

HEIDEGGER E A FILOSOFIA DA FINITUDE*

Zeljko Loparic

1. *A filosofia da luz natural*

Uma das teses básicas de *Ser e Tempo* é a de que a apreensão (*Vernehmen*), por meio dos sentidos e do intelecto, não é o acesso primeiro às coisas. O erro de pensar assim já teria começado em Parménides, teria sido perpetuado pelas concepções posteriores dos gregos sobre o *nous* e a *aisthesis*, para desembocar nas idéias claras e distintas de Descartes e, finalmente, no transcendentalismo de Kant e Husserl¹. Em oposição a toda tradição de metafísica ocidental, Heidegger dirá que a representação (*Vorstellung*) é um modo fundado, derivado, de acesso ao ente, encobridor do sentido originário do ser; que a filosofia tradicional perdeu o acesso originário ao que está aí².

* Este texto faz parte do capítulo VII do nosso livro *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, (em prensa).

1. A tese de que existiria uma "tradição comum" de pensamento a que pertenceram Husserl e Heidegger foi propalada por W. Szilasi, "substituto temporário" de Heidegger na cátedra da qual este último foi afastado. Mas essa tese não se sustenta, nem nos textos (isso ficará mais claro ainda na presente seção), nem nos testemunhos. Em 26/12/1926, Heidegger escreveu a Jaspers: "Se o tratado [*Ser e Tempo*] foi escrito 'contra' alguém, então esse alguém é Husserl, que de resto logo percebeu isso" (Ott 1988, p. 177). Husserl, por seu lado, confessa ter sido advertido de que "a fenomenologia de Heidegger era algo totalmente diferente" da sua; que, ao invés de ser uma continuação de seus trabalhos científicos, "os seus [de Heidegger] cursos universitários, assim como o seu livro [*Ser e Tempo*] visavam essencialmente desacreditar" a fenomenologia husserliana, "por meio de ataques abertos ou velados" (carta a A. Pfaender de 1931, cf. Ott 1988, pp. 174-5). Num outro texto, Husserl confessa: "Cheguei à triste conclusão de que não tenho nada a ver com essa profundidade heideggeriana, como essa genial falta de cientificidade, /.../" (Ott 1988, pp. 175).

2. Em 17/08/1930, Heidegger escreveu a J. Stetzel: "Mas a cidade grande apenas incita e excita —aparência de um estado de vigília. Mesmo a vontade do melhor estofo fica sufocada na sensação [*Sensation*] e na representação [*Representation*] —a inessencialidade de toda filosofia" (Ott 1988, p. 194).

Esse acesso originário dá-se na *praxis* (§ 15), no ocupar-se (*Besorgen*) com as coisas, cujo modelo mais simples é o trabalho manual. No ocupar-se, e apenas nele, é que encontramos inicialmente os entes intramundanos os quais, em virtude desse modo de descobrimento, têm o caráter de coisas-à-mão, de utensílios. A utensilidade dos utensílios não é algo adicionado às coisas da natureza, no sentido de Descartes, mas, pelo contrário, o seu discriminante ontológico primeiro, o seu ser originário.

A ocupação pode encontrar o ente e desvelar o seu ser porque não é cega, porque é guiada por um *ver-em-torno* (*Umsicht*), um ver que não é um perceber ou representar e sim um *mover-se* na estrutura de significações que é o mundo que habitamos. O ver e o ouvir sensíveis não desvelam a distância em virtude de leis ópticas, mas porque o ser humano, que tem a estrutura do *Etar-ai*, existe *aproximando-se* das coisas (§ 23). O que nos faz ver a espacialidade originária das coisas não é a *intuição* do tipo kantiano, mas a possibilidade do *Estar-ai* de orientar-se e de aproximar-se. Esses *modos de ser* não pressupõem nenhum ato de representação e sim um poder ser hierarquicamente superior, a compreensão da estrutura de um mundo qualquer, da mundaneidades e, com ela, do sentido das coisas intramundanas.

Com a explicitação da compreensão do sentido atingimos o ponto alto da crítica heideggeriana da representação e a entrada privilegiada à sua filosofia *luz natural*³. Com efeito, a compreensão que orienta o nosso agir não é um ato mental, uma operação cognitiva interna ao sujeito, mas um *modo de ser* do *homen*, possível graças à *luz do cuidado* (*Sorge*) e, em mais alta instância, do *êtaxe* do *Estar-ai*- no tempo originário. O que ilumina o *Ai* do *homen*, em última análise, é a *temporalidade extática* (§ 69). Iluminado no seu *estar-ai* porque *extático*, a *homen* pode ver o sentido das coisas, o ser das coisas, *sem precisar* da sensibilidade empírica nem da *intuição insensível* do intelecto (§ 31). E essa visão direta do sentido, *não mediatizada* pela representação mental ou mesmo verbal, que permite, em primeira mão, que possamos chegar às coisas com os olhos do corpo. O *estar-fora-de-si*, o *êxtase*, e não o intelecto, é o que ilumina originariamente a *clareira* que o *homen*

3. Num artigo publicado faz algumas anos, nós nos confessamos perplexos perante o fato de o primeiro Heidegger, depois de rejeitar a mediação da representação, mais precisamente, dos *sense-data*, deixar sem esclarecimento o "estado de encontro" do *Estar-ai* com os utensílios e viamos nisso um prenúncio do misticismo do segundo Heidegger (Loparic 1982, p. 157). A presente tematização da teoria heideggeriana da *luz natural* mostra que o momento místico está presente em Heidegger desde *Ser e Tempo*.

habita, melhor dito, a clareira que o *homen* é.

Num livro publicado em 1934, *Gnosis und spaetantiker Geist*, H. Jonas, aluno de Heidegger, não hesitou em caracterizar como gnóstica essa teoria heideggeriana da luz natural. Num livro posterior (Jonas 1963), ele voltou ao mesmo tema. O êxito da leitura “existencialista” da gnose, escreve ele, “convida-nos, em contrapartida, para uma leitura ‘gnóstica’ do existencialismo” (p. 6). Jonas vê na recusa heideggeriana da definição tradicional grega do homem como animal racional e na sua substituição pelo conceito de existência sem essência uma irrupção clara da gnose: “Eu vejo, nessa concepção de uma existência trans-essencial que se projeta de uma maneira livre, algo comparável com o conceito gnóstico da negatividade trans-psíquica do pneuma trans-mundano. Algo que não tem nenhuma natureza, não tem nenhuma norma; somente algo que pertence a uma orden natural —por exemplo, à ordem da criação— tem uma natureza” (p. 19). Jonas faz notar que tanto em Heidegger como no gnosticismo o conhecimento verdadeiro é o da história, razão porque o conceitos que designam o movimento da vida humana têm o papel central. O conceito heideggeriano fundamental que é o de estar-lançado no mundo e no ser-para-a-morte (*Geworfenheit*), seria originariamente gnóstico. Ademais, nos dois casos, o tempo subjacente à história é parecido. Na gnose valentiniana, por exemplo, não há nenhum lugar para um presente sobre o conteúdo do qual o conhecimento poderia fixar-se e frear, desta maneira, o ímpeto que nos leva na direção do futuro extra-cósmico. Em Heidegger, por outro lado, não mais presente sobre o qual a existência humana poderia repousar. Momento extático do tempo extático, o presente heideggeriano não é a porta de entrada para a realidade, para um mundo de seres caracterizados pela substancialidade ou por algum outro tipo de invariância, mas apenas uma dimensão do encontro do ser humano com o casual na transitoriedade da “situação”.

