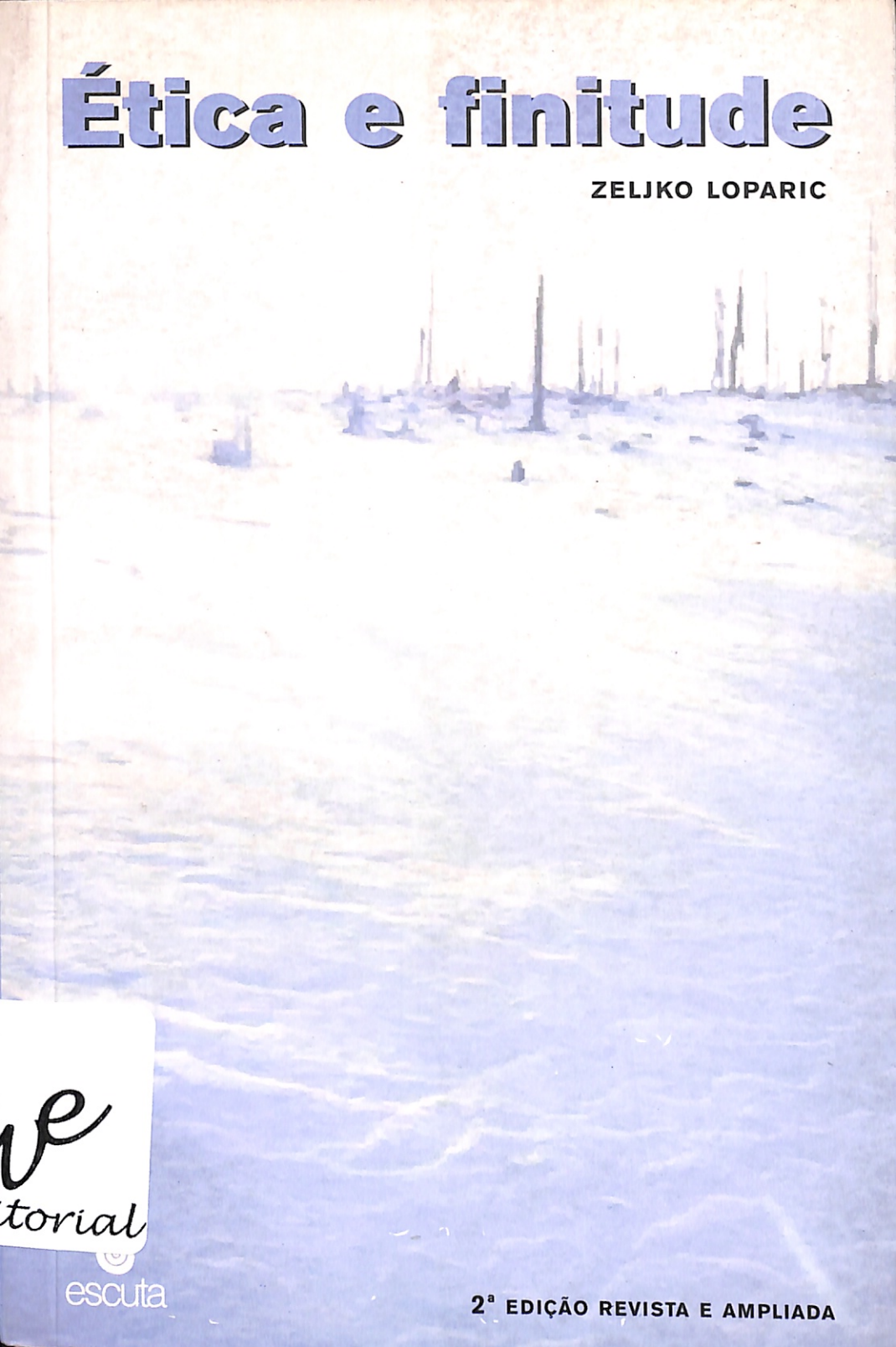
Ética e finitude

ZELJKO LOPARIC



2ª EDIÇÃO REVISTA E AMPLIADA

Muitos criticaram Heidegger dizendo ter ele ignorado o problema da responsabilidade. Contudo, a sua obra contém uma teoria do existir humano que pode ser lida como uma ética. Não como uma ética da eliminação da finitude caracterizada esta pelo desprazer, pela transitoriedade e pelos conflitos, mas, ao contrário, uma ética de aceitação incondicional da finitude. Uma ética finitista – aquém, portanto, do princípio de fundamento – que desespera do dever absoluto, nem conta com o agir causal. Ética que não pergunta mais, à maneira de Kant: o que devo fazer para ser digno de ser feliz? e sim: como, estando-aí no mundo, deixar acontecer o que tem-que-ser?

Zeljko Loparic

Ética e finitude

2ª edição, revista e ampliada

escuta

© by Editora Escuta para a edição em língua portuguesa
2ª edição: fevereiro de 2004

EDITORES
Manoel Tosta Berlinck
Maria Cristina Rios Magalhães

CAPA
Kraft Design

PRODUÇÃO EDITORIAL
Araide Sanches

Loparic, Zeljko
Ética e finitude / Zeljko Loparic. – 2. ed., rev. e ampl.
São Paulo: Editora Escuta, 2004.
120 p. ; 14x21 cm

ISBN 85-7137-227-6

1. Ética 2. Finito, O I. Título

CDD-170

Editora Escuta Ltda.
Rua Dr. Homem de Mello, 446
05007-001 São Paulo, SP
Telefax: (11) 3865-8950 / 3675-1190 / 3672-8345
e-mail: escuta@uol.com.br
www.editoraescuta.com.br

A *Benedito Nunes*

Sumário

Prefácio à segunda edição 7

Capítulo 1
A crise do infinitismo 9

Capítulo 2
O princípio de fundamento 19

Capítulo 3
O princípio de fundamento em Kant 33

Capítulo 4
A infinitude do fundamento em Kant 37

Capítulo 5
Heidegger sobre a finitude em Kant 47

Capítulo 6
Desconstrução existencial-ontológica das éticas infinitistas 53

Capítulo 7
Ética do morar no mundo-projeto 59

Capítulo 8
Desconstrução destinamental das éticas infinitistas 71

Capítulo 9
Ética do morar no mundo-quadrindade 77

Capítulo 10
O desencontro das éticas 95

Referências 109

Prefácio à segunda edição

A primeira edição de *Ética e finitude* (São Paulo: Educ, 1995) consistia de uma versão ampliada e corrigida de um artigo que publiquei, sob o mesmo título, na coleção *A crise do pensamento*, organizada por Benedito Nunes e publicada em Belém do Pará, em 1994. O artigo em questão, por sua vez, era a versão revista de uma palestra, proferida na Universidade Federal do Pará, em junho de 1993, sob o título "Possibilidades de uma nova ética".

Esta segunda edição reproduz no essencial o texto da primeira, apenas corrigido, ampliado e aliviado de excessos de tecnicalidades, preservando o seu caráter de ensaio. Além das correções do português, algumas frases e parágrafos foram refeitos; por exemplo, os referentes às formulações da diferença ontológica (cap. 2) e ao paralelo entre o problema da unidade da razão em Kant e a questão da unidade do ser em Heidegger (cap. 8, nota 5, e cap. 10, *sub fine*). A ordem de certos trechos foi mudada. Para vários termos de Heidegger foram propostas novas traduções. Por exemplo, *Dasein* é vertido sistematicamente como "ser-o-aí", apesar de conflitar com o uso estabelecido. Além de notas de rodapé, os trechos adicionados incluem partes finais ou iniciais de certos capítulos, acrescentadas a fim de facilitar as transições entre os temas tratados. O texto foi aliviado de termos em alemão, que, freqüentes na primeira edição,

dificultavam a leitura. Os acentos das palavras gregas foram suprimidos.

Desde 1995, não parei de repensar as teses básicas apresentadas em *Ética e finitude*, levando em conta o modo como esse livro foi recebido, as partes não trabalhadas da obra de Heidegger e a literatura secundária. Desse esforço resultou uma série de artigos em que a concepção heideggeriana de responsabilidade e a sua aplicação aos casos concretos são temas centrais. Nesses trabalhos, que foram publicados em 2003, sob o título *Sobre a responsabilidade*, guiei-me por três problemas. Primeiro, explicitar o que Heidegger diz sobre os assentos não-mais-metafísicos, isto é, decididamente finitistas de um existir humano responsável. Segundo, determinar o sentido heideggeriano da responsabilidade originária humana na época da técnica. Terceiro, fazer ver que a responsabilidade assim interpretada tem implicações concretas para o cotidiano.

Durante a preparação dessa segunda edição, redigi um texto mais longo, que deverá sair em breve na forma de livro. Além de esclarecer o surgimento e a recepção de *Ética e finitude*, esse novo escrito oferece análises adicionais da abordagem heideggeriana do tema da ética ao longo da sua obra, terminando com um estudo aprofundado de alguns problemas centrais relativos à eticidade na época da técnica.

Capítulo 1

A crise do infinitismo

O infinitismo é o princípio organizador da metafísica ocidental.[1] Na ontologia, buscam-se causas e verdades; na ética, máximas e regras, que sejam, ao mesmo tempo, primeiras e vigorem incondicionalmente, que sejam infinitas. Quais são as esperanças depositadas na infinitude do fundamento? As de encontrar um solo sobre o qual seria possível, pelo menos em tese, assentar uma vida humana plenificada, eterna e integrada numa totalidade cósmica e social. Em outras palavras, visa-se achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, os três elementos constituintes da finitude humana, todos assinalados pela dor.

Hoje, o infinitismo está em crise, tanto na filosofia como no resto da cultura ocidental. O relativismo teórico e a falibilidade são moedas correntes nas teorias da natureza. A morte das utopias e do messianismo secularizado sinaliza o mea-culpa das éticas infinitistas.[2] Também perderam a

1. Emprego o termo "metafísica" no sentido de Heidegger, para referir-me à filosofia ocidental em geral, entendida como o pensamento do ser posterior a Platão. Suponho, com Heidegger, que a ontologia e a ética fazem parte da metafísica. A razão ficará clara em seguida.
2. Numa entrevista, Lévinas declarou: "Mas, em princípio, os que pregam o marxismo esperavam tomar o poder político inútil. (...) Há aí um messianismo. Outra coisa é o que isso deu na prática... Para mim, uma das grandes decepções da história do século XX tem sido o fato de um movimento como esse ter dado no stalinismo. É isso aí a finitude!" (Lévinas, 1991, p. 139).

força as idéias correlatas do progresso e da perfectibilidade do homem. A fantasia de criar o "novo homem", quando prevaleceu, revelou-se um caminho de retorno à barbárie. O próprio conceito de história caiu em descrédito. Fala-se até em fim da história. Não no sentido do cumprimento de um destino, mas, pelo contrário, de substituição do "movimento de totalização" pela "administração total" dos conflitos que vão aparecendo. Assim como o conceito tradicional de história, o de ética também sofreu desgaste. Entraram em crise conceitos que atravessaram épocas: o do dever e o do agir. De fato, hoje, o dever virou sinônimo de obediência à realidade dos fatos e aos acordos sociais, perdendo o sentido nobre de moralidade incondicional ou de compromisso histórico inarredável. Agir não significa mais "fazer o bem" ou "fazer história", mas, de maneira crescente, *agir planejadamente*. Dos fragmentos da ética da perfectibilidade surge a engenharia social. Das cinzas da história do progresso, um mundo crescentemente administrado. Nessas condições, pode não surpreender a sugestão de que o modelo de história mais condizente com a acontecência[3] do homem poderia bem ser o da história da arte, em que não há lugar para os conceitos infinitistas que anunciam a plenitude dos tempos.

Alguns, no Oriente e no Ocidente, levantaram suspeitas de que ambos os conceitos, o de ética, baseado em regras categóricas, e o de história de salvação seriam idiossincrasias ocidentais. Segundo Daisetz T. Suzuki, a idéia bíblica de que o homem foi criado à imagem de Deus e de que a natureza foi feita para ser dominada, idéia que presidiu a todos os messianismos e milenarismos europeus, marca o começo da tragédia humana (Suzuki, 1956, p. 231). Karl Löwith, num

3. Aqui, o termo "acontecência" traduz *Geschehen* e *Geschichtlichkeit* do *Dasein*, bem como do próprio ser, no sentido do segundo Heidegger. Uso "acontecente" para verter o termo *geschichtlich*. Cf. a nota 9.

artigo escrito em homenagem a Heidegger, observa que a divisão entre o mundo da natureza e o mundo da história não existe fora da Europa, por exemplo, no Japão. Ela decorreria exclusivamente das tradições grega e judaica, que, teme Löwith, tornaram-se estreitas demais para poder continuar orientando a discussão dos problemas contemporâneos. Löwith cita a afirmação do filósofo japonês Kitarô Nishida (1870-1945),[4] de que o Ocidente foi levado ao dualismo natureza-história porque, desde Parmênides até Hegel, só pensou o ser, sem conhecer o conceito verdadeiro, budista, do nada. Esse conceito não significa a mera negação do ser, mas, pelo contrário, a plenitude mais rica que o universo das coisas positivas. O homem ocidental buscou a plenitude no lugar errado: no próprio ser, erroneamente suposto como infinito; e, além disso, usou os meios errados: ações visando ao aperfeiçoamento infinito, dirigido por deveres éticos e pragmáticos, todos, em princípio, racionalizáveis, isto é, plenamente justificáveis. A sabedoria diz, no entretanto, que o perfeito é menos distante de nós que nós mesmos, e que só nos aproximaremos dele se deixarmos de agir visando a resultados que tragam o progresso (cf. Löwith, 1950, p. 109-15).[5]

---

4. Löwith está se referindo à obra de Kitarô Nishida: *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpukt aus gesehen*. Berlin: Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1939.

5. Huston Smith, então professor de filosofia no Massachusetts Institute of Technology, no seu prefácio a uma coleção de textos zen-budistas (Kapleau, 1967), explica, da seguinte maneira, o crescente interesse do Ocidente pela cultura oriental e, em particular, pelo zen-budismo: "Nós entenderemos a atração específica do zen-budismo se nos dermos conta da extensão em que o Ocidente contemporâneo segue animado pela 'fé profética', pelo sentido da santidade do *dever*, pela pressão do modo como as coisas poderiam e deveriam ser, mesmo se, por enquanto, ainda não sejam. Tal fé tem virtudes óbvias, mas se torna excessivamente opressiva, quando não é contrabalançada pelo sentido complementar do caráter sagrado do *é*. Se os nossos olhos sempre se dirigem para o amanhã, o hoje se esvai sem ser percebido. Para o Ocidente que, na sua preocupação de remodelar o céu e a terra, corre o perigo de deixar es-

Nos mais diferentes domínios, a nossa época está espontaneamente abandonando a idéia de solução final dos problemas da finitude. Mais ainda, as soluções infinitistas tradicionais caíram sob a suspeita de gerarem, elas mesmas, *novos perigos*, avaliados como infinitos, e por ameaçarem, sendo extremos, a própria essência do homem. Tal objeção foi repetidamente dirigida por Heidegger ao infinitismo, tanto contra o da ontologia e teoria do conhecimento, como o da ética, ambos de origem grega. A verdade da metafísica seria a vontade de poder, razão pela qual ela existiria hoje na forma da técnica planetária que, respaldada na ciência moderna, sujeita incondicionalmente todas as coisas à manipulação calculadora.[6] A verdade da ética estaria no igualitarismo, não menos terrorista, que ambiciona, sob o manto da justiça, semelhante avassalamento de todas as ações. Contribuindo para a longa série de críticas alemãs (tanto de direita como de esquerda) do bolchevismo, Heidegger dirá que esse movimento, ao perseguir a industrialização ilimi-

---

capar das mãos o *momento presente* da vida – a única vida que realmente temos –, o zen relembra que se não aprendermos a perceber o mistério e a beleza da vida *presente*, a nossa hora *presente*, não perceberemos mais o valor de vida *alguma*, de hora *alguma*. (...) O zen nos diz que o é sagrado..." (Kapleau, 1967, p. XIII). Huston Smith está se referindo às abordagens que não tentam mais, como fazia Schopenhauer (em parte, por dispor apenas de traduções muito escassas e falhas dos textos orientais), e como ainda fez Jung, encaixar o pensamento oriental nas categorias ocidentais, e sim aprender dos orientais novos modos de pensar, como sugerem, por exemplo, R. M. Smullyan (1977), um lógico matemático, e M. Masud R. Khan (1979), um psicanalista pós-freudiano.

6. Heidegger gosta de citar as opiniões dos cientistas e tecnocratas sobre a "era do átomo". De um livro intitulado *Viveremos através de átomos*, prefaciado pelo prêmio Nobel Richard Hahn, ele destaca a frase: "A era do átomo pode tornar-se uma época cheia de esperanças, florescente, feliz, uma época na qual viveremos através de átomos. Isso só depende de nós" (1957a, p. 198). Numa outra ocasião, Heidegger cita a seguinte opinião de 18 prêmios Nobel, emitida na Ilha de Mainau em junho de 1955: "A ciência é um caminho para a vida humana mais feliz" (Heidegger, 1959b, p. 19).

tada e impor o nivelamento massificante (nesse ponto também tributário da moral judaico-cristã), é a perfeita expressão da própria essência do infinitismo devastador da cultura ocidental.[7]

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

Na fase de *Ser e tempo*, no final dos anos de 1920, Heidegger ainda pensava que a "destruição"[8] da metafísica poderia valer-se da transcendência constitutiva do existir humano. Em meados dos anos de 1930, ele descobriu que o infinitismo não era fruto de um projeto humano, mas um destinamento[9] do próprio ser. Assim sendo, o homem também

---

7. Cf. Heidegger, 1989, p. 54; bem como Heidegger, 1957a, p. 149.
8. A "destruição" (*Destruktion*) da metafísica *não* significa o seu desmantelamento, mas a sua "desconstrução" (*Abbau*) a partir da sua origem pré-metafísica. Trata-se de uma tarefa que obedece a leis próprias, distintas das que regem estudos histórico-filosóficos e filológicos (as traduções "violentas" dos textos gregos, oferecidas por Heidegger, são a melhor prova disso). Da mesma maneira, a expressão "o fim da metafísica" não designa a sua eliminação da vida cultural do Ocidente, mas tão-somente a libertação do ente do poder da representação. O projeto heideggeriano de desconstrução foi associado, por Lévinas e Derrida, com repercussões conhecidas, ao antiontologismo da tradição judaica.
9. Por "destinamento (do ser)" traduzo as expressões heideggerianas *Geschick des Seins* e *Seinsgeschick*. Proponho, ainda, o neologismo "destinamental" para o termo heideggeriano *geschicklich*. Creio ser con-

não podia se desvencilhar do infinitismo por suas próprias forças, devendo aguardar a virada (*Kehre*) do ser. Virada súbita, não mediatizada e condicionada a um novo destinamento, que só poderá dar-se como contencioso e, assim, também finito.

Para que possa corresponder a esse destinamento, entrar nesse contencioso, o homem não precisa apenas afastar-se de todas as doutrinas metafísicas. Ele tem que convalescer da própria essência da metafísica: transcender a vontade de presenciar a presença de todas as coisas e de si mesmo na forma da idéia, à maneira platônica, e, a *fortiori*, abandonar o acesso *representacional* ao ente. O homem tem que deixar-se interpelar pela presença "mediatizada" pela ausência. Heidegger faz ver que o nosso pensamento da positividade precisa compenetrar-se daquela negatividade que não oblitera, como temia o infinitismo tradicional, mas que, pelo contrário, possibilita o acesso originário ao ser. Haverá necessidade de se pensar o não-ser no ser, o ocultamento no desocultamento da verdade, o in-devido em todo ter-que-ser. Será preciso atentar para o "positivo" na "privação" que possibilita. Será incontornável reconhecer, na positividade do fundamento tradicional, a negatividade do retraimento possibilitador.[10]

Esse pensamento da finitude é ainda um agir: o agir fundamental para o qual o homem é convocado pelo próprio ser negativado. Corresponder a esse chamado, tentar dar resposta à pergunta sobre sentido do destinamento contencioso do ser, é um ter-que[11] (*müssen*) mais originário

---

veniente reservar a palavra "historial" – em razão de seu sentido etimológico, que deriva do grego *historein*, investigar, observar, narrar – para designar processos que se dão no interior das épocas marcadas pelos destinamentos do ser, bem como os saberes que dizem respeito a esses processos. Cf. a nota 3.

10. Sobre a apreciação do "positivo" na essência "privativa" da *a-letheia*, cf. Heidegger, 1947, p. 51.

11. Emprego a expressão "ter-que" (com hífen, para deixar claro que seu referente é um conceito e não parte de uma proposição) para verter o

do que qualquer "dever moral".[12] Esse ter-que cumpre-se na medida em que o homem aprende a morar no espaço da manifestação e, ao mesmo tempo, do ocultamento do ser. A resposta é dada uma vez que o homem edifica e pensa "a partir do" e "para o" morar (Heidegger, 1954, p. 162). Morar, edificar e pensar: esses são, segundo a ética finitista de Heidegger, os nossos principais modos de responder ao chamado do ser e também os nossos principais "deveres".[13]

No que segue, evocarei alguns passos dados por Heidegger em direção da desconstrução do infinitismo. Começaremos pelo questionamento do "postulado central" (a expressão é de Kant) da metafísica infinitista, o princípio de fundamento (capítulo 2). Dada a importância decisiva de Kant na filosofia moderna, mostrarei de que maneira este princípio sobrevive na crítica kantiana da razão pura em geral (capítulo 3) e, em particular, na moral kantiana (capítulo 4). Em seguida, procederei a um outro exercício preliminar: examinar como Heidegger tenta, na sua primeira

---

termo heideggeriano *müssen*, que, no presente contexto, não convém traduzir por "dever", a fim de evitar toda conotação ainda ligada à ética dos deveres. Prefiro "ter-que" a "ter-de", para indicar que se trata de uma necessitação mais próxima da expressa na locução "ter que se alimentar bem", quando aplicada a uma criança no processo de crescimento, do que da obrigação significada por "ter de estudar", ao se falar de um adolescente no processo de socialização.

12. Além de "corresponder" e "correspondência", Nunes usa também "reciprocar" e "reciprocidade" para os termos *entsprechen* e *Entsprechung* de Heidegger (Nunes, 1986, p. 216). Essa proposta suscita reservas, já que a relação do homem ao ser não é de diálogo, e sim de obediência, o que exclui a reciprocidade.

13. Lévinas seguirá Heidegger no seu distanciamento do infinitismo tradicional. Não o fará, no entanto, para reconhecer a precisão do tomar pé na verdade do ser, e sim para preparar o homem ao *sacrifício do ser*. Retornando à tradição judaica, liberada com a ajuda de Heidegger da tradição metafísica infinitista, Lévinas tentará elaborar uma ética também finitista, mas independente de qualquer pensamento do ser; uma ética do serviço ao próximo, traço vivo do Outro-que-o-ser (cf. Lévinas, 1974).

fase, apropriar-se do criticismo kantiano, como precursor do finitismo de *Ser e tempo* (capítulo 5). Entretanto, um estudo cuidadoso desta obra mostra que esses esforços de Heidegger, logo abandonados, em associar Kant ao seu projeto de questionar a infinitude do ser, estavam fadados ao fracasso. O criticismo de Kant não só permanece, de pleno direito, sob o domínio do princípio de fundamento, como lhe assegura as condições de aplicabilidade exigidas pela modernidade. Tendo em vista essas condições, a moral metafísica de Kant não poderá ser assimilada; ao contrário, ela terá de ser desconstruída no horizonte da analítica existencial, assim como todas as outras éticas infinitistas (capítulo 6). Só dessa maneira é possível explicitar a existência de uma responsabilidade humana ou, como diz Heidegger, de um ter-que-ser mais originário do que qualquer dever tradicional (inclusive o imposto pela lei moral kantiana), que serve de base para o que proponho chamar de "ética heideggeriana do morar no mundo-projeto" (capítulo 7).

Aqui termina a primeira parte do nosso percurso. A segunda parte inicia-se com o estudo da descoberta de Heidegger, nos anos de 1930, de que o tipo de responsabilidade tematizado em *Ser e tempo* – o ter-que-ser determinado pela estrutura do Dasein – não pode dar conta dos desafios que, nos dias de hoje, temos que enfrentar e que Heidegger reúne sob o nome de "técnica moderna". Para que o homem possa existir responsavelmente no mundo da "instalação", que "persegue" tudo e que nos arrasta a todos, a sua responsabilidade para com o que há não pode mais ser entendida no sentido tradicional, como um dever definido pelos princípios-guia da grande tradição filosófica do Ocidente, um ter-que-ser que se "adiciona" ao ser. Pois, nos nossos dias, esses princípios-guia ficaram reduzidos, eles mesmos – Heidegger insistirá sobre essa tese –, à racionalidade científica. Esta promete aos homens dois benefícios cumulativos: segurança (dentro de um certo prazo de tempo) e controle (dentro de certos parâmetros de risco). Mas a somatória desses benefícios fica na sombra de uma ameaça fatal: a de o homem vir a perder, no mundo da técnica,

a sua essência. Para que se possa ver essa ameaça, há que se desconstruir a história da ética à luz da história da metafísica ocidental. Esta última, por seu turno, deve ser entendida como o advento, sonhado desde a Grécia antiga, de um mundo inteiramente produzido, no qual desemboca, nos dias de hoje, a série de determinações da presença do ente que se inicia com a "idéia" de Platão e abrange, como elos essenciais, a "subtancialidade" de Aristóteles, a "atualidade" de santo Tomás, a "representidade" de Descartes, a "objetividade" de Kant com as suas condições de possibilidade e, finalmente, a "vontade de poder" de Nietzsche (capítulo 8). Nesta situação, de perigo extremo, a ética que se faz necessária – tal é a tese central do segundo Heidegger – é a de um ter-que-ser "provocado" diretamente por aquilo que vai doando aos ocidentais, naquela forma serial, desde a Grécia antiga, as estampas do ser-presença e que, na presente fase terminal da história do Ocidente, destina-lhes a presença *como* armação total. Pois, onde há perigo, diz Heidegger, que se fez leitor de Hölderlin, lá também cresce o que salva. E o que salva, vislumbra Heidegger, é a presença num espaço entre o céu e a terra, os divinos e os mortais, na "quadrindade", na qual as coisas não são mais (apenas) perseguidas para serem instaladas, mas (também) resguardadas (capítulo 9). Finalizaremos este percurso – que nos permitirá constatar a existência, em Heidegger, não de um, mas de dois projetos diferentes de ética desconstruída – pela tentativa de avaliar comparativamente as virtudes das duas versões heideggerianas da ética finitista em relação ao que ainda têm a dizer as éticas infinitistas sobre a responsabilidade humana (capítulo 10).

Capítulo 2

O princípio de fundamento

O infinitismo das éticas tradicionais, assim como o das ontologias, é centrado no *princípio de fundamento*. Esse princípio diz: *nihil est sine ratione*, "nada é ou existe sem fundamento". A palavra latina *ratio* é traduzida não somente como "fundamento", mas também como "razão" e, ainda, como "causa". De acordo com a segunda tradução, esse mesmo princípio é chamado de *princípio de razão suficiente*. De acordo com a terceira, ele é conhecido como *princípio de causalidade*.

Uma outra versão latina da mesma tese, *omne ens habet rationem*, "todo ente tem causa", esclarece ser o ente aquele que tem a razão ou o fundamento. Aqui *ens*, ente, designa tudo o que pode ser dito existir. O existente supremo, se admitido, é dito ter razão ou causa em si. Ele é *causa sui*, "causa de si". Todos os outros entes, desde os processos físicos até as ações humanas, têm razão ou causa num outro ente que, por sua vez, é considerado, em última instância, o ente supremo, ou algo equivalente (por exemplo, a série infinita kantiana de causas empíricas). Nesse contexto, o princípio mencionado passa a rezar: *nihil est sire causa*, "nada é sem causa"; ou *nullum effiectum esse absque causa*, "não existe nenhum efeito sem causa".

