é bastante claro que se trata aqui do ser. Onde “o ser vem ao foco, aí o extraordinário se anuncia, o excessivo que vai ‘além’ do ordinário, isso que não pode ser explicado por explicações com base nos entes”⁶⁴. Ele ainda nos diz que o extraordinário é “o simples, o insignificante, inapreensível pelas presas da vontade, se retirando de todos os artifícios do cálculo, pois ele ultrapassa todo planejamento”⁶⁵.

Esse extraordinário, no entanto, não deve ser pensado como algo que não é ordinário. Assim como o ser deve ser pensado como aquilo que precede todos os entes, como aquilo que permite que todo ente intramundano venha ao nosso encontro dentro do mundo, assim também o *daimon* pode ser pensado como extraordinário “porque ele cerca, e na medida em que ele cerca em qualquer lugar, no estado presente o ordinário das coisas e se apresenta em todas as coisas ordinárias, ainda que sem ser o ordinário”⁶⁶. O extraordinário é isso a partir de que todo o ordinário emerge, a condição de possibilidade do ordinário e do seu aparecimento, mas também isso em que o ordinário desaparece. Assim como é somente através dos entes que o ser pode aparecer, assim também é só através do ordinário que o extraordinário aparece.

Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger prefere traduzir *daímon* por ‘divino’. Aqui, Heidegger pensa o fragmento em questão em conjunto com uma história relatada por Aristóteles. Citando Aristóteles, Heidegger diz:

“Narra-se de Heráclito uma palavra que teria dito aos forasteiros que queriam chegar até ele. Aproximando-se, viram-no como se aquecia junto ao forno. Detiveram-se surpresos; isto, sobretudo, porque Heráclito ainda os encorajou – a eles que hesitavam –, convidando-os a entrar, com as palavras: *Pois também aqui estão presentes os deuses...*”⁶⁷.

⁶³ Id. Pág.100.

⁶⁴ Id. Pág.101.

⁶⁵ Id.

⁶⁶ Id.

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o “humanismo”*. Pág.368.

Heidegger analisa a frase dizendo que, à surpresa dos visitantes ao encontrar Heráclito num momento absolutamente ordinário, comum, pois estes esperavam encontrar o pensador em circunstâncias extraordinárias, o pensador responde apontando para o fato de que, mesmo ali, junto ao forno, também residem os deuses. Assim, nos diz Heidegger, Heráclito aponta justamente para o *Dasein* do extraordinário no ordinário, do divino no mundano.

Heráclito pretendia, segundo a interpretação heideggeriana, mostrar aos seus visitantes que ali onde o homem está em sua morada, naquilo que lhe é mais familiar, é ali mesmo que residem os Deuses, aquilo que é ao homem o menos familiar. A morada do homem seria justamente esse não familiar, esse extraordinário. Heidegger, então, opta por traduzir o fragmento da seguinte maneira: “A habituação (familiar) é para o homem o aberto para a presentificação do Deus (do não-familiar)”⁶⁸. Fica claro então que as duas traduções dadas por Heidegger para o termo *daímon* não são absolutamente incompatíveis. Quando Heidegger o traduz por ‘divino’, esse é também o estranho, o não familiar e não corriqueiro, enfim, o extraordinário. As duas traduções são, ao contrário, complementares, e as duas análises só podem ser compreendidas em conjunto.

Também para Agamben⁶⁹, a melhor tradução para a palavra *êthos* é ‘demora habitual, hábito’. Já *daímon*, nos diz Agamben, significa originariamente ‘o lacerador, aquele que divide’. A referência ao hábito aqui não deve passar despercebida. No mesmo texto, Agamben nos diz que o pronome reflexivo indoeuropeu *se*, que é o objeto de estudo do texto, indica aquilo que é próprio, como, nos diz ele mesmo, nos indica o grego *êthos*⁷⁰. Esse *êthos*, isso que, como havíamos já visto anteriormente, é o mais próprio do homem, é o *daímon*. Assim, *daímon*, *se* e *êthos* encontram-se estreitamente ligados numa constante referência ao habitar e ao próprio do homem. Agamben propõe a seguinte interpretação para a frase de Heráclito: “ ‘o *êthos*, a demora no *se*, isso que é lhe é mais próprio e habitual, é, para o homem, isso que lacera e divide, princípio e lugar de uma cisão’. O homem é tal que, para ser si mesmo, deve necessariamente dividir-se”⁷¹.

⁶⁸ Id. Pág. 169.

⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Se, l'assoluto e l'“ereignis”* IN: La potenza del pensiero: Saggi e conferenze. Ed. Neri Pozza. Vicenza: 2005. Pág. 165.

⁷⁰ Id. Pág. 163.

⁷¹ Id. Pág. 165.

Seria esta formulação uma formulação que pensa a ética de forma originária? Teria ela alguma afinidade com o pensamento heideggeriano do *Dasein*? Para respondermos a esta pergunta devemos buscar no pensamento heideggeriano esse mais próprio do *Dasein*, e ver se essa cisão ali também se manifesta. Como texto de abordagem escolhemos o segundo capítulo da segunda seção de *Ser e Tempo*, mais precisamente o parágrafo 57, que se intitula “a consciência como chamado da cura” (*das gewissen als Ruf der Sorge*).

O capítulo é intitulado “o testemunho, segundo o modo de ser do *Dasein*, de um poder ser próprio e a decisão”. Por testemunho, Heidegger entende uma possibilidade existenciária do poder ser próprio do *Dasein*, um lugar, ou um momento, da cotidianidade onde apareça o *Dasein* em sua existencialidade. O que se busca neste capítulo é se é de fato possível, ou seja, se é facticamente possível, a propriedade. Esse testemunho tem que “dar a compreender um *poder-ser-si-mesmo* próprio”⁷². Isso porque na maioria das vezes o *Dasein* não é ele mesmo, mas sim o impessoal. O ser si mesmo é uma modificação existenciária desse impessoal que o *Dasein*, na maioria das vezes, é. Na perdição no impessoal o *Dasein* se dispensa do encargo de escolher. Não surpreendentemente, o ser si mesmo vai ter a ver com não dispensar-se de escolher. Ser si mesmo quer dizer escolher. E qual o testemunho deste poder ser si mesmo? Para Heidegger, trata-se da voz da consciência.

Essa voz, no entanto, não diz nada de específico. Ela não possui conteúdo, e, na verdade, fala mesmo através do silêncio. Essa voz é um puro clamor, que clama o *Dasein* para sua abertura mais radical, para a pura possibilidade, para o seu ser e estar em débito mais próprio. O *Dasein*, diante de tal clamor, tem a possibilidade de escutá-lo, e, por isso mesmo, “a compreensão do aclamar desentranha-se como *querer ter consciência*”⁷³, pois é sempre possível negar esse clamor, não escutá-lo e permanecer no impessoal, escutando o impessoal. E, ao mesmo tempo, para que o *Dasein* saia dessa sua interpretação mais corrente, “ele deve primeiro poder encontrar a si mesmo enquanto o que não deu ouvidos a si mesmo, por tê-los dado ao impessoal”⁷⁴. Assim, a interpretação impessoal do *Dasein* antecede a recuperação do mesmo por ele mesmo, mas essa interpretação

⁷² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág.52,

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 55.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 56.

impessoal só é possível porque ele mesmo já se desviou de si mesmo, não se escutando, e indo em direção ao impessoal. A voz, o clamor, é, portanto, aquilo que o *Dasein* já sempre ouviu, mesmo que dele tenha se desviado em direção ao impessoal. O *Dasein* quebra o dar ouvidos ao impessoal quando ouve o clamor que clama de modo completamente diferente do impessoal: sem ruídos, sem ambigüidade, sem apoiar-se na curiosidade. Heidegger diz que “o que assim clamado se dá a compreender é a consciência”⁷⁵.

Inserido numa estrutura de compreensibilidade, o clamor é um modo de discurso sem que, no entanto, tenha nenhuma forma de verbalização. Ele clama pelo silêncio, que Heidegger mesmo marca como sendo da ordem da propriedade do discurso. É fundamental ressaltarmos esse caráter indeterminado do clamor. Clamando o *Dasein* para a sua mais radical possibilidade, o clamor o está clamando para a sua mais radical indeterminação. Daí que o clamor tenha que ser absolutamente sem conteúdo. O clamor clama o *Dasein* para que ele seja ele mesmo, mas o que é ele mesmo é algo que fica totalmente indecيدido. E assim deve ser, pois qualquer conteúdo remeteria necessariamente ao ôntico, e perderia a dimensão ontológica, existencial, do clamor. A diferença é marcada exatamente pelo fato de que a consciência heideggeriana não tem nem uma imagem, nem um conteúdo. Não há palavras de ordem, máximas ou leis que possam ser seguidas.

Quando Heidegger fala do clamor, ele diz que o aclamado é a próprio *Dasein*, na cotidianidade. O clamor aclama o *Dasein* perdido na cotidianidade para o seu ser si-mesmo. Heidegger nos diz que “compreendido mundanamente o *Dasein* é ultrapassado, nessa aclamação, naquilo que ele é para si e para os outros”⁷⁶. Que a aclamação rompa com a interpretação dos outros acerca do *Dasein*, isso nos parece claro, uma vez que o clamor aclama no sentido de retirar o *Dasein* de sua queda no impessoal. Mas que ele rompa também com aquilo que o *Dasein* é para ele mesmo, isso não se mostra algo de tão fácil compreensão. Não é justamente nessa direção que o clamor clama? Não é isso o ser-si-mesmo do *Dasein*? Absolutamente não. O ser-si-mesmo da presença não é aquilo que ela é para ela mesma. Os dois termos são, na verdade, opostos. Quando Heidegger fala do *Dasein* naquilo que ele é para si e para os outros, ele fala da compreensão cotidiana que a presença tem de si mesma. Na cotidianidade, ou seja, de início e

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 56.

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 58.

na maior parte das vezes, o *Dasein* não é ele mesmo, mas sim o outro, o impessoal. Assim podemos compreender Heidegger quando ele nos fala do *clamante*. Heidegger diz:

“Não somente o clamor considera o aclamado ‘sem levar em conta sua pessoa’ como quem clama permanece numa surpreendente indeterminação.”⁷⁷

O clamor vem de algo do *Dasein* que lhe é completamente estranho. Ele vem do *Dasein*, mas não daquilo que ele sabe de si mesmo, da interpretação que ele tem de si mesmo, mas justamente daquilo que ele não sabe de si mesmo. Essa passagem é fundamental para que se apague, de uma vez por todas e ao mesmo tempo, toda e qualquer acusação de ‘voluntarismo’ e de ‘solipsismo’, as supostas fraquezas desse texto heideggeriano sobre o qual agora nos debruçamos, e estendidas mesmo para todos os textos do assim chamado ‘primeiro Heidegger’. O que se faz necessário não é que nos resguardemos do texto em nome dessa suposta ‘fraqueza’, mas que nos resguardemos dessa interpretação porque ela enfraquece o texto. Como nos diz o próprio Heidegger: “O clamor justamente não é e nunca pode ser algo planejado, preparado ou voluntariamente cumprido por *nós*.”⁷⁸

Algo no *Dasein* clama, e assim o *Dasein* é aclamado. Temos assim o clamor e o aclamado, resta ainda, no entanto, aquele que clama: o clamante. O clamante não é senão o *Dasein* em toda a sua estranheza, da qual ele mesma foge para a cotidianidade. Estar diante dessa estranheza lhe angustia. Esse clamante, esse estranho, vai ser a *voz estranha* da consciência. Sem verbalização, ele vai falar em silêncio, na “*silenciosidade do poder ser existente*”⁷⁹. A formulação de Heidegger seria que a “estranheza é, na verdade, o modo fundamental mas encoberto de ser-no-mundo. Enquanto consciência, é do fundo desse ser que o *Dasein* clama”⁸⁰. O fundo desse ser, Heidegger estabelece na primeira seção, é a cura. O ser do *Dasein* é cura. E aqui ele diz mais. O *Dasein* é cura não como aclamado, mas como clamante. Isso que no *Dasein* é cura é isso que nele clama. Esse estranho sobre o qual ele não tem nenhum poder, do qual ele não pode se apropriar de modo definitivo, é nesse estranho que reside o ser mais próprio do *Dasein*.

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II Pág. 60.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 61.

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 63.

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 63.

‘Isso’ é o *nome* que Heidegger dá ao clamante e, portanto, à cura. Aqui é importante que façamos duas observações. Em primeiro lugar, vale observar que em todas as citações que se seguem a tradução foi modificada. A modificação não foi senão no sentido de tentar marcar o que a tradução perdeu do texto original ao se distanciar de sua materialidade. O que foi perdido é exatamente a constante referência ao ‘isso’, ou seja, perdeu-se o *nome* do clamante. Vale também chamar atenção para o fato de que o pronome ‘Es’ aparece em todas as passagens, já no original, entre aspas. Esse ato da escrita aponta para a função específica que a palavra tem no texto. Colocando o ‘Es’ entre aspas, Heidegger, conscientemente, marca a palavra para nossa leitura.

As citações que se seguem obedecem à ordem na qual aparecem no texto:

“ ‘Es’ ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifelos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich.”⁸¹

“ ‘Isso’ clama contra toda espera e mesmo contra toda vontade. Por outro lado, o clamor, sem dúvida, não provém de um outro que é e está no mundo junto comigo. O clamor provém de mim e, no entanto, por sobre mim.”⁸²

“Die existenziale Verfassung *dieses* Seienden kann den einzigen Leitfaden bieten für die Interpretation der Seinsart des ‘es’ das ruft.”⁸³

“Somente a constituição existencial *desse* ente [do *Dasein*] pode oferecer o fio condutor para a interpretação do modo de ser do ‘isso’ que chama”⁸⁴

“Daß der Ruf nicht ausdrücklich *von mir* vollzogen wird, vielmehr ‘es’ ruft, berechtigt noch nicht, den Rufer in einem nicht*Daseins*mäßigen Seienden zu suchen.”⁸⁵

“O fato de que o clamor não se realiza explicitamente *por mim* mas de ‘isso’ clamar ainda não justifica que se busque o quem clama num ente desprovido do caráter de presença.”⁸⁶

⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Pág. 275.

⁸² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 61. Tradução modificada.

⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Pág. 276.

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 62. Tradução modificada.

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Pág. 276.

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II. Pág. 62. Tradução modificada.

“ ‘Es’ ruft und gibt gleichwohl für das besorgend neugierige Ohr nichts zu hören, was weitergesagt und öffentlich beredet werden möchte.”⁸⁷

“Isso clama e, ao mesmo tempo, nada oferece à escuta do ouvido curioso das ocupações que pudesse ser divulgado e discutido publicamente”.⁸⁸

O ‘Isso’ é o que o *Dasein* tem de mais próprio, e essa propriedade radical é também uma alteridade radical. O ‘Isso’ aparece como algo outro *que o próprio Dasein é*. Alteridade radical, exatamente porque trata-se de um outro que tem o modo de ser do *Dasein* mas que não ek-siste no mundo junto comigo, que não pode, portanto, ser um outro *Dasein*, e que, assim, escapa a essa alteridade do semelhante. Trata-se, para dizer tudo, de uma cisão do *Dasein*: o *daímon*. Que essa cisão apareça no que é mais próprio ao *Dasein*, no clamante da voz, na cura, nos mostra quão próximos estão Heidegger e Heráclito quando estes pensam o ser do homem. O ‘Isso’ é justamente esse não familiar que está no coração do habitar humano. O homem, para que possa ser ele mesmo, tem que estar já cindido. De um lado, o *Dasein* como aclamado, e de outro o ‘Isso’, o *Dasein* como clamante. Essa cisão aponta também para uma impossibilidade de reconciliação. É na constante lida com o Isso, na escuta do clamor silencioso, que o *Dasein* pode ser ele mesmo. Mas o *Dasein* não pode jamais coincidir com isso. Essa coincidência está excluída. A propriedade parte já da cisão e não pode dela sair. A cisão aparece aqui como condição de possibilidade da propriedade. A cisão, o *daímon*, é ineliminável.