Tudo indica que Jonas tem razão quando destaca o caráter fundamentalmente gnóstico da posição heideggeriana⁴. A gnose é usualmente definida pela tese de que o conhecimento comum do mundo é um ofuscamento do *homen* e que a salvação depende de uma luz que não é a dos olhos do corpo nem a da razão humana. Se substituirmos os existenciais heideggerianos, tais como a queda no mundo (que possui

4. Jonas não é o único autor a identificar traços gnósticos em Heidegger. H. Blumenberg, por exemplo, considera que a fábula de Higino sobre a cura (cuidado, *Sorge*), citada por Heidegger, é baseada num mito gnóstico. Veja também os comentários de E. Stein sobre esse ponto, em Stein 1988, pp. 99-99.

um elemento de corporeidade), o êxtase no tempo, a busca da autenticidades, etc., por elementos neoplatónico-gnósticos que são a queda no corpo, o êxtase (de que falava Feuerbach) e a busca da salvação pela identificação com deus, recuperamos a estrutura da fórmula básica do conhecimento gnóstico. Fórmula que implica na rejeição do intelecto (os primeiros sábios gregos diziam, da medida) como instrumento indispensável da vida humana, junto com todas as outras consequências tipicamente gnósticas. Com algumas diferenças, entretanto, e que não são inessenciais. Em Heidegger, pensador da finitude, não há recuperação definitiva da autenticidade, não há volta salvadora a si mesmo. Uma outra grande diferença está na sua tese, já mencionada, de que a apreensão do ente pela representação é um modo derivado de ser do homem que pode ser *fundado* no ver iluminado pela cura. Essa tese dá à fenomenologia heideggeriana a aparência de uma ontologia fundamental e não da mera *religião natural sem um deus infinito*. Trata-se de uma carta promissória que visa cobrir as ambições do fundacionalismo à la Husserl, carta, aliás, nunca resgatada. Heidegger jamais conseguiu mostrar como a "captação" representacional do ente e do ser do ente podia ser positivamente fundada nos modos extáticos do Estar-ai. O que ele conseguiu foi fazer ver que o acesso representacional barra o acesso por iluminação, resultado, de resto, totalmente antecipado pela própria gnose.

A promessa de fundar a representação na luz natural, de que Heidegger ainda precisava, em 1927, para apaziguar a sua consciência filosófica, foi logo em seguida retirada quando da decretação do fim da filosofia. Acreditando ter demonstrado que a razão representacional era solidária com o domínio demoníaco da técnica, sendo mesmo a causa principal do esquecimento do Ser, Heidegger abandonou o problema da fundamentação para se propor o problema oposto, o da desconstrução (*Abbau*) da razão ocidental.

Esse é um ponto a que voltaremos ainda mais tarde. No presente momento, precisamos mostrar como Heidegger trata o problema da diferença entre o dever-ser e o ser dentro da sua teoria da finitude do Estar-ai iluminado.

2. A finitude e a culpa

Marcuse, como tantos outros, queria de Heidegger uma confissão pública da culpa. Por que Heidegger não atende ao pedido do aluno Marcuse, do amigo Bultmann e de tantos outros? Não teria sido tão fácil,

a ele, fazer o gesto que todos esperavam, prontos para perdôá-lo? A sua recusa seria devida, como quer Farias, à sua "adesão ilimitada á base gerar do nacional-socialismo"?

O silêncio de Heidegger pode ser e foi interpretado de muitas maneiras. Mas a verdadeira razão do seu silêncio parece ser uma outra, de natureza eminentemente filosófica, que agora podemos esclarecer melhor.

Heidegger não pode fazer um gesto de arrependimento em termos morais sem denegar tudo o que sempre pensou sobre a finitude do ser humano e, principalmente, pelo que escreveu em *Ser e Tempo* sobre a culpa e a responsabilidade do Estar-ai. Essa teoria, baseada na idéia da finitude e na rejeição do primado da representação, evidencia também a rejeição heideggeriana da tese de que é possível alcançar a identidade entre o dever-ser e o ser, entre a liberdade e a necessidade.

O homem é um ente *finito* porque o seu ser é cindido em possibilidades "mundanas", as que contituem o seu estar-ai-no-mundo, e numa possibilidade "extra-mundana", a de poder não-mais-estar-ai. O homem não tem nenhum recurso para superar definitivamente essa *cisão originária* da sua existência, entre a positividade e a negatividade, o "lado diurno" e "lado noturno". Existir *como* fissura, como bifurcação ontológica, esse é o destino (*Geworfenheit*) que o homem tem que carregar. A única alternativa que lhe resta é esquecer temporariamente a sua negatividade constitutiva, o seu estar-lançado na morte, caindo na positividade do cotidiano. Se não *quiser* lançar mão desse expediente, o homem terá que viver permanentemente acordado para a possibilidade de não-mais-estar-ai. Heidegger interpretará essa compreensão da morte em termos do conceito de cuidado, a saber, como sendo a mais originária concretude do adiante-de-si (*Sich-vorweg*) constitutivo do cuidado, como um ser-para-a-morte. Nesse modo de existir, a morte é revelada não como um evento ôntico, datável, mas como uma possibilidade singular, irremissível, insuperável, constante, totalmente certa, embora essencialmente não datada. O homem que existe desta maneira compreende que tem o seu afim-de-que (*Worumwillen*) último, que é também o seu final, em si mesmo; que o seu ser é marcado, de ponta a ponta, por um *nada*, pela *nadidade* do seu final.

O ser-para-a-morte se perfaz, portanto, como *antecipação* da morte, ou ainda, como liberdade para a morte. (Tal é o sentido ontológico primeiro da liberdade humana: poder, estando ainda neste mundo, não mais ser deste mundo.) Antecipar a morte é um *querer-ter-consciência-da-morte*, um querer-compreender que o homem mediano desconhece,

do qual ele se defende. Heidegger o chama de resolução (*Entschlossenheit*). A resolução "existe", diz Heidegger, somente como *decisão* (*Entschluss*). Como decisão repentina, tomada em cima da hora sobre possibilidades da hora, sobre o que der e vier no agora, sem contar com quaisquer *regras* de decisão. Trata-se, portanto, de uma decisão sobre o casual (*das Zufällige*), que muda a situação em que o Estar-ai se encontra, de geral e comum a todos em uma *situação própria*, singular, não repetível. A resolução leva o Estar-ai a escolher a sua existência, o seu projetar do sentido, enfim, a si-mesmo, como o *fundamento último* da compreensão e da escolha de suas possibilidades mundanas, tendo como único "critério" a sua possibilidade de não-mais-estar-ai antecipada. O homem autêntico age necessariamente "sem escrúpulos" (*gewissenslos*), sem consideração para os valores éticos ou as regras morais.

