# A ÉTICA ORIGINÁRIA E A PRÁXIS RACIONALIZADA[1]

*Zeljko Loparic (PUC-SP)*

## O PROJETO DE TUGENDHAT DE CORRIGIR E ASSIMILAR HEIDEGGER NUMA TEORIA DA PRÁXIS RACIONAL

Uma crítica recorrente a Heidegger diz que ele comete erros teóricos graves, além de guardar silêncio sobre assuntos indeclináveis da reflexão filosófica. Constata-se nele, continua a mesma objeção, um sério *déficit* reflexivo, intelectualmente desabonador para um pensador que busca respostas às perguntas fundamentais da filosofia. Em particular, Heidegger teria negligenciado por completo as questões centrais da filosofia moral.

Essa crítica substancial é acompanhada, em regra, de uma objeção que diz respeito ao método. A analítica existencial heideggeriana estaria seriamente prejudicada pelo mau uso da linguagem, pois Heidegger teria cometido graves erros de gramática. Sendo assim, muitas das suas descobertas inovadoras precisariam ser reformuladas para que pudessem ser aceitas. Outras, ainda, deveriam ser recusadas como sintomas de patologia da linguagem.

Um dos expoentes mais notórios das objeções mencionadas é Ernst Tugendhat. Entre os críticos de Heidegger, Tugendhat destaca-se pelo fato de ter um alvo preciso – a hermenêutica heideggeriana da estrutura do existir e do atuar[2] humanos do primeiro Heidegger – e de trabalhar com pressupostos metodológicos e teóricos explícitos e claramente formulados. Tugendhat (1979, p. 38) recorre declaradamente ao método da análise da linguagem tal como concebido pelo segundo Wittgenstein.

Pensador "tematicamente tradicional", o Wittgenstein da segunda fase seria o único autêntico inovador no campo da metodologia. Nesse domínio, ele superaria de longe Heidegger, pensador teoricamente inventivo, mas muitas vezes vítima da sua "ingenuidade" metodológica. O método em questão consiste no "esclarecimento dos conceitos" por meio da "explicitação das regras de *uso* das palavras correspondentes" ou da "nossa compreensão habitual das palavras". As únicas alternativas à análise do uso das expressões lingüísticas, ambas ruins, são, segundo Tugendhat (1979, p. 7, 39 e 40), "o recurso a um mundo ficcional do ver espiritual" (a fenomenologia) ou então "a construção de complexos lógicos que só podem ser justificados de maneira imanente ao sistema e que, nessa medida, não tratam mais da nossa compreensão habitual das palavras, da qual temos que partir de qualquer maneira" (o idealismo do tipo hegeliano). A análise da linguagem é "o único método filosófico genuíno", pois o recurso ao modo de usar as palavras é fundamental para todo filosofar (TUGENDHAT, 1979, p. 7). Tal postura metodológica permitiria, por um lado, reconstruir toda a filosofia fundamental. A ontologia, por exemplo, tomaria o aspecto de uma semântica formal.[3] A ética seria reescrita como uma teoria da determinação do *agir* humano, fundamentada no uso das palavras "bem", "dever" e assim por diante. Mostrar "como uma palavra é usada" permitiria, segundo Tugendhat (ibid., p. 39), "justificar intersubjetivamente" seu sentido. Por outro lado, a análise da linguagem seria também o "único método adequado de interpretação de textos" da tradição filosófica. Por meio dela, seria possível proceder à reapropriação dos resultados corretos contidos na filosofia não analítica em geral (id., ibid., p. 7 e 40).

Com base nessa opção metodológica, Tugendhat desenvolve o principal pressuposto teórico da sua leitura do primeiro Heidegger: a teoria do existir humano centrada no agir racional com respeito a fins. O problema central da filosofia prática: o que é o bem? – "única pergunta para a qual existe uma motivação racional direta e absoluta" (TUGENDHAT, 1976, p. 128) – desdobra-se analiticamente numa outra: o que devo fazer? (id., ibid., p. 193). Esta última questão está ligada conceitualmente a uma terceira: quem (como) devo ser? Aqui, "ser" deve ser entendido, à maneira de Aristóteles, como sinônimo de "viver" e, em particular, de "agir". O ser humano não *age* só ocasionalmente; a vida humana é

estruturalmente caracterizada pela ação (id., ibid., p. 212). Ela é um conjunto de disposições afetivo-volitivas, em suma, vontade (id., ibid., p. 180, 190 e 208). Essas disposições precisam ser disciplinadas – assim querem a razão e a nossa humanidade. Daí o projeto de uma teoria filosófica da práxis racionalizada.

Como é que Tugendhat chega ao Heidegger de *Ser e tempo* a partir desse quadro de idéias? Na tradição filosófica e, sobretudo, no idealismo alemão, o problema da práxis racionalizada era vinculado, observa Tugendhat, ao da autoconsciência. Mas os modelos tradicionais da consciência de si, em particular o da relação sujeito–objeto, não dão conta da relação consigo mesmo que é constatada num ser ativo, envolvido com a tarefa de realizar, pela ação ou pela atividade em geral, o que quer ou o que deve. O primeiro e único modelo filosófico da relação consigo que, devidamente corrigido e completado, poderia dar conta da práxis racional é, segundo Tugendhat (1979, p. 29, 179, 240 e 241), o do existir humano descrito por Heidegger. Daí a motivação de ler Heidegger a partir dos problemas da teoria da ação, sempre de acordo com o método da análise da linguagem.[4]

Convencido da força da sua posição, por ela ser "metodologicamente correta" e "teoricamente relevante", Tugendhat propõe-se a decidir quais teses de Heidegger são aceitáveis, quais, embora malformuladas, podem ainda ser salvas e quais, finalmente, são simplesmente erradas. Além disso, Tugendhat esforça-se em medir o *déficit* reflexivo da obra de Heidegger, o que este não fez mas deveria ter feito para poder ser considerado um filósofo decisivo. No essencial, Heidegger teria ficado devendo uma teoria da relação consigo mesmo a serviço do agir racional para o bem da humanidade. Heidegger falhou, portanto, não somente pelo que disse, mas também, e talvez sobretudo, pelo que não disse, pelo que calou.

Gostaria de examinar essa leitura ao mesmo tempo corretiva e assimilativa que, feita a serviço de uma pragmática moralizante, espreme o primeiro Heidegger entre Aristóteles e o segundo Wittgenstein. Em primeiro lugar, questionarei a proposta de tomar a análise da linguagem do segundo Wittgenstein como o método geral da filosofia, em particular da filosofia moral, apoiado na história desse método e em exemplos de sua aplicação por parte do próprio Tugendhat (segunda seção). Em seguida, tentarei decidir se o mesmo método pode ser usado, sem causar

distorções graves, como procedimento de leitura da história da filosofia em geral (terceira seção) e para compreender a analítica do *Dasein*, motivada pela questão do ser e construída de acordo com o método hermenêutico (quarta seção). Continuando essa linha de pensamento, analisarei a diferença que existe entre a linguagem objetivante, tal como concebida pela filosofia analítica, e a linguagem indicial, desenvolvida por Heidegger a partir de uma *nova relação* com a linguagem, exigida pela responsabilidade de dizer a experiência originária da vida e, em última instância, a verdade do ser. Meu propósito será mostrar que os resultados da análise da linguagem objetivante não se aplicam à linguagem indicial (quinta seção). Em seguida – e para aprofundar a discussão entre Heidegger e Wittgenstein –, examinarei os pontos de contato entre os dois pensadores, negligenciados por Tugendhat, relativos às questões do ser (sexta seção) e da ética (sétima e oitava seções). Aqui também levarei em conta, como recomenda a hermenêutica tradicional, as diferentes fases de cada um desses filósofos. Na continuação, proponho-me a questionar se o programa de determinar regras racionais para o agir humano, herdado do Iluminismo e, em última análise, da filosofia aristotélica, pode servir de quadro teórico para compreender a fenomenologia heideggeriana da *responsabilidade*, se cabe mesmo pôr vinho novo em barris velhos (nona seção). Depois de tratar desses temas mais gerais, estudo as interpretações de Tugendhat de alguns pontos específicos, com o intuito de indagar se sua hermenêutica resulta numa leitura aceitável do primeiro Heidegger. Acompanharei Tugendhat corrigindo Heidegger (décima seção), dando destaque às objeções de decisionismo vazio e de fatalismo (11ª seção) e a tese do amoralismo (12ª seção), para, por fim, formular minhas dúvidas quanto à disposição de Tugendhat de aprender com o Heidegger de *Ser e tempo* (13ª seção). Termino com um resumo das lições que podem ser tiradas dessa luta incessante de Tugendhat com o anjo da filosofia heideggeriana (14ª seção).

## ANÁLISE DA LINGUAGEM COMO O MÉTODO GERAL DE FILOSOFIA

Não há como negar que, na filosofia, a clareza sobre o método é sempre bem-vinda e mesmo necessária. Mas a afirmação de que o estudo

do uso habitual das palavras à maneira do segundo Wittgenstein é o único método genuíno da filosofia surpreende, como extemporânea, qualquer leitor da filosofia dos nossos dias, levada como está por caminhos os mais desencontrados. Talvez se observe, nesse ponto, um resto da influência inicial que Tugendhat recebeu de Husserl, pensador que trabalhou a vida inteira, em vão, no projeto de um método universal para constituir a filosofia como ciência absoluta.

Independentemente desse pendor fundacionista, a idéia que Tugendhat tem da "análise da linguagem" – e portanto a utilização que faz dela – é profundamente ambígua. Quando empregada com a finalidade de responder às perguntas fundamentais da filosofia prática sobre o que é o bem e como devemos agir, esse método consiste em descrever o *uso* das palavras "bem", "agir", etc. na linguagem comum, concebida não como um modelo empírico da sintaxe formal, mas, à maneira do segundo Wittgenstein, como uma multiplicidade de jogos sociais ou formas de vida. De que uso se trata? Do uso feito por aqueles que entendem do bem, que "têm a maior experiência nesse assunto". O "consenso qualificado" do grupo de bons entendedores não é uma conseqüência dos critérios objetivos, ele é, como tal, o critério de objetividade (TUGENDHAT, 1979, p. 275).

Simultaneamente, entretanto, Tugendhat utiliza, ou pelo menos prevê, o uso do método de análise para uma finalidade muito diferente: a de elaborar uma semântica formal como substituição da ontologia tradicional. A semântica formal também deveria ser constituída por meio de "análise de expressões lingüísticas", só que no estilo de Davidson.[5] Ora, Davidson não pratica a análise da linguagem da mesma maneira que o segundo Wittgenstein. Apesar dos problemas com a ambigüidade da linguagem natural, não existem, segundo Davidson (1985, p. 55), "duas espécies de linguagem, a natural e a artificial". A linguagem natural pode legitimamente ser estudada "como um sistema formal". A comunicação lingüística bem-sucedida prova que a linguagem comum, como de fato qualquer linguagem, "incorpora e depende de uma visão verdadeira e compartilhada de como são as coisas amplamente" (DAVIDSON, 1985, p. 199). Ao compartilharmos a linguagem, comungamos uma imagem (*picture*) do mundo. Tornando manifestos os traços da linguagem que usamos, tornaremos

manifestos também os caracteres da realidade. Um modo de fazer metafísica é, portanto, "estudar a estrutura geral da nossa linguagem" (id., ibid., p. 199). Mesmo a semântica das linguagens formais está em conexão direta com a "ontologia implícita na linguagem natural". O estudo desta mostrará que, apesar das diferenças entre nossas crenças, não é possível afirmar, como fazem Kuhn, Feyerabend, Putnam e outros, que existem esquemas conceituais incomensuráveis (isto é, intraduzíveis), nos quais organizamos nossa experiência. A tese da distinção entre o esquema e o conteúdo em que se fundamenta o relativismo conceitual não é inteligível nem defensável (id., ibid., p. 189). Em Davidson, prevalece, portanto, a linha da análise fregiana, mesmo que modificada pelas contribuições de Quine (crítica à distinção analítico–sintético, problema de tradução radical, etc.). Estamos ainda muito longe do segundo Wittgenstein, invocado, como se sabe, por Kuhn (1970, p. 45) ao definir o conceito de paradigma.

Salta aos olhos a ambigüidade do método de "análise da linguagem" tal como praticado ou pelo menos aventado por Tugendhat. Quando trata da ontologia, ele recorre ao que resta do paradigma fregiano, abraçado pelo primeiro Wittgenstein e continuado por Davidson e outros; quando trata da questão do bem, torna-se próximo do pragmatismo, característico do segundo Wittgenstein. Em 1976, o próprio Tugendhat sublinha que a pergunta fundamental da filosofia pelo bem "não é uma questão semântica" e que o conceito mais alto de filosofia não é "um conceito que pertença à análise da linguagem" (*kein sprachanlytischer Begriff*). Não obstante, a filosofia do bem remete à *sintaxe* formal "na medida em que a questão prévia da possibilidade de uma razão prática – da possibilidade de demonstrar os enunciados práticos – só pode ser esclarecida conjuntamente com o esclarecimento da forma dessas proposições" (TUGENDHAT, 1976, p. 128). Além disso, a pergunta pela semântica das proposições práticas precede a pergunta pela sintaxe e ninguém nos garante, concede Tugendhat (1976, p. 129), que, apesar da urgência absoluta da questão do bem, não ficaremos presos nessas questões prévias. Estamos, portanto, num mato sem cachorro. Tudo indica que, no momento em que saía da fenomenologia, em que recebeu sua formação básica, para abraçar a análise da linguagem como método geral de filosofia,[6] Tugendhat não

levou a sério as diferenças que separam as diversas modalidades desse tipo de procedimento.

Isso não teria ocorrido se Tugendhat tivesse atentado para a constelação de idéias e problemas filosóficos em que se originou o *linguistic turn*, bem como para o destino histórico desse modo de pensar. Rorty tem razão quando diz, seguindo muitos outros, que essa virada é "uma tentativa de achar um substituto para o 'ponto de vista transcendental'" de Kant. "A idéia era – justifica Rorty (1989, p. 50) – delimitar um espaço para o conhecimento *a priori* no qual não podiam se intrometer nem a sociologia nem a história nem a arte nem a ciência natural". Esse *apriorismo* inicial de cunho logicista introduzido por Frege, que definia a filosofia analítica, foi preservado por Davidson e Dummett na idéia de uma ontologia concebida como semântica formal. Apesar da tentativa quiniana de naturalizar a linguagem e do projeto científico como tal (com a tese de que a ciência se justifica, em última instância, pelo seu "valor de sobrevivência"), na metafísica ressuscitada pela semântica ressurge "o tesouro dos pensamentos" atemporais, que ocupava as especulações de Frege (1967, p. 146, 170, 353 e 354).

Logo, no entanto, seguiram-se outras "viradas", uma delas a pragmática, representada pelo segundo Wittgenstein e seus seguidores, entre eles o próprio Rorty. Hoje, entretanto, a filosofia analítica enfrenta desafios muito mais radicais. No momento, presenciamos o surgimento, na filosofia contemporânea, de uma onda materialista, representada pelos filósofos da mente, da inteligência artificial e da ciência, sobretudo da lingüística. Enquanto os pragmatistas wittgensteinianos ainda estudam o uso da linguagem, os materialistas voltaram a fazer teorias científicas da linguagem, na linha de Chomsky. Eles argumentam, contra o primeiro Wittgenstein, que a forma lógica ou a gramática profunda que está abaixo da estrutura de superfície das sentenças da linguagem natural é acessível, e, contra o segundo Wittgenstein, que o estudo da gramática profunda deve ter o caráter teórico, não bastando observar como as palavras são usadas e citar semelhanças e diferenças no seu uso.[7] As teorias propostas, por serem empíricas, implicam a naturalização da linguagem e da mente humana em geral, portanto a negação do apriorismo (platonismo) fregiano. Hoje estamos numa situação em que pensadores decisivos começam a falar do fim da filosofia analítica.[8]

Assim como não se mostra preocupado em notar diferenças entre os métodos a que recorre, Tugendhat tampouco leva em conta suas fraquezas, devidamente expostas na literatura crítica. Estas não atingem apenas o apriorismo de Frege. O pragmatismo lingüístico wittgensteiniano, do qual Tugendhat lança mão em seus estudos sobre o bem e em sua crítica a Heidegger, não parece oferecer perspectivas mais promissoras para a filosofia. Consideremos o problema do bem, tal como colocado por Tugendhat: quem faz parte do grupo de peritos do uso dos termos "bem" e "mal"? Para muitos críticos de Wittgenstein, a fim de podermos responder a essa pergunta, devemos sair não só do domínio da semântica formal, mas também da análise meramente lingüística. Na ausência de uma teoria forte da razão prática, a única solução que resta é recorrer à sociologia. Tal é, por exemplo, a posição de vários membros da Escola de Frankfurt, companheiros de Tugendhat na tentativa de mostrar as insuficiências do método de Heidegger. Eles reconheceram a impossibilidade de resolver o problema de definição do bem e do mal pelos meios da "filosofia da linguagem" e carregaram o debate para o campo da sociologia de extração marxista. Tugendhat manteve-se distante do uso de tais recursos extralingüísticos, talvez porque se dera conta de que, caso procedesse assim, decretaria, ele também, a morte da filosofia analítica. O fato é que, apesar de tentativas repetidas, Tugendhat não ofereceu, até hoje, nenhum conjunto de regras para o uso de termos que servissem para distinguir entre o bem e o mal (nas ações, nas coisas, na vida etc.) e que pudessem ser empregadas para "fundar" a moral ou para entrar numa discussão "crítica" com Heidegger.

Vista de uma perspectiva histórica, a estratégia metodológica de Tugendhat era, desde o início, perdedora. Tugendhat envolveu-se em dois problemas metodológicos que nunca conseguiu resolver, nem ao menos tematizar com clareza. O primeiro deles é o de formular uma racionalidade *prática* numa linguagem cuja sintaxe e semântica foram elaboradas inicialmente para dar conta dos problemas da razão *teórica*, isto é, do espelhamento do mundo de fatos por meio de imagens verbais. É verdade que Tugendhat reconheceu a insuficiência do estudo da estrutura da linguagem no estilo de Davidson para a elaboração da teoria do bem. Mas não tirou daí nenhuma inferência geral sobre o problema da relação entre a linguagem prática e a teórica. Ora, o estudo da

semântica formal da linguagem em que falamos sobre objetos e os determinamos por meio de proposições verdadeiras ou falsas não só não basta como também não permite elaborar uma ética. A tese de que, numa linguagem feita para afigurar fatos, as proposições éticas são *nonsense* foi devidamente estabelecida por Kant, tendo sido reafirmada pelo primeiro Wittgenstein e por muitos outros.[9]

O segundo problema é o de assegurar uma racionalidade *forte*, em condições de pretender a universalidade (ainda que mais fraca do que a de Kant ou a dos idealistas alemães), por meio de *recursos fracos*: meras práticas lingüísticas, necessariamente paroquiais. A concepção de jogos de linguagem do segundo Wittgenstein não pode servir para estabelecer um uso normativo, ainda menos um uso normativo universalmente válido, algo que qualquer teoria racional da moralidade parece ter de almejar. Mais conseqüentes parecem ser os pragmatistas explícitos, entre eles Rorty, que abandonam, a título de herança platônica vencida, qualquer idéia de justificação racional do nosso discurso moral e contentam-se com a tese de que o sentido e a aceitabilidade de uma sentença ética dependem da verdade de outras sentenças sobre nossas práticas sociais de falar emitindo certos sons (RORTY, 1989, p. 57). Não há esquemas conceituais atemporais nem condições não condicionadas. Para Rorty, que chama a sua posição "naturalista", o universal está no particular.[10]

## ANÁLISE DA LINGUAGEM COMO MÉTODO GERAL DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

A tese de Tugendhat de que a análise da linguagem, além de ser o único método genuíno da filosofia em geral, é o único método de apreciação da filosofia tradicional em geral não é menos problemática. É fato notório que a análise da linguagem não sabe o que fazer da história da filosofia, razão pela qual confunde facilmente os sentidos historicamente constituídos com usos supostamente intransponíveis, ficando não raramente vítima do relativismo histórico irrefletido. De modo geral, essa tese exigiria uma fundamentação muito mais sólida do que qualquer argumento jamais oferecido por Tugendhat.