Aqui valem ainda algumas palavras de Agamben a cerca do *se*. Ele nos diz:

“Os gramáticos observam (e esta é uma questão sobre a qual vale se deter, a despeito da aparente obviedade) que o pronome *se* não tem nominativo (cfr. Gr. *hou, hoi, he*; lat. *sui, sibi, se*; Al. *seiner, sich*; assim também *heautou, heautô, heauton*). Enquanto indica uma relação consigo mesmo, uma re-flexão, o *se* implica necessariamente o referimento a um sujeito gramatical (ou, o que é o mesmo, a um outro pronome) e não pode estar ele mesmo sozinho na posição de sujeito”⁸⁹.

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Pág. 277.

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol II.. Pág. 63. Tradução modificada.

⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Se, l'assoluto e l'“ereignis”* IN: La potenza del pensiero: Saggi e conferenze. Ed. Neri Pozza. Vicenza: 2005. Pág. 166.

A partir desta observação de Agamben, acreditamos ser totalmente possível compreender o *Dasein* em seu ser aclamado como sujeito, na medida em que o que se impõe ao *Dasein* como aclamado é que ele responda a esse clamor, que ele faça uma ação, mas é justamente em seu ser clamante que ele não pode absolutamente ser compreendido como sujeito. Ou seja, em seu ser mais próprio o *Dasein* não é sujeito. Se pensarmos na oposição clássica entre sujeito e objeto, e relermos a forma como o ‘Isso’ aparece no texto heideggeriano, perceberemos o ‘Isso’ mais próximo do objeto do que do sujeito. Mas é claro que não se trata de um objeto no sentido tradicional, de um ente simplesmente dado. E exatamente por isso o termo objeto não pode absolutamente ser aplicado ao ‘Isso’. Ele, como já vimos, tem o modo de ser do *Dasein*.

Mas ainda falta um passo para que nossa análise possa se completar. Afinal, o que é isso exatamente que esse clamor clama? O clamante clama, e nada oferece à escuta que possa ser discutido publicamente. É justamente esse nada que pode ser discutido que retira o *Dasein* de sua existência cotidiana, de sua vida pública e o remete para o seu ser si mesmo. E que nada seria esse? O débito. Heidegger nos diz: “o clamor interpela o *Dasein* como ‘o que está em débito’”⁹⁰. Ou seja, no clamor o *Dasein* se abre como este estar em débito. Heidegger vai mostrar que é justamente esse estar em débito, tomado em seu sentido mais radical, o ser mais próprio do *Dasein*. O *Dasein* é sempre já em débito.

Esse ser já em débito aponta, portanto, para o débito como algo proveniente do ser mesmo do *Dasein*. Assim, Heidegger começa descartando como insuficientes as interpretações do débito como débito com outrem, com os outros. Tanto o débito no qual ‘deve-se restituir a outrem algo a que ele tem direito’ como o débito interpretado como o ser causa de um débito de outrem. Heidegger liga a essas interpretações o comportamento de “se fazer culpado”⁹¹, no qual, ao se desrespeitar uma dívida pela qual se é responsável, alguém se torna digno de punição. A chave aqui é pensarmos a crítica operada por Heidegger como sendo centrada no fato de que tais interpretações permanecem prisioneiras da ontologia do ser simplesmente dado. Nelas, a dívida é algo de ôntico, que, portanto, foi contraída, do mesmo modo que poderia não ter sido contraída, e que pode ser paga. A interpretação heideggeriana, centrada não sobre a dívida, mas

⁹⁰ SER E TEMPO. Vol.II. Pág. 68.

⁹¹ Id. Pág. 69.

sobre o débito, vai apontar no sentido completamente oposto. O débito não é algo de ôntico, nunca foi contraído e não pode jamais ser pago.

Heidegger determina o débito de maneira existencial como “ser-fundamento de um ser determinado por um não, isto é, *ser-fundamento de um nada*”⁹². Nada aqui é a tradução da palavra alemã *Nichtigkeit*, que também poderia ser traduzida, de forma mais literal, por negatividade. No trecho que se segue ao citado, Heidegger nos explica que a idéia da negatividade, no coração do conceito de débito, pretende justamente excluir qualquer possibilidade de se interpretá-lo a partir do ser simplesmente dado. Que se pode estar em débito ao ser fundamento, ao ser causa, já foi determinado. Mas na medida em que isso de que se é causa é a negatividade, e não algo positivo, ou seja, ôntico, então esse débito ganha um status ontológico. Ele ainda nos diz mais. Segundo Heidegger, “existindo, o *Dasein* é o fundamento de seu poder-ser porque só pode existir *como o ente* que está entregue à responsabilidade de ser o ente que ele é”⁹³. A partir dessa formulação podemos compreender também o que Heidegger quer dizer quando nos diz que o critério para o sentido existencial do débito vem do fato de que esse débito surge do predicado “eu sou”⁹⁴. O *Dasein* é a pura possibilidade de ser, mas, ao mesmo tempo, ele é já sempre uma possibilidade determinada. É deste passo, do hiato entre a pura possibilidade e o estar sempre já lançado, que surge o débito em seu sentido existencial. O *Dasein* é responsável pelo seu ser na medida em que ela sempre poderia ser algo outro, na medida em que essa possibilidade é ineliminável. É dessa possibilidade, dessa potência, que vem o débito. Eu sou, aqui, é sinônimo de eu posso, na medida em que esse ente que é tem seu ser mais próprio como pura possibilidade.

É para o débito em seu sentido existencial que o ‘Isso’ clama o *Dasein*. Esse débito, no entanto, não tem conteúdo. Heidegger nos diz que “a conclamação do ser e estar em débito significa uma proclamação do poder-ser que, enquanto presença, eu sempre sou”⁹⁵. O clamor retira o *Dasein* do ser no mundo para remetê-lo em direção ao poder-ser. De início e na maioria das vezes, a presença já perdeu essa dimensão fundamental de seu ser. O *Dasein* já está submerso nas possibilidades ônticas que ele assumiu durante sua existência, acreditando que ele

⁹² Id. Pág. 71.

⁹³ Id. Pág. 72.

⁹⁴ Id. Pág. 68.

⁹⁵ Id. Pág. 75.

mesmo é aquelas possibilidades e que, portanto, não poderia não sê-las. O clamor é aquilo que vai remetê-lo para o seu poder-ser, que vai sempre devolver-lhe a responsabilidade, já sempre inalienável, por aquilo que ele é. Mas o *Dasein* sempre pode não ouvir o clamor. O *Dasein* pode escolher a si mesmo, e assim se fazer “ouvido de sua possibilidade de existência mais própria”⁹⁶, mas ele também pode escolher compreender o clamor de forma imprópria, como uma culpa que deve ser paga a outrem. Compreender o clamor é escolher ter-consciência, o que Heidegger define como “ser-livre para o ser e estar em débito mais próprio”⁹⁷, e ainda como “prontidão para ser aclamado”⁹⁸.

Mais uma vez, agora com o querer ter consciência, a porta se abre para que se interprete o texto heideggeriano como voluntarista. É certo que se trata aqui de uma ação *existenciária* por parte do *Dasein*. Mas essa ação está longe de ser um mero voluntarismo. O não escutar o clamor não é senão fuga de seu ser mais próprio. A fuga é uma possibilidade que o próprio ser do *Dasein* lhe reserva. O *Dasein* sempre pode fugir de si mesma. Mas essa fuga nunca pode ser definitiva, e ela se dá sempre depois que o *Dasein* já se confrontou com o seu ser mais próprio. O momento fundamental do pensamento heideggeriano, e, agora, podemos mesmo dizer o momento ético fundamental, é o momento deste confronto. E esse confronto, em seu fundamento, esta além de qualquer interpretação voluntarista. O que é absolutamente fundamental é este confronto e a maneira com o *Dasein* responde à ele. A fuga é certamente uma maneira de responder a este confronto. Mas, também certamente, não é a única.

Nossa análise, no entanto, ainda não pode ser tida como terminada. O querer ter consciência é o modo como Heidegger caracteriza a compreensão do clamor da consciência. Heidegger, então, define o testemunho do poder-ser próprio do *Dasein* como “esse deixar o si-mesmo mais próprio agir em si por si mesmo, em seu ser e estar em débito”⁹⁹. Esse compreender-se é visto por Heidegger como parte de uma forma de abertura do *Dasein*. A abertura, no entanto, é constituída por compreensão, disposição e discurso. O clamor, como já vimos, clama silenciosamente. Essa é a forma mais própria do discurso. E qual a disposição dessa abertura? A que humor essa abertura corresponde? Heidegger

⁹⁶ Id. Pág. 76.

⁹⁷ Id.

⁹⁸ Id.

⁹⁹ SER E TEMPO. Vol.II. Pág. 85.

nos diz: “*Em seu fato, a angústia da consciência é uma confirmação fenomenal de que, na compreensão do clamor, o Dasein é colocada diante da estranheza de si mesma. O querer-ter-consciência se transforma em presteza para a angústia*”¹⁰⁰.

Aqui não será inútil nos determos por alguns momentos na investigação feita por Heidegger acerca da angústia contida em *Ser e Tempo*. Lá, Heidegger analisa a angústia em conjunto com o temor. A diferença entre os dois é que, enquanto “a única ameaça que pode tornar-se ‘temível’ e que se descobre no temor provém sempre de algo intramundano”¹⁰¹, “*aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal*”¹⁰². Heidegger ainda nos diz mais: “*o desvio da de-cadência se funda na angústia que, por sua vez, torna possível o temor*”¹⁰³. É justamente por isso que Heidegger toma a angústia como a disposição privilegiada: nela, o *Dasein* se encontra diante de si mesmo todo. O que nos interessa aqui, no entanto, é essa articulação entre o temor e a angústia. A angústia aparece como aquilo de que o *Dasein* se desvia em direção ao temor. Na angústia, por não se tratar de um ser intramundano, não há onde o *Dasein* possa fixar seu resguardo. Da mesma forma, nenhum ente intramundano serve ao *Dasein* para escapar da angústia. Todos os manuais intramundanos se tornam, assim, inúteis, impertinentes. A angústia retira o *Dasein* do mundo, mas neste retirar, e, justamente, através dele, ele “*pela primeira vez abre o mundo como mundo*”¹⁰⁴.

Podemos perceber aqui o mesmo movimento que já vimos quando Heidegger falava sobre o extraordinário, ou seja, o *daímon*, no curso sobre Parmenides. O extraordinário era aquilo que se mostrava a partir do ordinário, e que apontava para o ordinário como tal. Assim também a angústia, evento extraordinário na cotidianidade, acontece dentro dessa mesma cotidianidade, do mundo, mas, ao mesmo tempo, retira o *Dasein* da cotidianidade. Esse retirar nunca pode ser completo e definitivo, é claro. Mas nesse instante da angústia o *Dasein* se encontra diante do ser-no-mundo como tal. O ser-no-mundo é também ao mesmo tempo ordinário, pois ele é isso que o *Dasein* já sempre é, e extraordinário, pois, de início e na maioria das vezes, o *Dasein* não se dá conta dele. Isso quer dizer, de início e na maioria das vezes o ser-no-mundo como tal

¹⁰⁰ Id.

¹⁰¹ SER E TEMPO. Vol. I. Pág. 249.

¹⁰² Id.

¹⁰³ Id.

¹⁰⁴ Id. Pág. 251.

está encoberto. O extraordinário é, novamente, aquilo que desvela o ordinário, o ser-no-mundo, como tal.

No parágrafo intitulado “a consciência como clamor da cura”, Heidegger nos diz:

“Na maior parte das vezes, porém, o humor *fecha* o estar lançado. O *Dasein* foge desse estar lançado para a facticidade da liberdade pretendida pelo próprio impessoal. Caracterizou-se essa fuga como fuga da estranheza que, no fundo, determina a singularidade de ser no mundo. A estranheza desentranha-se propriamente na disposição fundamental da angústia e, enquanto abertura mais elementar do *Dasein* lançada, coloca o ser-no-mundo diante do nada do mundo com o qual ele mesmo se angustia na angústia por seu poder ser mais próprio. *E se, dispondo do fundo de sua estranheza, a presença fosse quem clama o clamor da consciência?*”¹⁰⁵

É dispondo do fundo de sua estranheza que o *Dasein* é clamante. O fundo dessa estranheza, agora podemos afirmar sem dúvidas, é o Isso. Ele é o que determina a singularidade do ser no mundo. Estranheza traduz aqui a palavra alemã *Unheimlichkeit*. Num texto intitulado *Das Unheimliche*, Freud vai buscar as raízes etimológicas do termo alemão. A investigação freudiana não pode nos ser aqui indiferente.

Freud nos diz, de início, que *Unheimlich* é o oposto de *Heimlich*, cuja tradução literal seria familiar, e de *Heimisch*, nativo. Assim, o remetimento ao que é familiar é parte integral do termo estudado. De início, no entanto, *Unheimlich* é algo assustador. Daí que Freud diga que “o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, há muito familiar”¹⁰⁶. Citando uma obra chamada *Worterbuch der Deutschen Sprache* de Daniel Sanders, Freud descobre também que “entre os seus diferentes matizes de significado, a palavra ‘*Heimlich*’ exibe um que é idêntico ao seu oposto, ‘*unheimlich*’”¹⁰⁷. Freud nos diz também que *Heimlich* significa ao mesmo tempo aquilo que é familiar e aquilo que permanece oculto, fora da vista. Essa ambigüidade da palavra é o que recuperamos de fundamental da investigação freudiana, e não podemos encerrar senão com a referência à Schelling, retirada do

¹⁰⁵ SER E TEMPO. Vol.II. Pág. 63.

¹⁰⁶ FREUD, Sigmund. O estranho **IN: Uma neurose infantil e outros trabalhos, Obras completas Vol. XVII**. Ed. Imago. Rio de Janeiro: 1969. Pág. 238.

¹⁰⁷ Id. Pág. 242.

mesmo texto de Freud, na qual este nos diz que ‘segundo Schelling, *unheimlich* é tudo aquilo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz’¹⁰⁸.

Interessante para nossa investigação é vermos que os termos *heimlich* e *unheimlich* aparecem na investigação freudiana não só de forma totalmente compatível com a sua utilização em *Ser e Tempo*, mas também com os termos ordinário e extraordinário, que encontramos na investigação heideggeriana acerca do *daímon*. Aqui encontramos não só a possibilidade de reconhecer a estranheza do *Dasein* formulada em termos bastante rigorosos, mas também de compreendermos melhor a dinâmica que envolve o ordinário e o extraordinário. E se é verdade aquilo que Schelling nos diz através de Freud, então essa dinâmica não é outra senão a do velamento e do desvelamento, ou seja, a dinâmica da verdade. Aquilo que deveria ter permanecido oculto, e que assim permanece de início e na maior parte das vezes, é o familiar. O estranho não é senão o familiar vindo à luz, assim como o Isso não traz ao desvelamento nada além do que o *Dasein* já sempre é.

Temos agora os elementos para avançarmos um pouco mais em nossa investigação. O querer-ter-consciência é uma compreensão do clamor. Essa compreensão é parte de uma abertura. Essa abertura é caracterizada também por uma disposição, a angústia, e um discurso, o silêncio. Esse conjunto ganha um nome:

“Chamamos de *de-cisão* essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência na próprio *Dasein*, ou seja, *o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio.*”¹⁰⁹

De-cisão é a tradução brasileira da palavra *Entschlossenheit*. Termo crucial dentro da obra, sua tradução ganha uma nota específica ao final do segundo volume de *Ser e Tempo*. Nesta nota, lemos:

“A palavra alemã é um derivado do verbo *schliessen*, que significa fechar, trancar. O prefixo *ent* acrescenta a idéia de um movimento em sentido contrário e daí o significado de destrancar, abrir. Uma das modalidades de exercício da pre-sença [termo que na obra traduz o alemão *Dasein*] é o destrancar-se e abrir-se para... que, no tocante à dinâmica de si-mesma, designa a experiência de determinação,

¹⁰⁸ Id. Pág. 243.

