# HEIDEGGER, UM PENSADOR ÉTICO?1

### Zeljko Loparic

Departamento de Filosofia, UNICAMP, Brasil

Partindo da constatação da crise do infinitismo em geral, o presente artigo examina, em primeiro lugar, o infinitismo kantiano na ética. Tenta, em seguida, uma reconstrução do finitismo heideggeriano. Essa reconstrução se inicia pela tese de que esse finitismo, decorrente do ter-que-ser como morar no mundo-projeto, imposto ao Estar-aí, é, ao mesmo tempo, teórico e prático, ou seja, ontológico e ético. Concentrando-se no finitismo ético, a nossa reconstrução avança mostrando que, no segundo Heidegger, o sentido do ter-que-ser, fonte de cogência ética, muda e se transforma num ter-que-morar no mundo-quadrindade. Em nenhum dos dois sentidos do ter-que-ser, a cogência (ética) pode ser fundada no princípio da razão suficiente. Trata-se de um ter-que-ser irrecusável, mas que resiste à qualquer tentativa de fundação racional.

### 1. O INFINITISMO E O PRINCIPIO DE FUNDAMENTO

O infinitismo é o princípio organizador da metafísica ocidental<sup>2</sup>. Na ontologia, busca-se causas e verdades, na ética máximas e regras que sejam ao mesmo tempo primeiras e vigorem incondicionalmente, que sejam *infinitas*. Quais são as esperanças depositadas na infinitude do fundamento? As de encontrar um solo sobre o qual seria possível, pelo menos em tese, assentar uma vida humana plenificada, eterna e integrada numa totalidade cósmica e social. Em outras palavras, visa-se achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, os três elementos constituintes da finitude humana, todos assinalados pela dor.

Segundo HEIDEGGER, o infinitismo da metafísica ocidental se sustenta no princípio de fundamento. Depois de um longo período de incubação que começou com PLATÃO e ARISTÓTELES, esse princípio foi anunciado pela primeira vez por LEIBNIZ, como o princípium magnum, grande et nobilissimum (1957a, pp. 100, 193), como o "princípio de todos os princípios" (p. 21). A ratio suficiens, o fundamento própria e unicamente suficiente, a summa ratio, "a mais alta garantia para a ubíqua calculabilidade, para o cálculo do universo, é Deus". HEIDEGGER lembra a nota de LEIBNIZ de 1677, que diz: Cum Deus calculat, fit mundus. Deus é comparável à máquina universal de cálculo, à máquina de Turing, que só pensa computando e que resolve, dessa maneira, todos os problemas do mundo. Mesmo depois da morte de Deus, atestada por NIETZSCHE, na época de hoje, "o mundo permanece

O presente artigo faz parte de um trabalho maior, intitulado "Ética e finitude", que ainda está em fase de elaboração.

Emprego o termo "metafísica" no sentido de HEIDEGGER, para me referir à filosofia ocidental em geral, entendida como o pensamento do ser posterior a PLATÃO.Suponho, com HEIDEGGER, que a ontologia e a ética fazem parte da metafísica. A razão ficará clara em seguida.

calculado, pondo até mesmo os homens nos seus cálculos, na medida em que tudo é contado segundo o princípio de razão suficiente" (p. 170).

Tendo chegado ao pleno desenvolvimento em KANT, o princípio de fundamento passou a dominar o idealismo alemão e a sua teoria do saber de si do espírito absoluto com a qual a filosofia chega ao seu fim (HEIDEGGER 1957a, p. 114). Na modernidade, a exigência da total racionalização do ente, decorrente do princípio de fundamento, torna-se imposição da calculabilidade total, cara do ser na época da vontade de potência, inicialmente percebida por NIETZSCHE (p. 115). A ciência físico-matemática, para a qual só existe o que é computável, é apenas a expressão mais acabada dessa fase final da metafísica, fase em que tudo é posto sob o controle da única grande potência existente: o princípio de explicitação da razão suficiente.

### 2. O PRINCÍPIO DE FUNDAMENTO EM KANT

Para HEIDEGGER, a filosofia transcendental de KANT constitui-se em etapa essencial da submissão do mundo ao princípio de razão suficiente. A teoria kantiana das condições de possibilidade, ou seja, da possibilitação (*Ermöglichung*) da natureza e da liberdade, explicitada em termos das operações e faculdades do sujeito transcendental, não faz outra coisa do que colocar o ente no seu todo sob o domínio da "suficiência". As condições *a priori* da natureza (objetividade) e da liberdade são a *versão kantiana* do princípio de fundamento (1957a, pp. 126, 183).

Vejamos como isso pode ser entendido. Em KANT, todos os interesses da razão podem ser resumidos em três perguntas: Que posso saber?, Que devo fazer? e Que me é permitido esperar? (KANT 1787, p. 804 s.). A primeira pergunta expressa o interesse da razão teórica, a segunda e a terceira a da razão prática. Existe, com efeito, uma conexão íntima entre elas, como se vê das suas formulações alternativas: se eu *fizer* o que devo, o que me é então permitido *esperar*? (*ibid.*, p. felicidade, ser-me-á permitido esperar, mediante este comportamento, participar da felicidade? (p. 837)<sup>3</sup>.

Quais são as respostas às perguntas acima? A da primeira pergunta diz que, efetivamente, o entendimento tem o poder de determinar a *natureza* por meio de princípios *a priori* assim como por meio das leis causais empíricas. Essa resposta não responde à segunda pergunta sobre o que devo fazer.

A resposta à segunda pergunta diz que a razão se impõe como o motivo da vontade pura, da *liberdade* (1788, p. 141). Mais precisamente, diz que esse motivo, o único, é lei moral, com tudo o que esta implica. É justamente pela

Para Kant, as leis morais não poderiam ter o caráter de mandamentos capazes de determinar a vontade pura, "se não conectassem *a priori* conseqüências adequadas com a sua regra, sas são justamente aquelas que alimentam a nossa esperança na felicidade. De fato, voltaremos sobre isso em seguida, o bem soberano (höchste Gut) da razão não é simplesmente a vonsupremo (oberste Gut). O bem soberano, máximo, é a vontade, santa, é apenas o bem de sem sombra. Na idéia da razão pura, a felicidade e a eticidade são, ambas, fins (Zwecke) sentido de idéia do fim, própria da faculdade do juízo, mas no sentido de objeto da vontade e da ação por esta desenvolvida.

lei que a razão torna-se prática, isto é, causa determinante da vontade pura e da liberdade humana.

A vontade pura é a nossa capacidade apetitiva (Begehrungsvermögen) superior, qualidade que deve ao fato de poder ser determinada por uma lei oriunda da razão pura (1788, p. 41). Essa capacidade, específica do homem enquanto ser racional, difere da inferior, que compartilhamos com os seres não dotados de razão e que consiste em impulsos (Antriebe), inclinações (Neigungen), pendores (Hänge) ou necessidades (Bedürfnisse) sensíveis, obedecendo a representações advindas da experiência. Ou seja, apetites que, tanto quanto os seus motivos (fatos de experiência), são governados pelas leis naturais. Para KANT, a vida, em geral, não é outra coisa do que a capacidade de um ente de agir em concordância com as suas representações, a capacidade de ser, por intermédio de ações, causa de objetos de suas representações. Em que medida a vida humana, em especial, conta para a razão prática? Única e exclusivamente enquanto as ações humanas ocorrem de acordo com as máximas universais. O existir humano só interessa a título do agir causal racionalizável. O homem, só conta, enfim, enquanto obedece ao princípio de razão suficiente.