O estar-ai-para-a-morte, a cisura identificadora do humano, tem um *sentido temporal* específico, sentido que, segundo Heidegger, constitui o *tempo originário* da *compreensão* do ser de todo o ente, mesmo do ente não humano. Esse tempo fundamental não é outro que o tempo extático. Na resolução antecipadora da morte é possível fica *aberto* um *admir* peculiar, que não é um aproximar-se de um evento intramundano, mas um chegar a si-mesmo angustiado do Estar-ai, na sua possibilidade última. Esse *futuro* originário tem, diz Heidegger, como "esquema" um em-direção-de-si-mesmo, um "a-si-mesmo". O esquema em-direção-de-alguma-coisa não é, portanto, fundamental e caracteriza um futuro derivado do tempo cotidiano.

Oir-a-si-mesmo resoluto é, nesse mesmo tempo, um voltar ao si-mesmo cindido, um retomar à possibilidade já existente de não-mais-estar-ai (que sempre esteve-ai, embora o Estar-ai tivesse feito tudo para fugir dela e da angústia) e não a uma possibilidade mundana, datada por um evento intramundano. Por isso, o esquema da *dimensão do passado* do Estar-ai é a "volta-a-si-mesmo" e não uma retomada das coisas vividas. Finalmente, por dar-se somente como uma decisão, a antecipação resolvida é um encontro incontinenti (*augenblicklich*) do casual, pronto para a angústia. O esquema do *presente* do tempo do Estar-ai é um "deixar encontrar", "deixar estar". O agora datado da ocupação cotidiana é uma derivação do "momento" da existência autêntica. Este, assim como as outras duas dimensões do tempo linear da vida cotidiana, constitui-se na queda no mundo (*Verfallen*) encobredora daquilo que angustia.

Segue-se dessas análises que, "existindo", a resolução antecipadora *compreende* toda a dimensão do futuro do tempo originário, até a sua

possibilidade extrema, até o Não-mais, toda a dimensão do seu passado, até essa mesma possibilidade aborigne, até o Já-ai, para instalar-se num presente que não deixa nada de fora, num Agora-ainda meridiano. O tempo "usado" pelo ser-para-a-morte autêntico não é, portanto, um *Nunc-stans*, o Agora-e-sempre da eternidade tradicional, mas um "Fora-de-si" con-stante, um *Ex-stans* dos três êxtases co-originários, que não passa, mas que deixa tudo passar a partir do seu Agora-ainda. E um Grande Circulo que não gira, mas que deixa que a compreensão das possibilidades do Estar-ai gire entre o futuro, o pasado e o presente, que projete os seus modos de ser mundanos *repetindo* os já havidos, que constitua, procedendo circularmente, os pequenos ciclos do tempo sequencial da vida cotidiana. O tempo da resolução antecipadora é um tempo onde a positividade do Estar-ai-no-mundo e a negatividade do poder não-estar-ai con-stam numa unidade de estrutura, que não é uma totalidade, mas tempo da cisão originária, *tempo que é a cisão originária*, insuperavelmente finito, tempo devorador dos projetos humanos que ele mesmo engendra⁵.

E fácil ver que a resolução, tendo *esse* sentido temporal, revela um *ser-culpado* que se constitui num infortúnio extremo. Isso não se deve ao fato de que, na antecipação resoluto, o Estar-ai aceite todas as consequências que possam resultar dos seus atos, previsíveis ou não, sem poder remetê-las a quem quer que seja, que ele aceite ser responsável também por todo o mal que possa vir a causar, mesmo de maneira inteiramente involuntária. Essa condição é, por certo, uma condição temível. Entretanto, ela pode ser amenizada, se não contornada, por meio de regras de felicidade, que podem vir a incluir as regras morais. O ser-culpado do Estar-ai no sentido de ser o fundamento sem fundamento, também dado na resolução, não pode de maneira alguma ser remediado. Ele está presente em cada situação como sinal da negatividade originária do fundamento do existir. Momento constituinte da facticidade do ser humano, do seu estado-de-lançado no mundo e no ser-para-a-morte, a culpa, na sua origem, é da origem. Ela é um peso que

5. O poeta também adivinha que o Agora-ainda do Estar-ai *nem precede* o do Não-mais, *nem veio depois* do Já-ai, que os três êxtases do *Ex-stans* não "passam", que se compenetraram, mas que, não obstante, se consomem um aos outros, irremivelmente:

"Time present and time past

Are both perhaps present in time future,

And time future contained in time past.

If all time is eternally present

All time is unredeemable." (T. S. Eliot, *Burnt Norton*, I).

resulta da própria estrutura temporal do fundamento cindido do Estar-ai. De onde se segue, que, no tempo fundamental, não é possível ao homem auto-fundar uma vida que seja feliz. O peso de ser-culpado, inseparável do peso de ser-para-a-morte, é um infortúnio permanente, por assim dizer, ontológico, incomparavelmente mais temível que qualquer infortúnio ôntico que a má sorte possa trazer durante a vida. Em Heidegger, um mortal só pode ser feliz se encontrar uma maneira de abafar a verdade.

O homem resoluto *nunca* fala da sua culpa. Ele a assume num querer silencioso, no querer-ter-consciência da culpa, que, de acordo com o conteúdo da culpa, considerando o *nada* no ser de que ele é o fundamento, poderá mudar (ou não) o seu modo de estar-no-mundo-junto-às-coisas-e-com-os-outros. E impossível especificar a priori os rumos dessa mudança. A responsabilidade está inteiramente na resolução solitária do Estar-ai, na decisão. E preciso notar ainda que o nada, decorrente do Estar-ai como fundamento sem fundamento ôntico, é um nada distinto daquele que constitui o seu existir e que se expressa no "não" do "poder-não-mais-estar-ai". Trata-se de uma negatividade ôntica que não deve, entretanto, ser pensada como uma *falta* ou *privatio* de uma propriedade, no sentido da ontologia tradicional (*malum est privatio boni*); nem tampouco como algo que deva ser, ou como um valor de uma coisa. Esse nada não é uma privação, já que resulta da supressão de uma possibilidade de um outro Estar-ai, ou seja, da restrição de uma *liberdade*.