Para ilustrar os problemas que podem resultar do uso da análise da linguagem como método de leitura da *história* da filosofia, considerarei a

aplicação desse método, feita pelo próprio Tugendhat, à filosofia transcendental de Kant. De acordo com Tugendhat, os juízos, que enunciam as condições de possibilidade da experiência e que Kant considerava como sintéticos, poderiam ser "entendidos também como analíticos" (*sic*), por expressarem o que chamamos de "experiência". Tugendhat tenta ser preciso: "Às 'condições de possibilidade' da experiência pertence, assim podemos dizer, precisamente aquilo que é contido analiticamente no sentido do que visamos com 'experiência'". Poderíamos portanto dizer, continua Tugendhat (1976, p. 21), "que Kant não fez outra coisa senão analiticamente um determinado conceito de experiência". Nesse procedimento, revelar-se-ia o núcleo defensável da concepção tradicional do caráter *a priori* da filosofia. O que Tugendhat propõe, portanto, é a redução do *a priori* sintético ao analítico, um ponto de vista que faz parte, desde Schlick, da mais estrita ortodoxia do positivismo lógico na sua fase inicial.

Escolhi esse exemplo porque ilustra quão problemática é a leitura da história da filosofia praticada por Tugendhat. Para começar, um enunciado não se torna analítico pelo fato de decorrer da análise lógica de um conceito (no presente caso, de certo conceito de experiência). Aqui, Tugendhat parece confundir a analiticidade dos argumentos com a analiticidade dos enunciados. A forma lógica dos princípios do entendimento é a dos enunciados sintéticos. Mas a maior dificuldade da tese de Tugendhat é outra: os princípios de entendimento de Kant não analisam nenhum conceito de experiência existente (basta observar o que Hume, por exemplo, tira da "análise" do conceito de experiência), pelo contrário, eles definem *a priori* um conceito de experiência inteiramente novo. Essa definição consiste na decisão de chamar "juízos de experiência" aqueles, e só aqueles, enunciados sintéticos que se referem aos fenômenos da natureza cujas propriedades básicas, representadas de maneira abstrata nas categorias, podem ser sintetizadas na experiência possível, por meio de procedimentos de síntese *a priori* (esquemas) que obedecem aos princípios do entendimento, estes também sintéticos *a priori*. A parte essencial dessa definição de experiência é a distinção entre as "verdades empíricas", expressas em juízos de experiência, e a "verdade transcendental", expressa nos princípios do entendimento. A relação entre os dois níveis ou sentidos de verdade é a de fundação,

isto é, de possibilitação: a verdade transcendental é a condição de possibilidade *a priori* de os juízos empíricos serem objetivamente verdadeiros ou falsos.

A razão pela qual Kant oferece essa definição de experiência (conhecimento empírico) nada tem a ver, repito, com qualquer conceito de experiência dado. A lógica transcendental de Kant não foi motivada pelos problemas do conhecimento empírico, mas pelos do conhecimento metafísico, mais precisamente pela crítica empirista (humeana) do princípio de causalidade e, mais decisivamente ainda, pela existência das antinomias da razão pura, descoberta por Kant nos anos sessenta do século XVIII.[11] A teoria das condições de possibilidade do conhecimento da natureza – tema central da lógica transcendental – não é apresentada, em primeiro lugar, como fundamentação de uma física empírica, mas como base da solução das antinomias. A idéia de Tugendhat de que a teoria kantiana das condições de possibilidade da experiência consiste em uma análise de um conceito de experiência dado é simplesmente falsa.

Além de fazer *nonsense* de Kant e nivelar Heidegger, Tugendhat não atenta para a conexão entre o *apriorismo* da "virada lingüística" e o *fundacionismo* da tradição metafísica. Como explicitei anteriormente, o "*a priori* analítico"[12] da filosofia da linguagem ainda é uma continuação da filosofia das condições de possibilidade de Kant. Em Kant, a idéia do conhecimento *a priori* repousava sobre a suposição de uma estrutura mental inata. Para os autores clássicos da filosofia da linguagem, essa mesma idéia era baseada na suposição análoga de "uma estrutura compartilhada que os usuários da linguagem dominam e, em seguida, aplicam aos casos".[13] Tugendhat pensa livrar-se do óbvio transcendentalismo da idéia da estrutura inata ou compartilhada rejeitando o *a priori* sintético e preservando apenas o analítico. Ele não observa que esse *apriorismo* diminuto baseia-se ainda na idéia de uma "forma inalterável do mundo", seja ele concebido como tesouro dos pensamentos (Frege), como gramática da linguagem da ciência (primeiro Wittgenstein) ou como esquema conceitual embutido na linguagem natural (Davidson). Nessas concepções esconde-se o mesmo *patos* metafísico fundacionista que animava a filosofia desde os gregos até os teóricos da semântica formal: achar a representação mental ou verbal capaz de espelhar a armação do mundo.[14]

## ANÁLISE DA LINGUAGEM E A HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA

Se o *a priori* é sintético, como em Kant, o problema da conexão entre o *a priori* e a experiência, isto é, a possibilitação da experiência, ocupa uma posição central. Se, pelo contrário, o *a priori* é apenas "analítico", no sentido do positivismo lógico, esse problema simplesmente não existe. Ao perder de vista a problemática kantiana do *a priori*, Tugendhat também fechou a porta de entrada ao pensamento heideggeriano. A teoria da verdade desenvolvida em *Ser e tempo* repousa sobre a distinção rigorosa entre enunciados *a priori* e enunciados fatuais. Heidegger (1927a, p. 38) distingue entre enunciados "categorial-fenomenológicos", que expressam a "verdade transcendental", e enunciados "mundanos", que expressam o que a tradição chama de "verdades empíricas", e a relação entre os primeiros e os segundos é a possibilitação. Ainda em 1927, Heidegger (p. 460) chamará a "ciência do ser" de "ciência transcendental". Em 1962, Heidegger volta a esse assunto para dizer que sua concepção inicial de tempo como "horizonte transcendental" da compreensão do ser induz erroneamente a pensar que ele ainda seja um pensador fundacionista.[15] Por essa razão, na segunda fase da sua obra, Heidegger abandonou definitivamente a posição transcendentalista e substituiu o conceito de verdade como condição de possibilidade da experiência pelo conceito de verdade como clareira (*Lichtung*) do ser. Apesar de suas intenções desconstrutivas, a teoria da verdade do primeiro Heidegger inscreve-se ainda no horizonte da filosofia transcendental centrada na idéia do *a priori*, mais precisamente da condição de possibilidade *a priori*.[16] *Ser e tempo* propõe-se "uma tarefa, cuja urgência dificilmente pode ser dita menor que a da questão do ser: o deslindamento do *a priori* [*das Apriori*] que deve ficar visível para que a pergunta: 'Que é o homem?' possa ser examinada filosoficamente" (HEIDEGGER, 1927a, p. 41).

Assim como o *a priori* de Kant, o de Heidegger também é sintético. Mas não é formal, nem pode desempenhar o papel de fundamento último. Tugendhat (1967, p. 405) observou corretamente que Heidegger renunciou ao pressuposto da fundamentação última, mas errou ao concluir daí que Heidegger abandonou o ponto de vista transcendental por

completo. Em conseqüência disso, Tugendhat não só perdeu o acesso aos diferentes níveis da problemática da verdade de Heidegger como também privou-se de instrumentos conceituais necessários para entender a teoria heideggeriana da responsabilidade e do bem, já que esta também repousa sobre condições *a priori*.

Considerarei mais de perto este último ponto, por ele estar diretamente ligado à problemática central do presente trabalho. Segundo *Ser e tempo*, a existência do homem é marcada pelas responsabilidades anteriores a qualquer experiência de fazer bem ou mal, isto é, responsabilidades *a priori*. A mais originária de todas é a que decorre do chamamento de aceitar o seu poder-*não*-mais-estar-no-mundo, a possibilidade da impossibilidade, atestada no ser-para-a-morte. Uma outra responsabilidade, não menos *a priori*, revela-se no ter-de-responder pelo sentido do ser. Ela decorre da exposição do homem ao que Heidegger chama de diferença ontológica, diferença entre o ser e o ente, isto é, hiato entre a existência e os seres humanos existentes, a instrumentalidade e os instrumentos, a presentidade e os objetos da atitude teórica.[17] Nos dois casos, a responsabilidade *a priori* não tem fundamento algum, ela é uma condição "lançada". Assim mesmo, ela é fundamento de outras responsabilidades. No ter-de cuidar da diferença ontológica, por exemplo, fundam-se todas as nossas responsabilidades mundanas, inclusive a de cuidar dos outros. Aqui, "fundar" não significa causar (como na teoria moral de Kant, em que a lei moral causa o sentimento de respeito que é o móvel do agir moral) ou condicionar conceitualmente (como na teoria da justiça de Rawls), e sim *constituir*, no sentido de *tornar possível* e de *levar a*.[18]

No entanto, a "verdade do ser" (e, por conseguinte, também a responsabilidade originária constitutiva da relação ao ser característica do existir humano) é sistematicamente esquecida e, por isso, *não verbalizada* nem na linguagem comum nem na filosófica. A voz da consciência que nos responsabiliza tanto pelo ser-para-a-morte como pela manutenção da diferença ontológica, pela aceitação da condição de sermos "fundamento nulo", assim como pelas diferentes formas de responsabilidade daí decorrentes, *a priori* não poderá jamais, portanto, ser tematizada adequadamente pela "análise do uso da linguagem". Esta terá de limitar-se a trabalhar *apenas* com o sentido de responsabilidade

relativo ao domínio de objetivações acessíveis ao senso comum, isto é, precisamente ao campo semântico no qual as responsabilidades primeiras permanecem encobertas. Sendo assim, a análise lingüística do tipo praticado por Tugendhat, se transformada em único método genuíno de leitura de textos, servirá apenas para aprofundar ainda mais o esquecimento da verdade da diferença, da responsabilidade humana originária infundada e de outras responsabilidades mais "primitivas" que repousam sobre esse fundamento lançado. O método impedirá Tugendhat de ver o essencial: o fato de a analítica do *Dasein* ser indistinguível de uma *ética originária.*

Os exemplos ônticos das responsabilidades primeiras, comumente encobertas como tais ou mal-entendidas, são nossos envolvimentos nas relações de proximidade: a relação mãe–bebê, de amizade, de amor, de luta, a relação terapêutica, por exemplo. Essas relações não são definíveis no domínio objetivado do agir racional com respeito a fins, sem que tal procedimento constitua-se em intrusão inadmissível, ocasionadora de distúrbios. Segundo o psicanalista D. W. Winnicott, que publicou estudos paradigmáticos sobre esse assunto,[19] o mesmo vale para a loucura: esse modo de existir nunca poderá ser entendido nem tratado se operarmos, seguindo Tugendhat, a redução do ser humano a um agente afetivo-volitivo racionalizado. Do ponto de vista da *rotina* da vida quotidiana, os exemplos de responsabilidade aqui mencionados pertencem à intimidade ou mesmo a situações-limite. Mas isso não os torna menos relevantes para o estudo da origem e do sentido da responsabilidade de um ser humano para com outros seres humanos nas relações. Assim como a responsabilidade revelada pela psicanálise de Winnicott, a responsabilidade primordial tematizada por Heidegger não diz respeito, em primeiro lugar e no essencial, aos desafios relacionados com cenas da vida mediana, situadas no mundo de objetos e processos constituídos pela representação objetivante e planejadora. Ela trata de um ter-de-ser *a priori* concernido pelo roteiro geral de todas as encenações da vida humana como tais, a começar pelas mais precoces e mais extremas, sempre "pessoais", e não apenas por aquelas que constituem o dia-a-dia dos adultos "normais".

Não estou querendo dizer com isso que Heidegger tenha negado o valor "regional" da análise lingüística do conceito "objetivo" de

responsabilidade, no mundo caracterizado pela normalidade do quotidiano. Sua recusa de bons serviços da filosofia da linguagem na execução da analítica da responsabilidade originária transmitida deve-se a uma razão fundamental: a filosofia da linguagem já nasceu "caduca", por não colocar a questão da relação da linguagem com o ser, mais precisamente, a diferença ontológica e nossa responsabilidade em manter aberto esse hiato (HEIDEGGER, 1936-1938, p. 499). Heidegger sabe, desde as manifestações críticas de Carnap sobre *Ser e tempo*, que o principal obstáculo para a resposta à incitação da dobra entre o ser/nada e o ente no seu todo é justamente a linguagem, quando estilizada como instrumento de objetivação teórica do mundo.[20]

Nietzsche advertiu que, no pensamento moderno, o *método* passou a dominar o dito. A posição metodológica assumida por Tugendhat ilustra bem esse ponto: o verdadeiramente dito é aquilo que é corretamente *verbalizado*. Para Heidegger, é justamente essa regulamentação "lingual" do perguntar e do responder humanos que obscurece uma dificuldade central com a qual se depara o pensamento filosófico: o perguntar pela verdade do ser não pode ser normatizado como pode sê-lo o falar sobre as coisas, pois, na sua origem, a "questão do ser" não é nem questão, nem verbal, e sim um chamamento silencioso dirigido ao homem para que assuma responsabilidade para com o sentido da presença.[21] Em resumo, a tentativa de ler Heidegger como se sua linguagem, construída para dar conta da diferença ontológica, fosse a do senso comum ou a da metafísica é um erro metodológico grave. A linguagem comum é o quintal da compreensão média do sentido do ser baseada no esquecimento da diferença ontológica. A da metafísica é um aprofundamento desse esquecimento encobridor que justamente não "responde" ao chamado do ser e que pode, por isso, ser chamado de "irresponsável", no sentido heideggeriano, "desconstruído", dessa palavra.[22]

Conta aqui a favor de Tugendhat o fato de ele ter reconhecido que sua leitura rigidamente lingüístico-analítica violenta os textos heideggerianos. Essa violência, ele admite, é exercida "propositadamente". Tugendhat (1979, p. 241) não tem "a intenção de oferecer uma apresentação fiel de Heidegger", mas de "retirar" dele aquilo de que precisa para tratar da sua problemática. Motivado por suas próprias questões, Tugendhat usa Heidegger, assim como faz com Hegel e vários outros entre os maiores

pensadores do Ocidente, tão-somente para resolver, de acordo com o supostamente único genuíno método da filosofia, os problemas que a razão e o senso comum estariam considerando sumamente relevantes. Cabe duvidar se esse tipo de distorção de textos – como entender de outra maneira o abandono da fidelidade ao texto? – pode ser aceito como o único método de interpretação adequado da filosofia em geral e, em particular, da de Heidegger. Que hermenêutica é essa que não respeita nem o que está dito nem o modo de dizer? Não há como aceitar, parece-me, que os cânones de dizibilidade extraídos do uso comum da linguagem possam servir de norma para uma leitura proveitosa de textos escritos ao arrepio do falatório quotidiano.[23]

## A LINGUAGEM OBJETIVANTE E A LINGUAGEM INDICIAL

Heidegger insistirá: para que a filosofia não permaneça no esquecimento e na irresponsabilidade, não basta analisar o uso comum ou filosófico da linguagem, é preciso recorrer a uma medicina muito mais radical, à *desconstrução* do uso corrente, baseado na atitude teórica, e à sua substituição por outros modos de uso, mais próximos da própria essência da linguagem.[24] Esse é ponto de partida de uma possível crítica heideggeriana à hermenêutica de Tugendhat. Tendo em vista precisamente o problema de dizer a responsabilidade fundante do ser humano, Heidegger formulou, já no período anterior a *Ser e tempo,* a exigência de uma "nova relação" com a linguagem. Sua primeira tentativa de elaborar essa relação consistiu na concepção de um dizer que não trabalhasse com expressões generalizadoras, mas com "índices formais" (*formale Anzeigen*). Numa linguagem dessas, que poderíamos chamar de "indicial" ou "indicativa", seria possível formular resultados da "teorização formal" a fim de não implicar a objetivação do que está dito: "Uma expressão significativa, isto é, uma *expressão verbal,* não precisa visar, de imediato, de uma maneira teórica ou objetivante; ela é, originariamente, *pré-mundana* ou, conforme o caso, *mundana*" (HEIDEGGER, 1919, p. 117; 1919-1921, p. 62-65).

Para explicitar, resumidamente, a diferença entre expressões objetivantes e meramente indicativas, pré-mundanas e mundanas, considerarei alguns exemplos dados por Heidegger. A frase "vivenciável em geral" é uma expressão pré-mundana. Ela serve, segundo ele, de

índice formal para "a mais alta potência da vida". O sentido desse índice repousa "na plenitude da vida ela mesma", pois ele dá a entender "que a vida ainda não [se] estampou [em] nenhuma caracterização genuína, mundana, e que, no entanto, ela vive motivando uma tal caracterização". O essencialmente pré-mundano é "o 'ainda-não', isto é, o que ainda não se externou numa vida genuína". Esse "ainda-não" é um outro índice formal que designa o caráter teleológico, a direcionalidade ou a motivação da vida humana. "A forma fundamental da vida", diz o jovem Heidegger (ibid., p. 205), "é a *motivação*". Mas essa motivação "originária" ou "espontaneidade primeira" não é acessível na "atitude natural", pois ela se retrai das situações concretas. Mais precisamente, nem o "motivante" primeiro nem seu "motivado" são dados explicitamente, eles são esquecidos nas vivências dadas na "atitude natural".

Uma expressão "mundana", por outro lado, é aquela que se refere ao que é o "significativo" primário nas nossas vivências situacionais. Esse significativo é o circundante que "mundeia" (*weltet*).[25] O termo "cátedra", por exemplo, é uma expressão mundana, se entendido no sentido da "vivência da cátedra" na hora em que entramos numa sala de aula. Essa vivência não nos põe na presença de um objeto físico, mas diante de algo de que nos "apropriamos" no interior da contextura da nossa vida, caraterizada como "tendência para", motivada pela "motivação tendente" originária que, como foi dito, se retrai das situações mundanas (id., ibid., p. 116-117). A cátedra que vemos diante de nós não é um objeto "teórico", algo que possa ser estudado pela física. Até mesmo perguntar se a cátedra é real é um contra-senso. O termo "real" designa uma categoria teórica que não pode ser aplicada às coisas primeiras que "mundeiam". O que não mundeia "pode muito bem e justamente por isso ser real", mas o que mundeia não precisa ser real. Perguntar pela sua realidade já é cair numa atitude "des-vivenciada" (*ent-lebt*) para com o algo circundante.[26]

Para aclarar o que assim se "desoculta", Heidegger não pode reduzir seu exame a uma busca da correção gramatical do que dizemos comumente, baseada em algo como "gramática filosófica". Desde *Ser e tempo*, Heidegger sabe que gramática é uma disciplina filosófico-científica dominada pela lógica e que a lógica tradicional "tem seu fundamento numa ainda crua ontologia das presentidades" (HEIDEGGER,

1927a, p. 129 e 165). Isso explica por que os predicados ônticos e mesmo ontológicos de uma presentidade qualquer podem muito bem ser verbalizados, afigurados e mesmo definidos. Uma coisa, contudo, adverte Heidegger (1927, p. 39), é "relatar algo sobre os entes, uma outra coisa totalmente diferente é captar o *ser* dos entes". E continua: "Para esta última tarefa não só mais freqüentemente faltam as palavras, como antes de tudo a 'gramática'". Heidegger (1927, p. 157) deixa claro que a verdade do ser dos entes, a diferença ontológica, não pode ser definida nem mesmo verbalizada. Este é um caso paradigmático em que faltam as palavras gramaticalmente corretas. Mas da "falta das palavras" não se segue a falta de compreensão, de interpretação e até de comunicação. Eu posso, por exemplo, "dizer" aos outros que um martelo está pesado demais pelos gestos apenas (largando o martelo), sem precisar "perder palavras". Mas o caso da diferença entre estar-no-mundo e não estar-no-mundo, outra negatividade fundamental que cinde o ser humano, é mais difícil ainda: ela não pode ser correspondida nem mesmo pelo aceno. Dito de outra maneira, segundo o Heidegger de 1927, a única maneira própria de dizer a diferença ontológica é guardar silêncio *diante* dela.