A resposta à terceira pergunta diz que, caso obedeçamos à lei moral, isto é, caso nos tornemos dignos de felicidade, é-nos permitido esperar efetivamente obter a felicidade. De resto, observa KANT, esperar não é outra coisa do que aguardar a felicidade (1787, p. 833).

Em resumo, o interesse da razão kantiana concerne ao ente em geral no seu todo, isto é, à natureza e à liberdade. Por um lado, a razão determina a natureza pelo saber e, por outro, motiva e consola a vontade, por via do dever e pela promessa da felicidade. Em ambos os casos, visa-se implementar o princípio de razão suficiente. Através deste já fala a vontade de potência. De fato, em última instância, todo o interesse da razão é, diz KANT, meramente prático (1788, p. 200). O interesse teórico, o de favorecer a ampliação dos nossos conhecimentos do mundo empírico, não é imediato, mas está sempre condicionado pelas intenções do uso desses conhecimentos a serviço da realização do nosso querer (*ibid.*, pp. 122n, 220).

#### 3. A CRISE DO INFINITISMO

Hoje, o infinitismo está em crise tanto na filosofia como no resto da cultura ocidental. O relativismo teórico e a falibilidade são moeda corrente nas teorias da natureza. A morte das utopias e do messianismo secularizado sinaliza a mea culpa das éticas infinitistas. Também perderam a força as idéias correlatas do progresso e da perfectibilidade do homem. A fantasia de criar o "novo homem", quando prevaleceu, revelou-se um caminho de retorno à barbárie. O próprio conceito de história caiu em descrédito. Fala-se até em fim da história. Não no sentido do cumprimento de um destino, mas, pelo contrário, de substituição do "movimento de totalização" pela "administração total" dos conflitos que vão aparecendo. Assim como o conceito tradicional de história, o da ética também sofreu

Numa entrevista, LEVINAS declarou: "Mas, em princípio, os que pregam o marxismo esperavam tornar o poder político inútil. [...] Há aí um messianismo. Outra coisa é o que isso deu na prática... Para mim, uma das grandes decepções da história do século XX, tem sido o fato de um movimento como esse ter dado no stalinismo. É isso aí a finitude!" (LEVINAS 1991/1982/, p. 139.).

desgaste. Entraram em crise conceitos que atravessaram épocas: o do dever e o do agir. De fato, hoje, o dever virou sinônimo de obediência à realidade dos fatos e aos acordos sociais, perdendo o sentido nobre de moralidade incondicional ou de compromisso histórico inarredável. Agir não significa mais "fazer o bem" ou "fazer história", mas, de maneira crescente, agir planejadamente. Dos fragmentos da ética da perfectibilidade surge a engenharia social. Das cinzas da história do progresso, um mundo crescentemente administrado. Nessas condições, pode não surpreender a sugestão de que o modelo de história mais condizente com a acontecência<sup>5</sup> do homem poderia bem ser o da história da arte, em que não há lugar para os conceitos infinitistas que anunciam a plenitude dos tempos.

Nos mais diferentes domínios, a nossa época está espontaneamente abandonando a idéia de solução final dos problemas da finitude. Mais ainda, as soluções infinitistas tradicionais caíram sob a suspeita de gerarem, elas mesmas, novos perigos, avaliados como infinitos, por ameaçarem, extremos, a própria essência do homem. Tal objeção foi repetidamente dirigida por HEIDEGGER contra o infinitismo, tanto contra o da ontologia e teoria do conhecimento, como o da ética, ambos de origem grega. A verdade da metafísica seria a vontade de potência, razão pela qual ela existiria hoje na forma da técnica planetária que, respaldada na ciência moderna, sujeita incondicionalmente todas as coisas à manipulação calculadora. A verdade da ética estaria no igualitarismo não menos terrorista que ambiciona, sob o manto da justiça, semelhante avassalamento de todas as ações. Contribuindo para a longa série de críticas alemãs, tanto de direita como de esquerda, do bolchevismo, HEIDEGGER dirá que esse movimento, ao perseguir a industrialização ilimitada e impor o nivelamento massificante (nesse ponto também tributário da moral judaico-cristã) é a perfeita expressão da própria essência do infinitismo devastador da cultura ocidental'.

É justamente o desenraizamento de tudo o que dá na terra, o crescimento do deserto, já diagnosticado por NIETZSCHE, que se toma tema central do pensamento do HEIDEGGER. Ele dirá que a saída não está na mera modificação da nossa concepção do fundamento infinito, ou seja, numa nova ontologia e nova ética. A salvação só poderá se dar caso o projeto infinitista, nos dois domínios, for reconhecido como um descaminho perigoso e for substituído pelo caminho de retorno à finitude do ser. A saída estaria num pensamento que se inicia com o atestado de morte da metafísica e na reconsideração dos conceitos de dever e de agir. Só assim teriamos a chance de encontrar "novas maneiras de tomar-chão (*Bodenständigheit*)" (HEIDEGGER 1959b, p. 26).

Na fase do *Ser e Tempo*, no final dos anos 20, HEIDEGGER ainda pensava que a "destruição" da metafísica<sup>8</sup> poderia valer-se da *transcendência* constitutiva do

Aqui, o termo "acontecência" traduz Geschehen e Geschichtlichkeit do estar-aí (Dasein), de Ser e Tempo, bem como Seinsgeschehen, Geschichtlichkeit des Seins, do segundo Heideger. Usamos "acontecente" para verter o geschichtlich e seinsgeschichtlich. Cfr. a nota 9, abaixo.

<sup>6</sup> HEIDEGGER gosta de citar as opiniões dos cientistas e tecnocratas sobre a "era do átomo". De um livro intitulado "Viveremos através de átomos" prefaciado pelo prêmio nobel Otto Hahn, ele destaca a frase: "A era do átomo pode tornar-se uma época cheia da esperanças, florescente, feliz, uma época na qual viveremos através de átomos. Isso só depende de nós." (1957a, p. 198). Numa outra ocasião, HEIDEGGER cita a seguinte opinião de dezoito prêmios nobel, emitida na Ilha de Mainau em junho de 1955: "A ciência é um caminho para a vida humana mais feliz." (HEIDEGGER 1959b, p. 19).

Cfr. Heidegger 1989, p. 54, bem como Heidegger 1957a, p. 149.