¹⁰⁹ SER E TEMPO. Vol.II. Pág. 86.

resolução. Para exprimir toda essa envergadura de sentido, a tradução se valeu do processo semelhante designado pela palavra de-cidir, decisão cujo sentido primordial se constrói em torno do movimento de arrancar, separar (*scindere*).”¹¹⁰

A decisão não implica absolutamente um afastar-se do mundo, mas sim um libertar-se para o mundo “a partir daquilo em função de que o poder ser escolhe a si mesmo”¹¹¹. A de-cisão, então, pode ser compreendida como um apropriar-se da cotidianidade imprópria. O que nos interessa propriamente nesta passagem, em primeiro lugar, é ressaltar que na de-cisão podemos ver em operação duas forças. Temos, ao mesmo tempo, o *Dasein* indo em direção ao seu ser mais próprio, à sua singularidade, e afastando-se do mundo, e o *Dasein* indo em direção ao mundo. Duas forças que, num primeiro momento, podem parecer opostas, fazem parte aqui de um único movimento. O que poderia parecer curioso, no entanto, não deve nos espantar. Se, como nos diz Heidegger, o *Dasein* é ser-no-mundo, não é menos verdade que o ser mais próprio do *Dasein* é o Isso, o *Dasein* como clamante. O Isso, como nós vimos, é algo que arranca o *Dasein* da impropriedade, de modo que, respondendo ao Isso, o *Dasein* possa ser no mundo de forma própria. Ou seja, o *Dasein* possa de-cidir-se.

Em segundo lugar, acreditamos encontrar aqui uma indicação decisiva acerca da copertinência das duas traduções da palavra *daímon* feitas por Agamben e Heidegger. Como vimos anteriormente, Heidegger traduziu *daímon* por extraordinário, ao passo que Agamben preferiu traduzir por aquele que lascera, divide. O que vemos aqui é que a idéia de lasceração, de cisão, está no coração do conceito de decisão, ao passo que este encontra-se em relação direta com o Isso. O querer ter consciência, a de-cisão, é o modo próprio de compreensão do clamor. Ou seja, a compreensão própria do clamor só é possível através e a partir dessa cisão do *Dasein*.

Heidegger nos diz ainda: “A de-cisão é um modo privilegiado de abertura do *Dasein*. A abertura já foi interpretada como *verdade originária*”¹¹². Essa interpretação é feita em *Ser e Tempo*, no parágrafo dedicado por Heidegger à análise da verdade. Após determinar que verdade é desvelamento, ele diz: “a

¹¹⁰ SER E TEMPO. Vol. II. Pág. 259.

¹¹¹ SER E TEMPO. Vol. II. Pág. 88.

¹¹² SER E TEMPO. Vol. II. Pág. 86.

descoberta dos entes intramundanos se *funda* na abertura do mundo. Abertura, porém, é o modo fundamental do *Dasein* no qual ele é o seu pre”, e ainda:

“o que antes [no que foi escrito até então em *Ser e Tempo*] se demonstrou quanto à constituição essencial do pre e com referência ao ser cotidiano referia-se ao fenômeno mais originário da verdade”¹¹³.

Encontramos aqui duas articulações importantes para nossa investigação. A primeira diz respeito ao conceito de verdade em *Ser e Tempo*. Se é bem verdade que ele é tratado em um parágrafo, e que, a princípio, ele não teria o mesmo destaque de conceitos como a angústia e a cura, o trecho anterior não nos deixa nenhuma dúvida da importância do conceito de verdade nesse momento da investigação heideggeriana. Pois ele mesmo nos diz que toda a análise da cotidianidade não diz respeito a outra coisa senão ao conceito de verdade. Podemos ir ainda mais além. Se tudo o que foi demonstrado em relação à constituição essencial do *pre* diz respeito à verdade, então podemos afirmar que toda a analítica do *Dasein* diz respeito ao conceito de verdade. Isso porque esse *pre* não é senão a tradução do *Da* presente em *Dasein*. Literalmente, se trata do *ai* do *ser-ai*.

A segunda articulação que é importante diz respeito à verdade e à cotidianidade, no que ela pode nos trazer de elucidativo ao que até agora alcançamos em nossa investigação acerca do *daímon*. A verdade é a condição de possibilidade da descoberta de todo e qualquer ente intramundano. Ela é, assim, a condição de possibilidade da cotidianidade mesma. Assim como o extraordinário é o que aparece a partir do ordinário e no ordinário, a verdade também é o que aparece a partir dos entes intramundanos. Mas ela, assim como o extraordinário, é justamente o que vai além dos entes intramundanos, e não pode jamais ser reduzido a eles. A verdade, como o extraordinário, é algo do âmbito do ser. Nesse sentido, podemos dizer que encontramos uma fortíssima copertinência entre verdade e *daímon*.

Talvez não seja de todo inútil nos determos ainda um pouco sobre o curso dado por Heidegger acerca do poema de Parmênides. A principal personagem do poema de Parmênides é a verdade, e não é absolutamente insignificante que, no poema, a verdade seja uma deusa. Sobretudo depois que vimos Heidegger traduzir

¹¹³ SER E TEMPO. Vol.I. Pág. 289.

daímon também por divino. Ainda no curso sobre Parmenides, onde a proposta de tradução para *tó daimónion* é ‘o extraordinário’, Heidegger diz que *oi theoi*, os Deuses, são também *oi daímones*¹¹⁴. Podemos dizer, então, que ali onde a verdade aparece pela primeira vez no pensamento ocidental, no poema de Parmênides, a copertinência entre verdade e *daímon* já é manifesta, na medida em que a verdade é uma deusa.

Essa copertinência, no entanto, ainda não foi por nós pensada em toda sua amplitude. Isso porque *daímon* não é só o extraordinário, mas é também, como nos mostra Agamben, aquele que lascera e divide. Uma outra passagem de *Ser e Tempo*, que não vem aqui senão fazer eco ao que já tínhamos determinado anteriormente, quando investigamos a essência da verdade tal como a pensa Heidegger, nos diz:

“O ser para os entes não desaparece, desarraiga-se. O ente não se vela por completo, ele se descobre no momento em que se deturpa; ele se mostra – mas segundo o modo da aparência. Ao mesmo tempo, o que já se tinha descoberto volta a afundar na deturpação e no velamento. *Em sua constituição ontológica, a presença é e está na ‘não verdade’ porque é, em sua essência, decadente*”¹¹⁵.

O que é fundamental aqui é que percebamos o conflito inerente à verdade. A verdade é composta por uma força de velamento e uma de desvelamento, na medida em que desvela e vela ao mesmo tempo. Não há desvelamento sem velamento, assim como não há velamento que não contenha em si algum desvelamento. Foi o que vimos anteriormente quando da análise do pensamento heideggeriano acerca do falso. O falso, como noz diz Heidegger, é uma forma de desvelamento da verdade. Ele desvela o ente como aquilo que ele não é. A cada momento estas duas forças estão sempre presentes. Não há desvelamento completo, assim como não há velamento completo.

A copertinência de verdade e *daímon* se impõe, então, mais uma vez. O Isso é aquilo que, no *Dasein*, manifesta a força do velamento. Se ele desvela alguma coisa para o *Dasein* é que ele não é senão uma *pura possibilidade*. O Isso, portanto, vela ao mesmo tempo que desvela. Vela exatamente por não dar ao *Dasein* nenhum conteúdo específico, nenhuma determinação ôntica. E desvela na

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. Parmenides. Indiana University Press. Pág. 104.

¹¹⁵ SER E TEMPO. Vol.I. Pág. 290.

medida em que ele mostra ao *Dasein* aquilo que ele mesmo é. O Isso, assim, se mostra como um ponto crucial da dialética entre desvelamento e velamento, e, portanto, como pertencendo ao coração da verdade.

Se devemos dizer com Heráclito que o *êthos* do homem é o *daímon*, então devemos também sempre dizer que o *êthos* do homem é a verdade. Pois essa divisão, essa cisão que marca o *êthos* humano, não é senão o conflito entre as forças de velamento e de desvelamento, ou seja, a verdade propriamente dita. Nessa perspectiva fica ainda mais claro por que Heidegger tem esse fragmento de Heráclito em tão alta conta. Pois é justamente esse fragmento que coloca a verdade, isso que Heidegger acredita ser a principal preocupação do pensamento de Heráclito, definitivamente onde ela deve estar: no centro do *êthos*, do habitar humano.

Não poderíamos encerrar essa etapa de nossa investigação sem uma importante referência. Se o que dissemos acima for correto, então o *daímon* é a voz da consciência heideggeriana. Ele é o clamante, que clama o *Dasein* para sua propriedade. Nossa interpretação da voz como *daímon*, no entanto, não é sem precedentes. Nos referimos aqui a *Apologia de Sócrates* de Platão. Lá Sócrates diz:

“Decerto a muita gente parecerá estranho que eu andasse pela cidade e me afofasse em aconselhar particularmente os outros, e nos assuntos públicos não tivesse ânimo de freqüentar as assembléias e dar conselhos à cidade. A razão desse fato, como já me ouvistes muitas vezes declarar por toda parte, a encontrareis em algo divino (θεϊον) e demoníaco (δαίμονιον) que se dá comigo e a que, por zombaria, o próprio Méleto se referiu em sua acusação. Isso começou desde o meu tempo de menino, uma espécie de voz (φωνή) que só se manifesta para dissuadir-me do que eu esteja com intenção de praticar, nunca para levar-me a fazer alguma coisa.”¹¹⁶

É realmente espantoso que encontremos uma tal formulação por parte de Sócrates. O que pretendemos defender aqui é que essa voz da qual Sócrates fala é a mesma da qual Heidegger fala. Quando fala da interpretação vulgar da consciência, e das objeções que essa interpretação pode fazer à interpretação que ele, Heidegger, faz em *Ser e Tempo*, Heidegger ressalta quatro pontos:

¹¹⁶ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Ed. UFPA. Belém: 2001. Trad. Benedito Nunes. Pág. 133. Para os termos gregos consultamos: Platone. *Apologia de Socrate*. Ed. Bompiani. Milano: 200. Trad. Giovane Reale. Pág. 104. Trata-se da passagem 31d do texto grego.

“1. A consciência possui, essencialmente, uma função crítica; 2. A consciência fala sempre com relação a um determinado ato realizado ou desejado; 3. Do ponto de vista da experiência, a ‘voz’ nunca está tão enraizada no ser do *Dasein*; 4. A interpretação não levou em conta as formas fundamentais do fenômeno, quais sejam, a ‘má’ e a boa ‘consciência’, a que ‘censura’ e a que ‘adverte’”.¹¹⁷

Ora, a consciência de Sócrates se manifestaria aqui, então, como essa “boa” consciência, essa que adverte. Não resta nenhuma dúvida de que ela tem, ainda no caso de Sócrates, uma função crítica, e o próprio Sócrates diz que ela sempre procura dissuadi-lo de fazer algo que ele tem a intenção de fazer. Assim, o único ponto ainda obscuro, dentre os quatro, é o terceiro. Ora, mesmo este está presente, pois a acusação de Méleto à qual Sócrates se refere é de não acreditar nos Deuses da cidade e de introduzir novos deuses. Não nos cabe, aqui, entrar na argumentação socrática através da qual ele se defende de tal acusação, basta ressaltarmos que o *daímon*, a voz, é já interpretada, na acusação e na defesa, como sendo algo que Sócrates mesmo não é.

Não resta dúvida de que já em Sócrates essa voz é algo que o divide, pois não poderia ser diferente quando se fala de algo que procura dissuadir-lhe de alguma coisa que ele tem a intenção de fazer. Não é por acaso, portanto, que a voz aparece já aí associada com o *daímon* e interpretada a partir dele (Sócrates chama a voz de “demoníaca”). A estreita relação entre a voz e o *daímon* não só se confirma, mais uma vez, como se mostra presente nos primórdios da filosofia.

¹¹⁷ HEIDEGGER. Ser e Tempo. Vol.II. Pág. 78.

4

A obra de arte como o pôr-se em obra da verdade

A verdade é marcada pelo conflito entre duas forças, uma de velamento e outra de desvelamento. Conflito indecível, uma vez que não há velamento ou desvelamento completo, sua dinâmica é a verdade tal como é pensada por Heidegger. Embora este seja o caminho ao qual nos levou à nossa pesquisa, ainda resta a objeção de que em nenhum momento, nos textos de Heidegger que vimos até agora, ele traz esse conflito para o centro de suas investigações. É em busca disso que nos direcionamos agora ao pensamento heideggeriano da arte, mais precisamente ao seu texto intitulado *A origem da obra de arte*.

Que aquilo que está em jogo na obra de arte é a verdade, isso já é uma inovação do pensamento heideggeriano. Essa inovação, no entanto, não pode nos surpreender por completo. No primeiro capítulo, já expomos a oposição radical feita por Heidegger à divisão da filosofia em disciplinas. Essa oposição vinha ainda acompanhada pela indicação de que a ética havia sido pensada mais originariamente lá onde uma tal divisão ainda não havia se dado. Assim, que a nossa investigação sobre a ética nos tenha primeiro levado a investigar a verdade, conceito tradicionalmente pensado no campo da lógica, e agora nos esteja levando em direção à obra de arte, que é tradicionalmente pensada dentro do campo da estética, não só não deve nos surpreender como pode mesmo servir como indicação de que estamos no caminho certo. Pois se nossa investigação acerca da ética não transgredisse os limites de qualquer uma das disciplinas filosóficas tradicionais, ou seja, se em nossa investigação nós não atravessássemos todas estas disciplinas, isso seria um claro sinal de que não havíamos ainda encontrado o caminho que nos indicava Heidegger.

Neste capítulo, começaremos por expor a tese central de Heidegger no texto em questão, a saber, que o que está em jogo na obra de arte é o pôr-se em obra da verdade, para depois retornarmos à nossa questão do conflito entre o velamento e o desvelamento que marca a verdade. Esperamos assim não só ir mais longe em nossa compreensão do conceito de verdade heideggeriano, mas também preparar o caminho para a abordagem dos textos heideggerianos nos quais este trata do habitar humano, tarefa final e inevitável de nossa investigação acerca da relação entre verdade e ética no pensamento heideggeriano.

No início do texto *A origem da obra de arte*, Heidegger se pergunta onde ele deve buscar a essência da arte: na arte, no artista, ou na obra de arte. O artista, nos diz ele, só é artista através da obra de arte. Esta, por sua vez, só toma sua forma através do trabalho do artista. Ambos, por outro lado, jamais poderiam existir sem a arte, que deve então, necessariamente, precedê-los. Ao círculo que se estabelece Heidegger responde dando preeminência à obra de arte. Decisão aparentemente arbitrária, ela se justifica se tivermos em vista o movimento do pensamento heideggeriano. Uma vez que a pergunta pela arte é necessariamente a pergunta pela essência da obra de arte, e o título do texto já nos indica em que sentido a essência é pensada aqui, a saber, como origem, a tentativa é de buscar essa essência ali onde a arte tem lugar de forma atual. Também podemos compreender essa escolha se tivermos em mente o “método” heideggeriano de investigação do ser. É indo em direção ao ente que devemos nos encaminhar, e é ao ente que devemos perguntar pelo ser. No caso da arte, o ente não pode ser senão a obra de arte.

Num primeiro momento, nos diz Heidegger, o que se mostra na obra de arte é o seu caráter ‘coisal’. Isto é, um quadro partilha deste caráter coisal que também está presente numa simples cadeira, e em todos os objetos mundanos. É dessa forma que muitas pessoas encontram a obra de arte, como um mero objeto. Heidegger cita como exemplo as pessoas que trabalham nos museus. É claro que não é dessa forma que ele pretende investigar as obras de arte, e sim da forma como eles são encontrados por aqueles que as experimentam e apreciam. No entanto, Heidegger faz questão de nos avisar que “nem mesmo a sempre exaltada experiência estética não pode se furtar do aspecto coisal da obra de arte”¹¹⁸. É nesse sentido que ele nos diz ainda:

“O elemento coisal é presente de forma tão irremovível na obra de arte que nós somos compelidos a dizer que o trabalho arquitetônico está na pedra, a escultura na madeira, a pintura na cor, o trabalho linguístico na fala, a composição musical no som”¹¹⁹

Aparece aqui algo de ineliminável, como se a obra de arte não pudesse jamais ser reduzida a esse algo outro que a obra de arte seria para além do seu

¹¹⁸ Id. Pág. 145.