Agora podemos fazer um contraste entre a filosofia da linguagem do primeiro Wittgenstein e o primeiro Heidegger. O primeiro Wittgenstein, embora reconheça unicamente à linguagem da ciência o poder de dizer, ainda permanece preso à problemática transcendental de condições de possibilidade de objetos do mundo, transformados agora em condições de possibilidade, também *a priori*, de "dizer algo". O lugar da lógica (semântica) transcendental de Kant dos juízos sintéticos em geral é ocupado pela lógica (semântica) da dizibilidade. Nos dois casos, a lógica dirige-se ao mesmo problema: determinar as condições, supostamente incondicionadas, atemporais, de objetivação do mundo nas representações verbais. Nos dois casos, determinar as condições de possibilidade não é o mesmo que dizer efetivamente algo sobre algo, mas explicitar o que significa dizer algo sobre algo, objetivar algo. Em Kant, fazer um juízo sintético possível é descrever uma relação intuitiva, estabelecida *a priori* ou *a posteriori*, entre objetos referidos pelos conceitos empregados no juízo. Em Wittgenstein, dizer algo num enunciado é afigurar nele um estado de coisas. Nos

dois casos, há um mesmo pressuposto: que as coisas a serem julgadas ou ditas existem no sentido de entes objetiváveis.

O estudo da linguagem do primeiro Heidegger, por outro lado, inicia-se pela distinção entre o modo de dizer objetivante, legítimo em si e característico da ciência e da atitude teórica em geral, e desenvolve-se como busca de modos alternativos de dizer, em particular, do dizer da experiência vivida e dos seus conteúdos. A lógica formal deixa de ser o horizonte último da doutrina do dizer e o *a priori* semântico-formal é substituído pelo *a priori* do ser-o-aí humano, fundado no tempo originário finito. Com o *a priori* da lógica, fica desconstruído também seu fundamento metafísico: a tese de que o algo "dito" é ou existe necessariamente como um objeto (uma presentidade). O ser não significa mais, como na metafísica tradicional, desde Aristóteles, "ser objeto" de um dizer presentificante. Dizer algo nesse horizonte pós-metafísico deixa de ser idêntico a objetivar um ente e passa a assumir o sentido de indicar. Wittgenstein, supondo que o único modo de dizer é o de afigurar fatos "naturais", ficou condenado à seguinte alternativa: fechar o homem no mundo ou declará-lo indizível.

A teoria da linguagem do primeiro Heidegger nem mesmo foi considerada por Tugendhat. Alguns outros leitores de Heidegger foram mais atentos. Um deles é Rorty, que se congratula com o "pragmatismo prático-social *à* Dewey" e com a concepção da linguagem próxima do pragmatismo da primeira parte de *Ser e tempo,* simultaneamente ao lamentar que os pruridos "puristas" da segunda parte do mesmo livro em que Heidegger analisa o modo de dizer da voz da consciência, que chama o homem para o seu si-mesmo verdadeiro (para determinar seu modo de estar-no-mundo única e exclusivamente à luz da diferença ontológica e do poder não mais estar aí).[27] Rorty (1989, p. 51) não mostra simpatia alguma pelo que Heidegger diz sobre o si-mesmo autêntico. Mesmo assim, não haveria, em *Ser e tempo,* "nenhuma doutrina explícita das coisas [*things*] que não podem ser postas em palavras, do *das Unaussprechliche*".

Tomado literalmente, Rorty tem razão: para o Heidegger da primeira fase, as "coisas" como tais são interpretáveis, e essa interpretação é sempre, em princípio, articulável em palavras. O problema está num outro lugar: a cisão definidora do ser humano não é uma coisa. Essa não-coisa pode muito bem ser não verbalizável. Assim mesmo, ela pode

ser "dita", "indicada", por *um certo silêncio*, conforme entende Heidegger (1927a, p. 273) quando diz que "a consciência só fala no modo de silêncio". Rorty (1989, p. 51) conhece o texto e sugere que essa frase não expressa "a doutrina da não expressabilidade", mas antes a tese de que "o reconhecimento de que temos de mudar nossa vida não pode ser apoiado em razões – pois tais razões só poderiam ser vozes do nosso passado". O texto de Heidegger (ibid., p. 296), entretanto, não admite tal leitura. Logo na seqüência da frase discutida, Heidegger diz, sem referir-se ao problema das razões da voz da consciência, que, no seu chamamento, manifesta-se "a falta de qualquer formulação verbal" (*das Fehlen einer wörtlichen Formulierung*). A consciência da diferença entre nosso poder estar-no-mundo e nosso poder não mais estar-aí nos chama por uma voz que não é verbalizada (que é *lautlos*), e esse chamamento, ele mesmo silencioso, "retira a palavra [*das Wort*] do falatório experto do domínio público". Como não temos outras palavras que não as do domínio público, a resposta ao chamamento da voz, na origem, também só pode ser *não verbal*. Um Heidegger pragmatista é igual a um celibatário casado.[28]

Anos depois de ter proferido suas primeiras preleções, Heidegger (1959, p. 91) reconheceu que as observações aí contidas, referentes a "questões que giram em torno do problema da linguagem e do ser", eram "fontes turvas" e representavam realizações "muito imperfeitas".[29] De fato, foi só com o passar do tempo que ele se apercebeu das dificuldades de encontrar as condições de *dizibilidade* das primeiras verdades e das responsabilidades humanas originárias que não coincidissem com as condições de *verbalização* objetivante. Essa problemática tomou um sentido mais preciso quando Heidegger descobriu que, para realizar seu projeto de desconstrução radical da linguagem da metafísica, podia recorrer, como subsídio ao seu pensamento, à linguagem de alguns poetas. Heidegger não se aventurou a transformar a filosofia em poesia, mas se deixou guiar por modos de dizer não objetivantes poéticos, na tentativa de recuperar o poder *indicativo* da linguagem e de conseguir transmitir e interpretar a mensagem silenciosa da cisão, exigência central do seu desconstrucionismo. Essa forma de falar que sabe do seu poder e do seu não-poder específicos seria exemplificada, de maneira paradigmática, pela poesia de Hölderlin.

Em *Beiträge*, Heidegger (1936-1938, p. 422) escreve: "A determinação acontecencial da filosofia culmina no reconhecimento da necessidade de dar ouvidos à palavra de Hölderlin. O poder-ouvir corresponde a um poder-dizer que fala da questionabilidade do ser".

Instruído pelos poetas essenciais,[30] o primeiro Heidegger concebe sua "análise" da linguagem de maneira radicalmente diferente da do primeiro Wittgenstein: ele não busca, antes de mais nada e exclusivamente, elucidar o verbalizado, mas, precipuamente, apreender o apenas "acenado" ou "gestado" e, nesse sentido, indicado. Com o passar do tempo, o tema do silêncio ganhou uma importância cada vez maior no pensamento de Heidegger. Nos seus esboços tardios em que trata de uma linguagem capaz de dizer a verdade do ser, o lugar central é ocupado pela *sigética*, que inclui, entre as "figuras" do dizer, o silêncio, e mesmo o silêncio sobre o silêncio. Aqui não existe mais possibilidade alguma de tomar o termo "dizer" como sinônimo de "verbalizar". Ele deve ser entendido a partir do sentido do verbo *dicere*, em latim, "anunciar solenemente", que, por seu turno, remonta à raiz indo-européia *deik-*, "mostrar, apontar, indicar". A palavra, antes de ser uma "parábola", é uma "dica"; a fala, antes de contar uma "fábula", é um gesto que desoculta uma "gesta".[31] Em última análise, até o calar, verbal ou corpóreo, passa a valer como um modo de dizer indicial, precisamente daquilo que está além do alcance de qualquer ato fonético ou comportamental. Entre os assuntos que só o silêncio pode dizer, no sentido de indicar, encontra-se a diferença ontológica como fonte do bem e do mal do ser humano. Como se vê, apesar das mudanças radicais no modo como tratou a relação com a linguagem ao longo da sua obra, Heidegger preservou o caráter originário "indicativo" do dizer humano.[32]

## O PRIMEIRO WITTGENSTEIN E O PRIMEIRO HEIDEGGER SOBRE A QUESTÃO DO SER

Pelo exposto, creio que a filosofia da linguagem de Wittgenstein não pode ser instrumentalizada como arma crítica contra Heidegger antes que a relação entre os dois pensadores seja posta na perspectiva histórica, ao se levar em conta a totalidade da obra de cada um. Creio, ainda, que

um estudo comparativo revelaria pontos de contato significativos comumente ignorados pelos comentadores que apressadamente opõem em bloco Wittgenstein a Heidegger. Gostaria de ilustrar essa tese comparando o que Wittgenstein e Heidegger, nas suas *primeiras* fases, têm a dizer sobre a questão do ser e as condições da sua verbalização.

Ao mesmo tempo que propunha a teoria da linguagem como imagem do mundo dos fatos (estados de coisas subsistentes), o primeiro Wittgenstein fazia, como vimos, uma distinção capital entre dizer e mostrar. Essa distinção permitir-lhe-ia fazer uma outra, correlativa, entre fatos "naturais" que podem ser mostrados (num certo sentido de mostrar) e também ditos e "coisas" que só podem ser mostradas mas não ditas. Que coisas são essas? Em dezembro de 1929, depois de ter lido *Ser e tempo*, Wittgenstein admite, diante de seus interlocutores do Círculo de M. Schlick, em Viena – empenhados na busca de uma linguagem unitária da ciência e da filosofia (na qual seria possível, como diz o *Tractatus*, pintar uma imagem do mundo, ou como dirá em seguida Carnap, "construir logicamente" o mundo) – que "pode muito bem pensar o que Heidegger quer dizer com ser e angústia". O homem tem o impulso (*Trieb*), explica Wittgenstein, de ir contra os limites da linguagem. É esse mesmo impulso de ir além do mundo que estaria movendo Heidegger. Wittgenstein constata, apoiando-se em Kierkegaard, a existência, em nós, de uma *tendência* paradoxal de irmos contra o afigurável. Pensemos, para entender Heidegger, "no espanto diante do fato de que algo existe". Esse espanto não pode ser expresso como uma *pergunta verbal* e tampouco admite uma resposta bem formulada. Tudo que poderia ser dito, no sentido de verbalizado, sobre esse assunto, será *a priori* um sem-sentido.[33] No entanto, nós temos a tendência de expressá-lo, de pintá-lo com palavras.

Em *A lecture on ethics*, proferida em novembro de 1929, em Cambridge, Wittgenstein abordou o mesmo tema com uma precisão maior. Nossas palavras, tal como as usamos na ciência, "como veículos capazes apenas de conter e transportar significados e sentidos *naturais*" e, dessa maneira, "expressar os fatos", não podem ser usadas para expressar o fato de que o mundo existe. Isso porque a existência do mundo não é um fato. Não obstante, "no meu caso" – aqui Wittgenstein assume um tom pessoal – "ocorre sempre de novo que a idéia de uma experiência

particular se me apresenta sendo, num certo sentido, a minha experiência *par excellence*". A melhor maneira de descrever essa experiência, continua Wittgenstein, "é dizer que, quando a tenho, *eu me espanto diante da existência do mundo*". Ele então é "inclinado a usar frases tais como: 'Que extraordinário que algo exista' ou 'Que extraordinário que o mundo exista'". Wittgenstein sabe de uma outra experiência, ainda, que poderia ser chamada de "experiência de se sentir *absolutamente* seguro". Ele não considera essas experiências irreais ou falsas em algum outro sentido. Ele apenas as considera não naturais, "sobrenaturais", no sentido de não serem fatos do mundo. Por isso, ele não hesita em declarar que as expressões verbais pelas quais tende a formular sua experiência mais espantosa são um *nonsense*. A linguagem humana, a única que temos, foi feita para afigurar os fatos do mundo, fatos naturais, e não fatos "fora" do mundo.[34]

Ora, desde 1919, ao longo de toda a sua obra, Heidegger não deixará de dizer o mesmo, ainda que não da mesma maneira. Que significa, pergunta Heidegger (1919, p. 110, 111 e 116) já nas suas primeiras preleções, a expressão "algo existe"? Na origem, responde ele, o "há algo" significa que "algo me é dado, a mim, que pergunto". Mas meu perguntar inicial não é um ato verbal, menos ainda um evento/processo (*Vorgang*) objetivo que ocorresse no mundo, e sim uma apropriação (*Ereignis*), por minha parte, do perguntado, algo inteiramente peculiar, que não é nem físico nem psíquico, nem interno nem externo. Portanto, algo que não pode ser expresso na linguagem objetivante que fala de fatos ou estados de coisas. O "algo existe", dado na experiência primária do perguntar, não pode ser captado por nenhum "sistema conceitual", nem expresso na linguagem "teórica", isto é, na linguagem que generaliza e objetiva, mas tão-somente por meio da linguagem indicativa que fala por meio de índices formais, tomado no sentido determinado anteriormente, de expressão não objetivadora que expressa a "motivação tendente" a se estampar na vida.[35]

O primeiro Heidegger sabe, tal como o primeiro Wittgenstein, que a exposição ao lugar onde se origina a filosofia, isto é, à pergunta primária pelo que há, provoca espanto e que esse espanto não pode ser verbalizado. A diferença entre os dois pensadores, na primeira fase de cada um, não diz respeito tanto ao problema da verbalização *da* questão

do ser (do ente),[36] já que ambos concordam que ela não é verbalizável na linguagem objetivante. Eles diferem quanto à existência ou não de diferentes linguagens ou, mais precisamente, de diferentes modos de dizer (*dicere*). Desde o início, Wittgenstein procura submeter o dizer humano ao modelo do dizer científico, isto é, do dizer controlável, no limite mesmo efetivamente decidível, sobre os fatos do mundo. No quadro desse paradigma, ele busca, na sua primeira fase, *a* linguagem que satisfaça tais condições e possa assegurar o controle efetivo sobre tudo o que está dito.[37] O primeiro Heidegger, pelo contrário, sustenta que é um erro grave tomar o paradigma do dizer científico como o único a ser reconhecido pela filosofia. Esse modo de usar as palavras, insiste ele, fecha-nos o acesso a experiências essenciais; mais ainda, à própria experiência de viver. A solução não é declarar, como faz Wittgenstein, que toda e qualquer maneira de dizer essas experiências é um *nonsense*. Ela consiste antes em afirmar o *nonsense* da tese da linguagem única. Na sua fase posterior, Wittgenstein substitui a linguagem pelos jogos de linguagem que evitem patologias na comunicação social ou sejam eficientes sob um ou outro ponto de vista. O segundo Heidegger não irá em busca de uma teoria da linguagem como prática social. Seu esforço em dar conta dos direitos respectivos de uma multiplicidade de dizeres – os quais reconheceu desde o início – será guiado por uma outra idéia: a de que a *essência* mesma da linguagem não está no verbalizar ou afigurar (racionalmente decidível ou, pelo menos, socialmente controlável), mas no indicar ou apontar para o "dito".

## O PRIMEIRO WITTGENSTEIN E O PRIMEIRO HEIDEGGER SOBRE A ÉTICA

O primeiro Wittgenstein sempre defendeu a diferença entre dizer (afigurar) e mostrar. Não obstante, ele demonstra compreensão para a tentativa heideggeriana – desesperada, no seu entender – de dizer mostrando, de dizer sem afigurar. Na seqüência da conversação no Círculo de Schlick, mencionada anteriormente, depois de constatar a existência em nós de uma *tendência* paradoxal de irmos contra os

limites da linguagem, Wittgenstein afirma que esse movimento "é a *ética*".[38] Trata-se de um movimento que se direciona para além do verbalizável, para o "sobrenatural". Wittgenstein não deixa dúvida: o ético não é um estado de coisas (*Sachverhalt*) subsistente (WITTGENSTEIN, 1984, p. 93). O bem (ético) nada tem a ver com fatos, ele está fora do mundo, do espaço dos fatos (*Tatsachenraum*) (id., ibid., p. 117). Na mais completa descrição do mundo, nunca ocorre um só enunciado de ética, mesmo quando descrevo um assassino (id., ibid., p. 93). Querer definir "o que" é ético ou "por que" algo é ético é confundir enunciados psicológicos com éticos (id., ibid., p. 92 e 115). Dizer tais coisas não acrescenta nada ao nosso conhecimento do mundo. Por isso mesmo, a essência do bem não pode ser "explicada". Wittgenstein considera importante "pôr fim a todo esse falatório [*Geschwätz*] sobre a ética – se existe um conhecimento [ético], se existem valores, se o bem se deixa definir, etc." E completa: "Uma coisa é certa *a priori*: qualquer que seja a definição do bem, ela será sempre um mal-entendido" (id., ibid., p. 69). A palavra "dever", se não for definida em termos do empiricamente agradável ou desagradável, não significa nada, pois o dever, em si mesmo, é algo sem sentido (*unsinnig*). Na linguagem que temos, fica impossível fundamentar a moral (id., ibid., p. 118). Por isso mesmo, a ética tampouco pode ser "ensinada" (id., ibid., p. 117).

Teríamos de abandonar de vez qualquer "discurso" ético? Paradoxalmente, a resposta de Wittgenstein é "não". Não devemos inibir nossa tendência de ir contra os limites da linguagem. Mesmo que a tentativa de dizer algo na ética nunca alcance nem possa alcançar a essência do assunto, essa tendência *aponta para algo* (*deutet auf etwas hin*) que não podemos nem devemos desconsiderar (id., ibid., p. 69). "Eu só posso dizer: eu não ridicularizo essa tendência no homem, eu me descubro diante dela". Estamos numa situação que pode ser comparada com a da religião. "A essência da religião" nada tem a ver com o fato de eu falar. O uso das palavras, se ocorrer, faz parte da atuação religiosa e não expõe teorias. Os limites da linguagem são os limites do mundo, mas não da existência humana. A linguagem, enfatiza Wittgenstein (1984, p. 117-118), "não é uma gaiola". Podemos falar eticamente, sim, podemos até atuar eticamente, mas tão-somente em

primeira pessoa. Nesse território, onde não se pode "constatar" nada, nem ensinar nada, "eu só posso expor-me como pessoa que sou", só posso dar meu testemunho.[39]

Análogas observações podem ser encontradas em *A lecture on ethics*, já citada. Eu me sinto tentado, diz Wittgenstein no mesmo tom pessoal, a usar tais expressões como "bem absoluto", "valor absoluto" e "segurança absoluta". Eu sei, continua ele, que, ao fazer isso, estou querendo ir além do mundo, exatamente como no caso em que verbalizo meu espanto diante da existência do mundo. Sem identificar seu interesse pela "existência do mundo" (e não pela existência dessa ou daquela coisa) com o interesse pelo "bem" (e não por esse ou aquele objeto de valor) ou pela "segurança", Wittgenstein assinala que todos esses interesses surgem da mesma vontade: a de *transcender* o mundo e os limites da linguagem objetivante. Embora se veja condenado a calar, Wittgenstein não se vê só. Toda a minha tendência de ir além do mundo, diz ele, é a "de todos os homens que jamais tentaram escrever ou falar da ética ou da religião". "A ética", prossegue Wittgenstein (1965, p. 4), "na medida em que surge do desejo de dizer algo sobre o último sentido da vida, o bem absoluto, o valor absoluto, não pode ser ciência [*science*]". Mas nem por isso o movimento em que ela consiste pode ou deve ser censurado. Pois ele "*documenta* uma tendência da mente humana que eu pessoalmente não posso deixar de respeitar profundamente e que por nada no mundo exporia ao ridículo".[40]

Já em 1919, Heidegger afirmava que "o valor é um em-si-e-para-si que não é um dever, tampouco um ser". "O valor não *é* ", acrescenta Heidegger, "ele vale". Aqui, "valer" tem um sentido intransitivo: "na experiência de valor, 'algo vale' para mim, sujeito que julga". A experiência de valor é um fenômeno originário, "um momento constitutivo da vida em-si-e-para-si". "Valer" torna-se objeto somente pela formalização, mas, nesse caso, "objeto" é uma "designação enganosa". Nossa linguagem "não está à altura desse novo tipo de vivência fundamental".[41]

Quando definem as posições básicas das fases iniciais respectivas, os dois pensadores concordam, portanto, em vários pontos capitais: que vivenciam experiências pessoais decisivas, relativas ao sentido ou ao valor da vida; que necessariamente falha qualquer tentativa de expressar essas experiências na linguagem da ciência, *pictórica*, segundo um, *objetivante*,

segundo o outro; que, por essa razão, as experiências mencionadas constituem um movimento de transcender o mundo de (estados de) coisas "expressáveis".[42] Discordam sobre a lição a tirar dessa constatação. Wittgenstein conclui que não há o que fazer, pois dizer algo significa necessariamente afigurar algo, não existindo nenhuma "análise lógica" da linguagem afigurativa que pudesse garantir o significado das expressões referidas a experiências pessoais mencionadas. Heidegger, pelo contrário, abandona a tese de que dizer algo é "imagear" algo e, por conseguinte, a idéia de buscar a solução por meio de uma análise lógica da linguagem pictórica. Essa é uma herança metafísica, dirá Heidegger, que tem todos os seus direitos no domínio de entidades constituídas na atitude teórica, mas não prova que afigurar fatos naturais é o único modo de dizer "o que há". E para poder falar do que se manifesta na experiência da vida como tal, Heidegger conceberá uma linguagem indicativa pré-objetal, pré-mundana, a dos índices formais.[43]

Durante a conversa sobre a religião, de dezembro de 1930, Wittgenstein fez uma outra afirmação valorativa surpreendente. Para mim, disse ele no mesmo tom testemunhal, "a teoria não tem valor algum. Uma teoria não me dá nada".[44] Ele acrescentou: "Para mim, os fatos não são importantes. Mas estimo muito o que os homens têm em vista, quando dizem que 'o mundo está aí'" (WITTGENSTEIN, 1984, p. 117-118). F. Waismann, um dos seus interlocutores, suspeitou que Wittgenstein poderia estar ligando o que em Heidegger também estava essencialmente ligado, a questão do ser com a questão do bem, e perguntou a Wittgenstein: "A existência do mundo está conectada com o ético?" Ele respondeu: "Que aqui existe uma conexão, os homens o têm sentido e expressado da seguinte maneira: Deus Pai criou o mundo, enquanto Deus Filho (ou a Palavra procedente de Deus) é o ético". Que uso de palavras é esse? Não objetivante, bem entendido, mas assim mesmo respeitável e mesmo "dizente". Pois o "fato de que a divindade é pensada como dividida e, ao mesmo tempo, como una indica [*deutet an*] que aqui existe uma conexão" entre o ser e o ético (id., ibid., p. 118).