<sup>8</sup> Cabe observar que a "destruição" (Destruktion) da metafísica não significa o seu desmantela-

existir humano. Em meados dos anos 30, ele descobriu que o infinitismo não era fruto de um projeto humano, mas um destinamento do ser ele mesmo. Assim sendo, o homem também não podia desvencilhar-se do infinitismo por suas próprias forças, devendo aguardar a *viragem* (*Kehre*) do ser. Virada súbita, não mediatizada e condicionada a um novo destinamento, que só poderá dar-se como contencioso e, assim, também finito.

No que segue, evocaremos alguns passos de HEIDEGGER na desconstrução do infinitismo para, na última secção, apreciar as virtudes comparativas das versões da ética finitista, por ele propostas, em relação às infinitistas.

## 4. ÉTICA DO MORAR NO MUNDO PROJETO

Muitos criticaram HEIDEGGER por nunca ter proposto uma ética <sup>10</sup>. Ser e Tempo, contém, entretanto, uma teoria do existir humano que pode ser lida como uma ética. Não como uma ética da eliminação da finitude caracterizada pelo desprazer, a transitoriedade e os conflitos, mas, pelo contrário, da sua aceitação incondicional. Uma ética finitista, portanto, aquém do princípio de fundamento, que desespera de todo dever absoluto e não conta com o agir causal. Ética que não pergunta mais: que devo fazer para ser digno de ser feliz? e sim: como deixar acontecer, estando-aí no mundo, o que tem-que-ser? <sup>11</sup>

mento, mas a sua "desconstrução" (Abbau) a partir da sua origem pré-metafísica. Trata-se de uma tarefa que obedece a leis próprias, distintas das que regem estudos histórico-filosóficos e filológicos (as traduções "violentas" dos textos gregos, oferecidas por Heidegger, são a melhor prova disso). Da mesma maneira, a expressão "o fim da metafísica" não designa a sua eliminação da vida cultural do Ocidente, mas tão somente a libertação do ente do poder da representação. - O projeto heideggeriano de desconstrução foi associado por Levinas e Derrida, com repercussões conhecidas, ao antiontologismo da tradição judaica.

Por "destinamento (do ser)" traduzo as expressões heideggerianas Geschick des Seins e Seinsgeschick, bem como certos usos de Geschichte des Seins e de Seinsgeschichte. Proponho, ainda, o neologismo "destinamental" para o heideggeriano geschicklich e, em certas acepções, para o seinsgeschichtlich. Creio ser conveniente guardar "historial", devido ao seu sentido etimológico, que deriva do grego historein, investigar, observar, narrar, para caracterizar processos que se dão no interior das épocas marcadas pelos destinamentos do ser, bem como os saberes que dizem respeito a esses processos.

A tese corrente de que Heidegger seria um adversário implacável de toda filosofia prática é defendida, por exemplo, por Prauss (1988). O estudioso kantiano observa, de maneira correta, que, segundo Heidegger, toda questão de auto-controle pertence hoje necessariamente ao domínio do pensamento técnico. Ele erra quando conclui daí que Heidegger não teria qualquer resposta para a questão de limitação ou finitização do humano. Como veremos em seguida, em Ser e Tempo, a limitação é estudada explicitamente, mas não a título de efeito da aplicação de máximas racionais auto-impostas e, sim, como decorrência do próprio cuidar de si, a saber, do querer-ter-a-consciência-da-culpa. O segundo Heidegger falará em receber instruções (Zuweisungen) do ser e em querer o não querer (Heidegger 1959b, p. 32).

Em LOPARIC 1982, mostrei que a filosofia de *Ser e Tempo* era uma fenomenologia do agir, sem discutir, entretanto, aspectos relativos a questões da ética. No presente artigo, defendo um ponto de vista mais forte, a saber, de que a filosofia de Heidegger, tanto a de *Ser e Tempo*, como a da segunda fase, é, em si mesma, uma ética. Recentemente, Gethmann (1988) e, com mais ênfase ainda, Seel (1989) avançaram na mesma direção, embora com argumentos que nem sempre convergem com os meus, como farei ver em seguida. Haar (1985) também fala em "ética heideggeriana" sem, entretanto, abordar o assunto de frente.

Cabe observar, antes de mais nada, que o conceito heideggeriano de ter-queser é a tradução existencial-ontológica, isto é, desconstrucional, do conceito metafísico do dever. Já em 1919, no mais antigo curso seu que ficou conservado, HEIDEGGER afirma, contra a tentativa de RICKERT de desligar o "valer" do "ser", que a dadidade originária da filosofia é a "dadidade do dever" (Sollensgegebenheit). HERMANN MÖRCHEN, aluno de HEIDEGGER, explica: "O dado, portanto, o que primariamente é, é um dever (Sollen), um ter-que-ser (Zu-sein-haben), um modo obrigatório de chegada e de advento. O termo 'dadidade-dever' (Sollens-Gegebenheit) não é nada mais nada menos do que a primeira versão do título Ser e Tempo" 12.

O ter-que-ser é um ter-que-estar-aí-no-mundo. "Eu sou" significa, em Ser e Tempo, "eu estou habitando", "eu estou morando", "eu estou me demorando aí, no mundo", no mundo que eu mesmo abro e projeto. Esse demorar-se no Aí, na clareira (Lichtung) do mundo-projeto, não é um existir ocioso, um subsistir indiferente e inerte, mas um ter-que-se-ocupar do ente intramundano, preocupado e solícito com os outros. O sentido pleno de "eu sou" é o fenômeno composto do estar-aí-no-mundo-junto-das-coisas-com-e-a-fim-de-outros, cujos elementos são todos cooriginários, irredutíveis. É essencial notar aqui que o ocupar-se é um deixar ser, deixar surgir, manifestar-se. Portanto, o exato oposto de qualquer intervenção violenta no existir do ente. Da mesma maneira, o estar-com a-fim-de outros, é sempre, na origem, um movimento de abertura de possibilidades para o outro, um cuidar. De novo, o exato oposto do matar. A ética do primeiro HEIDEGGER é, portanto, uma ética do morar no mundo-projeto, do abrir-se para o encontro.

O ter-que-ser (*Zu-sein-haben*) não nos é prescrito por uma lei moral. Ele nos é imposto pelo nosso ser ele mesmo. Trata-se de uma *urgência* (*Not*) que incide sobre nós como o *peso* (*Last*) de um *enigma*, *sem razão suficiente*. O nosso ter-que-ser não obedece ao princípio de fundamento. Ele não resulta dos desígnios de alguma causa suprema (Deus). O estar-aí não é um *ens creatum*. Somos *lançados* no mundo com essa carga, sem explicação possível. Como acedemos a esse tipo tão extraordinário de dadidade? Pelo chamado da voz da consciência da culpa, ouvida no *silêncio* disposto para a *angústia*. Voz que é do nosso cuidado para com o nosso ser, o estar-aí, e que revela esse ser como dívida (*Schuld*), justamente, portanto, como um ter-que-ser. Até não poder mais ser, até a morte. O estar-aí é um ter-que-ser-aí-no-mundo transcendido, desde sempre, no ter-que-ser-para-a-morte. Aqui, é importante lembrar, a morte, a possibilidade da impossibilidade, é o nome existencial-ontológico para o nada. O estar-aí é a *transcendência* do estar-aí para o nada<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. MÖRCHEN 1989, p. 191. Conferir ainda as citações dos trechos do CONDE YORK, em Ser e Tempo, apresentados como motivadores do empreendimento de HEIDEGGER. YORK entende que a "alma" de toda filosofia verdadeira, desde PLATÃO e ARISTÓTELES, é a pretensão de ser "prática" e "pedagógica", excluindo, contudo, a possibilidade de a filosofia, enquanto "ética", constituir-se como ciência racional (1927, p. 402).