¹¹⁹ Id. Pág. 145.

aspecto coisal, que Heidegger chama, de início, de “natureza artística”. O que torna a obra de arte diferente do mero objeto intramundano é que a obra de arte “torna público algo outro que ela mesma; ela manifesta algo outro; ela é uma alegoria”¹²⁰. É neste sentido, nos diz Heidegger, que a estética tradicional nos diz que a obra de arte é um símbolo.

Mas este símbolo, esse objeto que manifesta um outro, é exatamente o caráter coisal da obra. E é justamente este objeto, este símbolo, que o artista faz com sua mão de obra. Assim, o acento de investigação heideggeriana vai ser diferente do acento da investigação estética tradicional: Heidegger vai em direção deste caráter coisal da obra, e é nele que ele vai buscar a origem da obra de arte, ou seja, a essência da arte. Para investigar esse caráter coisal, no entanto, é preciso que antes se saiba, com clareza, o que é uma coisa. Pois esse caráter coisal não é senão a essência da coisa.

Mas o que Heidegger vai tomar aqui por coisas? Ao contrário do que poderíamos esperar, ele não vai tomar como coisas todo e qualquer ente. Nem muito menos utilizar a categoria, criada por ele em *Ser e Tempo*, do utensílio. Heidegger vai buscar as meras coisas. Ele nos diz:

“ ‘*Mera*’ aqui quer dizer, em primeiro lugar, a pura coisa, que é simplesmente uma coisa e nada mais; mais, ao mesmo tempo, significa isso que é apenas uma coisa, num sentido quase pejorativo. São as meras coisas, excluindo mesmo os utensílios, que contam como coisas no sentido próprio”¹²¹

Heidegger vai, então, passar rapidamente por algumas das abordagens históricas dadas a esse aspecto coisal pela metafísica. A primeira seria tomar a coisa como o suporte de suas propriedades. Ela seria uma entidade metafísica diferente de suas características, uma substância independente dos seus acidentes. Uma segunda concepção partiria da sensibilidade. As coisas chegariam ao homem através dos seus sentidos, e seriam a unidade das múltiplas sensações.

Uma terceira tentativa consiste nos conceitos de matéria e forma. A coisa seria matéria mas também forma, uma matéria com forma. Esses conceitos, no entanto, são forjados para dar conta dos utensílios. A forma é a distribuição da matéria no espaço, feita de acordo com a utilidade da coisa, ela mesma sempre

¹²⁰ Id. Pág. 145.

¹²¹ Id. Pág. 147.

anterior à própria coisa. É da experiência produtiva que se origina esse par conceitual. Assim, matéria e forma não podem ser consideradas como aspectos originários do caráter coisal da mera coisa. A mera coisa vai se aproximar da obra de arte em seu caráter de auto-suficiência, que, por sua vez, exclui toda e qualquer utilidade. Um utensílio é exatamente um ente que está situado numa totalidade referencial, e que, portanto, tem seu uso em conjunto com diversos outros entes. Um utensílio não é e nem nunca pode ser auto-suficiente. Ao contrário, o uso supõe referência, sentido, mas supõe ainda o esquecimento de ambos.

Esses três modos de abordagem vão então ser descartados por Heidegger, que vai mesmo propôr que eles impedem o desvelamento da coisalidade da coisa. A tentativa vai ser justamente de deixar que o caráter coisal apareça nele mesmo, e da sua maneira. Esse descarte, no entanto, não é sem uma importante meditação acerca do fracasso dessas abordagens:

“Essa linha de pensamento parece se deparar com sua maior resistência na definição da coisalidade da coisa; pois onde mais pode estar a causa da falha dos esforços mencionados? A despreziosa coisa nos evade teimosamente. Ou pode ser que essa auto recusa da mera coisa, essa auto contida, irredutível espontaneidade, pertence justamente à essência da coisa? Não deve esse estranho e incomunicativo traço da essência da coisa se tornar intimamente familiar para o pensamento que tenta pensar a coisa?”¹²²

O que fica claro aqui é que esse caráter coisal vai passar justamente por essa resistência à definição. Podemos ir ainda mais além e dizer, agora, que se trata de uma resistência ao desvelamento. É como se fosse próprio à coisalidade da coisa esse ocultar-se, esse velar-se, como se a coisa só pudesse se mostrar velando-se. O caráter coisal da coisa é algo de uma certa opacidade ao pensamento.

É justamente neste momento do texto heideggeriano que aparece o par conceitual que mais nos interessa. É o conflito entre mundo e terra, o pôr-se em obra da verdade, que está em jogo na obra de arte, e é somente através desse conflito que podemos compreender o pensamento heideggeriano da arte e também da verdade. *Mundo* é a força de desvelamento e *terra* é a força de velamento, o caráter coisal.

O quadro de Van Gogh mostra um par de sapatos de camponeses. A respeito deste quadro, Heidegger nos diz:

¹²² Id. Pág. 157.

“Da abertura escura do gasto interior dos sapatos a penosa caminhada do camponês olha para fora. No duro peso rústico dos sapatos está a tenacidade acumulada do seu lento caminhar através dos longos e sempre uniformes campos varridos pelo vento forte. No couro está a umidade e a riqueza do solo. Debaixo das solas encontra-se a solidão do caminho do campo no cair da noite. Nos sapatos vibra o silencioso chamado da terra, sua dádiva quieta do grão colhido e sua inexplicável auto recusa na estéril desolação do campo invernal. Esse utensílio é impregnado por uma preocupação resignada com a certeza do pão, a alegria sem palavras de ter uma vez mais agüentado a necessidade, o tremor diante do iminente parto e o calafrio diante da circundante ameaça da morte. Esse utensílio pertence à *terra*, e está protegido no *mundo* da camponesa. Deste pertencer protegido o utensílio mesmo ergue-se para o seu permanecer-em-si-mesmo”¹²³.

Heidegger ainda nos diz algumas palavras sobre a relação entre terra e mundo. O modo de ser do utensílio, nos diz ele, consiste sem dúvida na sua utilidade. Mas esta, por sua vez, só é possível graças à confiabilidade. Essa confiabilidade é justamente o traço de permanência do mundo, é porque um utensílio é confiável que ele pode ser utensílio, ou seja, é a confiabilidade que garante a utilidade. Quando um utensílio não é mais confiável, então ele perde sua utilidade. Podemos pensar a confiabilidade como o traço do mundo que protege. Ela protege, justamente, aquilo que está no mundo da incerteza e da imprevisibilidade da terra.

Foi através da obra de arte que os sapatos se mostraram como o que são, e que mundo e terra foram revelados. Estes dois fatos não podem ser pensados de forma desconexas. Mundo e terra só puderam ser revelados quando o utensílio foi retirado do mundo, da cadeia de referência, utilidade, e confiabilidade, e foi colocado como obra de arte. O caráter coisal da coisa pôde ser, assim, pensado através da obra de arte (e em conjunto com os conceitos de mundo e terra), quando o oposto se mostrou impossível. É então que Heidegger nos diz: “Na obra de arte a verdade dos entes se coloca em obra”¹²⁴. A verdade dos entes não é senão o ser. Ao mesmo tempo, podemos dizer que o pensamento heideggeriano pensa a arte não como o lugar do belo, mas da verdade.

Mundo e terra. O primeiro, Heidegger caracteriza como aquele que abre, que desvela. Sobre a terra, heidegger nos diz:

¹²³ Id. Pág. 159.

¹²⁴ Id. Pág. 162.

“Terra é aquilo que vem adiante e abriga. Terra, irredutivelmente espontânea, é sem esforço e incansável. Sobre terra e nela, o homem histórico funda seu habitar no mundo. Estabelecendo um mundo, a obra coloca adiante a terra. Esse colocar adiante [set fourth] deve ser pensado no sentido estrito da palavra. A obra move a terra mesma para a região aberta de um mundo e a mantém lá. *A obra deixa a terra ser a terra.*”¹²⁵

A obra de arte nos mostra a terra como essa força de velamento, de retraimento, de abrigo, que ela é. A terra se revela no aberto como o velamento por excelência, como a força de velamento. Assim, ela mantém sua opacidade, e Heidegger nos diz que a terra “destrói qualquer tentativa de penetrá-la”¹²⁶. De que maneira se relacionam mundo e terra? “A oposição de mundo e terra é o conflito”¹²⁷, nos diz Heidegger. Esse é o conflito que marca a obra de arte, pois não é outra coisa que está em jogo na obra de arte senão a relação entre mundo e terra.

“Estabelecendo um mundo e colocando adiante a terra, a obra é um instigar do conflito. Isso não acontece de modo que a obra deva, ao mesmo tempo, resolver e terminar com o conflito com um acordo insípido, mas de modo que o conflito permaneça um conflito. Estabelecendo um mundo e colocando adiante a terra, a obra realiza este conflito. O ser-obra da obra consiste no instigar do conflito entre mundo e terra.”¹²⁸

O que está em jogo na obra de arte, como vimos antes, é o pôr-se em obra da verdade. Ao mesmo tempo, agora vemos também que o que está em jogo na obra de arte é o conflito entre mundo e terra. As duas definições, no entanto, não são absolutamente excludentes. Heidegger chega a fazer ele mesmo a articulação, e é nessa articulação que encontramos a validação de nossa hipótese de que era em sua investigação sobre a obra de arte onde o conflito entre velamento e desvelamento vinha para o primeiro plano. Heidegger nos diz:

¹²⁵ Id. Pág. 171.

¹²⁶ Id. Pág. 172.

¹²⁷ Id. Pág. 174.

¹²⁸ Id. Pág. 175.

“A terra se projeta através do mundo e o mundo se funda na terra somente enquanto a verdade acontece como o conflito primal entre abertura e velamento. Mas como isso acontece? Nós respondemos: acontece de algumas formas essenciais. Uma dessas formas em que a verdade acontece é o ser-obra da obra. Estabelecendo um mundo e colocar adiante a terra, a obra é o instigar do conflito no qual o desvelamento dos entes como um todo, ou a verdade, é conseguida.”¹²⁹

A verdade acontece neste conflito. Essa formulação já nos dá a medida do esforço, da batalha, que é o desvelamento. Desvelamento que nunca pode ser total, como vimos ainda no primeiro capítulo. Mais uma vez nos deparamos com a impossibilidade de reconciliação. No segundo capítulo, quando tratávamos do Isso, também lá nos deparamos com a impossibilidade de reconciliação do *Dasein* com ele mesmo. A cisão inerente ao *Dasein* é ineliminável. E também lá a experiência fundamental, que marcava o limite diante do qual se encontra qualquer esforço de reconciliação, era a de um velado. O traço fundamental do Isso é que o seu clamar não desvela nada senão o *Dasein* em seu poder ser mais próprio. Esse ser mais próprio, no entanto, permanece indeterminado. Ele é sempre uma questão diante da qual o *Dasein* é colocado, e nunca uma resposta. O velamento é experimentado aqui em seu ser negativo, ou seja, em sua pura negatividade.

Nesse momento Heidegger ainda nos diz:

“Ao aberto pertencem mundo e terra. Mas o mundo não é simplesmente a região aberta que corresponde à clareira, e a terra não é simplesmente a região fechada que corresponde ao velamento. Ao invés, mundo é o abrir dos caminhos das direções guadoras essenciais às quais toda decisão obedece. Toda decisão, no entanto, se baseia em algo não dominado, algo velado, confuso; ou não seria jamais uma decisão¹³⁰. A terra não é simplesmente a região fechada mas sim isso que aparece como auto-fechamento.”¹³¹

¹²⁹ Id. Pág. 180.

¹³⁰ O termo alemão é *Entscheiden*, e não *Entschlossenheit*. O termo é originalmente um adjetivo que significa resoluto, firme; decidido (nos baseamos aqui no dicionário *Langenscheidt: Taschenwörterbuch Portugiesisch*. Ed. Langenscheidt. 2001: München. Pág. 775). Interessante notar a troca de um termo tão importante na obra de Heidegger. Notamos que dentro do mesmo verbete no dicionário podemos encontrar o verbo *Entschleiern*, com os significados de retirar o véu, desvelar. O novo vocábulo, portanto, mantém uma relação significativa próxima com o desvelamento, assim como *Entschlossenheit* mantém com *Erschlossenheit*, traduzido por abertura em *Ser e Tempo* (em nosso mesmo dicionário, na página 782, encontramos o verbo *Erschließen* sendo traduzido por abrir). Tais semelhanças de significado e morfologia nos deixam confiantes de que se trata nessa passagem propriamente da decisão, confiança que nos parece ser confirmada nas reflexões que se seguem.

¹³¹ Id.

Essa passagem é importante por dois motivos. Primeiro porque ela nos permite precisar melhor a relação entre o primeiro par conceitual, velado e desvelado, e o segundo par conceitual, mundo e terra. Essa relação, como nos mostra Heidegger, não é assim tão óbvia. A terra não é simplesmente o velado, e o mundo não é simplesmente o desvelado, porque a terra é aquilo que aparece como a força do velamento dentro do mundo. Ao aberto, ao desvelado, pertencem mundo e terra. A terra é o aparecimento do velado como tal no mundo. E não poderia ser diferente, pois o velado, a região fechada, é justamente aquilo que limita o desvelamento, aquilo que faz limite com o mundo. É esse limite que aparece com a terra.

O segundo motivo que torna essa passagem tão importante é o aparecimento da decisão, termo ético tão fundamental que já exploramos no segundo capítulo. Ela aparece aqui neste contexto do conflito entre mundo e terra. Além de confirmar, mais uma vez, que mesmo na interrogação da obra de arte nosso caminho jamais se afastou da interrogação da questão ética, esse aparecimento nos permite pensar a decisão mais uma vez e sob um novo prisma. A decisão entre mundo e terra é a decisão entre o desvelado e o velado como ele aparece no mundo. O que Heidegger nos diz é que toda decisão obedece às direções guadoras dadas pelo mundo, mas se baseia em algo outro, em algo confuso, não dominado, velado e, por que não dizer, indeterminado.

A primeira coisa que salta aos olhos nessa formulação heideggeriana é que o mundo aparece aqui, por oposição, como o que é dominado e determinado. Trata-se, então, do mundo circundante, o mundo da cotidianidade. Mas se isso é verdade, então a formulação de Heidegger é um tanto ou quanto problemática. Estaria ele dizendo que a decisão, talvez o momento ético mais fundamental de seu pensamento, retiraria suas direções da cotidianidade? Mas não é a decisão justamente o momento de propriedade radical? Não são propriedade e cotidianidade termos absolutamente opostos? No segundo capítulo definimos propriedade como apropriação da cotidianidade, de modo que uma tal oposição não pode ser sem relação. Trata-se agora de pensarmos melhor essa relação.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger nos diz:

“A decisão não desprende o *Dasein*, enquanto *ser-si-mesmo mais próprio*, de seu mundo, ela não a isola num eu solto no ar. E como poderia se o *Dasein*, no sentido de abertura própria, nada mais é *propriamente* do que *ser-no-mundo*? A decisão traz o si-mesmo justamente para o ser que sempre se ocupa do que está a mão e o empurra para o ser-com da preocupação com os outros.”¹³²

O que está em questão são as consequências da decisão. Ao tomar uma decisão, o *Dasein* não se encontra depois desprendido do mundo, alheio à cotidianidade, em algum tipo de limbo filosófico. Isso, nos diz Heidegger, nem seria possível. O *Dasein* é *propriamente ser-no-mundo*. Quando Heidegger nos diz isso ele está, de uma vez por todas, destruindo qualquer possibilidade de leitura de *Ser e Tempo* através de uma polaridade do tipo propriedade-impropriedade. A impropriedade é parte integrante do ser próprio do *Dasein*. É isso que devemos compreender quando Heidegger nos diz que o *Dasein* não pode ficar isolado do mundo porque ele é, em seu ser mais próprio, ser no mundo. Mas o que muda, então, com a decisão? A última frase de Heidegger também deixa isso claro: o que muda é que agora é o si-mesmo, e não o impessoal (como é de início e na maior parte das vezes), que se ocupa e que é com os outros na cotidianidade.