Essas teses ontológicas são confirmadas pela análise heideggeriana do fenômeno ôntico da *consciência da culpa*. A experiência da culpa, fato incontestável da vida cotidiana, não revela, originariamente, o pecado, a perversidade ôntica humana (*status corruptionis*), mas o fato de o Estar-ai ser o fundamento último, racional e moralmente injustificável, um fundamento sem fundamento ôntico *possível*, de seus projetos. A consciência da culpa é um *chamado* repentino, um apelo inesperado para retomar a escolha. Que significa retomar a escolha, escolher a escolha? Significa decidir-se por um poder-ser que constitui o próprio si-mesmo. Que poder-ser é este? O poder-ser-o-fundamento dos seus projetos. Quem chama o Estar-ai na voz da consciência? O próprio si-mesmo, o cuidado. Quem é chamado? De novo o si-mesmo. De onde vem essa duplicidade, essa diferença, no ser do homem? Da distinção entre o poder-ser-o-fundamento e estar-caído no mundo, entre o si-mesmo autêntico e o si-mesmo submisso às conexões instrumentais e, de um modo geral, à tradição. Finalmente, qual é o propósito do chamado? O

de fazer “ver” o nosso ser-culpado, assumir o fundamento, permeado de negatividade, que somos, escolher nós mesmos como tal fundamento. Ouvir a voz da consciência significa, portanto, *também* aceitar existir como projeto que “nadifica”, no sentido de restringir as possibilidades dos outros, pondo em perigo a existência dos outros, levando-os por caminhos errados, ou até mesmo, “quebrando” a sua existência. Falando formalmente, causar uma nada no seu ser. Querer-ter-a-consciência-da-culpa significa, assim, assumir a *dupla negatividade*, a da cisão e a do projeto, a dupla deficiência, a ontológica e a ôntica, que singulariza o Estar-ai.

O nosso ser-culpado inscreve-se de dois modos extremos no *Estar-com-outros*. O primeiro consiste em livrar os outros da preocupação e em colocar-se no lugar deles, substituindo-os na sua responsabilidade para com a própria existência. Nesse modo do cuidado, os outros podem tornar-se dependentes e dominados, no sentido que acabamos de explicitar. No segundo modo, o Estar-ai ajuda os outros a darem-se conta do próprio cuidado e a ficarem livres para ele. Nesse modo, um homem pode tornar-se a “consciência dos outros” ou a “herói” dos outros. Mas a escolha de um herói não libera o Estar-ai da sua responsabilidade ou culpa. Como já dissemos acima, na discussão com Farias, a única autoridade que o Estar-ai pode reconhecer são as possibilidades repetíveis da sua própria existência. O Estar-ai é “potente” (*maechtig*) justamente na medida em que pode escolher as suas possibilidades. Mas ele também é “impotente” (*ohnmaechtig*) porque depende, na sua ação, das escolhas feitas pelos outros. Em virtude dessa dependência, o Estar-ai é um acontecer—ai-junto-com-os-outros, numa família, numa comunidade ou num povo. Existindo dessa maneira, o Estar-ai participa e depende de um destino.

A ontologia do Estar-ai pode ser vista como uma “metafísica dos costumes”, sem qualquer idéia da lei (portanto também da lei moral) ou do tribunal dos costumes. De fato, no Ai habitado pelo Estar-ai autêntico não há lugar para a *lei moral* do tipo kantiano. Essa lei pede que as máximas da ação sejam universalizáveis. Segundo Heidegger, toda máxima estabelecida pelo homén é perecível e, portanto, não universalizável. Cada uma delas pode ser rejeitada perante novas escolhas de possibilidades do Estar-ai. A exigência kantiana da universalidade é uma ilusão baseada no tempo do ente intramundano, ilusão que quer negar a angústia humana, o desamparo perante a responsabilidade solitária para com as consequências dos seus atos. Nem agora nem nunca poderemos calcar o nosso agir em princípios universais, nem

mesmo em algo parecido ao ser social pleno, no sentido de Marx. Aqui está o divisor de águas entre a filosofia *positiva* da finitude de Heidegger e toda a metafísica que a precedeu.

Agora é fácil ver por que não há em Heidegger lugar para uma ética do *arrependimento*. O nosso ser-culpado como fundamento lançado (*geworfen*) de projetos deficientes (*nichtig*) está aí com o Estar-ai. Ele revela o nada originário em nós, a negatividade ontológica constitutiva do ser do homem. Igualmente irremediável é essa outra negatividade, a que caracteriza os nossos projetos como tais. A única maneira de “reparar” os efeitos de um projeto nadificante é alterar o nosso modo de agir, jogando-se num outro projeto também nadificante. Querer escapar da culpa que nos caracteriza significa aumentar a culpa⁶. Mais ainda, pedir perdão por tal culpa, permeada pela dupla negatividade que mencionamos, significa desconhecer a nossa essência. Pedir perdão nessas circunstâncias é absurdo porque não podemos nos corrigir. E também porque ninguém pode nos perdoar. Nenhum homem, nem mesmo um deus, pode salvar-nos do nosso ser-culpado, em primeiro lugar, porque não é possível modificar a nossa natureza e, em segundo, porque não se pode desfazer o que fizemos, apagar o passado. Nós *somos* o nosso passado. Pedir perdão pelo passado é pretender um passe de mágica. Pelas mesmas razões, prometer não cair de novo na culpa é mentir no sentido moral. Não havendo perdão, não há salvação. Esse destino desafortunado tem que ser suportado. Más, aceitação do destino não é *arrependimento*.

A culpa moral, o *arrependimento* e a reparação moral não são, segundo Heidegger, modos de ser ônticos da existência autêntica *tal como revelada na filosofia*. Esses conceitos só se entendem dentro de um contexto teológico baseado na revelação bíblica. A dimensão ética judaico-cristã, aberta pela Bíblia, é inteiramente inacessível para o olhar fenomenológico de *Ser e Tempo* (p. 306n). Inversamente, a vida levada de acordo com a moral bíblica desconhece necessariamente o sentido revelado na voz da consciência analisada por Heidegger.

3. O herói trágico como modelo do Estar-ai autêntico

Se quisermos achar um modelo para o Estar-ai autêntico (“próprio”) de Heidegger, precisamos esquecer dos homens virtuosos do Ocidente

6. A experiência dos santos é a melhor prova disso.

cristão e reapropriar-nos das vidas de heróis gregos⁷. Sabemos que, para Heidegger, Sófocles é o principal porta-voz do *éthos* grego, maior autoridade nesse assunto que o próprio Aristóteles. A narração feita pelo poeta “piedoso” da tragédia do rei Edipo reveste-se, para nós, de um interesse especial: ela não somente apresenta um exemplo clássico do destino humano no sentido grego, como oferece, parece-nos, uma análise preciosa da tomada de consciência da culpa no sentido explicitado pelo pensador alemão. Num só dia, numa única ação, transforma-se por completo e de maneira irreversível a vida de um mortal: temos aqui, essa é a nossa suposição, um testemunho existencial-ôntico pungente a favor da interpretação existencial-ontológica heideggeriana da mudança repentina da situação comum para a situação singular em que o Estar-ai toma consciência da sua culpa e da estrutura de todo o seu existir.