<sup>13</sup> LEVINAS insiste em traduzir o "ter-que-ser" de HEIDEGGER por conatus essendi, "conação de ser", de SPINOZA (cfr., por exemplo, LEVINAS 1992, p. 24). A violência da tradução é óbvia. O conatus significa, como diz o próprio LEVINAS, um esforço de ser (effort d'être, LEVINAS 1991, p. 10) ou, como diz o AURÉLIO, tendência a atuar, e não, como deveria, para poder traduzir o "ter-que-ser" de HEIDEGGER, um peso a suportar. Ademais, em SPINOZA, o conatus, pelo qual cada coisa (res) busca perseverar no seu ser, nada mais é do que a sua essência dada, a sua natureza determinada (Ethica, III, prop. 7). Ora, em HEIDEGGER, o ter-que-ser 1), não caracteriza "cada coisa", mas apenas o existir humano, 2) não se reduz à essência dada ou natureza

Assumir o ter-que-ser-até-a-morte é tudo salvo cair (finalmente) sob uma medida. Agir por consciência da culpa é necessariamente agir "sem consciência moral" (gewissenslos), "sem medida" (masslos), transcender toda medida. Aqui, a transcendência é sinônimo de liberdade que desvencilha o homem de todo determinismo infinitista, seja do prazer, seja da natureza, seja da lei. A voz da consciência da culpa suspende a vigência de todas as "instruções práticas". Ela não diz nada de "positivo" nem de "negativo" sobre o que fazer. Não porque não coubesse, racionalmente, proceder a tais determinações no cotidiano, mas porque ela tem um sentido ontológico totalmente diferente, além, ou melhor, aquém da oposição corrente entre o correto e o incorreto. Ela concerne ao próprio modo de existir do homem e não à escolha dos cursos de ação (1927, p. 294). Na ética de Ser e Tempo, não há prazeres a buscar, bens a realizar, normas a cumprir, mas um chamamento a seguir, o do a-ser transiente que deixa ser (p. 273)<sup>14</sup>.

Ao redefinir o conceito do dever. HEIDEGGER também muda, portanto, o do agir. Em Ser e Tempo, agir não significa mais produzir efeitos. Significa, antes, deixar surgir o ente casual na situação do momento (Augenblick). Coisa alguma requer, a rigor, ser feita presente, ser produzida. Agir é, antes, implementar sentidos nadificáveis no Aí, semelhante ao brincar e ao fazer arte. Trata-se de um agir por ter-que-agir, que não espera por resultados. De um agir órfão da razão suficiente. De um agir apenas por culpa diante do não ser. De um agir pelo agir,

determinada, 3) pelo contrário, testemunha que o estar-ai transcende toda "essência". Ou seja, o ter-que-ser heideggeriano está fora do alcance do princípio de fundamento, o que obviamente não é o caso do conatus essendi spinoziano que é uma decorrência desse princípio. A razão da tradução proposta por Levinas não parece ser um mero engano. Trata-se, antes, da tentativa de cortar pela raíz qualquer possibilidade de interpretação ética da ontologia fundamental de Heidegger. Possibilidade plausível, entretanto, como espero poder mostrar aqui, e que ameaça a principal tese da filosofia levinasiana, a de ser a ética, e não a ontologia, a filosofia primeira. De resto, o próprio Heidegger, nos comentários sobre a sentença de Anaximandro (1957b, pp. 296-343) ofereceu uma desconstrução do conceito de conatus essendi, ainda que na sua forma pré-metafísica.

<sup>14</sup> SEEL (1989) interpreta o conceito heideggeriano de transcendência de valores e normas vigentes no sentido de distanciamento corretivo em relação a orientações do agir (pp. 245, 266). Essa interpretação permite-lhe criticar Heidegger, com a ajuda de Habermas, por tomar distância até mesmo da razão, como fonte de orientações corrigidas. Dessa maneira, SEEL deixa de lado o que há de essencial na transcendência heideggeriana: o ultrapassamento da razão como o fundamento suficiente. HEIDEGGER não propõe, como faz HABERMAS, um melhor uso do princípio de razão suficiente. O ser-para-a-morte simplesmente não permite mais o jogo fundacionista tradicional. Ele força um outro jogo: o das escolhas radicalmente infundadas, embutidas, contudo, na tessitura da mundanidade historial. Para operar as correções das regras desse jogo, de nada adianta recorrer aos processos "comunais, culturais e políticos" (Seel 1989, p. 268). Em Heidegger, a racionalidade intersubjetivamente validada de HA BERMAS é tão infundada e historial quanto a racionalidade monológica de KANT. A razão que define o correto (das Richtige), por meio de distanciamento articulado, não é, como sugere SEEL, a verdadeira "forma do bem" (Form des Guten, p. 269). Ela é, antes, a impossibilitação radical do bem originário: do deixar ser o ente na ocupação preocupada. Num outro trabalho (cfr. Loparic 1990b), tentei mostrar que o processualismo de Habermas, por não oferecer regras efetivas de decisão sobre as normas, ao mesmo tempo que proíbe decisões monológicas sobre as mesmas, incorre no risco de favorecer o terror prático.

desapegado de todos os fundamentos afetivos e racionais, às claras quanto a sua intransponível transiência 15.

É só agindo assim, culpado diante do nada. que o homem pode ser responsável (verantwortlich) por tudo e para com todos. Responsável, não em termos de valores e normas, já que o ser-para-a-morte revelado na consciência da culpa desrealiza toda medida, mas pelos valores e normas. Responsável no sentido de ser, ele mesmo, a "condição de possibilidade" do "moralmente" bom e mau, isto é, "da moralidade em geral e das suas formulações facticamente possíveis" (p. 286)<sup>16</sup>. É só enquanto responsável no presente sentido existencial-ontológico que o homem pode fazer-se culpado no sentido também moral (p. 282). Se não existisse constantemente como culpado, ele poderia apenas tomar-se, ocasionalmente, faltoso, por não satisfazer, volta e meia, às regras da ocupação preocupada. A moralidade não pode, portanto, determinar o ser culpado, porquanto ela mesma o pressupõe. O homem existe culpado antes de existirem as normas, antes mesmo de ter feito qualquer coisa.