A decisão seria, então, aquilo que concretizaria uma existência própria fáctica do *Dasein*. Seria mesmo assim? Basta então que o *Dasein* se decida para que isso se dê. Sim e não. Sim porque a decisão traz o si mesmo para a cotidianidade, e não porque nenhuma decisão pode ter esse efeito definitivo. Ainda na mesma página do trecho anteriormente citado, Heidegger nos lembra que “todavia, enquanto cura, o *Dasein* se determina por facticidade e decadência”¹³³. Que Heidegger nos diga isso enquanto descreve a decisão, não deve passar despercebido. As palavras do autor não podem senão nos colocar em guarda diante de qualquer interpretação que pretenda estabelecer uma existência própria do *Dasein*. Para que o *Dasein* pudesse existir propriamente de forma definitiva, ele deveria escapar totalmente à facticidade e à decadência. Um *Dasein* que escapasse totalmente a isso não seria mais cura e, como vimos, a cura não é senão o ser mais próprio do *Dasein*. Uma tal interpretação, portanto, buscando afirmar a possibilidade da existência própria definitiva do *Dasein*, sacrificaria justamente o ser mais próprio, e, portanto, o ser si mesmo do *Dasein*.

¹³² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol. II. Pág. 88.

¹³³ Id.

Compreendemos agora, talvez, um pouco melhor a relação entre propriedade e impropriedade no pensamento heideggeriano. Ainda nos falta, no entanto, explicar melhor o que Heidegger quer dizer com ‘direções’ quando ele diz que a decisão as tira do mundo. O que são essas direções, afinal? Em *Ser e Tempo* Heidegger nos diz que “de acordo com sua essência ontológica, a decisão é sempre decisão de um determinado *Dasein* em seus fatos”.¹³⁴ Toda decisão é, portanto, decisão de um *Dasein* particular, ôntico, preso em uma situação ôntica. Na decisão se trata justamente de quebrar essa prisão ôntica, ainda que por um momento evanescente. Pois é justamente esse momento que vai permitir a reestruturação de uma dada situação ôntica. Heidegger nos diz:

“Decisão só ‘existe’ enquanto o estado de estar decidido [tradução modificada do termo alemão *Entschlossenheit*] que se projeta numa compreensão. Mas em direção de que o *Dasein* se decide na decisão? Para que ele deve se decidir? Somente o estado de estar decidido pode dar a resposta. Seria uma total incompreensão do fenômeno da decisão pretender que ela seja meramente um apoderar-se das possibilidades apresentadas e recomendadas. *O estado de estar decidido é justamente o projeto e a determinação que, cada vez, abrem as possibilidades de fato.*”¹³⁵

Heidegger fala então de um estado de estar decidido. Nesse estado, ele nos diz, as possibilidades de fato são abertas. O importante aqui é que percebamos que, quando Heidegger fala que a decisão retira suas direções do mundo ele não quer absolutamente dizer que ela opta entre possibilidades já dadas e julgadas pelo mundo, ou seja, pelo impessoal. Isso não poderia jamais ser um momento de propriedade. Trata-se, ao contrário, de abrir novas possibilidades de fato no mundo. O momento da decisão é um momento de modificação. Talvez possamos até mesmo dizer, de construção e de habitação do mundo. Na decisão novas possibilidades são abertas pelo *Dasein*, possibilidades que não estavam dadas anteriormente.

Heidegger ainda nos diz alguma coisa que nos permite pensar essas novas possibilidades. No trecho que se segue ao anteriormente citado ele nos diz:

¹³⁴ Id.

¹³⁵ Id.

“A *indeterminação* que caracteriza cada poder-ser de fato lançado do *Dasein* pertence necessariamente à decisão. A decisão só está segura de si enquanto o estado de estar decidido.”¹³⁶

O que Heidegger pretende nos mostrar é que o *Dasein* pouco ou nada sabe a respeito dessas novas possibilidades. Isso quer dizer que ele nada sabe em relação às conseqüências fácticas de sua decisão. Não há como prever, por exemplo, se uma determinada escolha será boa ou ruim. Na decisão, o *Dasein* abre, cria novas possibilidades para a existência fáctica. O *Dasein*, no entanto, precisa escolher entre essas possibilidades para que a decisão de fato se dê. Esse é o momento de retorno à cotidianidade da decisão. E é por isso que Heidegger diz que o estado de estar decidido abre, *a cada vez*, novas possibilidades. Se não houvesse retorno, ele só precisaria abrir uma vez. A decisão seria definitiva. O *Dasein* pode estar seguro de seu estado de estar decidido, isso quer dizer, ele pode estar seguro de que se trata de uma decisão. Mas o que implica essa decisão enquanto poder-ser de fato lançado, ou seja, o que vai implicar essa decisão uma vez que ela tenha sido tomada, isso permanece indeterminado.

Toda decisão retira suas direções do mundo, no sentido de que é a existência fáctica no mundo que coloca problemas para o *Dasein*, e que é sempre para ela que ele deve retornar. Não se trata de decidir para escapar da impropriedade, até porque uma tal decisão seria necessariamente uma forma de fuga. A decisão, como pensada por Heidegger, é justamente o oposto dessa fuga da cotidianidade, ela é o momento em que o *Dasein*, ainda que de modo evanescente, ec-siste propriamente. Nos resta agora investigar a segunda parte daquela citação, a saber, a parte onde Heidegger diz que toda decisão se baseia em algo não dominado, algo velado, confuso; ou não seria jamais uma decisão. A chave para a compreensão da relação entre a decisão e esse velado, esse indeterminado, está em que fixemos nosso pensamento e nossa investigação nessa relação mesma. Mas qual é essa relação? O texto em inglês a define através da palavra *bases*, que traduzimos por ‘se baseia’. Mais uma vez aqui é o texto alemão que vem ao nosso auxílio. Heidegger utiliza a expressão *gründet sich*. *Grund*, como sabemos, é uma palavra marcada no pensamento heideggeriano e, podemos mesmo dizer, em toda a metafísica. *Grund* diz o fundamento. Numa de suas investigações, Heidegger se debruçou sobre o que ele chamou de o grande

¹³⁶ Id.

princípio (*Satz*) da metafísica: o princípio do fundamento (*Der Satz vom Grund*). É a esta investigação que recorreremos agora na esperança de elucidarmos melhor o que Heidegger entende por *Grund*.

O princípio de razão diz *nihil est sine ratione*¹³⁷. Esse princípio foi mais tarde reformulado em sua forma rigorosa por Leibniz, que o transforma no *principium reddendae rationis sufficientis*. O princípio pede agora que todos os entes tenham não só uma razão de ser, pois sem razão nada é, mas que uma tal razão seja *suficiente*. Isso quer dizer, que ela seja uma só. É neste momento, nos diz Heidegger, que começa o domínio do princípio de razão. É aqui que ele é elevado ao *status* de princípio máximo metafísico. Heidegger nos diz ainda que “é somente agora que se torna possível isso que nós chamamos de ciência moderna da natureza e técnica contemporânea”¹³⁸. Acentuando a importância de uma tal mudança, Heidegger nos diz:

“O fato de que o ser se revista da *objetividade* dos objetos para se dispensar como tal, mas nos usurpe sua essência própria de ser, define uma nova época do retraimento. Essa época caracteriza a essência íntima do que nós chamamos os tempos modernos.”¹³⁹

O ser se reveste da objetividade dos objetos na medida em que a resposta ao princípio de razão para o porque do ser é sempre um ente. A resposta a essa formulação de Leibniz vem, não surpreendentemente, de um poeta. Trata-se de Angelus Silesius¹⁴⁰, que diz em um de seus poemas que “a rosa é sem porque”¹⁴¹, ela “floresce porque floresce”¹⁴². A respeito deste verso Heidegger nos diz:

“Aqui o ‘porque’ não reenvia, como de costume, a algo outro, que não seria um florir e que deveria fundar a floração a partir de uma alteridade. O ‘porque’ da sentença reenvia simplesmente à floração ela mesma. A floração se funda nela mesma, tem sua razão com e nela mesma.”¹⁴³

¹³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Le principe de raison*. Ed. Gallimard. Paris: 1962. Pág. 129.

¹³⁸ Id. Pág. 139.

¹³⁹ Id.

¹⁴⁰ Que este nome signifique anjo do silêncio não deve nos passar despercebido. Se o silêncio é o modo mais próprio do discurso, não é senão no caminho do ser e para longe da impropriedade dos entes que o poeta nos remete.

¹⁴¹ Id. Pág. 141.

¹⁴² Id.

¹⁴³ Id.

Encontramos aqui o ponto chave da crítica heideggeriana. O fundamento, se quisermos que ele permaneça no ser e não nos entes, não deve remeter a uma alteridade. O fundamento é o ser ele mesmo. Mas o ser carece de qualquer determinação, ele é confuso e não dominado. Ainda neste mesmo curso, Heidegger chega a dizer que o fundamento é o abismo. Ora, não pode ser senão disso que Heidegger nos fala quando ele nos diz que toda decisão deve se fundar em um indeterminado, em um confuso e um não dominado. Ela deve aí se fundar porque essa é a marca do ser. Que a decisão se funde em algo com tais traços é a prova existenciária de que o *Dasein* se encontra em seu estado de estar decidida, de que se trata propriamente de uma decisão.

Mas se a decisão é um momento de abertura privilegiada do *Dasein*, se ela é um momento onde o *Dasein* é todo, se ela é um momento onde o *Dasein* é o seu ser si mesmo mais próprio, então esse fundamento no qual ele se baseia na decisão não pode ser outro senão esse mesmo ser si mesmo mais próprio. No segundo capítulo, vimos que Heidegger chama esse ser si mesmo mais próprio de Isso, e vimos que o Isso tem todas as características que Heidegger diz ter o fundamento de toda decisão. Encontramos aqui, então, mais uma comprovação da importância central que o Isso tem no pensamento heideggeriano. Ele é esse fundamento radicalmente negativo no qual toda decisão se baseia. Isso não pode nos surpreender, na medida em que o Isso aparece em *Ser e Tempo* justamente quando Heidegger está preocupado em demonstrar a possibilidade existenciária do poder ser próprio do *Dasein*, um lugar, ou um momento, da cotidianidade onde apareça o *Dasein* em sua existencialidade. O Isso mostra essa possibilidade, e a concretização dessa possibilidade é a decisão. O Isso, o *Dasein* como clamante, é a condição de possibilidade da decisão. A decisão é a resposta própria, a resposta que não foge, que o *Dasein* pode dar ao clamor.

5

O habitar e a técnica

“O fato de que o ser se revista da *objetividade* dos objetos para se dispensar como tal, mas nos usurpe sua essência própria de ser, define uma nova época do retraimento. Essa época caracteriza a essência íntima do que nós chamamos os tempos modernos.”¹⁴⁴

No capítulo anterior, enquanto investigávamos a relação de fundamentação existente entre a decisão e o indeterminado, esbarramos com essa passagem do pensamento heideggeriano. É a partir dela que pretendemos começar o último movimento de nossa investigação, a saber, o movimento no qual nos aproximaremos finalmente do habitar humano como pensado por Heidegger e, ao fim, isolaremos aquilo que acreditamos ser o traço ético fundamental do pensamento heideggeriano. Essa passagem, no entanto, não nos fala do habitar humano, mas dos tempos modernos.

Os tempos modernos são uma nova época do retraimento do ser, época marcada pelo revestimento pelo ser da objetividade dos objetos. A grande questão dessa época, nos diz Heidegger, é que nesse ser revestido de objetividade o ser nos usurpe de sua própria essência de ser. Ora, qual é a própria essência do ser? O ser é justamente o mais indeterminado, o não dominado, o indefinível. A objetividade, por outro lado, é justamente a ontificação, a definição, a dominação.

A partir do que conquistamos no capítulo anterior, acreditamos ser possível acrescentar algo a essa reflexão. Se o não dominado, o indefinível, é justamente isso que Heidegger chamou Terra, a força de velamento radical, e a determinação, a ontificação é o que é operado pelo Mundo, então podemos dizer que esse revestir do ser em objetividade busca justamente eliminar o traço da Terra, do velado, no mundo. Esse seria então o traço fundamental dos tempos modernos. A crítica feita por Heidegger, acreditamos, visa justamente marcar a impossibilidade de um tal projeto, além de expô-lo as suas consequências mais nefastas.

O último movimento de nossa investigação, então, terá necessariamente que ser duplo. Num primeiro momento, defenderemos nossa hipótese de que os tempos modernos, como pensados por Heidegger, têm como sua marca principal a tentativa de eliminar, ou ignorar, o velado. Para tal, nossa investigação vai se

¹⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Le principe de raison*. Ed. Gallimard. Paris: 1962. Pág. 139.

utilizar da reflexão heideggeriana acerca da técnica, que é, sem dúvida, o lugar onde Heidegger pensa com maior profundidade os tempos modernos. Num segundo momento, nos aproximaremos dos textos acerca do habitar humano para marcar justamente que o traço fundamental do habitar, como pensado por Heidegger, é uma relação radical com o velado.

Ao final desse duplo movimento, teremos então estabelecido dois pontos fundamentais: 1. o papel central da reflexão ética no pensamento heideggeriano, uma vez que o que estamos defendendo é que todo o pensamento sobre a questão da técnica comporta já em seu cerne um forte viés ético, e que, portanto, os textos de Heidegger que pensam a técnica devem ser lidos em conjunto com os textos heideggerianos que pensam o habitar, ou seja, o *êthos*; 2. que o traço fundamental disso que no começo de nossa investigação chamamos, com Heidegger, de ética originária é, de fato, como todos os indícios já nos apontavam durante nossa investigação, uma relação radical e originária com a essência da verdade, com o velado.

No início de seu texto intitulado *A questão da técnica*¹⁴⁵, Heidegger nos fala da concepção cotidiana da técnica. Ele então nos diz que “a concepção corrente da técnica, de ser ela um meio e uma atividade humana pode se chamar, portanto, a determinação instrumental e antropológica da técnica”¹⁴⁶. Essa concepção, ainda segundo Heidegger, vê a técnica como algo neutro. É justamente essa concepção que ele vai combater. A crítica de Heidegger, no entanto, começa de maneira um tanto ou quanto curiosa. Vale aqui a extensa citação:

“Quem ousaria negar que ela [a concepção corrente da técnica] é correta? Ela se rege evidentemente pelo que se tem diante dos olhos quando se fala em técnica. A determinação instrumental da técnica é mesmo tão extraordinariamente correta que vale até mesmo para a técnica moderna. Desta, de resto, afirma-se com certa razão ser algo completamente diverso e por isso novo face à técnica artesanal mais antiga. [...]

“Permaneça, portanto, correto: também a técnica moderna é um meio para um fim. É por isso que a concepção instrumental da técnica guia todo esforço para colocar o homem num relacionamento direito com a técnica. Tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. Pretende-se, como se costuma dizer,

¹⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica* IN: *Ensaio e Conferências*. Ed. Vozes. Petrópolis: 2002.

¹⁴⁶ Id. Pág. 12.

‘manusear com espírito a técnica’. Pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do Homem.”¹⁴⁷

A concepção corrente da técnica, nos diz Heidegger, é correta. E é com essas palavras que ele começa sua crítica. Estaria o filósofo sendo irônico? Talvez¹⁴⁸. Como vimos no primeiro capítulo, quando nos aproximávamos da investigação heideggeriana acerca da essência da verdade, a correção foi um dos modos históricos de compreensão da verdade. Heidegger nos mostrou que a verdade como concordância, como correção, a verdade da proposição e da lógica não é absolutamente a verdade mais originária. A verdade da lógica é a verdade como *orthótes*. Heidegger vai buscar a verdade como *Alétheia*. Enquanto no primeiro caso temos uma verdade como o simples não-velado, como o desvelado em sua evidência, no segundo caso teremos justamente o velado como a essência da verdade. No primeiro caso temos uma concepção de verdade que lida com o ser simplesmente dado, e no segundo caso uma concepção de verdade que trata do ser.