Tivesse Tugendhat assumido a perspectiva histórica (e não se deixado seduzir pela ilusão do caráter paradigmático da "análise da linguagem" do *segundo* Wittgenstein), ele forçosamente teria notado que existe um paralelo notável entre o que para o primeiro Wittgenstein importa

mostrar e o que o primeiro Heidegger tem-de indicar numa linguagem indicial: o ser do mundo como "valor". Ele teria também constatado a dificuldade que há em qualquer instrumentalização iluminista de um contra o outro. Pois o Wittgenstein do *Tractatus* ainda mantém viva a dimensão indecidível e, por isso, enigmática do mundo e da vida humana. Por ter identificado o dizer com a verbalização controlável (decidível) do mundo dos estados de coisas, o primeiro Wittgenstein só pode aceder à questão do ser e da ética pelo movimento de infringir as regras da linguagem. Em vez de criticar Heidegger pelo fato de querer dizer aquilo de que Wittgenstein só podia dar um *testemunho pessoal*, Tugendhat poderia ter concebido a tarefa inversa: examinar a fundamentação do pressuposto de que existe só uma linguagem capaz de dizer algo, a saber, a linguagem da ciência (tal como definida no *Tractatus*). Inevitavelmente, teria de questionar, seguindo Heidegger de *Ser e tempo*, a suposição de Wittgenstein, herdada de Frege, de que a lógica, e só ela, fornece a base de uma explicitação da dizibilidade, herança deixada pela ontologia da "objetidade" ("representidade"). Teria tido também a oportunidade de se perguntar pelas razões de se considerar que todas as coisas existem só num único sentido, o de serem objetos afiguráveis verbalmente.

## A ÉTICA NO SEGUNDO WITTGENSTEIN VISTA A PARTIR DO SEGUNDO HEIDEGGER

Com o tempo, a distância entre os dois pensadores aumentará. O segundo Wittgenstein substitui a linguagem única por uma multiplicidade aberta de jogos de linguagem – abrindo, sem lamentar, o caminho aos filósofos que proclamarão o pluralismo e a incomensurabilidade radical dos esquemas conceituais – e borra a diferença cristalina que fazia, na época do *Tractatus*, entre verbalizar (afigurar) e mostrar (apontar). Ele não parece mais ser visitado pelas experiências que o levaram a bater contra os limites da linguagem. Rorty (1989, p. 50) tem toda razão quando diz que, nas *Investigações*, Wittgenstein "deixou de sentir a necessidade de se colocar contra o mundo" e de "ver o limite da linguagem". Tal comportamento ou é um mero *fury and sound* ou mais um jogo de linguagem. A linguagem, reduzida à prática social, parece mesmo ser uma *gaiola* do tipo que não apenas impossibilita pensar a

transcendência, mas também torna impraticável esboçar qualquer gesto em direção ao "fora". A *tendência* ética de sair do mundo é substituída pelo exame de um número infindável de bifurcações dos modos de falar, todos mundanos, horizontais.

Esse "método antropológico" da filosofia da linguagem do Wittgenstein tardio reflete-se na sua nova concepção da ética. Esta está contida, por exemplo, nas conversações com Rush Rhees, em diferentes ocasiões. Em 1942, Wittgenstein afirma que os livros de ética não formulam "problemas genuínos", isto é, problemas com soluções que podem ser imaginadas ou reconhecidas (RHEES, 1965, p. 21-22). Da mesma maneira, nós não temos critérios para decidir quais éticas são "corretas", nós nem sequer sabemos o que se pretende com a pergunta se uma entre as diferentes éticas, por exemplo a cristã ou aquela que poderia ser proposta por um nietzschiano, é a mais correta. Rhees resume suas discussões com o Wittgenstein de 1945 (p. 24) da seguinte maneira: "Não existe [segundo Wittgenstein] nenhum sistema em que seria possível estudar, na sua pureza e essência, o que é a ética". As pessoas andam fazendo juízos éticos e de valor, mas daí não se segue que o que essa gente diz "deva ser expressão de algo mais fundamental". Numa ocasião, Rhees mencionou-lhe a frase de Hermann Goering, comandante-chefe da *Luftwaffe*, condenado à morte pelo tribunal de Nuremberg por crimes de guerra: "*Recht ist, was uns gefällt*" (O correto é aquilo que nos agrada). Wittgenstein comentou: "Mesmo isso é *uma espécie de ética*. Ajuda a silenciar objeções a uma certa atitude. E deve ser considerado juntamente com outros juízos e discussões éticas que possamos ter de enfrentar" (RHEES, p. 25, grifos meus).

Vê-se, portanto, para onde se encaminham as análises sobre a ética do tipo do segundo Wittgenstein: para o fim da filosofia e sua substituição pela administração de jogos de linguagem sociais, dotados de certa eficácia na comunicação social, mas incapazes de determinar, com qualquer grau de generalidade não meramente grupal, nossa responsabilidade para com nossos modos de *falar* e *agir*. Muitos reconheceram que o segundo Wittgenstein franqueava, sem remorsos, um modo de falar que "tornava impossível qualquer ciência séria do comportamento".[45] Os filósofos da ciência sentiram-se, por conseguinte, obrigados a combater esse laxismo verbal extremo e propuseram, em seu lugar, jogos de linguagem menos liberais. Smart, por exemplo, pensa

que deveríamos falar como materialistas. Já Quine está mais preocupado em abrir o caminho para uma linguagem puramente extensional. Davidson (1985, p. 188) fica com o melhor dos dois mundos e sustenta que "a melhor maneira de entender nosso esquema [conceitual] efetivo e nossa linguagem é tratá-los como extensionais e materialistas". Quanto à responsabilidade pelo agir, dá-se a mesma situação: não há como fundamentar quaisquer obrigações para com aqueles modos de existir que não pertencem à nossa forma de vida. Karl-Otto Apel tentou escapar do relativismo ético do segundo Wittgenstein propondo o retorno ao *a priori*, no caso, ao *a priori* da comunidade de comunicação, que abrangeria a humanidade inteira e, segundo ele, permitiria uma fundamentação processual das regras do agir humano.[46] Essa proposta foi bem recebida por alguns (Habermas, por exemplo), mas foi também fortemente criticada por outros. Lyotard rejeitou a tentativa de Apel justamente em nome da idéia de jogo de linguagem, reforçada pela tese kuhniana da incomensurabilidade. As conseqüências desastrosas dessa posição para a teoria ética podem ser percebidas no recurso à pregação de "respeito pelo desejo de justiça e do desconhecido", na qual sucumbem as páginas finais de *La condition postmoderne*.[47]

O segundo Heidegger, por outro lado, vai adentrar paragens diferentes. Sem borrar a diferença entre o dizível e o verbalizável, persistindo na idéia de que a linguagem é de essência gestual e não objetivadora (pictórica), ele busca novos modos de gestos "dizentes", obedecendo a "medidas" peculiares, em particular àqueles que seriam capazes de dizer a verdade do ser. Ao mesmo tempo que continua a trabalhar na concepção indicativa da linguagem, Heidegger procede à desconstrução do poder nivelador da linguagem objetivante. Em primeiro lugar, do poder da linguagem da ciência e da filosofia.[48] A ciência e a filosofia – mesmo tendo abandonado o ideal de achar a verdade objetiva a ser formulada numa linguagem unitária (conforme previa o projeto inicial do positivismo lógico) – ainda permanecem submissas à vontade de achar verdades controláveis, seja por cálculo, seja por convenções tidas como as mais razoáveis. Enquanto o segundo Wittgenstein limita-se apenas a autorizar modos de objetivar alternativos, Heidegger propõe-se ultrapassar a objetivação do mundo como tal, quer na linguagem da ciência, quer na linguagem da filosofia. Esse

é o ponto central do seu projeto de desconstrução da metafísica ocidental, vista como ancila do desocultamento dos entes no seu todo, que predomina no mundo de hoje: a instalação das coisas, mediatizada pelo uso da linguagem industrializada. O ceticismo radical do segundo Wittgenstein é corrosivo para a unidade e para o fundacionismo, mas é inócuo diante do fato de, relativistas ou não, sermos todos expostos a um perigo extremo proveniente da linguagem que transforma o mundo em conjunto de dados lingüísticos a serem processados por sistemas peritos artificiais. Antropologizando radicalmente a linguagem, o segundo Wittgenstein, longe de ter fugido da metafísica, ficou indefeso diante do vigor da sua forma terminal: a armação calculadora de tudo e de todos. Esta armação não é um jogo de linguagem entre outros, é um jogo que domina e ameaça acabar com todos os outros. Não por ser a manifestação (tardia) de algo atemporal, mas por ser esse o modo de ser dos entes que se destina ao homem na época em que vivemos. Heidegger concorda com Wittgenstein quando este diz que a filosofia como busca da verdade absoluta terminou. Mas não conclui que a única alternativa que resta para o pensar humano é a de se deixar levar pela multiplicidade das falas. Ele vê nessa reconstrução da torre de Babel – tema caro a Jorge-Luiz Borges e a Italo Calvino – um perigo extremo do qual o ser humano só poderá ser salvo se lhe for concedido um outro começo do pensar e do dizer, dessa vez não mais metafísico-científico. A busca desse novo começo pela abertura à demanda da presença é a responsabilidade primeira que a ética originária de Heidegger imputa ao homem de hoje.

Tivesse Tugendhat feito a devida reconstrução do percurso de cada um dos dois filósofos, da primeira à segunda fase respectivas, sua posição dificilmente seria a de "moralizar" Heidegger tomando como ponto de referência a filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein. Ele poderia mesmo ter concebido uma crítica do segundo Wittgenstein a partir do segundo Heidegger, em particular ele poderia ter-se perguntado se o ultraceticismo das *Investigações* não oculta o movimento de transcendência inerente ao ser humano, ao qual o primeiro Wittgenstein ainda fazia questão de ceder. Tal empreendimento teria, sem dúvida, também estimulado Tugendhat a dedicar alguma atenção à incapacidade do segundo Wittgenstein para criticar a "ética" de Hermann Goering. É verdade

que o segundo Wittgenstein cessou de bater contra os limites da linguagem. Mas isso não livra Tugendhat, seu seguidor, da tarefa de assinalar o que isso implica para a teoria ética. Se a sensibilidade de Heidegger pela "acontecencialidade" do ser assusta, pelo menos num primeiro momento, a quem busca escapar do relativismo, a entrega completa do segundo Wittgenstein aos usos sociais dos termos éticos não é maior motivo de segurança contra a falta do sentido último, ou contra a brutalidade do sem-sentido da vida humana nos dias de hoje.

## O TER-DE-SER DE HEIDEGGER E O BOM VIVER ARISTOTÉLICO

Considerarei agora nossa segunda pergunta geral: sobre se o interesse prático em determinar regras racionais do agir humano pode servir de horizonte para a compreensão e a avaliação da fenomenologia heideggeriana do ser-aí (*Dasein*) humano. Não estou querendo negar o interesse em elaborar uma teoria satisfatória do agir racional. A pergunta que faço é se o projeto dessa teoria oferece um critério aceitável para julgar a correção ou mesmo a relevância de teses heideggerianas; se teríamos aqui, enfim, um ponto de partida hermenêutico promissor para aprender algo com o Heidegger de *Ser e tempo* sobre o existir humano. Não me parece. Nada daquilo que Heidegger tem a dizer sobre esse assunto cabe dentro de uma teoria da ação tal como a visada por Tugendhat.[49]

Pelo contrário, a fenomenologia heideggeriana do existir foi elaborada como desconstrução explícita das teorias da vida, em particular da concepção "voluntativa" da vida. A hermenêutica da facticidade de Heidegger não é uma simples complementação da concepção "fronética" da vida elaborada por Aristóteles na *Ética a Nicômacos*. Desde o início, Heidegger (1919-1921, p. 313) sabia que, em Aristóteles, a esfera originária "da vivência e da atuação" já começara a ser excluída da filosofia pela "metafísica do ser" e, por esse motivo, propõe sua desconstrução. A relevância da interpretação metafísica do ser, como presença eterna, para a concepção grega e, em especial, aristotélica da existência humana é fortemente sublinhada em diferentes textos, por exemplo nas preleções de 1924- 1925 sobre o *Sofista* de Platão. A posição mais extrema

dos gregos sobre o existir humano afirma um "modo de ser do homem, no qual ele tem a mais alta possibilidade, a de não ter um fim".[50] Essa posição decide o sentido da ética. Diferentemente das éticas modernas, interessadas em intenções (*Gesinnungen*) que determinam a ação e em seus resultados, a ética dos gregos considera o existir humano "exclusivamente com respeito a sua possibilidade de ser como tal, em que nem as intenções nem o sucesso prático desempenham qualquer papel" (HEIDEGGER, 1924-1925, p. 178).

O modelo *inicial* do existir humano considerado por Heidegger não é, de modo algum, a vida guiada por deliberação racional. Ele se deixou orientar por dois outros paradigmas: a vida tal como exemplificada pelo cristianismo primitivo (Paulo de Tarso, Agostinho) e a mística medieval (Meister Eckhart).[51] O conceito central extraído por ele desses dois modelos é o da motivação ou espontaneidade primeira, pré-mundana, que, conforme expliquei anteriormente, não coincide com a "tendência motivada" genuína, isto é, a vida na sua concretude. Hoje se sabe que o conceito de "motivação tendente" é o primeiro passo em direção ao conceito que se tornará central em toda a obra de Heidegger, o de estar-no-mundo (KISIEL, 1995).

Em *Ser e tempo*, o estar-no-mundo é o *a priori* ou a condição de possibilidade existencial-ontológica (*a priori*) das possibilidades existencial-ônticas de habitar o mundo. Mais precisamente, no estar-em abre-se o mundo como o lugar da significância no qual é compreendido o sentido das possibilidades ônticas do homem de estar-junto das coisas com os outros. Compreender o sentido de uma possibilidade ôntica humana (por exemplo, a de prestar uma assistência terapêutica a alguém) significa identificar a que entes intramundanos ela se dirige, o "esquema" a que é submetida e o a-fim-de-quem ela está para ser efetivada. Compreender tal estrutura motivacional-teleológica circular, em que as coisas intramundanas, nós mesmos e os outros estamos sempre necessariamente incluídos, exige executar um movimento circular: partindo do ponto de aplicação, chegar ao a-fim-de-quem e, no caminho de regresso, retornar do a-fim-de-quem ao ponto inicial. Esse "círculo" da compreensão pertence "à estrutura do sentido", ou seja, à estrutura ontológica do estar-no-mundo e, em última instância, à circularidade do tempo originário como horizonte no qual algo (uma ação) é compreendido.

A compreensão é circular porque o homem tem-de existir na forma de um círculo de sentido no qual vai explicitando os sentidos particulares, responsabilizando-se pelos cuidados para com os entes no seu todo. Quem chama esse "círculo hermenêutico" de vicioso, observa Heidegger (1927, p. 153), demonstra uma "falta total de compreensão" do fenômeno de compreensão de si e do mundo que caracteriza o existir do ser humano.

Um exemplo dessa "falta total de compreensão" é dado por Tugendhat. Ele recusa terminantemente o método hermenêutico e nem ao menos pergunta o que Heidegger pode querer dizer quando fala em "sentido" de possibilidades de estar-no-mundo. Essas possibilidades não seriam outra coisa senão "capacidades de agir voluntariamente caso queiramos agir", a serem determinadas por uma razão externa à estrutura temporal circular do sentido (TUGENDHAT, 1979, p. 215-216). A determinação do agir voluntário tem o sentido de racionalização e nenhum outro. A "existência" heideggeriana é apenas um nome estranho para o meu ser prático-afetivo que se dá no tempo linear, já tematizado por Aristóteles (HEIDEGGER, 1925, p. 177 e 189). Quando diz que "o que em última instância está em jogo para um ser humano é o seu próprio ser", Heidegger não faz mais do que retomar Aristóteles, segundo o qual "aquilo a que tende cada ser vivo é a sua vida, isto é, seu ser" (TUGENDHAT, 1993, p. 143). Em outras palavras, "o que todos queremos é viver e viver bem". Em resumo, a questão do ser de Heidegger não tem sentido ou deve ser entendida como um *adendo* a Aristóteles, no qual se enfatiza que "o viver bem" aristotélico deve ser remetido "à vida no seu todo". Mas isso, Tugendhat (ibid., p. 143) apressa-se a notar, já está contido na fala tradicional sobre a "felicidade".

É sumamente problemática essa interpretação de que, em Heidegger, o que está mesmo em jogo para um ser humano é o "bom viver" aristotélico. Em *Ser e tempo*, o ser humano existe no sentido específico de poder o (seu) não-ser e de transcender o seu estar-no-mundo concreto para si-mesmo como fundamento lançado desse estar-no-mundo. Esse sentido do ser é rigorosamente distinto do conceito de "eu zen". Heidegger (1927a, par. 10) disse inúmeras vezes que não está fazendo uma "filosofia da vida". A vida é um modo de ser próprio, somente acessível no *Dasein*. Sendo assim, Tugendhat confunde a estrutura da existência com

um existencial derivado. Também o que é "bom" no viver, no sentido aristotélico, é um conceito derivado. O "bom" originário é a herança que nos provém da tradição e tem o sentido daquilo que favorece ou facilita nosso estar-no-mundo. Essa facilitação não assegura a felicidade, mas pelo contrário, coloca-nos em situações finitas em que temos-de "lutar com o destino" da "acontecência" (história), tendo a responsabilidade de cuidar dos outros seres humanos que pertencem a nossas comunidades concretas (HEIDEGGER, 1927a, par. 74). O "bom" heideggeriano nada tem a ver, na origem, com a vida feliz (*eudaimonía*).