O princípio de fundamento, essência do infinitismo metafísico, tanto ético como ontológico, foi questionado por Heidegger desde o início da sua obra. Em *Ser e tempo* (1927), Heidegger desenvolveu uma fenomenologia do

existir humano, cujo ponto central é justamente mostrar que esse modo de existir, designado como "ser-o-aí" (Dasein),[1] carece de fundamento. Visto que o ser-o-aí *é* o espaço de manifestação de todos os entes, segue-se que a gestação (*Aufgehen*) do ente no seu todo também carece de razão suficiente ou de causa determinante. O ponto essencial dessa fenomenologia não é a explicitação de conceitos básicos de uma antropologia filosófica, mas a *desconstrução* do princípio de fundamento mediante a discussão da negatividade interna ao ser-o-aí. Com *Ser e tempo*, pela primeira vez na história da filosofia ocidental, o pensamento do não-ser e do não-agir passa a determinar o horizonte do pensamento do ser e do agir.

O ser-o-aí existe, diz Heidegger, como *projeto lançado*. Como projeto ou existência no sentido estrito, o ser-o-aí "deixa ser", ele institui as possibilidades de manifestação do ente no seu todo (inclusive de si mesmo, como ente

1. Esta leitura não habitual do termo "Dasein" (que deixo sem itálicos, considerando-o expressão incorporada ao português) apóia-se na afirmação de *Ser e tempo* de que o ser que está em jogo para o ser humano é" ser o seu 'aí' (*sein 'Da' zu sein*)" (1927, § 28, p. 133). Esta escolha pode ser reforçada por muitas outras referências, por exemplo, pela seguinte observação de Heidegger, feita no seminário de Zollikon de 23.11.1965: "Segundo a tradição, a palavra 'Dasein' significa ser presente, existência. É neste sentido que se fala, por exemplo, da prova da existência de Deus. Mas, em *Ser e tempo*, o 'Dasein' é compreendido de maneira diferente. Entre os que desde o início não notaram isso foram os existencialistas franceses, motivo pelo qual traduziram 'Dasein' de *Ser e tempo* por '*être-là*', o que significa: estar aqui e não lá. O termo 'o aí' (*das Da*) não é usado em *Ser e tempo* como uma indicação de lugar para um ente, visto que pretende nomear a abertura na qual os entes podem estar presentes para o homem, inclusive ele mesmo para si mesmo. Ser o aí (*das* Da *zu sein*) distingue o ser-homem. Por conseguinte, a fala do 'Dasein humano' é um pleonasmo que não foi sempre evitado – nem mesmo em *Ser e tempo*. A tradução francesa apropriada para 'Dasein' haveria de ser: '*être-le-là*' (ser-o-aí) e a acentuação correta, em alemão, não deveria ser '*Da*sein' e sim 'Da-*sein*'" (Heidegger, 1987, p. 156-7; trad. bras., p. 145).

"concreto").[2] Nesse sentido, ele é o *fundamento soberano* de toda possibilidade, de todo sentido e de todos os fins (do "a-fim-de-que"). Como lançado, entretanto, o ser-o-aí nunca pode superar o fato de o seu projetar (*ec-sistere*) carecer de fundamento. Desse ponto de vista, ele é um fundamento nulo, que pode apenas assumir a sua nulidade ou nadidade como projeto que, desde já, tomou pé no mundo e se envolveu com as possibilidades "mundanas" (realizáveis, concretizáveis no mundo), nas quais se enredou ou cresceu, e que constituem a sua facticidade. É como esse projeto lançado, como liberdade encarnada,[3] que o ser-o-aí põe fundações para o ente, legitimando-o. Isso possibilita que o ente seja questionado, de diferentes maneiras, quanto ao seu porquê: por que assim e não de outro modo?; por que isso e não aquilo?; por que algo e não, antes, o nada? Essa legitimação do ente é igualmente nula, uma vez que é sempre revogável, porque, escolhendo e deixando ser (realizando, concretizando) umas das possibilidades projetadas, o ser-o-aí terá deixado de escolher outras.[4]

---

2. Heidegger usa o termo "concreto" em consonância com os vários sentidos do termo latim *concretus*: solidificado, endurecido, mas também gerado, produzido.
3. Sobre o caráter encarnado do projeto existencial, cf. a observação de Heidegger, de sabor platônico, feita durante a disputa com Cassirer, em Davos (1929), de que, num certo sentido, o homem existe "... acorrentado num corpo e que, dessa maneira, ele se vê envolvido por vínculos com o ente, em meio ao qual se encontra, não no sentido de um espírito que olha essa situação de cima para baixo, mas no sentido de que, lançado em meio aos entes, o ser-o-aí, por ser livre, irrompe no ente, irrupção que é sempre acontecente e, em última instância, acidental" (Heidegger [1929a]1973, p. 262). Sobre a disputa de Davos, cf. capítulo 5.
4. Em *Ser e tempo* e outros escritos da primeira fase, Heidegger oferece uma interpretação da finitude do ser no horizonte do *tempo tridimensional* do ser-o-aí. A *bifurcação* entre o projeto e o lançamento será fundamentada na oposição entre o futuro e o passado do *tempo-do-mundo*, tridimensional. No nível mais fundamental ainda, a "oposição" entre o sim e o não do poder-(sim)-ser-o-aí e do poder-não-

O ser-o-aí, fundamento de possibilidades mundanas, contém, como componente estrutural o ser-no-mundo (do ser humano).[5] Ser-no-mundo significa sempre, também, "morar no mundo", "demorar-se no mundo, ocupado das coisas intramundanas e preocupado, solícito, para com os outros". Mundo é a nossa morada de todos os dias, a pousada em que acontecemos entre o nascimento e a morte. É a partir dele que nós nos entendemos de início e na maioria das vezes.

O instituir, o tomar pé e o legitimar são os modos de ser do ser-o-aí como fundamento. "Eu sou" significa "eu sou fundamento", "eu sou responsável". O ser-o-aí é a liberdade para o fundamento que transcende o ente no seu todo (todos os entes intramundanos, bem como as suas próprias possibilidades mundanas). Essa liberdade, essa transcendência, é finita. O tomar pé é ultrapassado, e, assim, nadificado pelo projetar. Este, por seu lado, é, desde sempre, finitizado pela tomada-do-pé. A insuperável bifurcação em existencialidade e facticidade só pode oferecer uma legitimação finita. Portanto, o ser-o-aí é, como tal, o fundamento finito da finitude do ente.[6]

---

ser-o-aí será remetida àquela entre o *ainda-sim-desde* e o *não-mais* do passado-preteridade e do futuro-advento, "êxtases" do tempo originário do existir. Para os fins do presente artigo, não é necessário entrar nessa tentativa de redução da negatividade ontológica à negatividade temporal (não-mais, ainda-não). De resto, o segundo Heidegger desistirá da interpretação temporal da finitude do ser e passará a pensar esta última a partir do *Ereignis*, como mostrarei a seguir. Pode-se até dizer que foi a negatividade do tempo tridimensional, concebido como o horizonte transcendental do sentido do ser, que ocultava a negatividade mais profunda do *Ereignis*, a "quarta dimensão" (Heidegger, 1969c, p. 29 e 31; trad. bras., p. 276-7).

5. Por "ser-no-mundo" traduzo o termo heideggeriano *in-der-Welt-sein*.
6. A idéia de fundamento bifurcado a partir de uma raiz comum encontra-se, também, em Heidegger [1929a]1973, onde ele tenta, sem êxito, mostrar que, em Kant, a imaginação transcendental é o tronco comum dos dois ramos básicos do conhecimento: o entendimento e a sensibilidade.

A finitização mútua do projeto e do tomar pé (a "facticidade") não constitui toda a finitude do ser-o-aí, nem mesmo quando lhe acrescentamos a finitude das legitimações particulares, imposta, como dissemos, pelo particularismo definitório das escolhas. A nadificação mais radical do projetar e do tomar pé e, por conseguinte, da legitimação do ente, decorre do fato de que o ser-no-mundo, como componente do ser-o-aí, é transcendido pelo ser-para-a-morte, isto é, ser-para-o-nada, um outro componente ontológico próprio e intransponível do ser-o-aí.[7] A projeção das possibilidades mundanas é um poder-ser já ultrapassado, desde sempre pela "morte", isto é, pela possibilidade da impossibilidade, o único poder-ser irrealizável em princípio, no qual o ser-o-aí *também* já está lançado. O traço geral do ser-o-aí é a *transcendência* de si mesmo como ser-no-mundo: a *transcendência da transcendência*. Todo projetar, tomar pé e legitimar está negativado pela única possibilidade que não pode ser negativada: a de *não-mais-ser-o-aí*.

A possibilidade de não-mais-ser-o-aí não é nem mesmo um projeto possível. Improjetável, ela recai sobre a vida do homem como uma culpa/dívida que tem que ser assumida sem papel passado, dívida impagável no entre o nascimento e a morte, que só pode ser saldada na hora do não-mais. Incontornável e irremissível, a morte é a possibilidade mais *desrealizadora* em nosso poder. Todo tomar pé, pensar e agir,

7. É extremamente importante notar que, em Heidegger, a possibilidade da morte, a possibilidade da impossibilidade, não deve ser interpretada no sentido antropológico, como uma característica a mais do ser humano, mas como a *negativação* do ser pelo nada, como a intimidade entre o ser e o nada. O conceito de ser-para-a-morte apenas explicita esse "fenômeno" no exemplo do existir humano. A persistente incompreensão dessa problemática, além de outras razões, fará com que Heidegger se afaste cada vez mais da análise existencial do nada para introduzir, ao longo da sua obra, uma série de conceitos de negatividade, cada vez mais profundos, visando dar conta do mesmo problema: a *nadificação* do que é.

é aberto e, ao mesmo tempo, cingido pelo implacável círculo do impensável e do não-factível – pelo nada: o ser-o-aí é uma liberdade para o desenraizamento total. Esta é uma bifurcação não mais *horizontal*, entre o mundo-projeto e o ente, mas sim *vertical*, entre o possibilitador poder-não-mais e o possibilitado poder-sim-ainda. A primeira dessas bifurcações abre a não-identidade entre o ente e o mundo, constituindo a formulação inicial, ainda existencial, do conceito heideggeriano de *diferença ontológica*. A segunda introduz o contraste entre o ente e o nada, iniciando uma outra negatividade. É só com o tempo que Heidegger reconhecerá, com toda a clareza, que o não nadificante do nada e o não nadificante da diferença ontológica não são a mesma negatividade, embora se co-pertençam num sentido que só ficará melhor explicitado no final da sua obra.[8]

A obra central do segundo Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957), é dedicada inteiramente à tarefa de desconstruir o princípio de fundamento. Heidegger não parte mais do conceito *existencial* de diferença ontológica, sustentada pela transcendência horizontal ou vertical, mas de um outro tipo de bifurcação entre o ser e o ente, aberta e mantida pelo próprio ser. Não se trata mais da diferença entre o ente intramundano e o mundo projetado pelo ser-o-aí, nem mesmo da negatividade que separa o ser-no-mundo e o poder-não-mais-ser-o-aí, mas da dobra (*Zwiefalt*), mais originária ainda, entre o ser, ele mesmo, pensado agora como presença doada (não projetada), e o ente que se apresenta com essa conotação de dádiva (1959a,

8. Os dois *nãos* foram explicitados, em separado, em dois artigos de Heidegger, publicados em 1929. O primeiro, *Sobre a essência do fundamento* (1929b), trabalha o não da diferença ontológica; o segundo, *Que é metafísica?* (1929c), trata do não do nada. Mais tarde, Heidegger admitirá que esses textos não estão à altura da tarefa que se propõe (Heidegger [1929b]1949, p. 5; trad. bras., p. 95). Sobre a questão da co-pertinência dos dois nãos a uma negatividade mais originária, cf. o capítulo 10.

p. 135).[9] Dobra assinalada na linguagem pelo duplo sentido, verbal e nominal, do particípio presente *ens*, em latim: o ente e o sendo, e que será apontada também como rachadura (*Riss*) e dilaceramento (*Zerrissenheit*).[10]

O princípio de fundamento se constitui no principal meio pelo qual a metafísica ocidental esquece o ser como diferença ontológica entendida dessa maneira não existencial. Depois de um longo período de incubação que começou com Platão e Aristóteles, esse princípio foi anunciado pela primeira vez por Leibniz, como o *principium magnum, grande et nobilissimum* (Heidegger, 1957a, p. 100 e 193), como o "princípio de todos os princípios" (p. 21). A *ratio suficiens*, o fundamento próprio e unicamente suficiente, a *summa ratio*, "a mais alta garantia para a ubíqua calculabilidade, para o cálculo do universo, é Deus". Heidegger lembra a nota de Leibniz de 1677, que diz: *Cum Deus calculat, fit mundus*, "enquanto Deus calcula, o mundo é criado". Deus é comparável à máquina de calcular, algo parecido à máquina universal de Turing, que só pensa computando e que resolve, dessa maneira, todos os problemas do mundo. Mesmo depois da morte de Deus, atestada por Nietzsche, na época de hoje "... o mundo permanece calculado, pondo até mesmo os homens nos seus cálculos, uma vez que tudo é contado segundo o princípio da razão suficiente" (p. 170).

Tendo chegado ao pleno desenvolvimento em Kant, o princípio de fundamento passou a dominar o idealismo alemão e a sua teoria do saber de si do espírito absoluto, com a qual a filosofia chega ao seu fim (1957a, p. 114). Na modernidade, a exigência da total racionalização do ente,

9. Diferentes, o ser e o ente não são um, sem, contudo, serem dois. Este ponto é desenvolvido em Heidegger, 1961, p. 134 e 174.

10. O dilaceramento difere da angústia de *Ser e tempo*, disposição que desoculta a diferença ontológica no primeiro Heidegger (Heidegger, 1961, p. 32; cf. 1959a, p. 27).

decorrente do princípio de fundamento, torna-se imposição da calculabilidade total – esta é a estampa do ser na época da vontade de poder, inicialmente percebida por Nietzsche (p. 115). A ciência físico-matemática, para a qual só existe o que é computável, é apenas a expressão mais acabada dessa fase terminal da metafísica, fase em que tudo é posto sob o controle da única *grande potência* existente: o princípio de explicitação da razão suficiente.

Heidegger chamará a atenção, ainda, para a duplicidade de sentido de *ratio*, entendida, por um lado, como *razão* e, por outro, como fundamento e causa. Esta bifurcação, que faz da *ratio* romana uma forquilha (*Zwiesel*), remontaria ao sentido original da *ratio* latina, que não significa nem razão nem fundamento. Para os romanos, a *ratio* pertence à linguagem dos mercadores e deriva do verbo *reor*, que quer dizer, em primeiro lugar, contar algo e, assim, tomar algo por algo, representar algo como algo. Em segundo lugar, *reor* significa contar com e sobre algo representado como algo, supô-lo como suporte (p. 167 e 172). O calcular dos romanos significa, portanto, tomar algo como base, como solo, isto é, como fundamento, a fim de efetuar um outro algo. O calcular é um fazer fundamentado, uma prestação de contas (p. 168) e, por extensão, uma produção de eventos a partir de um fundamento, uma causa, com e sobre a qual se pode contar justificadamente. Aqui, o cálculo ainda não é definido, como acontecerá na modernidade européia, no domínio das representações submetidas às regras de uma subjetividade transcendental.

Na filosofia grega, o nome para o fundamento é *logos*, que pertence ao verbo *legein*. O significado corrente de *legein* é juntar, conjuntar, assentar, calcular, ligar. *Legein* significa tudo isso, mas tem um significado ainda mais essencial, o do verbo "dizer", em português, que deriva do latim *dicere*, proclamar solenemente. O *logos* é enunciado (*Aussage*) e gesta (*Sage*). O que significa "dizer" para os gregos? Trazer à luz, ou deixar aparecer sob este ou aquele

aspecto, mostrar o ente numa cara, colocá-lo numa figura. *Legein* pode significar tudo isso porque nomeia, mais fundamentalmente, a gestação (*physis*), o deixar jazer, o deitar que conjunta, assenta e guarda o jacente. A gestação deixa que este se apresente a si mesmo a partir de si mesmo, isto é, que tenha presença. Assegura-lhe o jazimento na jazida. O *logos* nomeia, assim, tanto o surgimento e a presencialidade do ente como o fundamento em que este tem jacência. A gesta diz, assim, da comunhão entre a gestação e a fundação.[11]

Nesse contexto, fundamentar, *rationem reddere*, não significa prestar contas, calcular os haveres e os deveres, no sentido dos romanos, nem, ainda menos, aduzir a razão ou causa suficiente, no sentido dos modernos. Significa, antes, reconduzir, pela gesta, o ente no seu todo à sua jazida, ao solo, de onde foi gestado. Fundamentar algo significa enraizá-lo, dar-lhe sustentação e proteção.

Se o jacente assim assentado e protegido está a céu aberto, a gestação e a guarda do jacente não está à vista. A natureza (*physis*) gosta de esconder-se, diz Heráclito (1957a, p. 113; cf. 1954, p. 270). O ser como jazimento unificador do

11. Nas alíneas acima, oferecemos uma série de sugestões ousadas de tradução de termos heideggerianos. No restante do presente trabalho, faremos ocasionalmente o mesmo. Não há como evitar correr tais riscos. Entender Heidegger significa *aprender a falar* de maneira não metafísica, a servir-se de *modelos ônticos* da linguagem natural, recortada, toda ela, sobre a cara do ente, para falar sobre o que não tem cara e sobre cuja "existência" não cabe nada "afirmar" (cf. Heidegger, 1969c, p. 51 e 54; trad. bras., p. 288 e 290). De resto, a terminologia brasileira da maioria dos filósofos metafísicos ainda está longe de ter sido estabelecida. Claro está que o trabalho de tradução, sempre delicado, não poderá ser levado a cabo sem criar tensões nos campos semânticos das palavras portuguesas e, sobretudo, sem revigorar os sentidos esquecidos de várias delas, dando-lhes, em neologismos, novas chances de vida. Algumas boas traduções de textos heideggerianos e, em particular, o excelente livro de Nunes sobre Heidegger (1986) prestaram-me ajuda preciosa.

ente em seu todo retrai-se a favor do que foi gestado como causa, como princípio, como explicação explicitada. Ao retrair-se, o ser transpõe, transcende o ente que deixa jazer. O retraído torna-se, desde então, um não-jacente, um não-ente, o abismo do não-gestado, onde, *segundo o princípio de fundamento*, nada mais cresce e nada mais se explica.

O ser não-jacente difere do mero nada. Um modelo para pensá-lo positivamente é o brincar da criança real de que fala o fragmento 52 de Heráclito. O brincar dessa criança não tem um porquê (*warum*): ela brinca enquanto (*weil*) brinca. O ser-abismo é como esse brincar real: "O ser como fundante não tem nenhum fundamento; como abismo ele faz aquela brincadeira que nos proporciona o ser (do ente) e o fundamento (do ente) como destinamento" (1957a, p. 188).

O jogo do ser tem o seu tempo e o seu espaço, ambos quadripartitos. O tempo é quadridimensional por incluir, além das três dimensões "habituais", presente, passado e futuro, que formam a vastidão da entrega do destinamento do ser, também uma "quarta dimensão". É a dimensão do recuo daquilo que proporciona o próprio tempo tridimensional da entrega do ser. "O tempo não é. Dá-se (*Es gibt*) o tempo, o dar que dá o tempo determina-se a partir da proximidade que recusa e retém". O dar do tempo, diz Heidegger, é um "entregar que ilumina e oculta", a saber, que oculta "o dar do dar" (1969b, p. 16; trad. bras., p. 265).

Quanto ao espaço do jogo, ele é, por assim dizer, quadrangular, por ser um quatro-em-um, uma quadrindade (*Geviert*), também chamada de "mundo", e que se constitui da terra e do céu, dos mortais e dos divinos.[12] O tempo-espaço do jogo da criança real não é uma estrutura inerte. O estado de coisas "o tempo-espaço *e* o ser" é, ele mesmo, uma acontecência, uma integração ou, ainda, apropriação

12. Talvez por influência francesa, Nunes (1986) traduz *Geviert* por "quadripartite". Sobre o jogo como metáfora do mundo, cf. Fink, 1966.

(*Ereignis*).[13] É do jogo do ser nesse mundo que advém o ser como o destinamento (fundamento) infundado que desenha as faces de todas as coisas presentes.

Segundo certos textos, o jogo que deita o ser como destinamento não seria, a rigor, feito pelo ser: o ser estaria, ele mesmo, em jogo *no* tempo-espaço (tempo-mundo). Heidegger mostra-se tentado até a abandonar, para a metafísica, toda a problemática do "ser" e a reconhecer que aquilo que vinha chamando de "sentido do ser" era algo totalmente distinto, merecendo, por isso mesmo, um novo nome (Heidegger, 1959a, p. 110). É assim que o pensamento do ser do Heidegger tardio vai se transmutando em pensamento do *Ereignis*, do apropriação ou da inteiração do tempo-espaço e do ser (Heidegger, 1969b, p. 20; trad. bras., p. 268). Desde então, não se pode mais falar, como até o momento fazia o próprio Heidegger, em ser como *Ereignis*, mas em *Ereignis* como dádiva (*Gabe*) do ser (no tempo-espaço).

Em *Ser e tempo*, a finitude do ser era pensada ainda no interior de duas bifurcações (a horizontal, entre o projeto e o lançamento, e a vertical, entre o ser-no-mundo-como-projeto-lançado e o ser-para-a-morte), ambas fundamentadas na estrutura ontológica do ser-o-aí, cujo sentido último era dado pelo tempo. O defeito desse conceito de finitude é o de pressupor, ainda, a oposição, seja meramente formal (lógica), seja quantitativa, entre o finito e o infinito, supondo, assim, o próprio infinito (Heidegger, 1969c, p. 58; trad. bras., p. 292-3). Essa é a razão por que, em seus *Beiträge zur Philosophie*, escritos no final dos anos de 1930 (1936-38), Heidegger afirma que não se podia responder se o ser é finito ou infinito, nem pelo sim nem pelo não. A questão sobre o modo de essenciação (*Wesung*)[14] do ser precisa ser retirada

13. E. Stein traduz *Ereignis* por "acontecimento-apropriação"; cf. Heidegger, 1979, p. 267n.

14. Emprego "essenciação" e "essenciar" em vez de "essencialização" e "essencializar" – sugeridos inicialmente por Carneiro Leão, na tradução de Heidegger, 1958, e aceitos por Nunes (1986) – visto que estes últimos termos ainda guardam um sabor metafísico.

do âmbito do dualismo finito-infinito e recolocada a partir da diferença ontológica devidamente explicitada (Heidegger, 1989, p. 268). Neste novo contexto, dizer que o ser é finito equivale a dizer que é um destinamento infundado que, não obstante, gesta e funda o jacente manifesto no seu todo. A diferença entre o ente e o ser assinala também o sentido mais profundo da finitude do ente: o de diferenciação ou de separação da "plenitude" do ser.

Mais radicalmente ainda, a finitude do ser pode ser pensada a partir do *Ereignis* que inteira o tempo-espaço e o ser e, ao mesmo tempo, oculta o seu dar (Heidegger, 1969c, p. 58; trad. bras., p. 292-3). Com a penetração do pensamento no *Ereignis*, advém, pela primeira vez, diz Heidegger, "o modo de desocultamento próprio do *Ereignis*. O *Ereignis*, a apropriação, é, nele mesmo, *Enteignis*, desapropriação. Entregue no tempo-espaço por um dar que, ao apropriar e inteirar, também sempre desapropria e desinteira, o ser é uma dádiva forçosamente questionável, um contencioso insolúvel (*das Strittige*). Este é o mais novo e mais radical conceito de finitude em Heidegger. Ele implica, é claro, finitude do ser como destinamento e, por efeito cascata, finitude em todos os outros sentidos acima explicitados. O ser doado no *Ereignis* é, por isso, sempre, como uma fruta da época, "epocal" e nunca a última palavra. O homem aberto para o *Ereignis* sabe que, em princípio, não pode contar com nenhum *fundamentum inconcussum* sobre fazer jazer o ente e deitar a sua morada. O esquecimento desse sentido de finitude do ser é responsável pelo fato de a história da metafísica ser a do afastamento progressivo da verdade originária.

Agora, a finitude do ser não é mais referida à bifurcação (qualquer que seja, entre o projeto e o lançamento, entre o ser-para-a-morte e o ser-no-mundo, entre o ser e o ente, entre o ente e o nada, entre a gestação e a jazida), e sim à *quadrifurcação*. A retração e a desinteiração prevalecem no tempo quadridimensional do jogo, a quarta dimensão que propicia o tempo das três dimensões da entrega do ser. Mas

a dádiva do ser é, também, finitizada pelo espaço dos quatro. O entre que opõe o céu e a terra e a distância que separa os mortais dos divinos são medidas da finitude do ser doado na vastidão aberta da quadrindade. Habitar e frutificar a terra sob o céu, esperando pelos deuses e podendo a morte, o incomensurável: esse é modo finito como o homem é chamado a receber a doação do ser. Para ilustrar essa correspondência, sempre contestável, em que é recebido o ser quadrifurcado, Heidegger cita uma frase do seu "amigo de casa", o escritor regionalista J. P. Hebel: "Nós somos plantas – quer nos agrade admitir isso ou não – com raízes que têm que (*müssen*) subir da terra para florescer no éter e poder trazer frutos" (1959b, p. 16). Como na antiga Grécia, aqui também o ser é experimentado como uma gestação transiente. O jogo é o único que permanece, o único que se mantém o mesmo, o único que é "eterno".

A linguagem *gauche* usada por Heidegger para nos aproximar da diferença entre o ser e o ente, bem como da inteiração desinteiradora, faz entender por que o princípio de fundamento não pode, desde o início da sua incubação, levar em conta o ser como fundamento; põe às claras, ainda, por que, forçosamente, o aprofundamento do esquecimento do ser, como jazida do ente no seu todo, acompanha a expansão incontrolada dos sintomas de explicitação calculadora de todo ente a partir do ente; faz ver, por fim, por que o recordar do retraimento do ser passa, inevitavelmente, por uma paragem inóspita e se expressa numa gesta hermética do que foi silenciado na história da metafísica.

No presente contexto, o nosso interesse é dirigido, sobretudo, à desconstrução heideggeriana do princípio de fundamento na ética. A recusa do infinitismo levará Heidegger a assentar o existir humano não mais no solo firme de causas primeiras ou razões últimas, mas no chão esquecido do "jazimento unificador" e retraído do ser infundado, em um nada do ente. O ser humano, existindo *dessa* maneira, não poderá ter deveres categóricos a cumprir,

nem ações absolutamente boas ou justas a executar. Não poderá, mesmo lembrado do esquecido, livrar-se da dor do dilaceramento que separa o fundado do seu fundamento.

Tentaremos preparar a compreensão do desconcertante mergulho heideggeriano na pré-história da ética infinitista, examinando a questão do fundamento em Kant e a recepção que lhe foi reservada por Heidegger.

Capítulo 3

O princípio de fundamento em Kant

Dissemos que, de acordo com o Heidegger tardio, a filosofia transcendental de Kant constituía uma etapa essencial da submissão do mundo ao princípio da razão suficiente. A sua teoria das condições de possibilidade, ou seja, da possibilitação da natureza e da liberdade, explicitada em termos das operações e faculdades do sujeito transcendental, não faz outra coisa senão colocar o ente, no seu todo, sob o domínio da "suficiência". As condições *a priori* da natureza (objetividade) e da liberdade são a versão kantiana do princípio de fundamento (Heidegger, 1957a, p. 126 e 183).