#### 5. ÉTICA DO MORAR NO MUNDO-QUADRINDADE

Nos anos 30, HEIDEGGER descobrirá que o modo de ser do mundo moderno, aquele caracterizado pela vontade de potência explicitada por NIETZSCHE, não pode ser interpretado como projeto gerado a partir do ter-que-ser do estar-aí. A técnica moderna, implementação da vontade de potência, não repousa sobre uma interpretação do sentido do ser no horizonte do tempo do existir humano. Desde então, HEIDEGGER começa a pensar o ter-que-ser não mais como um projetar lançado e sim como um ter-que-corresponder a uma interpelação, a interpelação da "verdade do ser".

Que significa dizer que o homem é interpelado pela verdade do ser? Significa que o homem é chamado a, que ele tem-que (musst), abrir-se ao desocultamento do ser como diferença ontológica, como diferenciação do ente em que se guarda. Não se trata mais de diferença entre as possibilidades mundanas do estar-aí, todas realizáveis em princípio, e a única possibilidade não realizável, a possibilidade da impossibilidade. Trata-se, antes, da divisão entre o ser como presentar-se e o ente que se presenta.

Como pode o homem responder a esse chamamento? O que tem-que fazer para corresponder, se esse corresponder não é mais projetar as possibilidades? Ou, como pergunta HEIDEGGER, como se essência (west) o ser-para a verdade do ser? Em primeiro lugar, como um morar (wohnen). HEIDEGGER não apenas retoma a sua tese de Ser e Tempo de que "eu sou" significa "eu tenho que morar" (1954, pp. 147, 161). No mundo da técnica, o homem desaprendeu como manter-se na terra. Por isso, ele tem que (musst) (re)aprender a morar: esse é o seu primeiro

É de se notar que o projetar heideggeriano dos sentidos instrumentais dos entes intramundanos não permite, por si só, fabricar instrumentos, mas tão somente encontrá-los. Para fabricar instrumentos é necessário considerar, além do para-que e o a-fim-do-que, o aspecto do instrumento. Ora, a aspectualidade é um traço ontológico que não existe (ainda) no domínio da mera instrumentalidade e que pressupõe a constituição do domínio da presentidade, necessariamente posterior, segundo Ser e Tempo, ao da instrumentalidade.

O conceito heideggeriano da transcendência como condição de possibilidade ou *a priori existente* (1927, p. 50n), uma das suas descobertas fundamentais, é, por um lado, uma reapropriação do conceito kantiano de *a priori* operacional efetivo (do esquematismo) e, por outro, uma desconstrução do *a priori* kantiano meramente formal (por exemplo, da apercepção transcendental).

"dever" de mortal (p. 162). Aqui, ter-que-morar não significa mais ter-que-estaraí-no-mundo. Significa ter que habitar a quadrindade, na vastidão (die Weite) do mundo entre a terra e o céu, os mortais e os divinos. O traço fundamental desse modo de morar é o resguardar (schonen): poupar, preservar de danos e de ameaças, guardar. O resguardar não consiste apenas em não agredir. Ele é algo positivo, é a recondução de cada coisa à sua essência no sentido verbal, à sua essenciação: pacificação consigo mesmo. Pacificação que é abertura do campo, libertação.

O morar resguarda a quadrindade no seu todo. Ele salva a terra da exploração desenfreada. Recebe o céu, deixando que o dia seja dia e a noite noite, que os astros sigam os seus cursos, que os tempos das estações frutifiquem. Aguarda os divinos, ao esperar pelo inesperado e pelo salutar. Acompanha os mortais na morte, para que seja uma morte boa. No salvar a terra, receber o céu, aguardar os divinos, acompanhar os mortais inteira-se (ereignet sich), diz HEIDEGGER, o morar, como o resguardar dos quatro. Resguardar quer dizer: proteger (1954a, p. 151)<sup>18</sup>.

Para poder morar resguardando, o homem tem que edificar (bauen), isto é, tem que cultivar (pflegen und hegen) coisas que crescem sozinhas e erigir (errichten) as que não crescem. Tal edificar é meritório ("voll Verdienst"), mas não é fundamental<sup>19</sup>. No sentido originário, edificar significa pensar e poetar (1954, p. 202). É poeticamente que o homem mora na terra, acena HEIDEGGER, lembrando HÖLDERLIN (p. 191). O resguardar originário e fundamental não protege a coisa dada na quadrindade, mas a quadrindade ela mesma. Proteger a quadrindade significa habitar o entre (das Zwischen), a diferença (Unterschied), que separa e une, silenciosamente, o mundo e a coisa. Com essa nova versão da diferença

<sup>17</sup> Marion, fiiósofo próximo de Levinas, Derrida e Nemo, rejeita como "idólatra" o conceito heideggeriano de divino como ente desocultado na quadrindade, cuja presença (ser) é condicionada pela e na diferença ontológica (MARION 1980, p. 64-5; cf. MARION 1977, pp. 305 ss.). A raíz dessa "nova idolatria" estaria no próprio conceito de ser como desocultamento e retraimento: o "último ídolo" é o ser como "ícone do distanciamento" (MARION 1977, p. 315). Para que se possa evitar a idolatria, teríamos que pensar o distanciamento do ente enquanto presente e do ser enquanto doação, à maneira bíblica, como o "retraimento paterno" remetido à impensável "autoridade" do pai-amor. VILLELA-PETIT suspeita de "ilusória" a tentativa de pensar o amor fora da questão do ser (1980, p. 99). Nós diríamos que MARION peca, sobretudo, por ignorar a diferença, que existe entre o retraimento (Entzug), característico da diferença ontológica e a desinteiração (Enteignis) congeminada à inteiração (Ereignis). A negatividade do retraimento é interna ao ser. O ser, ele mesmo é, como bem diz MARION, o "ícone" do seu distanciamento do ente. A negatividade da desinteiração, a seu turno, não é interna ao ser. Ela é constitutiva do "mais alto jogo" que doa o ser como diferença ontológica. Deixaremos em suspenso a questão de saber se pode ser aceita a proposta de MARION de pensar o retraimento de maneira desvinculada do ser, como "retraimento paterno". Caberia indagar, com efeito, se essa proposta não se fia, demasiado, em metáforas ônticas provenientes de uma história presidida pela vontade de redenção.

Poderia haver interesse em comparar o morar na quadrindade, no sentido de HEIDEGGER, aos deliciosos ritos de renovação cósmica praticados nas religiões orientais, por exemplo, no taoísmo chinês (cf. SASO 1972).

O edificar não é nem um fabricar, no sentido de produção industrial, nem um produzir no sentido da *téchne* grega. Esta última é apenas um deixar aparecer algo como presente e não, como o edificar, um deixar ser que "con-diciona" a coisa na quadrindade, de modo que esta, assim con-dicionada possa, de seu lado, "conjuntar e inteirar os quatro no permanecer" (1954, p. 172).

ontológica, abre-se, também, a possibilidade de uma ética da correspondência à interpelação do ser-quadrifurcação, concebida como ética do morar na quadrindade<sup>20</sup>.