Se os termos "almejar" (*streben*) e "querer" (*wollen*) *não* são fundamentais em Heidegger, é porque a vida humana, na origem, não tem o sentido do agir voluntário e sim o sentido de tratar de dar conta do ter-de-ser. Dar conta desse tipo de solicitação pode tanto ser uma ação como uma poesia, um gesto ou um silêncio. Heidegger pergunta pelos modos do ser humano como respostas à incitação pela diferença ontológica e à possibilidade de não-mais-estar-aí, e não como ações que visam a realizar efeitos a fim de preservar a vida e garantir o bem-estar comum e individual. Esta última finalidade, por reduzir o homem a um ente caraterizado por necessidades vitais, é precisamente a que faz esquecer que a urgência primária, definitória do ser humano, é a de cuidar da verdade do ser à luz do poder não-ser. Não que essa urgência primária permaneça apenas no abstrato; pelo contrário, ela é tão "real" quanto qualquer uma das necessidades vitais e implica uma série de desafios igualmente "ônticos", singularizadores e pessoais. A questão do sentido do ser não é uma questão de uso de palavras, mas um desafio concreto, o mais concreto de todos, que pode fazer, por exemplo, que um ser humano se torne psicótico.[52] O ponto essencial é que ela não pode ser resolvida por meio de um agir que visa à preservação e ao bem-estar da espécie, mas tão-somente a partir da não-identidade conosco mesmos fundada na temporalidade específica do ser humano, algo desconhecido do senso comum e da metafísica, desde Aristóteles a Tugendhat.[53]

Tendo embutido a hermenêutica heideggeriana numa problemática que lhe é estranha, mais ainda, numa problemática que distorce ou oculta as questões-guia de Heidegger, Tugendhat passa a fazer a limpeza do terreno por sua conta, eliminando tudo aquilo que não serve ao seu próprio programa de elaboração de uma teoria da práxis racional,

inspirada em Aristóteles, a ser executado de acordo com a metodologia de Wittgenstein. Vejamos, em primeiro lugar, alguns exemplos dessa tentativa de "corrigir" *Ser e tempo* para, em seguida, examinar quais seriam os principais *déficits* do pensamento de Heidegger.

## TÚGENDHAT CORRIGINDO HEIDEGGER

A principal tese corretiva de Tugendhat diz que Heidegger teria caído num erro "fatal" ao confundir a questão do sentido do termo "ser" com a questão do sentido do ser, formulada de maneira independente dos resultados da filosofia da linguagem. A primeira questão seria perfeitamente legítima, a segunda, totalmente incompreensível,[54] pois, argumenta Tugendhat, os clássicos da filosofia analítica determinaram com clareza que o termo "ser" tem três sentidos: existência, predicação e identidade. Esses três sentidos são totalmente distintos entre si e excluem a possibilidade de formulação da questão do sentido do ser, como faz Heidegger.[55]

Com esse argumento, Tugendhat está forçando uma porta aberta. Os três sentidos do "é", explicitados, de resto, pela análise *lógica* da linguagem natural e não pela descrição do seu uso dizem respeito ao que Heidegger chama "sentido do ser dos entes", não ao "sentido do ser". O quantificador existencial liga variáveis que percorrem o domínio de objetos do universo do discurso pressuposto, a predicação pressupõe o objeto a ser determinado e a identidade é tradicionalmente concebida como relação entre o objeto e ele mesmo. Nenhum desses sentidos tem qualquer coisa a ver com o sentido temporal da presença, isto é, com o sentido do ser. A tese de Heidegger de que o sentido do ser que domina toda a história da metafísica é o da presentidade (*Vorhandenheit*) não diz respeito aos sentidos de "é" quando usado nas proposições sobre *objetos* do mundo real do tipo considerado pelos lógicos.[56] Como foi visto anteriormente, Heidegger admite, de antemão, que seus enunciados sobre o ser (como presentidade, como instrumentalidade, como existência) não são gramaticais na linguagem feita para falar dos entes. Para poder criticar Heidegger, Tugendhat teria de mostrar, mas não mostrou, que a linguagem objetivante é a única que pode "dizer algo", isto é, que o dito tem necessariamente de ser um "fato" do mundo.[57]

Heidegger só estaria aprofundando esse seu erro quando sustenta que, além da existência humana, há outros dois sentidos do ser, característicos dos entes intramundanos, a instrumentalidade (*Zuhandenheit*) e a presentidade (*Vorhandenheit*). A afirmação heideggeriana de que o sentido do existir humano difere do de objetos da natureza não passaria de "excentricidade" teórica (TUGENDHAT, 1979, p. 185). Por querer ser original e manter-se na oposição frontal à metafísica tradicional, Heidegger teria contrariado os "fatos lingüísticos", prejudicando seriamente a recepção do que há de válido na sua filosofia (id., ibid., p. 173-174).

Aqui, de novo, Tugendhat recorre antes à análise lógica da linguagem que ao uso da linguagem. Ele tem razão em dizer que, do ponto de vista da semântica formal, tal como explicitada por Davidson, os elementos de um universo de discurso (as entidades admitidas na ontologia da linguagem natural) existem, todos eles, humanos ou não-humanos, instrumentos do quotidiano ou objetos da física, no mesmo sentido. Uma metafísica inteligível vai atribuir, sim, diz Davidson (1984, p. 213), um lugar central aos seres humanos (*people*), mas tão-somente como falantes (*speakers*), "localizados no espaço e no tempo públicos". Davidson pressupõe, portanto, que o mundo em que vivem os seres humanos tem as mesmas características ontológicas que o mundo em que subsistem objetos e ocorrem eventos: a mesma ordem espacial e temporal, a mesma conexão causal, etc. Quem pretendesse constatar essa posição teria de fazer a afirmação, indefensável, segundo Davidson, da tese da pluralidade de esquemas conceituais, um valendo só para seres humanos e o outro (ou os outros) para os seres não-humanos.

Nesse ponto, portanto, Tugendhat coloca-se do lado da tese da unicidade do sistema da ontologia formal, contra o segundo Wittgenstein, seguido de Kuhn, Rorty e outros, e bem entendido, contra o Heidegger de todas as fases. Não se trata de entrar no mérito da questão, mas tão-somente de fazer ver que a tese heideggeriana dos múltiplos sentidos do ser tem um paralelo na filosofia analítica que sustenta, em oposição à semântica formal uniesquemática e atemporal de Davidson, a pluralidade histórica dos esquemas conceituais nos quais interpretamos nossas experiências e teorizamos sobre elas. Com efeito, a posição heideggeriana acarreta a existência de três modos categoriais, mutuamente *intraduzíveis*, de esquematizar conceitualmente os entes: como existências, por meio

de "existenciais"; como instrumentos, em termos de esquemas de serventia e do tempo-espaço do mundo à-mão; e como presentidades, à luz de sistemas categoriais tradicionais. A diferença principal entre o pluralismo dos esquemas ontológicos do primeiro Heidegger e o dos de certos filósofos analíticos está no fato de ele conceber a pluralidade dos sentidos do ser como fundada nas modificações *a priori* da estrutura do horizonte do tempo (nos diferentes "modos de temporalização", *a priori*, possíveis), enquanto aqueles filósofos vêem nessa pluralidade um simples fato empírico. É verdade que o segundo Heidegger abandona o tempo como horizonte fixo, atemporal, do sentido do ser. Mas ele jamais cai no empirismo ou no pragmatismo, pois preserva a idéia de um espaço *a priori* de doação do sentido.

Respeitada essa diferença, a doutrina heideggeriana final da multiplicidade das estampas da presentidade propriamente dita – isto é, do ser tal como interpretado pela metafísica – apresenta paralelos notáveis com a tese da mudança revolucionária de paradigmas coletivamente compartilhados nas ciências, e mesmo em outras disciplinas (filosofia e literatura, por exemplo), tese defendida exemplarmente por Kuhn, mas também, antes e depois dele, por uma série de filósofos e historiadores.[58] Um dos paralelos diz respeito ao conceito de verdade. Enquanto Davidson afirma que a imagem do mundo embutida na linguagem (nas linguagens) que compartilhamos é, nos seus traços amplos, verdadeira, no sentido correspondencial (tarskiano), os filósofos pluralistas da ciência só admitem que se fale em verdade interna a um esquema conceitual. A idéia de um progresso científico na direção de uma imagem mais amplamente verdadeira do mundo, ainda cara a Davidson, é substituída pela tese do progresso científico e cultural por via de mudanças revolucionárias de paradigmas, não conservadoras nem da verdade correspondencial nem mesmo dos critérios de verdade. Creio que, nesse ponto, a posição de Kuhn aproxima-se da de Heidegger quando este afirma que a verdade do ser acontece e que essa "acontecência" primordial implica a modificação de condições *a priori* de verdade de enunciados ônticos (empíricos). Em Heidegger, a verdade, assim como o ser, diz-se de diferentes maneiras.

Poder-se-ia chegar a esse mesmo resultado seguindo a regra wittgensteiniana de descrever o uso do verbo "ser" na linguagem quotidiana.

Em certos casos relevantes, essa palavra não é usada no mesmo sentido com seres humanos, com certos "objetos" muito próximos e com objetos externos. O psicanalista Winnicott dirá, por exemplo, que o bebê humano cuida da continuidade do seu ser (*being*) e que, aqui, o termo "ser" não tem o sentido de "realidade externa". A razão é que a realidade externa winnicottiana (equivalente plausível para a presentidade de Heidegger) é "criada" pelo bebê já "existente". Antes da criação da própria externalidade de objetos externos, objetivamente percebidos e compartilhados nas práticas públicas, o bebê humano tem a tarefa de criar "objetos subjetivos", pessoais, que ainda não têm natureza própria nem são portadores de propriedades individuais que os tornem independentes, existentes "em si", "reais". Mas a realidade peculiar dos objetos subjetivos não é menos "efetiva" que a dos objetos externos. Pelo contrário, o ser humano só pode fazer sentido da realidade externa se antes sentir ( *feel* ) e, assim, experienciar a presença confiável dos objetos subjetivos.[59] Esse exemplo mostra que na vida humana a "questão do ser" tem uma concretude já anunciada na tese heideggeriana de que a distinção *ôntica* do *Dasein* é a de ser *ontológico*, permanecendo, porém, incompreensível para quem se entrincheirar na semântica formal da palavra "ser".

Considerarei agora algumas outras correções propostas por Tugendhat. Nas expressões heideggerianas tais como "diante-de-si-mesmo", "escolher a si-mesmo", "o si-mesmo próprio", a "ipseidade", etc., estaria ocorrendo um duplo erro no uso do pronome reflexivo "si mesmo": algumas vezes, esse pronome é empregado indevidamente fora de contexto e, outras vezes, incorretamente transformado em substantivo. O "si-mesmo" e o *Dasein* seriam simples preciosismos para o termo "pessoa" e não conseguiriam desfazer a identificação da existência com a substância, consagrada pela tradição (TUGENDHAT, 1979, p. 233). De novo, o mesmo padrão de argumentação já assinalado: Heidegger comete erros lingüísticos, Tugendhat os corrige e o senso comum da filosofia fica vindicado. Em nenhum momento, Tugendhat debruça-se sobre a tentativa de Heidegger de expressar, usando o termo *das Selbst*, o si-mesmo, o fenômeno descomunal de *transcendência*, o fato de nossa identidade não consistir num subsistir idêntico a si mesmo, mas precisamente na possibilidade de cada um de nós ser diferente de si mesmo no sentido radical de ser aquele que ultrapassa todas as determinações (realidades) ônticas e que pode até não mais existir.

Em Heidegger, o ser humano é o "aí" (*das Da*) ou a "abertura" (*Erschlossenheit*) da manifestação de todos os entes. Que pensa Tugendhat sobre o assunto? Ele diz entender (e aceitar) as razões pelas quais Heidegger criticou a consciência intencional de Husserl: por certo, o homem é um ente cujo modo de ser não se reduz a uma relação de objeto. É correto dizer, com Heidegger, que o homem é uma abertura, mas tão-somente se isso significar que o "correlato primário" desta não é este ou aquele objeto, mas "os entes no seu todo" (TUGENDHAT, 1979, p. 198). Se estivesse escrevendo em inglês (*sic*), Heidegger poderia ter evitado usar o termo "abertura", dificilmente compreensível. Ele poderia ter empregado, por exemplo, a palavra *awareness* (id., ibid., p. 171).

A proposta ortofásica de Tugendhat surpreende sob vários aspectos. O termo *awareness*, emprestado do senso comum inglês, pertence ao campo semântico de "consciência", termo que, na filosofia moderna, designa o modo de acesso ao mundo, a si mesmo, aos outros e às coisas, e cujo significado foi determinado, de maneira paradigmática, por Descartes. A "abertura" de Heidegger representa a tentativa de ultrapassar definitivamente a consciência *nessa função*. Não se trata apenas de admitir que o homem é um ser aberto aos entes no seu todo, tomados como objetos, mas de deixar claro que ele existe como espaço-tempo de manifestação dos entes no seu todo, onde os entes *não* têm, ainda, o sentido de objetos da atitude teórica. Aqui, "os entes no seu todo" não devem ser pensados como "correlato noemático" da abertura, mas como aquilo cuja *manifestação* é possibilitada por um modo de ser *a priori* possibilitador.[60] Querendo entender Heidegger a partir do senso comum inglês, Tugendhat perdeu de vista uma das principais descobertas fenomenológicas do pensador alemão: a condição do ser humano de ser o aí da passagem do não ser ao ser dos entes no seu todo.[61]

O tempo extático, intimamente ligado, em Heidegger, ao problema do si-mesmo próprio e à abertura, tampouco apresentaria, segundo Tugendhat, inovação teórica alguma. O filósofo inglês Stuart Hampshire teria mostrado conclusivamente que o fenômeno de "diante-de-si" (*Sichvorweg*) pode ser perfeitamente bem entendido a partir da unidade peculiar entre o agora e o logo em seguida, no decurso de uma ação (id., ibid., p. 222). Entretanto, não é fácil ver como seria possível aceitar uma tal interpretação se Heidegger afirma, *expressis verbis*, que o fenômeno do

"diante-de-si" não se mostra num agir qualquer, mas tão-somente num determinado modo de antecipação do futuro, a saber, no ser-para-a-morte, e que tal antecipação não tem o sentido de "em seguida" do tempo seqüencial. Essa é uma tese totalmente estranha ao referencial teórico em que foi escrita a teoria do agir de Hampshire. Como toda a tradição ocidental, o empirista Hampshire desconhece a existência do tempo originário de Heidegger e trabalha com o tempo linear, herança aristotélica desconstruída no final de *Ser e tempo* como exemplo do modo mais radical de esquecimento da diferença ontológica.[62]

Tugendhat dedica alguma atenção também aos modos de estar-no-mundo, em particular ao envolvimento disposicional (*Befindlichkeit*). Nesse particular também, Heidegger deveria ser endireitado recorrendo aos filósofos ingleses. Heidegger estaria cometendo o engano de não reconhecer que as disposições "afetivas" têm objetos intencionais. Anthony Kenny, um renomado seguidor de Wittgenstein, teria mostrado, de modo conclusivo, que ao conceito de afeto pertence o de "objeto intencional" (TUGENDHAT, 1979, p. 200). Além disso, Heidegger estaria errado quando diz que as disposições têm um caráter cognitivo; que, por exemplo, o medo, e só ele, pode revelar o caráter ameaçador de um objeto. Nós podemos, sem dúvida, sustenta Tugendhat, tomar algo como sendo ameaçador, sem, ao mesmo tempo, "sentir" medo algum. A fenomenologia heideggeriana dos envolvimentos disposicionais deveria portanto ser reescrita.

Que dizer? Observemos, de início, que ter medo, no sentido de Heidegger, nada tem a ver com "sentir" medo. Ter medo, na origem, é um modo de estar no mundo e não do sentir. Uma pessoa pode ter medo ou comportar-se de maneira medrosa sem sentir nada. A constatação feita por Tugendhat de que, em Heidegger (1927a, par. 40), as disposições afetivas não têm necessariamente objetos é perfeitamente correta. A angústia, por exemplo, não tem objeto. Ela emerge, com efeito, "diante" do mundo, e aqui o termo "mundo" significa o todo de remissões instrumentais nas quais encontramos as coisas e não pode ser substituído pelo termo "objeto". Aqui, Tugendhat corta o diálogo com o que há de mais inovador – muitos outros já o disseram – não somente no pensamento de Heidegger, mas no pensamento contemporâneo em geral. De resto, a teoria dos afetos de Kenny certamente não é consenso nas

ciências humanas. Freud (1926), por exemplo, trabalha com o conceito de angústia neurótica, isto é, angústia que surge diante das pulsões e não diante de objetos "externos". Não objetal na origem, essa angústia pode, entretanto, ser encoberta pela angústia real diante de objetos, o que permite a formação de defesas "objetivas" (fobias, por exemplo). A psicanálise atual vai mais longe ainda. O conceito de angústia impensável introduzido por Winnicott (1965, cap. 4) implica a existência de "afetos" que não têm objeto na origem e tampouco podem ser encobertos por relações afetivas com objetos. Por isso, a defesa típica contra angústias impensáveis não é nem pode ser o desafeto objetivo (intencional), e sim a cisão ou a desintegração do indivíduo, em resumo, a perda da capacidade de relação de objeto como tal.

## AS OBJEÇÕES DE DECISIONISMO E DE FATALISMO

Foi visto que Tugendhat interpreta as possibilidades heideggerianas de estar-no-mundo como "capacidades de agir voluntário caso queiramos agir" no tempo linear, aristotélico, a serem determinadas por uma razão externa à estrutura temporal circular do sentido.[63] Tal manobra, explicitamente desautorizada por Heidegger, permite a Tugendhat "constatar" um primeiro grande *déficit* do pensamento heideggeriano: ausência de critérios racionais para escolher entre as possibilidades de agir. Heidegger se move "num círculo", sim, mas esse círculo é vicioso: "Por um lado, a escolha deve nos libertar do caráter acidental das possibilidades em que nos encontramos, por outro lado, ele [Heidegger] remete a escolha à historicidade, às possibilidades, na qual nos encontramos fatualmente". Na medida em que não se admite "fundamentação alguma" da escolha entre as possibilidades, pratica-se "uma escolha irracional, no sentido exato dessa palavra" (TUGENDHAT, 1979, p. 242). Heidegger estaria dividido entre a escolha irracional das possibilidades (decisionismo vazio) e o relativismo histórico ou mesmo fatalismo (opções ditadas pelas possibilidades acidentais, dadas historicamente).

Mostrarei, em primeiro lugar, que essa objeção repousa no desconhecimento do círculo hermenêutico e violenta o sentido do estar-no-mundo originário. Farei ver, em segundo lugar, que Heidegger não exclui a possibilidade de o estar-no-mundo assumir o sentido *derivado* do

agir voluntário e ser determinado racionalmente. Seu ponto é outro, a saber: o estar-no-mundo não é, na origem, agir voluntário, e a questão da determinação racional desse modo de ser passa ao lado do problema originário de autodeterminação do existir humano.

Começarei pela objeção do fatalismo. Tugendhat torna-a mais específica na seqüência do texto, quando afirma que, ao praticarmos escolhas irracionais, nós nos inclinamos a dizer: "Fui escolhido, não fui eu quem escolheu" (p. 242). Ora, se há uma coisa que Heidegger não cansa de reafirmar é que todas as escolhas das possibilidades de estar-no-mundo são imputáveis, inapelavelmente, ao próprio *Dasein* como seu fundamento infundado. Heidegger reconhece, por certo, o poder do passado sobre a vida humana: esta deve todo o seu conteúdo fatual à *herança* que recebeu na hora de nascer e ao longo do seu acontecer no mundo. O estar-no-mundo *é* o seu passado. Assim mesmo, nossa vida, no que diz respeito a nossos modos de estar-no-mundo, não é *determinada* pela história. Isso porque o poder do passado funda-se, em virtude da forma circular do *Dasein*, no modo como o ser-o-aí se abre para o futuro. À luz do êxtase do futuro, o "acontecente" humano pode decidir entre *dois caminhos* de vida: limitar-se a repetir as escolhas já feitas das possibilidades (permanecer na repetição monótona do decaimento) ou escolher a escolha dessas possibilidades (confirmar ou modificar os comportamentos herdados). Anteriormente à distinção entre a razão e a desrazão, a escolha de escolher implica que em nenhum instante, nos podemos entregar à inércia do quotidiano e da tradição. Mais ainda: a voz da consciência responsabilizadora, devidamente compreendida, chama-nos para o segundo caminho, para a escolha da escolha. O modo próprio de nos relacionarmos com o passado é, portanto, a modificação apropriadora, ficando excluído que possamos nos permitir continuar existindo simplesmente tal como acontecemos até agora (relativismo) ou tal como fomos predeterminados (fatalismo) pelo passado.