Vejamos como isso pode ser entendido. Em Kant, todos os interesses da razão podem ser resumidos em três perguntas: que posso saber?; que devo fazer?; e, que me é permitido esperar? (Kant, 1787, p. 804-3). A primeira pergunta expressa o interesse da razão teórica, a segunda e a terceira, o da razão prática. Existe uma conexão íntima entre elas, como se vê das suas formulações alternativas: se eu *fizer* o que devo, o que me é então permitido *esperar*? (ibid., p. 833); ou ainda: se me comportar de modo tal que não me faça indigno da felicidade, ser-me-á permitido esperar, mediante este comportamento, participar da felicidade? (ibid., p. 837).[1]

1. Para Kant, as leis morais não poderiam ter o caráter de mandamentos capazes de determinar a vontade pura, "se não conectassem *a priori* conseqüências adequadas com a sua regra, e se não portassem consigo,

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

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

A vontade pura é a nossa capacidade apetitiva superior, precisamente em virtude do fato de poder ser determinada por uma lei oriunda da razão pura (ibid., p. 41). Essa capacidade, específica do homem como ser racional, difere da inferior, que compartilhamos com os seres não dotados de razão e que consiste em impulsos, inclinações, pendores ou necessidades sensíveis, obedecendo a representações advindas da experiência. Ou seja, apetites que, tanto quanto os seus motivos (fatos de experiência), são governados pelas leis naturais. Para Kant, a vida, em geral, não é outra coisa do que a capacidade de um ente de agir em concordância com as suas representações, a capacidade de ser, por intermédio de ações, causa de objetos de suas representações. Em que medida a vida humana, em especial, conta para a razão prática? Única e exclusivamente quando as ações hu-

---

pois, promessas e ameaças" (Kant, 1787, p. 839). Essas promessas são justamente aquelas que alimentam a nossa esperança na felicidade. De fato, voltaremos a isso em seguida, o bem supremo (*höchste Gut*) da razão não é simplesmente a vontade, cuja ação causal é determinada pela lei moral. Tal vontade, santa, é apenas o bem soberano (*oberste Gut*). O bem soberano, máximo, é a vontade santa acompanhada de felicidade sem sombra. Na idéia da razão pura, a felicidade e a eticidade são, ambas, fins (*Zwecke*) necessários e inseparáveis do agir moral (ibid., p. 837). Aqui, a palavra "fim" não é usada no sentido de idéia do fim, própria da faculdade do juízo, mas no sentido de objeto da vontade e da ação por esta desenvolvida.

manas ocorrem de acordo com as máximas universais. O existir humano só interessa a título de agir causal racionalizável. O homem só conta, enfim, uma vez que obedece ao princípio da razão suficiente.

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

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

Capítulo 4

A infinitude do fundamento em Kant

A razão dá-se por satisfeita se o seu interesse em determinar a natureza puder ser realizado dentro dos limites da experiência possível. Ainda que venha a estabelecer verdades necessárias e universais, estas não transpõem a cesura entre o mundo fenomenal, em princípio cognoscível, e o mundo noumenal, inacessível ao olhar cognitivo, oposição que se constitui num dos aspectos essenciais da finitude teórica do homem.

Essa finitude, interna ao domínio da razão teórica, é acentuada pela incongruência aparente entre as duas legislações da razão: para o reino da natureza e para o reino da liberdade. Com efeito, como conciliar, no todo do ente, a causalidade da natureza com a da razão, isto é, a causalidade dos eventos (empíricos) com a dos conceitos? Como pensar a coexistência, num mesmo ente, o homem, de apetites inferiores, submissos às leis teóricas da natureza (em virtude da nossa sensibilidade empírica, da dor e do prazer), e os superiores, determinados (em virtude de sensibilidade moral da nossa vontade pura) pela razão prática? Eis uma incompatibilidade que ameaça, apesar da validade universal do princípio de fundamento, a própria unidade da razão, constituindo-se, assim, em problema central não somente da teoria ética, mas da doutrina kantiana da razão em geral.

Esse problema meramente teórico tem contrapartida prática: *como conviver* com as duas causalidades que acaba-

mos de mencionar? A pouca casuística desenvolvida por Kant está longe de dirimir as dúvidas práticas levantadas por essa pergunta. Não obstante, é justamente no domínio da liberdade que a razão entende poder sobrepujar, pelo menos em parte, a finitude humana: ela acredita poder prometer a felicidade suprema à boa vontade, a que obedece estritamente à lei moral. Em outras palavras, a razão afiança a vitória da vontade santa sobre a dor e a impermanência, dois aspectos fundamentais da *finitude prática* do homem.

Ser feliz, diz Kant, é necessariamente objeto do desejo de um ente *racional* e *finito*, portanto, motivo inevitável da sua capacidade apetitiva. Kant explica:

> Pois, um tal ser não tem a posse originária da satisfação com todo o seu existir, nem tampouco da bem-aventurança, que pressuporia a consciência de sua satisfação auto-suficiente consigo mesmo. Para este ente, a satisfação é um *problema imposto* pela sua natureza finita, porque ele tem necessidades, e essas necessidades concernem à matéria da sua capacidade apetitiva, isto é, àquilo que se refere a um sentimento de prazer e desprazer subjetivamente fundamental (1788, p. 45; grifos meus).

A finitude humana prática, aqui explicitada, é revelada, num dos seus sentidos, pelos desprazeres e pela transitoriedade do prazer e, noutro, pela transitoriedade do existir. Em ambos os casos, a finitude é conseqüência de mecanismos que obedecem à causalidade natural. O primeiro é o mecanismo fisiológico que possibilita a afecção do psiquismo pelo mundo fenomenal, registrada na sensibilidade empírica. O segundo é o mecanismo da morte, também orgânico. Morrer, escreve Kant em *Antropologia do ponto de vista pragmático*, parece ser "... uma reação meramente mecânica da força vital e, talvez, uma suave sensação de libertação gradual de toda dor" (1798, § 24).[1]

1. Em outro lugar, Kant diz: "O mesmo mecanismo pelo qual o animal e o homem vivem e crescem traz-lhes finalmente a morte, quando o crescimento está completado" (apud Eisler, 1964, p. 535).

O desprazer e a impermanência do prazer não são os únicos sinais sensíveis da finitude humana prática. Um outro é a nossa baixeza moral, nossa indignidade revelada pelo sentimento de dor moral, de peso e de humilhação (Kant, 1788, p. 129 e 137). Sentimento produzido na sensibilidade moral da nossa vontade pelo desprezo intelectual que a razão pura demonstra para com nosso poder apetitivo, enquanto determinado pela causalidade natural. Em Kant, os desprazeres não são meras negações do prazer, representáveis por zero, mas sensações positivas, graduadas e realmente opostas aos prazeres.

A finitude da morte não é registrada por sensações. Kant pergunta, até mesmo, se morrer é doloroso.[2] Ele reconhece, entretanto, que todos os homens, mesmo os mais infelizes e os mais sábios, sentem um "medo natural" da morte. Que medo é esse que atinge mais do que o sofrimento e tira a paz dos melhores espíritos? Que insatisfação é essa que, embora não consista em sensações desprazerosas, é mais aguda que estas últimas? Não se trata de um pavor à morte, adverte Kant. O que nos apavora a todos é, no fundo, um pensamento: o de estarmos mortos num túmulo escuro ou num lugar parecido. Uma ilusão de pensamento, que decorre da natureza do nosso discurso sobre nós para nós mesmos. Na verdade, o pensamento "eu não sou" não pode existir de modo algum:

> Com efeito, se eu não sou, também não posso tornar-me consciente de que não sou. Eu posso, sem dúvida,

2. Entregue como era à auto-análise, Fernando Pessoa não tinha as dúvidas de Kant sobre esse assunto: "Não choro a perda da minha infância; choro que tudo, e nele a (minha) infância, se perca. É a fuga abstrata do tempo não a fuga concreta do tempo – que é meu, que me *dói* (...). É todo o mistério de que nada dura que martela repetidamente coisas que não chegam a ser música, mas são saudade, no fundo absurdo da minha recordação" (Pessoa, 1985, v. 2, p. 673; grifo meu). O poeta do sentir puro, em oposição ao filósofo da razão pura, pode aperceber-se da essencialidade da transitoriedade e reconhecer nela a finitude fundamental do ente no seu todo.

> dizer que não estou com saúde, ou coisa parecida, isto é, pensar negativamente os predicados de mim mesmo (como ocorre com todos os verbos); mas caio em contradição se, falando em primeira pessoa, eu negar o sujeito, pelo que este, então, se anula a si mesmo (Kant, 1798, § 24).[3]

A esses dois tipos de infelicidade, isto é, de finitude prática – uma real e outra ilusória, uma dizível e outra indizível –, Kant contrapõe dois tipos de felicidade: a felicidade sensível e a bem-aventurança. A natureza da felicidade do primeiro tipo depende da sensibilidade estimulada. Relativamente à sensibilidade empírica, ela é meramente "patológica", consistindo na satisfação positiva, por meio de objetos materiais, de todas as inclinações e necessidades da nossa capacidade apetitiva inferior (Kant, 1787, p. 834).[4] Com relação ao sentido moral, a felicidade, chamada também "moral", está no "prazer de estarmos satisfeitos devido à consciência do nosso poder sobre nós mesmos".[5] A felicidade sensível, tanto a "patológica" como

---

3. Uma análise semelhante da consciência de morte encontra-se em Freud. Ele escreve: "Além disso, a própria morte *não é representável* e tão logo fazemos a tentativa nesse sentido, podemos notar que nós mesmos permanecemos como *observadores*. A escola psicanalítica pode, assim, ousar a sentença: no fundo, ninguém acredita na própria morte ou, o que vem a dar no mesmo: no inconsciente, cada um de nós está convencido da sua imortalidade" (1915, p. 49; grifos meus).
4. Aqui, a satisfação consiste em prazeres, sensações de agrado comportando graus. Os prazeres, tanto quanto os desprazeres, dependem do contexto e podem ser divididos em diferentes tipos, tais como físicos, psíquicos, sociais, estes últimos gerados pela fome, doença, pobreza e, mormente, guerras. A sensação de satisfação não é uma quantidade absoluta, mas antes uma diferença, a saber, entre a soma dos prazeres e a soma dos desprazeres. Para que essas somas possam ser calculadas, é preciso que os prazeres e os desprazeres sejam do mesmo tipo, comparáveis entre si, o que depende das circunstâncias individuais e sociais (Eisler, 1964, p. 211).
5. O que torna essa felicidade possível é a unidade *a priori* de seus elementos, constituída pela liberdade sob as leis gerais da vontade. Essa unidade é mesmo "a forma originária da felicidade, que pode muito

a "moral", aumenta não apenas com a quantidade ou a qualidade de satisfações de todos os tipos possíveis, mas também graças à duração destas. A duração da satisfação faz parte, em Kant, da própria definição da felicidade em geral: ela implica, em todos os seus modos, a satisfação como um estado, uma vez que somos conscientes da sua continuação ou não-interrupção (Kant, 1797, p. 16 e 1788, p. 40).[6]

A felicidade do segundo tipo, a bem-aventurança, implica total ausência de insatisfação, de qualquer espécie, e duração infinita do nosso existir. Trata-se da felicidade suprema, do bem-estar completo, independente das condições do mundo empírico, de um estado que não pode realizar-se nesta vida e neste mundo, mas apenas na vida futura e num mundo moral, supra-sensível. Haverá motivos que nos permitam esperar atingir tal felicidade? A resposta kantiana é "sim" e coincide com aquela dada à pergunta que formula o terceiro interesse da razão. Ela diz, como vimos, que caso nos tornemos dignos de felicidade pela obediência à lei moral, é-nos permitido esperar obter a felicidade plena. Essa promessa consola, ao mesmo tempo, os dois tipos principais de infelicidade assinaladas: a da insatisfação sensível, material,[7] e a da transitoriedade da vida. Promessa capital, que permite que nos consideremos definitivamente "elevados", acima da nossa "natureza frágil", e que nos põe

---

bem suportar a privação das coisas agradáveis e, por outro lado, aceitar muitos males na vida sem a diminuição da satisfação, ou mesmo com o aumento desta" (Eisler, 1964, p. 215). O valor da virtude, ou seja, a *constância* na obediência à Lei, não reside apenas no fato de ela ser a condição da felicidade. O seu exercício é vivido ele mesmo como a fonte de auto-satisfação moral.

6. O ideal de felicidade como negação e alternativa sensível positiva da dor traumática possui uma plausibilidade imediata, que só uma psicologia mais refinada e a crítica racional podem questionar. Essa é a razão por que o hedonismo permanece uma das mais fortes, senão a mais forte, corrente da moral ocidental.
7. Essa insatisfação compreende, sublinho, não apenas o desprazer, mas também a transitoriedade do prazer, tanto "patológico" como "moral".

a caminho não apenas da satisfação sem sombras, mas também da salvação sem ameaças. Ela nos anuncia o duplo triunfo: sobre a *finitude do prazer* e sobre a *finitude do existir*. A moral kantiana é, a uma só vez, ética de satisfação e ética de salvação.[8]

Como pode a razão assegurar a conexão entre o agir moral e a existência humana eterna e plenamente feliz? Como pode garantir que seremos vitoriosos sobre os mecanismos naturais da dor e da morte? Quanto à garantia de eternidade, em certas ocasiões, Kant a estabelece por analogia. No caso dos seres vivos em geral, diz ele,

> ... a razão tem que necessariamente admitir, como princípio, que nenhum órgão, nenhum poder, nenhum impulso, portanto, nada do que pode encontrar-se neles é supérfluo ou desproporcional ao seu uso, portanto, não conforme a um fim, mas que tudo é proporcionado exatamente à sua destinação na vida (1787, p. 425).

Ora, existe no homem um poder, a lei moral, que ensina "... a apreciar, mais do que qualquer outra coisa, a simples consciência da retidão da intenção, mesmo na falta de todas as vantagens e da própria miragem da fama póstuma...", fazendo com que o homem se sinta "interiormente chamado" a fazer-se valer "como cidadão de um mundo me-

8. Segundo Kant, a cessação do tempo sensível, momento em que também cessa toda mudança, é um conceito revoltante para a nossa imaginação (1794, p. 512). Por isso, o "fim do tempo" só pode ser pensado como passagem de um ente para o tempo inteligível. O "fim do tempo da vida" significa o começo "da duração (*Fortdauer*) ininterrupta do homem". Essa duração do existir humano "deve ser considerada uma grandeza inteiramente incomparável com o tempo" (ibid., p. 495-6). A duração em questão é chamada de *duratio noumenon*, isto é, duração meramente inteligível. Do tempo do existir humano após a morte, que somos obrigados a assumir, pela razão prática, não podemos formar, portanto, nenhum *conceito positivo*, conceito com conteúdo, intuitivo. Este tempo é, portanto, rigorosamente incognoscível.

lhor que possui na idéia".[9] Esse sentir, inspirado numa necessitação interna, não pode ser supérfluo e despropositado. Temos aqui, conclui Kant, um "poderoso e jamais refutável argumento" que prova "uma continuação necessária da nossa existência" (ibid., p. 425-6).

Em outros textos, Kant recorre ao procedimento de postulação para estabelecer as duas garantias, a de imortalidade e a de felicidade. Dessa maneira, a razão prática, que coage a vontade a agir racionalmente, obriga-se a fazer dois postulados de existência: o de vida futura eterna do homem, e o de um Ser onipotente e bondoso. Assim, o interesse da razão em determinar a vontade humana é também o interesse de que a alma exista para sempre e de que Deus exista. O homem que diz querer ser justo também afirma, enfatiza Kant: *quero* que Deus exista; *quero* eu mesmo existir num mundo inteligível, além das condições do tempo (e do espaço); quero, ademais, que a duração do meu existir seja sem fim (1788, p. 259). A vontade santa é conceitualmente inseparável da vontade de Deus e da própria imortalidade na felicidade. Deus é o infinito supra-sensível em si; a imortalidade feliz é o infinito supra-sensível "em nós". A vontade santa é, portanto, a *vontade da infinitude*, como Nietzsche pressentiu melhor do que qualquer outro.

A busca da santidade tem também um sentido para a *espécie humana* como um todo. Em virtude da lei moral, a

9. A atitude moral (*moralische Gesinnung*) pede que, na hora da morte, o tempo empírico da nossa vida seja tomado como um todo com vistas à prestação de contas pela vida que levamos. Que a *conta* deva ser fechada definitivamente e que ninguém possa esperar poder repor o *débito*, essa *não* é uma tese dogmática da religião cristã, mas um princípio usado pela razão prática para justificar ou condenar uma conduta de vida (Kant, 1793, p. 86n). Na hora da morte, a razão prática coloca todo homem face a face com o Juiz Supremo do mundo, para que ouça o Juízo Final que lhe dará a salvação ou a danação eterna (Kant, 1794, p. 498).

humanidade se abre para um futuro, ainda neste mundo, presidido pelo ideal de um "reino da virtude" ou "reino da liberdade", ou seja, de um "estado ético", no qual todos os homens seriam reunidos como cidadãos. Esse estado, concebido não como unitário, mas na forma de uma confederação eterna de estados nacionais (Kant, 1795, p. 30), garantiria a realização do principal objetivo da política: o fim das guerras. A motivação para a socialização do tipo kantiano, note-se bem, não é exclusivamente moral. Ela é também "patológica", isto é, forçada por sofrimentos decorrentes da violência social. Desta maneira, a ética kantiana de satisfação e de salvação cede lugar a uma *ética de reconciliação*, de integração do homem numa totalidade que não é cósmica, e sim social.

Kant (1793, p. 27) admite que o seu conceito de uma república confederativa mundial, em condições de garantir a paz perpétua neste mundo, é uma forma de milenarismo. Adverte, entretanto, que esse milenarismo é estritamente filosófico e totalmente distinto da ilusão teológica dos tempos messiânicos e da chegada, no dia do Juízo Final, de um Reino de Deus, em que se realizaria a completa adequação à lei moral de todo o gênero humano e que seria, por conseguinte, um reino de paz e de felicidade (ibid., p. 28). Em outras palavras, a ética de reconciliação de Kant não é uma ética de redenção da humanidade da injustiça e da infelicidade em geral, no sentido judaico-cristão. Ela não é de supressão completa e definitiva dos antagonismos sociais, mas uma ética de *racionalização progressiva* destes últimos. O tipo de comunhão que projeta não é uma fraternidade na igualdade e felicidade, mas a "socialidade insociável" (Kant, 1784, p. 392), que não faz desaparecer as forças antagônicas, cuidando apenas do seu equilíbrio (Kant, 1795, p. 64).

Por não fazer exigências à humanidade, mas tão-somente ao indivíduo, a moral kantiana tampouco faz promessas à espécie. A comunidade dos santos num outro mundo não é um dos seus assuntos centrais. Quanto à comunidade humana neste mundo, ela só interessa na medida em que os se-

res humanos, ao longo de gerações, se moralizem, permitindo que, por decorrência, a sociedade se *aproxime* do ideal de uma totalidade moral. A ética kantiana de reconciliação não é, portanto, uma ética de salvação da espécie numa totalidade comunitária. Longe de ser uma ética de coletivização, ela pensa a questão da satisfação e da salvação da coletividade com base na satisfação e salvação do indivíduo. Tanto é assim que a reconciliação no domínio social nem satisfaz plenamente nem salva, apenas alivia as insatisfações neste mundo, tornando-nos mais dignos de salvação individual no outro.[10]

Para muitos pós-kantianos, a vontade da eternidade plenificada, traço essencial no ser do homem e de Deus em Kant, passará a figurar como o traço essencial do ser, ele mesmo. Schelling (1809), por exemplo, escreverá, em *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* (obra na qual Heidegger verá o ápice do idealismo alemão e à qual dedicará um dos estudos mais elaborados de história da metafísica):

> Em última e mais alta instância, não existe outro ser que o querer. O querer é o ser originário e é unicamente sobre ele (o querer) que se aplicam todos os predicados deste último (o ser originário): caráter infundado, eternidade, independência do tempo, auto-afirmação. A filosofia toda só visa encontrar a sua expressão mais alta (SW, v. 7, p. 350).[11]

Aqui, o pensamento metafísico já está perto do ponto mais alto da afirmação do fundamento: a vontade de poder, a partir de onde se inicia a desconstrução do fundamento praticada por Heidegger.

---

10. Uma abordagem muito mais detalhada deste tema encontra-se em Loparic, 2003a.
11. Este texto é citado em Heidegger, 1954, p. 113.

Capítulo 5

Heidegger sobre a finitude em Kant

Em *Ser e tempo*, Heidegger (1927, p. 23) menciona Kant como o primeiro e único pensador que avançou na direção da "dimensão da temporalidade" e, portanto, da finitude, embora tivesse recuado antes de reconhecê-la plenamente. As razões pelas quais Kant ficou na metade do caminho seriam duas: ele não ter concebido o projeto de uma ontologia do ser-o-aí, tendo ficado preso ao sentido cartesiano de *sum* como mera presentidade (*Vorhandenheit*)[1] e ter se orientado pelo conceito vulgar do tempo (ibid., p. 24).[2]

A posição o primeiro Heidegger sobre a finitude do fundamento em Kant, explicitada na famosa disputa com Cassirer, em Davos, na primavera de 1929, é ditada por esses resultados de *Ser e tempo*. Cassirer dirá que Kant, embora admita a finitude do existir do homem, assinalada pela sensibilidade, afirma a sua capacidade "imanente" de "transcender" a finitude para o "mundo da forma", o "reino do espírito objetivo". O conceito do reino do infinito não é

1. Estou propondo o neologismo "presentidade" como tradução do termo *Vorhandenheit* de Heidegger. Perdemos a referência à mão embutida no termo germânico, mas ganhamos por poder conotar que se trata da presença entendida exclusivamente no horizonte do presente. Reservo "presença" para traduzir *Anwesen*, termo que designa o caráter "presencial" do ser, sem implicar o primado do presente, a "presentidade". Para *Anwesenheit*, também freqüente em Heidegger, talvez conviesse usar o termo "presencialidade", já dicionarizado.

meramente limitativo, mas designa, ao contrário, um "oposto positivo" ao mundo da finitude: a "totalidade", o "preenchimento completo da finitude". Esse preenchimento ocorre quando o homem transmuta o seu existir "na forma", isto é, "... na medida em que transpõe toda vivência em si numa configuração objetiva, na medida em que se objetiva". As verdades necessárias e universais do entendimento, a lei moral universal e os juízos estéticos objetivos são casos particulares da "forma do absoluto", que "infinitiza" as vivências humanas nos domínios teórico, prático e do belo, respectivamente.[2] O homem, ainda que incapaz de vencer definitivamente a finitude, pode, contudo – esse é o sentido fundamental da posição do idealismo filosófico –, libertar-se radicalmente da angústia como disposição afetiva característica.

Heidegger responde que o homem é, de fato, um ser distinguido pela transcendência, mas não no sentido do acesso a uma rede de formas, e sim no da irrupção no meio do ente como tal no seu todo. Nessa chave originária, transcender designa abrir-se para a nulidade (*Nichtigkeit*) do existir e não para as formas do espírito. As verdades eternas, a moralidade, a beleza objetiva não são, no *terminus a quo*, configurações do absoluto, mas explicitações da acontecência do ser-o-aí, encobridoras da sua finitude. A eternidade da verdade é uma modificação horizontal-linear do tempo originário circular; a liberdade moralizada, o esquecimento da finitude da liberdade conflituosa e dividida. Na ética kantiana, o que conta não é tanto o que diz a lei, mas a função interna dessa lei para o ser-o-aí. A questão não deve ser: que devo fazer?; mas: que significa essa lei e de que maneira ela é constitutiva para o ser-o-aí e para a personalidade humana? "Não se pode negar que aquilo que está na lei ultrapassa a sensibilidade. Mas a questão é: qual é a estrutura interna do ser-o-aí, ela é finita ou infinita?" ([1929a]1973,

2. A intervenção de Heidegger no debate está relatada em Heidegger [1929a]1973, p. 248 e ss.

p. 252). Finalmente, o caráter formal da beleza da obra de arte é uma recusa do seu "sentido metafísico no interior da acontecência do ser-o-aí". Quanto à angústia, ela pode, sim, ser afastada. Mas quando isso ocorre, o homem perde a possibilidade de se defrontar com o nada. "Só se eu entender o nada ou a angústia", afirma Heidegger, "estarei em condições de entender o ser. O ser é incompreensível se o nada for incompreensível. Somente na unidade da compreensão do ser e do nada pode surgir a pergunta sobre o porquê". A libertação da angústia, prometida pelo idealismo, equivale à incapacitação para a verdadeira vida filosófica.[3]

Resposta dura, sem dúvida, que revela bem até que ponto Heidegger era tomado pelo problema da finitude. Em *Kant e o problema da metafísica*,[4] publicado na mesma época (1929), Heidegger tentará mostrar que a questão da finitude é também fundamental, embora não aparente, na filosofia prática de Kant. Ela motivaria tanto a pergunta sobre o dever como todas as perguntas kantianas que expressam o interesse da razão humana. Nela se reflete a negatividade que habita o ser do homem e que decorre da sua transitoriedade. Um ente que coloca em questão um poder que é seu e deseja determinar-lhe os limites está se defrontando com o não-poder: "Quem pergunta: que posso? atesta com isso

3. Ao falar da compreensão do nada, Heidegger, de certo, não está mais se movendo no âmbito da filosofia de Kant. Para o "chinês de Königsberg", a problemática do nada tinha, indubitavelmente, um sabor místico oriental, não integrável ao pensamento do ser: "Daí vem o sistema monstruoso de Laokiun sobre o bem supremo, que deve consistir no nada; isto é, na consciência de se sentir engolido pelo abismo da divindade por meio da confluência com esta e, portanto, pelo aniquilamento da sua personalidade; e para ter um pressentimento desse estado, os filósofos chineses se esforçam, em quartos escuros e de olhos fechados, em pensar e sentir este nada" (Kant, 1794, p. 514). Heidegger reconhecerá o parentesco entre a sua busca do "sentido do ser" e o caminho, o Tao, do pensamento oriental (cf. Heidegger, 1959a, p. 198). Ele tentará pensar o nada, mas não na escuridão. Ele o fará de olhos abertos, à luz do céu da Floresta Negra.

4. Título do original: *Kant und das Problem der Metaphysik*.

uma finitude. Quem é movido, no seu interesse mais íntimo, por essa pergunta, revela uma finitude no mais íntimo do seu ser" ([1929a] 1973, p. 195). Antes mesmo de Heidegger, Kant teria colocado a questão da negatividade à frente do problema de dizer a positividade.

Sobre a relação entre o interesse pelo dever e a finitude, Heidegger escreve:

> Quando se levantam perguntas sobre um dever, o ente que faz essas perguntas está suspenso entre "sim" e "não", sendo perseguido pelo que não deve. Um ente que tem interesses fundamentais num dever, sabe de si como quem ainda-não-cumpriu, e se questiona sobre aquilo que possa ser o seu dever. Esse ainda-não de um cumprimento ainda indeterminado é testemunha de que um ente, cujo interesse se prende a um dever, é finito no seu próprio fundamento (ibid., p. 195-6).

Além disso, aquele que indaga

> ... sobre o que é permitido, pergunta-se por aquilo que pode e aquilo que não pode ser objeto de esperança. Todo aguardar revela uma privação. Caso essa necessidade surja do interesse íntimo da razão humana, ele estará revelando-a como essencialmente finita (ibid., p. 196).

De onde provém a negatividade manifestada nas perguntas pelos limites do saber, nas restrições do agir impostas pelo dever e nas incertezas do esperar? Não da nossa sensibilidade, como em Kant, mas do próprio ser do homem, ser que consiste no cuidado (*Sorge*) para com o poder-ser-finito. Na sua essência, o homem é finito: ele contém em si mesmo o seu fim como elemento constitutivo, ele é para-o-seu-fim, isto é, sua morte. O ser-para-a-morte, nossa possibilidade incontornável, atesta a finitude essencial do tempo do existir humano. A finitude humana é o sinônimo da transitoriedade. A negatividade constitutiva do ser humano é temporal.