O outro do homem que mora na quadrindade é, em primeiro lugar, o seu vizinho que reside na proximidade. Esse é o sentido ético originário do "próximo". A comunhão dos mortais não começa pelo partilhamento de valores e normas; ela, antes, cessa quando estes tornam-se o único fundamento do coexistir. A comunidade institui-se no assentamento, na ocupação de sítios nas mesmas paragens. O sentido inicial do coexistir é coabitar e significa resguardar, cultivar, edificar, isto é, salvar a terra, receber o céu, aguardar os divinos, acompanhar à morte, em comum. A comunhão entre os homens, a mais elementar e concreta, tem a sua raíz na quadrindade. Na origem, os homens são unidos como mortais iniciados no mesmo jogo do "espelhamento inteirante" (das ereignende Spiegeln) dos quatro.

A comunhão entre os homens sustentada pela quadrindade nunca poderá crescer numa "comunidade de salvação". Embora supere toda separação pelo particular, ela não suprime e, sim, possibilita o solitário poder da morte. Dizer que os mortais "podem a morte" significa dizer que eles são chamados para "o santuário do nada" que guarda "o segredo do ser" (1954, p. 177). Isto é, para o segredo do mais alto jogo, o da inteiração que desinteira, jogo livre de qualquer arbitrariedade, embora sem regras comensuráveis pela razão (1957a, p. 186-7; 1959c, p. 42). Nesse jogo, assim como na morte, o homem entra necessariamente só. Os mortais habitam a quadrindade desunidos pelo segredo do contencioso do ser. A "reconciliação final", assim como a salvação ou, ainda, redenção, continualhes permanentemente vedada. O nosso próximo será, por isso, sempre um estranho, um estrangeiro. Na proximidade e estranheza do outro transparece a familiaridade e o segredo das regras do jogo que deita o ser. Como próximo, ele tem que ser assistido no coabitar. Enquanto estranho, ele não poderá ser assistido, mas apenas acompanhado, no seu passar para o incomensurável. Na quadrindade, o humanismo assistencial permanece uma diretiva irrecusável do próprio ser. Mas perde o status de horizonte intransponível do existir humano, tal como é sugerido, por exemplo, pela ética de responsabilidade ilimitada para com o outro, de LEVINAS, ou, ainda, pelos tradicionais ideais de igualdade e fraternidade das declarações

<sup>20</sup> O morar heideggeriano é o modo de ser do homem irredutível à intencionalidade da consciência, tanto representacional como apetitiva. Por conseguinte, o morar enquanto projetar e tomar-chão no mundo-projeto, em Ser e Tempo, ou enquanto resguardar e edificar no mundo-quadrindade, do segundo HEIDEGGER, não pode mais ser pensado como uma relação do tipo sujeito-objeto. O suporte desse morar não é um sujeito ("sub-jacente") consciente, e o mundo habitado não é objeto ("ob-jacente") de representações ou desejos. Com a morte da subjetividade transcendental kantiana morreu também a objetalidade. Úma análoga "destruição" das relações objetais está ocorrendo na teoria das doenças psíquicas. A psicanálise, desde FREUDaté LACAN, concentrava-se sobre o desejo, interpretado a partir do conceito de pulsão objetal, e seguia, tanto na teoria como na cura, os destinos dos seus vínculos objetais. Teorias mais recentes, como a de WINNICOTT, põem em evidência modos de existir humanos em relação à mãe-ambiente ("mãe-jacência") e não mais à mãe-objeto ("mãe-ob-jacente"), isto é, modos mais fundamentais e anteriores à formação do solo pulsional. Consequentemente, essas teorias remetem as psicopatologias profundas aos problemas iniciais de inserção no ambiente e não mais a perdas ou conflitos objetais. Esse paralelismo notável entre desenvolvimentos dominantes na filosofia do século e as alternativas inovadoras na teoria psicológica ainda não recebeu, parece-me, a devida atenção nos dois campos.

dos direitos humanos. O humanismo continua uma coisa "boa" e "importante", mas deixa de ser "essencial", a saber, de concernir o homem enquanto mortal no mundo dos quatro. E se torna perigoso quando se afirma essencial, como é bastante bem ilustrado nos crimes contra a humanidade cometidos em nome do socialismo, leia-se "humanismo", real. A comunhão entre os homens, sustentada pelo mundo quadrifurcado, não tende para um milenarista "reino da liberdade", no sentido de KANT. Para tanto, seria preciso que o ser doado na quadrindade fosse limitado e encoberto pela representação do dever-ser, a lei moral. Tampouco pode desenvolver-se numa coletividade solidária, no sentido de MARX. Para tanto, seria necessário que o edificar fosse esquecido no fabricar. Em HEIDEGGER, o problema da justiça social nunca é primitivo. A miséria do trabalhador importa. Mas ela não tem a mesma urgência que a precisão de morar na verdade do ser<sup>21</sup>.

#### 6. O DESENCONTRO DAS ÉTICAS

Acreditamos ter mostrado, seguindo a trilha de HEIDEGGER, que o problema fundamental das éticas ocidentais é o da *finitude*. O homem se pergunta: que devo fazer?, porque *tem que se haver* com a finitude. A nossa análise mostrou que essa pergunta, básica nas éticas tradicionais, é desesperadoramente ambígüa. Essas éticas partem de diferentes fenômenos de finitude, assinalados por diferentes tipos de dor. Estão em desacordo quanto aos cursos de ação a seguir. Separam-nas diversos conceitos da natureza do dever. Divergem até mesmo quanto à questão de saber se devemos negar ou aceitar a finitude, agir ou não agir diante dela. Finalmente, não concordam sobre o sentido do ser e do não ser. Essa constatação sugere que a questão da possibilidade de uma ética não pode mais ser formulada como a determinação da ação correta, por exemplo, como ação racional<sup>22</sup>.

HEIDEGGER está plenamente consciente, contudo, da impossibilidade de se viver uma vida moderna sem os recursos oferecidos pela técnica e sem as normas da ética baseadas em razão prática. Ele sabe que o recuo à quadrindade (Geviert) não pode nem deve desarmar a armação (Gestell) da técnica: "Para nós todos, as instalações, os aparelhos e as máquinas do mundo da técnica são hoje indispensáveis, para alguns mais, para outros menos. Seria tolo ir cegamente de encontro ao mundo da técnica. Seria míope querer condenar o mundo da técnica como obra do diabo. Nós dependemos de objetos técnicos; eles até mesmo lançam-nos desafios de melhoramentos crescentes." (HEIDEGGER 1959b, p. 24). A técnica não deve ser aniquilada, "caso ela mesma não o faça" (1957c, p. 33). Como, então,

Houve quem quisesse ver no ser-para-o-nada de Heideggero mascaramento da morte pela fome ou pela guerra, "a única coisa que a sociedade fascista podia oferecer ao povo" (Bloch 1985, p. 1364). Levinas, que introduz o seu próprio conceito do ser-para-o-outro na continuação do ser-para-a-morte de Heidegger, faz notar que, em Bloch, a angústia da morte provém exclusivamente do fato de morrermos antes de termos terminado a obra. Que obra? A de realização de um mundo ético de bem-estar e de paz (Levinas 1992, pp. 108, 115). Bloch (na companhia de Marx e de muitos pensadores contemporâneos) está, portanto, reapresentando a velha receita messiânica do reino de Deus na terra, já rejeitada por Kant no seu conceito de "socialidade insociável". O "próximo estranho" de Heidegger pode sei tratado, parece-me, como continuação e radicalização da crítica kantiana do milenarismo teológico judaico-cristão.