Esse segundo caminho, mais difícil, pode *não* ser escolhido e pode mesmo ser preterido em favor do primeiro. Mas sua não-escolha implica uma culpa/dívida para com nossa possibilidade "mais própria", "estrutural", de transcendência e que, enquanto tal, não pode ser apagada por historicismo algum, nem relativizada por decisão alguma. O caminho da repetição do passado é, no essencial,

apenas fuga para o passado, motivada pelo rechaço da relação com o futuro, relação que faz parte *a priori* da estrutura circular do ser humano, constitui o si-mesmo próprio e inclui, sempre, também a responsabilidade para com as escolhas feitas ou a fazer. É, portanto, impossível reconstruir o fatalismo no interior do círculo hermenêutico tal como pensado por Heidegger. O fatalismo só faz sentido se pressupusermos, como faz Tugendhat, que a história do ser humano é uma história linear que acontece num tempo também linear. No tempo circular do tipo heideggeriano, não é possível afirmar que o passado determina fatalmente o presente ou o futuro.

Excluído o fatalismo do círculo de sentido, será que este leva ao decisionismo vazio (irracional) que permite fazer qualquer escolha? Tugendhat (1979, p. 232) pensa que sim, pois, segundo ele, ao falar da "escolha da escolha" ou da "possibilidade de escolher as possibilidades" como traço essencial da propriedade, Heidegger estaria dizendo que "somos livres" até mesmo "de sermos livres ou não". A questão é saber se Heidegger admite como "autêntica" uma liberdade da não-liberdade.[64] Quando ouvimos a voz da consciência, assumimos a responsabilidade originária de sermos o horizonte no qual se decide o sentido da presença de todos os entes, bem como o sentido de nossos projetos concretos. Ou seja, a responsabilidade originária para com a manutenção da abertura da manifestação dos entes, transmitida pela voz, desdobra-se em *duas tarefas*, uma ontológica, para com os diferentes sentidos do ser, e uma ôntica, para com nossos modos de atuar.

Embora não diga respeito a um conteúdo ôntico ou a um objeto qualquer, a primeira responsabilidade está longe de ser vazia, pois ela tem-de se ocupar dos diferentes sentidos da presença, a saber, da presença como existência, como instrumentalidade e como presentidade. Cada um desses modos é um *fenômeno ontológico legítimo*, analisável em seus momentos estruturais. Visto que o compreender não é uma operação mental, mas um modo de estar-no-mundo, o reconhecimento de que os seres humanos são existências traz, em si, a responsabilidade de deixar ser os outros *como* existências e relacionar-se com eles *como* existências. No nível existencial-ontológico, vale portanto o seguinte "imperativo" existencial-ontológico da ética originária: você que está-aí no mundo tem-de-deixar-ser os outros *sempre* como existências e *nunca* como entes intramundanos.[65]

Na sua parte positiva, essa injunção[66] *obriga-nos* a tratar os outros como iguais a nós mesmos por compartilharem conosco o mesmo destino extraordinário: o de ter-de-cuidar da diferença ontológica e de tudo que decorre desse chamamento, em particular, de ser fundamento nulo da manifestação dos entes no seu todo. É verdade que a regra de tratar os outros sempre também como existências é puramente "formal", no sentido de não ordenar ações concretas, quer no domínio instrumental, quer no de presentidades (objetidades). Ela é antes uma meta-injunção que determina o *tipo* de preocupação que devemos ter, qualquer que seja o contexto do nosso estar-no-mundo, para com outros seres humanos. A responsabilidade transmitida tal como explicita Heidegger impõe-nos um horizonte de sentido que exclui *a priori* – sem precisar recorrer à razão objetivante – qualquer decisionismo indiferentista relativamente aos seres humanos *como seres humanos.*

Na parte negativa, o imperativo existencial-ontológico heideggeriano *proíbe* qualquer estar-no-mundo em que os outros são tratados *apenas* como meros instrumentos ou como meras presentidades (objetos). O que fica proibido não é essa ou aquela ação particular, mas um tipo de ação: o tratamento dos seres humanos como se existissem à maneira de coisas intramundanas. Daí se segue que a responsabilidade originária para com os outros, a preocupação, tem-de-*não*-ser ("*não* dever ser") determinada pela razão instrumental ou objetiva. O fundamento último dessa resposta é o seguinte: o ter-de-responder por tudo e por todos é, na origem, um encargo lançado e, por isso, *indecidível.* O esclarecimento racional, qualquer que seja – do "de onde", do "para onde" ou do "para que" do nosso ter-de – é sempre uma "falsificação dos fenômenos" (HEIDEGGER, 1927a, p. 136). A responsabilidade originária desconstruída consiste no chamamento silencioso, não verbal, da voz da consciência para que assumamos o fato da responsabilidade pelo sentido do ser dos outros seres humanos, que se desdobra nas responsabilidades para com o nosso atuar. Esse desdobramento não pode ser determinado nem pelas circunstâncias em que estamos, nem pela razão forte do tipo kantiano, nem, menos ainda, pela suposta racionalidade dos grupos de peritos nas questões do bem e do mal, preconizada por Tugendhat. A responsabilidade existencial-ôntica primeira para com os outros não exige, nem mesmo admite, ser complementada pelas leis racionais. Na sua essência, o

outro ser humano não é uma peça do mesmo e único domínio do real objetivado. Ele é alguém que temos-de deixar ser e com quem temos-de nos preocupar de maneira irremissivelmente "pessoal".

A resolução da segunda tarefa – a de escolher as possibilidades concretas do nosso estar-no-mundo no círculo de sentido – tampouco cai no decisionismo vazio. No círculo da compreensão originária, as decisões concretas sobre o futuro são feitas: à luz do sentido do ser dos seres humanos, previamente elaborado; em virtude da nossa liberdade de projetar alternativas, garantida pela transcendência; com fundamento no que aconteceu conosco, ao longo da nossa história, e no horizonte da estrutura teleológica das situações vividas, em particular as conexões instrumentais, nas quais temos de cuidar dos outros. As modificações das nossas vidas feitas *nesse contexto* não podem ser ditas vazias, pois incluem nossos envolvimentos herdados do passado, as circunstâncias e os contextos instrumentais do presente, bem como nossos projetos de estar-aí, que implicam a solicitude para com outros seres humanos.

A responsabilidade originária que temos para com outros como existências não exclui, mas, pelo contrário, acentua nossa responsabilidade para com o *atuar instrumental,* baseado no sentido do ser projetado como instrumentalidade. Nossa ocupação com as coisas intramundanas recebe suas determinações das circunstâncias concretas em que vivemos, dirigida pela circunspecção que se move nas conexões instrumentais. "A *decisão* [*Entschluss*] não se retrai diante da 'realidade' pelo contrário, descobre em primeira instância aquilo que é fatualmente possível" (HEIDEGGER, 1927, p. 299, grifo meu). Não há, portanto, como usar a teoria heideggeriana do sentido, explicitado no círculo hermenêutico do tempo originário, para concluir que a vida humana (em termos heideggerianos – o nosso estar-no-mundo na ocupação com as coisas e na preocupação com os outros) – pode deixar de ser "exposta" e "remetida" aos significados ônticos. No contexto do atuar instrumental, os outros seres humanos são nossos parceiros, e nosso estar-com-outros é determinado pela estrutura motivacional da *situação* em que nos encontramos e na qual as coisas têm essas ou aquelas "serventias".

Poder-se-ia objetar, contudo, que a escolha de uma possibilidade feita nesse tipo de círculo do sentido carece de qualquer *critério,* justamente por ser motivada circularmente. Mesmo se a voz da consciência

responsabilizadora nos impusesse uma compreensão ontológica do *Dasein* e nos livrasse do relativismo histórico, ele nos deixaria ainda sem regra "objetiva" alguma do atuar.[67] A resposta heideggeriana a essa objeção consiste em dizer que nossas escolhas, motivadas pela solicitude para com os outros seres humanos compreendidos como existências, são feitas não de acordo com as regras da razão objetivante, mas com base em reflexão (*Überlegung*), que recebe sua luz "do poder-ser do *Dasein a-fim-do-que* a ocupação como cuidado existe" (HEIDEGGER, 1927a, p. 359). Como o a-fim-do-que de toda ocupação é sempre também o outro, a reflexão do tipo descrito por Heidegger ilumina também todas as nossas preocupações.

A responsabilidade originária para com outros seres humanos como existências tampouco exclui, no fim da linha, as obrigações para com o *agir voluntário* no domínio das presentidades.[68] O outro, além de ser um ser-o-aí e o a-fim-de-quem da minha ocupação com as coisas práticas, pode manifestar-se como *agente* que opera no mundo das meras presentidades, constituídas pela atitude teórica. Aqui, sim, é o lugar exato das decisões baseadas na razão. O estar-junto teórico-objetivante tem o caráter de uma "presentificação peculiar" que fundamenta o conhecimento científico como tal. Esta se distingue da presentificação "circunspecta" dos entes circundantes (instrumentos) pelo fato de atentar *tão-somente* para "o que está descoberto do que é meramente presente", isto é, do ente não mais circundante, e sim "desmundanizado".[69] Uma vez constituído o horizonte da objetivação ou do "puro descobrir", mediante a desmundanização da presentificação dos entes, afirmar algo sobre algo significa deixar que o ente objetivado se mostre tal como ele é nele mesmo. A *tematização*, diz Heidegger (ibid., p. 363), "objetiva deixar livre [*Freigabe*] o ente intramundano encontrado de tal forma que ele possa 'projetar-se em direção' do puro descobrir, isto é, possa tornar-se objeto [*Objekt*]". O agir humano no âmbito das "objetidades" só será responsável se baseado no cálculo de danos e perdas que a realização ou a supressão de objetos ou suas propriedades traz para outros seres humanos vistos como agentes racionais. Nesse contexto, o agir assume o caráter do *agir técnico*, e o nosso estar-com outros, um modo não menos particular: o de ser determinado pelas *regras* do mundo objetivado (id., ibid., p. 299 e 362-363).

Heidegger não ofereceu nenhuma contribuição significativa sobre este último modo de estar-no-mundo, assim como não enriqueceu em nada a ontologia da presentidade. Esse não foi seu problema. Mesmo assim, Heidegger certamente não pode ser criticado de não tê-lo pensado, pois ele determinou claramente os horizontes de explicitação dos diferentes tipos de responsabilidade com os outros, inclusive o do agir técnico, fundamentado na tematização de presentidades. Quanto às regras desse modo de atuar, Heidegger simplesmente remete ao racionalismo do tipo kantiano e à ciência positiva como fontes de regras técnico-pragmáticas possíveis.[70] Se isso é um *déficit* do pensamento heideggeriano na determinação do conceito de responsabilidade prática *objetiva*, ele não é maior que o da quase totalidade da filosofia contemporânea, e Heidegger não teria, creio eu, nenhuma dificuldade em assumi-lo.[71] Contudo, Heidegger fez mais. Ele advertiu contra o erro de reduzir o conceito de responsabilidade à responsabilidade para com o agir voluntário e forneceu, como vimos, um ponto de partida para a elaboração de um conceito de responsabilidade para com o atuar *não técnico*.[72]

Esse resultado permite inverter as posições e propor uma crítica heideggeriana do racionalismo de Tugendhat. O projeto de entender as possibilidades de estar-no-mundo como capacidades de agir "voluntativo", fundamentado sobre fatos e valores, significa obliterar o sentido originário do *habitar* o mundo. Quando, em seguida, as capacidades de agir são entendidas como busca racional dos fins particulares sob o comando da razão, o estar-no-mundo é nivelado a qualquer outro processo objetivado. Na área de relações inter-humanas primeiras, *ainda não* objetivadas pela atitude teórica, não é apenas falso, é *irresponsável* tratar o outro ser humano como um fato ou um valor objetivo. A objetivação total da relação mãe–bebê, por exemplo, não é apenas um erro no tratamento do bebê. Essa atitude é, segundo Donald W. Winnicott, uma "ofensa" ao bebê. O mesmo vale para a relação terapêutica: submeter o outro necessitado ao tratamento objetivante sem também cuidar dele como existência é irresponsável e não "ético", tomando esse termo no sentido desconstruído heideggeriano.

Depois de ter confundido o círculo hermenêutico com um círculo vicioso, Tugendhat (ibid., p. 243) propõe uma etiologia do vício heideggeriano. O mestre alemão desconheceria o verdadeiro problema

da escolha das possibilidades de agir porque "nega que esta deveria poder apoiar-se em fundamentos [*Begründung*], que ela se fundamentaria na questão da verdade". Já em 1967, Tugendhat havia estabelecido uma conexão entre o decisionismo vazio de Heidegger e seu conceito de verdade.[73] O conceito "crítico" de responsabilidade pressupõe, afirmava Tugendhat (ibid., p. 385), o conceito crítico de verdade, isto é, de proposição evidenciável a partir do ente ele mesmo. Como Heidegger abandona o conceito de proposição empírica objetivamente evidente e substitui-o pelo de proposição descobridora, o preço que tem de pagar é a perda da responsabilidade crítica: a escolha das possibilidades ônticas fica sem critérios. Sem o ponto de vista de verdade comprovável a partir do ente, a responsabilidade permanece "abstrata, sem dimensão de preenchimento, e por isso, insuportável". Desse vazio existencial decorreria o decisionismo moral de Heidegger (TUGENDHAT, 1967, p. 361).

Aqui também Tugendhat tem problemas filológicos com o texto heideggeriano. A situação é muito mais complexa do que a reconstituída por Tugendhat e contém os seguintes momentos. Primeiro, em Heidegger, a função *primária* de um enunciado ôntico, mundano, não é a de determinar um ente, mas a de revelar ou "descobrir" um ente no *contexto* de significações instrumentais (HEIDEGGER, 1927a, p. 218). Os instrumentos e suas serventias não são fatos brutos, são nossos feitos ou projetos livres, situados "acontecencialmente", caídos, remetidos ao passado e, nesse sentido, "determinados". Mais tecnicamente, os enunciados ônticos descobridores fundam-se em enunciados fenomenológicos *a priori*, que descrevem a estrutura da significância do mundo (a mundanidade) e expressam suas condições de verdade ou falsidade (id., ibid., p. 223). Nada nessa teoria da verdade implica a possibilidade de decidirmos arbitrariamente o que os instrumentos ou meras presentidades são ou não são. Nenhum capricho existencial nosso pode transformar prato em xícara, mãe deprimida em mãe suficientemente boa, doença em saúde, tempestade num dia ensolarado, remédio ineficiente em eficiente, guerra em paz. Não há nada em Heidegger que possa nos desonerar de levar em conta os "dados" das nossas situações-problema, independentemente do fato de decidirmos sobre eles no interior do círculo do sentido ou por meio de cálculo objetivante.

Pode-se dizer que, no quadro da teoria indicial de linguagem de *Ser e tempo*, o conceito de enunciado ôntico *descobridor* desconstrói o conceito tradicional de enunciado "empírico". Mas este último conceito não é simplesmente descartado. Pelo contrário, ele é preservado naquilo que lhe é próprio, isto é, como enunciado ôntico *determinante* (objetivante), forma proposicional cujas condições de verdade são definidas (apenas) no domínio de presentidades, constituído a partir do mundo em que vivemos por transformação do sentido de ser dos entes intramundanos (id., ibid., p. 363). Em outras palavras, os enunciados ônticos objetivadores fundam-se nas condições de possibilidade *a priori*, como as explicitadas por Kant (princípios do entendimento), para um domínio engendrado pela mudança do conceito originário de mundanidade.[74]

Dito isso, surge a suspeita de que a concepção que Tugendhat faz da fundamentação da responsabilidade cai num decisionismo ainda pior que o imputado a Heidegger. Com efeito, o que significa dizer que nossas decisões sobre o curso da ação "devem poder ser apoiadas em fundamentos" (entenda-se: fundamentos racionais)? Que tipo de imperativo é esse? A forma kantiana usada por Tugendhat parece exprimir uma condição necessária para as decisões serem moralmente aceitáveis. Do ponto de vista de Heidegger, entretanto, esse tipo de exigência peca por vários motivos. Primeiro, Tugendhat não justifica a exigência da regulamentação racional da vida humana *no seu todo*. Segundo, há boas razões para pensar que essa regulamentação pede que sejam submetidos à razão domínios da vida não objetiváveis de direito, submissão que destrói o sentido desses modos de estar-no-mundo (tais como as relações mãe–bebê, de amor, de amizade, de criação artística, terapêutica, etc.). Terceiro, a exigência de racionalização, por sua vez, se não for formulada, em termos de regras explícitas de escolha, é apenas mais um exemplo de decisionismo vazio. Ora, por tudo que sei, Tugendhat nunca conseguiu produzir ou identificar na literatura nenhum conjunto de regras que pudesse servir de fundamentação da exigência de que todas as nossas escolhas sejam fundadas racionalmente.[75] Este é, de resto, o caso de outros críticos que objetam ao "decisionismo" de Heidegger: todos parecem dispostos a assinar letras promissórias fundacionistas não resgatáveis.

## A OBJEÇÃO DE AMORALISMO

Mas o *déficit* principal do pensamento de Heidegger, segundo Tugendhat (1979, p. 240), seria a ausência do conceito básico da filosofia clássica: o conceito de bem. Tradicionalmente, esse conceito abrangeria dois momentos: primeiro, a exigência do conhecimento de si mesmo (o *gnothi seautón* dos sábios gregos), que é uma motivação básica do ser humano e, segundo, a pergunta se as hipóteses fatuais e valorativas se deixam fundamentar. Como este último momento implica o conceito genuíno de verdade, Heidegger não pode ter o conceito de bem e, portanto, não pode nem mesmo formular o problema central da moral: que é o bem?[76]

Vejamos. É simplesmente incorreto dizer que falta, em Heidegger, o conceito de bem. Uma de suas teses centrais (1927a, p. 286) diz que "o ser devedor/culpado é a condição de possibilidade para o 'bem' e o 'mal' morais, isto é, para a moralidade em geral e suas formulações fatualmente possíveis". Além disso, Heidegger não discorda da primeira tese de Tugendhat de que o conceito de bem pressupõe e mesmo exige o conhecimento de si. Tudo o que se lê em *Ser e tempo* sobre o bem e o mal decorre do "conhecimento" da estrutura do ser-o-aí. Heidegger insistiria ainda em enfatizar que esse autoconhecimento não é dado num ato de reflexão, mas tão-somente pela voz da consciência que nos chama para nossa culpa/dívida por tudo e por todos, em última instância para nossa condição de sermos-o-aí onde se manifestam, em virtude do nosso deixar-ser prévio, os entes no seu todo. Ora, é justamente dessa nossa condição que Tugendhat não quer saber. Sendo assim, é Tugendhat, e não Heidegger, quem demonstra um sério *déficit* de autoconhecimento requerido para discutir os diferentes níveis do problema da responsabilidade humana.[77]

Não falta a Heidegger, portanto, o conceito "sumamente relevante" do bem. Mais ainda, Heidegger tem uma tese positiva explícita sobre o assunto: todo o "bem", diz ele, é herança, e o caráter do "bem" reside na possibilitação da existência própria. No texto de Heidegger (1927a, p. 383), o termo "bem" vem entre aspas não para significar que não se está falando do verdadeiro bem, mas, ao contrário, para indicar que, na linguagem ordinária, essa palavra *não* tem *mais* o sentido

originário e que esse sentido verdadeiro, essencialmente temporal, foi esquecido pelo senso comum e pela filosofia tradicional. Não há aqui nenhum traço de *déficit* de reflexão, trata-se antes de um resultado, aliás da maior importância, da desconstrução heideggeriana dos conceitos de bem e de mal morais. O bem é o que *possibilita* o existir na origem, o que *facilita* o surgimento de cada coisa, inclusive e mormente a inserção e a sustentação dos outros seres humanos como existências no mundo da experiência primeira, e não o que simplesmente preserva a "vida" ou garante o bem-estar.