Considerando o que foi dito no capítulo anterior, está claro que a tentativa do primeiro Heidegger de assimilar o projeto kantiano da crítica da razão prática à sua crítica do infinitismo *não* resiste às tensões conceituais que gera. O

próprio Heidegger admitirá, mais tarde, que, na verdade, essa sua tentativa de interpretar Kant tomando-se por base *Ser e tempo* introduz um modo de perguntar que permanece estranho a a este filósofo, embora "condicione" o seu pensamento.[5] Ele também fornecerá a razão que motivou esse esforço: nos anos que se seguiram à publicação de *Ser e tempo*, ele deu-se conta da falta de compreensão dos leitores para o seu projeto de análise temporal da finitude do ser. Vendo-se intelectualmente isolado, tentou encontrar, na obra de Kant, a preço de violências de interpretação assumidas, um refúgio e uma defesa da questão da finitude do ser, que era a sua própria questão. Tal uso de Kant, não só feriu as leis da filologia – perfeitamente legítimas no âmbito das tarefas desta disciplina –, como também afastou Heidegger da sua verdadeira questão: a desconstrução do infinitismo. Parece-me, não obstante, que o debate com Cassirer[6] e os comentários, ainda que invasivos, de Heidegger sobre a finitude em Kant constituem, ainda hoje, uma boa introdução à problemática da filosofia da finitude em geral e, em especial, à ética.

Talvez não seja exagerado dizer que Kant foi o primeiro filósofo que reconheceu limites externos e internos dos princípios da filosofia em diferentes áreas e, ao mesmo tempo, criou elementos de uma filosofia positiva da finitude. Pelo primeiro, ele pode ser visto como continuador ou mesmo aprofundador do ceticismo. Pelo segundo, Kant figura como iniciador de uma problemática inteiramente nova, que encontrou em Heidegger o seu maior expoente até o presente momento.[7]

---

5. Cf. o prefácio à 4. edição de *Kant und das Problem der Metaphysik*, em Heidegger [1929a]1973, p. XIII.
6. Essa discussão entre Heidegger e Cassirer, de 1929, sobre o infinitismo de Kant, minimizado pelo primeiro, reafirmado pelo segundo, é reexaminada em Loparic, 2003. O que o próprio Heidegger disse sobre a moral de Kant, em 1927 (*Ser e tempo*), depõe a favor de Cassirer e contra a tentativa heideggeriana de assimilação de Kant no quadro da analítica existencial (cf. o capítulo 6, a seguir).
7. Este tema foi desenvolvido em Loparic, 1992.

Capítulo 6

Desconstrução existencial-ontológica das éticas infinitistas

Para combater ou mesmo eliminar os desprazeres e a impermanência do contentamento, a transiência do existir, bem como o antagonismo entre os homens, as éticas infinitistas aconselham o agir de acordo com o dever; as de satisfação tratam de paliativos do desprazer e da maximização (quantitativa e qualitativa) do prazer; as de salvação, de práticas que prometem a imortalidade; as de reconciliação, de procedimentos de socialização, integração e pacificação.

Heidegger mostrou que todas as éticas de negação acional da finitude usam o *logos* enunciativo como fonte do dever, consideram o *logos* como externo ao ser e não como uma força, uma estampa (*Prägung*) do ser, ele mesmo, e pressupõem a presentidade como o sentido do ser. Esse último ponto revela um parentesco próximo entre as éticas acionais da infinitude e a metafísica. Esta também interpreta o ser, segundo mostra Heidegger, como presentidade. Por isso, a desconstrução de uma poderá ser exatamente paralela à da outra. Mais ainda, a alternativa heideggeriana para a metafísica como teoria do ser-presentidade conterá, também e necessariamente, uma alternativa finitista para as éticas tradicionais. Desmontar a metafísica como teoria das faces da presença do ser (faces visíveis para o olhar da razão), como teoria esquecida do problema da presença como tal, é o mesmo que desconstruir as éticas de realização de ações de satisfação, salvação ou reconciliação numa totalidade cósmica ou social. O fundamento último da comunhão entre a ética e a meta-

física é a origem comum e a mesma relação com a finitude. O motivo das duas é um só: a vontade da infinitude.

Heidegger ofereceu duas maneiras de desmontar a determinação do ser como presentidade, uma existencial-ontológica,[1] exposta em *Ser e tempo*, e outra destinamental, exposta a partir dos anos de 1930. A primeira concebe a finitude a partir das "oposições" internas ao existir humano e, em última instância, a partir da finitude do horizonte temporal do existir humano. A segunda introduz negatividades mais fortes, a da diferença ontológica e a do retraimento que doa o ser. Junto com o conceito de finitude, Heidegger desconstruirá também os três elementos que caracterizam a relação das éticas infinitistas com esta última, a saber, a dor da finitude, o dever e o agir.

A metafísica, diz Heidegger em *Ser e tempo*, interpreta o ser baseando-se no horizonte do presente, à luz das presentificações possíveis do ente. Em outras palavras, ela projeta o ser sobre a série de instantes do presente, ordenada pelas relações de sucessão e simultaneidade, conferindo-lhe o sentido de presencialidade constante no tempo linear, mais precisamente, de presentidade.

É dentro do mesmo horizonte que as éticas infinitistas interpretam o agir humano e o dever. As de satisfação entendem o agir como ministração, na presentidade, dos paliativos da dor. As de salvação e de reconciliação pregam a realização de valores ou a obediência ativa às regras. O ser-o-aí vale, diz Heidegger, "como um ente do qual a gente deve ocupar-se no sentido de 'realizar' valores ou de cumprir normas" (1927, p. 293). Agir moralmente significa tornar presente um predicado ou um estado de coisas. Nos dois casos, o agir, ele mesmo, é pensado, onticamente, tomando-se por base o horizonte das nossas ocupações preocupadas e, ontologicamente, como mera presentidade (ibid., p. 293).

1. Tradução do termo *existenzial* de Heidegger. Nunes (1986) propõe "existentivo".

Os valores a realizar são interpretados como determinações meramente presentes nas coisas também meramente presentes (ibid., p. 99). O mesmo vale para o *bonum* e *malum* tradicionais, este último concebido como *privatio boni*: ambos têm a sua origem na ontologia da presentidade. As leis a cumprir, por sua vez, são concebidas como regras da ocupação (com entes intramundanos) e da preocupação (com os outros), isto é, de determinação do curso de ações, entendidas como eventos do mundo, na produção de efeitos meramente presentes (ibid., p. 293-4). As normas e regras de ação permitem computar as infrações e calcular as recompensas (ibid., p. 288 e 293). Nesse contexto, a vida aparece como um negócio, como um empreendimento a ser regulamentado e que há de pagar as suas contas (ibid., p. 289 e 294). Mesmo as leis morais de Kant, que estão longe do domínio das ocupações preocupadas, determinam o dever como uma culpa por uma falta de algo meramente presente. Faltar significa não estar dado no modo de presentidade. A falta, assinalada pelo desprazer, patológico ou moral, é a não presentidade daquilo que deveria dar-se no tempo linear do mundo sensível (ibid., p. 283).[2]

Heidegger não deixa dúvida: para ele, em *Ser e tempo*, o agir moral, prescrito pela ética tradicional, é um *agir causal*,

2. A conexão essencial entre a ética e a metafísica em termos do princípio de fundamento, afirmada por Heidegger, já foi claramente explicitada por Kant. A esperança de felicidade neste mundo, diz Kant, utiliza o raciocínio causal exatamente análogo ao da previsão. Ademais, a conquista do bem soberano necessário, que inclui a felicidade, exige, pelo menos neste mundo, conhecimentos que se fundamentam, segundo Kant, em princípios empíricos, pois de outro modo, que não mediante a experiência, não posso saber quais as inclinações existentes que pretendem ser satisfeitas nem quais as causas naturais que podem afetar a sua satisfação. Em resumo, a metafísica da natureza faz um todo com a metafísica dos costumes. As duas respondem, em conjunto, à pergunta-guia da metafísica: que é o ente? Resposta: o ente é aquilo que é determinável pelos princípios do entendimento (a natureza) ou pelos mandamentos da razão (a liberdade), de acordo com o princípio da razão suficiente.

isto é, do mesmo tipo do agir técnico. Temos aqui uma das razões por que Heidegger evita usar o termo "ação" e o substitui por "ocupação preocupada", expressão que designa o atuar humano livre do princípio de causalidade. De nada adianta objetar, com Habermas, que as regras do agir moral são dadas pela razão prática e não pela instrumental.[3] Heidegger responderá que, desde Kant, o tipo das leis morais é o mesmo das leis da natureza; que a razão instrumental e a razão prática são, no essencial, a mesma razão, definida pela obediência ao princípio de fundamento.[4] A assim chamada "razão ampliada", constituída pelo distanciamento "crítico" do saber meramente estratégico e explicitada por procedimentos comunitários em situações livres de dominação, com base em contextos do mundo da vida, é tão presentificante quanto a "razão mutilada" dos positivistas. Ambas operam com o ente entendido no horizonte da metafísica da presentidade, acessível unicamente na representação. Uma ética que conseguisse explicitar, representar, "máximas

3. Eu concordo com Martin Seel (1989), quando diz que "Heidegger não tem uma ética, porque a sua filosofia é uma ética" (p. 244), mas discordo da sua afirmação de que Heidegger estaria propondo uma (falha) "ética de racionalidade" (p. 245). Heidegger não propõe, nem pretende propor, regras para a orientação racional sobre orientações racionais. Ele não o faz por entender que tais regras necessariamente encobririam o fato de que nem a recepção da tradição, nas condições da finitude do existir, nem a correspondência ao destinamento contencioso do ser podem contar com o princípio da razão suficiente. Mörchen (1989, p. 185 e 191-2) igualmente defende a idéia da unidade originária entre o pensamento heideggeriano do ser como presença e como estada (*Aufenthalt*), por um lado, e as questões éticas, por outro. Lévinas (1992, p. 27) insistirá em dizer que, em Heidegger, "ser" significa sempre "a-ser". Ele não reconhece, entretanto, qualquer sentido ético à "intriga" do ser.

4. "O reino dos fins", diz Kant (1785), "só é possível por analogia com um reino da natureza; aquele, só segundo máximas, isto é, regras auto-impostas, este último só segundo leis das causas eficientes externas impostas" (p. 84).

univocamente calculáveis" da ação, encobriria, da mesma maneira como o faz a técnica, a acontecência do agir humano no sentido próprio (Heidegger, 1927, p. 294).[5]

5. Um exemplo de como o pensar representacional pode encobrir o existir humano é dado pela afirmação de Kant, referida acima, de que o nosso medo da morte repousa sobre a ilusão de que o pensamento "eu sou morto" efetivamente existe. Kant parece nem ao menos suspeitar da possibilidade de a nossa morte, o nosso ser-para-o-nada, ser-nos mais próxima do que qualquer objeto representado no pensamento. Note-se que há uma grande diferença entre dizer que a razão prática é presentificante (isto é, que comanda o ente cuja entitude é interpretada como presentidade) e dizer que o modo de ser da liberdade, ela mesma, é também a presentidade. Sobre essa diferença, cf. a nota 5 do capítulo 8, bem como o capítulo 10, *sub fine*.

Capítulo 7

Ética do morar no mundo-projeto

Muitos criticam Heidegger por nunca ter proposto uma ética.[1] *Ser e tempo* contém, entretanto, uma teoria do existir humano que pode ser lida nesta chave. Não como uma ética da eliminação da finitude caracterizada pelo desprazer, a transitoriedade e os conflitos, mas, pelo contrário, da sua aceitação incondicional. Uma ética finitista, portanto, aquém do princípio de fundamento, que desespera de todo dever absoluto e não conta com o agir causal. Ética que não pergunta mais: que devo fazer para ser digno de ser feliz? e sim: como deixar acontecer estando-aí no mundo, o que tem-que-ser?[2]

1. A tese corrente de que Heidegger seria um adversário implacável de toda filosofia prática é defendida, por exemplo, por Prauss (1988). O estudioso kantiano observa, de maneira correta, que, segundo Heidegger, toda questão do autocontrole pertence hoje necessariamente ao domínio do pensamento técnico. Ele erra quando conclui daí que Heidegger não teria qualquer resposta para a questão de limitação ou finitização do humano. Como veremos em seguida, em *Ser e tempo* a limitação é estudada explicitamente, mas não como efeito da aplicação de máximas racionais auto-impostas, e sim como decorrência do próprio cuidar de si, a saber, do querer-ter-a-consciência-da-culpa. O segundo Heidegger falará em receber instruções (*Zuweisungen*) do ser e em querer o não-querer (Heidegger, 1959b, p. 32).
2. Em Loparic, 1982, mostrei que a filosofia de *Ser e tempo* era uma *fenomenologia do agir*, sem discutir, entretanto, aspectos relativos a questões da ética. No presente artigo, defendo um ponto de vista mais forte, a saber, de que a filosofia de Heidegger, tanto a de *Ser e tempo* como a da segunda fase, é, em si mesma, uma ética. Recentemente,

Cabe observar, antes de mais nada, que o conceito heideggeriano de ter-que-ser é a tradução existencial-ontológica, isto é, desconstrucional, do conceito metafísico do dever. Já em 1919, no seu mais antigo curso conservado, Heidegger afirma, contra a tentativa de Rickert de desligar o "valer" do "ser", que a dadidade originária da filosofia é a "dadidade do dever" (*Sollensgegebenheit*). Hermann Mörchen, aluno de Heidegger, explica:

> O *dado*, portanto, o que *primariamente* é, é um *dever* (*Sollen*), um ter-que-ser (*Zu-sein-haben*), um modo obrigatório de chegada e de advento. O termo "dadidade-dever" (*Sollens-Gegebenheit*) não é nada mais nada menos do que a primeira versão do título "Ser e tempo".[3]

O ter-que-ser é um ter-que-ser-no-mundo. "Eu sou" significa, em *Ser e tempo*, "eu estou habitando", "eu estou morando", "eu estou me demorando aí, no mundo", no mundo que eu mesmo abro e projeto. Esse demorar-se no aí, na clareira (*Lichtung*) do mundo-projeto, não é um existir ocioso, um subsistir indiferente e inerte, mas um ter-que-se-ocupar do ente intramundano, preocupado e solícito com os outros. O sentido pleno de "eu sou" é o fenômeno composto do ser-no-mundo-junto-das-coisas-com-e-a-fim-de-outros, cujos elementos são todos co-originários, irredutíveis. É essencial notar aqui que o ocupar-se é um deixar ser, deixar surgir, manifestar-se, portanto, o exato

---

Gethmann (1988) e, com mais ênfase ainda, Seel (1989) avançaram na mesma direção, embora com argumentos que nem sempre convergem com os meus, como farei ver em seguida. Haar (1985) também fala em "ética heideggeriana" sem, entretanto, abordar o assunto de frente.

3. Cf. Mörchen, 1989, p. 191. Conferir, ainda, as citações dos trechos do conde York, em *Ser e tempo*, apresentados como motivadores do empreendimento de Heidegger. York entende que a "alma" de toda filosofia verdadeira, desde Platão e Aristóteles, é a pretensão de ser "prática" e "pedagógica", excluindo, contudo, a possibilidade de a filosofia, como "ética", constituir-se como ciência racional (Heidegger, 1927, p. 402).

oposto de qualquer intervenção violenta no existir do ente. Da mesma maneira, o ser-com a-fim-de-outros é sempre, na origem, um movimento de abertura de possibilidades para o outro, um cuidar. De novo, o exato oposto do matar. A ética do primeiro Heidegger é, portanto, uma *ética do morar no mundo-projeto*, do abrir-se para o encontro.

O ter-que-ser não nos é prescrito por uma lei moral. Ele nos é imposto pelo nosso ser, ele mesmo. Trata-se de uma urgência (*Not*) que incide sobre nós como o peso de um enigma, sem razão suficiente. O nosso ter-que-ser não obedece ao princípio de fundamento. Ele não resulta dos desígnios de alguma causa suprema (Deus). O ser-o-aí não é estrutura de um *ens creatum*. Somos lançados no mundo com essa carga, sem explicação possível. Como acedemos a esse tipo tão extraordinário de dadidade? Pelo chamado da voz da consciência da culpa/dívida (*Schuld*), ouvida no silêncio disposto para a angústia. Voz que é do nosso cuidado para com o nosso ser, o ser-o-aí, e que revela esse ser como culpa/dívida, justamente, portanto, como um ter-que-ser. Até não poder mais ser, até a morte. O ser-o-aí é um ter-que-ser-no-mundo transcendido, desde sempre, no ter-que-ser-para-a-morte. Aqui, é importante lembrar, a morte, a possibilidade da impossibilidade, é o nome existencial-ontológico para o nada. O ser-o-aí *é* a transcendência do ser-no-mundo para o nada.[4]

4. Lévinas insiste em traduzir o "ter-que-ser" de Heidegger por "*conatus essendi*", "conação de ser", de Spinoza (cf., por exemplo, Lévinas, 1992, p. 24). A violência da tradução é óbvia. O "*conatus*" significa, como diz o próprio Lévinas, um esforço de ser (*effort d'être*; Lévinas, 1991, p. 10) ou, como diz o *Aurélio*, tendência a atuar, e não, como deveria, para poder traduzir o "ter-*que*-ser" de Heidegger, um peso a suportar. Ademais, em Spinoza, o *conatus*, pelo qual cada coisa (*res*) busca perseverar no seu ser, nada mais é do que a sua essência dada, a sua natureza determinada (*Ethica*, III, prop. 7). Ora, em Heidegger, o ter-que-ser: 1) não caracteriza "cada coisa", mas apenas o existir humano; 2) não se reduz à essência dada ou à natureza determinada; 3) pelo contrário,

Assumir o ter-que-ser-até-a-morte é tudo, salvo cair (finalmente) sob uma medida. Agir por consciência de culpa/dívida significa agir "sem medida", transcender toda medida. Aqui, a transcendência é sinônimo de liberdade que desvencilha o homem de todo determinismo infinitista, seja do prazer, seja da natureza, seja da lei. A voz da consciência de culpa/dívida suspende a vigência de todas as "instruções práticas". Ela não diz nada de "positivo" nem de "negativo" sobre o que fazer. Não porque não coubesse, racionalmente, proceder a tais determinações no cotidiano, mas porque ela tem um sentido ontológico totalmente diferente, além, ou melhor, aquém da oposição corrente entre o correto e o incorreto. Ela concerne ao próprio modo de existir do homem, e não à escolha dos cursos de ação (Heidegger, 1927, p. 294). Na ética de *Ser e tempo*, não há prazeres a buscar, bens a realizar, normas a cumprir, mas um chamamento a seguir, o do a-ser transiente que deixa ser (ibid., p. 273).[5]

---

testemunha que o ser-o-aí transcende toda "essência". Ou seja, o ter-*que*-ser heideggeriano está fora do alcance do princípio de fundamento, o que obviamente não é o caso do *conatus essendi* spinoziano, que é uma decorrência desse princípio. A razão da tradução proposta por Lévinas não parece ser um mero engano. Trata-se, antes, da tentativa de cortar pela raiz qualquer possibilidade de interpretação ética da ontologia fundamental de Heidegger. Possibilidade plausível, entretanto, como espero poder mostrar aqui, e que ameaça a principal tese da filosofia levinasiana: a de ser a ética, e não a ontologia, a filosofia primeira. De resto, o próprio Heidegger (1957b, p. 296-343), nos comentários sobre a sentença de Anaximandro, ofereceu uma desconstrução do conceito de *conatus essendi*, ainda que na sua forma pré-metafísica. Cf. capítulo 9.

5. Seel (1989) interpreta o conceito heideggeriano de transcendência de valores e normas vigentes no sentido de distanciamento corretivo em relação a orientações do agir (p. 245 e 266). Essa interpretação lhe permite criticar Heidegger, com a ajuda de Habermas, por tomar distância até mesmo da razão, como fonte de orientações corrigidas. Dessa maneira, Seel deixa de lado o que há de essencial na transcendência heideggeriana: a superação (*Überwindung*) da razão como o fundamento suficiente. Heidegger não propõe, como faz Habermas, um melhor uso do princípio da razão suficiente. O ser-para-a-morte

Ao redefinir o conceito do dever, Heidegger também muda, portanto, o do agir. Em *Ser e tempo*, agir não significa mais produzir efeitos. Significa, antes, deixar surgir o ente casual na situação do momento. Coisa alguma requer, a rigor, ser feita presente, ser produzida. Agir é, antes, implementar sentidos nadificáveis no aí, semelhante ao brincar e ao fazer arte. Trata-se de um agir por ter-que-agir, que não espera por resultados. De um agir órfão da razão suficiente. De um agir apenas por culpa diante do não ser. De um agir pelo agir, desapegado de todos os fundamentos afetivos e racionais, às claras quanto à sua intransponível transiência.[6]

É só agindo assim, culpado diante do nada, que o homem pode ser responsável por tudo e para com todos. Responsável, não *em termos* de valores e normas, já que o ser-para-a-morte revelado na consciência da culpa desrealiza toda medida, mas *pelos* valores e normas. Responsável no

---

simplesmente não permite mais o jogo fundacionista tradicional. Ele força um outro jogo: o das escolhas radicalmente infundadas, embutidas, contudo, na tessitura da mundanidade historial. Para operar as correções das regras desse jogo, de nada adianta recorrer aos processos "comunais, culturais e políticos" (Seel, 1989, p. 268). Em Heidegger, a racionalidade intersubjetivamente validada de Habermas é tão infundada e historial quanto a racionalidade monológica de Kant. A razão que define o correto (*das Richtige*), por meio de distanciamento articulado, não é, como sugere Seel, a verdadeira "forma do bem" (*Form des Guten*, p. 269). Ela é, antes, a impossibilitação radical do bem originário: do deixar ser o ente na ocupação preocupada. Num outro trabalho (cf. Loparic, 1990b), tentei mostrar que o processualismo de Habermas, por não oferecer regras efetivas de decisão sobre as normas, ao mesmo tempo que proíbe decisões monológicas sobre as mesmas, incorre no risco de favorecer o terror prático.

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

sentido de *ser*, ele mesmo, a "condição de possibilidade" do "moralmente" bom e mau, isto é, "da moralidade em geral e das suas formulações facticamente possíveis" (ibid., p. 286).[7] É só enquanto responsável no presente sentido existencial-ontológico que o homem pode fazer-se culpado também no sentido moral (ibid., p. 282). Se não existisse constantemente como culpado, ele poderia apenas tornar-se, ocasionalmente, faltoso, por não satisfazer, volta e meia, às regras da ocupação preocupada. A moralidade não pode, portanto, determinar o ser culpado, porquanto ela mesma o pressupõe. O homem existe culpado antes de existirem as normas, antes mesmo de ter feito qualquer coisa.

O ser-para-a-morte não é a condição de possibilidade do agir no sentido da razão suficiente, definitivamente desalojada, mas no sentido de instância, interna ao ser-o-aí que possibilita o ser-o-aí *como* ter-que-agir, anteriormente a qualquer escolha objetal, antes do princípio de fundamento. A tradição, por seu lado, não fornece, por si só, nenhuma obrigatoriedade, fornece apenas as "possibilidades herdadas", as que constituem a facticidade do ser-o-aí, permitindo as "formulações facticamente possíveis". É verdade que Heidegger chama a herança de possibilidades repetíveis de "autoridade" e, mesmo, de "única" autoridade do ser-o-aí (ibid., p. 391). O estoque dessas possibilidades é, ainda, todo o "bem" do homem, no sentido de ser ele o que possibilita as escolhas do curso do agir sob a instância suprema da morte. Esse bem não é algo a pegar ou largar, ele é mais que o bem, é o próprio destino do ser-o-aí, do qual este nunca pode fugir (ibid., p. 383-4). Entretanto, o fundamento último da autoridade da tradição e da força do

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

bem, isto é, do peso do passado (*des Vergangenen*) e do primado da preteritude (*Gewesenheit*), é o ser-para-a-morte (ibid., p. 386). É só porque "quebra a cara" na morte que o ser-o-aí pode (e tem-que) envolver-se com a herança de escolhas objetais possíveis e ser responsável por ela. Ou seja, existir como fundamento cindido, finito.[8]

Dada a herança, nem tudo é factível, mas apenas aquilo que é possibilitado pela significância do mundo, isto é, pelas conexões instrumentais e pela opinião pública, ambas mediatizadas pela historicidade do mundo. A eticidade heideggeriana é, portanto, ao mesmo tempo, "autônoma", própria, no sentido de receber a sua obrigatoriedade sempre exclusivamente do ter-que-ser culpado e solitário, e "heterônoma", imprópria, no sentido de que todo agir aí-

8. A finitude do ser humano é sistematicamente acentuada, no contexto das discussões éticas, pelos pensadores orientais. Daisetz T. Suzuki, por exemplo, escreve: "Somos todos finitos, nós não podemos viver fora do tempo e do espaço; enquanto criaturas da terra, não temos como atingir o infinito, como poderíamos nós, então, livrar-nos das limitações da existência? (...) A salvação deve ser buscada no finito ele mesmo, não há nada infinito à parte das coisas finitas; se você busca algo transcendente, isso o cortará desse mundo de relatividade, o que é o mesmo que a sua aniquilação. Você não quer a salvação às custas da sua própria existência. Sendo assim, beba e coma, e encontre o seu caminho de liberdade nesse beber e comer. (...) Que você entenda ou não, continue assim mesmo, vivendo no finito, com o finito. (...) Seja como for que você lute, o nirvana deve ser buscado no meio do samsara (nascimento-e-morte)" (Suzuki, 1956, p. 14-5). William Barrett, na introdução ao livro de que a citação acima foi tirada (p. 31), registra um dado interessante. Um amigo de Heidegger ter-lhe-ia confidenciado que, certo dia, durante uma visita, encontrou Heidegger lendo um dos livros de Suzuki. O filósofo alemão teria dito: "Se entendo corretamente esse homem (Suzuki), o que ele diz é o que eu tentei dizer em todos os meus escritos". Sabe-se que Suzuki, enquanto estudante, fazia parte, na companhia de Hajime Tanabe, do grupo em torno de Kitarô Nishida, do qual surgiu a Escola de Kyoto, a mais prestigiosa escola de filosofia do Japão contemporâneo e que recebeu forte influência do pensamento de Heidegger (cf. Tanabe, 1986, introdução de Takeuchi Yashinori, p. XXXIV). Sobre as relações de Heidegger com os filósofos japoneses, cf. Buchner, 1989.

no-mundo tem-que submeter-se à razão instrumental e ao domínio público. Agora vemos por que não procede a freqüente objeção de decisionismo contra o primeiro Heidegger.[9] Em primeiro lugar, não há decisionismo nenhum em ter-culpa: a imputação da responsabilidade com as escolhas é irrecusável. Eu não decido se faço ou não faço escolhas. Eu sou "condenado" a fazê-las. Em segundo lugar, eu tampouco escolho de maneira arbitrária entre as possibilidades que herdei. A autoridade da tradição pode ser desconstruída, mas não pode ser simplesmente ignorada. A sua força provém, como acabamos de dizer, do próprio ser-para-a-morte, incontestável. Algumas possibilidades têm-que ser escolhidas, mas não estão ditadas quais. Bem entendido, o princípio da razão suficiente não pode mais ser invocado para dirimir dúvidas. Mas isso não significa que qualquer uma pode ser escolhida. Nem tudo vale: certas possibilidades fazem autoridade. A objeção do decisionismo imputa a Heidegger a tese de onipotência em relação à escolha; em outras palavras, a *negação* lógica do princípio de fundamento. Mas a posição de Heidegger é bem diferente. O ser-o-aí é, em virtude do mesmo ser-lançado, a um tempo, possibilidade de propriedade e de impropriedade. Heidegger rejeita, sim, o fundamento infinito, mas não o fundamento dividido, composto de supremacia sobre o ente, que decorre da liberdade para o nada, e de impotência e abandono, em meio ao ente. É no abandono decidido à ocupação preocupada, "*como* o qual o ser-o-aí tem-que ser", que "se abre primeiramente, a cada momento, a conjuntura factual das circunstâncias" (Heidegger, 1927, p. 300).