O esforço dos proponentes da ética do discurso em achar uma racionalidade ampliada como orientação geral para a vida humana no seu todo decorre de um encurtamento da reflexão sobre o que está em questão nas éticas do silêncio.

temos que pensar a relação entre o mundo-quadrindade e o mundo da técnica? Numa ocasião, HEIDEGGER sugere que podemos dizer "sim" ao uso inevitável dos objetos da técnica e, ao mesmo tempo, dizer "não" impedindo esses objetos de monopolizarem a nossa atenção e de "entortarem, confundirem e, por fim, devastarem o nosso ser." HEIDEGGER contesta que essa nova relação seja ambígüa e duvidosa. Pelo contrário, diz ele, "ela se torna maravilhosamente simples e calma. Assim procedendo, nós deixamos que os objetos técnicos entrem no nosso mundo cotidiano e que saiam dele, isto é, repousem em si como coisas que não são algo absoluto, mas que continuam remetidas a algo mais alto. Gostaria de designar essa atitude do 'sim' e 'não', simultâneos ao mundo técnico, como abandonar-se às coisas com serenidade (Gelassenheit zu den Dingen)" (1959b, pp. 24-25). Aqui, a serenidade tem o sentido positivo de entrega e não o negativo de "rejeição do egoísmo pecaminoso e do sacrifício da vontade própria a favor da vontade divina" (p. 36).

Há textos em que HEIDEGGER se mostra menos sereno diante do impasse. "Física com responsabilidade", diz ele em *Unterwegs zur Sprache*, é, sem dúvida, um programa "bom e importante para a crise atual". "Mas esse programa continua praticando uma dupla contabilidade, por detrás da qual se esconde uma quebra não curável nem pelo lado da ciência, nem pelo lado da moral - se é que pode ser superada de algum modo" (1959a, p. 210, nossos grifos). Os problemas de uma ética de responsabilidade no mundo da técnica são diferentes da ética do mundo da técnica. Esta última se satisfaz em estabelecer regras racionais para a segurança no uso da tecnologia, por exemplo, regras que restringem o uso da energia atômica aos fins pacíficos. Essa concepção de responsabilidade é um meio termo pelo qual, sustenta HEIDEGGER, "o mundo técnico preserva, e com maior razão ainda, o seu predomínio metafísico" (1957c, p. 33). Presos a essa concepção, "ficamos fortalecidos na opinião de que a técnica é um assunto do ser humano. Dessa maneira, deixamos de ouvir o desafio do ser que fala na essência da técnica" (ibid., p. 26). A responsabilidade principal e, de fato, a única, é justamente a de resistir ao desafio de fabricar. Urge resguardar em vez de fabricar. Se é verdade que a técnica não precisa, nem mesmo deve, ser desmantelada (1969b, p. 25; tr. pp. 270-1), é também certo que ela tem que perder o *poder* sobre o desocultamento do ser, porque este poder escraviza o homem e ameaça a sua essência. De alguma maneira, o fabricar tem que ser dominado. Como poderá acontecer isso?<sup>23</sup> O fato é que o nosso desapego não tira o poder das coisas. HEIDEGGER sabe disso: "Pode acontecer que o domínio da metafísica se fortaleça, a saber, na forma da técnica moderna e dos desenvolvimentos desenfreados incontáveis. Pode também ser que tudo o que resultar do caminho do retorno seja apenas utilizado e elaborado, ao seu modo, pela metafísica permanecente". (1957c, p. 71).

A questão é mais grave do que pode parecer. Deixar que os objetos da técnica entrem no nosso mundo cotidiano, isto é, usar os objetos da técnica não é o mesmo

Poderíamos especular sobre a maneira como HEIDEGGER trataria a questão de saber se a medicina era simplesmente uma técnica, isto é, mera decorrência da vontade de poder e se ela também deve ser desconstruída. LEVINAS objetou que o sofrimento do outro cra simplesmente "inassumível" e que toda civilização superior é chamada a aliviar a dor, bem como a alimentar o homem (LEVINAS 1991, pp. 109-110). A dor do outro não tem-que ser, diz LEVINAS, ela não deve ser, acrescenta ele, entendendo esse não dever como uma obediência ao Outro-que-o-ser. Para a exposição do conceito levinasiano de dever como obediência que não deixa ser, que sacrifica o ser, cf., por exemplo, LEVINAS 1991 e 1992.

que fabricá-los. A pergunta é: como é possível, simultaneamente, resguardar poeticamente e "instalar" (bestellen) tecnicamente a coisa? Trata-se da unidade do ser na época da técnica, da unidade da "cabeça de Jano" da armação, cabeça bifronte que, olhando para trás, só enxerga o ser como armação e, olhando para a frente, já antevê o ser como dádiva do vulto do Ereignis (1969c, p. 57; tr. p. 292). Tudo indica que HEIDEGGER se deu por vencido pela enormidade do desafio. Aqui também, um paralelo com KANT pode ser esclarecedor. O sistema kantiano depara-se com o difícil problema da unidade da razão teórica e prática. Por um lado, Kant determina a natureza e a liberdade pelas mesmas categorias e pelo mesmo tipo de lei. Ele insiste em dizer, entretanto, que, nem por isso é-nos permitido afirmar que a natureza e a liberdade existem no mesmo sentido da palavra "existir" (aquele da segunda categoria da qualidade)<sup>24</sup>. No caso da natureza, tanto o seu modo de existir como o modo de funcionar são determinados pelas representações a priori da razão pura. No caso da liberdade, os dois aspectos se separam. Só o modo de funcionar, mas não o modo de existir da liberdade pode ser determinado por categorias. Este último permanece sem especificação desde o ponto de vista da representação em geral: prova incontestável da finitude da razão. Dado esse paralelo, a diferença entre HEIDEGGER e KANT pode ser assim fraseada: enquanto HEIDEGGER remete a finitude do pensar (correspondencial) à finitude do ser, KANT restringe-se à crítica interna das pretensões infinitistas do pensar (representacional).

A quebra de que fala HEIDEGGER, e para a qual não vê cura, cinde a cultura ocidental no seu todo. Não há mediação nenhuma entre ser como presentidade e ser como dádiva, assim como não havia mediação entre o existir da natureza e o existir da liberdade. Não há como alojar o *lógos* representacional na casa do ser sem que isso se torne uma invasão de território, assim como a lei natural devia restringir as suas exigências legisladoras ao domínio dos processos naturais. O mundo da técnica e o mundo-quadrindade são tão incomunicáveis quanto eram o reino da natureza e o reino da liberdade. Diante desse quadro, o diagnóstico, temido desde há muito tempo pelos pós-kantianos apesar dos esforços de HEGEL em restabelecer a totalidade do ser e da representação, não pode mais ser evitado: a cultura do Ocidente sofre de *esquizofrenia progressiva*, sem perspectivas de restabelecimento.