Uma objeção final: não existiria, no pensamento de Heidegger, o conceito de teoria moral. Tugendhat (1979, p. 239) não está errado em dizer que, em Heidegger, não há moral, "se por moral entendermos aquelas normas que dizem o que é errado eu fazer com respeito aos interesses dos outros". Mas Tugendhat poderia ter acrescentado, para melhor orientar seu leitor sobre suas intenções críticas, que esse conceito de moral tampouco se encontra, por exemplo, em Kant. Assim como Heidegger, Kant também recusa chamar de "morais" as regras do agir que levam em conta "os interesses" dos outros. Tal moral reproduz a heteronomia do ser humano e continua empírica, sem jamais poder chegar a regras verdadeiramente universais.[78] Em apoio a Heidegger poder-se-ia acrescentar: a) que não existe nenhum uso público da palavra "bem" que faça autoridade universal; b) que, pelo contrário, no mundo moderno existem diferentes e mesmo mutuamente incompatíveis usos dessa palavra; c) que, em todo caso, os pretensos peritos no uso do termo "bem" deveriam ser postos sob a suspeita de defenderem interesses grupais (por exemplo, dos mais fortes, ou, inversamente, dos mais fracos); d) que eles deveriam, ainda, ser postos sob a suspeita de refletir apenas as preferências da época; e e) que, em resumo, a proposta de Tugendhat aproxima-se perigosamente da tentativa de apresentar como método filosófico a ditadura dos formadores da opinião pública.[79]

Partindo do pressuposto de que a filosofia da linguagem comum pode determinar as regras do uso tanto veritativo como normativo de palavras e, assim, do comportamento humano em todas as suas dimensões, Tugendhat se vê na impossibilidade de conceber qualquer conceito de responsabilidade *diferente* daquele que decorre desse tipo de regra.

Por conseguinte, ele só pode admitir um *único* tipo de ética, a do agir racional com respeito aos fins básicos da vida objetivada. Que isso é um *déficit* teórico fica exposto pela desconstrução heideggeriana dos conceitos fundamentais da filosofia prática tradicional. Na época da técnica em que vivemos, restringir a problemática da ética às questões de controle e de asseguramento dos comportamentos individuais e coletivos, isto é, não reconhecer a necessidade de uma *pluralidade de éticas*, conforme ensina Heidegger, equivale, em última instância, a achatar o ser humano a uma única dimensão, a das "instalações calculadas".[80] Tugendhat esqueceu o que o primeiro Wittgenstein ainda sabia muito bem e o que Heidegger nunca deixou de enfatizar: que assim como o "ser", o "bem" também "diz-se" em vários sentidos e de várias maneiras, algumas vezes verbalizando, outras vezes indo contra os limites da linguagem ou então calando.[81]

## TUGENDHAT ASSIMILANDO HEIDEGGER

Apesar de todas as críticas que dirige a Heidegger, Tugendhat tenta "aprender" com ele sobre o problema do agir humano. Consideremos um exemplo. Heidegger teria feito uma descoberta importante ao insistir sobre o caráter "passivo" da vida humana. De que se trata? Daquilo que Heidegger corretamente chamou de *Faktizität der Überantwortung*, "facticidade da responsabilidade transmitida". Era de se esperar que, *pelo menos neste caso*, Tugendhat levantasse a pergunta se Heidegger teria mesmo perdido completamente de vista os problemas da ética. Pois não há como negar, de um ponto de vista meramente filológico, que o termo *Überantwortung* tenha um sentido "ético". Uma possibilidade hermenêutica que Tugendhat podia ter explorado é a seguinte: o propósito perseguido por Heidegger na sua fenomenologia do *Dasein* é desconstruir a metafísica, isto é, mostrar de que modo de ser e de que interesses do *Dasein* origina-se o pensamento do tipo metafísico. Como tradicionalmente a metafísica ou abrange ou fundamenta a ética, a hipótese natural é a de que Heidegger, ao propor a desconstrução da metafísica, inicia, ao mesmo tempo, a reconsideração desconstrutiva da ética tradicional. Assim, a expressão "facticidade da responsabilidade transmitida"

poderia justamente ter sido escolhida para captar o sentido desconstruído do fenômeno comumente chamado de "responsabilidade".

A "hermenêutica" de Tugendhat é outra, baseada na tese, incorreta como já mostrei, de que, no essencial, Heidegger refaz Aristóteles. Ele se concentra exclusivamente sobre a "facticidade" da existência humana e omite o complemento: "da responsabilidade transmitida". A "facticidade" podada é então interpretada como "lado passivo" da vida (*passivische Seite*), como a "necessidade prática" de existir, em contraposição ao aspecto ativista (*aktivische Seite*), à "possibilidade prática" de viver, ao "eu posso" agir, já elaborado por Aristóteles (TUGENDHAT, 1979, p. 179 e 204). A existência ou o ser do homem de Heidegger deve ser entendida, insiste Tugendhat (ibid., p. 212), como um caso particular da vida, que estruturalmente só pode ser entendido como atividade. A existência é aquela forma das disposições de querer e de agir que cuida de si mesma, como já disse Aristóteles (id., ibid., p. 178). Devidamente corrigido, o ter-de-*ser* é o ter-de-*agir* isto é, preservar a vida, fazer bem a si mesmo e aos outros. No essencial, Heidegger teria apenas acrescentado um complemento à tese aristotélica, complemento importante, sem dúvida, mas que não constitui, como ele queria, uma tese ontológica radicalmente nova.

Vemos então o que Tugendhat "apreendeu": que a facticidade da vida humana deve ser separada da responsabilidade transmitida para com o sentido do ser e de outras responsabilidades (em particular, da responsabilidade fatual para com o deixar-ser os outros) e, em seguida, assimilada à estrutura da vida caracterizada pelo ter-de-agir aristotélico-iluminista. Com isso, o fenômeno de lançamento ao mundo, que se manifesta como o *Faktum* da responsabilidade para com a diferença ontológica, e seus desdobramentos ficaram descaracterizados e reduzidos à mera necessidade prática, a um aspecto da natureza afetivo-volitiva do ser humano. Mais uma vez, Tugendhat erra o alvo e confunde os *níveis* do problema. Em Heidegger, as necessidades de agir não são assunto da responsabilidade originária, mas modos urgenciais *derivados* do ter-de-ser constitutivo do existir humano.[82] O homem não é definido pelas premências empíricas, mas por uma urgência que possibilita *a priori* todos os outros aspectos urgenciais da vida humana. Se Heidegger evita o termo agir (*handeln*) não é porque queira escamotear suas fontes aristotélicas, mas porque o cuidado para com o sentido do

ser nos responsabiliza tanto pela atividade da intervenção como pela passividade da resistência. No contexto da analítica existencial, não é preciso exigir que o agir humano se torne responsável, pois, na origem, ele é exigido, como tal, pela responsabilidade originária transferida. Como era de se prever, a tentativa de Tugendhat de assimilar Heidegger é tão malsucedida quanto suas críticas. O que ele assimila é tão seletivo, fragmentado ou mesmo trivial como o que ele rejeita.

## OBSERVAÇÃO FINAL: COMO (NÃO) LER HEIDEGGER

Termino por aqui meus apontamentos sobre a recepção da analítica existencial de Heidegger feita por Tugendhat no quadro da metodologia lingüística e da teoria do agir racional com respeito a fins. Apesar de concederem a Heidegger o lugar especial entre os maiores pensadores do século, as análises de Tugendhat, tomadas em conjunto, revelam um esforço persistente de modificar o sentido e restringir o alcance do pensamento heideggeriano.[83] Posta na tesoura entre a filosofia prática de Aristóteles e a filosofia analítica do segundo Wittgenstein, usadas como pontos de referência disciplinadores e moralizadores, a hermenêutica heideggeriana do existir humano, concebida como resposta viva, circular, à verdade do ser, foi transformada num corpo mutilado e agonizante. Além disso, a verdade linear extraída do primeiro Heidegger por meio desse ordálio é a trivialidade morta de um certo senso comum estéril. Embora Tugendhat demonstre ter bom domínio da literatura básica sobre a filosofia da linguagem, ele carece de perspectiva histórica sobre o assunto, razão pela qual lhe escapam diferenças entre os métodos usados em períodos sucessivos (entre os dois Wittgenstein, por exemplo) e a complexidade da problemática trabalhada. Tugendhat negligencia toda uma classe de problemas do existir humano, reconhecida pelos autores clássicos da área como irredutível a perguntas e respostas lingüisticamente decidíveis, mas que nem por isso pode ser simplesmente descartada do horizonte do pensamento filosófico.[84] Observa-se, nesse caso, um fenômeno comum da história do pensamento: *as gerações de seguidores transformam em posições rígidas e atemporais as*

*teses ainda hipotéticas e abertas dos iniciadores.* O que na história da filosofia analítica é um instrumento para fins específicos, cujo uso é cercado de incertezas e mesmo de paradoxos, torna-se, nas mãos de Tugendhat, um pau para toda obra.

Tugendhat tem razão num ponto essencial: o diálogo entre a obra de Heidegger e a filosofia analítica pode ser frutífero, desde que seja feita a seguinte ressalva: a filosofia analítica deve ser considerada no seu todo, em toda a sua história conhecida, que remonta, além de Frege, ao transcendentalismo de Kant, e que hoje tende a desembocar em dois de seus opostos, o pragmatismo sociológico e o materialismo científico. Além disso, para que o pensamento sempre ressurgente e movediço[85] de Heidegger possa ser entendido e, em seguida, adequadamente apreciado, faz-se necessário tomar sua obra também como um todo[86] e atentar para seus modos de pesquisar e dizer específicos, ouvi-lo atentamente e aceitar segui-lo na resolução dos problemas que ele se propôs.[87] Entendo que uma forma ou outra deste último preceito deve estar entre as regras de qualquer diálogo inter-humano verdadeiro, quer na vida quotidiana quer na filosofia, aquele que respeita o que um outro como tal tem a dizer, sem pretender ser apenas corretivo ou assimilativo.

## NOTAS

1. Este texto foi escrito simultaneamente a outro, do mesmo autor, em 1999a (ver Referências), e pode ser lido como um complemento dele.
2. Emprego o termo "atuar" para verter o *handeln*, termo que designa um modo de estar-no-mundo heideggeriano, e me distanciar do "agir voluntário" aristotélico, usado por Tugendhat.
3. Sobre elementos da ontologia entendida como semântica formal, ver Tugendhat (1976), em particular a "Lição 3" (p. 47-51).
4. Esse é, pelo menos, o objetivo explícito de Tugendhat. Ele não deve, entretanto, nos impedir de notar a profunda ambigüidade que marca sua relação intelectual com Heidegger, um assunto que não cabe ser discutido aqui.

5. Tugendhat (1976, p. 47 e 52). Nesse aspecto, Tugendhat apóia-se, em particular, nos artigos "Truth and meaning" (1967) e "Semantics for natural languages" (1970), de Davidson (1985, caps. 2 e 4).
6. Em 1976, Tugendhat assinalou explicitamente seu movimento de distanciamento de Heidegger em direção à filosofia da linguagem (p. 10). Mais tarde, Tugendhat (1992, p. 9) dirá que seu trabalho árduo sobre a teoria fenomenológica da verdade de Husserl, pensador que teria sido ultrapassado pela "filosofia analítica", fê-lo perder "anos de vida".
7. Esse ponto é destacado com particular clareza em Katz (1971, cap. 2). À crítica de Katz soma-se uma objeção corrente, feita muitas vezes por filósofos e, sobretudo, por praticantes das ciências humanas, em particular lingüistas e psicólogos cognitivos, de que as análises lingüísticas no estilo do segundo Wittgenstein bloqueiam o progresso nessas ciências, tanto delas mesmas como da sua reconstrução filosófica. Essa situação explica a queixa do filósofo inglês M. Dummett (1991, p. xi) de que muitos dos seus colegas americanos contemporâneos "parecem nunca ter lido Wittgenstein".
8. Essa perspectiva foi considerada, por exemplo, por Von Wright em palestra proferida no XX Congresso Mundial de Filosofia, realizado em Boston de 10 a 15 de agosto de 1998.
9. Aqui estou falando das dificuldades de Tugendhat, não das de Wittgenstein, pelo menos não das que surgem na sua primeira fase.
10. Sendo um liberal convicto e um anglo-saxônico *lato sensu*, Rorty acrescenta: atenção, não em qualquer particular.
11. Para maiores detalhes sobre a estrutura da filosofia transcendental de Kant, ver Loparic (1988).
12. Essa expressão ocorre em Tugendhat (1976, p. 20).
13. A frase é de Davidson, citada por Rorty (1989, p. 50).
14. O fato de o primeiro Wittgenstein ter percebido as dificuldades de justificar tal representação e mesmo de falar dela não o afasta, bem entendido, do projeto fundacionista. Como veremos em seguida, caberá duvidar se o segundo Wittgenstein, que substitui a concepção transcendental da condição de possibilidade pela concepção "antropológica" (sociopragmática), apresenta uma alternativa real para o fundacionismo ou uma total falta de defesa diante de sua forma

mais aguda: a técnica moderna, que determina nossos dias. Sobre a natureza fundacionista e, em particular, leibniziana do projeto carnapiano da construção lógica do mundo, ver Loparic (1987).

15. Cf. Heidegger (1969, p. 29 e 31). Sobre a tensão, em Heidegger, entre o conceito de verdade como clareira e a verdade transcendental de Kant, ver Dahlstrom (1994, p. 283 s.).
16. Recentemente, Charles Taylor (1995, p. 72-75) reafirmou a importância, para o pensamento de Heidegger, do *a priori* kantiano entendido como condição de inteligibilidade do fatual, mostrando que, nesse ponto, Wittgenstein também é um seguidor dessa forma de argumentação iniciada por Kant.
17. A negatividade da diferença ontológica é aparentada, mas *não idêntica*, à negatividade do poder-*não*-mais-estar-no-mundo, da possibilidade da impossibilidade, atestada no ser-para-a-morte. Ocasionalmente, usarei a expressão "cisão ontológica" ou "cisão" para me referir indistintamente a uma ou a outra dessas não-identidades. Sobre esses dois tipos de transcendência que definem o ser humano, conferir Loparic (1995a, cap. 2).
18. Para um estudo mais completo desse assunto, ver Loparic (1999a).
19. Cf. sobretudo Winnicott (1965 e 1971).
20. Sobre a relação entre Heidegger e Carnap, conferir Loparic (1996).
21. "Todo perguntar", diz Heidegger num diálogo de 1944-1945, "é um tipo de ouvir e, mais freqüentemente, um tipo de querer ouvir" (GA 77, p. 25).
22. Conforme mostrarei em seguida, o que é visto como objeto de responsabilidade à luz dos modos de compreender derivados é justamente algo que *deve* ser evitado à luz da compreensão originária do sentido do ser. O dever quotidiano oculta e obscurece o dever decorrente da responsabilidade pelo sentido do ser.
23. É sabido que Heidegger, ao fazer a leitura desconstrucional dos textos clássicos de filosofia, violenta as regras da filologia acadêmica. Diferentemente de Tugendhat, Heidegger não apresenta sua hermenêutica como "o único método adequado de interpretação de textos". Pelo contrário, ele reconhece como plenamente legítima a tarefa da pesquisa filológica e a adequação dos seus métodos. A violência aos textos não é justificada pela pretensão de possuir um método superior, mas

pelo fato de o objetivo visado, o diálogo sobre o sentido do ser com os autores decisivos da metafísica ocidental, submeter o pensamento a "outras leis" (cf. HEIDEGGER, 1929, p. xiii).

24. Heidegger iniciou essa desconstrução desde suas primeiras preleções, nas quais fez a crítica da "atitude teórica" e "objetivante" (conferir, por exemplo, HEIDEGGER, 1919-1921, GA 60, par. 13).
25. É interessante notar essa ocorrência muito precoce do termo *welten* (HEIDEGGER, 1919, p. 73) que entra por um tempo em recesso para se tornar parte do vocabulário base do segundo Heidegger.
26. Na sua elaboração do conceito de índice formal, o jovem Heidegger inspirou-se fortemente na linguagem da mística medieval. Ele pensava que o modo de dizer não teórico, isto é, *não escolástico*, de Meister Eckhart em particular, poderia fornecer subsídios adicionais para a tentativa de reconduzir a linguagem da metafísica e, de modo geral, a linguagem teórica a suas origens "vivenciais".
27. O mesmo viés pragmatista é seguido por Apel em seus importantes estudos sobre a hermenêutica e a crítica do sentido, em Heidegger e em Wittgenstein (APEL, 1976, p. 223-377).
28. Rorty entende que o segundo Heidegger nos deu um "novo jogo de linguagem" no sentido do segundo Wittgenstein pelo qual "poderíamos lhe ser gratos". Não creio que se possa dizer, sem cair no contra-senso, que o Heidegger da segunda fase nos teria proposto um jogo social do tipo wittgensteiniano. Tais jogos são sempre formas de prática social, "formas de vida". A linguagem capaz de dizer a diferença ontológica pertence a um jogo sim, mas esse jogo é o da criança real de Heráclito, aquele que doa o ser (cf. HEIDEGGER, 1957, p. 186-188).
29. De qualquer maneira, o que lemos sobre a linguagem nas primeiras preleções e, depois, em *Ser e tempo* desmente a interpretação de Rorty de que o primeiro Heidegger teria desenvolvido uma teoria sociopragmática da linguagem no estilo do pragmatismo de Dewey, pois o primeiro Wittgenstein ainda pensava em termos da tradição transcendentalista (cf. RORTY, 1989, p. 51 e 60).
30. Heidegger levará em conta sobretudo Sófocles e Píndaro, entre os gregos, Hölderlin, Novalis, Trakl e George, entre os alemães, o poeta japonês Bashô e, como se sabe, Lao Tse.
31. Essa passagem pela etimologia de certas palavras do português foi-me sugerida pelo modo como Heidegger trabalha a linguagem, em

particular por sua afirmação de que a linguagem é uma *Sage* (gesta) e que a *Sage* é uma *Zeige* (dica). Convém ressaltar que aqui, como em Heidegger, o recurso à etimologia não serve para provar nada, mas tão-somente para ajudar a pensar aquilo que é nomeado, mas ainda não foi "desdobrado". Sobre o modo como esse pensador usa as etimologias, ver Heidegger (1954, p. 173).

32. Uma exposição da doutrina da linguagem do segundo Heidegger encontra-se em sua obra de 1959.
33. Sobre essas declarações de Wittgenstein conferir *Werkausgabe*, v. 3, p. 68, o trecho intitulado "Heidegger", de 30 de dezembro de 1929.
34. Todas as citações deste parágrafo são retiradas das páginas 40 e 41 de Wittgenstein (1965). Entenda-se que, também na linguagem do *Tractatus*, só se pode falar de fatos do mundo. O "sentido" do mundo está fora da linguagem, nada do que acontece tem valor, a ética não pode ser verbalizada (cf. as proposições 6.41 a 6.421).
35. O conceito de motivação tendente servirá a Heidegger ainda para criticar, nas mesmas preleções, o conceito prático-teórico de valor.
36. No exemplo considerado, trata-se do que Heidegger denomina "ser do ente" e não do ser ele mesmo. De qualquer maneira, trata-se do ser e não do ente (*sua* existência particular, *suas* propriedades).
37. O *Tractatus* não contém uma teoria geral da decidibilidade das proposições, mas sim a sua idéia básica formal (restrita à linguagem considerada): a proposição é uma função de verdade de proposições elementares, e a proposição elementar é a função de verdade de si mesma (*Tractatus*, 5). Todas as proposições complexas são, portanto, decidíveis pelos procedimentos formais, "efetivamente". O que falta é o procedimento de decisão para as proposições elementares, que não pode ser puramente formal. O caráter pictórico da linguagem projetada oferece, entretanto, uma indicação do lugar onde buscar tal procedimento adicional: a percepção sensorial, produtora de imagens do mundo de maneira socialmente controlável. Por volta de 1930, Wittgenstein abandonou de vez a idéia de "fazer uma teoria geral de proposições em termos de funções de verdade" (cf. RHEES, 1965, p. 19).
38. Em itálico no original (WITTGENSTEIN, 1984, p. 68). Vários artigos importantes sobre a ética em Wittgenstein foram reimpressos

em Canfield (1986), obra em que podem ser encontradas, também, referências bibliográficas adicionais sobre esse mesmo assunto.