A objeção simétrica de fatalismo também deve ser recusada: a responsabilidade para com as possibilidades escolhidas e realizadas é, Heidegger não deixa dúvidas, rigorosamente intransferível a qualquer outra instância. Assim como não nega pura e simplesmente o princípio

9. Essa objeção é explicitada em Seel, 1989, p. 258 e 264.

clássico da razão suficiente, Heidegger tampouco o afirma na forma das revoluções da roda rígida da fortuna. Ambas as objeções, a do decisionismo arbitrário e a do fatalismo cego, ignoram a problemática de escolha dos cursos de ação em condições de finitude: escolha simultaneamente livre e enraizada; problemática que é a de uma *ética situacional* iniciada e desenvolvida, ainda que só muito parcialmente, por Heidegger em *Ser e tempo*.[10]

A ética situacional do morar no mundo-projeto inclui, também, um elemento de intersubjetividade. Não se trata da intersubjetividade capaz de dar força às normas. Por certo, na heteronomia, na impropriedade do cotidiano, o homem é um ser-o-aí que é, estrutalmente, um ser-com-os-outros e a-fim-de-outros que só sabe de si pelo que a gente (*das Man*) pensa. Mas a intersubjetividade do domínio público do cotidiano não determina a solicitude como tal, no sentido próprio. Esta não consiste na prática de atos assistenciais ou parecidos, baseados em normas consensuais.[11] Na origem, a solicitude desenganada pelo ser-

10. Nunes fala em "genealogia heideggeriana" das "concepções morais" e em parto da "consciência moral" no ser-o-aí (1986, p. 126 e 130). Não está claro se por "parto" Nunes entende "razão suficiente". Uma tal interpretação não se defenderia. Ela foi proposta, de fato, por Gethmann (1988, p. 167), que afirma que o ser-para-a-morte é um a-fim-de-si (isto é, uma relação a si mesmo fundante de si mesmo) e, além disso, o "fundamento" não apenas "necessário", mas "suficiente" da moralidade. Para começar, o ser-para-a-morte não é um a-fim-de-si, pois esse existencial só se refere a possibilidades mundanas do ser-o-aí. Ele é, antes, um a-fim-do-nada. O ser-para-a-morte não é uma relação, vinculação, a si, mas, pelo contrário, uma desvinculação de si, uma desrealização de si. Por isso mesmo, o ser-para-a-morte não pode ser a *razão suficiente* de nenhuma norma do agir. Decerto, poder o não-ser, o nada, possibilita o ser-o-aí como ocupação preocupada, mas não a título de fundamento positivo, determinante, e sim como lançamento, como abandono ao destino.

11. Heidegger ironiza, a respeito de Leibniz, dizendo que este, ao descobrir o princípio da razão suficiente, tornou-se, também, o verdadeiro "inventor do seguro de vida" (1957a, p. 202).

para-a-morte não se ocupa das necessidades concretas do outro, mas direta e imediatamente do seu existir enquanto livre de todas as normas. Ela "ajuda o outro a ficar transparente para si mesmo no seu cuidado e a se libertar para este" (ibid., p. 122). Só um homem esquecido de si pautará o seu agir sobre os acordos "livremente consentidos". O homem finitizado, assumindo o seu poder não-ser, cuidará, em primeiro lugar, de deixar os outros também livres para a sua possibilidade mais própria: "É unicamente do próprio ser-si-mesmo da resolução (isto é, do ser-para-a-morte) que se inicia o ser-em-comum próprio, e não de acordos ambíguos e de confraternizações efusivas no impessoal e naquilo que se quer empreender" (ibid., p. 298). Ser solícito significa cuidar do outro como acontecência finita, não como membro de um *coletivo* que obedece a normas da razão.[12]

Cuidar verdadeiramente do outro não significa, portanto, nem racionalmente normatizá-lo, nem socializá-lo. Tampouco quer dizer inserir o outro numa história coletiva. O futuro aberto pelo cuidado não promete um final salutar,

12. Segundo Gethmann (1988, p. 167), Heidegger teria podido derivar uma variante existencial do imperativo categórico, isto é, de regras intersubjetivamente obrigatórias de ação moral e política, se tivesse explorado a fundo o fenômeno do a-fim-de-outros, embutido no ser-com (ibid., p. 167 e 169). Gethmann esquece, entretanto, que o existencial comunitário do a-fim-de-outros é definido, assim como o ser-com, no horizonte do mundo cotidiano, ocupando, assim, um lugar no interior da estrutura do cuidado, não sendo, portanto, um determinante dessa estrutura. Os fenômenos determinantes da estrutura do cuidado são a morte e a culpa. Constitutivos do cuidado como transcendência, isto é, de ultrapassamento da significância mundana para o horizonte do tempo extático originário (revelado pelo irremissível e não compartilhável ter-*que*-ser-para-a-morte), esses fenômenos não podem ser explicitados no horizonte da mundanidade. Definitórios do sentido do existir humano no seu todo, inclusive na sociedade, eles não podem ser socializados. A ética heideggeriana do ter-*que*-ser-no-mundo é, tanto quanto a ética do imperativo categórico de Kant, uma ética do *solus ipse* (Heidegger, 1927, p. 188) e, por esse motivo, igualmente solitária e monológica.

apenas possibilita o agir na situação presente. Para o Heidegger de *Ser e tempo*, a esperança na salvação, assim como na redenção religiosa, é sinônimo de envolvimento afetivo encobridor da finitude, uma tentativa da fuga da morte (ibid., p. 424). Em oposição ao medo, que se relaciona com o *malum futurum*, a esperança é caracterizada como o aguardar o *bonum futurum*; na interpretação mais freqüente, o prazer no lugar da dor. O decisivo aqui, diz Heidegger, não é tanto o futuro, mas o sentido existencial da esperança. Todo aguardar esperançoso inclui esperar-por-si. Quem espera está sempre incluído no esperado, como aquele que, afinal, aliviado, terá se conquistado. O fato de a esperança aliviar indica que, ela também, permanece referida ao peso do existir. O sentimento de elevação, melhor, o sentimento que eleva, no sentido de Kant explicitado acima, só é ontologicamente possível no interior da relação extático-existencial do ser-o-aí a si mesmo como projeto (já, desde sempre) lançado (ibid., p. 345). Em outras palavras, toda esperança é tão-somente uma tentativa de tornar sem efeito a nulidade do fundamento nulo que somos chamados a ser e a assumir.[13]

A esperança, entendida nesse sentido existencial-ontológico, não abre nenhuma janela sobre um horizonte escatológico. O *eschaton* do ser-o-aí, a possibilidade da impossibilidade, está dado no seu ser-para-a-morte. Possibilidade que não espera para ser realizada num futuro indefinido, ela já está presente, desde sempre. No tempo da acontecência do ser-o-aí não há progresso. Só há presentificações instantâneas de entes em situações, para

13. Essa análise implica que o ser-para-a-morte está além (aquém) do princípio de prazer no sentido de Freud. As sensações de prazer e de desprazer pressupõem o medo como envolvimento afetivo com as coisas ameaçadoras, portanto, justamente a disposição que fica suspensa na angústia (Heidegger, p. 342). Em outras palavras, a "dor" da angústia não é um "desprazer". O ser-para-a-morte não busca o prazer, nem foge do desprazer.

que estejam. A entitude (ser) do ente é o seu apresentar-se no presente da situação.[14] A "plenitude dos tempos" é uma figura do esquecimento do nada do mundo e do nosso ser-no-mundo no qual estamos lançados, esquecimento possibilitado pelo uso da presentidade como sentido do ser.[15]

14. Usamos aqui o neologismo "entitude" como uma tentativa de tradução do termo heideggeriano *Seiendheit*, que, por seu turno, traduz *ousia* dos gregos.

15. No budismo, encontramos um conceito de escatologia que merece ser comparado com o de Heidegger. Daisetz T. Suzuki escreve: "A escatologia é algo que nunca é realizável e que, não obstante, se realiza a todo momento da nossa vida. Nós a vemos à nossa frente, embora, na verdade, estejamos sempre dentro dela. Isso é uma ilusão a que somos obrigados pelo nosso condicionamento, enquanto seres existentes no tempo, ou melhor, enquanto 'processos' no tempo" (Suzuki, 1969, p. 191).

Capítulo 8

Desconstrução destinamental das éticas infinitistas

Nos anos de 1930, Heidegger descobrirá que o modo de ser do mundo moderno, aquele caracterizado pela vontade de poder explicitada por Nietzsche, não pode ser interpretado como projeto gerado a partir do ter-que-ser do ser-o-aí. A técnica moderna, implementação da vontade de poder, não repousa – esta será a tese nova, característica da famosa virada do pensamento heideggeriano – sobre uma interpretação do sentido do ser-*presença* no horizonte do tempo do existir humano, mas sobre a acontecência do sentido do ser. O sentido do ser acontece, continua a tese, na forma de "destinamentos" que doam ao homem, sucessivamente, no "tempo do ser", as estampas (*Prägungen*) do ser-*presentidade*. Esse ponto é essencial: a história do ser contida na trajetória da metafísica ocidental que Heidegger está estudando é a do ser-presentidade e não a do ser-instrumentalidade ou existencialidade. Esses outros sentidos do ser, elaborados por Heidegger em *Ser e tempo*, permanecem soterrados, na metafísica, pelo ser-mera-presença. Mas os destinamentos dos modos da presentidade que marcaram, desde Platão até Nietzsche, as épocas decisivas da história e da civilização ocidentais, ocultam-se como tais, razão pela qual a história da metafísica pode ser vista como um aprofundamento do abandono do homem pelo ser-presença. A forma terminal e perigosa ao extremo desse abandono é a época da técnica, que apresenta desafios sem precedentes à responsabilidade humana.

Desde então, Heidegger defrontar-se-á com três problemas novos. Primeiro, redefinir o conceito de desconstrução da metafísica em termos da acontecência do ser, entendido no sentido específico da presentidade, e tirar do esquecimento os diferentes modos do ser-presentidade depositados na história da metafísica. Segundo, desconstruir, nesse mesmo quadro, o conceito tradicional da responsabilidade, mostrando que a sua história segue rigorosamente a das modificações do sentido do ser que prevalece na metafísica tradicional. Terceiro, repensar a responsabilidade humana, isto é, o ter-que-ser, entendido até então como um projetar lançado, em termos de um ter-que-corresponder a uma interpelação da "verdade do ser", que nos permite ultrapassar a presentidade como o único sentido da presença e, tentando um outro começo do pensar, abrir-nos a *outros* sentidos de tudo o que há.

No presente capítulo, tratarei dos dois primeiros problemas. Já em 1935, na *Introdução à metafísica*, a origem do ter-que-ser não é mais pensada no interior da estrutura ontológica do ser-o-aí, mas a partir da *história dos destinamentos do ser*. No início dessa história, o ser foi limitado a partir de quatro pontos de vista e, em decorrência disso, contraposto ao devir, parecer, pensar e dever. Assim circunscrito, o ser acabou recebendo a determinação restritiva de mera presentidade.[1] O projeto de Heidegger será mostrar que o devir, o parecer, o pensar e o dever, esses quatro momentos de *alteridade* ao ser, também *são*, eles mesmos, e que, portanto, o conceito tradicional do ser precisa ser ampliado para abranger, como um círculo, todas essas oposições e para fundamentar *tudo o que é*. Além de recuperar um sentido mais amplo do ser, em condições de abranger o ser-presentidade e o ter-que-ser, Heidegger mostra que a separação primeira e original não é aquela entre a presentidade e os seus momentos de alteridade, mas a diferença

1. Cf. Heidegger, 1958, p. 72 e 154; trad. bras., p. 154 e 287.

ontológica entre o ser e o ente, e que todos os "dualismos" mencionados só acontecem na medida em que essa separação é esquecida (Heidegger, 1958, p. 156; trad. bras., p. 292).

O dualismo que nos interessa aqui é entre o ser e o dever, bem como a vinculação entre o dever e o pensar (*logos*). Essa separação no sentido originário amplo do ser-presença aconteceu, diz Heidegger, em Platão.[2] Este concebe o *logos* como *idéia*. A idéia do Bem não é apenas uma entre tantas outras: ela possibilita a manifestação do ente na forma de idéia. O Bem é a imposição da idéia sobre o ente: o ser do ente *deve* ser desvelado como *idéia*. O Bem decreta: todo ente há de ter uma face ideativa. Esse é o bem do ente: apresentar-se por meio de uma idéia. Em oposição ao dever, o ser se apresenta como um mero a-ser que ainda não foi realizado (ibid., p. 154), isto é, feito *presente* com a cara de uma idéia. As virtudes aristotélicas, disposições estáveis que favorecem a realização do *télos* da nossa natureza essencial, continuam o mesmo prescritivismo logocêntrico iniciado por Platão.[3]

Na modernidade, presenciamos a crise do ideal platônico, bem como a das idéias aristotélicas da natureza essencial e do *telos*, crise que já começou no helenismo (com o desgaste do conceito de *kosmos* e a divisão de virtudes em estóicas e epicúrias). Em Hobbes, a moral torna-se decididamente *física*. A *physis* desaparece como o sentido do ser e é substituída pela objetividade representacional. Por conseguinte, os objetivos da ética passam a ser vistos como meros efeitos de agentes causais. O que é causalmente

2. Até o presente momento, nenhum estudo detalhado foi feito, do ponto de vista heideggeriano, sobre a história do dualismo entre ser e dever. No presente capítulo, limitar-nos-emos a iluminar alguns momentos da história da ética ao longo da história da metafísica, procedendo de maneira heideggeriana, isto é, considerando a acontecência do ser tal como entendido, desde o início, pela metafísica, a saber, como presentidade.
3. Sobre a teoria das virtudes de Aristóteles, cf. o estimulante MacIntyre, 1985.

impossível não pode ser um dever. O que é causalmente necessário não precisa ser objeto de um dever. A moralidade do agir reduz-se à obediência ao determinismo da natureza. É o fim da ética platônico-aristotélica e o ressurgimento do hedonismo epicureu na forma do utilitarismo, ética típica da modernidade.[4]

Kant lidera a reação. Nele, o imperativo categórico, a lei moral, que expressa o dever, coage e comanda o ser no sentido de natureza viva, impulsiva. O moralismo de Kant não significa, portanto, a desontologização do viver. O seu formalismo é ainda ontológico: a sua metafísica dos costumes continua na presentidade.[5]

---

4. O princípio freudiano de prazer afigura-se como sendo apenas uma adaptação psicologizante do utilitarismo (Freud foi tradutor de Mill). O princípio de realidade, uma modificação do princípio de prazer, só acrescenta a dimensão do cálculo: o cálculo dos prazeres. Hoje, depois de Freud, assistimos à substituição até mesmo dos imperativos hedonistas pelo cálculo das vantagens. É o triunfo da presentidade persistente sem sentido e indolor, a época da des-moralização da vida.
5. A explicitação das reservas que tenho em relação à desconstrução destinamental, proposta por Heidegger, da moral kantiana não pode ser feita no quadro do presente trabalho. Entretanto, dada a importância de Kant para a presente discussão, enunciarei uma reserva em relação à desconstrução destinamental da moral kantiana. Se não há como negar que Kant submete, conforme mostrei no capítulo 3, a *determinação* do ente, no seu todo, ao princípio da razão suficiente, existem várias dúvidas quanto à tese desconstrucionista de Heidegger de que, em Kant, o ser do ente no seu todo é concebido como presentidade. Uma dessas dúvidas parte do problema kantiano da *unidade* da razão teórica e prática. Kant *pensa*, por certo, a liberdade com as mesmas categorias que usa para legislar sobre a natureza. Nos dois casos, as leis de determinação são do mesmo tipo, o que significa, no essencial, que ambas obedecem ao princípio de fundamento. Nem por isso Kant deixa de assinalar que, se essas leis servem para determinar a liberdade como *boa*, elas não podem ser usadas para caracterizar a liberdade como *existente*. O *modo de existir* da liberdade boa permanece *indeterminado* e *indeterminável* do ponto de vista da *representação fundante* em geral. Ora, se é assim, permanece igualmente em suspenso, em Kant, se a liberdade que pertence ao "reino dos fins", da "graça" ou da "virtude" *existe* ou *não existe* no sentido de presentidade que caracteriza o "reino da natureza". Por conseguinte, a desconstrução de Kant, do ponto de vista

Com o predomínio, no século XIX, do ente caracterizado pelas leis da ciência, natural ou histórica, a lei moral kantiana foi progressivamente expulsa do seu lugar de comando sobre a natureza impulsiva.[6] Em resposta, os éticos descobrem os valores. Agora são os valores "materiais", e não mais as leis "formais", que passam a garantir o controle do existir humano. São eles que devem ser realizados, isto é, tornados presentes, em nossas vidas e na história. De novo triunfa a presentidade como determinação do ser (ibid., p. 151).[7]

---

heideggeriano, não pode, nem precisa, consistir na objeção do ontologismo, na imputação da presentidade da liberdade. Ela terá, antes, parece-me, que se concentrar na desconstrução do *tipo de lei* proposto por Kant para determinar essa *liberdade incompreensível*. A liberdade kantiana pode ouvir a voz da razão e viver dela. Mas isso não quer dizer que ela seja incapaz de entender leis instruídas em outras linguagens, por exemplo, numa gesta que desconhece o princípio da razão suficiente. Essa observação talvez explique a razão pela qual alguém como Lévinas, adversário decidido do ontologismo, sente-se particularmente próximo da filosofia prática de Kant (Lévinas, 1991, p. 20 e 23) e por que recusa decididamente a redução heideggeriana do esperar kantiano ao aguardar uma presentidade, para perguntar: ter esperança, isso não significaria mais que ser? (Lévinas, 1992, p. 73). Voltarei a este assunto no capítulo 10. As mudanças na posição de Heidegger sobre a moral kantiana são discutidas também em Loparic, 2003.

6. Aqui pertence o evolucionismo de Spencer e a teoria marxiana da criação de necessidades secundárias, bem como várias outras teorias do progresso e da perfectibilidade do homem (cf. Passmore, 1970 e Nisbet, 1985). Em vários casos (como em Marx), trata-se de secularização da idéia bíblica do êxodo para a terra prometida (cf. Löwith, 1950 e Blumenberg, 1974).

7. G. E. Moore (1903), além de Max Scheler e Nikolai Hartmann, é um dos proponentes mais destacados da ética dos valores. Ele os toma por *propriedades objetivas* não-analisáveis e irredutíveis, seja aos predicados físicos (hedonistas, por exemplo), seja aos supra-sensíveis (kantianos, por exemplo). Do ponto de vista de Heidegger, entretanto, Moore permanece preso ao pensamento metafísico, ao primado da presença.

Esse processo de substituição dos valores antigos e da lei moral culmina em Nietzsche. Este entende, diz Heidegger, que a tradição metafísica e ética do Ocidente é movida pela vingança contra o tempo e o seu "já era". A busca dos valores eternos e da lei moral era orientada pelo rancor contra a transitoriedade e o transitório (Heidegger, 1954, p. 116).[8] No lugar da permanência das idéias, o seu Zaratustra introduzirá a permanência do devir. Em vez de buscar o permanente no eterno, ele buscará o permanente na própria transitoriedade. A salvação nietzscheana da vingança, observa Heidegger, não é, longe disso, a libertação de todo querer. O que é negado, aqui, é apenas a vontade que nega o tempo, para que possa ser afirmada, como uma força ainda maior, a vontade que diz sim ao tempo e ao transitório. A metafísica conhece o agora sempre igual e constante: a eternidade. Em Nietzsche, o eterno retorno do igual toma o lugar do igual constante (ibid., p. 109). A sua vitória sobre o rancor da vingança contra o tempo reafirma, portanto, a interpretação do ser como presentidade. Desfazer o passado pela repetição, essência da modernidade, significa obter um sistema de *replay* maquinal para tudo. "Impregnar o devir do caráter do ser – essa é a mais alta vontade de poder" (ibid., p. 120).

8. Uma outra maneira, também tradicional no Ocidente, de tornar sem efeito o passado é o arrependimento. No contexto da fé cristã, a redenção (*Erlösung*) do "tem sido" possui o caráter de perdão do pecado. Essa maneira de desrealizar o passado está fechada para o pensamento do ser (cf. Loparic, 1990a, capítulo 6).

Capítulo 9

Ética do morar no mundo-quadrindade

Quando se deu conta, na sua segunda fase, de que o modo de presentidade que domina o mundo moderno – caracterizado pela vontade de poder explicitada por Nietzsche e que Heidegger chamará de armação – não pode mais ser interpretado como "projeto" possibilitado pela estrutura do ser-o-aí, Heidegger também descobriu que a responsabilidade humana para com esse sentido do ser não pode mais ser um ter-que-ser derivado dessa mesma estrutura existencial-ontológica. Se a técnica moderna, a implementação de um mundo totalmente calculado, não repousa sobre uma interpretação do sentido do ser no horizonte do tempo do existir humano, o homem, como ser-o-aí, não pode ser dito "responsável" pelo que é deixado ser nesse sentido atual do ser. Heidegger se vê diante da escolha – este é o seu terceiro problema, mencionado no início do capítulo anterior – de cair no fatalismo ou de oferecer uma nova concepção de responsabilidade. Ele tentará resolver esse problema propondo que se comece a pensar a responsabilidade como um ter-que-corresponder à interpelação da "verdade do ser". A responsabilidade "correspondencial" irá chamar-nos a ultrapassar a presentidade como o único sentido da presença. Desta maneira, esse novo tipo de responsabilidade "proibirá" que continuemos a tratar o ente no seu todo e, em particular, os outros seres humanos apenas como objetidades instaláveis. Ao mesmo tempo, ela imporá a obrigação de tentarmos um

outro começo do pensar, abrindo-nos a *outros* sentidos de tudo o que há.

Para começar, que significa dizer que o homem é interpelado pela verdade do ser? Significa que o homem é *chamado a*, que ele *tem-que* abrir-se ao desocultamento do ser como diferenciação *do* ente em que se guarda. Não se trata mais de diferença ontológica entre as possibilidades mundanas do ser-o-aí, todas realizáveis em princípio, e a única possibilidade não-realizável, a possibilidade da impossibilidade. Trata-se, antes, como dissemos no capítulo 2, de um hiato mais profundo: a divisão entre o ser como presentar-se e o ente que se presenta.

Como pode o homem responder ao chamamento da diferença ontológica repensada? O que tem que fazer para corresponder, se esse corresponder não é mais projetar as possibilidades? Ou, como pergunta Heidegger, como se essencia o ser-para a verdade do ser? Em primeiro lugar, como um morar. Heidegger não apenas retoma a sua tese de *Ser e tempo* de que "eu sou" significa "eu tenho que morar" (1954, p. 147 e 161). No mundo da técnica, o homem desaprendeu como manter-se na terra. Por isso, ele tem que (re)aprender a morar: esse é o seu primeiro "dever" de mortal (ibid., p. 162). Aqui, ter-que-morar não significa mais ter-que-ser-no-mundo. Significa ter que habitar a quadrindade, na vastidão do mundo entre a terra e o céu, os mortais e os divinos. O traço fundamental desse modo de morar é o resguardar: poupar, preservar de danos e de ameaças, guardar. O resguardar não consiste apenas em não agredir. Ele é algo positivo, é a recondução de cada coisa à sua essência no sentido verbal, à sua essenciação: pacificação consigo mesmo. Pacificação que é abertura do campo, libertação.

O morar resguarda a quadrindade no seu todo. Ele *salva* a terra da exploração desenfreada. *Recebe* o céu, deixando que o dia seja dia e a noite noite, que os astros sigam os seus cursos, que os tempos das estações tragam frutos. Aguarda os divinos, ao esperar pelo inesperado e

pelo salutar.[1] Acompanha os mortais na morte, para que seja uma morte boa. No salvar a terra, receber o céu, aguardar os divinos e acompanhar os mortais, acontece (*ereignet sich*), diz Heidegger, o morar, como o resguardar dos quatro. Resguardar quer dizer proteger (ibid., p. 151).[2]

Para poder morar resguardando, o homem tem que edificar, isto é, tem que cultivar coisas que crescem sozinhas e erigir outras que não crescem. Tal edificar é meritório (*"voll Verdienst"*, como diz Hölderlin), mas não é fundamental.[3]

---

1. Marion, filósofo próximo de Lévinas, Derrida e Nemo, rejeita como "idólatra" o conceito heideggeriano de divino como *ente* desocultado na quadrindade, cuja presença (ser) é condicionada pela e na diferença ontológica (Marion, 1980, p. 64-5; cf. Marion, 1977, p. 305 e ss.). A raiz dessa "nova idolatria" estaria no próprio conceito de ser como desocultamento e retraimento: o "último ídolo" é o ser como "ícone do distanciamento" (Marion, 1977, p. 315). Para que se possa evitar a idolatria, teríamos que pensar o distanciamento do ente enquanto presente e do ser enquanto doação, à maneira bíblica, como o "retraimento paterno" remetido à impensável "autoridade" do pai-amor. Villela-Petit (1980, p. 99) suspeita de "ilusória" a tentativa de pensar o amor fora da questão do ser. Eu diria que Marion peca sobretudo por ignorar a diferença, que apontamos anteriormente no capítulo 2, *sub fine*, que existe entre o retraimento (*Entzug*), característico da diferença ontológica, e a desapropriação ou a desinteiração (*Enteignis*) congeminada à apropriação ou à inteiração (*Ereignis*). A negatividade do retraimento é interna ao ser. O ser, ele mesmo, é, como bem diz Marion, o "ícone" do seu distanciamento do ente. A negatividade da desapropriação, a seu turno, não é interna ao ser. Ela é constitutiva do "mais alto jogo" que *doa* o ser *como* diferença ontológica. Deixarei em suspenso a questão de saber se pode ser aceita a proposta de Marion de pensar o retraimento de maneira desvinculada do ser, como "retraimento paterno". Caberia indagar, com efeito, se essa proposta não se fia, demasiadamente, em metáforas ônticas provenientes de uma história presidida pela vontade de redenção.
2. Poderia haver interesse em comparar o morar na quadrindade, no sentido de Heidegger, aos deliciosos ritos de renovação cósmica praticados nas religiões orientais, por exemplo, no taoísmo chinês (cf. Saso, 1972).
3. O edificar não é nem um fabricar, no sentido de produção industrial, nem um produzir no sentido da *techne* grega. Esta última é apenas um deixar aparecer algo como presente e não, como o edificar, um deixar ser que "con-diciona" a coisa na quadrindade, de modo que esta, as-

No sentido originário, edificar significa pensar e poetar (ibid., p. 202). É poeticamente que o homem mora na terra, acena Heidegger, lembrando Hölderlin (ibid., p. 191). O resguardar originário e fundamental não protege a coisa dada na quadrindade, mas a quadrindade ela mesma. Proteger a quadrindade significa habitar o entre, o hiato que separa e une, silenciosamente, o mundo e a coisa. O silêncio da diferença chama. O seu dobre (*Geläut*) é a linguagem. A linguagem é, uma vez que se inteira a separação mundo-coisa. Ela se essencia como apropriação dessa diferença (Heidegger, 1959a, p. 30). Por hospedar a diferença, a linguagem é, anuncia Heidegger (1947, p. 53; tr. p. 149), a "casa do ser". Ter que morar significa, assim, no sentido mais fundamental, ter que habitar a linguagem que des-dobra a diferença entre o mundo-quadrindade e a coisa, acolhendo, dessa maneira, o ser-separação. Com essa nova versão da diferença ontológica, abre-se, também, a possibilidade de uma ética da correspondência à interpelação do ser-quadrifurcação, concebida como ética do morar na quadrindade.[4]

---

sim con-dicionada, possa, de seu lado, "conjuntar e inteirar os quatro no permanecer" (Heidegger, 1954, p. 172).