A peste irrompeu em Tebas. Os homens estão morrendo, a terra, os animais e as mulheres tornaram-se estéreis. A fonte da vida secou. A morte instalou-se nas *origens*, no *fundamento* de todas as coisas. Crianças tebas, aflitas, dirigem-se ao rei Edipo, rogando que os salve da morte, como o fez quando livrou a cidade do tributo cobrado pela Esfinge. Edipo está bem lembrado da sua façanha gloriosa. Quando a Esfinge lhe propôs o seu enigma, ele adivinhou rapidamente a resposta: a incógnita era o mortal comum, levando uma vida comum entre o nascimento e a morte, passando pela infância, a idade adulta e a velhice. Esse enigma, insolúvel para outros, era fácil para alguém com a sua experiência: perguntava pelo destino de alguém como ele, um *andareiro*, Pés-inchados. Furiosa por ver um simples mortal entrar no seu segredo, a Esfinge lhe impôs um segundo enigma: “São duas irmãs. Uma gera a outra. E a segunda, por seu turno, gera a primeira. Quem são elas?” De novo, o viajado Edipo não tem dificuldade de responder: “A luz do dia e a escuridão da noite.” Dessa vez, a incógnita era o tempo común, o tempo dos pequenos ciclos diários, o tempo bem ordenado das gerações sucessivas, em que a morte é um evento ôntico tanto quanto o nascimento.

Sugerimos que o homem do primeiro enigma era alguém como Edipo. Talvez fosse melhor dizer *alguém como ele queria ser*. Na verdade,

7. O cristianismo desconhece o destino trágico do homem e nega a violência como aspecto básico da sua existência. Para essa religião, o mal não faz parte da estrutura do ser humano, mas provém da injustiça ou da má vontade (não obediência à lei divina natural ou revelada). Em outras palavras, todo o mal vem do pecado.

Edipo estava ameaçado por um destino terrível. Ele cresceu acreditando que era filho de Políbio, rei de Corinto, e de Mérope, sua mulher. Certa vez, durante um banquete, um conviva, embriagado, disse que ele não era filho desses pais. Edipo sentiu um *peso* cair em cima dele (vs. 781)⁸. Os pais contestaram o bêbedo. Mas já era tarde demais. A dúvida, gerada pelo acaso, tomou conta de Edipo, ele já estava perdendo o chão. Os pais poderiam querer encobrir a verdade. Ele precisava ter toda a certeza de quem nasceu. Deixou a casa paterna e foi consultar o deus Apolo.

Este, ao invés de esclarecê-lo sobre os seus verdadeiros pais, predisse-lhe um reencontro catastrófico com estes: ele *entrará* no leito da sua mãe, engendrará com ela uma prole monstruosa e matará o pai de quem nasceu. Edipo voltará as suas origens ônticas, mas não para tirar o peso que começara a carregar e para ser feliz e sim para ter que suportar, até o fim da vida, um peso muito maior. Pela força do destino (*moira*), ele cometerá crimes imperdoáveis com e contra os pais e gerará filhos que nunca procriarão. Ficarão sem origens e sem prole, terá que aguardar a morte na culpa, não podendo contar nem mesmo com o perdão dos pais. Antes de morrer, a sua vida se fechará, contra a sua vontade, num grande círculo que une a vida à morte, lugar terrificante do qual não poderá mais sair.

Fulminado, Edipo *não quis, não pôde* assumir essa carga imposta por um destino tão extraordinário, que mais parecia um capricho cruel dos deuses do que uma *lei* da vida do comum dos mortais. Não, ele não vai consentir que a sua vida se transforme numa maldição que o condenaria, se não à morte, ao menos à solidão total! A sua decisão já está tomada: de príncipe herdeiro de Corinto, tornar-se-á um homem comum, buscará refúgio nos caminhos distantes da casa paterna, será um andarilho vagando pelo mundo sem destino, mas não cumprirá a previsão de destruir a geração que o engendrou e a geração que terá engendrado. Não viverá para todo o sempre fora da cadeia das gerações humanas⁹.

E verdade que, nessa *fuga para o mundo*, ele já matou homens. Um dia, chegando a uma encruzilhada de dois caminhos, encontrou um ancião

8. Queremos agradecer a ajuda do nosso colega Prof. José Cavalcante na tradução de duas passagens mais delicadas da obra de Sófocles que estamos citando. As traduções brasileiras a que tivemos acesso revelaram-se inapropriadas para os fins da discussão que aqui propomos.

9. Uma esplêndida parábola sobre a tentativa edípiana de auto-fundação encontra-se no romance de M. Frisch, *Homo Faber*.

acompanhado por servidores, todos desconhecidos. Queriam, por força, que se arredasse. O velho, enfurecido, bateu-lhe com o chicote. Tomado de raiva, matou a todos. Era ele ou eles. Essa era, sim, uma culpa que ele tinha nas costas. Mas era uma falta perfeitamente desculpável e não precisava ser punida pela morte, nem mesmo pelo banimento. Era uma infelicidade comun, suportável para um mortal, da qual ele mesmo já se absolveu. Sim, Edipo atenderá às crianças tebanas. Meus pobres filhos, responde ele, assumindo o papel do pai salvador, conheço bem os males que os assolam. Já mandei Creonte consultar o deus Febo¹⁰ sobre o que fazer ou dizer para salvaguardar a cidade. Esse é o único remédio que pude descobrir. Logo saberemos sua resposta.

Febo, anuncia Creonte, diz que o culpado pelo assassinato do rei Laios está na cidade e ordena que este seja banido ou punido pela morte. A *morte*, que atacou as origens da vida, tem a ver com uma *culpa* não descoberta, nem punida. Edipo *decide*: ele se incumbirá dessa tarefa. Ele mesmo encarregar-se-á de descobrir o culpado, ele mesmo porá tudo às claras. “se o deus me assitir, mostrar-me-ei vencedor ou perecerei” (vs. 145-6).

O rei mostra-se esperançoso. Pensa que o enigma da peste é do mesmo tipo que o enigma da Esfinge; que pode remediar o mal que se manifestava nas origens da vida sem perder a sua felicidade, assim como pôde livrar os Tebanos da pérfida Cantora sem morrer nas suas garras; que a salvação da morte depende, também nesse caso, do conhecimento de um segredo da vida cotidiana ainda não revelado, do conhecimento comun, embora possuído apenas pelos mais experientes. Ele ainda não sabe que vai perecer quando achar o culpado, que a verdadeira disjunção não é entre vencer e perecer, mas entre perecer pela peste ou morrer para o mundo por ser o culpado; que ele, o entendido em enigmas, o rei poderoso, o salvador esperado, não tem salvação. Ele ainda se acredita “estranho” ao caso, não preocupado pelo relato de Creonte (vs. 219), *inocente*.

Edipo ordena aos Tebanos: revelem o culpado. Este será banido e levará um vida sem alegria. O corifeu responde: nós nem matamos, nem sabemos apontar quem matou; cabe antes ao próprio Febo dizer-nos o que buscamos. O comum dos mortais declara que a solução do caso está fora do alcance do seu saber. Só os deuses conhecem o culpado. Pela segunda vez, Edipo decide pedir ajuda e manda trazer Tirésias, o

10. Outro nome de Apolo, deus do sol e da luz.

adivinho cego, o único homem em que, segundo o corifeu, “brota o que é verdadeiro” (vs. 299). Chega Tirésias e Edipo o saúda como sendo o homem cujo olhar abrange tudo, tanto aquilo que se ensina (*ta didakta*), como o que nunca se diz (*ta arreta*). Tirésias sabe quem é o assassino. O seu saber o atemoriza: “Ai! Ai! Como é terrificante (*deinon*) conhecer quando mais compensa não ter o conhecimento” (vs. 314-15)¹¹.