A chave aqui é pensarmos essa evidência. Também no primeiro capítulo, vimos que a essência da verdade é primeiro pensada por Heidegger como estando no comportamento, depois na liberdade e em seguida no velado. A liberdade, Heidegger nos mostrou, só é possível através do velado, isso porque uma verdade que fosse toda, que desvelasse o todo do ente, eliminaria toda e qualquer possibilidade de liberdade para o Dasein. Numa verdade toda, o Dasein não mais estaria implicado no desvelamento. Ali onde reina a evidência não há lugar para uma relação com o velado e, portanto, não há lugar para liberdade.

Podemos agora compreender porque a crítica heideggeriana começa chamando a concepção corrente da técnica de correta. Correta quer dizer aqui ao mesmo tempo amparada e presa à evidência, quer dizer também não-libertadora, na medida em que uma tal concepção nega ao Dasein a liberdade de modificar

¹⁴⁷ Id.

¹⁴⁸ Nos agrada pensar na ironia como sendo oposta ao cinismo. Isso, no sentido de que a ironia é um enunciado no qual a enunciação aponta e traz para o primeiro plano algo outro que o próprio enunciado vela, não diz. Já o cinismo seria um enunciado cujo único objetivo é esconder e tirar de jogo isso que ele vela, que ele não diz. Em ambos os casos o que se esconde, o que se vela, é o fundamental para que se compreenda o enunciado em questão. A diferença dos dois, poderíamos dizer, é propriamente *ética*: ela diz respeito ao estatuto e a dignidade que cada postura confere ao velado. Mas essas são apenas indicações rudimentares que não poderemos aqui desenvolver com maior cuidado.

essa mesma relação. Essa concepção, portanto, pode ser chamada de muitas coisas, mas nunca de neutra.

Nossa reflexão se confirma algumas linhas mais adiante, quando Heidegger nos diz:

“O correto constata sempre algo exato e acertado naquilo que se dá e está em frente (dele). Para ser correta, a constatação do certo e exato não precisa descobrir a essência do que se dá e apresenta. Ora, somente onde se der esse descobrir da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade. Assim, o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro. E somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir de sua própria essência, nos concerne.”¹⁴⁹

A citação anterior segue para falar em dominação e endireitamento da técnica. A concepção corrente, nos diz Heidegger, pretende que nós concentremos nossos esforços em utilizá-la da maneira devida. Ora, mas o que seria a maneira devida? Trataria-se de utilizar a técnica para o bem? Tal idéia iria de acordo com a concepção corrente, e correta, da técnica. Basta que nos lembremos que a idéia do Bem em Platão, como também vimos no primeiro capítulo, está intimamente ligada à concepção da verdade como correção. Trataria-se, então, de conhecer esta idéia e dominar a técnica de modo a alcançá-la. Ora, se, com Heidegger, não pode haver mais espaço para uma tal idéia em nossa investigação, muito menos podemos conceber a ingenuidade de um tal projeto.

Heidegger termina a primeira citação nos dizendo que um tal esforço de dominação da técnica tem se mostrado tanto mais urgente quanto mais a técnica busca escapar ao controle do Homem. Que ela fuja ao controle do Homem, isso não pode mais nos espantar. Pois é justamente uma tal concepção da técnica, que nos impede a atitude livre de que Heidegger nos fala na segunda citação, que nos deixa impotentes diante da técnica.

Fica claro então que o que Heidegger busca ao tentar pensar a técnica é uma concepção que permita ao homem uma tal atitude livre, que não mais o deixe impotente diante da técnica. Ora, um tal projeto é de claros e anunciados contornos éticos. Trata-se de um projeto que visa modificar e interferir com a técnica, isso que tantas vezes Heidegger chamou de o traço fundamental dos tempos modernos. A era da técnica, a nossa era, deve por nós poder ser habitada.

¹⁴⁹ Id. Pág. 12-13.

Esse é o projeto heideggeriano quando ele se propõe a pensar a técnica. Esse projeto passa, necessariamente, por uma investigação da essência da técnica, ou seja, pelo estabelecimento de uma relação com a verdade da técnica. A pergunta é: o que é a técnica verdadeiramente? Lembrando aqui que a essência da verdade é o velado, podemos então afirmar que o projeto heideggeriano passa, necessária e conscientemente, pelo estabelecimento contemporâneo de um relacionamento originário com o velado. É isso que está perdido na concepção corrente da técnica, e é isso que se trata de alcançar.

Heidegger começa a sua investigação propondo que se busque o verdadeiro “através e por dentro” do correto. Seguindo, então, a definição corrente da técnica, e buscando ultrapassá-la, Heidegger se pergunta o que é o instrumental em si mesmo. O que reina na instrumentalidade, Heidegger nos diz, é a causalidade. Ele então enumera as quatro causas, de acordo com a tradição metafísica que ele mesmo remonta a Aristóteles:

“A filosofia ensina a séculos que existem quatro causas: 1) a *causa materialis*, o material, a matéria de que se faz um cálice de prata; 2) a *causa formalis*, a forma, a figura em que se insere o material; 3) a *causa finalis*, o fim, por exemplo, o culto do sacrifício que determina a forma e a matéria do cálice usado; 4) a *causa efficiens*, o ourives que produz o efeito, o cálice realizado, pronto. Descobre-se a técnica concebida como meio, reconduzindo-se a instrumentalidade às quatro causas.”¹⁵⁰

Ora, como vimos no capítulo anterior, quando nossa investigação nos levou ao *Sobre o princípio de razão*, é à quarta causa que Heidegger vai dar a primazia. A causa é, ela mesma, causa efficiens em sua formulação mais rigorosa. Não obstante, Heidegger vai aqui, como também em sua investigação sobre o princípio da razão, procurar se afastar dessa concepção em nome de outra ainda mais originária. Heidegger nos diz que:

“(…) para o pensamento grego e no seu âmbito, tudo o que a posteridade procurou entre os gregos com a concepção e com o título de ‘causalidade’ nada tem a ver com a eficiência e a eficácia de um fazer. O que os alemães chamam de *Ursache*, o que nós chamamos de causa, foi chamado pelos gregos de *Aítion*, aquilo pelo que um outro responde e deve. As quatro causas são os quatro modos, coerentes entre si, de responder e dever.”¹⁵¹

¹⁵⁰ Id. Pág. 13.

¹⁵¹ Id. Pág. 14.

Que Heidegger chegue à questão da responsabilidade através do pensamento da causa já nos dá a medida do comprometimento ético de sua investigação. A causa não é aqui algo que possa desresponsabilizar o sujeito diante de uma força maior, mas justamente aquilo através do que se coloca de forma radical e definitiva a questão da responsabilidade e da dívida. Mas o que significa então dever e responder? Heidegger nos diz que os quatro modos de dever e responder têm em comum o fato de que deixam algo aparecer e vigir, ou seja, desvelam. Ressaltando aqui que deixar aparecer e deixar vigir não tem o sentido secundário que à primeira vista poderia parecer. Dever e responder dizem, então, ao mesmo tempo, ser causa e desvelar.

Se trata então, mais uma vez, da verdade em seu eterno movimento de desvelamento. Citando Platão, Heidegger nos diz que esse trazer da não-vigência para a vigência, ou seja, do velado para o desvelado, é chamado de *poíesis*, termo sobre o qual já nos debruçamos com bastante cuidado no primeiro capítulo. A técnica tem a ver com a verdade na medida em que a *poíesis* se funda no desvelamento. Heidegger, no entanto, dá aqui um pequeno passo a frente. Ele nos diz:

“A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de descobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do descobrimento, isso é, da verdade.”¹⁵²

Aqui fica clara a insuficiência da concepção corrente da técnica. Heidegger vai, então, em busca de uma nova concepção. Ele parte da palavra grega *Téchne* e, sobre ela, ele nos diz duas coisas. A primeira é que ela diz não só a atividade do artesão, mas também do artista das belas artes, de modo que ela está já associada à *poíesis*. A segunda é que a palavra *Téchne* ocorre também desde cedo junto com a palavra *Épistème* e que ambas são palavras que dizem o conhecimento em seu sentido mais amplo. A *Téchne*, nos diz Heidegger, é a instrumentalidade do instrumento. Mas essa concepção da técnica não dá conta do que a técnica se tornou nos tempos modernos. Hoje, a técnica não é mais *poíesis*. Afinal, o que é a técnica em nossos dias? Partimos agora para uma seqüência de citações do texto heideggeriano, que analisaremos em seguida.

¹⁵² Id. Pág. 17.

“O desencobrimto, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada.”¹⁵³

“Esta disposição, que explora as energias da natureza, cumpre um processamento, numa dupla acepção. Processa à medida que abre e expõe. Este primeiro processamento já vem, no entanto, predisposto a promover uma outra coisa, a saber, o máximo rendimento possível com o mínimo de gasto. Não se dispõe do carvão processado na baía do Ruhr para torná-lo disponível em algum outro lugar. O carvão fica estocado no sentido de ficar a postos para se dispor da energia solar nele armazenada.”¹⁵⁴

“A usina hidroelétrica posta no Reno dispõe o rio a fornecer pressão hidráulica, que dispõe as turbinas a girar (...). Nesta sucessão integrada de disposições de energia elétrica, o próprio rio Reno aparece, como um dispositivo. (...) O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina.”¹⁵⁵

“O desencobrimto que domina a técnica moderna, possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Essa exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extrato vê-se transformado, o transformado estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimto. (...) Pelo controle, o desencobrimto abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimto explorador.”¹⁵⁶

Desencobrimto explorador é o nome que Heidegger dá à forma de desencobrimto que vigora na técnica moderna.

O que a primeira passagem nos diz é que esse novo modo de desencobrimto imputa algo à natureza. Ou seja, a técnica parte do princípio de que algo é já da natureza em sua essência. Esse algo é a capacidade de fornecer energia que pode ser beneficiada e armazenada. Aquilo para o que Heidegger nos chama a atenção é que uma tal imputação é nova. Ela era estranha aos gregos, sobretudo no que diz respeito ao armazenamento. Que fique claro aqui que uma suposta insuficiência técnica dos antigos não explica absolutamente o que Heidegger está nos dizendo. Uma coisa é um povo ter como armazenar a energia

¹⁵³ Id. Pág. 18-19.

¹⁵⁴ Id. Pág. 19.

¹⁵⁵ Id. Pág. 20.

¹⁵⁶ Id. Pág. 20.

de um moinho, outra bem diferente é este povo partir do princípio de que a natureza é uma capaz fornecedora de energia a ser armazenada.

A chave da segunda passagem é o rendimento máximo para o qual a extração é voltada. O que Heidegger aponta aqui é que a técnica moderna se distancia de toda e qualquer ligação com a necessidade imediata. Não se trata de extrair carvão para cobrir as necessidades de uma comunidade, mas de extrair o máximo possível de carvão. Passo que só faz sentido quando compreendemos que para a técnica moderna a natureza não é senão esse fornecedor de energia. Se não há mais nada ali a não ser o que se pode extrair e armazenar, não há argumento ou justificativa para que não se extraia o máximo possível de uma dada reserva.

A terceira passagem nos dá a medida da radical mudança que o novo modo de descobrimento introduz. Enquanto nas primeiras duas passagens pode-se compreender a técnica como um lamentável equívoco, uma má compreensão, na terceira passagem, ao dizer que o que o Reno é hoje é determinado pela usina, Heidegger nos diz que a nova forma de desvelamento introduz mudanças no ontológico. O que está em jogo é o ser ele mesmo, e o ser do Reno é outro agora do que era quando dos hinos de Höelderlin. Isso não deve nos surpreender, na medida em que o desvelamento não trata de outra coisa senão do ser. Isso que a cada vez se desvela e ao mesmo tempo se vela é o ser mesmo.

Na última passagem, Heidegger dá um contorno final ao que foi dito anteriormente, e acrescenta um importante traço do descobrimento explorador: o controle. O controle e a segurança são as marcas fundamentais desse novo descobrimento explorador. No capítulo anterior, vimos que eles são também traços fundamentais do que Heidegger chamou mundo, em oposição à Terra. Podemos agora afirmar que o descobrimento explorador caminha no sentido de apagar todos os vestígios da Terra, no sentido de uma expansão ilimitada do Mundo. Como também vimos no capítulo anterior, a Terra não é senão a força radical do velamento. Trata-se aqui, portanto, de uma tentativa de desvelamento *total*. Ora, mas é justamente esse o paradoxo. Se a essência da verdade, enquanto eterno movimento de desvelamento e velamento, é justamente o velado, o que seria um desvelamento *total*, ou seja, um desvelamento que não deixasse nenhum espaço para o velamento? Era o que Heidegger chamou em *Sobre a essência da verdade*, e que nós vimos em nosso primeiro capítulo, de evidência. O

desencobrimto explorador pretende reduzir o planeta à evidência, eliminando de uma vez por todas o âmbito da verdade.

É somente agora que podemos compreender o que realmente está em jogo nesse novo modo de desencobrimto. Como vimos durante nossa investigação, pertence à essência da verdade a liberdade, na medida em que esta se fundamenta no velado. No projeto moderno a liberdade deve necessariamente deixar de existir. Também vimos que toda decisão, momento ético fundamental do Dasein, se baseia em algo confuso, estranho, fora de qualquer possibilidade de controle ou conhecimento. Esse mesmo movimento que não deixa espaço para a liberdade também não deixará espaço para essa negatividade radicalmente indeterminada na qual a decisão se apóia. É a estrutura do mundo como verdade, como velamento e desvelamento, que garante ao Dasein a possibilidade da decisão. De onde virá o clamor da consciência? Ainda existirá? Se não existir, se o Isso, que vimos no segundo capítulo se tratar do que o Dasein tem de mais próprio, não tiver mais lugar no planeta, ainda poderemos chamar o Dasein de Dasein? O que percebemos agora é que também o Homem é parte desse projeto.

Em outro lugar, Heidegger nos diz algumas linhas sobre o projeto da modernidade, que ele liga ao seu conceito do matemático, e suas implicações neste sentido. Ele nos diz:

“No projeto matemático não está somente presente uma libertação, mas ao mesmo tempo uma nova experiência e uma nova figura da própria liberdade, quer dizer, da aceitação de uma sujeição. No projeto matemático, realiza-se uma sujeição em relação aos princípios que nele mesmo são exigidos”.¹⁵⁷

O matemático, que Heidegger toma como o traço fundamental do projeto moderno, caracteriza-se por um tomar das coisas no conhecimento, “enquanto tomamos conhecimento delas, como aquilo que, verdadeiramente, já sabemos de modo antecipado”¹⁵⁸. Neste tomar, nós tomamos na verdade aquilo que já temos. O que essa forma exclui é justamente o deixar as coisas aparecerem nelas mesmas, o respeitar o vigor da coisa. O que é absolutamente incompatível com o projeto matemático é o respeito do velado, da negatividade. Pois o velado é

¹⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *O que é uma coisa?* Edições 70. Lisboa: 1992. Pág. 100.

¹⁵⁸ Id. Pág. 79.

justamente aquilo que nós não conhecemos de modo antecipado, que marca o limite de todo saber.