4. O morar heideggeriano é o modo de ser do homem irredutível à intencionalidade da consciência, tanto representacional como apetitiva. Por conseguinte, o morar enquanto projetar e tomar-pé no mundo-projeto, em *Ser e tempo*, ou enquanto resguardar e edificar no mundo-quadrindade, do segundo Heidegger, não pode mais ser pensado como uma relação do tipo sujeito-objeto. O suporte desse morar não é um sujeito ("sub-jacente") consciente e o mundo habitado não é objeto ("ob-jacente") de representações ou desejos. Com a morte da subjetividade transcendental kantiana, morreu também a objetalidade. Uma análoga "destruição" das relações objetais está ocorrendo na teoria das doenças psíquicas. A psicanálise, desde Freud até Lacan, concentrava-se no desejo, interpretado com base no conceito de pulsão objetal, e seguia, tanto na teoria como na cura, os destinos dos seus vínculos objetais. Teorias mais recentes, como a de D. W. Winnicott, põem em evidência *modos de existir* humanos em relação à mãe-ambiente ("mãe-jacência") e não mais à mãe-objeto ("mãe-ob-jacente"), isto é, modos mais fundamentais e anteriores à formação do solo pulsional. Conseqüente-

Em *Ser e tempo*, a finitude da morte era vivida na angústia que manifestava a culpa. A finitude da diferença ontológica não inspira angústia. Ela se dá numa dor, também silenciosa. Seguindo o poeta Georg Trakl, Heidegger irá chamá-la de "dor do umbral" entre o mundo e a coisa desdobrada (1959a, p. 27). O que manifesta essa dor não é mais a culpa. O ser humano do umbral não é responsável pelos desdobramentos do ser do ente no mesmo sentido em que o ser-o-aí era responsável pelos seus projetos; ele não pode assumir o destino (*Schicksal*) dos destinamentos (*Geschicke*) do ser. Apenas é chamado a assisti-los: corresponder e resguardar. O jogo é do ser, ele mesmo, ou melhor, daquilo que doa o ser e que governa a acontecência. Aqui, o essenciar-se do homem é desculpabilizado (a dívida passou a ser contada como dádiva), a fim de ser, tanto mais, exposto à negatividade. Com efeito, às duas infelicidades kantianas, reveladas pelas "dores kantianas" – a dor traumática do desprazer e a dor metafísica (ilusória) da transitoriedade – vem juntar-se, aqui, uma terceira infelicidade, a da separação do ser, desconhecida por Kant, assim como a dor do umbral que a traduz. Na verdade, entretanto, não se trata de uma infelicidade e, sim, de uma dádiva irrecusável. Do mesmo modo como a separação particularizadora que, por pertencer à essenciação do ser, não pode ser ultrapassada a não ser na morte, a dor do umbral, da origem quadrifurcada e não-afecção, tampouco pode ser anestesiada por qualquer ação causal humana, seja técnica, seja moral; nem mesmo, cabe insistir, por qualquer ação divina.

---

mente, essas teorias remetem as psicopatologias profundas aos problemas iniciais de inserção no ambiente, e não mais a perdas ou conflitos objetais. Esse paralelismo notável entre desenvolvimentos dominantes na filosofia do século XX e as alternativas inovadoras na teoria psicológica ainda não recebeu, parece-me, a devida atenção nos dois campos.

O outro do homem que mora na quadrindade é, em primeiro lugar, o seu vizinho que reside na proximidade. Esse é o sentido ético originário do "próximo". A comunhão dos mortais não começa pelo partilhamento de valores e normas; ela, antes, cessa quando estes se tornam o único fundamento do coexistir. A comunidade institui-se no assentamento, na ocupação de sítios nas mesmas paragens. O sentido inicial do coexistir é coabitar, e significa resguardar, cultivar, edificar, isto é, salvar a terra, receber o céu, aguardar os divinos, acompanhar, conjuntamente, a morte. A comunhão entre os homens, a mais elementar e concreta, tem a sua raiz na quadrindade. Na origem, os homens são unidos como mortais iniciados no mesmo jogo do "espelhamento apropriador" (*das ereignende Spiegeln*) dos quatro. É um jogo que liga sem subjugar, em que "cada um dos quatro confia no outro sustentado na dobra da reunião apropriadora que a todos abraça". "Nenhum dos quatro", acrescenta Heidegger, como se lembrasse dos seus comentários sobre a sentença de Anaximandro, "teima em separar-se no particular. Na reunião, cada um dos quatro é antes desinteirado do que lhe é próprio. Essa reunião é o jogo-de-espelhamento (*das Spiegel-Spiel*) da quadrindade. Nele se fia o desdobramento dos quatro" (Heidegger, 1954, p, 178).

A comunhão entre os homens sustentada pela quadrindade nunca poderá crescer numa comunidade de salvação. Embora supere toda separação pelo particular, ela não suprime, e sim possibilita, o solitário poder da morte. Dizer que os mortais "podem a morte" significa dizer que eles são chamados para o santuário que guarda o segredo do ser (ibid., 1954, p, 177). Isto é, para o segredo do mais alto jogo, o da inteiração que desinteira, jogo livre de qualquer arbitrariedade, embora sem regras comensuráveis pela razão.[5] Nesse jogo, assim como na morte, o homem

5. Este ponto é explicitado em Heidegger, 1957a, p. 186-7 e 1959c, p. 42.

entra necessariamente só. Os mortais habitam a quadrindade desunidos pelo segredo do contencioso do ser. A reconciliação final, assim como a salvação ou, ainda, a redenção, continua-lhes permanentemente vedada. O nosso próximo será, por isso, sempre um estranho, um estrangeiro. Na proximidade e estranheza do outro, transparece a familiaridade e o segredo das regras do jogo que deita o ser. Como próximo, ele tem que ser assistido no coabitar. Como estranho, ele não poderá ser assistido, mas apenas acompanhado, no seu passar para o incomensurável. Na quadrindade, o humanismo assistencial permanece uma diretiva irrecusável do próprio ser. Mas perde o *status* de horizonte intransponível do existir humano, tal como é sugerido, por exemplo, pela ética de responsabilidade ilimitada para com o outro, de Lévinas, ou, ainda, pelos tradicionais ideais de igualdade e fraternidade das declarações dos direitos humanos. O humanismo continua uma coisa "boa" e "importante", mas deixa de ser "essencial", a saber, de concernir ao homem como mortal no mundo dos quatro. E se torna perigoso quando se afirma essencial, como é bem ilustrado nos crimes contra a humanidade cometidos em nome do socialismo, leia-se "humanismo", real. A comunhão entre os homens, sustentada pelo mundo quadrifurcado, não tende para um milenarista "reino da liberdade", no sentido de Kant. Para tanto, seria preciso que o ser doado na quadrindade fosse limitado e encoberto pela representação do dever-ser, a lei moral. Tampouco pode desenvolver-se numa coletividade solidária, no sentido de Marx. Para tanto, seria necessário que o edificar fosse esquecido e virasse o fabricar. Em Heidegger, o problema da justiça social nunca é primitivo. A miséria do trabalhador importa. Mas ela não tem a mesma urgência que a precisão de morar na verdade do ser.[6]

6. Houve quem quisesse ver no ser-para-o-nada de Heidegger o mascaramento da morte pela fome ou pela guerra, "a única coisa que a sociedade fascista podia oferecer ao povo" (Bloch, 1985,

Dissemos que, no sentido originário, ter-que morar significa ter-que habitar a linguagem, a casa do ser, e que habitar a linguagem é pensar *poeticamente*. O pensamento poético não constrói a linguagem, é requisitado por ela. A linguagem nos é dada para que possamos edificar, por meio das palavras. Que fazer é este? Certamente, não um representar no sentido da metafísica. O pensamento metafísico tem a seguinte particularidade: "os seus conceitos e aquilo que eles concebem permanecem, num sentido originário, o mesmo" (Heidegger, 1959c, p. 23). Desde Parmênides, o pensamento ocidental é o pensamento da *identidade* entre o pensar e o ser (Heidegger, 1957c, p. 18). A expressão característica desse pensamento é o enunciado, concebido como podendo ser verdadeiro ou falso, no sentido de correto, con-forme ao seu objeto. No enunciado que visa à identidade, o pensamento da diferença perece (Heidegger, 1959c, p. 30).

Não se trata aqui de uma tentativa de ressuscitar o nominalismo. Este permanece ainda preso à concepção lógico-gramatical da linguagem e, de resto, perfeitamente compatível com as pretensões da técnica (ibid., p. 25). Para que possa vigorar, o pensamento da diferença tem que apreender um dizer que não é o mesmo que o dito; um dizer que é, ao mesmo tempo, um não-dizer (Heidegger, 1957c, p. 72; trad. bras., p. 202). Um pensamento que não quer mais enunciar, mas apenas acenar, tem que libertar-se

---

p. 1.364). Lévinas, que introduz o seu próprio conceito do ser-para-o-outro na continuação do ser-para-a-morte de Heidegger, faz notar que, em Bloch, a angústia da morte provém exclusivamente do fato de morrermos antes de termos terminado a obra. Que obra? A de *realização* de um mundo ético de bem-estar e de paz (Lévinas, 1992, p. 108 e 115). Bloch (na companhia de Marx e de muitos pensadores contemporâneos) está, portanto, reapresentando a velha receita messiânica do reino de Deus na terra, já rejeitada por Kant no seu conceito de "socialidade insociável". O "próximo estranho" de Heidegger pode ser tratado, parece-me, como continuação e radicalização da crítica kantiana do milenarismo teológico judaico-cristão.

da lógica proposicional. Mais radicalmente ainda, tem que desapegar-se da palavra inteira para poder ouvir o gestado na palavra quebrada. "O quebrar-se da palavra é o próprio recuo (na direção da origem) no caminho do pensamento" (Heidegger, 1959a, p. 216).

A reflexão heideggeriana sobre o dizer que se desdiz apóia-se em dois versos de Stefan George: "Assim aprendi triste a renúncia/ Que não seja coisa alguma onde a palavra quebra".[7] Numa experiência dolorosa que o entristece, o poeta ouviu, comenta Heidegger, um chamado: "Que uma coisa só seja onde é garantida a palavra" (ibid., p. 232). Trata-se de um imperativo (ibid., p. 168) que, à primeira vista, não faz mais do que restringir o ser das coisas à disponibilidade da palavra. A palavra disponível é aquela que concede o ser a tudo que existe, que proporciona a presença na qual algo se apresenta como ente e pode, por conseguinte, vir a ser re-apresentado, isto é, representado (ibid., p. 227). Mas por que essa restrição é vivida como renúncia? Em que consiste esse renunciar que precisa ser aprendido? Que foi que o imperativo ensinou ao poeta? Ensinou-lhe, responde Heidegger, que uma palavra que quebra "... retorna ao impronunciado, lá de onde foi gestada: ao dobre do silêncio, que, como gesta, move e aproxima as regiões da quadrindade". O imperativo disse, assim, uma gesta indizível (*unsägliche Sage*), o segredo da palavra: "Um 'é' dá-se onde a palavra quebra" (ibid., p. 216).

O poeta não enunciou esse segredo na forma de uma proposição; ele disse a sua abdicação do dizer proposicional. Mas o abdicar, ainda que não seja um enunciar, continua sendo um anunciar. *Ab-dicar* não é emudecer; nele ainda ressoa um *dicere*, um dizer, a saber: "Que não seja coisa alguma onde a palavra quebra". O ab-dicar, o des-dizer o dizer, diz que a palavra con-diciona a coisa, no sentido de

7. *So lernt ich traurig den verzicht/ Kein ding sei wo das wort gebricht* (Heidegger, 1959a, p. 163 e 220).

con-dere, fundar, estabelecer, instituir. Esse con-dicionar (*Bedingnis*) não pode ser dito da mesma maneira como uma coisa pode ser dita, ele só pode ser des-dito. É isso que faz o imperativo da renúncia. O seu "não seja" *deixa ser* "*o que* e *como* a relação entre a palavra e a coisa é: nenhuma coisa é sem a palavra" (ibid., p. 233). A *abdicação* é, portanto, ao mesmo tempo, uma *não-abdicação* "em que a renúncia *se diz* como aquela gesta que *agradece* por tudo ao segredo da palavra" (ibid., p. 235; grifos meus), o segredo de ser a palavra o condicionamento da coisa.

O poeta aprendeu, portanto, a se subtrair à pretensão contida no poder representacional da palavra. Ficou sabendo que, em última instância, a palavra é sempre particular, dialetal, nunca elemento de uma linguagem universal sobre o universal. Que toda palavra é quebrada, um significante aquém do significado. Foi inteirado de que a palavra pode dizer tudo do ente, mas que nada pode dizer, a não ser desdizendo-se, sobre o seu poder dizer o ente. Que o mais alto dizer apenas acena em vez de identificar. Curvou-se diante de um poder mais alto que o de trazer o presente na presença?[8]

A experiência de palavra quebrada é, ao mesmo tempo, o aprendizado da quebra da razão representacional da filosofia ocidental. Em virtude da diferença ontológica, o *logos* filosófico pode muito bem representar o ente e a entitude. Fica-lhe vedado, entretanto, o poder de representar essa virtude ela mesma: uma lição de finitude que ensina não haver texto universal capaz de dizer tudo.[9]

---

8. O *logos* dos pré-socráticos, lembra Heidegger, tinha ainda o mesmo sentido bifurcado da *palavra* de George: o de gesta que *mostra o ente*, deitando o jacente na presença, e que *diz o ser*, a presença do presente (Heidegger, 1959a, p. 237).
9. No primeiro capítulo de *Tao Te King*, Lao Tse diz: "Voie qu'on énonce/ N'est pas la Voie/ nom qu'on prononce/ n'est pas le Nom. / Sans nom/ Fit aparaître le Ciel Terre/ Nommé/ Est Mère des Dix Mille êtres". (Citado segundo *Tao Te King*, ed. Desclée De Brouwer, 1972, tr. de Claude Larre s. j.)

O morar na quadrindade, como pensamento poético quebrado, não pode resultar, por conseguinte, num sistema teórico abrangente. Ele tampouco pode oferecer regras seguras para o agir. O pensar é um atuar que supera toda práxis. "O pensar perpassa o fabricar e mesmo todo agir, não pela grandeza de seus resultados nem pelas conseqüências de sua *performance*, mas por meio da pequenez da sua execução, destituída de qualquer sucesso" (Heidegger, 1947, p. 115; trad. bras., p. 173). O pensar traz à linguagem, em seu dizer, "apenas a palavra pronunciada do ser" (ibid., p. 116; trad. bras., p. 173). Essa palavra chama, como vimos, para o deixar ser. Mas ela não dá regras para gerar efeitos. Ela se essencia enquanto abre caminhos.

O pensar poético, rememorativo, seria totalmente sem medida, sem regras? Não. Mas estas não provêm dos artifícios da razão humana, e sim como um imperativo da renúncia, ouvido por George, vêm do ser ele mesmo. Tal conveniência do dizer com o ser é a primeira lei do pensar, "e não as regras da lógica que apenas se tornam regras a partir da lei do ser" (ibid., p. 118; trad. bras., p. 175). A lei do ser é feita pelos destinamentos do ser. Um desses destinamentos, decisivos para a história do Ocidente, foi o da determinação da entitude do ente como idéia, que aconteceu na obra de Platão. As determinações da entitude impostas pelos destinamentos sucessivos não admitem, por parte do homem, nenhuma forma de *justificativa*, como também estão acima de todo tipo de *crítica*. O pensar poético é "heterônomo", não em relação à revelação da vontade de um ente infinito, como na tradição judaico-cristã, mas em relação a uma necessitação mais antiga, que é a do destino.[10] O

10. Para muitos leitores, o retorno ao antigo, proposto por Heidegger, faz parte do *neopaganismo* que grassava na época (cf. Habermas, 1985, p. 186 e nota). Aqui devemos ter em mente o fato de que o termo "pagão", derivado do latim *paganus* ("aldeão" ou, ainda, "civil", em posi-

pensamento serve tão-somente para mediar, tornar audível, transmitir, o que nos é destinado. Estamos confrontados com um *pensamento hermético*, no sentido etimológico da palavra, não com um pensamento apofântico, como o do período clássico grego, nem tampouco hermenêutico, como o dos leitores da Bíblia ou, menos ainda, crítico, como o dos modernos. Não se trata de manifestar o que preexiste ou de justificar o que quer que seja. Só há sentido em receber, na obediência total à requisição da voz da presença.[11]

Por requisitar o humano, a verdade do ser impõe-lhe um *ter-que-ser* que pode ser entendido como "ética originária" (ibid., 1947, p. 109; trad. bras., p. 171). Que ética é essa? Heidegger acena:

> Somente na medida em que o homem, ec-sistindo na verdade do ser, a este pertence, podem vir do próprio ser as *diretivas* quanto às ordens que se devem tornar lei e regra. Dar diretivas significa em grego *nemein*. O *nomos* não é apenas lei, mas, mais originalmente, a diretiva encoberta na destinação do ser. Só esta é capaz de jungir o homem ao ser. Só tal injunção é capaz de sustentar e vincular (ibid., p. 114-5; trad. bras., p. 173).

ção ao *miles Christi*, soldado cristão das legiões romanas), é uma designação pejorativa dos inimigos do Deus verdadeiro e, por extensão, da verdade revelada. Tudo indica que o antigo de Heidegger é de uma antigüidade muito mais longínqua que o cristianismo, comparável àquela da "antiga natureza" de Alberto Caeiro. Fernando Pessoa, de que se tem notícia ter pertencido ao Conselho Magistral do Neopaganismo Português junto com o filósofo dr. António Mora, observa que ninguém pode ser neopagão, assim como a pedra não pode ser "neopedra" ou a maçã "neomaçã". "Tem o indivíduo que nascer pagão para ser pagão. *Nascitur non fit*, como o poeta, e, afinal, como tudo o que é estável neste mundo" (Pessoa, 1985, v. 3, p. 377). A evocação heideggeriana do antigo é tudo, salvo uma manifestação de neofilia. Esse modo de "estar por dentro" caracteriza, antes, a modernidade.

11. Sobre a diferença entre a compreensão hermética e hermenêutica do ser, cf. Heidegger, 1959a, p. 121.

De outra maneira, acrescenta ele, "toda lei permanece apenas uma maquinação da razão humana".

A ética originária do morar na quadrindade substitui a oposição tradicional da ética metafísica entre o mal e o bem pela diferença entre o mau e o salutar.[12] O salutar é o que garante e dispensa sustentação e apoio ao homem. Apoio significa sítio e proteção. É o pensar, que convém com a destinação do ser, que conduz a ec-sistência para o âmbito no qual nasce o que é salutar: para a quadrindade; "É somente o ser", diz Heidegger, "que concede os favores ao salutar e impulsiona a fúria para a perdição" (ibid., p. 114; tr. bras., p. 172). Quanto ao homem, ele é incapaz de se salvar pelas suas próprias forças, nem mesmo pelo renovado esforço de racionalização (recurso à razão ampliada, ou estratégias semelhantes) da agitação perseguidora.

Com o salutar, também se manifesta o mau. Este não consiste na mera ruindade do agir humano, mas na maldade da fúria ou da agitação desenfreada. Assim como o bom, a agitação furiosa só pode essenciar-se no seio do ser; só há fúria porque o próprio ser está em disputa. Heidegger conclui: dá-se, essencia-se, um nadificar no próprio ser. O caráter questionável do ser é, portanto, sinal de uma negatividade. Não se trata de negatividade relativa à negação lógica (Hegel). Nem das negatividades materiais, como as de Marx (negação do trabalho pelo capital) ou de Freud (recalque). Trata-se de uma negação ao mesmo tempo pré-verbal e pré-ontológica, isto é, situada aquém da entitude do ente. Negação mais radical do que todas essas, que revela a intimidade entre o ser e o nada, e que faz com que o pensamento do ser tenha que ser, também, o

12. Bem entendido, "salutar" aqui difere totalmente de "salvador", no sentido tradicional daquilo que alivia o sofrimento, supera a transitoriedade ou redime do pecado.

pensamento do nada.[13] Negativação que explica por que esse pensamento avança, forçosamente, até um retraimento secreto e impensável; a que, permite, enfim, que se fale em *finitude do ser.*

O que é mau na fúria? O "rígido fechamento para a dimensão do salutar", característico da nossa época (ibid., p. 103; trad. bras., p. 168), que representa um perigo extremo para o homem e, ao mesmo tempo, para a manifestação do ser ele mesmo (ibid., p. 59; trad. bras., p. 151). Esse fechamento consiste na administração total do ente doado na quadrindade, no seu beneficiamento industrial, na devastação furiosa, promovida pela técnica, que deve, sustenta Heidegger, ser aproximada do rancor da vingança que, segundo Nietzsche, move a metafísica, isto é, toda a filosofia e a cultura ocidental.[14] Desde então, o mau não é

13. A *nadidade* do nada heideggeriano, que é a plenitude incomensurável oculta, deve ser distinguida da *niilitude* do "mero nada" dos niilistas. Repetidas vezes, Heidegger acentuou, contra os seus críticos (cf., por exemplo, Bloch, 1985 [1938-47], p. 119), que a sua posição nada tem a ver com o niilismo europeu dos séculos XIX e XX, e que este último repousa no esquecimento do ser. Note-se que os pensadores orientais respondem com a mesma energia à objeção, freqüentemente formulada no Ocidente, de que a sua busca do vazio seja uma forma do niilismo. Dizem tratar-se de uma falta de compreensão do nada, característica do infinitismo da tradição grega. É interessante ver Lévinas, um pensador que se proclama da tradição judaica, juntar-se a Heidegger e aos zen-budistas (Nishida, Suzuki) para afirmar que o nada, assim como a morte, sempre desafiou o pensamento ontológico ocidental (Lévinas, 1992, p. 79). Bergson, por exemplo, escreve: "A idéia do nada absoluto, entendida no sentido de abolição de tudo, é uma idéia que se destrói a si mesma, uma pseudo-idéia, uma simples palavra" (Bergson, 1959, p. 734).

14. Já em *Ser e tempo*, o ocupar-se preocupado impróprio foi caracterizado em termos que prenunciam a fúria perseguidora, tais como "agitação desenfreada" (*hemmungsloser Betrieb*) e queda no "redemoinho" (*Wirbel*) (Heidegger, 1927, p. 177-8). Trata-se de um não ser que pode assumir as proporções do gigantesco, como fica ilustrado na arquitetura contemporânea. Sobre o mau como o desenfreado, cf., ainda, Heidegger, 1959a, p. 60.

algo ôntico, uma mera privação do bom, ele é um modo de deixar ser, aquele que só deixa ser para destruir. Essa negatividade que, na origem, caracteriza o ser e não o ente, é, não obstante, a mais concreta das concretudes. Em Heidegger, o contraste pós-metafísico – derivado da diferença ontológica entre o deixar ser que resguarda e o deixar ser que encomenda e persegue, entre a natureza no sentido de gestação e a técnica – substitui, como sendo o mais fundamental, a oposição metafísica tradicional entre o bem e o mal, assim como os seus equivalentes modernos, os dualismos entre o particular e o universal, a sensibilidade e a razão, o trabalho e o capital, o id e o superego.

A tradução e o comentário oferecidos por Heidegger da sentença de Anaximandro acrescentam um sabor pré-metafísico a essa tentativa de compreensão pós-metafísica (que não deve ser confundida com a compreensão "pós-moderna") do bom e do mau. O que passa por mais antigo ditame do pensamento ocidental reza: "... ao longo da mantença; é que dispensam uns aos outros a con-juntura bem como a vênia (ao convalescer) da des-con-juntura".[15] A "mantença" (*to hreon*), comenta Heidegger, é o nome grego mais antigo para o ser. O ser mantém o ente, no sentido de usar, de fruir do ente, em que se inclui *praesto habere*, ter prestes o ente como aquilo que está jazendo (*das Vorliegende*) no desocultado. Manter significa, portanto, deixar apresentar-se algo como presente, dar-lhe a mão, assistir o presente. Enquanto se apresenta, o ente tem a sua hora e vez, permanece. Ele é um permanecente na mão do ser, na jacência con-junta com outros. Todo permanecente teima, entretanto, em tornar-se permanente, em desvencilhar-se da

15. O texto da tradução de Heidegger é o seguinte: "... *entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs*" (1957b, p. 342). E. Stein oferece a seguinte versão: "Segundo a mantença; deixam pois ter lugar o acordo e assim também o cuidado, um para o outro (no penetrar e assumir) do des-acordo" (*Os pré-socráticos*, Ed. Abril, p. 47).

transiência. Insistindo em perdurar, cai na des-con-juntura. A des-con-juntura não é injustiça, no sentido ético-metafísico da palavra. O mau é ontológico, ele está no levante do permanecente des-con-juntado contra a con-juntura. É a usurpação da duração, o apossar-se da presença. É a insistência em rechaçar desta o outro ente. É não deixar ser, virar as costas ao ser, esquecer o ser como apresentação.[16] E, no entanto, é o próprio ser, ele mesmo, que, ao longo do uso do permanecente, faz com que este se recorde do ser, que se vire para o ser, que volte a deixar ser. Isto é, que dispense ao outro a con-juntura no ser, a vênia de ser, na convalescença da des-con-juntura. Assim, o ente fica, de novo, a salvo – graças a um salvamento que se dá só na medida em que o ser está nas últimas, tendo chegado o tempo certo da virada: a hora do recordar o ser como fruição esquecida no mero perdurar, esquecimento que saiu do próprio apresentar-se (a entitude) do ente.[17] Segundo Heidegger, o ser está nas últimas na época da técnica, que é a nossa. Somos nós quem vivemos a "escatologia" do ser, a total separação, disjuntura, entre o ente e o ser,

16. O mau gerado pela separação foi descrito por outros autores da antigüidade grega, por exemplo, por Plotino: "O princípio do mau (nas almas) é a audácia, a geração, a primeira diferença e a vontade de serem de si mesmas. Alegradas da sua independência, usam a espontaneidade do seu movimento para correr para o lado oposto de Deus; tendo chegado ao ponto mais distante, ignoram até mesmo de que provêm dele" (*Enéades*, v. 1, 1).

17. Lévinas se pergunta se Heidegger, apesar de tudo o que vinha ensinando sobre a prioridade do pensamento de ser, não se teria deparado, aqui, com a "significação originária da ética" (Lévinas, 1991, p. 187). A resposta é "sim" e "não". Sim, por tratar-se de explicitação de um *ter-que* constitutivo do ser de todo ente, relativamente a outro ente. Não, por não tratar-se, como sugere Lévinas logo em seguida, de responsabilidade por uma "... ofensa feita ao próximo pela 'boa consciência' de ser, feita já ao estrangeiro, à viúva, ao órfão que, na face do próximo, me olham"; e sim de um levante contra o ser ele mesmo.

acompanhada do esquecimento dessa separação, isto é, do ocultamento da diferença ontológica.[18] De acordo com a sentença de Anaximandro (assim como foi interpretada por Heidegger), teria chegado a hora de a mantença do ente, o ser ele mesmo, lembrar-se de si própria. À medida que estaríamos chamados a presenciar essa virada, veríamos o ser tardio juntar-se ao e superar-se no matinal. A constelação do ser-vontade-de-potência e do ser-mantença marcaria, como a conjunção de dois astros, a época de despedida da metafísica.[19] A hora do último não será nem a do cumprimento de um *telos*, nem a da aniquilação. Apenas a do retorno ao início, na espera de um novo começo, na quadrindade. Iniciação ao poder morrer. Existe, portanto, no segundo Heidegger, um conceito de esperança. Não se trata de ressurgimento da esperança na vitória sobre a finitude, rejeitada, como vimos, em *Ser e tempo*. Trata-se de fiança no salvamento do ser.

A ética originária de Heidegger não pede que ajamos de acordo com a razão prática, ainda menos que fabriquemos coisas de acordo com a razão teórica. Ela pede o desapego a todo agir causal. Trata-se de substituir a pergunta que, na época da metafísica, era a única urgente: que devemos fazer? pela interrogação: como temos que pensar? (Heidegger, 1962, p. 40). Responderemos a essa pergunta quando passarmos a atuar habitando paragens da quadrindade, cultivando e edificando coisas, e, sobretudo, habitando poeticamente a linguagem. Esse é o nosso "dever", melhor, o nosso ter-que-ser, imposto não pelo *logos*

18. Sobre a escatologia do ser, cf. de Andia, 1975. Seguindo a interpretação dominante, a autora não atribui nenhum sentido ético ao fim da metafísica (p. 255 e 260).

19. A metáfora "astrológica" de constelação do ser como encomenda perseguidora (*das nachstellende Bestellen*) do ente, por um lado, e do ser como mantença salvadora, pelo outro, foi usada várias vezes por Heidegger (cf. 1954, p. 41; 1957c, p. 25; 1962, p. 46).