Ele teme tornar manifesto o que sabe, alega ter esquecido tudo. Pressionado, faz, contudo, a revelação aniquiladora: o miserável cober-to de crime, que está sujando todos os outros (vs. 353) é Edipo mesmo. Edipo não pode acreditar no que está ouvindo. Contudo, não se atemoriza. Como poderia esse velho maldoso, cego de olhos e de alma, esse falso adivinho que só vê as trevas incriminar e destruir a ele, Edipo, ou a qualquer um que “vê a luz do dia” (vs. 375)? Aliás, Edipo já tem uma explicação racional para o comportamento de Tirésias: trata-se de um complô contra ele, “pela sua riqueza, sua coroa, seu saber” que inspiram inveja (vs. 380), complô armado, é óbvio, por Creonte, seu cunhado. Tirésias não teme a raiva real. E acrescenta um novo oráculo: “Você que vê o dia, em breve não verá mais que a noite. [...] E então se revelará ser ao mesmo tempo pai e irmão dos filhos que o cercam, esposo e filho da mulher de quem nasceu, rival incestuoso do próprio pai” (vs. 457-60). Adivinhação terrível, arrasadora, sobretudo porque lembra, palavra por palavra, o oráculo de Apolo do qual Edipo estava fugindo.

Edipo não agüenta o golpe. Precisa de um culpado. Creonte! Creonte será morto ou banido! Nesse momento, chega Jocasta. Ela logo percebe que Edipo começara a cometer tolices por sentir-se culpado. Absolve-te de toda culpa, diz ela a Edipo. Escuta-me e verás que nenhuma criatura humana jamais possuiu a arte de predizer o futuro. Laios soube por um oráculo dos servidores de Apolo, que um filho que nascesse de mim e dele o faria perecer. Temeroso, Laios mandou matar o filho. Desta maneira, Apolo não pode fazer com que o filho matasse o pai. Foi este que matou o filho primeiro. Queres mais uma prova de que Laios não morreu de acordo com a previsão do oráculo e que o culpado não és tu? Pois bem, segundo o relato de um escravo, Laios foi morto por salteadores, numa encruzilhada de dois caminhos. Eis em que deu o oráculo! Não lhes dê mais nenhuma importância. Ao ouvir Jocasta, Edipo, ao invés de acalmar-se, fica profundamente

11. Tirésias usa uma metáfora emprestada da linguagem da economia (compensar, pagar pelas despesas, trazer lucro) e nós a preservamos.

perturbado. Encruzilhada! Dois caminhos! Ele começa a suspeitar algo terrível: que é ele o assassino de Laios, o criminoso (*kakos*) que causou a peste. Sem saber, ele mesmo, momentos antes, ter-se-á banido da cidade e se condenado à uma vida sem alegria? Aqui que começa a longa agonia de Edipo. Um acaso depois do outro fará com que apareçam perante todos, aos poucos, os fios dos quais foi tecido o seu destino. Edipo resistirá, examinará todas as alternativas, todas as saídas possíveis para não reconhecer-se culpado. No final, será vencido pela verdade e assumirá o que é seu.

Aparece um pastor para anunciar que morreu o velho Políbio, rei de Corinto. Triunfante, Jocasta exclama: Oráculos divinos, onde estais agora? Morreu da própria sorte quem Edipo deveria matar! Não, não há nenhuma verdade nos oráculos. Não há por que temê-los. Edipo exulta, mas o seu medo retorna: ele ainda poderá cometer o incesto com Mérope. Jocasta tenta, de novo, desculpabilizá-lo: "O que pode temer o homen", diz Jocasta a Edipo, "se é governado pela sorte (*tyche*)"¹² e se não tem poder de prever com certeza coisa alguma? O melhor é ir vivendo a vida, como ela vien. Não tenhas medo do conúbio com a mãe: muitos mortais compartilharam em sonho a cama materna. Leva bem melhor a vida quem não dá a menor importância para essas coisas" (vs. 977-83). Depois de contestar as revelações dos oráculos sobre a culpabilidade insuportável dos mortais, Jocasta propõe uma filosofia de desculpabilização total, típica da vida mediana. Tudo é imprevisível, ninguém é responsável pelas conseqüências dos seus atos. Nem mesmo o desejo do incesto, que muitos realizaram no sonho, deve nos atemorizar. Devemos fazer o que podemos em cada momento, sem nos preocupar com o futuro, obra do acaso¹³.

12. Evitamos traduzir "*Tyche*" por "*Fortuna*", palavra que passou a ser usada apenas como nome próprio, tendo perdido muito do seu sentido etimológico.

13. O leitor deve ter percebido que a nossa interpretação da peça de Sófocles, inspirada como é em *Ser e Tempo*, não faz uso direto do conceito freudiano do complexo de Edipo. Isso não implica que, para nós, a interpretação psicanalítica do infortúnio de Edipo não tenha interesse. Cremos apenas que o seu destino, como o de qualquer um de nós, admite interpretações de diferentes níveis e que a psicanalítica ocupa um lugar distinto da que pode ser feita na chave heideggeriana. Se quiséssemos caracterizar essa diferença de níveis, poderíamos dizer, *grosso modo*, que Freud trata de relações que Heidegger chamaria de ônticas entre sujeitos do triângulo edípico, enquanto nos refletimos, seguindo Heidegger, sobre o sentido temporal de relação do ser humano com a própria morte (do seu ser-para-a-morte), relação que, como é bem sabido, não tem, segundo Freud, nenhum sentido analítico, e que é, para Heidegger, uma relação ôntico-ontológica entre o homem e o seu ser como Estar-ai-no-mundo. Nada impede, é claro, que um mesmo texto, como o de Sófocles, possa fornecer material para interpretações de ambos

O acaso manifestou-se na hora. O mensageiro de Corinto completou o seu relato dizendo que Edipo não era filho de Políbio e que ele mesmo o recebeu de um outro pastor nas montanhas do Citerão, de tornozelos furados. O detalhe mencionado não permite dúvidas. Então, sou filho do Acaso (*Tyche*), da Sorte generosa, defende-se Edipo, aproveitando os conselhos de Jocasta. O tempo dos anos que vivi fez a minha miséria e a minha grandeza. Por que não reconhecera essa origem? O tempo trouxe, então, um velho escravo da casa de Laios. Reconhecido pelo mensageiro de Corinto, ele confessa, pressionado por Edipo, ter confiado a este uma criança, para que o criasse como se fosse seu. A criança era o filho do rei Laios, e lhe fora entregue no palácio real “pela sua própria mãe” para que a “matasse”. A mãe temia, diz ele, o oráculo que anunciava que o filho mataria “os próprios pais”.