Que também o homem está tomado por esse projeto, não é senão isso que Heidegger nos diz, depois de estabelecer que o desencobrimento descobre o chamado real como disponibilidade (*Bestand*), quando ressalta que expressões modernas como “material humano” e “material clínico”, as quais ainda podemos juntar a cada vez mais usada expressão “recursos humanos”, nos mostram que também o homem pertence a essa disponibilidade que impera do desencobrimento explorador. Como o avião na pista de decolagem, o carvão e a água do rio, o homem também está disponível para a técnica moderna. Para os que ainda se perguntam em que sentido exatamente se pode falar numa disponibilidade humana, basta nos recordarmos do conceito, desenvolvido por Karl Marx em *O capital*, do exército de mão-de-obra reserva. Segundo Marx, o capitalismo necessita do desemprego estrutural justamente porque com uma tal disponibilidade de mão-de-obra excedente se pode manter os salários da força de trabalho empregada sob controle. A nosso ver, não há exemplo mais definitivo e contundente do que seria o Homem disponível a serviço do projeto de controle e segurança da técnica¹⁵⁹. Para os que se questionam, em um sentido mais amplo, se uma tal aproximação entre Marx e Heidegger é válida, pedimos que considerem a seguinte passagem de Heidegger, encontrada neste mesmo texto sobre a técnica:

“O coiteiro, que, na floresta, mede a lenha abatida e que, aparentemente, como seu avô, percorre os mesmos caminhos silvestres, está hoje à disposição da indústria madeireira, quer o saiba ou não. Ele está disposto ao fornecimento de celulose, exigida pela demanda do papel, encomendado pelos jornais e revistas ilustradas. Estes, por sua vez, predispõem a opinião pública a consumir mensagens impressas e a tornar-se disponível à manipulação disposta das opiniões.”¹⁶⁰

¹⁵⁹ Poderíamos ir ainda mais longe aqui, ainda que apenas de modo puramente especulativo, e apontar que, uma vez que a energia é hoje, em todo mundo, uma mercadoria, não seria absurdo dizer que quando Heidegger fala de armazenamento, rendimento máximo e exploração da natureza através da extração como sendo traços do projeto contemporâneo da técnica, ele está pensando justamente isso que Marx chamou de mais valia. Nos parece um horizonte bastante fértil a tentativa de pensar em conjunto o capitalismo como pensado por Marx e a técnica como pensada por Heidegger.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica **IN: Ensaio e Conferências**. Ed. Vozes. Petrópolis: 2002.. Pág. 22.

Esse é o projeto da técnica moderna, do desencobrimento explorador. Heidegger, no entanto, vê os limites de um tal projeto. E é justamente nesses limites que se pode encontrar uma maneira de fazer frente a esse projeto. O limite visto por Heidegger reside justamente no fato de que o desencobrimento em si mesmo nunca é algo feito pelo homem, ele sempre já se deu. O homem se faz homem através do desencobrimento. Mas como então esse desencobrimento se dá e acontece? Aqui vai aparecer uma outra figura do pensamento heideggeriano que não nos pode ser estranha. Heidegger vai falar no apelo, num chamado, que aparece num contexto definitivamente semelhante ao clamor da consciência. Heidegger nos diz:

“Não carece procurar muito longe. Basta perceber, sem preconceitos, o apelo que já sempre reivindica o Homem, de maneira tão decisiva, que, somente neste apelo, ele pode vir a ser Homem. (...). O desencobrimento já se deu, em sua propriedade, todas as vezes que o Homem se sente chamado a acontecer em modos próprios de desencobrimento. Por isso, desvendando o real, vigente no seu modo de estar no desencobrimento, o Homem não faz senão responder ao apelo do desencobrimento, mesmo que seja para contradizê-lo.”¹⁶¹

Esse chamado, esse apelo, não pode ser outro senão o que já vimos quando investigávamos o Isso em *Ser e Tempo*. O Homem se sente chamado a acontecer de modo próprio quando ouve o clamor da consciência, do Dasein como clamante, disso que lhe é mais próprio. Clamor que clama sempre no sentido da decisão. Esta, por sua vez, vai reestruturar a relação do Dasein com o seu mundo circundante. O que Heidegger nos diz aqui é que, com todas as limitações que esse momento apresenta em termos de sua evanescência e da ineliminabilidade da impropriedade e da cotidianidade, este é um momento onde algo do âmbito de um modo próprio de desencobrimento se dá. Mas ele nos diz ainda algo mais. Heidegger nos diz também que todos os modos de desencobrimento, a saber, sejam eles próprios ou impróprios, são já uma forma de resposta ao apelo do desencobrimento. Isso quer dizer que mesmo o desencobrimento explorador é uma forma de resposta. Uma forma de resposta que contradiz o próprio desencobrimento, mas ainda assim uma forma de resposta. Mas de que isso nos serve? Nos serve para saber que isso que possibilita o desencobrimento explorador é esse chamado do desencobrimento, ou seja, nos serve para saber que o germe da

¹⁶¹ Id. Pág. 22.

possibilidade de um novo projeto está na condição de possibilidade mesma do projeto de desencobrimento explorador.

É só a partir daí que podemos compreender quando Heidegger nos diz:

“A essência da técnica moderna põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à disponibilidade. Pôr a caminho significa: destinar. Por isso denominamos de *destino* a força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento. É pelo *destino* que se determina a essência de toda história.”¹⁶²

“Destino, neste sentido, é também a produção da *poiesis*.”¹⁶³

“O desencobrimento do que é e está sendo segue sempre um caminho de desencobrimento. 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.”¹⁶⁴

“A essência da liberdade não pertence *originariamente* à vontade e nem tampouco se reduz à causalidade do querer humano. (...) A liberdade tem seu parentesco mais próximo e mais íntimo com o dar-se do desencobrimento, ou seja, da verdade.”¹⁶⁵

Heidegger nos fala de um destino que nos é dado pelo modo do desencobrimento que impera em nossa era histórica. Mas é da essência do desencobrimento em si mesmo, e portanto em todos os seus modos, que a verdade vigore ali onde ele vigora. Daí que nosso destino não seja algo que nos comande como a fatalidade de uma coação. Se o destino é a produção da *poiesis* e essa é, como vimos, o trazer do velado para o desvelamento, o ato mesmo de desvelar, então o destino do Homem não é senão o exercer de sua liberdade mais radical. Esse exercer a sua liberdade radical é também o dar-se da verdade, enquanto eterno processo de desvelamento e velamento. Essa situação, nos diz Heidegger, libera o homem para duas possibilidades.

“a possibilidade de seguir e favorecer apenas o que se desencobre na disposição e de tirar daí todos os seus parâmetros e todas as suas medidas. Assim, tranca-se uma outra possibilidade: a possibilidade de o Homem empenhar-se, antes de tudo e sempre mais e num modo cada vez mais originário, pela essência do que se desencobre e seu

¹⁶² Id. Pág. 27.

¹⁶³ Id. Pág. 27.

¹⁶⁴ Id. Pág. 27-28

¹⁶⁵ Id. Pág. 28.

desencobrimto, com a finalidade de assumir, como sua própria essência, a pertença encarecida ao desencobrimto. Entre essas duas possibilidades, o Homem fica exposto a um perigo que provém do próprio destino. Por isso, o destino do desencobrimto é o *perigo* em todos e em cada um de seus modos e, por conseguinte, é sempre e necessariamente perigo. (...) o perigo de o homem equivocar-se com o desencobrimto e o interpretar mal. Assim, quando todo o real se apresenta à luz do nexo de causa e efeito, até Deus pode perder, nessa representação, toda santidade e grandeza, o mistério de sua transcendência e majestade. À luz da causalidade, Deus pode se tornar *causa efficiens*. (...) Do mesmo modo, em que a natureza, expondo-se, como sistema operativo e calculável de forças, pode proporcionar constatações corretas mas é justamente por tais resultados que o desencobrimto pode tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto. O destino do desencobrimto não, é em si mesmo, um perigo qualquer, mas o perigo.”¹⁶⁶

O perigo do desencobrimto explorador é o perigo por excelência. O perigo de que o verdadeiro se retire do correto, de que a condição de possibilidade da liberdade se esvaia. Esse é o perigo da má interpretação do desencobrimto. Essa má interpretação seria interpretar o desencobrimto a partir de suas evidências, e não de seu ser desencobrimto. A possibilidade para a qual Heidegger aponta é a possibilidade de nos aproximarmos e buscarmos cada vez mais a essência do que se descobre em seu desencobrimto. Pois é só com a manutenção do verdadeiro no correto que é possível ao Homem, através da liberdade, assumir, como sua própria essência, o pertencimento a este desencobrimto. Essa assunção, já vimos, não é senão o que está em jogo em toda decisão.

No começo deste capítulo adiantamos que aquilo que buscávamos com esse primeiro movimento era assegurar o papel central da reflexão ética no pensamento heideggeriano, uma vez que o que estamos defendendo é que todo o pensamento sobre a questão da técnica comporta já em seu cerne um forte viés ético, e que, portanto, os textos de Heidegger que pensam a técnica devem ser lidos em conjunto com os textos heideggerianos que pensam o habitar, ou seja, o *êthos*. A primeira parte desse primeiro movimento, a que busca ressaltar o viés ético da reflexão heideggeriana acerca da técnica, nos parece estar já suficientemente clara. Quanto à segunda parte, a que fala da necessidade de pensar os textos heideggerianos que investigam a técnica juntamente com os textos que falam sobre o habitar, talvez aí ainda falte algo. Como vimos no

¹⁶⁶ Id. Pág. 28-29.

primeiro capítulo, a essência do habitar como pensado por Heidegger é a *poiesis*, termo que tem também função central no texto que acabamos de investigar. Ela aparece ali não só como marcando a essência da técnica antiga, mas também como parte da esperança de um outro caminho possível diante do desencobrimento explorador. O destino é sempre produção da *poiesis*, no sentido que é nele que acontece e se dá o desvelamento. Caso isso não seja suficiente, remetemos o leitor à citação de Hölderlin que praticamente encerra o texto de Heidegger que acabamos de investigar. Ela diz:

“O mesmo poeta de quem escutamos a palavra de salvação:
 Ora, onde mora o perigo
 É lá que também cresce
 O que nos salva
 Nos diz ainda
 ... poeticamente
 o homem habita esta terra”.¹⁶⁷

É com a questão do habitar, portanto, que Heidegger encerra sua investigação sobre a técnica. E não de um modo qualquer. Trata-se em Hölderlin, como Heidegger o compreende, da palavra de salvação. É na investigação sobre o habitar que podemos encontrar em Heidegger o pensamento a respeito da outra resposta possível ao chamado do desencobrimento. A questão do habitar em Heidegger não é senão a questão dessa outra resposta a esse chamado. E é nesse sentido que a investigação de Heidegger nos diz respeito, e é nesse sentido que ela pode sim nos trazer indicações éticas para nossas questões contemporâneas, talvez mais do que qualquer outro texto de qualquer outro filósofo.

Em nosso primeiro capítulo, quando investigamos preliminarmente os textos heideggerianos que pensam o habitar, dissemos, a respeito de um poema de Hölderlin, que Heidegger traz para seu pensamento, que, neste poema, Heidegger nos mostra que Hölderlin coloca Deus, que aparece como o céu, como a medida do Homem. Mas uma medida um tanto ou quanto curiosa, pois ela se mantém oculta, desconhecida. Como pode aquilo que se mantém desconhecido ser medida? É então que ele diz: “A medida consiste (bestehe in) no modo como o desconhecido Deus *como tal* através do céu se torna manifesto. O aparecer de Deus através do céu consiste em um desocultamento que deixa ver o que se

¹⁶⁷ Id. Pág. 37.

encobre”¹⁶⁸. Assim, o habitar poético é aquele que, tomando a medida de forma compreendida, tem uma relação com o manifesto, com o aberto, em seu preservar o velado, o oculto. Em outras palavras, tomando a medida ele se relaciona com a verdade, com o desvelado, em seu conservar, em seu resguardar, o velado. Mas em que sentido podemos dizer que neste habitar poético o homem recebe a medida para a vastidão de sua essência? No habitar poético o homem se relaciona com o velado através do desvelado, mantendo assim a diferença e se implicando na construção, na abertura instauradora, do mundo.

Lá dizíamos, ainda, que num primeiro momento, e de maneira ainda muito preliminar, poderíamos defender a ética originária como se diferenciando da ética tradicional exatamente em seu levar em conta o velado. Nesse levar em conta, o Dasein, habitante da verdade, traz o velado *como velado* para o seu habitar. Poderíamos então afirmar que a ética originária é uma ética da verdade, e, portanto, uma *ética do velado*. Essa ética originária é também, e ao mesmo tempo, *poética*. Ela é poética porque traz ao Dasein sempre a dimensão da possibilidade da instauração de ser, de um novo que vigora. Ao Dasein é sempre possível a instauração do novo porque em seu habitar da verdade ele sempre está em relação com o velado.

Podemos dizer agora, ao final de nosso percurso, que tais afirmações já podem se sustentar definitivamente. Mais importante ainda, podemos agora ir um pouco mais longe. Neste mesmo texto, Heidegger nos diz que a poesia é um deixar-habitar e que “entendida como deixar-habitar, poesia é um construir”¹⁶⁹. No poema de Hölderlin, lemos que “Cheio de méritos, mas poeticamente, o homem habita esta terra”. Falando sobre a frase, e sobre esse construir, Heidegger nos diz:

“O homem cuida do crescimento da terra e colhe o que ali cresce. Cuidar e colher (*colere, cultura*) é um modo de construir. O homem constrói não apenas o que se desdobra a partir de si mesmo num crescimento. Ele também constrói no sentido de *aedificare*, edificando o que não pode surgir e manter-se mediante um crescimento. Construídas e edificadas são, nesse sentido, não somente as construções, mas todos os trabalhos feitos com a mão e instaurados pelo homem. No entanto, os méritos dessas múltiplas construções

¹⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. “... dichterisch wohnet der mensch...” in: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klosterman, 1967. Teil II. Pág. 71.

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. “... poeticamente o homem habita ...” IN: *Ensaio e conferências*. Ed. Vozes. Petrópolis: 2002. Pág. 167.

nunca conseguem preencher a essência do habitar. Ao contrário: elas chegam mesmo a vedar para o habitar a sua essência, tão logo sejam perseguidas e conquistadas somente com vistas a elas mesmas.”¹⁷⁰

O que Heidegger pretende marcar aqui é justamente a relação radical com o velado que um tal habitar supõe. As construções nelas mesmas são ônticas, e por isso não conseguem preencher a essência do habitar, ontológico. Ontológico aqui exatamente no sentido da negatividade mais radical do âmbito do ser. A perseguição do ôntico nos faz perder a essência do habitar. Esta é, como *poíesis*, o trazer para o desvelamento o que antes estava velado. Trata-se justamente do ato criativo por excelência, da instauração do novo. Mas se esse novo começa a ser perseguido por si só, então cairemos no novo da novidade, e priorizaremos nossa relação com o ôntico. Ao contrário, o que Heidegger propõe como o que deve ser preservado é essa lida com o velado que a construção implica. Esse é o verdadeiro mérito do habitar, não o seu resultado final.

Quanto ao final do trecho de Hölderlin, podemos agora compreendê-lo em toda sua amplitude. É a terra que o Homem habita. Isso porque o Homem habita, a cada vez, a verdade descoberta. Mas a essência dessa verdade descoberta é justamente o velamento, e a terra não é senão essa força de velamento radical do ser. O Homem habita a terra porque habita o mundo como tal. Ou seja, o Homem habita a terra porque habita o mundo como descobrimento, como o eterno movimento de velamento e desvelamento da verdade. Daí que Heidegger nos diga que “aquilo que nomeamos ao dizer ‘esta terra’ só se sustenta enquanto o Homem habita a terra e, no habitar, deixa a terra ser terra”¹⁷¹. Deixar a terra ser terra é deixar o velado ser velado. Deixar, aqui como em qualquer momento do pensamento heideggeriano, nunca é um simples deixar. Ele é sempre já um cuidar, um *lidar com*. Deixar a terra ser terra diz resguardar o velado como velado, do desencobrimento explorador da técnica moderna. É a poesia, no sentido da *poíesis*, que permite um tal habitar em sentido originário.

Num outro texto sobre o habitar, Heidegger nos diz:

¹⁷⁰ Id. Pág. 168-169.

¹⁷¹ Id. Pág. 178.