(este quebra quando tenta dizer isso), mas pelo próprio ser na época da técnica. Temos que cuidar da verdade do ser e não mais, como em *Ser e tempo*, do "nosso" ser-o-aí. Não do ser no tempo-espaço, mas do ser como essencialmente questionável. Transcender a presença, recuar, tornarmo-nos pobres de tudo para poder receber a presença: morar na quadrindade.[20]

20. No *hall* do hotel em que estive hospedado em Belém do Pará, durante o ciclo de conferências em que apresentei partes do presente texto, o grupo multinacional Daimler-Benz organizou um painel publicitário que resume bem as pretensões planetárias do agir técnico: "Com suas idéias políticas, econômicas, culturais e sociais em constante renovação, o homem mantém o mundo em movimento. As mudanças acontecem num ritmo cada vez mais rápido. Para encarar o desafio que isso representa, é preciso apresentar concepções à altura. Por meio das ampliações de sua base empresarial, o grupo multinacional integrado de tecnologia Daimler-Benz está bem preparado para isso. Todas as nossas atividades estão voltadas para um progresso adequado ao meio ambiente. Para que tecnologia, economia e ecologia não mais concorram entre si, mas que se completem". Lembrei-me, então, de uma história de Chuang Tzu, intitulada "Dois Reis e o Não-Forma". Ela termina assim: "'Os homens', disseram (os dois reis, amigos do Não-Forma), 'têm sete aberturas para ver, ouvir, comer, respirar, e assim por diante. Mas o Não-Forma não tem aberturas. Vamos fazer nele algumas aberturas'. Depois disso, fizeram aberturas em Não-Forma, uma por dia, em sete dias. Quando terminaram a sétima abertura, seu amigo estava morto. Disse Lao Tan: 'Organizar é destruir'". Cf. uma tradução ligeiramente diferente em Merton, 1977, p. 86-7.

Capítulo 10

O desencontro das éticas

Acredito ter mostrado, seguindo a trilha de Heidegger, que o problema fundamental das éticas ocidentais é o da *finitude*. O homem se pergunta: que devo fazer?, porque tem que haver-se com a finitude. A minha análise mostrou que essa pergunta, básica nas éticas tradicionais, é desesperadoramente ambígua. Essas éticas partem de diferentes fenômenos de finitude, assinalados por diferentes tipos de dor. Estão em desacordo quanto aos cursos de ação a seguir. Separam-nas diversos conceitos da natureza do dever. Divergem até mesmo quanto à questão de saber se devemos negar ou aceitar a finitude, agir ou não agir diante dela. Finalmente, não concordam sobre o sentido do ser e do não-ser. Essa constatação sugere que a questão da possibilidade de uma ética não pode mais ser formulada como a determinação da ação correta, por exemplo, como ação racional.[1]

Uma coisa se diz finita por oposição a uma outra, não-finita, in-finita. Na ética, são duas as oposições que tradicionalmente (em Kant, por exemplo) definem a finitude: a primeira, entre a ausência e a presença de propriedades que trazem satisfação, a segunda, entre a transitoriedade e a

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

permanência do existir de que cuidamos. Entende-se, ainda, que o finito (a ausência, a transitoriedade) é algo negativo.[2] Negar o finito significa, portanto, negar uma negação. Pelo princípio da dupla negação, o não-finito é algo positivo. Em Kant, o negativo do negativo é a felicidade eterna (da boa vontade).

Munidas dessa lógica, as éticas infinitistas mais radicais sustentam que é possível, em princípio, atingir efetivamente o não-finito. Como diz Cassirer, interpretando Kant, a negação do finito é o "preenchimento do finito". Outras, menos radicais, dizem que o infinito, mesmo que não possa ser alcançado, pode pelo menos ser aproximado, ou seja, pode servir de ideal regulador no esforço do homem de se desenredar do finito. E, para viabilizar a opção pelo não-finito, todas prescrevem, como moralmente obrigatórios, certos deveres para o agir supostamente capaz de realizá-lo ou de aproximá-lo. As éticas infinitistas são, por natureza, *éticas do agir por dever*.

Hoje, o agir de acordo com as exigências da ética de infinitude transformou-se em agir técnico que visa à racionalização corretiva total do planeta: na calculabilidade sem resto, combinada com a decidibilidade de tudo, de acordo com o princípio de fundamento. Estamos na época da *urgência* (*Not*) absoluta da *suficiência* (*Notlosigkeit*), iniciada por Leibniz e Kant. Deslizar sem falta, intransientemente, tendo dispensado a particularidade na totalidade (das combinações possíveis do ente, manipuláveis pela razão teórica e consentidas pela razão prática, ambas coletivizadas): esta "armação"[3] é o modo de ser básico perseguido pelo infinitismo contemporâneo.[4]

---

2. Tradicionalmente, essa tese era interpretada no sentido de que o finito era o *ens creatum* e, como tal, uma limitação, isto é, uma negação, do *ens originarium*, o seu criador infinito.
3. Traduzo por "armação" o termo heideggeriano *Gestell*, que nomeia o modo de ser dos entes na época da técnica.
4. Italo Calvino fez-se um porta-voz do mundo-combinatória. Em textos brilhantes, ele celebra "a unidade de todas as coisas, animadas e

A ética finitista de Heidegger, a única aqui considerada,[5] usa, nas suas duas versões delineadas anteriormente, uma negatividade de tipo diferente para construir as oposições definitórias da finitude. Em conseqüência disso, recomenda uma outra maneira de encará-la. A mais fundamental dessas oposições é a que vigora entre o ser e o ente. Na verdade, não se trata de uma oposição, já que o ser é o nada do ente e, como tal, não se pode contra-pôr a este último, mas de um contraste, uma diferença, a diferença ontológica. Em *Ser e tempo*, a diferença ontológica, sendo ainda pensada no interior da analítica existencial, é formulada de duas maneiras: primeiro, como distinção entre o ente intramundano e o mundo e, segundo, como hiato que separa a nossa única possibilidade *não*-realizável (*não*-concretizável), a da impossibilidade de ser-o-aí, de todas as nossas outras possibilidades realizáveis no mundo – como distância, portanto, entre o "não" do poder-*não*-mais-ser-o-aí e o "sim" do poder-ser-o-aí, bem como do "sim" das manifestações ônticas, possibilitadas pelo "nosso" poder-ser-o-aí. Mesmo sem aprofundar-se sobre o tipo de negatividade aqui envolvida, *Ser e tempo* deixa claro que ela não pode ser expressa nem pela negação predicativa nem pela negação proposicional. A linguagem que diz o "não" da diferença ontológica não se dobra à legislação lógico-gramatical da linguagem ordiná-

---

inanimadas, a combinatória de figuras elementares", e recomenda uma literatura infinitista que seria "a comunicação entre o diverso pelo fato de ser diverso", escrita por seres que são, como todos nós, "uma combinatória de experiências, de informações de leituras, de imaginações", "uma enciclopédia, uma biblioteca, um inventário de objetos" (cf. Calvino, 1988, p. 33, 58, 138 *et passim*). Habermas, que valoriza a "práxis literária" de Calvino por construir cada texto "... como fragmento de um texto universal, de um texto originário, *que não conhece fronteiras*, porque faz sair de si mesmo as dimensões de delimitação possíveis, o espaço e o tempo" (Habermas, 1989, p. 252; grifos meus), é, por sua vez, o principal articulador atual da razão coletivizada, conceito nostálgico do trabalho coletivizado.

5. Uma outra ética finitista é a ética do sacrifício do ser, de Lévinas.

ria. Esse "não" não é acessível no domínio das operações do sujeito transcendental. O falar que diz a diferença ontológica é um silenciar disposto para a angústia: a consciência da culpa fala única e constantemente no modo do silêncio (Heidegger, 1927, p. 273).

Qual é a relação entre o falar silencioso, capaz de "dizer" a diferença ontológica, e o falar ordinário? O primeiro não articula em palavras aquilo que diz: o poder-não-mais-ser-o-aí. Ele não verbaliza. O linguajar cotidiano, pelo contrário, verbaliza o poder ser-o-aí. Como o poder-não-mais-ser-o-aí é a "condição de possibilidade" do poder ser-o-aí, o falar silencioso que diz a possibilidade da impossibilidade é também condição, no mesmo sentido, do falar que verbaliza as possibilidades mundanas: a negatividade não-verbal possibilita a negação verbal. As negações lógicas, a predicativa ("*não-P*", onde "*P*" é um predicado) e a proposicional ("*não-p*", onde "*p*" é uma proposição), tiram sua força do não da diferença ontológica (do poder-não-mais-ser-o-aí).[6] Por outro lado, qual é a relação entre o envolvimento afetivo, que revela a diferença ontológica, a angústia, e os afetos do cotidiano? A angústia é uma recordação, uma reminiscência, uma anamnese (para usar o termo platônico a que remetem os heideggerianos) do negativo do poder-não e que foi rechaçado (*abgedrängt*, ibid., p. 135). Todos os outros modos de se envolver são constituídos sobre esse rechaço, entre eles os sentimentos de esperança ou de medo, bem como os sentimentos de prazer e desprazer, que se fundam neste último (ibid., p. 342). Todos esses sentimentos encobrem e fazem esquecer o sentimento de angústia. Em resumo, as negações verbais da linguagem ordinária, bem como a afetividade do cotidiano, fundam-se, por rechaço e por esquecimento, na negatividade ontológi-

6. Heidegger esclarece essa tese em 1929c, p. 36; trad. bras., p. 42. Sobre a distinção entre a negação predicativa e proposicional na filosofia clássica alemã, cf. Loparic, 2000 e 2002, cap. 6.6.

ca do ser-o-aí. Trata-se, bem entendido, de um fundamento infundado, nulo, mas, nem por isso, menos "real" ou "concreto" (ibid., p. 128 e 170).[7]

No segundo Heidegger, a finitude continuará a ser pensada em termos da diferença entre o ser e o ente, mas sem as conotações antropológicas provindas da analítica existencial. A negatividade constitutiva dessa fissura será explicitada como a do ser enquanto presença contenciosa, nadificada, em si mesma. Como já disse anteriormente (capítulo 2, *sub fine*), Heidegger tenta, desde 1929, pensar o não da distinção entre o ente e o mundo e o não do poder-não-ser como pertencendo à mesma negatividade, mais profunda ainda. Esta negatividade originária é a do *Ereignis*, isto é, a da apropriação desapropriador, da inteiração desinteirante do ser e do tempo-quadrindade, responsável pelo contraste entre o ocultamento e o desocultamento do ser, que, enquanto contraste último, é, simultaneamente, a instância suprema da finitude do ser. A negatividade originária da diferença e da desinteiração é anunciada, como vimos a partir do diálogo de Heidegger com George, por um dizer que aprendeu a renunciar ao princípio de identidade entre a palavra e o dito. A mesma não-identidade é presenciada numa dor, nomeada de dor do umbral, pelo poeta Trakl. Como em *Ser e tempo*, Heidegger sustentará, agora também, que só podemos dizer o ente por meio da palavra plena, rompendo o silêncio, na medida em que nos envolvermos com ele pelos temores e esperanças específicos e fugirmos da dor da diferença originária.

Observamos que, nesse contexto, ainda vale a tese de que o finito é o negativo, a saber, a negativação encobridora *do* nada ou *do* ser-destinamento; com uma ressalva essencial:

7. Essa interpretação da concepção heideggeriana da origem ontológica das negações lógicas, predicativa e proposicional, bem como dos afetos cotidianos, pode ser comparada à "derivação", oferecida por Freud, das mesmas negações formais e dos mesmos representantes afetivos manifestos, a partir de "moções pulsionais" esquecidas pelo "recalque" (*Verdrängung*).

esse negativo é, ao mesmo tempo, o único positivo. O finito recebe, agora sem segundos pensamentos, o seu sentido enigmático adivinhado já algumas vezes na filosofia ocidental, o de realidade *ex nihilo*. Realidade nula e vazia, pela sua origem; realidade única, pois o ente finito, ao ocultá-lo, guarda o ser. Observamos, ainda, que a tese de que o não-finito é algo real ou positivo não vale mais. A lei da dupla negação não se aplica à negatividade heideggeriana que define a finitude do ente e do ser.[8] A ética finitista de Heidegger não opta pelo finito, por estar este, como bem observam os infinitistas, sempre sob a ameaça de ser nulificado. Mas ela, tampouco, escolhe o infinito, por ser este, como sabem os niilistas, desde o início nulo e vazio. O seu objetivo é recordar ao homem que a escolha entre o finito e o infinito é uma ilusão metafísica ou, como diz Heidegger, um esquecimento da negatividade do ser. Ao mesmo tempo, ela chama para o morar na transcendência, no entre o ser e o ente, no mundo-projeto ou, mais tardiamente, no mundo-quadrindade. A transcendência do finito para o espaço de sua possibilitação não completa, nem corrige, nem suplementa, o finito; ela não nega nem afirma o in-finito. A transcendência deixa estar o que está na hora para que esteja. Ela protege.[9]

---

8. Heidegger sustenta que a linguagem ordinária não é, em si, metafísica, e sim ôntica, mas que foi, ao longo da história do Ocidente, interpretada à maneira da metafísica (1969c, p. 55; trad. bras., p. 291).
9. Neste ponto, também, o pensamento de Heidegger parece aproximar-se do oriental. Enquanto o Ocidente busca a salvação da finitude na infinitude, o Oriente busca a salvação da finitude na negação do dualismo, melhor, na afirmação do não-dualismo entre o finito e o infinito. O advaitismo budista, diz Suzuki, não é a mesma coisa que o monismo. Dizer que a realidade "... não é dois não é o mesmo que dizer que é um. É tanto sim como não, embora não seja nem um nem outro" (Suzuki, 1962, p. 429). No Oriente, a infinitude é, via de regra, associada à série potencialmente infinita de reencarnações, isto é, à própria causa do sofrimento. Enquanto o Ocidente busca a salvação da finitude, o Oriente caminha em direção simetricamente oposta: desvencilhar-se da infinitude.

Muitas vezes, objetou-se a Heidegger ter ele se ocupado sobretudo da morte necessária e, ainda por cima, da própria, e não, como faz o homem ético, da morte injusta dos outros; da angústia e da dor do destino, sem convalescença possível, e não, como faz o homem responsável, do sofrimento físico ou causado pela violência social, ambos, em princípio, remediáveis.[10] Por certo, para Heidegger, o problema da injustiça social, assim como a dor do injustiçado, não é fenômeno primitivo. A questão de injustiça só pode ser levantada, segundo os filósofos da modernidade, no interior do contrato social fundado seja nos interesses seja na razão; portanto, no esquecimento da solidão essencial do poder morrer. Da mesma forma, a dor da injustiça só pode ser vivida em comunidades organizadas. Logo, no esquecimento da dor de separação vivida no "estado de natureza". Desse modo, a queixa, intelectual ou afetiva, de injustiça social constitui-se, necessariamente, em algo explicável causalmente, isto é, repousa sobre o princípio de fundamento. Ela substitui, num horizonte fundado no ocultamento, o lamento da dor originária. Trata-se de mais um exemplo do caso geral: as oposições tradicionais que definem a finitude, inclusive aquela entre injustiça e justiça, são "derivadas", todas elas, da mesma fonte: da diferença ontológica e, em última instância, da inteiração desinteirante. Ademais, a derivação procede sempre da mesma maneira, a saber, pelo esquecimento, cuja forma consumada é o princípio da razão suficiente. Em resumo, Heidegger não propõe um novo tipo de fundação, ele procede a uma desconstrução do próprio empreendimento fundacionalista. A anamnese da origem não reedita o fundamentalismo ontológico e ético da meta-

10. Cf. Mörchen, 1989, p. 188 e Lévinas, 1991, p. 109-11. A atitude de Adorno é outra: ele simplesmente desqualifica o discurso heideggeriano relativo ao ser-para-a-morte como "jargão sobre autenticidade" digno de um "professor do ginasial", mera continuação do falatório sem consistência da impotente classe média alemã (Adorno, 1964, p. 115).

física ocidental. Ela não conduz a um princípio supremo existente, ao fim dos conflitos, ao fim do ter-que-ser. A-cósmica e a-social, como a da gnose, a anamnese heideggeriana apenas abre o caminho de uma plenitude da qual não cabe dizer nem que existe, nem que não existe.

Creio ter ficado claro, agora, por que, em nenhuma das suas versões, a ética de Heidegger se decide pelo lado positivo (do infinito) contra o lado negativo (do finito) das alternativas definitórias da finitude tradicional e por que propõe, no lugar, a convalescença (*Verwindung*) dessas alternativas. O homem ético, no sentido de Heidegger, não busca o prazer, fugindo da dor. Nem, tampouco, como fazem os perversos, insiste na dor contra o prazer. Ele não dá preferência à eternidade contra a transitoriedade. Ele escolhe, antes, transcender o prazer e o desprazer, a vida e a morte, para deixar que aconteça o jogo onde esses e todos os outros dualismos (entre a teoria e a prática, o bem e o mal, o otimismo e o pessimismo, a atividade e a passividade, além de muitos outros) possam ser disputados. A transcendência não põe o homem na presença de algo transcendente, positivo e salvífico. Ela apenas o faz caminhar no entre, em que o positivo contencioso se desdobra do nada.[11] Agora está explicado, também, por que a ética de Heidegger não oferece regras para dirigir os cursos da "ação moral", destinada a corrigir ou suprimir o finito: ela é uma ética do morar e não do agir. As regras das éticas acionais só fazem sentido num jogo em que é possível vencer o finito. Tendo desconstruído tal possibilidade, Heidegger recordará a urgência de que se aceite a finitude na transcendência e limitar-se-á a prestar ajuda para que se possa exercer a finitude. Pela mesma razão, ele desconstruirá também todas

11. Em *Unterwegs zur Sprache* (*A caminho da linguagem*), Heidegger (1959a, p. 198) escreve: "Talvez se oculte na palavra 'caminho', tão, o segredo dos segredos do dizer que pensa...". Sabemos que, no período de 1946-47, Heidegger dedicara-se à tentativa de traduzir o *Tao Te King* de Lao Tse (Ott, 1988, p. 326).

as éticas baseadas na racionalização do agir, seja estratégico, seja comunicativo, no sentido de Habermas. A ética do morar não é uma ética do dever e do agir, porque ela não é uma ética do poder.[12]

Heidegger está plenamente consciente da impossibilidade de se viver uma vida moderna sem os recursos oferecidos pela técnica e sem as normas da ética baseadas na razão prática. Ele sabe que o recuo à quadrindade não pode nem deve desarmar a armação da técnica:

> Para nós todos, as instalações, os aparelhos e as máquinas do mundo da técnica são hoje indispensáveis, para alguns mais, para outros menos. Seria tolo ir cegamente de encontro ao mundo da técnica. Seria míope querer condenar o mundo da técnica como obra do diabo. Nós dependemos de objetos técnicos; eles até mesmo lançam-nos desafios de melhoramentos crescentes (Heidegger, 1959b, p. 24).

A técnica não deve ser aniquilada, "caso ela mesma não o faça" (Heidegger, 1957c, p. 33). Como, então, temos de

12. A discussão do desencontro entre as éticas infinitistas e finitistas pode ser enriquecida pelas observações de Fernando Pessoa *sobre* as três respostas à dor da transitoriedade. Chamou-as, conforme os seus proponentes mais tradicionais, de grega, cristã e budista. As duas primeiras negam, racionalmente, a transitoriedade. A terceira a aceita, sem intervir. Na *resposta grega*, a transitoriedade não é negada diretamente, ela é aliviada nos seus efeitos. As tentativas nesse sentido são guiadas por *ideais* que, na origem, eram os de equilíbrio e de harmonia. Na *resposta cristã*, o ideal orientador é o da vida eterna, no outro mundo, "em que não há mudança nem cessação". Prega-se, como em Kant, o agir de acordo com a lei; no caso da lei divina, pela recompensa numa vida eterna feliz. Em oposição às ocidentais, a resposta budista não nutre nenhuma esperança em aperfeiçoar a impermanência ou em encontrar um real não transitório. A sua estratégia não é a de contestar a transitoriedade do existente, mas a de questionar a *existência* do transitório. Os ideais gregos e cristãos implicam *deveres* para o agir, que deve produzir efeitos que diminuam a imperfeição e aumentem, ou mesmo realizem, a perfeição. O ideal budista responde à imperfeição pelo não-agir. (Cf. Pessoa, 1985, v. 2, p. 1.239-46 e 1.251-7.)

pensar a relação entre o mundo-quadrindade e o mundo da técnica? Numa ocasião, Heidegger sugere que podemos dizer "sim" ao uso inevitável dos objetos da técnica e, ao mesmo tempo, dizer "não", impedindo esses objetos de monopolizarem a nossa atenção e de "entortarem, confundirem e, por fim, devastarem o nosso ser". Heidegger contesta que essa nova relação seja ambígua e duvidosa. Pelo contrário, diz ele,

> ... ela se torna maravilhosamente simples e calma. Assim procedendo, nós deixamos que os objetos técnicos entrem no nosso mundo cotidiano e que saiam dele, isto é, repousem em si como coisas que não são algo absoluto, mas que continuam remetidas a algo mais alto. Gostaria de designar essa atitude do "sim" e "não", simultâneos ao mundo técnico, como abandonar-se às coisas com serenidade (*Gelassenheit zu den Dingen*) (Heidegger, 1959b, p. 24-5).

Aqui, a serenidade tem o sentido positivo, de entrega, e não o negativo, de "rejeição do egoísmo pecaminoso e do sacrifício da vontade própria a favor da vontade divina (ibid., p. 36). Entretanto, há textos em que Heidegger se mostra menos sereno diante do impasse. Diz ele em *Unterwegs zur Sprache*:

> Física e responsabilidade é, sem dúvida, um programa *bom e necessário* para a crise atual. Mas esse programa continua praticando uma dupla contabilidade, por detrás da qual se esconde uma quebra não-curável nem pelo lado da ciência, nem pelo lado da moral – se é que pode ser superada de algum modo (Heidegger, 1959a, p. 210; grifos meus).

Os problemas de uma ética de responsabilidade *no* mundo da técnica são diferentes da ética *do* mundo da técnica. Esta última se satisfaz em estabelecer regras racionais para a segurança no uso da tecnologia, por exemplo, regras que restringem o uso da energia atômica aos fins pacíficos. Essa concepção de responsabilidade é um meio-termo pelo qual, sustenta Heidegger, "o mundo técnico

preserva, e com maior razão ainda, o seu predomínio metafísico" (1957c, p. 33). Presos a essa concepção, "... ficamos fortalecidos na opinião de que a técnica é um assunto do ser humano. Dessa maneira, deixamos de ouvir a interpelação (*Anspruch*) do ser que fala na essência da técnica" (ibid., p. 26). A responsabilidade principal e, de fato, a única, é justamente a de resistir ao desafio de fabricar. Urge resguardar *em vez de* fabricar. Se é verdade que a técnica não precisa, nem mesmo deve, ser desmantelada (Heidegger, 1969b, p. 25; trad. bras., p. 270-1), é também certo que ela tem de perder o *poder* sobre o desocultamento do ser, porque esse poder escraviza o homem e ameaça a sua essência. De alguma maneira, o fabricar tem que ser dominado. Como poderá acontecer isso?[13] O fato é que o *nosso* desapego não tira o poder das coisas. Heidegger sabe disso:

> Pode acontecer que o domínio da metafísica se fortaleça, a saber, na forma da técnica moderna e dos desenvolvimentos desenfreados incontáveis. Pode também ser que tudo o que resultar do caminho do retorno seja apenas utilizado e elaborado, ao seu modo, pela metafísica permanecente (ibid., 1957c, p. 71).

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

13. Poderíamos especular sobre a maneira como Heidegger trataria a questão de saber se a medicina era simplesmente uma técnica, isto é, mera decorrência da vontade de poder e se ela também deve ser desconstruída. Lévinas objetou que o sofrimento *do outro* era simplesmente "inassumível" e que toda civilização superior é chamada a aliviar a dor, bem como a alimentar o homem (Lévinas, 1991, p. 109-10). A dor do outro não tem-*que* ser, diz Lévinas, ela não deve ser, acrescenta ele, entendendo esse não dever como uma obediência ao Outro-que-o-ser. Para a exposição do conceito levinasiano de dever como obediência que não deixa ser, que "sacrifica" o ser, cf., por exemplo, Lévinas, 1991 e 1992.

los. A pergunta é: como é possível, simultaneamente, resguardar poeticamente e "encomendar" tecnicamente a coisa? Trata-se da unidade do ser na época da técnica, da unidade da "cabeça de Jano" da armação, cabeça bifronte que, olhando para trás, só enxerga o ser como armação e, olhando para a frente, já antevê o ser como dádiva do vulto do *Ereignis* (Heidegger, 1969c, p. 57; trad. bras., p. 292). Tudo indica que Heidegger se deu por vencido pela enormidade do desafio.

O sistema kantiano depara-se com o problema semelhante da *unidade da razão* teórica e prática.[14] Por um lado, o funcionamento da natureza é determinado pela lei da causalidade e o da liberdade pela lei moral, que se excluem conceptualmente. Por outro, não é permitido afirmar que a natureza e a liberdade existem no mesmo sentido da palavra "existir" (aquele da segunda categoria da qualidade). O problema kantiano da unidade da razão pode, portanto, ser formulado da seguinte maneira: a razão se mostra incapaz de reunir a natureza e a liberdade num único domínio do ser que fosse determinado pelas mesmas leis.

Há um paralelo entre Heidegger e Kant em dois pontos. Primeiro, assim como, em Kant, a natureza e a liberdade não constituíam uma realidade única, assim também, em Heidegger, permanece a cisão entre o ser-presentidade e o ser-presença na quadrindade. Não há mediação ontológica entre ser da metafísica e ser como dádiva, assim como não havia mediação entre o existir da natureza e o existir da liberdade. O mundo da técnica e o mundo-quadrindade são tão incomunicáveis quanto eram o reino da natureza e o reino da liberdade. Segundo, não há como alojar o *logos* representacional na casa do ser sem que isso se torne uma invasão de território, assim como, em

14. A maneira mais comum de formular o problema da unidade da razão é a de perguntar sobre a possibilidade de compatibilização e unificação entre a legislação da razão teórica e da razão prática. Cf. o capítulo 8, nota 5, acima.

Kant, a lei natural devia dividir o domínio de jurisdição com a lei moral.

Mas o problema da unidade do ser e do pensar, além de mais complicado, é também mais grave para Heidegger do que era para Kant. Este pôde renunciar à capacidade da razão em determinar tudo o que há ou deve ser, sem precisar abdicar à sua pretensão infinitista de, ao menos, *legislar* – em termos do mesmo *tipo* de esquema conceptual dado *a priori* – sobre tudo o que há ou deve ser. Heidegger, depois de ter renunciado à unicidade do sentido do ser, tem dificuldade em especificar o mesmo *a priori*, as mesmas condições "gerais" (conceptuais, temporais e espaciais) nas quais esses diferentes sentidos ainda se co-pertenceriam. Em Kant, o reconhecimento da finitude da razão foi formulado como a exigência de que o *uso* das suas estruturas puras, submetidas ao princípio da razão suficiente, não ultrapasse o domínio do sensível. Em Heidegger, a constatação da finitude atingiu essas estruturas elas mesmas.