De repente, a partir de si mesma, sem a ajuda de deuses ou de adivinhos, revelou-se a verdade. A verdade da culpa escomunal, da qual Edipo tanto tentara defender-se¹⁴. A primeira reação do filho da Jocasta foi a de fugir da luz do dia: “Ai de mim! Ai de mim! Tudo afinal verdade! O, luz, quero ver-te pela última vez hoje!” (vs. 1182). Logo em seguida, num último esforço de defesa, fura-se os olhos para que não vejam “nem os males (*kaka*) que sofreu nem os que causou” (vs. 1270), para que, mergulhado em trevas, não possa mais rever os filhos, que não deveria nunca ter visto, nem jamais chegar a ver os pais, que, não obstante, tanto desejara ter conhecido (vs. 1273-4). Mas nem a cegueira dos olhos o defende mais da verdade sobre o seu reencontro com as origens. Ele confessa ao coro: a sua mão mutiladora foi guiada por Apolo ele mesmo, para que todo esse mal, todo esse infortúnio que experimentou, *permanença seu* (vs. 1330). Daí em diante, ele não poderá mais deixar de *ver* quem ele é nem de quem nasceu. Não, ele não é filho

os níveis; pelo contrário, tal possibilidade é explicitamente prevista pelo método praticado por Heidegger em *Ser e Tempo*. Se quisermos achar em Freud um paralelo à problemática heideggeriana da culpa e da morte, deveremos buscá-lo do lado da pulsão de morte. Esse ponto foi bem observado por Lacan que reinterpretou, de acordo com essa mudança de nível da problemática, o conceito freudiano do complexo de Edipo.

14. Jocasta também se revela culpada: primeiro, da tentativa de infanticídio e, depois, do incesto. De nada adiantaram os seus esforços para negar a verdade dos oráculos, que, há tanto, lembravam-lhe a sua culpa. Agora sabemos que, quando aconselhava Edipo a não temer o futuro, era porque, tendo-o temido uma vez, ela se fez criminosa. No momento em que esse futuro tornou-se presente, e ela se revelou mãe assassina e incestuosa, tudo terminou para ela. Desesperada, tirou-se a vida na cama nupcial onde “engendrou um marido do marido e um filho do filho” (vs. 12560). O suicídio, diz Heidegger, é um meio de apagar a verdade daquilo que se quer denegar (*Ser e Tempo*, p. 229).

da Sorte generosa: "Agora estou descoberto naquilo que sou: um criminoso (*kakos*), filho de criminosos" (vs. 1397).

O filho de Laios não sente remorso nem arrependimento. Em nenhum momento ele pensa em fazer reparação "moral" pelos crimes que cometeu. Tampouco pede perdão¹⁵. Edipo sabe que não há para quem. Ninguém *pode* perdoá-lo, nem os homens, nem os deuses; todos se *afastaram*, horrorizados. Não só para os homens, para os deuses também ele é "o mais maldito, o mais *abominável* dos mortais" (vs. 145-6). "Agora sou *atheos*" diz Edipo ao coro, o que significa tanto "sem vista" como "abandonado pelos deuses" (vs. 1360).

Ao invés de pedir perdão, Edipo implora ser punido. Que o retirem do convívio dos homens! Ele aceita as consequências dos seus atos, mesmo dos involuntários (ou inconscientes), não a título de expiação mas como *infortúnio irreversível*. Para todos os efeitos, ele é culpado e cumprirá a pena.

Mas, quem o julga? Com base em que leis? Qual é a pena imposta? O coro conhece o juiz: "O tempo, que tudo vê, descobriu-te contra a tua vontade, e julga (*dikazei*) o enlace não-enlace, de há muito engendrando e engendrado" (vs. 1213-4). Não foi nem um homem nem um deus (Tirésias não tinha provas, Febo não quis falar), foi o tempo que *vê* tudo, um tempo onipresente, quem revelou o culpado. O olho ciclópico desse mesmo tempo agora o julga, melhor, já tornou público o seu julgamento. O delito do melhor dos homens reside no fato de ter vivido negando a diferença essencial entre a origem e o originado, ofendendo assim as leis fundamentais da boa ordem das gerações no tempo. Não há dúvida possível, o tempo que se fez juiz de Edipo é o tempo da sucessão infinita dos ciclos de "geração e corrupção", o tempo do enigma da Esfinge, em que o nascimento e a morte tem o sentido comum de eventos intramundanos. E por não ser nem um deus nem um homem, o juiz do Edipo não o julga pelas leis divinas ou humanas, mas tão somente com base em

15. Por ter tido uma sólida educação cristã, o imperador Juliano sabia muito bem que o avanço do cristianismo sobre o paganismo devia-se em grande parte ao seu poder de imputar e perdoar pecados. Embora achasse que a moral dos poetas era tão ou mais perfeita que a dos profetas, Juliano reconheceu que a tradição pagã não sabia trabalhar o sentimento de culpa nem para criá-lo nem para desfazê-lo, e viu nisso uma fraqueza. Para vencer os "galileanos", como chamava os cristãos, Juliano, o Apóstata, pensou, conforme relata Sozomenes, em "imitar" a tradição cristã prescrevendo uma série gradual de penitências para os pecados voluntários e involuntários, seguidas de arrependimentos". Um projeto que se revelou vão e que não poderia dar certo por motivos internos: um paganismo que tirasse sua força da cultura do *sentimento de culpa* era tão impossível quanto um judaísmo orgiástico.

suas próprias leis. A sentença está clara: banimento fora do tempo linear, com todas as conseqüências. Expulsão do mundo cotidiano, da convivência com outros mortais, inclusive dos próprios filhos. Edipo compreendeu e aceitou esse veredito. E o que seu último pedido, dirigido a Creonte, faz transparecer: “Deixe-me habitar as montanhas do Citerfao, que dizem pertencer-me, porque meu pai e minha mãe, quando ainda eram vivos, designaram-no para ser o meu túmulo: morrerei assim por aqueles que procuraram destruir-me” (vs. 1451-4). Vejo, diz ele em seguida, que nenhuma doença nem nada no mundo vai encurtar a minha vida: eu não seria salvo quando criança, se não fosse para conhecer a violência do mal (*deinon kakon*)¹⁶. De agora em diante, o mundo que habitará não será mais o seu palácio, mas o seu túmulo. Ele sabe: ao achar sua verdadeira origem ôntica, ele a perdeu. O mesmo golpe o privou também da sua prole. Desde então, a sua vida passou a temporalizar-se, como diria Heidegger, como um ser-para-a-morte.