39. As semelhanças e as diferenças em relação à ética entre o primeiro Heidegger e o primeiro Wittgenstein mereceriam um estudo específico. Alguns passos nessa direção já foram dados (cf. por exemplo KAMPITS, 1991). Nesse contexto, caberia, sem dúvida, lembrar uma frase de Wittgenstein, de 1914, que revela o modo como chegou nele o *canto* de Trakl: "Eu não as entendo [as poesias de Trakl]; mas seu *tom* me torna feliz. É o tom dos homens verdadeiramente geniais" (cf. BASIL, 1996, p. 145).
40. Grifo meu. O primeiro Wittgenstein não é o único filósofo analítico que reconhece ter-de-bater contra os limites da linguagem objetivante. Carnap, seguindo o Wittgenstein do *Tractatus* e talvez mesmo o Heidegger de *Ser e tempo*, admite, em *Der logische Aufbau der Welt*, obra máxima da sua primeira fase (1928), que nem todas as questões importantes da vida humana podem ser formuladas como perguntas na linguagem unitária da ciência. O "enigma da morte", por exemplo, nada tem a ver, afirma Carnap, com nenhuma *pergunta verbal* que possa ser feita sobre a morte. Esse enigma manifestar-se-ia, de maneira exemplar, no modo não verbal da angústia diante da morte, e a resposta procurada também é não verbal, pois o que se busca é uma "saída" da situação de angústia vivenciada. Sobre a questão da morte em Carnap, ver Loparic (1996, seção 4).
41. Citações retiradas de Heidegger (1919, p. 46-48).
42. Esse paralelo entre os dois filósofos com respeito ao tema da transcendência poderia ser enriquecido substancialmente levando-se em conta, por um lado, as preleções e as cartas de Heidegger desde 1918-1919 e, por outro, os *Diários filosóficos* (1914-1916) e as cartas de Wittgenstein da mesma época. Numa das cartas, Wittgenstein diz que o sentido do *Tractatus* é ético. A propósito de seus escritos, conferir Kampits (1991, p. 105-110).
43. Um outro indício da presença sub-reptícia da metafísica (da onto-teologia) no pensamento do primeiro Wittgenstein está no uso do termo "absoluto" nas expressões tais como "bem absoluto", "segurança absoluta", que ele se diz "inclinado" a usar. Já o primeiro Heidegger reconhecerá na inclinação a pensar no "absoluto" uma

defesa, iniciada pelo modo de pensar metafísico, contra o fato da nossa finitude e da finitude do ser ele mesmo. Heidegger rejeitaria como herança metafísica, parece-me, não apenas a linguagem "científica" do *Tractatus*, mas também a linguagem íntima dos testemunhos pessoais de Wittgenstein.

44. Na proposição 6.52, Wittgenstein fala do nosso sentimento de que "mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados".
45. Essas palavras são de Davidson (1985, p. 188).
46. Cf. Apel (1973), em particular da página 358 à 436.
47. Há uma crítica do princípio fundamental da ética do discurso de Habermas em Loparic (1990b).
48. Rorty (1989, p. 65) comete sério engano quando afirma que o segundo Heidegger cai no erro do primeiro Wittgenstein de pensar que, sem a suposição de um "esquema imutável" do mundo do tipo platônico, "a linguagem ou o mundo ou o Ocidente teria de permanecer informe, um 'tohubohu'". O último Heidegger não "hipostasia a linguagem". Nele, a linguagem fundamental – a que é capaz de dizer o ser – é explicitamente apresentada como desconstrução tanto da linguagem da metafísica como da ciência, portanto também da do *Tractatus*. A idéia de uma condição atemporal do mundo é completamente estranha à obra de Heidegger no seu todo. Desde o início até o fim, Heidegger permanece um crítico decidido do platonismo.
49. Há alguns anos, tentei mostrar que, em *Ser e tempo*, Heidegger estuda estruturas *a priori* do estar-no-mundo do ser humano que podem ser tomadas como ponto de partida de uma fenomenologia do agir (cf. LOPARIC, 1982). Não tentei, no entanto, enquadrar a fenomenologia do ser-aí como tal numa teoria do agir, ainda menos do agir "racional".
50. Cf. Heidegger (1924-1925, p. 178). Esse ponto foi particularmente bem elucidado por Kisiel (1995). Ele desfaz vários outros ingredientes da lenda sobre o primeiro Heidegger criada pelos testemunhos aceitos como corretos por falta de estudos históricos e filológicos sérios. Por exemplo, a suposta importância da dissertação de F. Brentano sobre "o múltiplo sentido do ser em Aristóteles" para o desenvolvimento do problema do ser em Heidegger.

51. Cf. Heidegger (1919-1921, partes I e III). Heidegger tinha ainda em vista a vida como manifestação do Espírito vivo, no sentido de Hegel. Na conclusão do seu estudo sobre a doutrina das categorias e do significado de Duns Scotus, por exemplo, Heidegger (1912-1916, p. 410-411) escreve dizendo que a "filosofia do Espírito vivo, do amor atuante, da devota intimidade com Deus", buscada por ele próprio, vê-se diante da tarefa fundamental de travar uma discussão com o sistema de Hegel, "a mais poderosa construção conceitual de uma visão histórica do mundo".
52. Heidegger (1987, p. 195-196) discute a relação entre a interpelação do homem pelo sentido do ser e a esquizofrenia. A psicanálise de Winnicott é um magnífico comentário existencial-científico da tese existencial-ontológica de Heidegger.
53. Nesse ponto também Heidegger se aproxima de Kant, filósofo com o qual Tugendhat tem, como sabemos, contas metodológicas e teóricas a acertar (cf. ainda TUGENDHAT, 1993, lição 7).
54. A tese de que a pergunta heideggeriana pelo sentido do ser é sem sentido (*sinnlos*) é uma constante nos escritos de Tugendhat (1991, p. 118, por exemplo).
55. Uma das últimas versões sobre esse ponto encontra-se em Tugendhat (1992, p. 116).
56. Em diferentes ocasiões, Heidegger aponta para a tese de Kant de que "ser" não é um predicado real de um ente como um bom ponto de partida para entender sua própria tese, qual seja, de que não se pode falar do ser como se fosse algo objetal.
57. Heidegger deu vários exemplos em que o uso de "é" não cai em nenhuma das três categorias discriminadas pela análise lógica. Um deles ocorre no verso de Goethe: "*Über allen Gipfeln/ist Ruh*" (Sobre todos os cumes é [reina] a paz). Outro, nos versos de Trakl: "*Es ist ein Licht, das der Wind ausgelöscht hat*" (Há uma luz que o vento apagou) e "*Es ist ein Licht, das in meinem Mund erlöscht*" (Há uma luz que se apaga na minha boca). Aqui o termo "*ist*", "é", deve ser tomado, diz Heidegger, como parte da expressão "*Es ist*" que tem o sentido "*Es gibt*", aparentado ao "*il y a*" do francês, tal como usado, por exemplo, por Rimbaud no verso "*Il y a sur bois un oiseau, son chant nous arrête et nous fait rougir*" (Há no bosque um pássaro, seu

canto nos cativa e nos faz enrubescer). O ser *dado* no "*Es gibt*" ou no "*Il y a*" não tem o sentido de existência "objetiva" (cf. HEIDEGGER, 1969, p. 42). A conclusão sugerida por esses exemplos é que as variáveis ligadas pelo quantificador existencial da lógica formal só podem abranger entes que existem no domínio de presentidades.

58. Aqui se afirmou apenas o paralelo, e não a identidade das posições de Heidegger e Kuhn, com o intuito de ilustrar a possibilidade de um uso construtivo da filosofia analítica, negligenciado por Tugendhat, no diálogo com Heidegger. Esse paralelo foi documentado em Vietta (1989, p. 26-28).
59. Sobre esse tema, conferir Loparic (1995b).
60. O que Tugendhat tem em vista parece ser o mundo de *Ser e tempo* ("mundo" usado como conceito ôntico para designar o todo dos entes meramente presentes no interior do mundo) e não o mundo (o mundo onde a vida fáctica "vive" como tal). Conferir Heidegger (1927, p. 64-65).
61. Tugendhat tampouco deu atenção alguma à tese heideggeriana de que a consciência intencional é um fenômeno derivado da abertura do ser.
62. Uma exposição particularmente clara do conceito de tempo do primeiro Heidegger encontra-se em *O conceito de tempo* (1924).
63. Conferir a seção deste artigo ("O ter-de-ser de Heidegger e o bom viver aristotélico").
64. Essa mesma objeção foi dirigida a Tugendhat por Merker (1988, p. 209).
65. Essa obrigação pode ser vista como a forma heideggeriana, desconstruída, do imperativo categórico de Kant (1983, p. 66-67), que pede que tratemos a humanidade em nós mesmos e em outros seres humanos sempre como fim e nunca apenas como meio. Sobre esse ponto, conferir Heidegger (1930). O conceito heideggeriano de responsabilidade foi estudado com mais detalhe em Loparic (1999a).
66. Evito o uso da palavra "regra" por ser carregada de conotações objetivantes.
67. Esse tipo de objeção encontra-se em Tugendhat (1979, p. 240).
68. Em *Sein und zeit*, o agir técnico é mencionado explicitamente uma só vez, na página 358 (cf. HEIDEGGER, 1927a).
69. Heidegger (1927a, p. 363). Já em 1919, em *Zur Bestimmung der Philosophie*, Heidegger dizia que o ente objetivado não "mundeia" mais (quarta seção).

70. Conferir em particular o conceito kantiano de regra "pragmática" ou "técnica", introduzido a partir do conceito da lei empírica. Na segunda fase do seu pensamento, Heidegger levará em conta ainda Nietzsche e seus próprios estudos sobre a instalação perseguidora das coisas, característica da técnica moderna.
71. Um "déficit" semelhante observa-se no próprio Wittgenstein, em Carnap, no positivismo lógico em geral (com a exceção problemática de Moritz Schlick), em Husserl e em boa parte da fenomenologia, no existencialismo, em Sartre, em Levinas, etc. A impressão nítida que se tem é que a cobrança insistente a Heidegger de uma ética de regras do agir procede de motivos não exclusivamente intelectuais. Sobre esses motivos, conferir Loparic (1990a).
72. Conferir, a propósito, Hodge (1995), Olafson (1998) e Loparic (1999a).
73. Sobre esse ponto, conferir Gethmann (1989, p. 103 s.).
74. Sobre todos esses pontos, conferir a terceira seção deste estudo. Eles foram elaborados com clareza também em Dahlstrom (1995, p. 281-282).
75. Kant sabia muito bem da impossibilidade de fundamentar racionalmente a lei moral, isto é, a lei do agir racionalmente, razão pela qual acabou afirmando que a lei moral é imposta, como um fato, por um ditado da vontade, não por um argumento (cf. LOPARIC, 1999b).
76. Esse argumento é paralelo ao de 1967, pelo qual Tugendhat tenta provar o decisionismo de Heidegger na teoria moral.
77. Creio que as até agora infrutíferas tentativas de Tugendhat de oferecer uma teoria de responsabilidade moral que pudesse dispensar totalmente Heidegger (e Kant) confirmam indiretamente essa conclusão.
78. As tentativas malsucedidas de Tugendhat de elaborar uma moral são provas suficientes das aporias que levam, de um lado, à redução do método filosófico à análise da linguagem comum e, de outro, à concepção da vida humana como um assunto de jogo de interesses que deve resultar em bem-estar, isto é, em lucros.
79. Os pontos a) e b) foram claramente estabelecido por MacIntyre, no seu *After virtue*. Sobre esse ponto, conferir Loparic (1990a). A ditadura da mídia nas democracias modernas é tratada em Ginsberg (1986).

80. Essa frase expressa o sentido do ser dos entes no seu todo, que, segundo Heidegger, prevalece na época da técnica.
81. Sobre a pluralidade das éticas e o problema de sua reconciliação, conferir Loparic (1995a, cap. 9).
82. Obviamente, o que falta a Tugendhat é a compreensão correta do caráter *a priori* do ter-de-ser originário, falta que resulta diretamente de sua recusa de todos os sentidos do *a priori* e sua substituição pelo *a priori* analítico.
83. A tentativa de "urbanização da província heideggeriana", que permeia a obra de Tugendhat, lembra fortemente empresas semelhantes, não muito mais bem sucedidas mas muito mais politizadas, de certos membros da assim chamada Escola de Frankfurt (Adorno e Habermas, em particular).
84. Tugendhat fecha os ouvidos para o que o primeiro Wittgenstein e Carnap têm a dizer sobre os "enigmas da vida", incluindo o da ética. Ele também se priva do acesso a todos aqueles autores que não pensam a relação ética em termos da práxis racionalizada (Levinas, Foucault), sem falar na dificuldade que teria caso se dispusesse a dialogar com a melhor literatura do século sobre a condição humana (Pessoa, Eliot, Kafka, Beckett e Bernhard, por exemplo) ou a atribuir algum sentido aos discursos religiosos sobre o "vazio" das coisas deste mundo (budismo primitivo). Por fim, Tugendhat proíbe a si, assim como boa parte da tradição da filosofia analítica, diálogo produtivo algum com a psicanálise contemporânea.
85. A epígrafe da obra completa de Heidegger diz: "*Wege – nicht Werke*" (Caminhos – não obras).
86. A edição completa das obras de Heidegger, a *Gesamtausgabe*, é citada pela sigla GA.
87. Creio que se pode dizer, por analogia à queixa de Habermas contra a mutilação positiva da razão, que Tugendhat opera um decepamento lingüístico do pensamento de Heidegger.

## REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*, v. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

BASIL, Otto. *Georg Trakl.* Reinbeck: Rohwolt, 1996.

CANFIELD, John V. (Org.). *My world and its value.* New York: Garland, 1986.

CARNAP, Rudolf. *Der logische Aufbau der Welt.* Hamburg: Meiner, 1928.

DAHLSTROM, Daniel O. *Das logische Vorurteil.* Viena: Passagen Verlag, 1994.

DAVIDSON, Donald. *Inquiries into truth and interpretation.* Oxford: Clarendon Press, 1985.

DE BONI, Luis Alberto (Org.). *Festschrift em homenagem a Ernildo Stein.* Petrópolis: Vozes, 1996.

DUMMETT, Michael. *The logical basis of metaphysics.* Cambridge: Harvard University Press, 1991.

FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Org.). *Martin Heidegger: Innen-und Aussenansichten.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

FREGE, Gottlob. *Kleine Schriften.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

FREUD, Sigmund. Hemmung, Symptom um Angst. *Geshammelte Werke.* v. 14. Frankfurt am Main: Fischer, 1968. p. 111-206.

GETHMANN, Carl-Friedrich. Heideggers Wahrheitsbegriff in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von *Sein und Zeite.* In: FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Org.), p. 101-130, 1989.

GINSBERG, Benjamin. *The captive public*: how mass opinion romotes State power. New York: Basic Books, 1986.

GOODMAN, Russell. Schopenhauer and Wittgenstein on Ethics. *Journal of Philosophy,* v. 17, p. 437-447, 1979.

GRACIA, J. J. E. et al. (Org.). *Philosophical analysis in Latin America.* Dordrecht: Reidel, 1984.

HACKER, P. M. S. *Insight and illusion*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

HEIDEGGER, Martin. (1912-1916). *Frühe Schriften*. GA 1, 2. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 1917.

_____. (1919). *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56-57. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.

_____. (1919-1921). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

_____. (1924-1925). *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1989. [Tradução brasileira: O conceito de tempo. *Cadernos de tradução*, n. 2, Departamento de Filosofia, USP, 1997.]

_____. (1924-1925). *Platon: Sophistes*. GA 16. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.

_____. (1927a). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

_____. (1927b). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975.

_____. (1928). *Metaphysische Anfangsrunde der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26. 2. Aufl Frankfurt am Main: Klostermann, 1990.

_____. (1930). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA 30. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982.

_____. (1936-1938). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.

_____. (1944-1945). *Feldweg-Gespräche*. GA 77. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

_____. (1954). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.

_____. (1957a). *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske.

_____. (1959). *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.

_____. (1969). *Zeit und Sein*. Tübingen: Niemeyer.

_____. (1929). *Kant und das Problem der Metaphysik*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 1973.

_____. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.

KAMPITS, Peter. Wittgenstein und Heidegger. Metaphysikkritik, Technikkritik, Ethik. In: MARGREITER, R.; LEIDLMAIR, K. (Org.). *Heidegger*: Thecnik, Ethik, Politik, 1991, p. 99-114.

KANT, Immanuel (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Darmstfadt: WBG, 1983.

KATZ, Jerrold J. *The underlying reality of language.* New York: Harper, 1971.

KISIEL, Theodore. *The genesis of Heidegger's:* being and time. Berkeley: University of California Press, 1995.

KUHN, Thomas S. *The structure of scientific revolutions.* Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

LOPARIC, Zeljko. A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit. Manuscrito*, Campinas, v. 6, n. 2, p. 149-180, 1982.

_____. Sobre o conceito de pesquisa em filosofia. *Cadernos de Filosofia e História da Ciência*, Campinas, n. 5, p. 135-137, 1983.

_____. Decidability and cognitive significance in Carnap. In: GRACIA et al. (Org.). *Philosophical analysis in Latin America*, 1984, p. 313-337.

_____. Kant e o ceticismo. *Manuscrito*, v. 11, n. 2, p. 67-83, 1988.

_____. *Heidegger réu*: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990a.

_____. Habermas e o terror prático. *Manuscrito*, v. 13, n. 2, p. 111-116, 1990b.

_____. *Ética e finitude.* São Paulo: Educ, 1995a.

_____. Winnicott e o pensamento pós-metafísico. *Psicologia USP*, v. 6, n. 2, p. 39-61, 1995b.

_____. Carnap e Heidegger sobre o fim da metafísica. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). *Finitude e transcedência.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 782-803.

_____. Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 201-220, 1999a.

_____. O fato da razão – uma interpretação semântica. *Analytica*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, 1999b.

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne rapport sur le savoir.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue:* a sudy in moral theory. Londres: Duckworth, 1981.

MARGREITER, Reinhardt; LEIDLMAIR, Karl (Org.). *Heidegger:* Technik, Ethik, Politik. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.

MERKER, Barbara. *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis:* Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

RHEES, Rush. Some developments in Wittgenstein's view of ethics. *Philosophical Rewiew*, v. 74, p. 17-26, 1965.

RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
_____. Wittgenstein, Heidegger and language. In: RORTY, 1991.
_____. *Essays on Heidegger and others.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 50-65.

TAYLOR, Charles. *Philosophical arguments.* Cambridge: Harvard University Press, 1995.

TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.* Berlin: Walter de Gruyter, 1967.
_____. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
_____. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
_____. Heideggers Seinsfrage. In: TUGENDHAT, Ernst. *Philisophie Aufsätze.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p. 108-135.
_____. *Philosophische Aufsätze.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
_____. *Vorlesungen über Ethik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
_____. *Dialog in Leticia.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

VIETTA, Silvio. *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik.* Tübingen: Niemeyer, 1989.

WINNICOTT, Donald W. *Maturational processes and facilitating environment.* London: Karnac Books, 1965.
_____. *Playing and reality.* London: Penguin Books, 1971.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge and Kegan Paul, 1961. [Tradução brasileira de Luiz H. Lopes dos Santos, São Paulo, Edusp, 1993. Edição original: 1921.]

_____. 1965. A Lecture on Ethics. In: WITTGENSTEIN, 1993. p. 37-44.

_____. 1977. *Vermischte Bemerkungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

_____. *Werkausgabe*, 8 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.