A quebra de que fala Heidegger, e para a qual não vê cura, cinde a cultura ocidental no seu todo. Diante desse quadro, o diagnóstico – temido desde há muito tempo pelos pós-kantianos, apesar dos esforços de Hegel em restabelecer a totalidade do ser e da representação – não pode mais ser evitado: a cultura do Ocidente sofre de *esquizofrenia progressiva*, sem perspectivas de restabelecimento. Não se trata mais apenas de cisão entre os momentos da *razão*. A finitude, agora, é definida também como ruptura entre a razão e a não-razão: cada uma põe em questão a outra. Precisar-se-ia de mediação que, para ser racional, deveria admitir um outro *a priori* que não a razão. Logo, desdizer-se como racional. De mediação que, para ser salutar, terá que compor com a técnica. Logo, expor-nos ao perigo extremo. A ética do morar de Heidegger não pode nem incorporar nem desfazer as regras da fabricação do ente. Ela não conta para tanto com outros e mais altos poderes. De resto, ela nem luta, larga. O seu primeiro passo é se destituir de todo poder, até mesmo do poder da argumentação

racional. A idéia da *crítica* da metafísica, na qual Kant ainda depositava as esperanças da razão, é tão estranha a Heidegger como a da *fundamentação* da metafísica. Que pode, então, a sua ética várias vezes finita, ética que não pode nem satisfazer, nem salvar, nem reconciliar? Pode pôr-nos no caminho por onde advém o que salva. Pois "tudo é caminho", diz Heidegger.[15]

15. Agora é fácil entender como é possível criticar a ética do discurso (que só se interessa pelo *tipo* de determinação da liberdade, no caso, pela sua coletivização) e ainda trabalhar com Kant (que se abriu, o primeiro entre os filósofos, ao problema da indeterminação do modo de existir da liberdade). Aqui eu me afasto, até um certo ponto, da explicitação do sentido do ser em Kant oferecida por Heidegger em *A tese de Kant sobre o ser* (1963). Neste texto, Heidegger, mais preocupado em se distanciar do que em apreciar as dimensões do pensamento kantiano, restringe a sua análise à primeira *Crítica* e deixa totalmente de lado a questão do modo de existir da liberdade, desenvolvida nos escritos de Kant sobre a razão prática.

Referências*

ADORNO, Theodor W. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1964.

BERGSON, Henri. *Oeuvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

BLOCH, Ernst. *Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1985. 3 v.

BLUMENBERG, Hans. *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974.

BUCHNER, Hartmut (org.). *Japan und Heidegger*. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1989.

CALVINO, Italo. *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

DE ANDIA, Ysabel. *Présence et escatologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Éditions Universitaires, 1975.

EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Hildesheim: Olms, 1964.

FINK, Eugen. *Le jeu comme symbole du monde*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1966.

---

* As obras são citadas, via de regra, em edições originais. Na medida do possível, são levadas em conta as traduções brasileiras que consideramos de qualidade. Estas nem sempre coincidem com as minhas traduções. Quando o contexto permite, as referências são indicadas apenas pela página. Salvo o aviso do contrário, as citações de Kant são identificadas pelas referências à página das edições originais, tal como especificadas na edição Weischedel, listadas abaixo.

FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (org.). *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1989.

FREUD, Sigmund. *Zeitgemässes über Krieg und Tod. Studienausgabe*, v. 9. Frankfurt/M: Fischer, p. 33-60, 1915.

GETHMANN, Carl Friedrich. "Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*". In: GETHMANN-SIEFERT E PÖGELLER (orgs.) 1988, p. 140-76.

GETHMANN-SIEFERT, Annemarie e PÖGELLER, Otto (orgs.). *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988.

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

HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1985.

____ . *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1989.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer. Tradução brasileira: *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1989/90. 2 v.

____ . (1929a). *Kant und das Problem der Metaphysik*. 4. ed. Frankfurt/M, Klostermann, 1973.

____ . (1929b). *Vom Wesen des Grundes*. 3. ed. 1949. Frankfurt/M: Klostermann. Tradução brasileira: Da essência do fundamento. In: Heidegger, 1979, p. 95-125.

____ . (1929c). *Was ist Metaphysik?* 8. ed. 1960. Frankfurt/M: Klostermann. Tradução brasileira: Que é metafísica?. In: Heidegger, 1979, p. 25-63.

____ . (1947). *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*. Bern: Francke. Tradução brasileira (parcial): Carta sobre o "humanismo". In: Heidegger, 1979, p. 147-75.

____ . *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954.

____ . *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske, 1957a.

____ . *Holzwege*. Frankfurt/M: Klostermann, 1957b.

____ . (1957c). *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske. Tradução brasileira: Identidade e diferença. In: Heidegger, 1979, p. 177-202.

____ . (1958). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, 2. ed. Tradução brasileira: *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

____ . *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959a.

____ . *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1959b.

____ . *Zur Seinsfrage*. 2. ed. Frankfurt/M: Klostermann, 1959c.

____ . *Was heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1961.

____ . *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen, Neske, 1962.

____ . (1963). *Kants These über das Sein*. 2. ed. Frankfurt/M: Klostermann. Tradução brasileira: A tese de Kant sobre o ser. In: Heidegger, 1979, p. 231-54.

____ . *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1969a.

____ . (1969b). "Zeit und Sein". In: Heidegger 1969a, p. 1-25. Tradução brasileira: "Tempo e ser". In: Heidegger, 1979, p. 255-71.

____ . (1969c). "*Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'*". In: Heidegger, 1969a, p. 27-58. Tradução brasileira: "Protocolo do seminário sobre a conferência 'Tempo e ser'". In: Heidegger, 1979, p. 273-93.

____ . (1969d). "O discurso dos 80 anos". *Revista de cultura Vozes*, v. 71, n. 4, 1977, p. 52-3.

____ . *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril. (Coleção *Os pensadores*), 1979.

____ . *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt/M: Klostermann, 1989.

____ . (1987). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt/M: Klostermann. Tradução brasileira: *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.

HERMES. *La vide, expérience spirituelle en Occident et en Orient*. n. 6. Paris: Hermes/Minard, 1969.

HISGAIL, Fany (org.). *14 conferências sobre Jacques Lacan*. São Paulo: Escuta, 1988.

KHAN, M. Masud R. "Enfance, solitude et folie". *Nouvelle revue de psychanalyse*, Paris: Gallimard, n. 19, p. 177-8, 1979.

KANT, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Ed. Weischedel, 1784, v. 6, p. 31 e ss.

____ . *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ed. Weischedel, 1785, v. 7, p. 7 e ss.

____ . (1787). *Crítica da razão pura*. 2. ed. (B). (Coleção *Os pensadores*).

____ . *Kritik der praktischen Vernunft*. Ed. Weischedel, 1788, v. 6, p. 103 e ss.

____ . *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Ed. Weischedel, 1793, v. 7, p. 645 e ss.

____ . *Das Ende aller Dinge*. Ed. Weischedel, 1794, v. 9, p. 173 e ss.

____ . *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Ed. Weischedel, 1795, v. 9, p. 191 e ss.

____ . *Die Metaphysik der Sitten (II): Tugendlehre*. Ed. Weischedel, 1797, v. 7, p. 501 e ss.

____ . *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Ed. Weischedel, 1798, v. 10, p. 395 e ss.

____ . *Werke in zehn Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Ed. Wilhelm Weischedel, 1968.

KAPLEAU, Philip (org.). *The Three Pillars of Zen*. New York: Harper and Row, 1967.

KEARNEY, Richard e O'LEARY, Joseph S. (orgs.). *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au delá de l'essence*. Paris: Kluwer, 1974.

____ . *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.

____ . *La mort et le temps*. Paris: L'Herne, 1992.

LOPARIC, Zeljko. "Fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*". *Manuscrito*, v. 6, n. 2, p.149-80, 1982.

____ . (1988). Lacan e a ética do desejo perverso. In: HISGAIL (org.) 1988, p. 29-52.

____ . *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990a.

____ . "Habermas e o terror prático". *Manuscrito*, v. 13, n. 2, p. 111-6, 1990b.

____ . (1992). A finitude da razão: observações sobre o logocentrismo kantiano. In: ROHDEN (org.) 1992, p. 50-64.

____ . "Winnicott e Heidegger". *Boletim de Novidades da Livraria Pulsional*, ano 8, n. 69, p. 53-60, 1995.

____ . "O princípio de bivalência e do terceiro excluído em Kant". *Studia kantiana*, n. 2, p. 105-37, 2000.

____ . *A semântica transcendental de Kant*. 2. ed. Campinas, CLE, 2002.

____ . *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

____ . (2003a). O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. In: WINGLEY e SMITH (orgs.), 2003, p. 481-524.

LÖWITH, Karl. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. In: *Anteile — Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*. Frankfurt/M: Klostermann, 1950.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2. ed. London: Duckworth, 1985.

MARION, Jean-Luc. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset, 1977.

____ . (1980). La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu. In: KEARNEY e O'LEARY (orgs.) 1980, p. 46-74.

MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. Tradutor anônimo. Petrópolis: Vozes, 1977.

MOORE, Charles A. (org.). *Philosophy and Culture — East and West*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1962.

MOORE, George E. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

MÖRCHEN, Hermann (1989). Heidegger's Satz: "Sein" heisst "Anwesen". In: FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (org.) 1989, p. 176-200.

NISBET, Robert. *História da idéia do progresso*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1986.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt/M: Campus, 1988.

PASSMORE, John. *The Perfectibility of Man*. London: Duckworth, 1970.

PESSOA, Fernando (1985). *Obra poética e em prosa*. Porto: Lello & Irmão. 3 v.

PRAUSS, Gerold (1988). Heidegger und die praktische Philosophie. In: GETHMANN-SIEFERT e PÖGGELER (orgs.) 1988, p. 177-90.

ROHDEN, Valério (org.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1992.

SASO, Michael R. *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*. Washington: Washington State University Press, 1972.

SCHELLIG, F. W. J. *Sämmtliche Werke*. Stuttgart (SW), 1856/61.

SEEL, Martin (1989). "Heidegger und die Ethik des Spiels". In: Forum für Philosophie Bad Homburg (org.). 1989, p. 244-72.

SMULLYAN, Raymond M. *The Tao is Silent*. New York: Harper and Row, 1977.

SUZUKI, Daizetz T. *Zen Buddhism*. New York: Doubleday Anchor Books, 1956.

____ . (1962). "Basic Thoughts Underlying Eastern Ethical and Social Practice". In: MOORE (org.) 1962, p. 428-47.

____ . (1969). "Sagesse et vacuité". In: *Hermes* 1969, p. 170 e ss.

TANABE, Hajime (1986). *Philosophy of Metanoetics*. Berkeley: University of California Press.

TUGENDHAT, Ernst. *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: W. de Gruyter, 1966.

VILLELA-PETIT, Maria (1980). "Heidegger est-il 'idolâtre'?". In: KEARNEY e O'LEARY (orgs.) 1980, p. 75-102.

WINGLEY, Michael B. e SMITH, Plínio J. (orgs.). *O filósofo e sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: CLE, 2003.

LIVROS PUBLICADOS PELA EDITORA ESCUTA

Psicanálise, judaísmo: ressonâncias, Renato Mezan (esg.)
Do gozo criador, Carlos D. Pérez
O manuscrito perdido de Freud, H. Haydt de S. Mello
O psicanalista e seu ofício, Conrad Stein
Elementos da interpretação, Guy Rosolato
A pulsão de morte, André Green et al.
Psicanálise de sintomas sociais, Sergio A. Rodriguez/Manoel T. Berlinck (orgs.)
Família e doença mental, Isidoro Berenstein
Narcisismo de vida, narcisismo de morte, André Green
As Erínias de uma mãe, Conrad Stein
Notas de psicologia e psiquiatria social, Armando Bauleo
Trauma, amor e fantasia, Franklin Goldgrub
Clínica psicanalítica: estudos, Pierre Fédida
Psicanálise da clínica cotidiana, Manoel Tosta Berlinck
O acalanto e o horror, Ana Lucia C. Jorge
A Representação. Ensaio psicanalítico, Nicos Nicolaïdis
O desenvolvimento kleiniano I. Desenv. clínico de Freud, Donald Meltzer
Édipo africano, Marie-Cécile e Edmond Ortigues
Comunicação e representação, Pierre Fédida (org.)
Ensaios de psicanálise e semiótica, Miriam Chnaiderman
Freud e o problema do poder, León Rozitchner
Melanie Klein: evoluções, Elias M. da Rocha Barros (org.)
Figurações do feminino, Danièle Brun
14 conferências sobre Jacques Lacan, Fani Hisgail (org.)
Introdução à psicanálise, Luis Hornstein
O aprendiz de historiador e o mestre-feiticeiro, Piera Aulagnier
O desenvolvimento kleiniano II. Des. clínico de Melanie Klein, D. Meltzer
Tausk e o aparelho de influenciar na psicose, Joel Birman (org.)
A construção do espaço analítico, Serge Viderman
Um intérprete em busca de sentido – I, Piera Aulagnier
Um intérprete em busca de sentido – II, Piera Aulagnier
Ter um talento, ter um sintoma, Denise Morel
A dialética freudiana I: Prática do método psicanalítico, Claude Le Guen
O inconsciente: várias leituras, Felicia Knobloch (org.)
Psicose: uma leitura psicanalítica, Chaim S. Katz (org.)
História da histeria, Etienne Trillat
A rua como espaço clínico, Equipe de A.T. do Hospital-Dia A CASA (org.)
A clínica freudiana, Isidoro Vegh
O título da letra, Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe
Quando a primavera chegar, M. Masud R. Khan
O Deus odioso. O diabo amoroso. Psicanálise e representação do mal, Marcio Peter de Souza Leite e Jacques Cazotte
As bases do amor materno, Margarete Hilferding, Teresa Pinheiro e Helena B. Vianna

Transferências, Abrão Slavutzky
Do sujeito à imagem. Uma história do olho em Freud, Hervé Huot
O sentimento de identidade, Nicole Berry
Gigante pela própria natureza, Emilio Rodrigué
Freud e o homem dos ratos, Patrick J. Mahony
Nome, figura e memória, Pierre Fédida
A supervisão na psicanálise, Conrad Stein et alii.
Perturbador mundo novo, SBPSP (org.)
Cidadãos não vão ao paraíso, Alba Zaluar (Co-ed.Edunicamp)
Casal e família como paciente, Magdalena Ramos (org.)
Mancar não é pecado, Lucien Israël
Crônicas científicas, Anna Veronica Mautner
Penare, Celia Eid e Maria Lucia Arroyo
A histérica, o sexo e o médico, Lucien Israël
Olho d'água. Arte e loucura em exposição, João Frayze-Pereira
Vida bandida, Voltaire de Souza
Figuras da teoria psicanalítica, Renato Mezan (Co-ed. Edusp)
Em busca da escola ideal, Neda Lian Branco Martins
A casca e o núcleo, Nicolas Abraham e Maria Török
Ah! As belas lições!, Radmila Zygouris
Sigmund Freud. O século da Psicanálise (3 vol.), Emilio Rodrigué
A dialética da falta, Alba Gomes Guerra e Patrícia Simões
A interpretação, Elisabeth Saporiti
Fato em psicanálise, IJPA
O corpo de Ulisses. Modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer, Paulo Ghiraldelli Jr.
Considerações sobre o psiquismo do feto, Therezinha G. de Souza-Dias
Isaías Melsohn. A psicanálise e a vida, Bela Sister e Marilsa Taffarel (orgs.),
Outra beleza. Estudo da beleza para a psicanálise, Claudio Bastidas
O sítio de estrangeiro, Pierre Fédida
Psicoterapia breve psicanalítica, Haydée C. Kahtuni
O processo analítico, IJPA
Elaboração psíquica. Teoria e clínica psicanalítica, Paulina Cymrot
A linguagem dos bebês, Marie-Claire Busnel
Uma pulsão espetacular, Psicanálise e teatro, Mauro P. Meiches
Freud. Um ciclo de leituras, Silvia L. Alonso e Ana Maria Siqueira Leal (orgs.)
Cadernos de Bion 1, Júlio C. Conte (org.)
O estrangeiro, Caterina Koltai (org.)
Eu corpando. O ego e o corpo em Freud, Liana Albernaz de M. Bastos
Diálogos, Gilles Deleuze e Claire Parnet
O sintoma da criança e a dinâmica do casal, Isabel Cristina Gomes
A escuta, a transferência e o brincar, IJPA
Sexo, Rosely Sayão (Co-ed. Via Lettera)
A prova pela fala, Roland Gori (Co-ed.UCG)
O instante de dizer, Marie-Jose Del Volgo (Co-ed.UCG)
O desenv. kleiniano III. O significado clínico da obra de Bion, Donald Meltzer

Achados chistosos da psicanálise nas crônicas de J.Simão, Jane de Almeida (Co-Educ)
A história de Tobias. Um estudo sobre o animus e o pai, Fabíola Luz
Freud e a consciência, Oswaldo França Neto
Pulsões de vida, Radmila Zygouris
Palavras cruzadas entre Freud e Ferenczi, Luis Cláudio Figueiredo
Transferência, sedução e colonização, IJPA
Febem, família e identidade. O lugar do Outro. Isabel Kahn Marin
A criança adotiva na psicoterapia psicanalítica, Gina K. Levinzon
Mosaico de letras. Ensaios de psicanálise, Urania Tourinho Peres
Cadernos de Bion II, Júlio César Conte (org.)
Memórias de um autodidata no Brasil, Mauricio Tragtemberg
Ética e técnica em psicanálise, Luís Cláudio Figueiredo e Nelson Coelho Jr.
A arte do encontro de Vinícius de Moraes, Sonia Alem Marrach
Educação para o futuro. Psicanálise e educação, M. Cristina M. Kupfer
Política e psicanálise. O estrangeiro, Caterina Koltai
Nas encruzilhadas do ódio, Micheline Enriquez
Aids. A nova desrazão da humanidade, Henrique F. Carneiro
O problema da identificação em Freud, Paulo de Carvalho Ribeiro
Catástrofe e representação, Arthur Nestrovski e Márcio Seligmann-Silva (orgs)
Conformismo, ética, subjetividade e objetividade, IJPA
A histérica entre Freud e Lacan, Monique David-Ménard
Como a mente humana produz idéias, J. Vasconcelos
Mulher no Brasil. Nossas marcas e mitos, Marisa Belém
A clínica conta histórias, Lucia B. Fuks e Flávio C. Ferraz (orgs.)
O olhar do engano. Autismo e outro primordial, Lia Ribeiro Fernandes
Doença ocupacional, Marina Durand
Os avatares da transmissão psíquica geracional, Olga B. R. Correa (org.)
Abertura para uma discoteca, Roland de Candé
A conversa infinita – 1. A palavra plural, Maurice Blanchot
A morte de Sócrates. Monólogo filosófico, Zeferino Rocha
Cenários sociais e abordagem clínica, José Newton Garcia de Araújo e Teresa Cristina Carreteiro (orgs.) (Co-Fumec)
O que é diagnosticar em psiquiatria, Jorge J. Saurí
A constituição do inconsciente em práticas clínica na França do século XIX, Sidnei José Cazeto
Narcisismo, superego e o sonhar, IJPA
Psicofarmacologia e psicanálise, Maria Cristina Rios Magalhães (org.)
A Escola Livre de Sociologia e Política. Anos de Formação 1933-1953. Depoimentos, Iris Kantor, Débora A. Maciel, Júlio Assis Simões (orgs.)
Linha de horizonte – por uma poética do ato criador, Edith Derdyk
Diagnóstico compreensivo simbólico. Uma psicossomática para a prática clínica, Susana de Albuquerque Lins Serino
O carvalho e o pinheiro. Freud e o estilo romântico, Ines Loureiro
O conceito de repetição em Freud, Lucia Grossi dos Santos (co-Fumec)
Driblando a perversão. Psicanálise, futebol e subjetividade brasileira, Claudio Bastidas

O cálculo neurótico do gozo, Christian Ingo Lenz Dunker
Psicanálise e educação. Questões do cotidiano, Renate Meyer Sanches
Espinosa. Filosofia prática, Gilles Deleuze
Os gregos e o irracional, E. R. Dodds
Vínculos e instituições. Uma escuta psicanalítica, Olga B. Ruiz Correa (org.)
Em torno de O mal-estar na cultura de Freud, Jacques Le Rider, Michel Plon, Gérard Raulet, Henri Rey-Flaud
Personalidade, ideologia e psicopatologia crítica, Virginia Moreira e Tod Sloan
Encontros e desencontros entre Winnicott e Lacan, Perla Klautau
Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo, Silvia L. Alonso et.al. (orgs.)
Psicopatologia psicanalítica e outros estudos, IJPA
O gozo en-cena. Sobre o masoquismo e a mulher, Eliane Z. Schermann
Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da hospitalidade, Anne Dufourmantelle/Jacques Derrida
Os rumos da psicanálise no Brasil: um estudo sobre a transmissão psicanalítica, Eliana Araújo Nogueira do Vale
Psicanálise. Elementos para a clínica contemporânea, Luís Cláudio Figueiredo
Psicologia do desempenho. Corpo pulsional & corpo mocional, José Luis Moraguès
Memória e exílio, Sybil Safdie Douek
Desafios para a psicanálise contemporânea, Lúcia B. Fuks e Flávio C. Ferraz (orgs.)
Os caminhos do trauma em N. Abraham e Maria Torok, Suzana P. Antunes
Universidade e governo. Professores da Unicamp no período FHC, Mônica Teixeira (org.)
Envelhecer com desenvolvimento pessoal, Ana Maria S. R. Varella
Mudanças no relacionamento afetivo-sexual, Tânia da G. Nogueira (co-Fumec)
Falar em público. Experiência de mal-estar na trajetória profissional contemporânea, Nazildes Lôbo
TPM – Tensão, paixão e mal-estar. A subjetivação de uma mulher em tensão pré-menstrual, Juçara Rocha Soares Mapurunga
Melanie Klein. Estilo e pensamento, Maria Elisa de Ulhoa Cintra e Luís Claudio Figueiredo

COLEÇÃO
BIBLIOTECA DE PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL

Melancolia, Urania Tourinho Peres (org.)
Histeria, Manoel Tosta Berlinck (org.)
Autismos, Paulina S. Rocha (org.)
Depressão, Pierre Fédida
Pânico e desamparo, Mario Eduardo Costa Pereira
Anorexia e bulimia, Rodolfo Urribarri (org.)
Dor, Manoel Tosta Berlinck (org.)
Toxicomanias, Durval Mazzei Nogueira Filho
Diferenças sexuais, Paulo Roberto Ceccarelli
Os destinos da angústia na psicanálise freudiana, Zeferino Rocha
Hysteria, Christopher Bollas
Psicopatologia fundamental, Manoel Tosta Berlinck

Culpa, Urania T. Peres (org.)
A paixão silenciosa, Maria Helena de Barros e Silva
Clínica da melancolia, Ana Cleide G. Moreira (Co-Edufpa)
Depressão, estação psique. Refúgio, espera, encontro, Daniel Delouya
Hipocondria, M. Aisenstein, A. Fine e G. Pragier (orgs.)
Dos benefícios da depressão. Elogio da psicoterapia, Pierre Fédida
Superego, Marta Rezende Cardoso
Angústia, Vera Lopes Besset
Doenças do corpo e doenças da alma, Lazslo A. Ávila.
Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, Edilene Freire de Queiroz e Antonio Ricardo Rodrigues da Silva (orgs.)
Violências, Isabel da Silva Kahn Marin
Psicopatologia dos ataques de pânico, Mário Eduardo Costa Pereira
Masoquismo mortífero e masoquismo guardião da vida, Benno Rosenberg
A bulimia, B. Brusset, C. Couvreur, A. Fine (orgs.)
A neurose obsessiva, Bernard Brusset e Catherine Couvreur (orgs.)

COLEÇÃO — PSICANÁLISE DE CRIANÇA

Rumo à palavra. Três crianças autistas em psicanálise, M.-Christine Laznik-Penot
Sublimação da sexualidade infantil, Paulo A. Buchvitz
A criança e o infantil em psicanálise, Silvia Abu-Jamra Zornig
A história da psicanálise de crianças no Brasil, Jorge Luís Ferreira Abrão
O lugar dos pais na psicanálise de crianças, Ana Maria Sigal de Rosemberg

COLEÇÃO — O SEXTO LOBO

Hello Brasil!, Contardo Calligaris
Clínica do social. Ensaios, Luiz Tarlei de Aragão (org.)
Exílio e tortura, Maren e Marcelo Viñar
Extrasexo. Ensaio sobre o transexualismo, Catherine Millot
Alcoolismo, delinqüência, toxicomania, Charles Melman
Imigrantes. Incidências subjetivas das mudanças de língua e país, Charles Melman
Fantasia de Brasil, Octavio Souza
Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos, Luis Cláudio Figueiredo (Co-Educ)
A face e o verso. Estudos sobre o homoerotismo – II, Jurandir Freire Costa
O que é ser brasileiro? Carmen Backes

COLEÇÃO — ENSAIOS

Merleau-Ponty. Filosofia como corpo e existência, Nelson Coelho Jr. e Paulo Sérgio do Carmo
O inconsciente como potência subversiva, Alfredo Naffah Neto
O pensamento japonês, Hiroshi Oshima
Comunicação e psicanálise, Jeanne Marie Machado de Freitas
Clarice Lispector. A paixão segundo C.L., Berta Waldmann
A pulsão anarquista, Nathalie Zaltzman
Escutar, recordar, dizer, Luís Cláudio Figueiredo (Co-Educ)
Sintoma social dominante e moralização infantil, Heloísa Fernandez (Co-Edusp)
Na sombra da cidade, Maria Cristina Rios Magalhães (org.)
Estados-da-alma da psicanálise, Jacques Derrida
O vínculo inédito, Radmila Zygouris

COLEÇÃO — TÉLOS

Ensaios de clínica psicanalítica, François Perrier
A formação do psicanalista, François Perrier
Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud, Monique Schneider
Como a interpretação vem ao psicanalista, René Major (org.)

COLEÇÃO — LINHAS DE FUGA

A invenção do psicológico. Quatro séculos de subjetivação (1500-1900), Luís Cláudio Mendonça Figueiredo (Co-Educ)
Limiares do contemporâneo, Rogério da Costa (org.)
A psicoterapia em busca de Dioniso, Alfredo Naffah Neto (Co-Educ)
As árvores de conhecimentos, Pierre Lévy e Michel Authier
As pulsões, Arthur Hyppólito de Moura (org.) (Co-Educ)

COLEÇÃO — TRANSVESSIAS

O corpo erógeno. Uma introdução à teoria do complexo de Édipo, Serge Leclaire

COLEÇÃO — PLETHOS

A palavra in-sensata. Poesia e psicanálise, Eliane Fonseca
Contratransferência, Suzana Alves Viana
Poética do erótico, Samira Chalhub
A Escola. Um enfoque fenomenológico, Vitória Helena Cunha Espósito
Psicanálise, política, lógica, Célio Garcia
A eternidade da maçã. Freud e a ética, Flávio Carvalho Ferraz
A cara e o rosto. Ensaio de Gestalt Terapia, Ana Maria Loffredo (esg.)
Pacto Re-Velado. Psicanálise e clandestinidade política, Maria Auxiliadora de Almeida Cunha Arantes
A poesia, o mar e a mulher: um só Vinícius, Guaraciaba Micheletti
Psiquismo humano, Marco Aurélio Baggio
Semiótica da canção. Melodia e letra, Luiz Tatit
A cientificidade da psicanálise. Popper e Peirce, Elisabeth Saporiti
A força da realidade na clínica freudiana, Nelson Coelho Junior
Corpoafecto: o psicólogo no hospital geral, Marilia A. Muylaert
Crianças na rua, Ana Carmen Martin del Collado
Um olhar no meio do caminho, Sônia Wolf
Os dizeres nas esquizofrenias. Uma cartola sem fundo, Mariluci Novaes

Título	*Ética e finitude*
Projeto Gráfico	Diogo Angelozi Rossatto
Diagramação	Diogo Angelozi Rossatto
Revisão	Dany Al-Behy Kanaan
Formato	14 x 21 cm
Tipologia	Book Antiqua 10,5/12,5
Papel	Cartão Supremo 250g (capa) Off set 75g (miolo)
Número de páginas	120
Tiragem	1.000
Impressão	Gráfica Editora Vida e Consciência

Zeljko Loparic ensina filosofia na Unicamp, PUC-SP e PUC-RS. É autor dos livros *Heidegger réu* (1990), *Descartes heurístico* (1997), *A semântica transcendental de Kant* (2000; 2ª edição 2002), *Sobre a responsabilidade* (2003) e *Heidegger* (2004), além de numerosos artigos, publicados em revistas nacionais e estrangeiras, sobre história da filosofia, filosofia da ciência e filosofia da psicanálise.

"Física e responsabilidade" é, sem dúvida, um programa bom e necessário para a crise atual. Mas esse programa continua praticando uma dupla contabilidade, por detrás da qual se esconde uma quebra não-curável nem pelo lado da ciência, nem pelo lado da moral – se é que pode ser superada de algum modo.

ISBN 85-7137-227-6

escuta