“O que diz então: eu sou? A palavra *bauen* (construir) a que pertence ‘*bin*’, ‘sou’, responde: ‘*ich bin*’, ‘*du bist*’ (eu sou, tu és) significa: eu habito, tu habitas. A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* Homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar. Ser Homem diz: ser como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar.¹⁷²”

O mesmo é ser e habitar. O homem é habitando. É logo no início de *Ser e Tempo* que Heidegger nos diz que a presença é sempre sua possibilidade. Essa possibilidade, essa potência, é também a negatividade mais radical. Mas o que isso tem a ver com o habitar? Tudo, se temos em mente que o habitar originário do qual Heidegger fala é essa lida e esse cuidar do velado como velado. Isso porque é justamente o velado que garante a existência da possibilidade em sua radicalidade, e, portanto, do *Dasein* em si mesmo. Isso que garante que o *Dasein* jamais estará esgotado em sua existência ôntica, ou seja, isso que garante que o *Dasein* sempre pode ser algo outro e que, portanto, ele sempre está em débito, é justamente o velado. Cuidar e lidar do velado diz também cuidar e lidar dessa potência, desse ser e estar em débito. A ética heideggeriana é, portanto, radicalmente ontológica, na medida que o que está em jogo nela não é um ideal alheio ao ser do homem que pode ou não ser adotado voluntariamente por cada um, mas sim o próprio ser do homem.

O texto do qual retiramos a última citação se chama *Construir, habitar, pensar*. Nele, Heidegger fala do desencobrimento explorador como causando uma crise no habitar. É justamente neste momento que aparece no texto, fechando, o papel do pensamento. Nos parece justo que essa citação, ainda que longa, feche também este nosso último movimento.

“A crise propriamente dita do habitar consiste em que os mortais precisam sempre de novo buscar a essência do habitar, consiste em que os mortais *devem primeiro aprender a habitar*. E se o desenraizamento do Homem fosse precisamente o fato de o Homem não pensar de modo algum a crise habitacional *propriamente dita como a crise*? Tão logo, porém, o Homem *pensa* o desenraizamento, este deixa de ser uma miséria. Rigorosamente, pensado e bem resguardado, o desenraizamento é o único apelo que *convoca* os mortais para um habitar.

De que outro modo, porém, os mortais poderiam corresponder a esse apelo senão tentando, na parte que *lhes* cabe, conduzir o habitar a partir de si mesmo até a plenitude de sua essência? Isso eles fazem plenamente construindo a partir do habitar e pensando em direção ao habitar.¹⁷³”

¹⁷² HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar **IN: Ensaios e conferências**. Ed. Vozes. Petrópolis: 2002. Pág. 127.

¹⁷³ Id. Pág. 141.

6 Conclusão

A ‘ética’ surge junto com a ‘lógica’ e a ‘física’, pela primeira vez, na escola de Platão. As disciplinas surgem ao tempo que permite a transformação do pensar em ‘filosofia’, a filosofia em epistémé (ciência) e a ciência mesma em um assunto de escola e de atividade escolar. Na passagem por esta filosofia, assim entendida, surge a ciência e passa o pensar. Os pensadores dessa época não conhecem nem uma ‘lógica’, nem uma ‘ética’, nem uma ‘física’. E contudo seu pensar não é ilógico e nem imoral. A ‘*physis*’ era, porém, pensada por eles, numa profundidade e amplitude, que toda ‘física’ posterior nunca mais foi capaz de alcançar. As tragédias de Sófocles ocultam – permita-se-me uma tal comparação –, em seu dizer, o *êthos*, de modo mais originário que as preleções de Aristóteles sobre a ‘ética’.¹⁷⁴

Não é nenhum exagero dizer que nossa investigação, assim como qualquer investigação a cerca da ética originária, começa necessariamente por essa passagem. Não é nela que Heidegger cunha o termo de ética originária, embora ele nela fale de pensar o *êthos* de forma originária, mas é nela que ele esclarece a diferença entre o seu pensamento, no que diz respeito ao seu viés ético, e a ética tradicional.

A importância de uma tal passagem, no entanto, não é somente nos indicar um começo. Ela deve também nos indicar um princípio a ser seguindo em toda tentativa de pensamento, a saber, que uma abordagem puramente lógica, ética ou física marca necessariamente um enfraquecimento do pensar. Nossa conclusão deve, então, necessariamente começar com a pergunta: fomos fiéis a esse princípio?

Revisando a estrutura de nosso trabalho, podemos dizer que o primeiro capítulo é, em larga medida, dedicado a uma investigação lógica, o segundo se centra no que nós chamamos o momento ético fundamental do pensamento heideggeriano, e o terceiro, tratando de modo detido o texto da origem da obra de arte, passa pelo que seriam os âmbitos da estética. Não queremos com isso dizer que estes capítulos são, em si, absolutamente distintos um do outro, afirmando que o primeiro é uma investigação lógica, o segundo uma investigação ética e o terceiro uma investigação estética. Uma tal divisão não faria nenhum sentido para quem leu nosso trabalho.

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo **in**: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores). P. 368.

Ao contrário, acreditamos que nosso percurso é a prova de que, na questão que escolhemos abordar, qualquer caminho de pensamento que se escolha, se for seguido de forma responsável, levará necessariamente a todos estes âmbitos. E foi só após percorrermos todos eles que pudemos realizar a tarefa a que nos propusemos no capítulo quatro, a saber, enfrentar a questão do habitar em conjunto com a questão da técnica, e estabelecer esses dois conjuntos de textos como a parte do pensamento heideggeriano onde a ética se encontra tematizada. Assim, é sem dúvida de acordo com isso mesmo que Heidegger dizia que era pensar o *êthos* de forma originária que nosso trabalho se encontra estruturado.

A ética originária, defendemos, tem como principal traço um lidar com, um respeitar, o velado. Nesse sentido, ela é mesmo uma proposta de comportamento. O habitar poético, sempre se opondo à técnica, como Heidegger o pensa, não é senão a realização desse comportamento. Mas quando falamos em realização desse comportamento, sabemos realmente do que estamos falando? O que implica de fato esse lidar e conservar o velado?

Como dissemos no primeiro capítulo, talvez a maior diferença entre o conceito de verdade como *orthótes* e o conceito de verdade como *alétheia* seja justamente a inclusão da mudança, da história, no conceito de verdade. Essa inclusão, como muito bem nos mostra a leitura feita por Heidegger do mito da caverna, não seria possível se não fosse conferido novo *status* ao velado, a saber, se esse não fosse pensado como sendo a essência da verdade. O velado, portanto, é o que sustenta a possibilidade da mudança, ou, mais precisamente, podemos dizer que é o velado que sustenta a possibilidade mesma.

Uma verdade que não comporte o velado é uma verdade como o simples não-velado, como o desvelado em sua evidência, e o que marca a evidência é justamente a ausência da liberdade desveladora. Diante de algo evidente, o que cessa é justamente o desvelamento enquanto movimento que inclui e pressupõe o *Dasein*. Nada nos é mais contemporâneo do que a experiência desse imobilismo, sobretudo se tomarmos o campo político. Já é senso comum dizer que a discussão política foi tomada por um vocabulário técnico-burocrático que esvaziou todo o seu conteúdo político. Esse fenômeno, acreditamos, pode ser pensado com maior profundidade a partir da diferença entre verdade e evidência. Quando um ministro da economia justifica suas medidas como sendo necessárias ao país, por exemplo, o que ele está nos dizendo é: o mundo não é verdade, mas evidência, e é o mundo

como evidência que nos retorna a necessidade de tais ou tais medidas. É esse o discurso sancionado quando um presidente, ou um primeiro-ministro, acolhe tais medidas. Neste discurso, não temos mais a liberdade do questionamento. Não nos resta senão acatar nosso rumo como evidente e necessário. O que morre aqui é a possibilidade.

Num texto intitulado *La potenza del pensiero*¹⁷⁵ Agamben busca pensar o par conceitual aristotélico *dynamis* e *energeia*. *Dynamis*, ele nos diz, quer dizer, em grego, tanto potência quanto possibilidade¹⁷⁶, e que a distinção dos dois sentidos é um feito moderno. Já *energeia* diz o ato. Em seu texto Agamben diz que a potência em Aristóteles é “definida essencialmente pela possibilidade do seu não-exercício”¹⁷⁷. O que define a potência de um arquiteto, por exemplo, é a possibilidade de fazer e de não fazer um prédio. Agamben diz:

“Em questão está o *modo de ser* da potência, que *existe* na forma da *hexis*, da soberania de uma privação. Há uma forma, uma presença, disso que não é em ato, e essa presença privativa é a potência.”¹⁷⁸

“E essa é a origem da imensurabilidade da potência humana, tão mais violenta e eficaz em respeito à dos demais seres viventes. Os outros viventes podem apenas a sua potência específica, podem apenas este ou aquele comportamento escrito na sua vocação biológica; o homem é o animal que *pode a própria impotência*. A grandeza da sua potência é mensurada pelo abismo de sua impotência.”¹⁷⁹

A *dynamis* é, então, definida por essa experiência da privação (*steresis*). A potência e, portanto, novamente a possibilidade, estão aqui definidas em relação com essa negatividade. O Homem, ao contrário do animal, experimenta a sua potência como algo possível, ou algo que ele pode, ou não, atuar. O importante é compreender que essa potência *existe* mesmo quando não atuada¹⁸⁰. É o poder a própria impotência que caracteriza o Homem. Impotência, claro, que jamais pode

¹⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Ed. Neri Pozza. Vicenza: 2005.

¹⁷⁶ Id. Pág. 275.

¹⁷⁷ Id. Pág. 277.

¹⁷⁸ Id.

¹⁷⁹ Id. Pág. 282.

¹⁸⁰ Acreditamos poder pensar aqui a importância do direito de greve para todo trabalhador. Não é senão ele que garante a possibilidade do não-trabalho. Ora, o trabalho é o exemplo mais claro da *energeia*. Não é difícil compreender o porquê do alto valor dado aos sindicatos por um tal direito, uma vez que sem ele o trabalho como potência, como possibilidade, se esvai. E o que restaria? O trabalho na esfera da inevitabilidade, executado pelos homens assim como pelos outros viventes dos quais nos fala Agamben. Saindo da esfera da potência, entraria ele na esfera do poder?

ser compreendida como impossibilidade, incapacidade, mas sim como a essência mesma da *dynamis* em seu modo próprio, ou seja, como pura possibilidade.

Neste mesmo texto Agamben ainda nos diz:

“Se uma potência de não ser pertence originalmente a toda potência, será verdadeiramente potente apenas aquele que, no momento da passagem ao ato, não anular simplesmente a própria potência de não, nem a deixar para trás no ato, mas a fizer passar integralmente neste como tal, podendo assim, não-não passar ao ato.”¹⁸¹

Nesta passagem bastante obscura, o que fica claro de início é que o que guia Agamben é a idéia de um ato que não perca a dimensão da *dynamis*, mas que, ao contrário, a conserve. Idéia essa que vai totalmente de acordo com o habitar poético heideggeriano e seu conservar o velado, na medida que é o velado a condição de possibilidade da potência, da possibilidade mesma.

Um ato que anulasse a potência de não seria um ato que não reconheceria a possibilidade de não ter sido atuado. Esqueceria, assim, sua própria condição de possibilidade enquanto ato, a *dynamis*. Mais do que isso, seria um ato que, ao se fazer, anularia essa potência de não. Ou seja, seria um ato que destruiria a *dynamis*¹⁸². O ato que Agamben busca seria o ato que conservaria a *dynamis*. Esse conservar, nos parece, deve ser tanto um conservar no sentido de que ela se faz presente no ato mesmo, quanto no sentido de que após o ato a *dynamis* ainda mantém sua existência *enquanto dynamis*, ou seja, enquanto potência de não. Nesse segundo sentido, podemos pensar que um ato não respeitaria essas exigências se, após a sua realização, a potência mesma que o possibilitou não existisse mais¹⁸³.

¹⁸¹ Id. Pág. 285.

¹⁸² Nosso exemplo do ministro da economia permanece aqui válido. Se a verdade, como vimos no primeiro capítulo, é sustentada por um comportamento, o comportamento de nosso ministro da economia, assim como de nosso presidente ou primeiro-ministro, não suporta senão a evidência.

¹⁸³ Mais uma vez talvez possamos encontrar um bom exemplo no campo político. Um estado que abrisse mão de sua soberania, por exemplo, abriria mão da sua potência de soberania. Mas é justamente porque ele é soberano que ele pode abrir mão de sua soberania. Assim, quando ele o faz ele não está simplesmente perdendo sua soberania *fáctica*, mas sim sua soberania, talvez possamos dizer, *ontológica*. A diferença fica clara quando pensamos num estado ocupado, que pode ter perdido sua soberania *fáctica* mas, na maioria das vezes, ainda mantém sua soberania *ontológica*. A prova disso é que é o estado ocupado que negocia os termos de sua desocupação, o que ele jamais poderia fazer sem sua soberania *ontológica*.

O ato que conserva a *dynamis* enquanto *dynamis* é assim, necessariamente, habitar poético. Podemos fazer, então, nossas as palavras de Agamben quando ele diz:

“Nós devemos agora mensurar todas as conseqüências desta figura da potência que, dando-se a si mesma, se salva e cresce no ato. Essa nos obriga a repensar de início não só a relação entre potência e ato, entre o possível e o real, mas também a considerar de modo novo, na estética, o estatuto da criação e da obra e, na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído. Mas é toda a compreensão do vivente que deve ser revogada na questão, se é verdade que a vida deve ser pensada como uma potência que incessantemente excede as suas formas e as suas realizações. E talvez somente nesta perspectiva possamos enfim entender a natureza do pensamento, se é verdade, como Aristóteles não se cansa de repetir, que é a potência que define a essência.”¹⁸⁴

¹⁸⁴ Id. Pág. 286.

7

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Se, l'assoluto e l'“ereignis”* **IN:** La potenza del pensiero: Saggi e conferenze. Vicenza: Ed. Neri Pozza. 2005.

AGAMBEN, Giorgio. La potenza del pensiero **IN:** *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Ed. Neri Pozza. Vicenza: 2005.

DUARTE, André. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo **IN:** Natureza humana: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas. Ed. EDUC. São Paulo: 1999.

FREUD, Sigmund. O estranho **IN:** *Uma neurose infantil e outros trabalhos, Obras completas Vol. XVII*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1969.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo **in:** *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Cavalcante. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Trad. Márcia Cavalcante. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan fogel e Márcia Cavalcante. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *O que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klosterman, 1967.

HEIDEGGER, Martin. “... dichterisch wohnet der mensch...” **in:** *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klosterman, 1967. Teil II.

HEIDEGGER, Martin. On the essence of truth **in:** *Basic writings*. London: Ed. Routledge, 2002

HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la liberté humaine*. Trad. Emmanuel Martineau. Paris: Ed. Gallimard, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *De l'essence de la vérité: Approche de l'“allégorie de la caverne” e du “Théétète” de Platon*”. Trad. Alain Boutot. Paris: Ed. Gallimard. 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Questions I e II*. Trad. Jean Beaufret et ali. Paris: Ed. Gallimard. 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Questions III e IV*. Trad. Jean Beaufret et ali. Paris: Ed. Gallimard. 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Chemins que ne mènent nulle part*. Trad, Wolfgang Brokmeier. Paris: Ed. Gallimard, 1962.

HEIDEGGER, Martin. *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*. Trad. Alain Boutot. Paris: Ed. Gallimard. 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Les Hymnes de Hölderlin: La Germanie et Le Rhin*. Paris: Ed. Gallimard, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Le principe de raison*. Paris: Ed. Gallimard, 1962.

HEIDEGGER, Martin. *Parménides*. Bloomington: Ed. Indiana University Press, 1992.

HEIDEGGER, Martin. The origin of the work of art **in**: *Basic writings*. London: Ed. Routledge, 2002.

PEREIRA, Alexandre Gomes. Heidegger: o fracasso e a virada **IN**: *Sofia*. Revista semestral de filosofia da UFES. Ano VII, Número 7. Vitória: 2001.

PLATÃO. *A república*. Trad. Benedito Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2000.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Benedito Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001.

PLATONE. *Apologia de Socrate*. Trad. Giovane Reale. Ed. Bompiani. Milano: 200.

Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)