Não se trata mais, como em KANT, apenas de cisão entre os momentos da razão. A finitude, agora, é definida também como ruptura entre a razão e a não razão: cada uma põe em questão a outra. Precisar-se-ia de mediação que, para ser racional, deveria admitir um outro que a razão. Logo, desdizer-se como racional. De mediação que, para ser salutar, terá que compor com a técnica. Logo, expor-nos ao perigo extremo. A ética do morar de HEIDEGGER não pode nem incorporar nem desfazer as regras da fabricação do ente. Ela não conta para tanto com outros e mais altos poderes. De resto, ela nem luta, larga. O seu primeiro passo é o de se destituir de todo poder, até mesmo do poder da argumentação racional. A idéia da crítica da metafísica, na qual KANT ainda depositava as esperanças da razão, é tão estranha a HEIDEGGER como a da fundamentação da metafísica. Que pode, então, a sua ética várias vezes finita, ética que não pode nem satisfazer, nem salvar, nem reconciliar? Pode pôr a caminho por onde advém o que salva. Pois "tudo é caminho", diz HEIDEGGER (1959a, p. 198).

<sup>24</sup> A maneira mais comum de formular o problema da unidade da razão é a de perguntar sobre a possibilidade de compatibilização e unificação entre a legislação da razão teórica e da razão prática.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLOCH, ERNST 1985; Prinzip Hoffnung. 3 vols. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Forum für philosophie bad homburg (org.) 1989: Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten. Frakfurt a. M.: Suhrkamp.

GETHMANN-SIEFERT, ANNEMARIE e PÖGELLER, OTTO (orgs.) 1988: Heidegger und die

of praktische Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

GETHMANN, CARL FRIEDRICH 1988: "HEIDEGGERS Konzeption des Handelns in Sein und Zeit", em GETHMANN-SIEFERT, ANNEMARIE e PÖGELLER, OTTO (orgs.) obii 1988, pp. 140-176.

HAAR, MICHEL 1985: Le chant de la terre. Paris: L'Herne.

HEIDEGGER, MARTIN 1927: Sein und Zeit.

- ——1929a: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M.: Klostermann. (4a. ed. 1974).
- 1929b: Vom Wesen des Grundes. Citado segundo a 5a. ed. 1955. Frankfurt a. M.: Klostermann. (Trad. em HEIDEGGER 1979, pp. 95-125).

- M.: Klostermann. (17ad. em Fieldeger 1979, pp. 35-125).
  ——1929c: Was ist Metaphysik? Citado segundo a 8a. ed. 1960. Frankfurt a. M.: Klostermann. (Tr. em Heldeger 1979, pp. 25-63).
  ——1947: Platons Lehre von der Wahrheit Mit einem Brief über den 'Humanismus'. ——1947: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den 'Humanismus'. Bern: Francke. (Tr. de Carta sobre o 'humanismo' em HEIDEGGER 1979, pp. 147-175).
- ——1954: Vortäge und Aufsätze. Pfullingen: Neske. ——1957a: Der Satz vom Grund. Pfullingen: Neske. ——1957b: Holzwege. Frankfurt a. M.: Klostermann.

—1957c: Identität und Diferenz. Pfullingen: Neske. (Trad. em HEIDEGGER 1979,

pp. 177-202).

-1958: Einführung in die Metaphysik. Niemeyer. Tübingen. (Tr.: Introdução à metafísica, de Emmanuel Carneiro Leão. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.)

-1959a: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen: Neske.

——1959b: Gelassenheit. Pfullingen: Neske.
——1959c: Zur Seinsfrage. 2a. ed. Frankfurt a. M.: Klostermann.
——1961: Was heisst Denken? Niemeyer. Tübingen.

——1962: Die Technik und die Kehre. Pfullingen: Nesk

——1963: Kants These über das Sein. 2a. ed. Frankfurt a. M.: Klostermann. (Tr. em Heideger 1979, pp. 231-254).

——1969a: Zur Sache des Denkens. Niemeyer. Tübingen.

-1969b: "Zeit und Sein", em HEIDEGGER 1969a, pp. 1-25. (Tr. em HEIDEGGER 1979, pp. 255-271).

-1969c: "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'", em HEIDEGGER 1969a, pp. 27-58. (Tr. em HEIDEGGER 1979, pp. 273-293).

- -1977: "O discurso dos 80 anos", em Revista de cultura Vozes, LXXI, No. 4, pp. 52-3.
- -1979: Conferências e escritos filosóficos. S. Paulo: Abril (Coleção Os pensadores, tr. de Emildo Stein).

——1989: Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, vol. LXV.

KANT, IMMANUEL 1787: Crítica da razão pura. 2a. edição (B). (Coleção Os pensadores, KANT (I), tr. de Valério Rohden.)

-1788: Kritik der praktischen Vernunft. Ed. Weischedel, vol. VI, p. 103 ss.

- Kearney, Richard e O'Leary, Joseph S. (orgs.) 1980: Heidegger et la question de Dieu. Paris: Grasset.
- Levinas, Emmanuel. 1991: Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset.
- ——1992: La mort et le temps. Paris: L'Herne.
- LOPARIC, ZELJKO 1982: "Fenomenolgia do agir em Sein und Zeit", Manuscrito, vol. VI, No. 2, 1982
- —1990a: Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus.
- ----1990b: "Habermas e o terror prático", Manuscrito, vol. XIII, No. 2, 1990, pp. 111-116.
- MARION, JEAN-LUC 1977: L'idole et la distance. Paris: Grasset.
- -1980: "La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu", em Kearney Richard e O'Leary, Joseph S. (orgs.) 1980, pp. 46-74.
- MÖRCHEN, HERMANN 1988: "HEIDEGGER's Satz: 'Sein' heisst 'An-wesen'", em Forum Für Philosophie Bad Homburg (org.): 1989, pp. 176-200.
- OTT, HUGO 1988: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt a. M.: Campus.
- Pessoa, Fernando 1985: Obra poética e em prosa. 3 vols. Porto: Lello & Irmão.
- PRAUSS. GEROLD 1988: "HEIDEGGER und die praktische Philosophie", em GETH-Mann-Siefert. Annemarie e Pöggeler, Ötto (ofgs.) 1988, pp. 177-190.
- SASO, MICHAEL R. 1972: Taoism and the Rite of Cosmic Kenewal. Washington: Washington State University Press.
- SEEL, MARTIN 1989: "HEIDEGGER und die Ethik des Spiels", em Forum Für Philosophie Bad Homburg (org.): 1989, pp. 244-272.
- SUZUKI, DAIZETZ T. 1956: Zen Buddhism. Nova Iorque: Doubleday Anchor Books. TANABE, HAJIME 1986: Philosophy of Metanoetics. Berkeley: University of California
- Press. VILLELA-PETIT, MARIA DA PENHA 1980: "HEIDEGGER est-il 'idolâtre'?", em KEARNEY RICHARD e O'LEARY, JOSEPH S. (orgs.) 1980, pp. 75-102.