Estamos no ponto culminante da tragédia, na catástrofe, na virada. Edipo réu agora *tem* consciência da culpa do Edipo rei e *quer* tê-la. Ele não *foge* mais. Que o meu destino, onde quer que me leve, siga o seu curso, exclama o infeliz (vs. 1457-8)¹⁷. Agora, ele compreende o *todo* do seu existir de uma maneira que pode, sem violência, ser expressa em termos da análise existencial ontológica. Antes mesmo de nascer, já estava destinado à morte. Na sua origem ôntica, que tanto quis conhecer e que agora lhe inspira horror, ele foi lançado, no mesmo tempo, para o mundo e para a morte, cindido pelo meio. Permaneceu no mundo pelo cuidado (*Fürsorge*) de dois pastores, homens simples, guardiães da vida. Mas não para viver feliz e sim para acabar sendo culpado dos piores crimes. Sem querer, ele foi lançado no mundo. Também sem

16. Traduzimos “*deinon kakon*”, por “violência do mal” seguindo uma sugestão de Heidegger. Na *Introdução à Metafísica*, Heidegger faz notar que a palavra grega “*deinon*” significa, entre outras coisas, “o vigoroso, no sentido daquele que usa o vigor da violência” (p. 222). Alguém que é *deinon*, explica Heidegger, não apenas dispõe de violência mas instaura o vigor da violência (*gewalttaetig ist*), “enquanto o emprego de violência constitui a feição fundamental, não de seu agir mas de sua existência”. As palavras, “instaurar o vigor da violência” Heidegger confere aqui um sentido essencial que, em princípio, “trascende o significado corrente segundo o qual indica, nas mais das vezes, arbitrio e crueldade” (*ibid.*). Essa violência originária fica degradada, diz ele, a uma simples perturbação e violação no momento em que o acordo de equiparação e mútua assistência passa a ser o critério da existência humana (p. 222).

17. No fim da peça. Edipo tem um momento de indecisão e tenta guardar consigo as duas filhas. Creonte não permite: “Não queira [mais] dominar tudo”, diz o novo senhor de Tebas (vs. 1522).

querer, ele foi preservado aí no mundo. Temeroso no reencontro com as origens, vaticinado pelo oráculo, ele se refugiou no cotidiano, fazendo-se rei e dono de um saber que se pretendia de salvação. Mas não pôde viver de acordo com a boa ordem temporal entre as gerações. Tomado pelo tempo originário circular, voltou atrás no tempo projetando um estar-aí que realizava o seu primeiro grande ódio e o seu primeiro grande amor. A sua vida na queda não passou de uma façanha inconsistente de um trânsito temporário da morte, resultado nulo de um fundamento lançado. Agora, depois de ter ouvido o julgamento do tempo cotidiano e compreendido tudo, ele aceita, ainda que angustiado, a situação circular em que está lançado. Declara-se disposto a morrer a morte à qual o destinaram, ainda criança de dias, os próprios pais, porque nesse instante se abre para ele o grande círculo do tempo que não gira, o grande anel que une, sem distância cronológica, a vida à morte, não mais entendidas como dois eventos no tempo mas como poder estar-aí e poder não-mais-estar-aí. Expulso do tempo de geração e corrupção, ele enxerga finalmente o infortúnio extremo dos mortais: que o homem torna-se homem e assume a morte no momento em que nasce. “Na mesma hora em que começa viver, um homem já é bastante velho para morrer”, disse, muito depois de Sófocles, Ackermann aus Boehmen¹⁸.

Edipo entendeu que o veredito do tempo era, ao mesmo tempo, um chamado dirigido a Edipo a deixar de se entender a partir de um fundamento ôntico afim de dirigir a sua compreensão para o sentido ontológico da sua vida, finalmente desocultado; que a condenação ao exílio era um convite para uma conversão. E seguiu esse apelo. Em vez de se matar, o *rei* de Tebas, esse homem incomum, voltou à sua origem ontológica, a si-mesmo como cisura originária, e restabeleceu a sua verdade. Assim terminou a tragédia e começou um existir singular de acordo com as “leis inesquecíveis” do destino (*moira*)¹⁹, do grande círculo. Por outro lado, a vida comum voltou a seus ciclos regulares. Depois de Edipo ter entendido o seu abandono, depois de ter reconhecido o seu ser-culpado pelos projetos falhos e aceito ser punido (concedendo assim que a vida é um negócio que não paga as próprias despesas), depois de ter renunciado à riqueza e ao poder e de ter-se livrado da pretensão a um saber régio, capaz de fundar uma vida feliz, depois, enfim, de ter satisfeito as exigências do deus da luz, que não é

18. Citado segundo *Ser e Tempo*, pp. 245.

19. A expressão é do coro, vs. 870-1.

a luz do dia, a peste desapareceu. O tempo comum recuperou os seus direitos, ameaçados pelo poder superior do tempo do destino. Os homens comuns voltaram a levar a sua vida comum em busca da felicidade, a terra de sempre tornou-se fértil de novo, as mulheres, destinadas a serem mães, recomeçaram a engendrar.

Se essas análises forem corretas, é possível dizer que a existência trágica, no sentido do *Edipo Rei* de Sófocles, fornece um modelo para a existência autêntica projetada pelo réu Heidegger. Parece mesmo que certos aspectos da biografia de Heidegger podem ser esclarecidos por esse paralelo. Sabemos que Heidegger gostava de indentificar-se com Hölderlin. Por que não admitir que, ao ser banido da universidade em 1945, ele tenha feito uso da sua Floresta Negra tal como Edipo o fez do Citerão: como refúgio do dia a dia da histórica humana e como lugar para pensar sobre as últimas coisas? Seja como for, aqui nos importa um outro ponto: é mais do que patente que o modelo trágico da vida humana é insuficiente para pensar o problema da culpabilidade na nossa época. A figura de um *kakos*, no sentido do teatro grego, empalidece perante a dos criminosos políticos do nosso século. Isso é um indicio de que a ontologia da culpa de *Ser e Tempo* não pode dar conta de nadidade resultante da agressão do tipo nazista. Hitler é muito mais do que um tirano ou mesmo um parricida. Maquiavel podia ainda argumentar a favor dos tiranos mostrando que, em certas circunstâncias, o crime pode ser assumido como sendo senão o único, ao menos o mais seguro caminho para atingir o bem geral. Na companhia de Hitler, até mesmo a razão maquiavélica, razão instrumental sem disfarces, se cala. O crime de genocídio é uma culpa que ninguém pode assumir em termos da autenticidade do Estar-ai. Ela não pode ser resgatada nesse sentido. A mera possibilidade de surgir uma "escolha" como a do genocídio mostra que nos movemos num campo além do alcance do Estar-ai heideggeriano como tal. Essa evidencia parece-nos ser, sem dúvida nenhuma, a razão principal pela qual o próprio Heidegger abandonou o projeto inicial de *Ser e Tempo*. Mas ela mostra também que o quadro dessa obra genial *não é suficiente* para nos preservar do horrível. Logo, ela se caracteriza, senão pelo que chamamos de potencial de periculosidade, então ao menos pela incapacidade de prevenir os riscos que humanamente não podem ser assumidos. *Ser e Tempo* não oferece, portanto, o caminho capaz de levar à apropriação, pelo homem, do humano.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Heidegger, M. 1927: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Jonas, H. 1963: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*. Goettingen: Vanderhoeck und Ruprecht.
- Loparic, Z. 1982: "A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*", *Manuscrito*, Vol. VI, Nº 1.
- Ott, H. 1988: *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Stein, E. 1988: *Seis estudos sobre "Ser e Tempo"*. Petrópolis: Vozes.